

Scuola Normale Superiore

*Tesi di Perfezionamento*

Classe di Scienze Umane

a. a. 2016-2017

Intellettuali del XX secolo

Garin e le *Cronache di filosofia italiana*

Relatore

Prof. Michele Ciliberto

Candidato

Dott.. Floriano Martino

# Indice

<b>Una premessa: Eugenio Garin e la ‘filosofia della libertà’</b>	<b>5</b>
Introduzione	5
Blondel e L’Azione	10
Louis Lavelle e René Le Senne: la philosophie de l’esprit	12
Gentile, Croce e la ‘filosofia della libertà’	17
Il dovere morale tra Limentani e Juvalta	25
<b>Un primo studio sul pensiero italiano del Novecento</b>	<b>28</b>
Il «Leonardo» e «La Critica»	28
Empietà, religione, etica	37
Logica e vita nel pragmatismo italiano	53
<b>Dalle <i>Note sul pensiero del ’900</i> alle <i>Cronache di filosofia italiana (1900-1943)</i></b>	<b>69</b>
Introduzione	69
Verso la pubblicazione delle prime tre puntate delle Cronache di cinquant’anni di filosofia italiana	71
I primi rallentamenti nella composizione delle Cronache	75
La scomparsa di Croce e il bisogno di un «esame di coscienza»	80
Verso il ruolo di intellettuale ‘civile’	87
Una richiesta insidiosa	100
<b>La prima ricezione delle <i>Cronache</i></b>	<b>107</b>
Le ‘anticipazioni’	107
Le prime reazioni: l’esame di coscienza di una generazione	114
Le prime reazioni: «Il Contemporaneo» e «Società»	124

Roderigo di Castiglia	133
<b>Le Cronache tra il «Giornale critico della filosofia italiana» e il volume Laterza: premessa ottocentesca</b>	<b>139</b>
Un esercizio di lettura: tra Banfi e Gramsci	139
Lo spiritualismo italiano di fine Ottocento	146
Roberto Ardigò...	149
... e i suoi allievi	162
L'hegelismo meridionale	181
<b>La cultura filosofica italiana all'inizio del Novecento</b>	<b>188</b>
Giovanni Papini e le riviste fiorentine	188
Giovanni Vailati	195
Croce e le scienze	199
La ragione in crisi	204
La crisi religiosa	215
<b>Da Gentile a Croce: per una conclusione (provvisoria)</b>	<b>225</b>
Gentile nelle Cronache: l'uno e il molteplice	225
L'ispirazione pedagogica e religiosa del pensiero gentiliano	238
Il Croce delle Cronache di filosofia italiana	246
Croce e il 'trattato'	253
Il Croce del 'saggio'	263
<b>Appendice I: Rauh e Le Senne</b>	<b>279</b>
Rauh e Le Senne	280

<b>Appendice II: <i>Prospettive filosofiche</i></b>	<b>292</b>
Prospettive filosofiche	292
<b>Appendice III: <i>Il nuovo spirito scientifico</i></b>	<b>296</b>
Il nuovo spirito scientifico	296
<b>Appendice IV: <i>Cattolismo e storicismo</i></b>	<b>301</b>
Cattolismo e storicismo	301
<b>Appendice V: <i>La Caratterologia</i></b>	<b>305</b>
La Caratterologia	305
<b>Appendice VI: <i>Notiziario</i></b>	<b>309</b>
Notiziario	309
<b>Appendice VII: <i>Discorso sulla dignità dell'uomo</i></b>	<b>315</b>
Discorso sulla dignità dell'uomo	315
<b>Bibliografia</b>	<b>332</b>

## Una premessa: Eugenio Garin e la ‘filosofia della libertà’

### Introduzione

Gli studi più recenti di storiografia filosofica dedicati alla figura di Eugenio Garin si sono spesso soffermati sugli anni della formazione e sulla forte influenza che ebbe su di lui la filosofia francese di matrice cristiana<sup>1</sup>: lo scopo di questa premessa è, innanzitutto, cercare di precisare i motivi teorici profondi che hanno avvicinato Garin ad autori come Maurice Blondel, Louis Lavelle o René Le Senne e, in secondo luogo, esaminare in che modo questi motivi, nei medesimi anni, hanno agito nell’interpretazione e nella valutazione, da parte dello storico della filosofia italiano, dell’opera di alcuni tra i suoi interlocutori più prossimi come Benedetto Croce,

---

<sup>1</sup> Si tratta, in effetti, di una linea di ricerca particolarmente feconda, che solo fino a pochi anni fa era del tutto inesplorata: sulla formazione di Garin e il suo legame con l’esistenzialismo religioso francese sono da vedere innanzitutto CLAUDIO CESA, *Momenti della formazione di uno storico della filosofia (1929-1947)*, in *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, a cura di F. Audisio e A. Savorelli, Firenze 2003, pp. 12-34 e MICHELE CILIBERTO, *Una meditazione sulla condizione umana. Eugenio Garin Interprete del Rinascimento*, «Rivista di storia della filosofia», 65/4, 2008, pp. 653-692; a questi vanno aggiunti MICHELE CILIBERTO, *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2011, che raccoglie anche il saggio precedente; MICHELE CILIBERTO, *Introduzione a EUGENIO GARIN, Storia della filosofia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma-Firenze 2011, pp. V-XVII; RENZO RAGGHIANI, *Gilson e Garin: i tempi di un confronto*, 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, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma-Firenze 2011, pp. 459-480; MASSIMO FERRARI, *Esistenzialismo e kantismo in Eugenio Garin*, in *Il Novecento di Eugenio Garin. Atti del convegno di studi*, a cura di G. Vacca e S. Ricci, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 2011, pp. 95-119; MAURIZIO TORRINI, *Il Novecento come autobiografia*, ivi, pp. 383-400; MICHELE CILIBERTO, *1942: Garin, Pico, l’Oratio*, introduzione a GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate* a cura di E. Garin, Pisa 2012, pp. V-XIX; SIMONETTA BASSI, *Immagini del Rinascimento. Garin, Gentile, Papini*, Roma 2013; MICHELE CILIBERTO, *Eugenio Garin*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Storia e politica*, direttore scientifico G. Galasso, Roma 2013, pp. 734-740. Sulla figura di Garin nel suo complesso vanno visti per intero i già menzionati *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento*; *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all’Illuminismo*; *Il Novecento di Eugenio Garin*, e il fascicolo monografico *Garin e il Novecento*, «Giornale critico della filosofia italiana», 88/2, 2009. Riguardo ai primi anni di attività di Garin in una prospettiva più ampia vanno tenuti presenti anche MAURIZIO TORRINI, *Dall’Illuminismo al Rinascimento. Gli esordi storiografici di Eugenio Garin (1937-1947)*, «Historia Philosophica. An International Journal», 4, 2006, pp. 121-126; GIUSEPPE CAMBIANO, *Eugenio Garin e i filosofi antichi*, «Belfagor», 66/1, 2011, pp. 1-27; ROCCO RUBINI, *The Last Italian Philosopher: Eugenio Garin (with an Appendix of Documents)*, «Intellectual History Review», 21/2, 2011, pp. 209-230; ELISABETTA SCAPPARONE, *Documentare, tradurre, interpretare. I filosofi italiani del Quattrocento di Eugenio Garin*, introduzione a EUGENIO GARIN, *Filosofi italiani del Quattrocento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma-Firenze 2012, pp. V-XXVII; ANNARITA ANGELINI, *Garin interprete di Cassirer, Cassirer interprete del moderno*, «Philosophia. Bollettino della Società Italiana di Storia della Filosofia», 6/1, 2012, pp. 63-102; ROMANO NANNI, *Il concetto di Rinascimento e Leonardo: Febyre, Garin, Panofsky*, in *Leonardo ‘1952’ e la cultura dell’Europa nel dopoguerra*, a cura di R. Nanni e M. Torrini, Olschki, Firenze 2013, pp. 3-76; MAURIZIO TORRINI, *Garin e Pico*, «Giornale critico della filosofia italiana», 93/1, 2014, pp. 26-45; STÉPHANE TOUSSAINT, *Kristeller e Garin: polemiche umanistiche*, «Historia Philosophica. An International Journal», 12, 2014, pp. 11-24; ROCCO RUBINI, *The other Renaissance. Italian Humanism between Hegel and Heidegger*, The University of Chicago press, Chicago 2014.

Giovanni Gentile ma anche Ludovico Limentani. Su questa strada un punto di riferimento fondamentale è costituito dalla *Storia della filosofia* pubblicata nel 1945 per i tipi di Vallecchi<sup>2</sup>, e in particolare dal capitolo dedicato alla *filosofia della libertà*<sup>3</sup>. Lì, Garin non prende in considerazione soltanto il pensiero francese – e il tema della ‘filosofia della libertà’ non è presente solo in quei luoghi, ma connota l’intera opera –, tuttavia è in esso che «il problema della libertà, come problema della concreta vita spirituale, trovava, forse, la sua espressione più ricca»<sup>4</sup>. «Tutta la filosofia francese dell’800 e del 900», ribadisce Garin a distanza di alcune pagine, «è impiantata su questa affermazione della libertà spirituale, della creatività dello spirito che sola può dare un senso all’esistenza nostra»<sup>5</sup>. Il problema individuato nella filosofia francese coinvolge, da un lato, il senso stesso dell’esistenza, non intesa in maniera ‘generale’, ma come «esistenza nostra», particolare ed empirica, e, dall’altro, la libertà spirituale, la creatività dello spirito. Tra libertà dello spirito ed esistenza individuale non si dà, dunque, opposizione, ma «se lo spirito umano ha da significar qualcosa, ciò può avvenire solo se gli si dischiuda dinanzi la possibilità di agire realizzando, introducendo, cioè, tra le cose che sono quel che è degno di essere, rinnovando il mondo e se stesso, innalzando sulla propria determinata finitezza individuale, il significato infinito della propria persona»; ma affinché ciò sia possibile, e «abbia un senso l’atto spirituale, bisogna che sia possibile la libertà, ugualmente negata così dalla concezione di un ritmo dialettico secondo cui tutto procede verso un fine necessario, come pure dalla visione di una realtà rigidamente costretta da nessi causali»<sup>6</sup>. Lo «spirito umano» – rigorosamente con la minuscola – non è un’entità sovraindividuale: l’opposizione alle filosofie di stampo hegeliano o crociano – Gentile rappresenta un caso a parte – è netta. Lo spirito – o forse sarebbe meglio dire la spiritualità – non si contrappone alla mera empiria ma è intimamente saldato con essa. La tensione è tra la «determinata finitezza individuale» ed il «significato infinito della *propria* persona» (corsivo mio); non si tratta dell’individualità dell’opera in cui crocianamente si determina lo ‘Spirito universale’, ma dell’individualità del singolo. Al contempo il

---

<sup>2</sup> Cfr. la ristampa GARIN, *Storia della filosofia* cit. Per la storia e il significato di questo volume si rimanda all’introduzione di M. Ciliberto.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 531-563.

<sup>4</sup> Ivi, p. 545. Il pensiero francese, continua Garin, «sulla chiarezza della meditazione cartesiana sapeva innescare la ricca potenza della riflessione di Pascal» (ivi, p. 546).

<sup>5</sup> Ivi, p. 550.

<sup>6</sup> Ivi, pp. 533-534.

singolo non è rinchiuso nella propria finitezza ma può innalzarsi al valore infinito della «persona»; e lo può fare ‘agendo’<sup>7</sup>. L’azione si connota di significato etico, ideale: agire realizzando non significa realizzare qualcosa pur che sia, ma realizzare «quel che è degno di essere». Non è indifferente il contenuto dell’azione, la quale assume già i caratteri di azione creatrice; per innalzarsi al significato infinito della propria persona bisogna realizzare un ideale che non proviene dalla storia fattuale: si potrebbe dire, parafrasando Hegel, che il reale non è razionale, ma il razionale va reso reale. O meglio, l’ideale – il valore – va ‘realizzato’. Per far ciò, per agire realizzando, o appunto creando, è ‘necessaria’ la libertà per il soggetto agente, ossia per l’individuo singolo. Le filosofie della storia di tipo hegeliano (o più in generale idealistico) così come alcune forme di positivismo possono invece far sorgere problemi radicali: le prime negando la libertà del singolo e riconducendolo ad un ‘processo’, dove quest’ultimo sarebbe il solo soggetto autenticamente libero; le seconde imprigionando il singolo individuo in una realtà rigidamente regolata da un causalismo deterministico. Nonostante ciò, non è possibile procedere ad una pura e semplice obliterazione dell’idealismo o del positivismo, ma, anzi, essi vanno ripensati tenendo conto dell’esigenza di giustificare i valori, e in primo luogo i valori morali. «Il movimento filosofico contemporaneo», scrive Garin lasciando trasparire un forte consenso, «mosso da una profonda esigenza di giustificare i valori, tenterà, da un lato, di riesaminare il significato e la consistenza del positivismo scientifico, dall’altro di rinnovare, trasformandole, le concezioni idealistiche»<sup>8</sup>.

Può essere interessante accostare queste poche battute al manifesto firmato da Lavelle e Le Senne che nel 1934 – solo un decennio prima della pubblicazione della *Storia della filosofia* – aprì l’importante collezione della *Philosophie de l’esprit* presso l’editore Aubier<sup>9</sup>. Il riferimento non è lì tanto all’idealismo quanto piuttosto al positivismo e ai suoi limiti: «La terrible expérience de la guerre mondiale a manifesté

---

<sup>7</sup> È appena il caso di rilevare la vicinanza ai temi pichiani, sempre presenti nella riflessione di Garin e a maggior ragione in questi anni. Sull’importanza di questi problemi negli studi gariniani su Pico della Mirandola cfr. CILIBERTO, 1942: *Garin, Pico, l’Oratio* cit., pp. VI e ss. Su Garin e Pico si vedano anche CESARE VASOLI, *Gli studi di Eugenio Garin su Giovanni Pico della Mirandola*, in *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento* cit., pp. 65-92 e TORRINI, *Garin e Pico* cit.

<sup>8</sup> GARIN, *Storia della filosofia* cit., p. 534.

<sup>9</sup> Direttori della collana, ed autori del manifesto, erano due filosofi di estrazione cattolica del calibro di Louis Lavelle (1883-1951) e René Le Senne (1882-1954); si tratta di una collezione di primo piano dove furono pubblicate, oltre a importanti opere dei direttori come *De l’Acte* di Lavelle o *Obstacle et valeur* di Le Senne, anche le *Études kierkegaardiennes* di Jean Wahl e *Genèse et structure de la phénoménologie de l’esprit de Hegel* di J. Hyppolite.

aux yeux de tous que la science peut être l'épouvantable instrument de l'haine et de la destruction [...]. Le désarroi intellectuel et moral vérifie l'impuissance du positivisme à satisfaire notre besoin de vérité et à nous donner le bonheur»<sup>10</sup>. Sono frasi che seguono immediatamente un'analisi dei limiti specifici del positivismo, inteso non come metodo positivo, la cui legittimità gli autori non mettono in discussione, ma come arbitraria limitazione del pensiero conoscitivo al solo dominio delle percezioni e delle leggi di natura indagate dalle scienze. Il positivismo va fatto uscire da limiti troppo angusti, ma non può essere rinnegato<sup>11</sup>. D'altronde lo stesso Le Senne ha svolto ricerche senza dubbio 'positive' come quelle sulla 'caratterologia'; tuttavia l'esperienza della Grande Guerra ha reso palese l'inadeguatezza della scienza a soddisfare i bisogni più alti dell'uomo.

È probabile che Garin avesse in mente proprio il manifesto della *Philosophie de l'esprit* nello scrivere quelle pagine della *Storia della filosofia*, in particolar modo se si considera che nel 1951, in un *Ricordo di Louis Lavelle* mai pubblicato in vita, avrebbe citato quelle medesime parole<sup>12</sup>. Ovviamente non s'intende sostenere che certe posizioni fossero esclusive dei direttori della *Philosophie de l'esprit*, né che Garin si sentisse pienamente a suo agio nel confrontarsi con autori il cui lessico tante volte appariva confessionale; allo stesso tempo, tuttavia, egli non poteva che sentirsi vicino a chi aveva posto così nitidamente determinate istanze. Non a caso nel *Ricordo* Garin avrebbe sottolineato come «nella sua voce [di Lavelle] si erano venute esprimendo le esperienze più profonde della generazione che partecipò al primo conflitto mondiale, e, insieme, i bisogni più alti di quanti, di quelle esperienze, avevano colto l'amaro sapore»<sup>13</sup>.

Nei testi da cui si son prese le mosse, Garin non si confronta soltanto con l'idealismo e con il positivismo ma implicitamente anche con alcune forme di esistenzialismo: non viene semplicemente opposta agli idealisti la «finitzza individuale», ma anche, a chi vorrebbe ricondurla alla mera materialità, «il significato infinito della propria persona». Garin ha espresso più volte la preoccupazione che

---

<sup>10</sup> LOUIS LAVELLE, RENE LE SENNE, *Une nouvelle collection d'ouvrages philosophiques. Philosophie de l'Esprit*, «Les Études Philosophiques», 8/1-2, 1934, pp. 21-2.

<sup>11</sup> Ivi, p. 21.

<sup>12</sup> Cfr. *Due inediti di Eugenio Garin*, a cura di F. Martino, «Rivista di storia della filosofia», 68/2, 2013, pp. 357-380: 368. In questo contributo, oltre al *Ricordo di Louis Lavelle* alle pp. 367-372, si può leggere un altro scritto di Garin *A proposito dell'esistenzialismo*, pp. 373-378.

<sup>13</sup> Ivi, p. 367.



l'uomo possa essere ridotto a semplice vivente, in maniera non dissimile da ogni altro animale, perdendo così ciò che più gli appartiene e lo rende uomo. Egli aveva manifestato esplicitamente tali timori nel 1941 recensendo *La libertà umana e l'esistenza* di Giuseppe Saitta, in cui si pone il problema di «salvare l'uomo, che certi esistenzialisti hanno ancora una volta vanificato 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». Ed il punto più grave è che non si fa che svolgere «quelle dottrine», e il riferimento è in primo luogo alle degenerazioni hegeliane, che si crede di criticare; la «dignità dell'uomo» sta invece «nel suo esser persona, figlio insieme e padre di se stesso, libertà»<sup>14</sup>. Il soggetto non deve essere lo 'Spirito universale' delle dottrine che si crede di criticare, ma non può nemmeno esser ridotto a mero «frammento temporale» e, soprattutto, non può essere «privato della scelta». Se l'uomo ha valore è per la sua dignità, la quale a sua volta si fonda sulla verace libertà, sulla possibilità di realizzare ciò che è degno di essere. Il riferimento polemico è all'esistenzialismo tedesco, a Karl Jaspers e a Martin Heidegger<sup>15</sup>, rispetto ai quali si può cogliere spesso una distanza nei testi di Garin, in particolar modo di questo periodo. Garin teme che queste filosofie, cercando di valorizzare il soggetto empirico che per l'idealismo è un 'nulla' contrapposto allo Spirito, all'Umanità o alla Storia che sono il tutto, rischino – in maniera del tutto speculare – di degradarlo «al di sotto dell'umanità». Ancora nel 1947 Garin, con un afflato etico-politico davvero considerevole, afferma la necessità di riprendere coscienza «non solo del limite, ma anche del valore dell'uomo, che non è affatto un errore del cosmo, ma il punto in cui l'essere, aprendosi a sé, nella vita cosciente si solleva veramente al di sopra di sé. In questa direzione classica, non solo del filosofare, ma del vivere, è l'unica possibilità di riprendere una costruzione feconda della dimora umana»<sup>16</sup>. Si avverte tutto lo sforzo e la passione di una riflessione che,

---

<sup>14</sup> EUGENIO GARIN, *Giuseppe Saitta*, *La libertà umana e l'esistenza*, «Leonardo», 12, 1941, pp. 74-76: 74-75. O ancora, citando direttamente Saitta a proposito di Heidegger: «L'autenticità dell'essere umano è l'autenticità dell'animale, perché questo ritorno al passato, per il quale l'io si dà a se stesso e prende se stesso in retaggio, può sì, come sostiene l'Heidegger, ricondurci fuori dello stato di dispersione, ma c'inchioda nello stesso tempo in una situazione assolutamente determinata [...]». Essa resta «il nostro destino imm modificabile e parziale, che è propriamente quello dell'animale, che è legato alla sua natura determinata e quindi alla mortalità di essa, dove non solo svapora la morale ma anche il senso della tragicità» (ivi, p. 76; cfr. GIUSEPPE SAITTA, *La libertà umana e l'esistenza*, Sansoni, Firenze 1940, pp. 197-198).

<sup>15</sup> A queste date, com'è noto, Heidegger era comunemente considerato un esistenzialista.

<sup>16</sup> EUGENIO GARIN, *Essere e pensiero*, «Rassegna di cultura e vita scolastica», 1/6, 1947, pp. 3-4: 4.

all'indomani di una così grande tragedia come la seconda guerra mondiale, non può e non vuole restarsene chiusa nelle biblioteche o nelle accademie.

### *Blondel e L'Azione*

L'influenza di Maurice Blondel nel dibattito italiano è stata senza dubbio ampia, basti pensare agli scritti usciti sul «Leonardo» agli inizi del Novecento o alle pagine che Gentile gli dedicò sulla «Critica», confluite poi nel libro sul modernismo. Garin s'interessa soprattutto a *L'Azione*, uno dei libri più forti e più commoventi che abbia la letteratura dell'800, un libro il cui impeto e la cui fede non sono stati mai più superati dall'autore stesso, neppure nelle più pacate e architettoniche opere dei tempi recenti»<sup>17</sup>. Nel tessere l'elogio de *L'Azione* Garin mostra la sua diffidenza verso i sistemi filosofici privi di autentico 'slancio vitale', tuttavia si sbaglierebbe a considerare quello di Blondel un volume poco meditato o scritto di getto; esso, nonostante la grossa mole, presenta un andamento argomentativo coerente e una solida struttura interna. Garin, dal canto suo, condensa in poche battute, ma singolarmente efficaci, un pensiero tanto articolato: «L'azione umana nasce dallo squilibrio perenne fra l'ansia profonda che anima il nostro essere, e che non può appagarsi che in Dio, e le realizzazioni concrete che prendono posto intorno a noi e che ci rivelano la loro dolorosa insufficienza»<sup>18</sup>. Si tratta del cuore della questione: l'origine dell'azione. L'«ansia profonda» nasce dalla consapevolezza – senza la quale non ci sarebbe coscienza né dell'azione né della libertà – di essere l'origine assoluta di qualcosa. La coscienza dell'azione implica l'attribuzione a noi stessi di un ruolo eminente nella catena deterministica degli eventi, che consiste nella possibilità di dare origine ad una nuova catena di cui non controlleremo gli effetti, ma di cui nondimeno saremo responsabili. Nell'opera di Blondel, e Garin ne era consapevole, si profilava una riconsiderazione dei temi positivistici non priva di efficacia: «La coscienza dell'azione implica la nozione d'infinito; e questa nozione d'infinito spiega la coscienza dell'azione libera». Agire infatti – continua Blondel – secondo l'idea comune che ne abbiamo significa «inserire e aggiungere parte di sé nell'immensità delle cose che

---

<sup>17</sup> GARIN, *Storia della filosofia* cit., p. 551. Blondel pubblicò la prima edizione de *L'Action* nel 1893 a Parigi per i tipi di Alcan mentre la traduzione di Codignola in due volumi per l'editore Vallecchi di Firenze è del 1921. Del 1936-1937, sempre per Alcan, è la seconda edizione riveduta e ampliata.

<sup>18</sup> *Ibid.*

implicano dovunque e sempre un infinito attuale, nel seno del determinismo che racchiude tutta la complessità dei fenomeni». Chi pensa ad agire «si attribuisce il principio della sua azione», e «crede di essere qualcuno o qualcosa, come regno in un regno»<sup>19</sup>. Al contempo «tutti i tentativi di compiere l'azione umana falliscono», ma «è impossibile che l'azione umana non cerchi di compirsi e di bastare a sé», giacché «il fenomeno non basta all'uomo; non si può né limitarsi ad esso, né negarlo». E dunque si chiede: «Troveremo forse la salvezza insieme con una soluzione che pare necessaria ed è nondimeno inaccessibile?»<sup>20</sup>. La soluzione è da cercare nella scelta dell'«unico necessario», nella scelta di volere consapevolmente ciò che inevitabilmente mi è estraneo, perché se non fosse estraneo non sarebbe autentico volere – volere libero – ma sarebbe assoggettamento all'ordine fenomenico. Solo l'«unico necessario» è l'istanza che può renderci liberi: spogliandoci della nostra propria volontà finita possiamo appropriarci – nel senso più pregnante – della volontà infinita. Scrive dunque Garin, commentando il pensiero di Blondel, che «quella nostra volontà profonda, perennemente insorgente, oltre ogni dato raggiunto, coincide col dovere, e cioè con la volontà divina, per attinger la quale, che è il termine vero a cui tendiamo nella intimità nostra, dobbiamo spogliarci della nostra stessa volontà finita, che irrimediabilmente ci chiude nel limite»<sup>21</sup>. Garin non si avvicina a Blondel perché attratto dall'analisi della struttura dell'azione. Senza dubbio la apprezza e la ritiene basilare, ma non la espone; resta un punto di partenza che può essere dato per acquisito. Egli dedica più spazio alla connotazione specificamente religiosa di tale pensiero, che gli interessa in quanto radice e fondamento dell'azione etica. Il nesso tra il piano del dovere e quello del 'divino' diviene assolutamente centrale: per Garin è proprio qui il senso profondo e vivo dell'opera del filosofo francese. Blondel è stato capace di fondare la libertà umana in una teoria dell'azione con una connotazione specificamente etica, connessa a un dovere da realizzare che assume a sua volta la forma di un'istanza religiosa.

A queste date i temi religiosi non sono affatto estranei a Garin, né tantomeno agli ambienti che frequenta; tuttavia, anche quando fa riferimento alla volontà divina o direttamente a Dio, è in relazione alla possibilità dell'azione libera e moralmente

---

<sup>19</sup> MAURICE BLONDEL, *L'azione*, tr. di E. Codignola, Vallecchi, Firenze 1921, vol. 1, pp. 180-181.

<sup>20</sup> *Ivi*, vol. 2, p. 158.

<sup>21</sup> GARIN, *Storia della filosofia* cit., p. 551.

orientata, ma sempre propriamente umana<sup>22</sup>. Non a caso nelle ultime parole de *L’Azione* citate nella *Storia della filosofia* si dice che «la vita ha un valore divino». Tale espressione ha sì la sua origine sul piano religioso, ma si pone come valorizzazione della mondanità, almeno nella misura in cui quest’ultima è capace di trascendere se stessa ed elevarsi al piano divino del valore.

*Louis Lavelle e René Le Senne: la philosophie de l’esprit*

Louis Lavelle e René Le Senne, di una ventina d’anni più giovani rispetto a Blondel, occupano un posto privilegiato nell’orizzonte teorico ed etico del Garin di quegli anni. Tale centralità non durerà a lungo, e le citazioni di questi autori da parte di Garin si faranno scarsissime e incidentali. Tuttavia essi, tra gli anni Trenta e Quaranta, hanno rappresentato quasi un punto di riferimento per Garin, il quale li cita ciascuno in conclusione di due lavori come la *Storia della filosofia* e gli *Orientamenti morali*<sup>23</sup> dove è molto marcato l’impegno teorico ed etico. Non bisogna, però, pensare che Lavelle e Le Senne siano per Garin sullo stesso piano; a ben vedere il consenso è nettamente per il primo.

In questi anni Garin si volge verso le filosofie dell’esistenza perché in esse scorge la possibilità di valorizzare la libertà e la dignità di ogni singolo uomo: nei suoi lavori si può spesso cogliere in filigrana il dramma del momento storico che egli stava vivendo, in particolar modo dal 1938<sup>24</sup> e dallo scoppio della guerra. Tuttavia dagli scritti di Garin, specie da quelli successivi alla liberazione, traspare la fiducia nella possibilità di ricostruire un mondo. Questa fiducia – lasciata in secondo piano nelle opere di carattere scientifico – si poteva manifestare con tutta la sua forza in un articolo di

---

<sup>22</sup> Come ha sottolineato Cesa, per il Garin di quel periodo si allontana la divinità «postulata per risolvere difficoltà teoretiche, non quella che “si trova nel nostro cuore come esigenza morale”» (CESA, *Momenti della formazione di uno storico della filosofia* cit., p. 19; il testo citato è tratto, con una lieve modifica, da EUGENIO GARIN, *La dottrina morale di Giuseppe Butler*, «Rivista di Filosofia», 1930, pp. 250-279: 265).

<sup>23</sup> EUGENIO GARIN, *Orientamenti morali*, «Rivista di Filosofia», 1941, pp. 163-179.

<sup>24</sup> Garin fu particolarmente scosso dalle leggi razziali che colpirono molte persone a lui care come Kristeller e Limentani. Nella recensione ai *Carmina omnia* di Landino Garin citava «il benemerito autore del *Supplementum Ficinianum*, il cui nome abbiamo visto qui ricordato con parole commosse, cui non può non associarsi di cuore chi apprezzi la fecondità del suo lavoro e la liberalità con cui ama far partecipi del suo molto sapere gli amici suoi e dei suoi studi» (EUGENIO GARIN, rec. *Christophori Landini carmina omnia / ex codicibus manuscriptis primum edidit Alexander Perosa*, «La nuova Italia», 11/3-4, 1940, pp. 68-69: 68). Altrettanto sentito è il necrologio di Limentani che Garin pubblicò nel 1941.

giornale del 1944 sulla *Questione morale*: «L'Italia, che tanta luce d'arte ha diffuso nell'età moderna, non ha, forse, trovato finora sul piano religioso e morale l'impulso necessario a dar significato pieno alla sua vita politica. Ma noi, non ancora insensibili, come un nostro grande pensatore, alle seduzioni della dea Giustizia e della dea Umanità, speriamo che nella tragedia immane che continua a straziare la Patria ogni italiano sappia ritrovare la via a quel rinnovamento interiore senza il quale non è possibile uscire uomini fra gli uomini»<sup>25</sup>. È un brano che presenta molti spunti di analisi, come la convinzione che per dar significato pieno alla vita politica si debba partire dal piano religioso e dal piano morale, che seppur apparentemente su uno stesso livello, sono posti in un ordine preciso e significativo; o come la polemica con la prefazione del 1917 a *Materialismo storico ed economia marxistica* di Croce. Tuttavia ciò su cui ora è più utile soffermarsi è la 'speranza', indirizzata fra l'altro verso un tolstojano «rinnovamento interiore»<sup>26</sup>. La speranza, o meglio la fiducia, è proprio ciò che per Garin connota i lavori di Lavelle rispetto all'opera di Le Senne. In *Ostacolo e valore* Le Senne osservava che nell'ontologia lavelliana «l'idea dell'essere uno, univoco e universale, riceve il suo valore da ciò, che essa permette al me [*moi*] di ritrovare, in seno e alla sorgente della propria soggettività, l'Atto, la cui idea adeguata d'essere garantisce il valore assoluto. Essa interviene dunque al centro della conoscenza teorica per assicurare il passaggio da un sentimento incipiente di angustia a un sentimento incipiente di fiducia». Tuttavia, per Le Senne «Quando la filosofia si propone di sollecitare l'azione con l'attrattiva dell'infinito, invece di promuoverla con l'orrore della disperazione, è all'alba dell'ispirazione»; e chiosa dunque che «è impossibile confondere quest'alba con la vera ispirazione»<sup>27</sup>.

La maggiore o minore vicinanza di Garin a Lavelle o a Le Senne non va, però, indagata in primo luogo sul piano dei contenuti, ma su quello dei toni utilizzati. Non si dimentichi che Garin aveva una sensibilità spiccatamente morale e le grandi costruzioni ontologiche lo interessavano soprattutto nella misura in cui potevano aiutare a mettere a fuoco il problema dell'uomo come problema etico-politico. Non è impossibile trovare delle compatibilità tra le idee di Le Senne e quelle, ad esempio, sottese all'articolo del «Corriere di Firenze». Si potrebbe sostenere che lo stesso Garin

<sup>25</sup> EUGENIO GARIN, *La questione morale*, «Corriere di Firenze», 8-9 ottobre 1944, p. 3.

<sup>26</sup> Garin sottolineava di Tolstoj proprio l'«affermazione calda e forte, che non vi può essere vita umana o società umana senza un radicale rinnovamento interiore» (Eugenio GARIN, *Attualità di Tolstoj*, introduzione a LEONE TOLSTOI, *Ultime parole*, Firenze 1947, pp. V-XI: VI).

<sup>27</sup> RENÉ LE SENNE, *Ostacolo e valore*, tr. di A. e C. Guzzo, Morcelliana, Milano 1950, p. 193.

trovi nella «tragedia» della guerra lo stimolo per un rinnovamento interiore, vale a dire morale e religioso; ma il suo lessico si concentra sul «rinnovamento» e non sulla «tragedia», e ciò non è privo di significato. Egli espone nella *Storia della filosofia* il pensiero di Le Senne facendone emergere in maniera vivida tutta la drammaticità: «Renato Le Senne trova nella *contraddizione* la rivelazione dell'essere alla coscienza. L'uomo si conquista nel dissidio interiore, quando revoca in dubbio se stesso, quando si scopre come problema ponendosi come problema». E «questa dilacerazione interiore, questa *tensione* intima» non sono circoscritte al campo conoscitivo, ma «investono tutta la vita, come doloroso contrasto che pone l'esigenza della soluzione, il *dovere*. L'individuo diventa persona solo quando trascende il dato, e può trascenderlo solo nella conquista di sé, nella frattura aperta, nella tensione amara, nell'urto contro l'ostacolo sempre insorgente». L'Atto può sanare la ferita e pacificare la lotta nella sintesi, ma noi «in ogni raggiungimento non troviamo la pienezza totale, ma di nuovo l'insorgenza del contrasto, la rinascita del dolore»<sup>28</sup>. Le parole utilizzate sono fondamentali: «*contraddizione*», «dissidio interiore», «dilacerazione interna», «frattura aperta», «tensione amara». Nonostante la cupezza di quest'immagine, il Garin del 1945 avrebbe potuto ancora sentirsi vicino al pensiero di Le Senne, giacché il dramma pone pur sempre l'esigenza della soluzione: il 'dovere'. Tuttavia l'accento sull'impossibilità della pacificazione, sull'insorgenza del contrasto e sulla rinascita del dolore non può che rendere palese la distanza dello studioso italiano. Per questo motivo Garin gli contrappone immediatamente la filosofia della partecipazione di Lavelle, e lo fa citando proprio una recensione di quest'ultimo a *Le Devoir* di Le Senne, alla cui «ansia», «condizione d'ogni valore, Luigi Lavelle risponde con una fiducia: «l'esperienza fondamentale non è quella della *contraddizione*, ma quella della *partecipazione*; basta spogliarsi da qualsiasi attaccamento nei riguardi dei modi particolari e discendere fino all'essenza affermativa del proprio essere; ogni volta che questa esperienza si rinnova essa produce in noi una specie di ebbrezza». Intimi all'Atto divino, collaboratori di Dio, noi siamo totalmente partecipi di Colui che totalmente si concede nell'atto partecipato<sup>29</sup>». Il campo semantico qui è assolutamente diverso: si parla di «fiducia», «partecipazione», «essenza affermativa del proprio essere» e addirittura di «ebbrezza», senza pregiudicare la possibilità dell'agire morale.

---

<sup>28</sup> GARIN, *Storia della filosofia* cit., p. 605.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 605-6. Cfr. LOUIS LAVELLE, *Studi sul pensiero contemporaneo*, Bocca, Milano 1943, p. 113.

L'autentica libertà del singolo, quella che trova il proprio significato nell'etica, si fonda sulla partecipazione all'Atto divino. La «partecipazione» e la «collaborazione» implicano l'autentica libertà che è creazione. «C'est qu'en nous unissant à Dieu», scrive Lavelle in un testo che Garin ama particolarmente, «nous devenons avec lui les ouvriers de la création»<sup>30</sup>.

L'etica di Le Senne sembra nascere da una passività, dalla passività della contraddizione e del dolore; in Lavelle, invece, il comportamento etico è propriamente attività che nasce nel singolo. Nell'atto etico siamo con Dio operai della creazione, ossia contribuiamo attivamente alla continua opera di creazione del mondo, alla realizzazione di un fine che non sorge esclusivamente da noi, ma neanche trova la sua origine esclusivamente in Dio. L'accento è posto sul nostro attivo consenso affinché la volontà divina si eserciti in noi: «Tout acte consiste à dire oui, tout acte est un acte de consentement; car toute activité vient de Dieu et la seule chose qui nous soit laissée, c'est de l'accueillir ou de la repousser. Mais ce consentement que nous donnons à Dieu nous réunit à Dieu si étroitement que c'est Dieu même qui semble le donner en nous; et pourtant c'est quand son action se fait sentir sous sa forme la plus irrésistible que nous sommes le plus nous-même»<sup>31</sup>. Nell'Atto ci sentiamo, e siamo, davvero liberi perché nel ricongiungerci a Dio ritroviamo ciò che ci è più proprio. Per questa ragione sembra quasi che sia Dio a dare in noi il consenso e non il contrario; ma, a ben vedere, i due termini – l'io e Dio – non si danno che congiunti.

La conclusione della *Storia della filosofia* si svolge nello stesso orizzonte di fiducia nell'attività umana. Garin vi propone un bilancio della situazione storica e filosofica del suo tempo: si è passati dall'ottimismo idealistico, fiducioso nel «concetto filosofico di progresso», al radicale pessimismo delle filosofie dell'esistenza, specialmente di stampo tedesco, che hanno battuto sull'aspetto tragico della vita. Lavelle, citato implicitamente nella frase finale, assurge a modello del filosofo che riesce, contro l'idealismo, a tener fermo l'individuo singolo senza dissolverlo nel corso storico o nello Spirito, e, contro certo esistenzialismo, a salvare e valorizzare l'uomo che, attraverso l'agire etico, può elevarsi a Dio e collaborare alla sua opera:

---

<sup>30</sup> LOUIS LAVELLE, *La conscience de soi*, Grasset, Paris 1933, p. 125.

<sup>31</sup> *Ibid.*

Comunque, nella molteplicità varia dei suoi motivi l'esistenzialismo ha ricondotto la riflessione filosofica all'urgenza di problemi umani che l'astrattezza intellettuale tendeva a mettere in ombra: la rivelazione dell'essere nella sua profondità vien domandata di preferenza al dolore, alla sofferenza, alla morte. Le dure esperienze di questi amarissimi anni hanno infranto l'ottimismo idealistico ed hanno battuto sull'aspetto tragico della vita. Eppure la coscienza non è solo infelice o cattiva; 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. Se il pensiero di ieri fu reo di soverchia fiducia, quello d'oggi è reo di eccessivo sconforto. È questa probabilmente la riflessione che ha indotto un contemporaneo a ricordare e a far sue le parole di Fénelon: «Dio ha i suoi momenti per ogni cosa. Mangiate dunque il mezzo pane che vi porta il corvo. Ogni giorno ha il suo male. Il male di ogni giorno diventa un bene quando si lascia fare a Dio»<sup>32</sup>.

L'appello è alla fiducia nella possibilità di agire moralmente senza cadere nella disperazione.

Nonostante la maggior vicinanza al pensiero di Lavelle, Garin utilizza un passaggio di Le Senne in conclusione di un testo così intenso come gli *Orientamenti morali*. La posta in gioco non è per nulla secondaria, trattandosi addirittura del compito e del senso della filosofia, ma la scelta di un autore per molti versi più distante non implica una differenza importante nel modo in cui Garin pone determinati problemi:

«La filosofia ha il suo proprio dovere, che è quello di servire il valore salvandone e diffondendone l'idea. Tutte le dialettiche e tutti i processi sono nell'esperienza, ma non sono equivalenti. Contro le dialettiche dell'abbandono, della dissoluzione, della disperazione, contro la parzialità, la filosofia deve rimettere in onore le dialettiche di creazione, di unione, di convergenza».

Nelle quali parole è espresso un senso profondo e una responsabilità ben alta; quella che conturba chiunque cerca chiarezza di coscienza e trova, tosto che scopra il più breve bagliore, più aspro e più vasto il compito da affrontare. A cui solo può guidare, non la constatazione disperante di ciò che è, ma la certezza di una fede in ciò che deve essere<sup>33</sup>.

Nel brano di Le Senne riportato da Garin si trovano termini come «creazione» o «unione» che hanno un sapore lavelliano, ma ciò che importa rilevare è il tono in cui si può cogliere la speranza e la fiducia nell'uomo. L'accento è posto sul compito della filosofia di chiarire ed indicare il 'valore', l'ideale, e non sulla situazione mondana

---

<sup>32</sup> GARIN, *Storia della filosofia* cit., pp. 606-7. Cfr. LAVELLE, *Studi sul pensiero contemporaneo* cit., p. 127. Cfr. inoltre TORRINI, *Il Novecento come autobiografia* cit., pp. 388 e ss.

<sup>33</sup> GARIN, *Orientamenti morali* cit., p. 179. La prima parte del brano è a sua volta una citazione da RENÉ LE SENNE, *Obstacle et valeur*, Aubier, Paris 1934, p. 338.



dove sempre si ritrovano l'insorgere del contrasto e la rinascita del dolore. Nel commento di Garin, infine, il «breve bagliore» che si scopre non è opposto al «contrasto» o al «dolore» ma al «più vasto compito da affrontare». A Garin non interessa la «disperante» realtà ma la ferma fede in «ciò che deve essere», nel bene e nel dovere da realizzare.

### *Gentile, Croce e la 'filosofia della libertà'*

Il problema filosofico della libertà è sempre presente sullo sfondo della *Storia della filosofia*. Particolarmente proficuo può essere esaminare il modo in cui esso emerge rispetto a Giovanni Gentile e Benedetto Croce, i due autori contemporanei che hanno avuto un ruolo più ampio negli studi di Garin nell'arco di oltre settant'anni. Sebbene nella *Storia della filosofia* l'ordine sia inverso, per ragioni di economia del discorso saranno analizzate prima le pagine dedicate a Croce e poi quelle dedicate a Gentile. Garin espone le critiche gentiliane a Croce – in particolare al rapporto tra le quattro forme dello spirito – per poi delineare sommariamente la filosofia dell'«atto», e il rapporto di quest'ultimo col «fatto». Il disegno è abbastanza neutrale, ma si può facilmente ipotizzare che Garin non facesse pienamente sua la filosofia dell'«Atto puro»<sup>34</sup>. Egli, tuttavia, riconosce indubbiamente dei meriti alla filosofia di Gentile, e concludendo la sua trattazione afferma che: «in questa ardente esaltazione della concretezza dell'atto spirituale, in questo disciogliere le solidificazioni dell'astratto nel crogiuolo vivo del concreto pensiero pensante, in questa sua coscienza profonda della vita spirituale stanno il merito più grande e l'efficacia profonda della speculazione gentiliana»<sup>35</sup>. La filosofia di Gentile, nella sua forma più alta, si mantiene lontana da astrattezze intellettualistiche. Il pensiero nell'atto è «vivo», non meramente contemplante, «concreto». Gentile ha «coscienza profonda della vita spirituale»: egli non ha semplicemente ricondotto tutto il pensiero all'atto in cui esso si esplica, al pensiero pensante, ma ha afferrato in profondità la portata di tale concezione, della

---

<sup>34</sup> Per i rapporti tra Garin e la filosofia attualista si veda BIAGIO DE GIOVANNI, *Il Gentile di Eugenio Garin*, in *Il Novecento di Eugenio Garin* cit., pp. 167-92.

<sup>35</sup> GARIN, *Storia della filosofia* cit., p. 586.

concretezza del pensiero che non è opposto a un essere già dato, ma lo crea sempre di nuovo. Da questo punto di vista la filosofia di Gentile è una ‘filosofia della libertà’<sup>36</sup>.

Per comprendere il senso della simpatia manifestata alla filosofia di Gentile può essere utile fare un salto in avanti di quasi mezzo secolo e leggere l’introduzione gariniana alle *Opere filosofiche* del pensatore siciliano. Il panorama delle letture che più hanno colpito Gentile, osserva Garin, non è per nulla sterminato: egli, pur considerando Hegel un ‘suo’ autore, non ha fatto tesoro della monografia di Dilthey del 1905 né degli scritti giovanili di Hegel usciti nel 1907.

Anche per questo è tanto più significativa la presenza fra il 1903 e il 1909 di figure come Laberthonnière e Blondel, come James, come Boutroux, quasi a sottolineare per un verso l’attenzione alla discussione religiosa, e per un altro la tensione «pratica», all’«azione» [...]. «Pel Blondel – scriveva [Gentile] nel 1906 – l’attività pratica diventa l’unico organo efficace della filosofia; e al congresso di filosofia di Ginevra egli riaffermò il bisogno di una logica della vita morale». Così, riprendendo Laberthonnière (e ricordando Ollé-Laprune), sottolineava: «Filosofare non è intendere i libri, ma cercare di vivere pienamente, sapere davvero che cosa è vita [...]»<sup>37</sup>. E questo non è una pura speculazione ma anche azione». E ancora, citando sempre Laberthonnière: «La filosofia [...] non s’intende davvero se non si ama». Commentando queste parole, Gentile è pieno di simpatia e molto efficace: «[...] La verità è in noi, è noi stessi; ma noi non siamo l’individuo egoisticamente chiuso in se stesso, e che è solo per se stesso, ma l’individuo che esce da sé, il soggetto morale che vive e che ama; non l’individuo che è, ma l’individuo che si fa; che non afferma sé, dice Laberthonnière, per un’intuizione, ma per un atto»<sup>38</sup>.

Sebbene sia stato citato ampiamente, il testo andrebbe letto per intero per coglierne tutta la ricchezza. L’ipotesi che qui s’intende proporre è che nel 1991 Garin abbia descritto, con tratti di viva simpatia, lo stesso Gentile apprezzato nel 1945. Salvo Laberthonnière – che comunque era molto vicino a Blondel –, gli autori citati all’inizio sono tutti trattati nel capitolo sulla *filosofia della libertà*<sup>39</sup>. La vicinanza di Gentile alla

---

<sup>36</sup> Su questi temi si veda anche RENZO RAGGHIANI, *Gentile e la ‘filosofia della libertà’*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l’Europa*, direzione scientifica di M. Ciliberto, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 2016, *ad vocem*.

<sup>37</sup> Le parentesi quadre di omissione sono di Garin soltanto in questo caso; le altre parentesi quadre, in questa come nelle altre citazioni, sono mie. I corsivi e gli spaziaggiati, salvo diversa precisazione, sono sempre presenti nel testo citato.

<sup>38</sup> EUGENIO GARIN, *Introduzione* a GIOVANNI GENTILE, *Opere filosofiche* a cura di E. Garin, Garzanti, Milano 1991, pp. 13-79: 51-52. Cfr. GIOVANNI GENTILE, *I saggi di filosofia dell’azione del Laberthonnière*, in ID., *Il modernismo e i rapporti con la religione*, Laterza, Bari 1909, pp. 19-51: 21-23, 27.

<sup>39</sup> Inoltre, nella prima parte del capitolo sul *La filosofia del cristianesimo* si può avvertire la presenza de *Il realismo cristiano e l’idealismo greco* di Laberthonnière, come ci suggerisce lo stesso Garin nella *Nota bibliografica*, cfr. GARIN, *Storia della filosofia* cit., p. 619.

‘filosofia della libertà’ non è tuttavia da ricercare in primo luogo in questi dati esterni – certo non privi d’importanza –, ma nell’idea di agente morale, ossia nell’individuo non egoisticamente chiuso in se stesso, che esce da sé, che si dirige verso il mondo, che ama. L’individuo non è una monade, come non è l’individuo dilaniato di certo esistenzialismo tedesco, ma non è nemmeno riassorbito e perso nel processo storico o nello Spirito assoluto.

Il giudizio del Garin di questi anni su Croce è, invece, spesso severo, e certo non si potrebbe parlare di simpatia. Per la verità, mentre i motivi ‘filosofici’ che negli anni Quaranta lo allontanano da Croce non sarebbero mai venuti meno, negli anni successivi Garin avrebbe valorizzato maggiormente la sua figura ‘civile’ e il nesso inscindibile fra politica e cultura. Nella *Storia della filosofia* egli riconosce in Croce – senza dubbio apprezzandolo – «quell’interesse per il concreto che caratterizzò il positivismo» che gli permise di alimentare la propria riflessione «con studi di storia e di estetica»<sup>40</sup>; tuttavia il dissenso va indagato sul piano della libertà concretamente intesa. A sua volta poi il problema della libertà non può essere disgiunto dallo storicismo crociano. Per Garin il nodo cruciale va individuato nel nesso tra *historia rerum gestarum* e *res gestae*, tra storia come pensiero e storia come azione. È un problema etico nel senso più eminente del termine: nello storicismo crociano rischia di venir meno l’idealità morale, il valore che deve orientare un’azione davvero libera e non semplicemente arbitraria o indifferente.

L’esposizione della filosofia di Croce, dopo un riferimento alla concretezza del suo pensiero e al «disdegnoso disinteresse per i cosiddetti *massimi problemi*», inizia da un confronto con Hegel. Non a caso ad aprire il capitolo sulla *filosofia della libertà* era stata proprio una critica – oltre che al determinismo dello scientismo positivista – allo storicismo hegeliano. Entrambi, infatti, «impiantati com’erano su una concezione della realtà regolata da leggi ferree, sembravano mettere [...] in pericolo la possibilità dei valori, come frutto di una costruzione spirituale veramente libera, capace cioè di optare liberamente fra possibilità varie edificando in senso proprio una umanità degna di questo nome, perché vittoriosa di un perenne cimento, e non puro risultato necessario di forze superiori, orientate al di fuori di ogni iniziativa dell’uomo»<sup>41</sup>. Non è qui il caso di discutere analiticamente il giudizio su Hegel, che risente forse del carattere

---

<sup>40</sup> Ivi, pp. 578-9.

<sup>41</sup> Ivi, p. 533.

‘popolare’<sup>42</sup> dell’opera, come in realtà anche il giudizio sulla filosofia Croce, spesso tanto acuto quanto parziale. Basti, invece, mettere in luce la preoccupazione di Garin per i «valori», che, in quanto tali, sono propriamente umani. Essi sorgono da una scelta che non viene da nessun piano superiore o esterno, da nessun ‘Concetto’ o ‘Idea’ di cui il corso storico effettivo sarebbe la realizzazione. Quando parla di «iniziativa dell’uomo» Garin pensa all’individuo singolo, allo spesso bistrattato individuo empirico. La scelta non è tra bene e male – non sarebbe a rigor di termini nemmeno una scelta – ma tra beni differenti<sup>43</sup>. Accostare Croce ad Hegel significa dunque dissociare l’autore della *Storia d’Europa*, nonché principale oppositore del fascismo nel mondo intellettuale, dalle correnti di pensiero vicine alla ‘filosofia della libertà’. Garin non riconduce ad una differenza teorica radicale i due filosofi nemmeno quando tratta della dialettica degli opposti e dei distinti: «se fosse lecito il paragone corpulento ed inadeguato, mentre *longitudinalmente* considerato lo spirito procede secondo la dialettica hegeliana dell’opposizione, esso ci appare, in una sezione trasversale, distinto nelle varie sue guise tra loro reciprocamente solidali»<sup>44</sup>. Nonostante la consapevole inadeguatezza del paragone, è significativo che Garin non abbia difficoltà a giustapporre il movimento dialettico hegeliano – opposizione di tesi e antitesi superate infine dalla sintesi – alle quattro forme crociane dello spirito, l’economica, l’estetica, la morale e la teoretica. Sia la dialettica degli opposti hegeliana sia quella crociana dei distinti si rivelano impotenti rispetto al problema filosofico di Garin: la salvaguardia della dignità e della libertà di ogni singolo uomo. Non è necessario seguire tutta l’esposizione di Garin, ma può essere interessante notare un altro luogo in cui la trattazione di Croce è accostabile a quella di Hegel. Garin evidenzia con efficacia lo stretto legame che, nel pensiero di Croce come già in quello di Hegel, si dà tra la storia effettuale e lo sviluppo della spiritualità. «Ora», si legge nella *Storia della filosofia* a proposito del pensiero di Croce, «la considerazione storica ci presenta appunto lo sviluppo concreto della spiritualità; la filosofia, invece, ci fa vedere i vari

---

<sup>42</sup> In una lettera a Borroni Castiglione del 1996, Garin parlava di una «esposizione ‘elementare’ (non scolastica) in due volumetti ‘popolari’ editi nel ’45 dal Vallecchi», cfr. MICHELE CILIBERTO, *Introduzione* a GARIN, *Storia della filosofia* cit., p. VIII. Lo stesso aggettivo si ritrova anche in EUGENIO GARIN, *A proposito di una storia ‘popolare’ della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», 80/2, 1999, pp. 443-444.

<sup>43</sup> Cfr. EUGENIO GARIN, *Il pensiero di Ludovico Limentani*, «Rivista di Filosofia», 1947, pp. 191-206: 200.

<sup>44</sup> GARIN, *Storia della filosofia* cit., p. 580.

aspetti o forme dello spirito che si viene svolgendo»<sup>45</sup>. Garin pensa probabilmente alla filosofia come metodologia della storiografia. Sul piano storico lo spirito assume una forma particolare e determinata, mentre la filosofia mostra le forme universali di tale sviluppo; appare chiaro che i due livelli non possono che essere reciprocamente saldati e solidali. Nel paragrafo dedicato ad Hegel il tema del rapporto fra la storia effettuale e l'idealità è affrontato in maniera assai netta e può aiutare a comprendere il discorso su Croce. Commentando le celebri parole sulla guerra simile al «vento che salva le acque del lago dall'imputridire», Garin mette in luce come lì si sveli in pieno «la fatale conseguenza del più grave equivoco hegeliano: avere identificato la storia ideale dello spirito, che è conquista ed elevazione e potenziamento dei valori, con la serie degli accadimenti e degli eventi temporali»<sup>46</sup>. Nella filosofia di Hegel – ma anche in quella di Croce – l'ideale è ricongiunto al reale senza che il secondo subisca il dominio del primo; al contrario, il rapporto s'inverte e il reale – il fatto – s'impone come valore sull'ideale. Sul finire della trattazione della filosofia di Croce questo problema, fino a quel punto lasciato implicito, emerge in maniera inequivocabile:

D'altra parte, come si è detto, lo spirito che *circola* nelle varie sue forme si svolge nel ritmo del suo sviluppo (*storia*) in un processo di infinita liberazione, *di chiarezza in chiarezza*, di conquista in conquista. Ogni momento della vita spirituale si situa nello svolgimento dello spirito come grado del suo ascendere. La storia comprende situando, appunto, ciò che avviene nell'eterno processo di liberazione dello spirito; la storia è storia della libertà, della vita che procede creando sé a se stessa. E proprio qui, in questa visione che conchiude la speculazione crociana, si assommano tutte le difficoltà del suo storicismo: il ritmo dello Spirito viene fatto coincidere col processo temporale, con l'accadere bruto, identificandosi la successione temporale con quella edificazione feconda dove la conquista del valore non ha nulla a che fare con la serie degli avvenimenti storici. Mentre il Croce tende fatalmente ad appiattare il progresso spirituale sulla successione del prima e del poi quasi che ciò che vien dopo valesse più di quel che precede, e tutto quel che avviene, sol perché accade, fosse degno di essere approvato [...]<sup>47</sup>.

Le critiche al pensiero crociano sono radicali e circostanziate, ma non nascono tanto dalla sua eventuale incoerenza quanto piuttosto dalla diversità di impostazione filosofica. Il problema è per Garin innanzitutto non vanificare «la vita morale nell'indifferenza del trascorrere storico», dove la morale è sempre individuale e non

---

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Ivi, pp. 499-500.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 583-4.

dello Spirito. È probabile che Garin, al momento della stesura, avesse in mente alcuni brani della *Storia come pensiero e come azione*, sebbene tali temi non siano rari nelle opere di Croce. Nel panorama crociano, assieme a *La poesia* del 1936, la *Storia* è una delle opere più apprezzate da Garin, a differenza delle grandi sistemazioni d'inizio Novecento. Il confronto con uno dei testi di Croce ritenuto a ragione tra i più vivi ed efficaci rende l'idea di quanto Garin prendesse sul serio il filosofo napoletano e quanto meditate fossero le obiezioni proposte. Nella *Storia come pensiero e come azione* il problema della storia come storia della libertà emerge in tutta la sua forza, ma anche con tutti i suoi limiti. La storia che si fa, la storia come azione, è per Croce storia delle forme dello Spirito – o, come scrive talvolta, delle sfere d'attività – attraverso le quali continuamente si danno nuove 'creazioni'. La libertà è ciò che accomuna tali attività; senza di lei ci sarebbe solo meccanismo: «quali e quante siano queste sfere d'attività, il principio che tutte le anima è la libertà, sinonimo dell'attività o spiritualità, che non sarebbe tale se non fosse perpetua creazione di vita. [...] Altro sinonimo della medesima attività è il perpetuo arricchimento che le è proprio, il perpetuo crescere della spiritualità sopra se stessa, onde niente si perde di quel che si è creato, e in niente ci si arresta: il perpetuo progresso»<sup>48</sup>. Il perpetuo accrescimento riguarda ogni attività umana che, in quanto tale, è una forma di creazione spirituale. Croce può parlare di progresso spirituale senza rischiare, a suo giudizio, di cadere in una forma di filosofia della storia – in senso deteriore – perché chi progredisce non è un individuo – e nemmeno un gruppo di individui – ma lo Spirito. Esso soltanto, per quanto sia sempre determinato in forme particolari al di fuori delle quali non può esistere, è l'autentico soggetto della storia; solo lo Spirito è davvero libero ed è dunque l'unico soggetto etico<sup>49</sup>. I soggetti empirici hanno all'interno della storia un ruolo 'materiale', non 'morale': qualsiasi male singolo si risolve in un bene di grado superiore, un bene per lo Spirito e per l'Umanità: «La storia non è punto un idillio, non è neppure una “tragedia di orrori”, ma è un dramma in cui tutte le azioni, tutti i personaggi, tutti i componenti del coro sono, nel senso aristotelico, “mediocri”, colpevoli-incolpevoli, misti di bene e di male, e tuttavia il pensiero direttivo è in essa sempre il bene, a cui il male finisce per

---

<sup>48</sup> BENEDETTO CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 46.

<sup>49</sup> Chiaramente questa lettura di Croce non intende essere completa; al contrario essa è basata su pochi testi che, per quanto significativi, sono ben lontani dall'esaurire la complessità del suo pensiero. Lo stesso Garin lascia emergere in quest'opera 'popolare' la pluralità di aspetti della riflessione crociana, pur concentrandosi solo su alcuni temi e portandoli alle estreme conseguenze.

servire da stimolo [...]»<sup>50</sup>. Si comprende meglio che cosa significhi che lo «Spirito viene fatto coincidere [...] con l'accadere brutto», ossia con la mera successione dei fatti cronologici. Essi perdono qualsiasi connotazione autenticamente positiva o negativa perché sono risolti nel supremo bene che è creazione spirituale. Si tratta di un punto particolarmente spinoso, sebbene non sia affrontato di petto nella *Storia della filosofia*. Negli *Orientamenti morali*, invece, Garin aveva trattato più distesamente il problema del bene e del male nella storia. Anche in quel caso egli si era confrontato con testi crociani a lui particolarmente cari come la *Filosofia della pratica*<sup>51</sup>, oltre alla *Storia*. Egli faceva in primo luogo riferimento alla 'riabilitazione' crociana della Santa Inquisizione, seguendo in ciò le riflessioni di Francesco De Sarlo<sup>52</sup>. «Questo criterio dello spirito, del progresso, della Realtà», scrive Garin citando la *Filosofia della pratica*, «è nella coscienza morale l'intrinseca misura dei nostri atti, come è il fondamento più o meno consapevole di tutti i nostri giudizi».

Senonché – commenta Garin – quel Reale trova tosto la sua misura nei fatti; è il corso stesso degli eventi, il mero succedersi, il congelamento massiccio, e spesso il tradimento più aperto delle idee, che pochi, come l'Autore a cui appunto ci si riferiva [Croce], hanno rifiutato con altrettanta energia l'ipostasi di una qualunque storia ideale eterna. Ma il Reale, a cui si toglie così l'iniziale maiuscola, che diviene il corso dei fatti, si vendica del perduto onore. Si ha un bel dire che «dove pare che i fatti mostrino il contrario, l'interpretazione dei fatti è sbagliata, perché toglie a criterio di giudizio una vita che non è quella vita vera alla quale, com'è noto, si serve anche morendo», quando poi si deve concludere che «la santa Inquisizione è veramente santa e vive perciò nella sua eterna idea: quella che è morta era nient'altro che una sua contingente incarnazione storica. E questa pure per un certo tempo<sup>53</sup>, se popoli interi l'invocarono e la difesero, se uomini di altissimo ingegno la fondarono e severamente e imparzialmente la ressero»<sup>54</sup>.

---

<sup>50</sup> Ivi, p. 57.

<sup>51</sup> Dei primi tre volumi della *Filosofia dello Spirito* Garin avrebbe mostrato viva simpatia solo per la *Pratica* – e in particolare per la parte finale – tanto da arrivare a definirlo, in anni successivi, «un testo quasi esemplare», EUGENIO GARIN, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Bari 1955, p. 281.

<sup>52</sup> Cfr. FRANCESCO DE SARLO, *Croce e Gentile. Lettere filosofiche di un «superato»*, Le Monnier, Firenze 1925, p. 243 ss., esplicitamente richiamato da Garin. De Sarlo, un autore molto caro a Garin, aveva polemicamente aspramente con Croce e Gentile all'inizio del secolo: in questo volume egli fa i conti con i due filosofi prendendo atto di una sconfitta sul piano della 'politica culturale' ma ribadendo le sue posizioni sul piano filosofico. Tuttavia va notato che, mentre le critiche a Gentile sono molto aspre e ampiamente trattate, il giudizio su Croce è complessivamente abbastanza benevolo.

<sup>53</sup> La citazione è qui leggermente modificata e abbreviata. Croce aveva scritto: «E anche questa incarnazione contingente dovette essere, per un certo tempo, giustificata e benefica» (BENEDETTO CROCE, *Filosofia della Pratica*, Bibliopolis, Napoli 1996, pp. 62-63). Il testo citato corrisponde invece a DE SARLO, *Croce e Gentile* cit., p. 243.

<sup>54</sup> GARIN, *Orientamenti morali*, pp. 171-172. Cfr. CROCE, *Filosofia della Pratica*, pp. 304, 62-63.

Il senso della critica a Croce emerge con piena concretezza: il fatto storico riceve giustificazione ‘morale’ dal suo mero essere accaduto e «ogni discriminazione di valore sfuma, poiché nella storia tutte le dottrine con alterna vicenda hanno trovato realtà, ed il carnefice è stato in qualche momento glorificato più del martire»<sup>55</sup>. Garin, al contrario, salda il piano teoretico della storia come pensiero a quello morale della storia come azione. Per Croce questa sarebbe una confusione logica, mentre Garin contesta proprio la netta distinzione dei due livelli:

Abbiamo, è vero, assistito ad un tentativo di salvare i nostri più profondi bisogni morali distinguendo la storia come pensiero dalla storia come azione; quella di fronte a cui nulla possiamo se non comprendere, questa, nella quale siamo immersi, in cui lottiamo e viviamo e giudichiamo, condannando e approvando. [...]

Ma se la distinzione non si deve intendere in un modo grossolano, identificando il vivente con la puntualità presente a me, *hic et nunc*, e il passato con ciò che fu, il vivente, in realtà, torna ad essere quello che vale, accolto dai secoli più lontani non meno che dall’ieri, indifferente ed estraneo; essenza ed esistenza. E la storia che non sia un inventario di cadaveri sarà in verità solo quella che ci riarde nel cuore [...]. Storia che è, insieme, azione e pensiero<sup>56</sup>.

Garin critica Croce appropriandosi dell’idea della contemporaneità della storia: per il filosofo napoletano la storia è contemporanea perché suscita un interesse attuale della coscienza e, da un certo punto in poi, si tratterà eminentemente di un interesse etico-politico; ma la storia che non si riduca a cronaca nel suo significato deteriore – questo il senso delle osservazioni di Garin –, vive in noi e, in quanto viva e attuale, non può essere separata dal giudizio di valore, vale a dire dal giudizio ‘morale’ – e non esclusivamente ‘teoretico’. Egli individua un nodo fondamentale dell’evoluzione del pensiero crociano, ossia il carattere predominante che acquista la categoria etica. Nella *Storia come pensiero e come azione* l’etica, che in certo modo coincide con la libertà, non si affianca alle altre tre categorie crociane, ma piuttosto le ‘informa’. Il bene è per Croce la creazione spirituale, che assume sempre la forma di creazione pratica, artistica o teoretica. Quando si agisce, nel senso più pregnante della parola, si agisce eticamente perché si crea. In un celebre passo, citato anche da Garin, Croce fa suo il motto goethiano «Viva chi vita crea». Il bene, identificato con la vita, rischia così di dissolversi in un tutto eticamente indifferenziato perché sempre positivo e vitale. Al

---

<sup>55</sup> Ivi, p. 172.

<sup>56</sup> *Ibid.*



contrario l'azione specificamente morale si eclissa, dissolta nelle altre forme dello Spirito:

In realtà – incalza Garin –, se vogliamo stringer da presso questa posizione bisogna sondarne l'equivoco celato al centro, quello che si nasconde nel continuo scambio di significato a proposito di termini equivoci. «Se si domanda quale sia il fine dell'attività morale – è stato detto – si deve rispondere che il fine della morale è di promuovere la vita. Viva chi vita crea cantava Wolfgang Goethe». Ora al solito, di nuovo, tutto è vita; ogni affermazione, criminale o santa, del verme e dell'uomo. Ed ecco la necessità di distinguere la *vera* vita, il *vero* io, la *vera* realtà, la *vera* storia. E cioè, per riportare il problema ai termini iniziali, ecco la necessità di un criterio, di una misura, che se deve essere norma valutativa, deve essere obbiettiva, assoluta<sup>57</sup>.

### *Il dovere morale tra Limentani e Juvalta*

L'esigenza di una norma valutativa assoluta che preservi l'agire umano dall'indifferenza e ne fondi la libertà è, dunque, alla base della diffidenza gariniana verso Croce. Il problema filosofico principale di Garin, quantomeno in questi anni, è il nesso tra dignità e libertà umana che, a sua volta, ha senso solo in relazione ad una norma di condotta morale determinata e obbiettiva. La «'tentazione' religiosa» di cui Garin avrebbe parlato nel decennio successivo<sup>58</sup> può forse essere ricondotta a questa esigenza di una norma etica in qualche modo 'assoluta'. Nonostante la viva simpatia per pensatori cristiani come Lavelle, Garin non si sarebbe mai acquietato su posizioni religiose, e dunque non si sarebbe potuto accontentare di una norma etica la cui legittimità fosse esclusivamente legata alla sua origine trascendente. Al contempo, però, non viene mai meno la profonda esigenza di un criterio oggettivo di valutazione morale. Rispetto a questo problema Garin prende le distanze anche dal suo maestro Ludovico Limentani, e in particolare dal volume su *I presupposti formali dell'indagine etica*, in cui il dovere morale viene ricondotto alla coerenza con i doveri che ognuno pone a se stesso: «Noi definiamo come morale, cioè moralmente buona, la condotta che si svolge in armonia con la coscienza del dovere, qual è costituita nel soggetto operante: immorale, la condotta che contrasta alla coscienza stessa: indifferenti, quei

---

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 173. Cfr. CROCE, *La storia come pensiero e come azione* cit., p. 50.

<sup>58</sup> Cfr. NICOLA TERRANOVA, *Ritratti critici di contemporanei. Eugenio Garin*, «Belfagor», 1956, pp. 425-446: 436.

momenti della condotta, a determinar i quali non concorre la coscienza del dovere»<sup>59</sup>. Per Limentani, osserva Garin nel saggio sul suo pensiero, è giusta «la volontà non in quanto orientata verso un ordine giusto, ma la volontà che si orienti giustamente ed ordinatamente verso un fine qualsiasi»<sup>60</sup>. Allo stesso modo, è giusta la società composta da uomini che «giustamente vogliono, qualunque fine essi vogliano», e «non una società di uomini che vogliono la giustizia, comunque la vogliano»<sup>61</sup>. Tuttavia già nel 1941, anche alla luce degli eventi storici ancora in corso, Garin aveva messo in luce l'inadeguatezza di un pensiero etico che, come quello di Limentani, non ponesse esplicitamente dei valori e dei doveri determinati e incontestabili: «Quando infatti principî che del vivere umano apparivano per lunga riflessione essenziali, si vedono travolti; quando la dignità della persona viene in strane dottrine offesa o rinnegata; quando queste teorie si predicano come piena e sincera espressione di verità di vita; sorge allora incalzante il dubbio se anche tali fini abbiano diritto ad essere in qualche gruppo affermati; se anche tali norme possono coesistere con ugual valore, con altre che si ispirano a criteri antitetici [...]»<sup>62</sup>. Da queste commosse parole scritte anche in memoria di un maestro estromesso per motivi razziali dall'insegnamento – quando le leggi del 1938 erano ancora in vigore – emerge l'impellente necessità di individuare un criterio morale universalmente valido che non sia totalmente formale. Garin non riesce a far propria una soluzione prettamente religiosa, che trovi il criterio su un piano trascendente, ma mostra simpatia per le posizioni di Erminio Juvalta. Juvalta fondava la morale sul postulato della giustizia, la quale non rappresenta lo scopo ultimo che tutti i membri di una comunità etica devono voler perseguire, bensì la condizione minima affinché ogni uomo possa lavorare per raggiungere il fine che egli stesso ritiene supremo<sup>63</sup>. Limentani, pur essendo partito da posizioni vicine a Juvalta, non avrebbe respinto il relativismo implicito delle sue premesse, quanto piuttosto «l'ammissione che il postulato della giustizia, anche se non assoluto, abbia pur tuttavia

<sup>59</sup> LUDOVICO LIMENTANI, *I presupposti formali dell'indagine etica*, Formiggini, Genova 1913, p. 17.

<sup>60</sup> GARIN, *Il pensiero di Ludovico Limentani* cit., p. 196. Si potrebbe quasi accostare Limentani a Croce, giacché anche l'etica crociana, specie nelle riflessioni della piena maturità, rischia di perseguire un fine «qualsiasi», se etica è 'qualsiasi' creazione spirituale, sia essa pratica, estetica o teoretica.

<sup>61</sup> «La qual formulazione – continua Garin – di proposito qui esasperata, fa sorgere credo spontanea la domanda se l'opposizione sia sostenibile fino in fondo, o se non si debba necessariamente ricongiungere direzione della volontà e fine, nell'impossibilità di determinare l'intenzionalità spirituale sganciata dall'oggetto che la modella, o l'oggetto separato dalla direzione che lo addita, lo determina e lo colora di sé» (*Ibid.*)

<sup>62</sup> GARIN, *Orientamenti morali* cit., p. 165.

<sup>63</sup> Cfr. GARIN, *Il pensiero di Ludovico Limentani* cit., pp. 194-6, ed ERMINIO JUVALTA, *I limiti del razionalismo etico*, a cura di L. Geymonat, Einaudi, Torino 1945.

un fondamento che lo giustifichi obbiettivamente nella realtà»<sup>64</sup>. Nella recensione del 1941 al volume sulla *Libertà umana e l'esistenza*, Garin parla della «libertà, come essenza della personalità; ma libertà verace, cosciente cioè di sé e del suo valore, e, quindi, libertà della persona che implichi il rispetto della persona altrui: giustizia»<sup>65</sup>. Il nesso tra dignità e valore dell'uomo, libertà e giustizia è posto in maniera chiara ed esplicita, tuttavia – tenendo conto del complesso della produzione di Garin del periodo – non si può sostenere che esso riesca a soddisfarlo in maniera completa e definitiva; al contrario la giustizia sembra rappresentare una risposta provvisoria all'esigenza insopprimibile di una norma etica non esclusivamente formale. Nella seconda metà degli anni Cinquanta in un saggio apparso per la prima volta sulla «Revue Internationale de Philosophie», Garin si sarebbe soffermato in maniera più ampia sulla giustizia e sul senso di tale lemma in una prospettiva prettamente storica. Nelle conclusioni egli osserva che, «oscura per Platone, contraddittoria per Foscolo, indefinibile per il pensiero di oggi, ma sempre urgente, la giustizia, forse, si colloca proprio in quest'aporia che la costituisce»<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> GARIN, *Il pensiero di Ludovico Limentani* cit., p. 196. «Lo Juvalta», aveva scritto Limentani, «consente nella necessità di ammettere che il riconoscimento della giustizia non è soltanto un giudizio logico, uno stato puramente intellettuale, ma anche affettivo e desiderativo, e ritiene che riconoscere la giustizia implichi dunque desiderare (con forza maggiore o minore) l'attuarsi di ciò che si riconosce giusto: A è giusto – si dirà quindi – e perciò ne desidero l'attuazione: ma sarà pure lecito richiamarsi alla celebrata sentenza spinoziana, e domandarsi se, al contrario, non si riconosca piuttosto che A è giusto, appunto perché se ne desidera l'attuazione» (LIMENTANI, *I Presupposti formali dell'indagine etica* cit., pp. 339-340). Per i rapporti tra Limentani e Juvalta si vedano, oltre al saggio di Garin, MASSIMO FERRARI, *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Le Lettere, Firenze 2006, pp. 63-140 e MAURIZIO VIROLI, *L'etica laica di Erminio Juvalta*, Franco Angeli, Milano 1987, pp. 89-113.

<sup>65</sup> GARIN, *Giuseppe Saitta* cit., p. 75.

<sup>66</sup> EUGENIO GARIN, *La giustizia*, Guida, Napoli 2003, p. 43.

## Un primo studio sul pensiero italiano del Novecento

### *Il «Leonardo» e «La Critica»*

Nel 1946 Garin pubblica sul «Leonardo» tre *Note sul pensiero italiano del '900*, dedicate innanzitutto al movimento sviluppatosi intorno al primo «Leonardo»: queste *Note*, secondo le parole stesse di Garin, rappresentano l'origine delle *Cronache di filosofia italiana*. L'anno precedente Garin aveva ricevuto da Federico Gentile la proposta «di assumere la responsabilità totale» della rivista<sup>1</sup> e, nello sfogliare i fascicoli di «Leonardo» del 1946 (e anche quelli dell'anno successivo), si avverte l'intensità del suo impegno non solo con le tre *Note sul pensiero italiano*, ma anche con le recensioni e, soprattutto, con le molte *Note e notizie*, che dopo qualche anno prenderà a scrivere sul «Giornale critico». Egli dedica una particolare attenzione alla filosofia più recente – oltre che all'umanesimo e al Rinascimento – con vari scritti come la recensione a *Idealismo e positivismo* di Preti, le due note dedicate all'*Esistenzialismo*, quella dedicata a *Hegel* – in cui, tra le altre cose, si ricorda il volume di Martinetti –, o quelle dedicate a Erminio Juvalta e alla *Filosofia dell'avvenire* di Feuerbach curata da Bobbio. Le *Note sul pensiero del Novecento* non erano dunque isolate, ma si inserivano in un lavoro di analisi della più recente storia culturale che stava molto a cuore a Garin e che emergeva anche dall'insieme degli scritti, talvolta brevissimi, apparsi sul «Leonardo». La prima *Nota*<sup>2</sup> prende l'avvio da un confronto tra «La critica» e il «Leonardo», due riviste «differentissime» sorte entrambe nel 1903 rispettivamente a Napoli e Firenze. A prima vista, dalle parole con cui Garin le tratteggia, tutto il consenso sembrerebbe destinato alla «Critica», ma a breve si vedrà che il discorso è più articolato. La rivista crociana si caratterizzava per il richiamo a «una tradizione di serietà scientifica», puntando a eliminare «nella cultura quanto ormai era invecchiato e caduto, ma salvando quanto oltrepassava ogni moda per il suo significato perennemente umano». Garin ne sottolinea l'«appello alla *humanitas*» e il richiamo ai «limiti umani»; e poco oltre osserva che anche «il positivismo come esigenza di concretezza ed appello al limite» non era poi così

---

<sup>1</sup> Cfr. Federico Gentile a Garin, 30 maggio 1945, presso il Fondo Garin.

<sup>2</sup> Le *Note sul pensiero italiano del Novecento* sono trattate in maniera più specifica in CILIBERTO, *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novecento* cit., pp. 94 e ss.; MICHELA BELLA, *Eugenio Garin e il pragmatismo: "un tessuto di equivoci"*, in *Frammenti di cultura del Novecento*, a cura di I. Pozzoni, Gilgamesh Edizioni, Asola (MN) 2013, pp. 319-341.

lontano da Croce<sup>3</sup>. In poche righe ricorrono espressioni come ‘serietà scientifica’, ‘umano’ e ‘limite’, che appartengono a un campo semantico ben preciso e lasciano pochi dubbi sull’ammirazione nei confronti di Croce e del suo lavoro, che, da questo punto di vista, non può che costituire un modello anche per lo stesso Garin<sup>4</sup>. Nel «Leonardo», invece, si trovavano «una rivoluzione programmatica», che «intendeva tutto distruggere per tutto ricostruire», e la tendenza a risolvere «pragmaticamente [...] il vero nell’utile, nel vitale» e ad aprire le porte «a tutte le avventure del pensiero», comprese le più torbide, «dall’occultismo alla magia, dal misticismo orientale al romantico idealismo magico»<sup>5</sup>. Le due riviste per un po’ camminarono affiancate nella comune lotta «contro le deformazioni del positivismo e gli aerei sospiri esalati da uno spiritualismo esangue». Fu Papini, recensendo i *Lineamenti di Logica*, a mettere in luce l’esistenza di «due gruppi filosofici in aperta opposizione per le origini, le tendenze, le teorie», l’uno che si rifaceva a Kant, Hegel, Bruno, Vico e Spaventa, e l’altro legato al mondo anglosassone, a Bacone, a Stuart Mill, ma anche a Leonardo e Galileo e agli americani Peirce, James, Dewey e così via. Per Garin, Papini sostanzialmente «vedeva giusto» nel sottolineare «una radicale incompatibilità di carattere fra due atteggiamenti spirituali che, al di là di singoli incontri d’occasione, [...] erano radicalmente diversi e dovevano attraversare tutta la nostra cultura fino a oggi, senza che la lotta sia per altro conclusa, anche se i combattenti hanno cambiato nome e posizione»<sup>6</sup>. Il senso del limite di Croce, da un lato, e il ‘titanismo’ dei leonardiani, dall’altro, li portavano in direzioni totalmente divergenti<sup>7</sup>. Non sono in

<sup>3</sup> EUGENIO GARIN, *Note sul pensiero italiano del '900. Una rivista: «Leonardo»*, «Leonardo», a. 15, 1946, pp. 22-32: 22. Garin sottolinea inoltre che lo stesso Croce, pur professandosi «idealista, pensava a De Sanctis e a Herbart, oltre che a Hegel» e aveva maturato la sua metodologia nei saggi sul marxismo (*Ibid.*).

<sup>4</sup> Al contempo, della «Critica» Garin sottolinea «quella sommissa parsimonia che si addice alle cose sacre» con cui «si parlava di un’eterna, assoluta, verità» (*ibid.*). È una frase da cui traspare sottilmente una prospettiva diversa: al lemma ‘parsimonia’ si contrappongono i riferimenti alle ‘cose sacre’ e alla verità che è ‘assoluta’ ed ‘eterna’. Garin ha forse in mente quel movimento *de claritate in claritatem*, da lui sempre visto come un limite del pensiero crociano più legato al ‘sistema’, e che poco si concilia col campo semantico del ‘limite’. Su Garin e Croce, oltre al già citato volume di Ciliberto, si veda FULVIO TESSITORE, *Garin, Croce e lo storicismo*, in *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all’Illuminismo* cit., pp. 341-364; CLAUDIO CESA, *Eugenio Garin tra Croce e Gentile*, in *Garin e il Novecento* cit., pp. 299-328; MICHELE MAGGI, *Il confronto con Croce*, in *Il Novecento di Eugenio Garin* cit., pp. 41-56; FRANCESCA IZZO, *Novecento ‘ambiguo’: tra Croce, Lukács e Löwith*, *ivi*, pp. 193-210; ma in realtà il confronto con Croce ha un ruolo importante nella maggior parte dei testi che si occupano di Garin interprete del Novecento.

<sup>5</sup> *Ibid.* Garin non esita a parlare di «inebriamenti mistici» ed «esaltazioni titaniche» (*ibid.*).

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 23-24.

<sup>7</sup> Garin ricorda le parole di Papini del 1907 in cui, «rispondendo ad alcune critiche crociane, dichiarerà senz’altro che il Croce poteva anche aver ragione richiamando al limite, alla realtà qual è, vista la sua

discussione i limiti intrinseci degli atteggiamenti dei leonardiani, contraddittori e privi di chiarezza<sup>8</sup>, tuttavia la linea papiniana e quella crociana sembrano collocate sullo stesso piano nella storia culturale italiana. Non solo Croce ma anche Papini ha assunto posizioni cui è rimasto fedele, nonostante la sua «appariscente mutevolezza»; entrambi – ed è questo che, agli occhi di Garin, li rende punti di riferimento centrali anche nel 1946 – si sono resi conto «di una crisi di pensiero che era anche una crisi della vita europea»; entrambi «sentivano diffondersi e dilagare in Europa la rivolta contro la ragione», sebbene Croce con «avversione irriducibile» e Papini con «profonda simpatia»<sup>9</sup>. È questo il loro merito maggiore, o quantomeno la ragione per cui Garin li esamina con tanta attenzione: la sensibilità verso questo moto di «inversione degli antichi valori, tutto inteso a portare in primo piano le potenze irrazionali dell'anima»<sup>10</sup>. Si trattava di un moto legato a esigenze reali e profonde, a una crisi radicale che – a ben vedere – andava a colpire in primo luogo la cultura da cui proveniva Croce: «La lingua universale dello spirito, l'idea di una unità del vero, della scienza, della ragione, venivano tramontando. Nel positivismo e nell'idealismo, kantiano o hegeliano che fosse, si combattevano sistemi apparentemente opposti, ma in realtà legati dalla medesima saldissima fede nella capacità della mente a darci un linguaggio razionale unico, una logica sola per tutti gli esseri pensanti»<sup>11</sup>. All'inizio del saggio Garin aveva accostato l'idealismo di Croce all'esigenza di concretezza e all'appello al limite del positivismo; e appena poche righe prima aveva ricordato il suo richiamo «all'unicità ed assolutezza del vero», cui Papini aveva risposto «professandosi “un credente non alla doppia verità ma anche alla molteplice verità»<sup>12</sup>. Il filosofo napoletano avvertiva con

---

senile impotenza a modificarla, laddove Gian Falco e Giuliano il Sofista si sentivano veramente forze bastanti a ricostruire il mondo» (ivi, p. 23; cfr. G. F. [Papini], *A Benedetto Croce*, «Leonardo», a. 5, febbraio 1907, pp. 110-111).

<sup>8</sup> Garin afferma senza indugi che l'«abolizione del limite, la rivolta contro la logica, isolate nel momento della ribellione, quando non si riconoscono ancora limiti nuovi e logiche nuove, conducono fatalmente a una sorta di futurismo filosofico, nebuloso e contraddittorio. E contrasti non pochi si additavano già nelle poche linee programmatiche di una rivista che si proclamava insieme pagana e individualista, ma che doveva poi accogliere ragionevolissime reazioni contro la decadenza dannunziana e contro l'irreligiosità superficiale» (ivi, p. 29).

<sup>9</sup> Ivi, p. 24. Sui rapporti tra Garin e Papini si veda SIMONETTA BASSI, *Garin, Papini e le inquietudini del XX secolo*, in *Il Novecento di Eugenio Garin* cit., pp. 81-94, sviluppato, in EAD., *Immagini del Rinascimento* cit. dove si può leggere anche il carteggio tra Garin e Papini.

<sup>10</sup> Ivi, p. 25.

<sup>11</sup> *Ibid.* Del resto Garin aveva sottolineato che «a Napoli [...] trionfava il senso della continuità della cultura» (ivi, p. 23).

<sup>12</sup> Ivi, p. 24. Cfr. BENEDETTO CROCE, GIOVANNI PAPINI, *Intorno alla «Logica»*, «Leonardo», a. 3, ottobre-dicembre 1905, pp. 177-181, ora in *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*.

chiarezza la crisi, ma certamente era tra coloro che rivendicavano l'unità del vero e la capacità della mente di dare un linguaggio razionale univoco. Si è vista la direzione in cui si muove la risposta crociana – umanesimo e senso del limite – ma è opportuno cercar di capire quale fosse per Garin la legittimità di quelle esigenze che hanno spinto a una «rivolta contro la ragione». Egli parla della «fine di quell'unità, che la cultura illuministica aveva cercato di dare all'Europa»: una volta «frantumato l'unico linguaggio della ragione, spezzate le ultime tavole di valori, ciascuno volle ritrovare nelle radici più profonde di se stesso il sigillo inconfondibile della propria unicità». Subito dopo afferma che l'«antiintellettualismo sfociò in un impressionismo filosofico, sgretolando i vecchi sistemi», ma, al contempo, si riapriva alla «schietta originarietà dei problemi». Sono questioni centrali nella riflessione di Garin, che sicuramente era preoccupato dalla perdita di riferimenti valoriali stabili, e tuttavia non poteva che veder con favore il ritorno all'unicità dell'uomo: non era tanto da biasimare l'invito a una «rottura completa col passato» se serviva a «riassicurare i diritti della persona, che sembravano messi in pericolo da un'unità ormai insufficiente, e fattasi estrinseca e mortificante»<sup>13</sup>. In qualche modo, per Garin proprio Croce doveva rappresentare quel passato, quell'unità insufficiente che metteva in pericolo l'unicità dell'individuo e i diritti della persona. Negli *Orientamenti morali* del 1941 Garin ricordava l'affermazione crociana per cui «l'uomo “deve volere non solo un se stesso individualizzato, ma insieme quel se stesso che essendo in tutti i se stessi è il loro comune Padre. Per tal modo, promuove il realizzarsi del Reale, vive la vita piena e fa battere il suo cuore col cuore dell'universo: *cor cordium*”»<sup>14</sup>. Garin, però, osserva che «quel Reale trova tosto la sua misura nei fatti», e il mero succedersi degli eventi è «spesso il tradimento più aperto delle idee»<sup>15</sup>. Vi è uno scollamento tra il «se stesso individualizzato» e quel «loro comune Padre» che «promuove il realizzarsi del Reale» in unità con l'universo, e che – nella lettura che in questi anni fa Garin – arriva a valorizzare l'accaduto in quanto accaduto (l'esempio è quello noto della Santa Inquisizione difesa nella *Filosofia della Pratica*). Sono motivi che si ritrovano anche nelle *Storia della filosofia* Vallecchi del 1945, quando Garin espone le «difficoltà»

---

«Leonardo» «Hermes» «Il Regno» a cura di D. Castelnovo Frigessi, Einaudi, Torino 1977 (prima edizione 1960), pp. 292-300: 298-299.

<sup>13</sup> Ivi, p. 25.

<sup>14</sup> GARIN, *Orientamenti morali* cit., p. 171. Cfr. BENEDETTO CROCE, *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, Laterza, Bari 1923<sup>3</sup>, p. 293.

<sup>15</sup> *Ibid.*

dello storicismo crociano: «il ritmo dello Spirito viene fatto coincidere col processo temporale, con l'accadere bruto, identificandosi la successione temporale con quella edificazione feconda dove la conquista del valore non ha nulla a che fare con la serie degli avvenimenti storici». Croce, infatti, tenderebbe «fatalmente ad appiattare il progresso spirituale sulla successione del prima e del poi»: per Garin la tesi crociana è «destinata a vanificare la vita morale nell'indifferenza del trascorrere storico»<sup>16</sup>, giacché viene a mancare per l'individuo la possibilità di una libera scelta etica, e con essa la sua 'dignità'. Nella sezione del volume dedicata alla *Filosofia della libertà*, Garin aveva criticato lo scientismo positivista e lo storicismo hegeliano perché entrambi mettevano «in pericolo la possibilità dei valori, come frutto di una costruzione spirituale veramente libera», in maniera non dissimile da quanto avverrà con Croce. Poco dopo affermava risolutamente che «se lo spirito umano ha da significar qualcosa, ciò può avvenire solo se gli si dischiuda dinanzi la possibilità di agire realizzando, introducendo, cioè, tra le cose che sono quel che è degno di essere, rinnovando il mondo e se stesso, innalzando sulla propria determinata finitezza individuale, il significato infinito della propria persona»<sup>17</sup>. Il problema di Garin era proprio il nesso tra valore etico, finitezza individuale ed elevazione infinita della persona, mentre la filosofia crociana sembrava chiudere a questa possibilità. La crisi d'inizio secolo, invece, nonostante le sue ambiguità andava nella direzione del riconoscimento dell'unicità individuale, costituendo così un momento decisivo per la riscoperta di quel nesso, cui si rivolgono le filosofie più serie e interessanti del presente di Garin: «Oggi, dopo quasi mezzo secolo di avventure tragiche, da ogni parte si invoca la perduta unità e si rinnova l'invito "a risalire alle sorgenti affidandoci alla consanguineità spirituale" degli uomini»<sup>18</sup>. Il richiamo all'unità non implica una semplice restaurazione degli antichi valori, ma, anzi, non può non tener conto dei motivi che hanno portato alla crisi d'inizio Novecento: «Una lunga esperienza ci fa scorgere, oggi, in quella negazione dei valori tradizionali, l'aurora di una nuova instaurazione». Così leggiamo in Nietzsche, che allora «poté apparire ispiratore d'eroi dannunziani o maestro di Cesari decadenti», «l'appello a una morale più umana»; e il pensatore che un tempo era «condannato o esaltato come distruttore», dopo mezzo

<sup>16</sup> GARIN, *Storia della filosofia* cit., pp. 583-584.

<sup>17</sup> Ivi, p. 533.

<sup>18</sup> GARIN, *Una rivista: «Leonardo»* cit., p. 25; cfr. JACQUES MARITAIN, *Communione et libertà*, in JACQUES et RAÏSSA MARITAIN, *Œuvres complètes*, volume VIII 1944-1946, éditions universitaires Fribourg Suisse, éditions Saint-Paul Paris, 1989, pp.881-886: 884.



secolo di tragici errori può essere rispettato come «costruttore»<sup>19</sup>. Garin mira a questa nuova instaurazione, e perciò è tanto interessato a una rivista come il «Leonardo» così pronta a farsi coinvolgere da quegli oscuri fermenti; invece, Croce e la «Critica» sembrano collocati in un'altra prospettiva, più composta ma anche molto diffidente nei confronti di avventure culturali spesso così equivoche. Diverso doveva essere per Garin il caso di Giovanni Gentile, in quegli anni d'inizio Novecento principale collaboratore di Croce alla «Critica». Gentile era stato menzionato quasi di sfuggita nella prima pagina della *Nota*: dopo aver accostato al lavoro crociano la concretezza e l'appello al limite del positivismo, Garin aggiungeva che «anche il Gentile, mentre andava *divertendosi* [...] in un esame sottilmente vivace di un cinquantennio di filosofia italiana, restava tanto intimamente fedele alla serietà delle premesse spaventiane che il Prezzolini lo allineerà senz'altro con Masci e con Chiappelli». Il giudizio di Prezzolini non era per Garin particolarmente acuto, ma egli dimostrava di «accorgersi che, tra i due compilatori della *Critica*, perfino quello che doveva in seguito più indulgere ad esigenze metafisiche e religiose si moveva allora nei termini, o come non senza dispregio scriveva Giuliano il Sofista, nelle “ristrettezze proprie degli intellettualisti”»<sup>20</sup>. Gentile veniva collegato a un 'intellettualismo', che però sembrerebbe da intendere quasi come un valore positivo perché connesso alla concretezza della ricerca; dopo alcune pagine si afferma che l'«antiintellettualismo» si apriva «alla schietta originarietà dei problemi», ma, a ben vedere, in ciò risiedeva per Garin uno dei meriti maggiori dell'attualismo. Nella *Storia della filosofia* Vallecchi del 1945 si affermava che per Gentile la realtà era tutta «nell'attività del pensiero intesa come processo di autoformazione, di autocreazione», mentre la «molteplicità empirica» non era che «la spazializzazione e la temporalizzazione della vita spirituale, che trova il suo centro vitale solo nell'atto pensante». Garin concludeva poi affermando che «in questa ardente esaltazione della concretezza dell'atto spirituale, in questo disciogliere le solidificazioni nel crogiuolo vivo del concreto pensiero pensante, in questa sua coscienza profonda della vita spirituale stanno il merito più grande e l'efficacia profonda della speculazione gentiliana»<sup>21</sup>. Il valore della filosofia di Gentile era in quel richiamo, nel ricondurre la dispersa molteplicità al suo centro che è nella concretezza dell'atto di pensiero. Ancora più indicative sono le parole che si leggono

---

<sup>19</sup> Ivi, pp. 25-26.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 22-23.

<sup>21</sup> GARIN, *Storia della filosofia* cit., pp. 595-596.

nelle *Cronache*, dove Garin afferma che, nel suo significato, l'attualismo fu «un appello, un richiamo, un messaggio di fiducia, un invito a ricordare, fra tanta dispersione d'uomini e di cose, la comune umanità, e quanto in essa, sol che si ponga mente alla radice, sembra che sopravvanzì all'infinito ogni limite». E ancora, «tutto l'insegnamento gentiliano è un avvertimento e un ammonimento: a non dimenticare la radice: a riportare sempre il dato, il fatto, all'atto, alla fonte, alla sorgente»<sup>22</sup>. Sembra di rileggere le parole di Maritain citate da Garin, dove si parlava di «risalire alle sorgenti»; e anche il richiamo del filosofo francese ad affidarci alla «consanguineità spirituale» può essere facilmente accostato alla lettura gariniana dell'attualismo come «messaggio di fiducia» e invito a ricordare la «comune umanità». Se la lettura che qui si propone è corretta, Gentile doveva essere considerato da Garin in maniera differente sia da Croce sia dai leonardiani: non era certo così incline alle derive più torbide di questi ultimi, ma rispetto a Croce appariva più sensibile (quantomeno sotto certi versi) alle esigenze più valide che hanno portato alla crisi d'inizio Novecento. Il filosofo siciliano era dunque portatore di alcune istanze di grande fecondità, che, come si è visto, saranno riconosciute anche nelle *Cronache*; tuttavia nel volume del 1955 il ritratto di Gentile e della sua filosofia è molto complesso e sfaccettato, e per alcuni versi sembra proprio che Garin voglia fare i conti con un pensiero da cui era stato particolarmente attratto; al contempo non mancano i riferimenti al «momento retorico» del pensiero gentiliano, che costituivano un terreno di incontro, questo sì davvero torbido, col fascismo.

In queste *Note* Garin si sofferma soprattutto su quei bisogni e quelle inquietudini che in anni più vicini al secondo conflitto mondiale sarebbero nuovamente, e con molta forza, tornati alla luce. È un 'bisogno della vita presente' a spingere Garin a occuparsi del «Leonardo», che più ancora della «Critica» è utile per valutare gli atteggiamenti filosofici d'inizio secolo, giacché nella rivista di Papini e Prezzolini «sboccava tutto un fermento di bisogni oscuri, che il filosofo poteva anche escludere dai suoi lucidi ragionamenti, ma che gli uomini dovevano sperimentare e scontare con la loro sofferenza». Non a caso Garin osserva come tra gli «amori di quella gioventù prebellica» si possano «ritrovare gli stessi nomi che hanno accompagnato le nostre più recenti avventure spirituali»<sup>23</sup>. I riferimenti sono a Kierkegaard e a Nietzsche, a

---

<sup>22</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 395-397.

<sup>23</sup> GARIN, *Una rivista: «Leonardo»* cit., p. 26.

Dostoevskij, a Bergson e a Blondel, a James e a Dewey, e tra i classici a Sant'Agostino e a Pascal, quasi tutti autori che per Garin – specie in questi anni – sono di grande importanza. Il centro dell'interesse gariniano è qui il 'personalismo', di cui Papini aveva tentato di isolare «a modo suo» alcuni motivi, che «ai nostri giorni – scrive Garin – dovevano diventare tanto cari agli esistenzialisti». Erano «situazioni di pensiero analoghe» che lasciavano trasparire «un'analogia inquietudine»<sup>24</sup>. Il saggio di Papini su Dostoevskij è per Garin particolarmente indicativo del «lungo cammino che la nostra coscienza ha fatto, pur nell'apparente immobilità»: egli, infatti, trovava nello scrittore russo «la forza miracolosa di vincere il proprio destino», mentre noi – scrive Garin – «ci troviamo la tragica necessità di accettarlo»<sup>25</sup>. La valorizzazione della persona ormai non poteva più prescindere dal senso del limite tanto caro a Croce e tanto stigmatizzato dai leonardiani: «Allora il personalismo si avviava al titanismo; oggi va ricercando le vie della comunione, della comunicazione, della partecipazione». È un personalismo che risente chiaramente della filosofia francese più recente, di Maritain che aveva citato poco prima, ma anche di Lavelle, per il quale il lemma 'partecipazione' è centrale<sup>26</sup>. È con la consapevolezza di una distanza che Garin si sofferma su alcuni testi di Prezzolini e di Papini dal tono 'superomistico' più che religioso. Si tratta de *L'Uomo-Dio* di Giuliano il Sofista, in cui non si guarda «all'umana dignità» ma a «una specie di esaltazione magica, in cui reminiscenze ermetizzanti andavano stranamente a confondersi con degenerazioni pragmatistiche»; e sulla stessa scia si collocano il saggio su *Cosa intendiamo fare della religione* e il volume sull'*Arte di persuadere*, nel quale si mira a «una pratica trasformazione dell'uomo», ma senza la concretezza del «positivista»<sup>27</sup>. Anche Gian Falco avrebbe pubblicato sul «Leonardo» del 1906 un saggio programmatico *Dall'uomo a Dio*, «ove

---

<sup>24</sup> «L'altra guerra [la Prima guerra mondiale] in cui si cercò, forse, la drammatica soluzione di una crisi, non riuscì a oltrepassare i termini di una questione insoluta, la quale continuò ad urgere in modo sempre più esasperato, nell'esigenza sempre più viva di un approfondimento che preludesse a una soluzione» (*ibid.*).

<sup>25</sup> *Ibid.* Cfr. GIOVANNI PAPINI, *24 cervelli. Saggi non critici*, Studio editoriale lombardo, Milano 1917<sup>3</sup>, p. 387.

<sup>26</sup> *Ibid.* Chiaramente punto di riferimento imprescindibile è anche Mounier.

<sup>27</sup> «Prezzolini viene delineando senz'altro una tecnica del dominio dell'uomo sugli uomini attraverso lo sfruttamento di quelle forze psichiche ancora oscure, e su cui tuttavia operano “i santi, i tribuni e i mediums”. Non con la cognizione delle *infrangibili leggi* del positivista, ma impadronendosi degli oscuri poteri dell'occultista noi vinceremo lo spazio con la telepatia e il tempo con la chiaroveggenza» (*ivi*, p. 27; cfr. GIUSEPPE PREZZOLINI, *L'arte di persuadere*, Francesco Lumachi editore, Firenze 1907, p. 100).

il problema dell'uomo-Dio è visto attraverso la lente dell'idealismo magico»<sup>28</sup>: Garin affresca queste torbide tendenze con ironia, ma non senza un sincero interesse verso quelle esigenze oscure, magari contraddittorie, espresse da Papini – è, invece, più freddo nei confronti di Prezzolini, che in genere Garin tende a considerare forse un po' più ordinato, ma certamente meno fecondo. Nei primi anni della rivista, «mentre Giuliano il Sofista non faceva grazia neppure a Hegel, Papini insisteva sulla morte della filosofia sistematica vagheggiando la filosofia come sogno, come costruzione meramente artistica». Il riferimento era all'articolo del 1903 su *La filosofia che muore* dove Papini – citato da Garin – si chiedeva perché non «dilettarsi a creare dei sistemi pittoreschi» in cui ciascuno può trovare quel che ama, «ove tutti posson sentire un respiro di vita», e «dichiarare apertamente che la filosofia è un'invenzione, un giuoco, un esercizio spirituale, un edificio mitico, una poesia di concetti» da «sentire vivere, amare, creare, capovolgere, confondere, suscitare a gioia dei solitari e a dispetto dei mercatanti»? E «perché volerla cacciare a forza nel confessionale della scienza, a chieder perdono per i peccati contro la verità [...]»? In realtà Garin non si sentiva così lontano da queste posizioni, ed anzi egli stesso ha spesso insistito sul carattere non professorale della filosofia, la quale non si trova solo e necessariamente nei luoghi accademicamente deputati. Egli, infatti, osserva che nelle parole di Papini «pur balenavano delle verità»; tuttavia esse «non venivano approfondite, né, inebriati di facili intuizioni, si andava poi ricercando in che rapporto concreto venissero a porsi il momento “creativo” e quello logico e riflesso»<sup>29</sup>. Vi erano in Papini istanze di grande fecondità, ma gli faceva difetto quella serietà e costanza di lavoro anche umile che avrebbe potuto portare a risultati per Garin davvero apprezzabili. Preferiva, invece, dedicarsi a una «stroncatura di Ardigò» o «a qualche nascosto e combattuto amore per il Buddha». Le stroncature piacevano anche a Croce, che in maniera più composta e ordinata portava avanti un lavoro analogo, ed erano praticate anche da Prezzolini ma «con minor garbo e minor appropriatezza». «Ché in Papini – continua Garin – restava, sotto la prosa del distruttore, un innato buon senso». Garin pensa all'articolo su *L'ideale imperialista* apparso sul primo numero del «Leonardo» in cui Papini «si scagliava con estrema violenza contro ogni imperialismo militaristico, contro ogni nazionalismo bellicoso e oppressivo», opponendo «alla potenza della spada e al mito

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 28.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 30-31; cfr. GIAN FALCO, *La filosofia che muore*, «Leonardo», a. 1, s. 2, n. 10, 10 novembre 1903, pp. 1-2.

della razza [...] la conquista morale». Ma al contempo, dopo un appello così valido per le corde di Garin, «Gian Falco era ripreso dai suoi sogni faustiani e finiva il suo scritto con un'esaltazione del titanismo magico»<sup>30</sup>. È questa complessa contraddittorietà ad attirare Garin, questo richiamo ad esigenze così vitali contro il più rozzo nazionalismo, che però sfociava in lidi troppo torbidi e ambigui. Ma nel «Leonardo» e nel suo principale animatore si manifestavano bisogni reali «che, non trovando soddisfazione nel razionalismo hegeliano o nella scienza positiva, sboccavano nella magia e nell'occultismo, nella rivolta più aperta contro la ragione»; in esso si avverte «un equivoco che solo una lunga vicenda dolorosa è venuto chiarendo», ossia quello «di esigenze vitali che credono di trovar soddisfazione in formule e guise ormai sfruttate e oltrepassate». Compito della «meditazione filosofica di questo secolo» è per Garin chiarire quest'equivoco «dopo averlo scontato fino in fondo»<sup>31</sup>.

#### *Empietà, religione, etica*

Nelle battute conclusive della prima *Nota sul pensiero italiano del '900* Garin affermava che Papini e Prezzolini «coglievano nel segno» denunciando «la morte della cultura ottocentesca, fattasi esangue accademia»; al contempo, però, cadevano in confusione ponendo sullo stesso piano «le nuove sintesi fecondissime» che andavano elaborando l'«idealismo italiano» e lo «spiritualismo francese» e i «tentativi superficiali e incomposti del pragmatismo o, peggio, le elucubrazioni spiritistiche e teosofiche»<sup>32</sup>. Si tratta di un'osservazione molto significativa per l'accostamento tra idealismo italiano e spiritualismo francese; anzi, a queste date Garin si sentiva probabilmente più vicino al secondo. Non meno interessante è il giudizio così netto nei confronti del pragmatismo, specie se confrontato con il tono ben diverso con cui parla di Vailati, anch'egli pragmatista «ma estremamente cauto e in modo differentissimo»<sup>33</sup>. Da una parte abbiamo Papini e Prezzolini che non si limitavano ad attaccare le forme degeneri di positivismo, ma si allontanavano dalla concretezza delle indagini positive verso direzioni non di rado oscure; dall'altra invece il «pragmatismo

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 31.

<sup>31</sup> Ivi, p. 32.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> EUGENIO GARIN, *Note sul pensiero italiano del '900. Attorno a «Leonardo»*, «Leonardo», a. 15, 1946, pp. 78-86: 81.

di Vailati» si mosse in una linea di «più serio e vigoroso e sottile positivismo», impegnato non tanto su un «terreno psicologico» ma «su questioni di epistemologia e di logica»; e, soprattutto, Vailati «della posizione positivista non faceva che sottolineare l'appello al concreto»<sup>34</sup>. È proprio la concretezza a rendere 'fecondissime' le sintesi dell'idealismo e dello spiritualismo: non a caso Garin aveva indicato nell'esigenza di concretezza e nell'appello al limite un punto d'incontro tra Croce e il positivismo; e, analogamente, all'insegna della concretezza si apriva la trattazione di Henri Bergson nella *Storia della filosofia* Vallecchi<sup>35</sup>. Il pragmatismo di Papini e Prezzolini, invece, quanto più si avvicinava alla magia e al misticismo, tanto più si allontanava da tale esigenza di 'concretezza'. Nella seconda *Nota* Garin osserva come «alla radice di tanti rinnovati fermenti mistici» vi fosse «un'esigenza pratica», e che lo stesso si poteva dire del pragmatismo «agitato in *Leonardo* da Papini e Prezzolini»<sup>36</sup>. Nel 1913 Papini ricordava di aver svolto assieme a Prezzolini «quelle teorie» che facevano loro sperare «un'efficacia diretta sul nostro spirito e sulle cose»<sup>37</sup>. Il pragmatismo di Papini – commenta Garin – non era «un mezzo per chiarire le idee, ma il tentativo, non di rado torbido ed equivoco, di una filosofia dell'azione degradata molto spesso a magia»<sup>38</sup>. Garin sottolinea come Papini non «si compiacesse mai di queste possibili conclusioni magiche», e, tuttavia, «il suo tentativo di oltrepassare le barriere della ragione in senso ascensionale» lo poneva nella tipica difficoltà dei «negatori della ragione», ossia «di non saper poi distinguere se la loro rivolta» li conducesse «invece che al di sopra al di sotto della zona luminosa, anche se ristretta, del pensiero chiaro e sorvegliato»<sup>39</sup>. Lo si vede dal saggio su Ferdinand Canning Scott Schiller in cui Papini affermava: «la verità bisogna provarla, direi quasi *inventarla*, e

<sup>34</sup> EUGENIO GARIN, *Note sul pensiero italiano del '900. Il Pragmatismo*, «Leonardo», a. 15, 1946, pp. 201-210: 206. Il discorso può essere esteso anche a Mario Calderoni.

<sup>35</sup> «Bergson [...] si pone al centro dell'esperienza concreta». Bisogna precisare che egli era contrapposto ad Octave Hamelin che, tentando di costruire dialetticamente la realtà che vuol comprendere», rischia di «lasciarsi sfuggire proprio la concretezza a cui anela» (GARIN, *Storia della filosofia* cit., p. 557.). Va inoltre osservato che per Garin il pragmatismo anglo-americano non era alieno da questa istanza di concretezza: «Il pragmatismo [...] veniva configurandosi intorno al motivo della libertà e centralità dell'uomo, appoggiandola su una revisione critica delle scienze della natura, che mostrasse aperta all'attività spirituale l'intera realtà». Gli esiti sono duplici: «da un lato, la corrente pragmatista alimenta le indagini intorno al valore della scienza, mentre, dall'altro, sbocca nelle concezioni metafisiche orientate in senso spiritualistico» (ivi, p. 538).

<sup>36</sup> GARIN, *Attorno a «Leonardo»* cit., p. 78. Garin aveva richiamato alcune osservazioni di Michele Losacco in *Razionalismo e misticismo*.

<sup>37</sup> GIOVANNI PAPINI, *Pragmatismo (1903-1911)*, Vallecchi, Firenze 1920<sup>2</sup>, p. 8 (il testo è citato da Garin a p. 78).

<sup>38</sup> GARIN, *Attorno a «Leonardo»* cit., pp. 78-79.

<sup>39</sup> Ivi, p. 79.

quando s'è inventata, renderla reale, concreta, col dominio che lo spirito deve esercitare incessantemente sulle cose». Il fondatore del «Leonardo» guardava a «una nuova età spirituale», che può essere segnata da avvenimenti anche più importanti «della scoperta dell'America o della macchina a vapore», ma per questo era necessario lasciare indietro «i carriaggi metafisici» e «trarre dalla nostra anima [...] quell'*arte della creazione* che già da varie parti si annunzia e si prepara»<sup>40</sup>. Papini aveva lasciato rapidamente e con troppa sicurezza «il breve ma solido ancoraggio della ragione, per rivendicare a sé e ai suoi compagni il compito divino di riplasmare il mondo». Vi era per Garin qualcosa di empio, di «demoniaco», una «ribellione a Dio [...] ben più grave che nell'ingenua esaltazione ottocentesca di Satana del buon Carducci»; per quest'ultimo l'anticlericalismo e un «entusiasmo acceso da venature bacchiche» sboccavano in un «inno alla vita», mentre con Papini «un torbido appello alle oscure radici dell'essere» allontanavano l'uomo dalla «chiarezza della riflessione» per ricondurre «al fango abissale da cui faticosamente s'è levata la luce dello spirito»<sup>41</sup>. L'oltrepassamento delle barriere della ragione «in senso ascensionale» si rovescia nel suo opposto, in una decadenza verso il «fango abissale» da cui solo la ragione sorvegliata – e coi suoi limiti – può trarre fuori. Il riferimento a 'Satana' e all'«empietà» di Papini non sono da sottovalutare, giacché implicano un rovesciamento della prospettiva religiosa cui Garin più si sentiva vicino in questi anni. Nella riflessione gariniana Dio poteva esser presente, ma sempre come punto di riferimento in un orizzonte di carattere etico, elemento instauratore di una dignità umana collocata sul piano etico. Dio rappresenta un orizzonte per l'uomo, ma il nodo centrale per Garin è proprio nell'uomo e nella sua attività. Si pensi alle parole che, con tanto consenso, Garin dedica a *L'Azione* di Maurice Blondel nella *Storia della filosofia*: «L'azione umana nasce dallo squilibrio perenne fra l'ansia profonda che anima il nostro essere, e che non può appagarsi che in Dio, e le realizzazioni concrete che prendono posto intorno a noi e che ci rivelano la loro dolorosa insufficienza». È una «volontà profonda», «perennemente insorgente» che «coincide col dovere, e cioè con la volontà divina», che va attinta spogliandoci della nostra volontà finita, e non – come sembra fare Papini – esaltandola come se in quest'ultima risiedesse l'autentico sigillo della

---

<sup>40</sup> *Ibid.* Cfr. PAPINI, *24 cervelli* cit., pp. 120, 125.

<sup>41</sup> Ivi, pp. 79-80. Sulle 'pulsioni demoniache' di Papini si veda ora GLAUCO SAFFI, *Come Papini incontrò il diavolo*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2016, a. 95, fasc. 1, pp. 134-145.

divinità<sup>42</sup>. La prospettiva di Garin appare con chiarezza ancora maggiore da un testo inedito e incompleto dedicato a Frédéric Rauh e a Le Senne risalente agli stessi anni<sup>43</sup>: commentando l'*Essai sur le fondement métaphysique de la morale* Garin osserva che «nelle scaturigini di quell'esperienza morale che ci instaura, Rauh può collocare "l'Essere nel senso della moralità", considerando Dio come *Ragione eminente* della moralità stessa, come l'appello interiore nella sua purezza sublime»<sup>44</sup>. Garin era profondamente attratto da questa idea di Dio come fondamento della moralità, per cui Dio e uomo venivano ad essere assolutamente solidali, ma non in una titanica forza creatrice, bensì nel dovere e nel dolore. Nello stesso testo, Garin parla dell'esperienza base di Le Senne – l'esperienza della 'contraddizione' – come di un «dovere che caratterizza tutta la vita» e che è «severamente ricondotta nel quadro di una moralità che è religione»<sup>45</sup>. È questo rapporto identitario tra moralità e religione cui Garin guardava e che preme qui sottolineare – rapporto che ha il suo nucleo non in un al di là, ma nella più concreta azione umana. Garin poteva considerare quello di Papini uno «slancio generoso» se limitato al piano del pensiero, ma diveniva davvero satanica empietà nella sua pretesa di «fare miracoli» quando portava – «e continua tuttora a portare» – al disprezzo non solo della «tradizione» e del «limite», ma anche «d'ogni seria *missione* e quindi d'ogni moralità di vita e di ricerca»; da qui proveniva il mito «della rivoluzione per la rivoluzione», che è semplicemente «una maniera di nascondere l'impazienza per ogni serio lavoro, e una certa frivola incapacità di impegnarsi seriamente in quello che di terribilmente umile ci impone la nostra condizione umana»<sup>46</sup>. In Papini non troviamo una negazione di Dio o un carducciano

---

<sup>42</sup> Cfr. GARIN, *Storia della filosofia* cit., p. 551.

<sup>43</sup> Il testo senza titolo conservato presso il Fondo Garin, Busta 35 (32), è stato scritto probabilmente nella seconda metà del 1945 per l'«Archivio di filosofia» del 1946. Alla data del 24 febbraio 1945 Enrico Castelli annotava nel suo diario di aver invitato Garin a scrivere «un articolo per il fascicolo *La filosofia dell'esistenza*», e precisava: «Garin scriverà sull'esistenzialismo di Le Senne» (ENRICO CASTELLI, *Diari Vol. I (1923-1945)*, a cura di E. Castelli Gattinara Jr., «Archivio di filosofia», a. 65, n. 1, 1997, p. 599). Il 30 agosto, però, Castelli scriveva a Garin di aver «atteso inutilmente» l'articolo «per il numero sull'esistenzialismo»; il 19 settembre poi gli scriveva: «Per il Le Senne, ritengo che il tuo articolo possa far parte del III fascicolo dell'Archivio dedicato allo spiritualismo, nel quale fascicolo intendo sia messa in evidenza la corrente dell'esistenzialismo cattolico che meglio può definirsi spiritualismo esistenziale» (entrambe le lettere si trovano presso il Fondo Garin). Nel 1946 sarebbe apparso un numero monografico dell'«Archivio di filosofia» dedicato a *L'Esistenzialismo*, mentre solo nel 1949 viene pubblicato il fascicolo sull'*Esistenzialismo cristiano*, ma in nessuno dei due casi Garin compare tra gli autori.

<sup>44</sup> *Ibid.* Cfr. FREDERIC RAUH, *Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, Félix Alcan, Paris 1891, p. 211.

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> GARIN, *Attorno a «Leonardo»* cit., pp. 79-80.



inno *A Satana*, ma la negazione di qualcosa ancora più basilare nella ‘prospettiva religiosa’ di Garin: la negazione dell’uomo nella sua dignità, di ciò che lo rende davvero uomo, vale a dire l’etica, la capacità di agire moralmente e con concretezza, nel solo lavoro che la «condizione umana» permette e al contempo impone. Commentando in nota le affermazioni papiniane sull’«*arte della creazione*» Garin aveva richiamato la critica di Giovanni Cesca – rivolta in realtà «specialmente contro il Prezzolini» – per cui se l’uomo deve «servirsi dell’abitudine e dell’automatismo per divenire credente, non si può dire [...] che le credenze sono in nostro potere e che possiamo scegliere a volontà nostra»<sup>47</sup>. Cesca stava esaminando l’idea «che la credenza possa creare il suo oggetto» e che si possa «dominare il Mondo per mezzo delle nostre credenze»<sup>48</sup>; del resto Papini, nel saggio su Schiller, non aveva dimenticato di sottolineare come quest’ultimo fosse «uno dei teorici più in vista del *Pragmatismo* della dottrina jamesiana del *Will to Believe* la quale non è che uno dei mezzi per far *diventar vere* quelle credenze che più ci premono»<sup>49</sup>. Garin aveva ragione nel considerare «perfettamente valida» la critica di Cesca anche applicata a questo testo di Papini, poiché ne metteva in luce il carattere velleitario e, in ultima istanza, impotente, nonostante le ambizioni tanto elevate. Con la terminologia di Jean Wahl, Garin afferma che «si tratta non di un *transcendere*, ma di un *transdiscendere*, di un degradarsi per entro la natura elementare»<sup>50</sup>. Wahl parlava con riferimento a Kierkegaard di un’angoscia derivante dal non sapere se ci si trova «en face d’une transcendance bienfaisante ou d’une transcendance malfaisante, en face de Dieu ou en face d’une force démoniaque, si le mouvement qu’il accomplit est un mouvement de “transcendance” ou de “transdescendance”»<sup>51</sup>. Vi è una contrapposizione ‘teologica’ tra un movimento verso il divino e un movimento verso una forza demoniaca; essa però è spostata da Wahl su un piano laico, giacché la trascendenza non è né Dio necessariamente né necessariamente il diavolo, ma può essere semplicemente la

---

<sup>47</sup> *Ibid.* Garin fa riferimento a GIOVANNI CESCA, *La filosofia dell’azione*, Sandron, Milano, Palermo, Napoli 1907, p. 266. A sua volta Cesca faceva riferimento a PREZZOLINI, *L’arte di persuadere* cit., pp. 39-40.

<sup>48</sup> CESCA, *La filosofia dell’azione* cit., pp. 262-263.

<sup>49</sup> PAPERINI, *24 cervelli* cit., p. 124.

<sup>50</sup> GARIN, *Attorno a «Leonardo»* cit., p. 80. Cfr. JEAN WAHL, *Existence humaine et transcendance*, Editions de la Baconnière, Neuchâtel 1944, pp. 39 e ss. Cfr. EMMA GIAMMATTEI, *Garin, la letteratura, il primo Novecento*, in *Il Novecento di Eugenio Garin* cit., pp. 57-79: 70 e ss.

<sup>51</sup> WAHL, *Existence humaine et transcendance* cit., p. 39.

natura<sup>52</sup>. A dispetto del tentativo di oltrepassare i limiti della ragione in «senso ascensionale», Garin vede nel lavoro di Papini un ‘*transdiscendere*’ non teologico, un decadere verso la ‘naturalità’, verso quel fango abissale. Per vie differenti egli cade nelle stesse difficoltà che Garin individua nell’esistenzialismo di matrice prevalentemente tedesca. Fin dal 1941, recensendo *La libertà umana e l’esistenza* di Giuseppe Saitta, Garin rilevava come un valore specifico del volume l’intento di «salvare l’uomo, che certi esistenzialisti hanno ancora una volta vanificato 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». «Ché veramente la dignità dell’uomo sta nel suo esser persona, figlio e insieme padre di se stesso, creazione perenne, libertà»<sup>53</sup>. Osservazioni simili si trovano anche in una rassegna sull’*Esistenzialismo* contemporanea alle *Note sul pensiero italiano del ’900*. Garin richiama un saggio di Armando Vedaldi, che «giustamente sottolinea [...] che “il singolo degli esistenzialisti (o almeno di alcuni) non è, come si potrebbe erroneamente interpretare, l’individuo: non è l’individuo creatura astratta di certe correnti illuministico-liberali; ma la persona: la persona concreta, cioè colta nel momento vivo delle sue umane relazioni”»<sup>54</sup>. Tanto l’«*arte della creazione*» di Papini quanto il richiamo all’assoluta finitezza dell’uomo di certo esistenzialismo finivano per negare l’umana personalità, riconducendola a mera naturalità o a mero frammento temporale, incapace di elevarsi – pichianamente – fino a Dio. Il legame tra questo tipo di esistenzialismo e una prospettiva non così lontana da quella papiniana emerge in maniera esplicita da un saggio dell’anno successivo dedicato alla collana *Être et penser*, in cui era apparso anche il volume di Wahl. Garin osserva come la «consapevolezza dell’umanità del mondo» si sia «rovesciata in un senso di vertigine e in un desiderio mistico di dissolversi in quel caos che geme al di là del nostro faticoso ancoraggio». Il riferimento implicito è qui all’esito della riflessione di alcuni esistenzialisti di cui aveva parlato nella recensione a Saitta; ma Garin va oltre affermando che la cosa più grave, «anche sul piano pratico, etico sociale», è che «la presa di coscienza del sottosuolo vitale (bisogni, tendenze) delle soprastrutture ideologiche, ha operato nel

---

<sup>52</sup> Ivi, p. 40.

<sup>53</sup> GARIN, *Giuseppe Saitta*, *La libertà umana e l’esistenza*, cit., pp. 74-75. «L’oggetto come limite necessario è sempre presente alla vita spirituale, ma la vita è appunto un perenne vincerlo» (ivi, p. 75).

<sup>54</sup> EUGENIO GARIN, *Esistenzialismo*, «Leonardo», 1946, a. 15, pp. 60-62: 60.

senso di una conversione verso il primitivo originale». Sono espressioni che davvero possono essere accostate al mito della «rivoluzione per la rivoluzione» cui aveva accennato nelle *Note*; non a caso Garin richiama nuovamente Wahl parando di un «moto di trascendenza» che è stato «in tutti i campi un *transdiscendere* piuttosto che un *transascendere*»; e anche la celebrazione del lavoro è stata intesa «in una direzione primordiale»: «Caratteristico in questo l'eroe dei *Conquérants* di Malraux, che riduce il suo marxismo a un attivismo puro, anzi a un titanismo esasperato». Come per Papini e per Prezzolini, anche qui si parla di titanismo, a fuggire ogni dubbio sul modello teorico e di analisi della realtà che Garin ha applicato in entrambi i casi. Al contrario, «l'unica possibilità di riprendere una costruzione feconda della dimora umana» si avrà riprendendo coscienza «non solo del limite, ma anche del valore dell'uomo, che non è affatto un errore del cosmo, ma il punto in cui l'essere, aprendosi a sé, nella vita cosciente si solleva veramente al di sopra di sé»<sup>55</sup>. È ora ancora più chiaro come la riflessione di Garin nelle *Note sul pensiero italiano del '900* non avesse un valore semplicemente 'storiografico', ma era legata a una problematica concreta e presente, ossia all'esigenza di salvaguardare la dignità umana sia dalle filosofie che subordinavano l'individuo a entità sopraindividuali – lo Spirito, la Storia, ecc. –, sia dall'opposta riduzione dell'individuo a mero ente nell'universo senza alcun senso e senza alcuna possibilità di elevarsi, sia anche dall'attivismo cieco che, pretendendo equivocamente di esaltare l'individuo, finisce col negarne le limitate ma reali capacità di azione, allontanandolo da ogni serio lavoro e, di conseguenza, da ogni prospettiva etica. Per questi motivi Garin riconosce le ragioni di Croce nel «denunciare la “lue dannunziana” che infettava i giovani invitandoli a tutte le ribellioni, al disdegno superficiale e sistematico dei limiti»; e aveva invece torto Giuseppe Antonio Borgese a ritenere che in ciò Croce fosse spinto solo da «chiusa intolleranza»<sup>56</sup>. Parlando del turbamento «introdotto nell'animo dei giovani» che preoccupa «un uomo sollecito delle sorti della patria e un osservatore attento», Croce si era mostrato ben più 'profetico' e consapevole di Borgese con la sua «ironica risposta [...], “che la patria

---

<sup>55</sup> GARIN, *Essere e pensiero* cit., p. 4.

<sup>56</sup> GARIN, *Attorno a «Leonardo»* cit., p. 80. Cfr. GIUSEPPE ANTONIO BORGESSE, *Croce e Vico e «I giovani»* in ID., *La vita e il libro. Terza serie Conclusione*, Fratelli Bocca editore, Torino 1913, pp. 323-402, in part. pp. 386 e ss. (già in «La cultura contemporanea», 1912); BENEDETTO CROCE, *L'aristocrazia e i giovani*, «La Critica», a. 10, 1912, p. 60 ss., ora in ID., *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici* seconda edizione raddoppiata. Laterza, Bari 1926, pp. 171 e ss. (ma si veda anche ID., *Il «superamento»*, ivi, pp. 116 e ss., già ne «La Voce» del 1910). In realtà, andando a fondo Garin scorgeva tra Croce e Borgese una vicinanza maggiore di quanto potesse apparire a prima vista.

non *era* in pericolo per quei poveri untorelli dei giovani”<sup>57</sup>. Il «mito della giovinezza», che ancora nel secondo dopoguerra Garin ritiene «ben lungi dall’essere spento», è connesso «al disdegno di ogni misura razionale, d’ogni controllo, d’ogni esigenza di impiantar la propria azione sul terreno concreto della realtà storica in cui ci si muove»; è dunque legato a un titanismo e a un attivismo che si rivelano velleitari nella mancata valutazione sia della situazione di fronte a cui ci si trova, sia delle proprie forze, e quindi delle effettive possibilità di operare. La critica di Garin non è, però, solo al «mito della giovinezza», ma anche a quelli «della *vecchiezza*», «del *progresso* necessario», «o della *storia*», cui il primo «s’opponne»<sup>58</sup>. Garin condivide la preoccupazione crociana nei confronti della ‘giovanile’ insofferenza verso ogni regola e ogni limite, ma sembrerebbe quasi suggerire che lo stesso Croce, pur cadendo in difficoltà opposte, potesse approdare ad esiti non meno ‘esiziali’. Il ‘mito della vecchiezza’, infatti, poteva essere attribuito al filosofo napoletano, che nel 1907 era stato accusato da Papini – in un testo menzionato in queste stesse *Note* – di aver ricondotto i limiti dei ‘leonardiani’ alla loro giovane età, trasformando «una questione filosofica in una questione cronologica»<sup>59</sup>. In una recensione a un fascicolo del «Leonardo» dedicato in parte a lui e al suo recente volume su Hegel, Croce aveva citato con molta arguzia il § 396 dell’*Enciclopedia* hegeliana in cui si parla «delle quattro età della vita», «la fanciullezza, la gioventù, la maturità e la vecchiezza»: mentre il giovane rappresenta il contrasto tra un’universalità ancora soggettiva e l’individualità immediata, cioè tra un mondo inadeguato alla propria soggettività, «l’uomo, invece, è il riconoscimento della necessità oggettiva e della razionalità del mondo così come esiste ed è fatto»<sup>60</sup>. Non è solo il compiacimento per la maturità dell’uomo (ma, in realtà, non per la sua ‘vecchiezza’) a dover essere sottolineato<sup>61</sup>, ma

<sup>57</sup> *Ibid.* Cfr. CROCE, *Cultura e vita morale* cit., p. 175; BORGESE, *La vita e il libro. Terza serie* cit., pp. 392-395

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>59</sup> G. F., *A Benedetto Croce* cit., p. 110.

<sup>60</sup> «Il giovane – dice Hegel – rappresenta il contrasto tra un’universalità, che in sé stessa è ancora soggettiva (ideali, immaginazioni, dover essere, speranze ecc.), contro l’individualità immediata, cioè contro il mondo così come esiste e che non è adeguato alla sua soggettività; come, d’altra parte, l’individualità del giovane è ancora priva d’indipendenza e immatura. Ma l’uomo, invece, è il riconoscimento della necessità oggettiva e della razionalità del mondo così come esiste ed è fatto; della cui opera, che si compie in sé e per sé, l’individuo si fa una base e una collaborazione per la propria attività, onde egli è qualche cosa, ha presenza reale e valore effettivo» (BENEDETTO CROCE, *Leonardo rivista d’idee*, «La Critica», a. 5, 1907, pp. 67-69: 68).

<sup>61</sup> Alcuni anni dopo Elena Croce avrebbe ricordato che suo padre «apprezzava l’antico detto che il meglio che ha da fare la gioventù è di invecchiare il più presto possibile», ELENA CROCE, *Ricordi familiari*, Vallecchi, Firenze 1962, p. 24.

anche la presa d'atto del mondo così com'è, della sua necessità e razionalità, che va a richiamare il mito del progresso, anch'esso «necessario». Del resto, si è visto che nella *Storia della filosofia* Garin aveva messo in luce le «difficoltà» dello «storicismo» di Croce e la sua tendenza ad «appiattare il progresso spirituale nella successione del prima e del poi», arrivando a cadere in un «ottimismo fatalistico»<sup>62</sup>. A suggerire che Garin potesse aver di mira anche lo stesso Croce nel parlare dei 'miti' che si oppongono al 'mito della giovinezza' è la proposta di risolvere quest'ultimo «nella concretezza della libertà, che è collaborazione col passato e responsabilità pienamente assunta di quel presente che si vien costruendo; che è, insomma, contro tutte le avventure e contro tutte le mitologie, pura razionalità, e quindi verace moralità»<sup>63</sup>. Nel 1945, invece, Garin aveva affermato che la tesi crociana era destinata «a vanificare la vita morale nell'indifferenza del trascorrere storico», e dunque era ancora lontana dalla concreta libertà – per Garin la libertà del singolo individuo – e quindi anche dalla «pura razionalità»<sup>64</sup>.

Non sono i miti «della *vecchiezza*», «del *progresso* necessario» o «della *storia*» che, per Garin, possono essere risolti nella direzione di una concreta moralità, ma quello «della *giovinezza*», che, dunque, nonostante i suoi limiti e i suoi equivoci, dimostra una certa fecondità. Per questo l'attenzione si rivolge ai direttori del «Leonardo», che erano, sì, oscillanti «fra strane girandole di concetti ed intuizioni geniali», però, al contempo, si mostravano «rivelatori di atteggiamenti caratteristici della cultura contemporanea»<sup>65</sup>. Garin si sofferma sulle pagine che Prezzolini dedica a Novalis: egli ritrova nel filosofo e poeta tedesco «la perfetta coincidenza di misticismo e magia», e arriva a ricondurre «a idealismo magico anche il pragmatismo». I limiti di Prezzolini sono individuati in maniera impietosa da Garin, ma al contempo egli mostra come in tempi più recenti ci si sia soffermati sugli stessi autori e su analoghi problemi, tuttavia con diverso rigore. Prezzolini – scrive Garin – ha il merito di cogliere «felicitemente un aspetto significativo dell'eredità romantica nell'arte e nel pensiero del nostro tempo: il concetto secondo cui il nostro modo di vedere e di approfondire le cose le nobilita e le

---

<sup>62</sup> GARIN, *Storia della filosofia* cit., pp. 583-584.

<sup>63</sup> GARIN, *Attorno a «Leonardo»* cit., p. 81.

<sup>64</sup> GARIN, *Storia della filosofia* cit., p. 584. Sono posizioni da valutare con molta ponderazione, giacché – specie per quel che riguarda le *Note sul pensiero del '900* – si sta cercando di esplicitare alcune considerazioni che Garin non esprime così nettamente. Inoltre, negli anni successivi avrebbe valutato in maniera molto diversa non tanto i 'principi ispiratori' del pensiero crociano, quanto le effettive 'potenzialità etiche' (e politiche) del suo lavoro.

<sup>65</sup> GARIN, *Attorno a «Leonardo»* cit., p. 82.

trasforma». Si trattava, però, d'intuizioni senza approfondimento: egli «afferrava senza finezza, ma pur coglieva certe vicinanze e certi nessi, e vi insisteva, buttando là parole grosse, deformando magari fino a falsarle». Novalis e i mistici tedeschi «diventano, semplicemente, i *precursori* di James» o i figli di Berkeley; e Prezzolini mostrava di non distinguere «la *credenza* umana dalla volontà di credere di James, né la visione in Dio, o il linguaggio visivo di Berkeley, dal sogno di Novalis»<sup>66</sup>. Non è un caso che il lemma «*precursori*» sia scritto in corsivo, a sottolineare un discutibile 'metodo storico' verso cui difficilmente Garin poteva essere indulgente. A ben vedere, anche le parole che suggeriscono l'interesse e la fecondità di un autore come Novalis sono legate non tanto ai lavori di Prezzolini quanto al recente volume di Wahl. Basti pensare al riferimento ai «giudizi sintetici *a priori* di Kant, divenuti “veramente magici”» che sono a «fondamento di “un'arte di scoprire *a priori* il mondo, di modificarlo, di modificare il nostro organismo [...] di modellare le nostre idee, di creare Dio con la nostra preghiera e la nostra fede”»<sup>67</sup>. Sono espressioni che possono essere declinate in una direzione sicuramente torbida – come appare quella verso cui s'incammina Prezzolini –, ma non è questa la strada su cui Garin (con Wahl) si dirige, nella misura in cui pone l'accento sulla dimensione artistica e poetica: «nessuno opera come il poeta; egli è creatore, creatore come il Verbo, perché produce con esso incantamenti. La magia della parola trasforma la natura, la ricrea; non la scopre, la produce. “La visione dell'artista va dal di dentro al di fuori, e non viceversa”»<sup>68</sup>. Per Prezzolini, invece, Novalis diveniva un «pragmatista schietto, senza dubbi e sfumature; volontarismo puro, arte di creare, annuncio della trasformazione dell'uomo in Dio»; ma ancora una volta la sua mano «è troppo pesante, e rompe senza garbo la trama dei pensieri di Novalis», senza intendere il significato «di quell'esperienza di poeta che vede la natura trasfigurata dalla propria fantasia pronta a svelare i suoi tesori

<sup>66</sup> *Ibid.* «E, imperterrito, concludeva: “Novalis, insomma, è già un seguace, un secolo prima, di quella dottrina nota oramai sotto il battesimo datole dal James, di *Will to Believe*, ma che conta fra i suoi precursori più lontani gli Stoici, fra i più vicini Pascal, ed ha avuto per praticanti e per esercitatori molti che si sono dati all'azione su sé stessi e su gli altri, come i mistici e i Gesuiti» (ivi, pp. 82-83; cfr. GIUSEPPE PREZZOLINI, *Introduzione a NOVALIS, Frammenti*, a cura di G. Prezzolini, Carabba, Lanciano 1928, pp. 5-39: 36).

<sup>67</sup> *Ibid.* «Aucun poète n'a songé avec plus d'intensité que Novalis à la magie, et à ses rapports avec l'art. Qu'il [...] consulte les philosophes, Kant, et son idée des jugements synthétiques *a priori*, “véritablement magiques” nous dit-il [...]. C'est [...] l'idée d'un art de découvrir *a priori*, de modifier le monde, de modifier nos organes, de guérir notre corps, de construire nos sensations, de modeler nos idées, de créer Dieu par notre prière et notre foi» (WAHL, *Existence humaine et transcendance* cit., p. 98).

<sup>68</sup> *Ibid.* «La vision de l'artiste va du dedans au dehors et non du dehors au dedans» (WAHL, *Existence humaine et transcendance* cit., p. 99).

sconosciuti». Garin richiama nuovamente Wahl, che, nel leggere Novalis, avverte di «non accordar troppo alla magia “si on la conçoit grossièrement” e neppure alla volontà e alla poesia», mentre Prezzolini concepiva la magia di Novalis in modo troppo rozzo, senza prestare la dovuta attenzione ad alcune «voci, sommesse ma significative, del suo autore». Il «volontarismo e attivismo» in Novalis «di colpo si rovescia nell’apologia dell’umiltà e della passività»<sup>69</sup>. A interessare Garin è questo elogio dell’umiltà, proveniente da un poeta e filosofo che suonava corde diverse dal puro razionalismo. Sono elementi che Prezzolini, andando in una direzione ‘titanistica’, non faceva propri, ma che invece Wahl accentuava con forza, confortando Garin in un’interpretazione dell’esistenzialismo come un ritorno all’uomo nella sua concretezza, senza sminuirlo ma senza nemmeno attribuirgli forze e possibilità in maniera a dir poco velleitaria. Così si ricordano le parole di Novalis – citate da Wahl – per cui la passività è spesso più elevata dell’attività; ed anzi, la magia – da intendersi sempre con cautela – trasformando «l’uomo in creatore assoluto raggiunge il suo scopo annientando l’uomo nella natura che sboccia». È un «poetico compenetrarsi dell’uomo con le cose» – osserva Garin con Wahl – che si ritrova nella poesia di William Blake «dove tutto si unisce nell’uomo universale via via che i nostri occhi, fattisi grandi come oceani senza rive, abbracciano i cieli, mentre astri e luci e mondi “si rivelano un unico uomo”, e tutti i “minuti particolari” si riuniscono nell’uomo universale»<sup>70</sup>. È la dimensione poetica che da un lato apre alle più profonde possibilità umane, ma dall’altro non oltrepassa i suoi giusti limiti in una direzione ‘attivistica’. Non a caso Wahl aveva sottolineato come in Blake, a differenza di Novalis, non si trovasse una meditazione sulla magia, e ciononostante le loro riflessioni erano vicine; addirittura la teoria dell’immaginazione del poeta inglese si rivelava, con un altro accento, la medesima di Novalis<sup>71</sup>. Lo studioso francese andava davvero *vers le concret* – come il titolo del suo famoso volume dedicato, fra gli altri, a William James –, mentre lo stesso non poteva dirsi dei direttori del «Leonardo»; e tuttavia – osserva Garin – «se il nostro commento è diverso», vicino piuttosto a quello di Wahl, «i testi, molto spesso, sono rimasti quelli». Sarebbe «uno strano anacronismo» insistere su quelle interpretazioni per troppi versi superate, ma al contempo «sarebbe ingratitudine vana» non richiamare

---

<sup>69</sup> *Ibid.* Cfr. PREZZOLINI, *Introduzione* cit., pp. 36-37; WAHL, *Existence humaine et transcendance* cit., pp. 100-101.

<sup>70</sup> *Ivi*, p. 83. Cfr. WAHL, *Existence humaine et transcendance* cit., pp. 101, 104-105.

<sup>71</sup> WAHL, *Existence humaine et transcendance* cit., p. 101.

le letture dei ‘leonardiani’ «in questa nostra complessa riconquista di noi stessi»<sup>72</sup>. Vi è un innegabile filo conduttore che congiunge il periodo in cui fiorivano le riviste d’inizio secolo e l’epoca in cui scrive Garin: in entrambi i casi si era coinvolti in una medesima ‘crisi’ da cui non si era mai usciti. Non sembra da dubitare che la strada intrapresa allora potesse essere, tutto sommato, corretta, giacché dopo tanti anni, i testi di riferimento – ritenuti evidentemente da Garin ancora validi e fecondi – erano spesso gli stessi. A questo punto ci si trova di fronte al cuore della questione, e bisogna chiedersi per quale ragione non si sia ancora usciti da una tale crisi. Una possibile risposta potrebbe essere cercata nello ‘scarso rigore’ dei protagonisti di quella stagione. A ben vedere, però, possono apparire «strane ed estrinseche» le interpretazioni di Giuliano il Sofista, ma già, a proposito di Gian Falco, Garin parla solo di «certi rilievi» che sono «eccessivi e intemperanti»<sup>73</sup>; spostandosi poi su una personalità come Giovanni Amendola, Garin ritrova «il sereno accento di un appello morale» nella sua «fine introduzione» a *La guida spirituale* di Miguel de Molinos. Sono parole che sembrano far emergere una distanza di metodo, se non di esigenze, rispetto alle ‘intemperanze’ dei direttori del «Leonardo»; ma anche Papini, con la pubblicazione di testi di autori come Boutroux, Bergson, James, Kierkegaard, Nietzsche, Novalis o Hölderlin, e così via, lanciava «manifesti», «inviti vibranti» in cui «la filosofia si dilatava, presentandosi come appello a una riflessione sull’umanità, come esigenza di una più profonda e radicale esperienza»<sup>74</sup>. L’«appello», con la connotazione etica che può avere questo lemma, ma anche la «riflessione sull’umanità» o il richiamo all’«esperienza» profonda e radicale<sup>75</sup>, conducono verso una direzione diversa dalle «esaltazioni titaniche» messe in luce fin dal principio delle *Note*, quando tra il «Leonardo» e la «Critica», solamente la seconda era associata all’«appello alla *humanitas*». Lo stesso Croce, del resto, aveva incoraggiato la pubblicazione dei testi promossi da Papini e Prezzolini: sulla circolare stampata per la pubblicazione dei *Poetae philosophi* leggiamo le parole di Croce che, pur definendosi

<sup>72</sup> GARIN, *Attorno a «Leonardo»* cit., p. 84.

<sup>73</sup> *Ibid.* Ma, continua Garin, «nei primi volumetti della “Cultura dell’anima”» diretta da Papini, come negli scarsi scritti della collezioncina dei *Poetae philosophi et philosophi minores*, noi riconosciamo ancora alcuni temi fondamentali della nostra riflessione» (*Ibid.*).

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> Nelle stesse pagine citate da Garin, Wahl aveva posto l’accento sulla centralità dell’esperienza in Novalis: «Il convient de noter que toutes ces affirmations pour Novalis ne sont pas la conséquence de conceptions *a priori*, elles viennent de l’expérience. C’est l’expérience qui nous montre en elle-même la présence de l’*a priori*, du magique, du volontaire. C’est que toute expérience est magique et n’est explicable que magiquement» (WAHL, *Existence humaine et transcendance* cit., p. 100).



«tutt'altro che estetizzante o mistico, anzi fermamente convinto che la filosofia debba essere costruzione razionale», apprezzava l'«affiatamento» degli studi filosofici «con lo *spirito estetico* e con la *disposizione mistica*», perché utile a «liberarsi dalla superstizione del metodo naturalistico»<sup>76</sup>. Il limite crociano per Garin risiedeva nel riconoscere al «misticismo» e all'«esteticismo» semplicemente «un valore pedagogico», rimanendo di fatto estraneo a quelle esigenze<sup>77</sup>: essi potevano costituire una strada per condurre alla filosofia, ma non avevano una valenza autonoma. La critica di Garin a Croce è legata all'incapacità di cogliere e valorizzare quanto di davvero vitale fosse in quei movimenti – egli parla di «intima incomprensione crociana» –, che ha avuto come conseguenza una divaricazione verso due estremi: da un lato la «ragione pura» crociana che «scivolò nell'astrattezza degli schemi e delle classificazioni», e dall'altro «il sentimento» dei 'giovani' che «divenne torbida oscillazione fra la satanica esaltazione delle forze più basse dell'io e l'abbandono totale a una fede che crede “perché è assurdo e perché è impossibile”». In realtà Garin indica anche un'ulteriore biforcazione, tutta interna ai 'promotori del sentimento' che giustapponevano, senza congiunger davvero, «le più vitali esigenze di rinnovamento» all'«apertura alle tendenze del più torbido pragmatismo»<sup>78</sup>. Nell'esperienza dei giovani legati al «Leonardo» sembrerebbe dunque di cogliere gli elementi essenziali non solo per avvertire la crisi, ma anche per uscirne; ma essi erano anche affascinati da espressioni pragmatistiche – per Garin davvero torbide –, che oscuravano la strada da intraprendere, la quale pure era stata presagita. Diverso, invece, il caso di Croce, che, nonostante gli apparenti consensi verso quegli studi sul misticismo, era troppo chiuso alle nuove esigenze 'vitali' che si affacciavano, ed arrivava agli esiti 'sistematici' e 'classificatori' delle opere che andranno a costituire la *Filosofia dello Spirito*, rispetto alle quali Garin si mostrerà sempre dubbioso, anche quando giudicherà in maniera diversa (e molto positiva) il Croce dei saggi e delle ricerche particolari. Tuttavia, l'analisi di Garin non è mai 'monocorde', e queste considerazioni vanno prese *cum grano salis*: basti notare che appena poche pagine prima aveva mostrato d'apprezzare

---

<sup>76</sup> GARIN, *Attorno a «Leonardo»* cit., p. 85. Per le circolari stampate per la presentazione dei *Poetae philosophi et philosophi minores* si veda FABIO FINOTTI, *Una «ferita non chiusa». Misticismo, filosofia, letteratura in Prezzolini e nel primo Novecento*, Olschki, Firenze 1992, pp. 197 e ss.

<sup>77</sup> Cfr. IZZO, *Novecento 'ambiguo'* cit., pp. 195 e ss. «Campeggia in questi scritti», osserva Izzo, «la sottolineatura dell'incomprensione crociana per le ragioni dell'individuo, per l'esistenza concreta del singolo in carne e ossa e per la fede nella trascendenza, intesa come distanza incolmabile tra creatura e creatore e come senso del peccato» (ivi, p. 198).

<sup>78</sup> GARIN, *Attorno a «Leonardo»* cit., p. 85.

le riflessioni finali della *Filosofia della Pratica*, in cui si parlava di una verità «sempre cinta di mistero», con un lessico che non richiama solo la «ragione pura» ma anche le più vitali esigenze del «sentimento»<sup>79</sup>. Nel 1946 Garin doveva considerare quest'ultimo uno spunto fecondo, ma non sufficientemente approfondito da Croce, ritenuto forse ancora legato ai miti «della *vecchiezza*», «del *progresso* necessario», e «della *storia*»<sup>80</sup>. La crisi era aperta e avvertiva, ma la soluzione era ben lungi dall'essere individuata, giacché le esigenze di una filosofia che non esca dal piano della razionalità, di una ragione pura, e quelle più aperte a istanze diverse «dovevano congiungersi in una sintesi feconda ove la nuova onda d'esperienze, la nuova apertura, si chiarisse, si determinasse, si facesse veramente umana, e cioè razionale»<sup>81</sup>. Garin guarda a una razionalità concreta, lontana dalle astratte sistemazioni e dalle classificazioni, a un pensiero che, come scrive Amendola sul «Giornale d'Italia» del 1911, non fugga «nella fantasia, nel sogno» o «nell'ebbrezza malsana», ma piuttosto penetri in essi e «in tutti i complicati meandri della realtà»<sup>82</sup>. È una ragione che non esclude da sé nessun aspetto della realtà, ma che non per questo, come avrebbe scritto Martinetti, può portarci a «rinunciare a quella che è stata fino a qui la nostra guida sicura, la ragione»<sup>83</sup>. Come per Martinetti, anche per Garin la razionalità è una 'razionalità pratica', connessa in primo luogo alla dimensione etica. Non a caso Garin spiega che «veramente umana» significa «razionale», mentre qualche pagina prima associava la «pura razionalità» alla «verace moralità». Dalla crisi si può uscire solo approfondendola, senza ignorare le esigenze più vitali e financo più torbide, ma ritornando infine all'umano; e ciò che 'fa l'uomo' è la ragione, ragione con la minuscola, non scienziata né classificatoria, ragione che si declina come moralità.

In quegli anni che hanno preceduto il primo conflitto mondiale, la crisi era avvertita ugualmente come questione centrale da tutti, anche da coloro che partivano da posizioni tra loro «più lontane»; ma al contempo tutti «ottimisticamente» la credevano «già in via di risoluzione, mentre resta tuttora in doloroso travaglio». Garin fa riferimento, da un lato, alle parole scritte da Papini sul primo numero dell'«Anima» (il

---

<sup>79</sup> «Croce [...] conchiudeva la sua meditazione, umilmente inchinandosi dinanzi a “la verità... sempre cinta di mistero, ... ascensione ad altezze sempre crescenti, che non hanno giammai il loro culmine, come non l'ha la vita”» (ivi, pp. 80-81; cfr. CROCE, *Filosofia della Pratica* cit., p. 390).

<sup>80</sup> Le parole finali della *Filosofia della pratica* erano state evocate proprio in rapporto a Borgese, appena prima di esaminare il mito «della *giovinanza*» e gli altri, altrettanto esiziali, cui si contrapponeva.

<sup>81</sup> Ivi, p. 85.

<sup>82</sup> Ivi, p. 86

<sup>83</sup> PIERO MARTINETTI, *Breviario spirituale*, Isis, Milano 1923, p. 249.

Papini dell'«Anima» era probabilmente quello maggiormente apprezzato da Garin) e a quelle coeve sul «Giornale d'Italia» ricordate poco sopra di Amendola (condirettore dell'«Anima»), e dall'altro, a quelle con cui Gentile il 26 novembre 1911 inaugurava i cicli di conferenze alla Biblioteca filosofica di Palermo. È un accostamento molto indicativo tra personalità ed esperienze così diverse, ma a cui Garin guardava con grande interesse. Papini affermava che «nella filosofia non si tratta sol di scoprire o di annunciare – ma di accostare più davvicino la realtà e di esprimerla col linguaggio più ricco e più preciso», mentre Amendola commentava i lavori del Congresso di filosofia di Bologna osservando che oramai la filosofia si sforza di comprendere e penetrare tutti gli aspetti della realtà, anche quelli che possono apparire più appannaggio della fantasia, del sogno o del sentimento. E «finalmente» con Gentile troviamo la condanna – espressa «col consueto calore» – di ogni filosofia che pretendesse di contemplare un mondo al quale è esterna ed estranea, giacché – scrive Gentile, riportato da Garin – «una filosofia appartata dalla vita è pure, per noi, una vita appartata dalla filosofia, ossia il fallimento totale»; è una filosofia che è diventata «cosa seria», che coinvolge «tutta l'anima nostra». Ma quella generazione – Garin ha fatto riferimento solo a testi e conferenze del 1911 – pose il problema ma non lo seppe risolvere, giacché aveva rotto gli antichi limiti e «aperto il dramma», ma senza rendersi conto che non era sufficiente riproporre vecchi schemi «singolarmente presi o ecletticamente uniti»; e, soprattutto, non si rese conto che la soluzione non poteva essere trovata nell'«esasperazione del dramma» o nel «salto cieco in una tenebra, che potrebbe anche non essere la tenebra splendente della salvezza». Conclude Garin questa seconda *Nota* in maniera molto evocativa, osservando che, una volta rifiutato «l'antico linguaggio» e «la vecchia logica insufficiente», gli uomini erano incapaci di comunicare e hanno indirizzato «ogni loro sforzo nella guerra universale e totale, traduzione e denuncia di una crisi radicale nella convivenza umana»<sup>84</sup>. Era forse davvero un eccesso di ottimismo che Garin individuava non tanto in Papini e Amendola, quanto piuttosto in Gentile, che portava a non valutare a pieno tutto il lavoro che c'era ancora da fare. Durante la più recente guerra, ricordando il filosofo siciliano da poco tragicamente scomparso, Garin gli aveva contestato proprio l'ottimismo, che condivideva col pensiero della Rinascita

---

<sup>84</sup> GARIN, *Attorno a «Leonardo»* cit., pp. 85-86. Cfr. GIOVANNI PAPINI, *La verità per la Verità*, «L'Anima. Saggi e giudizi», a. 1, n. 1, gennaio 1911, pp. 5-13: 13; GIOVANNI GENTILE, *Il programma della Biblioteca Filosofica di Palermo*, in ID., *Saggi critici*. Serie seconda, Vallecchi, Firenze, 1927, pp. 5-9: 7.

(ma non con Savonarola): «Lo storicismo gentiliano era [...] candidamente ottimistico; tutto ciò che è, è bene, è ragionevole, è vita; per tutto c'è posto nel corso ampio della storia». La vita invece – affermava Garin – «è dramma, è colpa, è peccato», e «il bene deve sempre discutere e lottare col male; ciò che si afferma, che riesce, che si colloca nella realtà, è spesso fasciato d'ombra e di male»<sup>85</sup>. Si era giunti alla consapevolezza della crisi, e il dramma era stato aperto, ma ci si è forse illusi di poterlo superare con troppa facilità, senza assumere la sua strutturale compartecipazione alla nostra vita e al nostro mondo; da qui gli esiti 'titanistici', legati proprio a una insufficiente valutazione del senso del limite, che può essere inteso in una prospettiva etica (e religiosa) come male e come peccato. In questi anni Garin aveva più volte insistito sul problema del male morale, tratto essenziale della nostra esistenza, e intimamente legato alla nostra libertà e alla nostra dignità, e dunque alla stessa possibilità di agire eticamente. Nella *Storia della filosofia* del 1945, trattando il pensiero di Origene, Garin parla del peccato come di quella superbia che fa dire «io» alla creatura, che così trova il suo corpo e il suo limite a separarla dall'unità con Dio, col bene e con gli uomini. «Eppure – commenta Garin – solo in questo peccato lo spirito trova la libertà, solo distaccandosi da Dio pone se stesso; ma proprio per liberamente volere perde la propria libertà nella prigione della colpa». Solo attraverso questo atto di ribellione «si esprime la vicenda della colpa e della redenzione; il ritmo della caduta e del ritorno»<sup>86</sup>. Parlando invece di Agostino e del male morale, delle cattive azioni compiute dagli uomini, Garin osserva che «il male sta in un volere disordinato, in un amore disforme alla realtà degli oggetti», nel «non volere ciò che si dovrebbe, o nel non volere come si dovrebbe». Quel che più interessa è che «la radice di questa *deficienza* della volontà è nella libertà umana, quella libertà di volere che sola fa l'uomo degno della sua umanità»<sup>87</sup>. Avendo di mira Agostino, Garin sottolinea il nesso strettissimo che si viene a instaurare tra peccato, limite umano e libertà, che a sua volta costituisce l'elemento essenziale per la

---

<sup>85</sup> EUGENIO GARIN, *Giovanni Gentile interprete del Rinascimento*, «La Rinascita», VII, 35, 1944, pp. 63-70: 69-70.

<sup>86</sup> GARIN, *Storia della filosofia* cit., pp. 171-172.

<sup>87</sup> Ivi, p. 182. In uno scritto precedente su Marsilio Ficino e Agostino, Garin sottolinea come il vescovo d'Ippona fosse «tormentato dal dramma dell'umanità peccatrice e sofferente, ribelle alla luce ed al bene, preda angustiata del male, intimamente dilaniata da una lotta senza pace»; ed proprio questo che «a noi – scrive Garin nel 1940 –, pensosi di nuove sofferenze, suona più da presso» (EUGENIO GARIN, *S. Agostino e Marsilio Ficino*, «Bollettino storico agostiniano», a. 16, n. 2-4, aprile agosto 1940, pp. 41-47: 46-47; cfr. CILIBERTO, *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novecento* cit., pp. 20 e ss. Ciliberto osserva che il contrasto tra Ficino – per Garin poco sensibile alle corde più drammatiche della riflessione agostiniana – e Agostino «si situa sulla stessa onda di quello tra Gentile, gli umanisti e Savonarola», ivi, p. 23).

dignità umana. Da questo punto di vista, l'eccesso di ottimismo di coloro che a inizio Novecento pur avevano avvertito la crisi, può essere interpretato come un segno di unilateralità; nel momento stesso in cui si faceva emergere il dramma, si tendeva a considerarlo quasi già superato, senza tener conto che il limite e il peccato sono parte essenziale dell'uomo. L'esistenzialismo di matrice tedesca, invece, è caduto talvolta nell'errore opposto, considerando la limitatezza dell'uomo come il suo tratto essenziale e predominante, obliando la sua libertà e la possibilità di un'apertura a una superiore dignità di carattere etico.

### *Logica e vita nel pragmatismo italiano*

La terza delle *Note sul pensiero italiano del '900* è dedicata più specificamente al pragmatismo: il giudizio di Garin nei confronti di questo movimento è in partenza molto severo, ma nella conclusione si vanno a mettere in luce le esigenze più vitali che esso aveva posto, e che per la riflessione contemporanea (1946) costituiscono ancora problemi essenziali. La *Nota* sembra costruita in maniera 'ascensionale', dedicandosi in primo luogo a Prezzolini (sicuramente il meno amato da Garin nel gruppo del «Leonardo») e ad alcune delle sue osservazioni più discutibili; tuttavia, dopo alcuni accenni a Papini e all'esperienza di «Hermes» l'attenzione si sposta su Vailati (invece il più apprezzato dall'autore tra i pragmatisti italiani) e alle sue esigenze di concretezza. In prima battuta il pragmatismo è connotato come una moda, anzi «la più fortunata tra le mode che periodicamente affliggono la cultura filosofica»<sup>88</sup>; sono ricordate poi le parole di Prezzolini del 1910 – quando ormai, avvicinandosi a Croce, aveva preso le distanze da quell'esperienza – in cui, «non senza un'ingiustizia pari solo agli entusiasmi di qualche anno prima», presentava James come un filosofo rozzo, privo della serietà, della gravità e dell'onestà con cui i «vecchi occidentali» trattano le questioni del pensiero<sup>89</sup>. Nel chiudere il suo saggio, Prezzolini afferma, da un lato, che l'astro di James avrebbe continuato a splendere all'orizzonte di «molti, signori e signore, desiderosi di esser messi in pace con i loro bisogni di fede, che un prete troppo rigido non soddisfa, e che la filosofia, astrusa e difficile, ributta»; dall'altro, tende a

---

<sup>88</sup> GARIN, *Il Pragmatismo* cit., p. 201. Si può cogliere forse un parallelo col recente esistenzialismo.

<sup>89</sup> *Ibid.* Cfr. GIUSEPPE PREZZOLINI, *La leggenda dell'America: William James* [1910], in ID., *Uomini 22 e città 3*, Vallecchi, Firenze [1920], pp. 87-101: 92-93.

liquidare l'aspetto per Garin più valido del pragmatismo italiano: «Per altre menti poi il pragmatismo si fonde con un empirismo logico, tutto atomico e simbolico, astratto e avulso dalla realtà, quanto più è possibile schematico e con ogni intransigenza lontano dal piantarsi nel cuore della realtà». Il riferimento è qui a Vailati<sup>90</sup>, per il quale, a un anno dalla morte, Prezzolini «poco caritatevolmente» parlava di una «completa disorganizzazione mentale», con un'espressione che doveva aver particolarmente irritato Garin. Proseguendo la sua trattazione, quest'ultimo sembra quasi ribaltare non solo la lettura prezzoliniana del 1910 appena riportata, ma anche il giudizio che egli stesso ne aveva dato poco prima: il pragmatismo non è più una delle «mode» – seppur tra le più fortunate – che periodicamente «affliggono» il mondo culturale, bensì «una delle caratteristiche manifestazioni [...] del bisogno di combattere una filosofia sistematica ed intellettualistica per un'esigenza più profonda di umanità». Per quanto gli esiti, «retorici piuttosto che morali», non furono sempre (e nemmeno spesso) quelli che avrebbe desiderato Garin, si trattava comunque di un tentativo coraggioso di porre al centro della riflessione «il significato e il valore della ricerca filosofica», e al contempo «di affrontare una più grave domanda intorno alla possibilità e ai processi del pensiero umano»<sup>91</sup>. Nell'ultimo cinquantennio questi problemi erano stati approfonditi, ma muovendosi pur sempre lungo uno stesso asse di ricerca: Garin accosta alcune espressioni d'inizio Novecento del pragmatista Schiller con le parole di Paul Valéry scritte alla fine degli anni Venti, giacché entrambi si soffermavano sul

---

<sup>90</sup> Ivi, p. 202. Prezzolini parla infatti di «quell'empirismo logico, la cui spinta fu data dal Pierce, ma la cui precisa organizzazione, se pur tal parola conviene alla più completa disorganizzazione mentale, si trova nelle opere [...] dell'italiano Giovanni Vailati». Non sembra che per le affermazioni precedenti, come suggerisce Garin, pensasse precisamente a Papini; Prezzolini piuttosto aveva sostenuto che «in Italia, terra di chiarezza, il pragmatismo trovò anche le sue più precise e più nette espressioni, definizioni, immagini, e fu spinto alle sue ultime conseguenze e prontamente digerito, per via specialmente dell'intelligenza di Giovanni Papini e per l'opera del *Leonardo*, soprattutto dal 1904 al 1907» (Cfr. PREZZOLINI, *William James* cit., pp. 101, 100). Del resto lo stesso Papini su «La Voce» – diretta da Prezzolini – aveva esplicitamente preso le distanze dal pragmatismo di James (mentre riteneva ancora valido quello «logico» di Pierce, Vailati e Calderoni): «io accetto ancora il pragmatismo così detto logico e conoscitivo, quello del Peirce perfezionato e sistemato in Italia dall'indimenticabile Vailati e dal suo discepolo Mario Calderoni. Però questo pragmatismo della prima maniera nel James appar solo di sfuggita e non sotto forma rigorosa. Quanto all'altro pragmatismo, a quello che tenta di stabilire un concetto della verità, fondato non sulle conseguenze sensibili o logiche ma sentimentali o utili in senso volgare o materiale, cioè un concetto della verità come qualcosa di servibile e utilizzabile e sottoposto ai bisogni della vita religiosa e morale, io sono assolutamente contrario e credo che lo scopo vero della filosofia sia quel di riconoscere questo carattere utilitaristico nelle scienze e anche in molte teorie passate, ma nello stesso tempo di purgarsi interamente da questo utilitarismo implicito ed esplicito per giungere a una conoscenza pura e disinteressata [...]», GIOVANNI PAPINI, *William James*, «La Voce», a. 2, n. 39, 8 settembre 1910, p. 391.

<sup>91</sup> *Ibid.* In maniera un po' schematica questi due 'tentativi' possono essere ricondotti alle due tendenze del «Leonardo», la prima facente capo a Papini e Prezzolini, e la seconda, che affronta «più grave domanda», ai 'logici' Vailati e Calderoni.

carattere artistico della filosofia. Tuttavia, tra i due vi è una profonda differenza: mentre il primo «poteva rivendicare il carattere meramente artistico, o meglio poetico, dei *sistemi* filosofici, validi solo “in quanto opere d’arte recanti l’impronta di una anima”»<sup>92</sup>, il secondo aveva di mira l’opera del filosofo in quanto tale, in cui vedeva «soltanto un’artista che s’ignora, che crede di ritrovare mentre inventa, che non fa che “creare aggiungendo problemi a problemi, entità a entità, simboli nuovi, forme e formule al tesoro dei giuochi dello spirito e delle costruzioni arbitrarie”»<sup>93</sup>. Se una visione ‘depotenziata’ dei «*sistemi* filosofici» come quella proposta da Schiller poteva non dispiacere tanto a Garin, lo stesso non si può dire per le parole di Valéry. Per quest’ultimo, infatti, l’«analisi del linguaggio e dello spirito» porta a risultati disastrosi per il discorso filosofico, la cui unica valenza resterebbe estetica: le grandi parole della filosofia, siano esse «Dynamis», «Essere», «Cogito», o «Io» non sono che «*cifre* unicamente determinate da un contesto», ed è solo «per una specie di creazione personale che il loro lettore, come accade al lettore di poeti, dà forza di vita a opere in cui il discorso ordinario e impiegato a esprimere cose che gli uomini non possono scambiare fra loro, e che non esistono nei luoghi in cui risuona la parola»<sup>94</sup>. Garin oppone a Valéry l’osservazione di Jeanne Hersch, secondo la quale il poeta francese era «fermo a osservare il *giuoco* delle costruzioni», ma non si domandava quale fosse «il loro significato o valore». Per Garin le opere filosofiche non possono essere completamente risolte nel contesto storico, né tantomeno sono riconducibili a costruzioni intellettuali apprezzabili dall’esterno in maniera puramente estetica; esse hanno un senso e un significato specifici, però non possono considerarsi intemporalità: «Anche la filosofia è, sì, un linguaggio; ma il suo significato è proprio in questo esprimersi e manifestarsi del filosofo, perché il valore del socratismo è la vita e la

---

<sup>92</sup> *Ibid.* Cfr. FERDINAND CANNING SCOTT SCHILLER, *Studies in humanism*, Mac Millan and. Co., London 1907, p. 19. Schiller, in effetti, è ben lungi dal negare la specificità dei problemi filosofici: «Humanism is really in itself the simplest of philosophic standpoints: it is merely the perception that the philosophic problem concerns human beings striving to comprehend a world of human experience by the resources of human minds» (ivi, p. 12). Di diversa opinione è invece Ugo Spirito, per il quale in Schiller «il voler raggiungere [...] una vera e definitiva filosofia non può essere che la più grande e la più stolta delle utopie. La filosofia non sarà che un prodotto individuale, non vera filosofia perciò, ma arte, prodotto lirico del soggetto» (UGO SPIRITO, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, Vallecchi, Firenze 1921, p. 121). In nota Spirito rimanda alla stessa citazione riportata da Garin, ed è probabile che egli, nel redigere queste *Note*, avesse a disposizione solo quest’ultimo volume, e non quello originale.

<sup>93</sup> *Ibid.* Cfr. PAUL VALÉRY, *Introduzione a LEO FERRARI, Leonardo o dell’arte*, Fratelli Buratti editore, Torino 1929, pp. 9-61: 27.

<sup>94</sup> JEANNE HERSCH, *L’illusione della filosofia*, Bruno Mondadori, Milano 2004, p. 141; cfr., VALÉRY, *Introduzione cit.*, pp. 28, 54.

morte di Socrate»<sup>95</sup>. L'espressione filosofica non si riduce meramente all'ambiente nel quale è stata prodotta, ma nemmeno nell'opera indipendente dal suo produttore; è un'espressione che coinvolge la vita; o meglio, è la vita individuale che entra con grande forza nell'espressione filosofica. Il merito del pragmatismo si colloca in questo punto, nella sua reazione «contro l'intellettualismo» che lo porta a riproporre «in pieno il problema del filosofare, cogliendo insieme e la realtà del divenire e il λόγος profondo, e chiedendo una più adeguata traduzione di quel mobile rapporto»<sup>96</sup>. Contro le astrazioni intellettualistiche – e, verrebbe da dire, contro i 'sistemi' – il pragmatismo pone l'esigenza di una filosofia che non escluda da sé il mondo della vita, il mondo in cui siamo immersi e in cui agiamo, ma che, al contempo, non rinunci al suo compito, senza negare il rapporto tra «divenire» e «λόγος», bensì approfondendolo. Garin rimanda in nota al volume di Spirito sul *Pragmatismo*, che egli ha ampiamente consultato per queste osservazioni – vi troviamo espliciti riferimenti al «divenire» e al «Λόγος». Spirito, infatti, pur riconoscendo il «carattere anti-intellettualistico del pragmatismo», manifestatosi «soprattutto come opposizione al concetto stesso di filosofia come sistema chiuso e definitivo», ritiene che esso non sia andato oltre<sup>97</sup>. Diversamente da Garin, per Spirito il pragmatismo coglie solo «la realtà del divenire» e non il «λόγος profondo»; esso non ha risolto l'antinomia del «divenire» e dell'«essere», di cui «il soggetto e l'oggetto ne sono i termini, la tesi e l'antitesi», reciprocamente imprescindibili; ha visto soltanto «un lato della antinomia, dimenticando nel combattere la posizione astratta dell'altro termine, il valore ugualmente indiscutibile di esso»<sup>98</sup>. Mentre «Eraclito aveva visto il mondo nel suo divenire», intuendo però che «lo stesso divenire doveva avere una legge», se non altro

---

<sup>95</sup> GARIN, *Il Pragmatismo* cit., pp. 202-203; cfr. HERSCH, *L'illusione della filosofia* cit., p. 142. Hersch opponeva a Valéry il modello (positivo) di Jaspers, ma Garin si guarda dal seguire la studiosa su questo punto: «È evidente che Valéry, al contrario di Jaspers, della filosofia non ha conosciuto che il gioco. E questo gioco infatti è imparentato al godimento estetico. [...] Ora c'è nella filosofia una profondità che non si può raggiungere che impegnandosi, o meglio: una profondità che rende necessario un atto che impegni. Questo sfugge necessariamente a Valéry. [...] Non ha visto che se il filosofo naufraga nel suo tentativo di cogliere l'essere oggettivo, si impadronisce tuttavia mediante il suo scacco di qualcosa che è: del suo essere. Si impadronisce del suo essere *impegnandolo e diventandolo*. Ne va di se stesso» (*ibid.*).

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 203.

<sup>97</sup> SPIRITO, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea* cit., p. 119. «Il pragmatismo non è che il contrapposto puro e semplice dell'intellettualismo, l'antitesi della tesi, l'astratta affermazione del soggetto contro l'oggetto, del divenire contro l'essere. Nella sua esigenza anti-intellettualistica, il pragmatismo ha dimenticato l'esigenza, anch'essa imprescindibile, della tesi che combatteva» (*ivi*, p. 122).

<sup>98</sup> «Si è caduti quindi nell'astrattismo opposto, non meno incoerente ed insufficiente del primo» (*ivi*, p. 123).



«la stessa legge del divenire», e quindi «sopra la instabilità completa del mondo, e come sua ragion d'essere, pose il Λόγος», «il pragmatismo si arresta [...] al semplice divenire»; questo però «significa propriamente rinunciare a risolvere i problemi che possono dirsi davvero filosofici, significa non fare una filosofia»<sup>99</sup>. Garin fa propri alcuni elementi e alcune chiavi di lettura del testo di Spirito, ma ne sposta sia la prospettiva sia il giudizio finale. È vero che questa esigenza di una più adeguata traduzione del rapporto tra «realtà del divenire» e «λόγος profondo», «almeno nei pragmatisti italiani, rimase senza risposta»<sup>100</sup>, ma cionondimeno essa fu posta con forza. Il pragmatismo arrivò ad essere «nient'altro che “un metodo per fare a meno della filosofia”»<sup>101</sup>, e tuttavia le sue premesse erano differenti. Fu lo stesso Papini a penetrare più a fondo l'esigenza pragmatista «proponendosi come programma filosofico la costruzione della propria personalità, un fare che era il suo farsi», ma «la sua costruzione filosofica» per questa ragione non andava oltre il limiti della sua personalità nella quale si chiudeva. Garin sta pensando a un articolo apparso su «Hermes» nel luglio del 1904, in cui Papini incitava i lettori, ma soprattutto se medesimo, a fare «qualche cosa», a dare a compagni e nemici «la prova della nostra potenza conquistatrice e generatrice»; o ancora, con maggior senso del limite, invitava «ognuno» a compiere «il proprio lavoro, grande o piccolo» che fosse<sup>102</sup>. Garin mette a fuoco la doppia direzione che possono prendere queste parole, verso «una serietà d'azione, moralmente impegnata in un'opera feconda», oppure verso un «fare per il fare, cieco e incomposto». È una possibile biforcazione, manifestatasi nei primissimi anni dell'esperienza del pragmatismo italiano, che poteva avere – e ha avuto – esiti drammatici, giacché la componente 'attivista' era più semplice da seguire, meno faticosa, e, grazie alla sua 'equivocità', poteva esser fatta propria dalle più differenti

---

<sup>99</sup> Ivi, pp. 124-125.

<sup>100</sup> GARIN, *Il Pragmatismo* cit., p. 203. Non si può vedere in questa precisazione un tentativo di avvicinamento a Spirito, i cui giudizi sono riferiti al movimento pragmatista in senso più ampio, mentre di quello italiano non parla giacché i suoi due rappresentanti più seri, Vailati e Calderoni, «non hanno sostanzialmente portato alcun contributo che possa dirsi davvero originale» (SPIRITO, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea* cit., p. 116).

<sup>101</sup> *Ibid.* Garin cita le parole tratte da GIOVANNI PAPINI, *Introduzione al pragmatismo*, «Leonardo», a. 5, febbraio 1907, pp. 26-37 (ora in *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste. «Leonardo» «Hermes» «Il Regno»* cit., pp. 335-342: 338), ma precisava che «Gian Falco era poi ingiusto anche verso se stesso».

<sup>102</sup> *Ibid.* Cfr. GIOVANNI PAPINI, *I consigli di Amleto*, in *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste. «Leonardo» «Hermes» «Il Regno»* cit., pp. 427-432: 431, già in «Hermes», 1904, pp. 225-230.

esperienze<sup>103</sup>. Garin ricorda un articolo di poco precedente apparso sempre su «Hermes» in cui Maffio Maffii afferma che un'opera giovanile «dovrebbe essere capricciosa, assurda, traboccante di febbre e d'orgoglio», priva «d'equilibrio, di logica, di tolleranza e di coerenza»; e invitava ad agire senza aspettare d'aver prima una fede o una idea, ch  queste sarebbero venute<sup>104</sup>. Si possono cogliere da queste note i «motivi di una crisi»: se da un lato, vi   un appello «sincero e fecondo» per abbattere vecchie costruzioni intellettualistiche e schematiche, incapaci di rispondere ai bisogni di una vita emergente, dall'altro, tuttavia, questo appello non port  a nulla di positivo. In Papini abbiamo ancora un'esortazione a compiere il proprio lavoro, a costruire – come scrive Garin – la propria personalit  attraverso l'opera; esortazione che, per , andava a congiungersi con elementi retorici e attivistici – l'opera come «prova della nostra potenza conquistatrice e generatrice». Con l'articolo di Maffii, invece, si prende una strada diametralmente opposta a quella valorizzata da Garin: «la vita e la creazione» non sono sorrette da «un'intima consapevolezza», bens  prima dell'«idea» e della «fede»   posta l'azione; non vi   pi  l'esigenza di «una *logica*, pi  aderente, ma pur capace di rispondere, anzi pi  adatta a rispondere, a quelle esigenze cui rispondere voleva anche l'antica logica», ma piuttosto il rifiuto puro e semplice della logica e della coerenza, inadatte alla giovent <sup>105</sup>.   stato lo spirito di quest'articolo di Maffii, o comunque la parte pi  equivoca di quelle istanze giovanili, ad avere storicamente la meglio, ed in ci    il dramma di queste pagine gariniane. Il dissidio tra l'«esaltazione della vita» e l'«esaltazione di una nuova logica», rappresentato dagli esiti attivistici d'inizio Novecento e da quell'«empirismo logico, tutto atomico e simbolico, astratto e avulso dalla realt »,   per Garin sia il «simbolo e l'esemplare espressione di un'esigenza profonda della coscienza filosofica», sia anche «il manifestarsi dichiarato di un fallimento»<sup>106</sup>. Nel leggere queste parole sembrerebbe esserci un'equa 'divisione delle colpe' in quelle correnti del pragmatismo italiano che hanno portato all'esacerbarsi di due aspetti, entrambi unilaterali. La fine del pragmatismo in Italia non sarebbe stata dovuta, come aveva scritto icasticamente Papini, al susseguirsi della

---

<sup>103</sup> Lo stesso Papini, del resto, mostrava di rendersi conto dei possibili (e probabili) esiti velleitari delle sue 'invocazioni', quando nel chiudere il suo articolo chiedeva: «Faremo soltanto, o amici, degli articoli per riviste?» (PAPINI, *I consigli di Amleto* cit., p. 432).

<sup>104</sup> GARIN, *Il Pragmatismo* cit., pp. 203-204; MAFFIO MAFFII, *Senescit iuventus*, in *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste. «Leonardo» «Hermes» «Il Regno»* cit., pp. 408-413: 412-413, gi  in «Hermes», 1904, pp. 175-179.

<sup>105</sup> Ivi, p. 204.

<sup>106</sup> *Ibid.*

«morte del Leonardo», «di James», «di Vailati», alla «conversione di Prezzolini all'idealismo crociano» e alla «poca fecondità di Calderoni» – che pure sarebbe venuto a mancare da lì a pochi anni –; vi era per Garin «una causa più profonda», legata all'«intimo radicale contrasto d'indirizzi» tra le posizioni di Vailati e Calderoni, da un lato, e Papini e Prezzolini dall'altro, che andarono a divergere «senza rapporto», facendo «decadere il nuovo tentativo in un attivismo cieco giustapposto a un logicismo astratto»<sup>107</sup>. Dopo «uno slancio nelle sue radici molto significativo» si era ricaduti «sulle posizioni di partenza» senza trovare una sintesi feconda. In realtà, lo 'slancio significativo' non sembrerebbe venir meno nel corso della non lunga vita di Vailati e Calderoni, e il giudizio su questi ultimi – in particolare su Vailati, giacché qui Garin si concentra poco su Calderoni – è molto più favorevole rispetto a Papini e Prezzolini: se l'assenza (programmatica) di logica e di coerenza poteva caratterizzare i movimenti più 'attivistici' ed 'esaltatori della vita', non si può dire che tra i ricercatori di una nuova logica mancasse l'attenzione per quel «divenire» di cui parlava Ugo Spirito. La stessa definizione di «pragmatismo logico», contrapposto da Papini al «pragmatismo psicologico e magico» suo e di Prezzolini, è ritenuta da Garin insufficiente a delineare le ricerche di Vailati e Calderoni, riconducibili piuttosto a «una forma di revisione del positivismo», aperta «al travaglio spirituale che agitava nel profondo la vita europea»<sup>108</sup>. L'insistenza sul «travaglio», ma anche sulla «vita europea», e non, ad esempio, sulla 'cultura' o sul 'pensiero', marca la differenza di giudizio da Prezzolini, per il quale questo pragmatismo s'era fuso con un «empirismo logico, [...] astratto e avulso dalla realtà». Garin sembra, invece, più preoccupato dal lessico usato da Vailati nel descrivere il gruppo del «Leonardo» in contrapposizione ai «rappresentanti professionali della filosofia»: mentre i filosofi accademici – scrive Vailati in un resoconto sulla filosofia italiana per la «Revue des Mois» – tendono a tenersi in disparte e a evitare occasioni di scambio con i colleghi di altre nazioni, i giovani pragmatisti fiorentini si distinguevano per «lo spirito di discussione e di propaganda», per l'«avidità di contatti internazionali» e per «l'entusiasmo dinamico e quasi apostolico». A giudizio di Garin, Vailati «calcava su vocaboli pericolosi» come appunto «entusiasmo», «propaganda» «apostoli» o anche «adepti», che erano «molto convenienti per Papini e compagni, ma alquanto disformi dal temperamento» dei fisici

---

<sup>107</sup> *Ibid.*; cfr. PAPINI, *Pragmatismo* cit., p. 7.

<sup>108</sup> *Ivi*, pp. 204-205; cfr. PAPINI, *Pragmatismo* cit., p. 8.

e matematici, cui in primo luogo Vailati si rivolgeva<sup>109</sup>. Anche in questo caso, tuttavia, non abbiamo un movimento divergente di due istanze unilaterali che proseguivano giustapposte, ma un accostamento – forse involontario – a un linguaggio torbido da parte di uno studioso serio e tutt’altro che arido o avulso dalla realtà umana. Dopo aver fatto riferimento agli scritti di Ettore Regalia e al suo orientamento «schiettamente positivistico», «alienissimo da ogni concessione metafisica o religiosa»<sup>110</sup>, Garin sottolinea non solo come Vailati si collocasse in quella linea «di un più serio e vigoroso positivismo», in cui era centrale l’appello al concreto, ma anche la sua «sincerità di ricerca», il suo domandare «più immediati contatti d’anime». La figura di studioso non è disgiungibile da quella di uomo, e Garin era forse maggiormente interessato a quest’ultima. Egli fa ampio uso del commosso ritratto di Papini su «L’Anima», in cui si ricordava il desiderio di Vailati di «conoscere uomini nuovi e studiarli», e la sua «eloquenza» intesa «non nel senso meridionale», con i suoi «discorsi, tirati al pulimento logico e tutti sfaccettati di metafore e di spiritosaggini»<sup>111</sup>. In lui, continua Garin, vi era sicuramente una preparazione scientifica, filosofica e letteraria molto salda; ed è vero che «i suoi interessi furono essenzialmente per questioni di logica matematica», ma al contempo vi era in Vailati «un intimo interesse morale, rivolto alla vita degli altri». E ancora sono ricordate le parole di Papini in cui

<sup>109</sup> Ivi, p. 205; cfr. GIOVANNI VAILATI, *Scritti*, J. A. Barth, Successori B. Seeber, Leipzig, Firenze 1911, p. 753.

<sup>110</sup> Garin dedica poche battute, ma molto simpatizzanti, ad Ettore Regalia, «uomo dal temperamento in tutto diverso da quello dei leonardiani», che aveva criticato le «degenerazioni del positivismo» di Giuseppe Sergi, e per questo a lui si appoggiò Papini per le sue polemiche antipositivistiche. Di particolare interesse sono le parole tratte da una conferenza tenuta alla Biblioteca Filosofica di Firenze riportate da Garin, secondo cui «l’efficacia dei dogmi e delle sanzioni religiose sulla condotta» è «ora poca ora nulla» come dimostra la storia, giacché «il medioevo, epoca di fede indiscussa, fu anche epoca di orribili crudeltà sociali e misfatti privati», mentre «i costumi sono andati ingentilendosi man mano» con l’affievolirsi delle credenze religiose. Terminata la citazione, Garin commenta che «l’educazione dell’umanità il Regalia intendeva impiantare sulla psicologia, per arrivare a suscitare negli uomini tutti un più largo senso di pietà». Pur da una prospettiva ‘areligiosa’, Regalia condivide con Garin un interesse etico che è alla base della ‘tentazione religiosa’ di quest’ultimo. Lo stesso uso di un lemma come «pietà», inteso però da Regalia come «il dolore per i patimenti altrui di qualunque sorta» – precisazione non riportata da Garin –, doveva far avvertire a Garin una profonda sintonia ‘religiosa’ con lo scienziato laico (ivi, pp. 205-206; cfr. ETTORE REGALIA, *Dolore e azione. Saggi di psicologia*, Carabba, Lanciano 1916, pp. 126-127).

<sup>111</sup> Ivi, p. 206; cfr. GIOVANNI PAPINI, *La vita*, «L’Anima. Saggi e giudizi», a. 1, n. 5, maggio 1911, numero monografico dedicato a Giovanni Vailati, pp. 132-133: 133. Nella «Voce» Papini aveva insistito su Vailati come uomo, sul «Vailati vivente», su «questo Vailati vivo ancora nel mio cuore e in altri cuori e ne’ ricordi di chi l’amò ed anche soltanto di chi lo conobbe». «La matematica, la storia, la filologia e la filosofia di Vailati, non erano che una parte di lui». E con un tono che può ricordare Renato Serra, Papini affermava: «Più che il pensatore – che non tutti capivano e che pochi apprezzavano veramente – attirava in lui l’uomo» (Giovanni Papini, *Giovanni Vailati*, «La Voce», a. 3, n. 13, 30 marzo 1911, p. 1; Papini ha raccolto i suoi scritti su Vailati in ID., *24 cervelli* cit., pp. 264-285; cfr. anche CILIBERTO, *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novecento* cit., p. 97).

osservava che Vailati «voleva una filosofia che stesse in contatto da una parte con le scienze (positivismo) e dall'altra con la vita (pragmatismo)»<sup>112</sup>. Siamo lontani dalle riserve espresse appena poche pagine prima sul pragmatismo che, pur essendo la manifestazione del bisogno di «combattere una filosofia sistematica ed intellettualistica per un'esigenza più profonda di umanità», «si precisava in temi retorici piuttosto che morali»<sup>113</sup>. Su Vailati il discorso di Garin sembra rovesciato: egli si guarda dal parlare di 'retorica', ma piuttosto ne sottolinea con Papini l'assenza di «eloquenza»; soprattutto, però, è quest'interesse morale che contraddistingue l'attività di Vailati, e che connota in maniera strettissima quel rapporto, messo in luce sempre da Papini – e per Garin centrale –, tra scienze e vita. Nel delineare le indagini logiche vailatiane – ma anche «tutto il suo atteggiamento critico» – Garin richiama una serie di motivi riconducibili al piano morale, al campo semantico della 'sincerità' e della 'schiettezza', e che, anzi, avevano lo scopo di allontanare possibili derive retoriche. In esse s'individua il bisogno di tornare «a una schiettezza fondamentale», tradita dai tradizionali strumenti di conoscenza e di comunicazione rivelatisi ormai inadeguati. Non senza qualche consapevole forzatura, dopo aver accennato all'«impazienza di schemi e di opinioni accettate», il tono di Garin sembra diventare religioso – nel senso tutto etico e umano con cui si svolgeva all'esperienza religiosa –, quando afferma che vi è «un appello, quasi direi, alla purezza spirituale, per ristabilire i contatti umani più veri». Il pragmatismo di Vailati, dunque, rappresenta la sfiducia nella costruzioni sistematiche, ma anche «a un tempo un imperativo di sincerità»<sup>114</sup>. Egli era tratteggiato con profondo consenso, e davvero tra i collaboratori del «Leonardo» era quello che a Garin faceva vibrare corde di sapore più personale<sup>115</sup>; lo si comprende dalla citazione immediatamente successiva tratta da una lettera ad Orazio Premoli, in cui Vailati afferma recisamente che «le nostre qualità, il nostro modo d'agire, la nostra felicità» dipendono da ciò che siamo più che «da ciò che sappiamo o crediamo» e che «importa di più il volere e l'agire, in una direzione piuttosto che in un'altra, che non

<sup>112</sup> Ivi, pp. 206-207; cfr. GIOVANNI PAPINI, *La filosofia secondo Vailati*, «L'Anima. Saggi e giudizi», a. 1, n. 5, pp. 134-137: 137.

<sup>113</sup> Ivi, p. 202.

<sup>114</sup> Ivi, p. 207.

<sup>115</sup> È un'espressione usata da Ciliberto, che notava a ragione come Garin, pur prendendo le distanze dalle intemperanze papiniane per avvicinarsi alla serietà di Croce, non si sentiva affine nemmeno a quest'ultimo: «Se si vuole individuare un autore che gli fa vibrare una corda di sapore più personale, bisogna leggere piuttosto ciò che dice di Giovanni Vailati, nel quale si rifrangono, fino a contrapporsi, vecchie posizioni e nuove esigenze (in toni più spiccatamente autobiografici [...])» (CILIBERTO, *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novecento* cit., p. 96).

l'ordinare le proprie opinioni speculative secondo uno schema piuttosto che un altro»<sup>116</sup>. Il primato della pratica diventa qui assiologico, ed ha ancora una volta un risvolto profondamente religioso, che andava a colpire la sensibilità di Garin su un punto particolarmente delicato. Vailati aveva commentato la propria esitazione a esprimere opinioni «nelle grandi questioni che toccano la religione e la morale»: è in rapporto a questo problema che egli aveva sottolineato l'importanza delle azioni per la nostra vita, piuttosto che delle opinioni speculative o anche delle credenze<sup>117</sup>. Sono parole che vengono incontro alle più profonde esigenze gariniane, ponendo al centro non l'uomo teoretico o il credente, bensì l'uomo pratico, che solo entro una dimensione etica acquista senso. Vailati appare qui vicino alle posizioni religiose e filosofiche dalle quali era attratto Garin, probabilmente più di quanto queste ultime fossero vicine alle contemporanee posizioni 'teologali' più che religiose così diffuse nel mondo accademico, e che dopo alcuni anni verranno severamente stigmatizzate nelle *Cronache*.

Soffermandosi sulle indagini di logica matematica, Garin accentua il legame inscindibile che gli studi di Vailati hanno col mondo della vita, proprio nel punto in cui maggiormente potrebbero sembrare astratti e, come aveva scritto Prezzolini, lontani «dal piantarsi nel cuore della realtà». Garin fornisce una chiave di lettura simile sia per le indagini vailatiane sulla logica matematica sia per quelle sulla storia della scienza: entrambe, infatti, avevano il compito di fornirci una più consapevole visione della realtà, non subordinata a costruzioni prestabilite, considerate *a priori* ma formatesi storicamente, in cui ha un ruolo centrale un «empirismo [...] sottile e scaltrito»<sup>118</sup>. Per delineare entrambi i campi di ricerca Garin fa riferimento a due distinte recensioni a un medesimo volume di Mach (*Populär-Wissenschaftliche Vorlesungen*)<sup>119</sup>: nella seconda Vailati osservava come la storia della scienza insegna che la «tendenza a mutilare e svisare la natura per farla violentemente entrare nel letto di Procuste dei preconcetti tradizionali» è sempre stata la peggior nemica del progresso intellettuale; al contempo la storia della scienza ci mostra come i nostri preconcetti non siano altro «che le dottrine e le teorie scientifiche corrispondenti ad uno stadio anteriore di sviluppo delle

---

<sup>116</sup> GARIN, *Il Pragmatismo* cit., p. 207. La lettera di Vailati è citata in ORAZIO PREMOLI, *Biografia di Giovanni Vailati*, in VAILATI, *Scritti* cit., pp. I-XXIX: XVII.

<sup>117</sup> PREMOLI, *Biografia di Giovanni Vailati* cit., pp. XVI-XVII.

<sup>118</sup> GARIN, *Il Pragmatismo* cit., p. 209.

<sup>119</sup> Cfr. VAILATI, *Scritti* cit., pp. 43-45, 60-63.

conoscenze umane»<sup>120</sup>. Essa ci fa più consapevoli dei nostri strumenti per comprendere il mondo, ed apre a un criterio di verificabilità che Garin connota – apprezzandolo – come empirismo. La moderna logica matematica, da parte sua, svolge nella riflessione di Vailati una funzione analoga: lo studioso cremasco «salutava con entusiasmo» questo strumento di comunicazione e d’espressione puro e scarno, più adatto della logica aristotelica alle esigenze del mondo contemporaneo, «capace finalmente di liberarci da una tradizione di venticinque secoli e di tradurre con semplicità la nostra, tanto diversa, visione del mondo»<sup>121</sup>. È «entusiasmo» il lemma centrale, l’entusiasmo vailatiano per una logica che ha una funzione ‘liberatrice’, che ci mostra i limiti di una tradizione senza rinnegarne l’importanza e il ruolo che ha giocato, aprendo ad una più efficace comprensione della realtà. Al contempo vi è la consapevolezza che anche questa nuova logica non può essere definitiva: essa può essere paragonata ai caratteri tipografici, che sono utili a imprimere nella mente l’immagine del mondo reale, ma, al contempo, questi stessi caratteri per effetto dell’abitudine possono diventare «stereotipi» riuscendo poi «d’ostacolo alle nuove edizioni»<sup>122</sup>. Né nella mente umana né nelle cose vi sono «schemi rigidi» fissabili «*a priori*»; è piuttosto il nostro linguaggio «nelle parole e nelle strutture» a doversi adattare «alla mobile plastica e fluida realtà dell’uomo e del mondo». Garin sembra leggere l’antikantismo di Vailati come un più radicale kantismo, che ne rifiuta «quella che è la più appariscente posizione» (l’esistenza di «schemi rigidi, suscettibili d’essere fissati *a priori*»), ma che al contempo intende «adeguare veramente tutto il nostro sapere al più profondo senso della rivoluzione copernicana operata dalla filosofia moderna»<sup>123</sup>. Non è il mondo che va ristretto alle angustie dell’intelletto, ma è quest’ultimo che deve espandersi per

<sup>120</sup> GARIN, *Il Pragmatismo* cit., pp. 208-209; cfr. VAILATI, *Scritti* cit., p. 63.

<sup>121</sup> Ivi, p. 207. A proposito di Ernst Mach, Vailati osservava che per lui «la grande potenza delle scienze matematiche consiste soprattutto nel fatto, che esse sono riuscite a risparmiare alla mente ogni lavoro inutile, e a spingere fino all’estremo *l’economia degli sforzi intellettuali*» (VAILATI, *Scritti* cit., p. 44).

<sup>122</sup> *Ibid.*; cfr. VAILATI, *Scritti* cit., p. 44. Si tratta dell’altra recensione al volume di Ernst Mach: Garin applica alla logica di Vailati le osservazioni di quest’ultimo sulla fisica di Mach.

<sup>123</sup> Ivi, pp. 207-208. Ad esempio Vailati, recensendo sul «Leonardo» *L’originalità di Kant* di Francesco Orestano – autore che nelle *Cronache* Garin avrebbe mostrato di non amare –, parlava della «tendenza di Kant a scambiare per condizioni universali e permanenti di ogni attività mentale quelle che non sono che limitazioni, o costruzioni, o artifici di rappresentazione, proprii a un determinato stadio di cultura» (VAILATI, *Scritti* cit., p. 635). Sull’antikantismo di Vailati si veda ALESSANDRO RISI, *Giovanni Vailati antikantiano e antimetafisico*, «Annuario del Centro Studi Giovanni Vailati», 2004, pp. 89-105; MASSIMO FERRARI, *Giovanni Vailati e l’epistemologia europea del primo Novecento*, in ID., *Non solo idealismo* cit., pp. 141-164; GIOVANNI MADDALENA, *L’attualità dell’anti-kantismo di Vailati*, in *Cent’anni di Giovanni Vailati*, a cura di I. Pozzoni, Limina Mentis, Villasanta 2009, pp. 293-306; SILVESTRO MARCUCCI, *Il pensiero di Giovanni Vailati*, «Filosofia. Rivista trimestrale», a. 9, 1958, pp. 260-301: 289-294.

contenere l'immagine del mondo<sup>124</sup>. «E questo, se si vuole, è empirismo», afferma Garin esitante, consapevole della scarsa considerazione di cui esso gode nella cultura filosofica a lui contemporanea<sup>125</sup> – mentre egli tende qui piuttosto a valorizzarlo –; «ma è, soprattutto, bisogno di liberarsi dal passato, dai suoi suggerimenti, dal diaframma che ormai ha posto fra noi e noi, e fra noi e le cose, per ritrovare il senso smarrito del mondo, *le temps perdu*, nell'innocenza di un contatto sincero con la natura e con gli uomini»<sup>126</sup>. Torna nuovamente il «bisogno di liberarsi», di ritornare a una realtà profonda, che Garin definisce proustianamente come il tempo perduto dell'innocenza; è in questo bisogno di abbattere un «diaframma» posto dalla tradizione e dal passato che si manifesta il senso in ultima analisi etico che hanno le vailatiane indagini di logica matematica e di storia della scienza. Il diaframma si trova, sì, «fra noi e le cose», ma soprattutto «fra noi e noi». È nel rapporto interumano – sembra suggerire Garin – che si può ritrovare il «senso smarrito del mondo»; con la natura e con l'uomo bisogna ritrovare un «contatto sincero» e non una mera contemplazione obbiettiva e distaccata. La differenza di Vailati rispetto a Prezzolini è nuovamente sottolineata, giacché quest'ultimo «non comprendeva l'inserzione, caratteristica del Vailati, di un'esigenza logica su un bisogno di realtà profonda». È «un'esigenza logica» che si pianta proprio «nel cuore della realtà»; Prezzolini, invece, non coglieva il coraggio del tentativo di Vailati di «sollevarsi a un piano ideale senza cadere nell'astrazione, di oltrepassare l'intelligenza attraverso l'intelligenza, in una collaborazione con la realtà, che non voleva sacrificare né il pensiero né la vita»<sup>127</sup>. L'esigenza di una ragione che provi a superare limiti troppo angusti, senza per questo rinunciare alle proprie prerogative, è forse per Garin la più significativa tra quelle emerse e messe a fuoco nella prima metà del Novecento da alcuni tra gli autori a lui

---

<sup>124</sup> Ivi, p. 208. Garin cita in maniera letterale Vailati, ma quest'ultimo a sua volta traduceva Bacone (cfr. VAILATI, *Scritti* cit., p. 53). Può essere utile ricordare che nella *Storia della filosofia* del 1945 Garin aveva introdotto la trattazione di Francesco Bacone proprio all'insegna dell'empirismo e della concretezza: «Appunto in Inghilterra, pur accanto a tendenze platonizzanti, doveva affermarsi in primo piano una filosofia empiristica, tutta ispirata alla positiva valutazione del dato» (GARIN, *Storia della filosofia* cit., p. 329).

<sup>125</sup> Particolarmente icastiche sono, al riguardo, le parole del 1973 di Bobbio: «nulla è mai stato più estraneo alla tradizione della filosofia italiana, al “nostro genio speculativo”, che l'empirismo [...]. Considerato, da Rosmini a Croce, da Gioberti a Gentile, come una forma inferiore di filosofia, come una non-filosofia, una filosofia per spiriti deboli, identificato *sic e t simpliciter* con lo scetticismo [...]» (NORBERTO BOBBIO, *Empirismo e scienze sociali in Italia*, in *Atti del XXIV Congresso nazionale di filosofia*, Società Filosofica Italiana, Roma 1973, pp. 11-32: 13).

<sup>126</sup> GARIN, *Il Pragmatismo* cit., p. 208.

<sup>127</sup> *Ibid.*



più cari<sup>128</sup>. È un bisogno di tenere insieme «lo spirito pascaliano» e lo «spirito cartesiano» – come aveva scritto a proposito del pensiero francese – «non già in antitesi, ma in armonica collaborazione, per ritrovare entro la luce più chiara della coscienza la vita più profonda della spiritualità creatrice»<sup>129</sup>. Egli ritrova questo motivo anche in Marcel Proust, evocato poco prima: nell'*Albertine disparue* leggiamo che, per quanto si possa comprendere che l'intelligenza non sia lo strumento più sottile, potente e appropriato per cogliere il vero, non per questo bisogna rinunciare ad essa per affidarsi all'intuitivismo dell'inconscio o ad una fede preconcepita nei presentimenti. La vita, infatti, c'insegna che quel che più è importante per il nostro cuore e il nostro spirito non lo apprendiamo attraverso il ragionamento, ma per altre vie; tuttavia, è sempre l'intelligenza che, comprendendo la superiorità di altre forze, abdica in loro favore divenendone collaboratrice e serva<sup>130</sup>. Con Vailati abbiamo, per quanto non espresso sempre in maniera chiara, quello stesso bisogno di «risalire alla sorgente al di là di una superficie ormai congelata dalla consuetudine», che è così diffuso «nella coscienza contemporanea»<sup>131</sup>. Garin sta pensando in primo luogo a Bergson e al rapporto tra 'intelligenza' e 'intuizione': mettendo a confronto queste pagine dedicate a Vailati e quelle della *Storia della filosofia* dell'anno precedente su Bergson si coglie una fortissima vicinanza lessicale, con lemmi ed espressioni spesso addirittura sovrapponibili<sup>132</sup>. Da una parte, infatti, abbiamo l'«intelligenza analitica» che nella «fluidità del divenire» separa e cristallizza gli aspetti, «rendendoli estranei gli uni agli altri», fornendo «pezzi staccati e immobilizzati», precludendo «ogni conoscenza del concreto»; dall'altra, «l'intuizione, lo sguardo che penetra di colpo nel cuore della realtà invece di girarci intorno, che ne coglie subito il senso profondo, senza sfigurarlo e ucciderlo»<sup>133</sup>. Mentre l'intelligenza è caratterizzata dalla naturale incomprendimento della vita, l'intuizione, compiacendosi «“del discontinuo, dell'immobile, del morto”, [...] ci fa ritrovare la spinta vivente che è alla radice della realtà, lo *slancio vitale*, che

---

<sup>128</sup> Basti pensare al già citato brano del *Breviario Spirituale*: «Non illudiamoci che la ragione ci possa condurre in ultimo a rinunciare a quella che è stata fino a qui la nostra guida sicura, la ragione» (MARTINETTI, *Breviario spirituale* cit., p. 249). È questo un brano che stava a cuore a Garin, e che sarà richiamato anche nelle *Cronache*, cfr. GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 422).

<sup>129</sup> GARIN, *Storia della filosofia* cit., p. 563.

<sup>130</sup> GARIN, *Il Pragmatismo* cit., p. 208. Cfr. MARCEL PROUST, *A la recherche du temps perdu. Tome VII. Albertine Disparue*, I, Gallimard, Paris 1925, p. 14.

<sup>131</sup> *Ibid.*

<sup>132</sup> Basti pensare alla «durata» che è definita come la «realtà profonda» in cui c'immerge l'intuizione (cfr. GARIN, *Storia della filosofia* cit., p. 559).

<sup>133</sup> *Ivi*, p. 558.

anima il tutto»<sup>134</sup>. A quest'antitesi tra intelligenza e intuizione corrisponde quella tra materia e spiritualità: «come l'intelligenza non è che un comodo e pigro schematizzare la vita, [...] così la materia non è che vita in cui vien meno la spinta interiore, vita che si adagia nella ripetizione meccanica, che nell'abitudine perde se stessa e si fa crosta ghiacciata che contiene e imprigiona la linfa vitale»<sup>135</sup>. Garin individua in Bergson e Vailati il medesimo problema, ossia l'esigenza di andare oltre questa superficie congelata<sup>136</sup>, e di riacciare un rapporto fecondo fra questi due piani dell'esistenza umana, tra un'intelligenza classificatrice, che in qualche modo tende a immobilizzare il nostro mondo, e una realtà che costantemente sfugge a questo tentativo. Vailati partiva «da una visione dinamica del tutto» e intendeva «far giustizia di ogni essenza statica, di ogni schema fisso», senza però «sacrificare la ragione, la logica, anzi rendendola plastica, duttile, veramente solidale con la realtà»<sup>137</sup>. Il mobile rapporto tra 'intelligenza' e 'vita', tra 'intelligenza' e 'realtà', non poteva fondarsi su nessun misticismo o attivismo che avessero semplicemente negato la ragione; andava piuttosto seguita la strada di una ragione ancora più rigorosa: logica matematica in luogo della logica aristotelica, e non certo negazione pura e semplice della logica. La strada intrapresa da Vailati per non cadere in forme di statica astrazione era quella della «verificabilità» di un'asserzione, per «determinare e chiarire» quali esperienze particolari corrisponderanno a determinate affermazioni. Si tratta di una forma di

---

<sup>134</sup> Ivi, p. 562; cfr. HENRI BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, ed. it. a cura di F. Polidoro, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002, p. 138.

<sup>135</sup> *Ibid.* Bergson non è distante dalle affermazioni che si leggeranno nell'*Albertine Disparue* di Proust: «L'intelligenza resta il nucleo luminoso intorno al quale l'istinto, per quanto ampliato e purificato in intuizione, non forma altro che un vago alone nebuloso. Ma in mancanza di una vera e propria conoscenza, appannaggio della pura intelligenza, l'intuizione potrà farci cogliere quanto i dati dell'intelligenza siano in questo caso insufficienti, indicandoci i mezzi per completarli. [...] Essa potrà dunque indurre l'intelligenza a riconoscere che la vita non rientra completamente né nella categoria del molteplice né in quella dell'uno, e che né la causalità meccanica né la finalità sono in grado di darci una traduzione sufficiente del processo vitale. [...] Ma se così essa supera l'intelligenza, sarà stata proprio quest'ultima a imprimerle l'impulso che le farà raggiungere il punto in cui è. Senza l'intelligenza, l'intuizione avrebbe conservato la sua forma di istinto, sarebbe rimasta ancorata all'oggetto specifico del suo interesse ed esteriorizzata da esso in movimenti di locomozione» (BERGSON, *L'evoluzione creatrice* cit., pp. 147-148).

<sup>136</sup> A proposito di Vailati Garin usa espressioni leggermente differenti, parlando di una superficie «congelata» dalla «consuetudine», e non di «crosta ghiacciata» e «abitudine», ma il senso è chiaramente il medesimo. Il lemma «ghiacciata», tuttavia, è usato da Garin poco prima, ricordando una lettera di Vailati «ove narra della giovanile soddisfazione di vedere a stampa il suo primo lavoro subito ghiacciata dalla lettura di una massima di Confucio», che invitava a conoscere il mondo piuttosto che farsi conoscere (GARIN, *Il Pragmatismo* cit., p. 207; cfr. PREMOLI, *Biografia di Giovanni Vailati* cit., p. VII).

<sup>137</sup> GARIN, *Il Pragmatismo* cit., p. 210.

empirismo, come gli rimprovera Amendola<sup>138</sup>; ma è un empirismo la cui validità è rivendicata da Garin. Non è un mero adeguarsi al dato della realtà, ma un prendere coscienza criticamente della sua complessità e mobilità. È un empirismo che non ‘congela’ la realtà né la dissolve in una molteplicità di fenomeni privi di un ordine complessivo: l’empirismo vailatiano era un richiamo «a una fedeltà all’esperienza», ma al contempo «metteva in guardia contro le insufficienze della logica tradizionale e le insidie della parola». La critica al linguaggio, alla parola ordinata dalla logica, non era, però, negazione della sua possibilità di comprendere la realtà e di metterci in contatto con essa: «Si trattava nei mezzi d’espressione, di trovare non un diaframma, ma un contatto»<sup>139</sup>. Emerge un’esigenza etica, di ricostruire un mondo ‘umano’, in cui agire concretamente. La nuova logica, i nuovi mezzi d’espressione, non separano gli uomini dalla realtà, e gli uomini tra loro, ma creano un più efficace contatto; il diaframma, al contrario, è posto da una tradizione oramai inadeguata. Il richiamo all’«utilità» o alla «verificabilità» indicava proprio «questo adeguarsi pieno delle esigenze alla realtà, questa corrispondenza fra strumenti nostri e mondi». In questa prospettiva s’inseriva «l’invito ad aggiornare gli strumenti del pensiero e i mezzi d’espressione alla realtà da esprimere, e il criterio trovato nella realtà stessa, che fa inesorabilmente giustizia buttando da parte ciò che non ha senso e non ha presa»<sup>140</sup>. Nel concludere queste note Garin sembra rilevare i limiti di Vailati, che «non formulò in maniera soddisfacente le sue tesi, né riuscì a organizzarle a pieno», ma in realtà lo studioso cremasco emerge come il più interessante e il più fecondo tra coloro che avevano avvertito la crisi d’inizio secolo, e quello la cui strada sembra da ripercorrere. Nell’esperienza di Vailati sembra davvero trovarsi la sintesi tra il rigore crociano e la sensibilità verso le nuove forze e i nuovi problemi che caratterizzava anche i più irrequieti dei ‘leonardiani’. Il pragmatismo di Vailati si oppose alle degenerazioni attivistiche, fu consapevole dei problemi del linguaggio, mise in luce i limiti della logica tradizionale e «le esigenze di una nuova logica del concreto», ma soprattutto

---

<sup>138</sup> Precisamente Amendola parlava di metodo induttivo più che di empirismo. «Ma se si esamina direttamente la “regola metodica” in cui si concentra l’essenza del pragmatismo [...] ciò che resta è un vecchio procedimento, ben noto alla scienza moderna: *il metodo induttivo*», che avrebbe «dato origine alla scienza sperimentale» (GIOVANNI AMENDOLA, *Le novità del pragmatismo*, «L’Anima. Saggi e giudizi», a. 1, n. 2, febbraio 1911 pp. 56-59: 58). O, in conclusione del saggio – e citato anche da Garin –, Amendola afferma che il pragmatismo è «nient’altro che il metodo induttivo, invecchiato e in pari tempo, per un gaio fenomeno, diventato baldanzoso e petulante» (ivi, p. 59; cfr. GARIN, *Il Pragmatismo* cit., p. 209).

<sup>139</sup> GARIN, *Il Pragmatismo* cit., p. 209.

<sup>140</sup> Ivi, pp. 209-210.

pose «uno dei problemi essenziali della riflessione contemporanea»: «reagire contro l'intellettualismo senza sacrificare i diritti della ragione, costruendo una filosofia che sia veramente “il commento continuo di ogni umana attività”»<sup>141</sup>.

---

<sup>141</sup> Ivi, p. 210.

## **Dalle Note sul pensiero del '900 alle Cronache di filosofia italiana (1900-1943)**

### *Introduzione*

Le *Cronache di filosofia italiana* hanno rappresentato un momento centrale nella storia culturale del nostro paese, e sono diventate presto un punto di riferimento per la costruzione di un'autobiografia degli intellettuali italiani e per la lettura della storia culturale del Novecento – in particolare per gli anni del fascismo, e per i movimenti che il fascismo, in qualche modo, hanno preparato –; al contempo, esse costituiscono uno snodo cruciale nella biografia intellettuale di Eugenio Garin. Fin dalla prima edizione in volume, nella primavera del 1955, le *Cronache* suscitarono un immediato scalpore, di cui sono testimonianza la vittoria del Premio Viareggio per la narrativa e le numerose recensioni presto ricevute: tra queste, sono da ricordare quantomeno quella di Delio Cantimori sul «Nuovo corriere», quelle di Norberto Bobbio su «Belfagor» e su «Cultura moderna», e quella ampiamente positiva di Palmiro Togliatti, con lo pseudonimo di Roderigo di Castiglia, su «Rinascita». Garin sarebbe tornato più volte a parlare delle *Cronache* e della loro genesi, sottolineando come egli fosse stato riluttante a pubblicare quel volume, consapevole com'era che «ne sarebbero rimasti feriti un po' tutti», ma anche dei suoi «limiti d'ogni genere»<sup>1</sup>: non si trattava, infatti, di «un libro di storia della filosofia, [...] anche se tale sarebbe apparso, e come tale giudicato»<sup>2</sup>. Garin, inoltre, in più occasioni ha dato una connotazione limitativa del grande riconoscimento avuto da Togliatti, tanto da affermare nel 1989 che Roderigo di Castiglia «giudicò in fondo piuttosto deludente» la conclusione delle *Cronache*; o ancora, nei suoi colloqui con Renzo Cassigoli, Garin ricorda che Togliatti «prese le distanze» dalle *Cronache*, «accettando però nella sostanza la tesi di fondo di una tradizione nella quale Gramsci si inserisce»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Così si esprimeva Garin nel 1989, cfr. EUGENIO GARIN, *Sessant'anni dopo*, in «Iride», 1989, a. 2, fasc. 2, pp. 65-97, ora in ID., *La filosofia come sapere storico. Con un saggio autobiografico*, Laterza, Roma-Bari 1990, pp. 117-158: 148.

<sup>2</sup> EUGENIO GARIN, *Avvertenza all'edizione 1997*, in ID., *Cronache di filosofia italiana 1900-1960* 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1997<sup>4</sup>, p. V.

<sup>3</sup> GARIN, *Sessant'anni dopo* cit., p. 149; EUGENIO GARIN, RENZO CASSIGOLI, *Colloqui con Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, a cura di R. Cassigoli, Le Lettere, Firenze 2000, p. 18. Commentando questa intervista Gianpasquale Santomassimo osserva che la recensione di Togliatti era in realtà «largamente positiva, come era dovuto a un "libro intessuto di passione e di contenuta amarezza", ma soprattutto il giudizio di fondo era assolutamente consonante con quanto Eugenio Garin

Un altro particolare cui Garin ha più volte accennato nelle sue rievocazioni delle *Cronache* – quasi a corollario di quanto detto in precedenza – è che esse erano pronte già svariati anni prima che le insistenze di Vito Laterza lo avessero convinto definitivamente a mettere da parte le sue perplessità e a farle pubblicare. Nell'*Avvertenza all'edizione 1997* delle *Cronache* Garin precisa che «il libro era concluso da tempo e in parte cospicua già pubblicato»; un «primo anticipo» – prosegue Garin – sul pragmatismo di primo Novecento, Papini e Vailati, già era uscito in tre articoli nel 1946 su «Leonardo», e quasi la metà era apparsa «in sei lunghi saggi, dal 1951 al 1953, del “Giornale critico della filosofia italiana”»<sup>4</sup>. Ancora più netto era stato Garin nel saggio per i suoi sessant'anni di attività, dove aveva affermato: «il lavoro che uscì in volume nel 1955, [...] nel '51 era pronto, a parte alcuni particolari»<sup>5</sup>. Garin, da un lato, sembra suggerire una sostanziale continuità tra le *Note sul pensiero italiano del '900* e il volume del 1955, del quale le prime costituiscono un «primo anticipo»; dall'altro, retrodata fino al 1951 il volume delle *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, salvo «alcuni particolari» che parrebbero di poco conto. Negli ultimi anni è stato in realtà messo in luce come, tra le *Note* del 1946 e il volume del 1955, corressero profonde differenze di impostazione e di tono, e come anche nello stesso volume delle *Cronache* fosse possibile «individuare strati e momenti diversi»<sup>6</sup>; ma l'analisi dei testi che compongono le *Note sul pensiero del '900* e le *Cronache di filosofia italiana* – tenendo conto anche della pubblicazione su rivista delle prime puntate –, assieme alla lettura dei carteggi di Garin, possono gettare una luce ulteriore

---

si era proposto e si proponeva di fare nel ricostruire i nessi tra politica e cultura» (GIANPASQUALE SANTOMASSIMO, *L'impegno civile*, in *Garin e il Novecento* numero monografico del «Giornale critico della filosofia italiana», 2009, a. 88, fasc. 2, pp. 437-455: 447). Analogo il giudizio di Giuseppe Vacca, che ricorda come su «Rinascita» da parte di Roderigo di Castiglia «a nessun'altra opera, a nessun altro intellettuale [fossero] toccati riconoscimenti tanto lusinghieri» (GIUSEPPE VACCA, *Eugenio Garin interprete di Gramsci*, in *Il Novecento di Eugenio Garin* cit., pp. 273-305: 281). In maniera leggermente differente si esprime Fabio Frosini, che accentua la «presa di distanza» di Togliatti, precisando però che «non vuol dire distacco» (FABIO FROSINI, *La presenza di Gramsci nella storiografia di Garin nel Novecento*, Ivi, pp. 245-266: 247, 250). Dal canto suo, Michele Ciliberto aveva osservato che l'«attenzione» e il «fortissimo interesse» con cui Togliatti recensì le *Cronache*, «con l'evidente obiettivo di indicare un modello da seguire», è legato a due ragioni: da un lato «l'analisi – in termini 'gramsciani' appunto – della cultura filosofica italiana contemporanea»; dall'altro «lo schierarsi a fianco del 'movimento operaio' di uno dei più significativi intellettuali nazionali di matrice laica e liberale», punto questo decisivo per Togliatti «nell'orizzonte della costruzione, in Italia, di una moderna democrazia antifascista» (MICHELE CILIBERTO, *Figure in chiaroscuro. Filosofia e storiografia nel Novecento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2001, p. 13).

<sup>4</sup> GARIN, *Avvertenza all'edizione 1997* cit., p. V.

<sup>5</sup> GARIN, *Sessant'anni dopo* cit., p. 148.

<sup>6</sup> CILIBERTO, *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novecento* cit., p. 101. Per le *Note sul pensiero italiano del '900*, e su alcuni aspetti ripresi nelle *Cronache*, «ma con modifiche radicali», cfr. ivi, pp. 94 e ss.

sull'evoluzione di questo lavoro, e più in generale sulla biografia intellettuale del suo autore.

Non ci sono motivi per dubitare che fin dall'inizio degli anni Cinquanta Garin avesse pronto molto del materiale che poi sarebbe confluito nelle *Cronache*, ma è difficile pensare che il tono generale, e le lenti attraverso cui egli leggeva determinate esperienze, potessero essere gli stessi nel 1950 e nel 1955 (e tanto maggiore doveva essere la distanza dalle *Note* del 1946). Proprio Garin il 5 luglio del 1952 scriveva a Vito Laterza che per le *Cronache* l'ostacolo era «soprattutto interno»; e il 30 agosto gli riferiva di aver impiegato durante le vacanze notevole parte del suo tempo a rileggerle, rielaborarle e rivederle «con animo sempre più pacato»<sup>7</sup>. Una rielaborazione, dunque, che si comprende essere tutt'altro che semplicemente formale, o limitata ad «alcuni particolari».

*Verso la pubblicazione delle prime tre puntate delle Cronache di cinquant'anni di  
filosofia italiana*

Lo studio che avrebbe portato nel 1955 alla pubblicazione delle *Cronache di filosofia italiana* veniva da lontano: già nel luglio 1949 Laterza accennava a un lavoro di Garin sui «filosofi contemporanei», che il giovane editore si augurava «di vedere presto stampato» per i tipi della sua Casa; e nel febbraio del 1950 parlava di una conferenza che Garin avrebbe dovuto tenere a Bari sulla «filosofia italiana degli ultimi 50 anni»<sup>8</sup>. Tuttavia, solamente alla fine dell'anno Garin avrebbe proposto a Ugo Spirito la pubblicazione a puntate sul «Giornale critico della filosofia italiana» di «una specie di panorama retrospettivo e di bilancio dei 50 anni di filosofia in Italia» che aveva «buttato giù nell'estate per un corso di lezioni». Garin indicava immediatamente e senza equivoci l'ispirazione metodologica del suo lavoro, quella che sarebbe stata considerata come uno degli elementi più caratteristici delle sue *Cronache di filosofia*

---

<sup>7</sup> Il Carteggio tra Eugenio e Maria Garin e Vito Laterza si trova presso il Fondo Garin del Centro Archivistico della Scuola Normale Superiore – da qui in avanti Fondo Garin – e presso l'Archivio di Stato di Bari. Grazie alla disponibilità del prof. Michele Ciliberto ho potuto consultare una trascrizione di parte del materiale conservato presso l'Archivio di Stato Bari, da cui traggio le due lettere di cui sopra e le successive lettere di Eugenio e Maria Garin a Vito Laterza cui farò riferimento. Per i rapporti tra Garin e Vito Laterza (e in generale con la casa editrice) si veda LUIGI MASELLA, *Garin e Casa Laterza*, in *Il Novecento di Eugenio Garin* cit., pp. 359-381.

<sup>8</sup> Cfr. le lettere di Vito Laterza a Eugenio Garin del 25 luglio 1949 e del 22 febbraio 1950 conservate nel Fondo Garin. Da una lettera di Laterza del 4 maggio apprendiamo invece che «la conferenza di Bari» era «sfumata».

*italiana*: «il titolo che gli davo, “Cronache” ecc. dice come non intendessi per nulla rifare lo Sciacca, ma cosa del tutto diversa, dando, anzi, largo posto a aspetti di cultura che dal punto di vista professionale, o “professorale”, non si esaminano neppure»<sup>9</sup>. Dunque, non una storia della filosofia dell’ultimo cinquantennio in senso canonico, come poteva essere *Il XX secolo* di Michele Federico Sciacca; non un’analisi dei sistemi filosofici susseguitisi, proposti magari da illustri cattedratici; piuttosto una filosofia da ricercare nelle zone ‘periferiche’, fuori dalle accademie. In maniera volutamente ‘umile’ Garin propone alcuni bilanci «di un lettore abbastanza accurato, che ripercorre libri riviste e giornali, e non si preoccupa solo degli elenchi “bibliografici” dei “cattedratici”»; e chiede addirittura una «veste tipografica» che indichi «il tono estremamente sommesso e discreto di queste impressioni di un lettore di cose filosofiche, che non ha nessuna metafisica nuova di zecca da offrire»<sup>10</sup>. Garin aveva iniziato nel 1946 le sue *Note sul pensiero italiano del '900* con il «Leonardo» di Papini e Prezzolini, un’esperienza estranea, se non addirittura ostile, al mondo universitario<sup>11</sup>; a Spirito scriveva che si sarebbe trattato di qualcosa di analogo, ma «diverso nel tono». Garin era consapevole della differente impostazione da dare già alle prime puntate delle *Cronache*, probabilmente con meno coinvolgimento personale, con maggior distacco. Nel 1946, dopo aver parlato della lettura che Giuseppe Prezzolini aveva fatto di Novalis, Garin osservava: «se il nostro commento è diverso, i testi, molto spesso, sono rimasti quelli. E come sarebbe uno strano anacronismo volere insistere ancora su quelle interpretazioni, sarebbe ingratitudine vana non insistere su quelle letture, in questa nostra complessa riconquista di noi stessi»<sup>12</sup>. Nell’*Avvertenza* del 1955 al volume Garin scrive che «queste pagine furono scritte in origine proprio al

---

<sup>9</sup> Lettera di Garin a Ugo Spirito del 22 dicembre 1950. Cfr. EUGENIO GARIN, UGO SPIRITO, *Carteggio 1942-1978*, a cura di M. Lodone, Edizioni della Normale, Pisa 2014, p. 67. Spirito, prontissimo nell’accettare l’offerta, il giorno successivo rispondeva che il «panorama per il cinquantennio» sarebbe stato «prezioso per il *Giornale*» (ivi, p. 69).

<sup>10</sup> Ivi, p. 68. Su questo si veda anche MAURIZIO TORRINI, *Eugenio Garin e il «Giornale critico della filosofia italiana»*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2005, a. 84, fasc. 1, pp. 5-15: 10, MAURIZIO TORRINI, *Il Novecento di Eugenio Garin. Una premessa*, in *Garin e il Novecento* cit., pp. 223-233: 223-225.

<sup>11</sup> In realtà Garin faceva riferimento sia al «Leonardo» sia alla «Critica»; ma anche Croce, pur non disdegnando l’Università in quanto tale, sulla «Critica» non aveva lesinato attacchi alle degenerazioni accademiche: «chiunque viva od osservi la vita universitaria, è continuamente offeso da manifestazioni pseudo-scientifiche, che sono manifestazioni d’interessi» (BENEDETTO CROCE, *Scienza e università*, «La Critica», a. 4, 1906, pp. 319-321: 320). Allo stesso tempo Garin aveva mostrato un maggiore interesse per l’attività del «Leonardo»: «per valutare a pieno l’atteggiamento filosofico di quell’inizio secolo, val più la pena ripercorrere una rivista come *Leonardo*, piuttosto che la *Critica*», GARIN, *Una rivista: «Leonardo»* cit., p. 26.

<sup>12</sup> GARIN, *Note sul pensiero italiano del '900. Attorno a «Leonardo»* cit., p. 84.



concludersi della seconda guerra mondiale, come una specie di esame di coscienza di chi, affacciandosi agli studi universitari all'inizio del secondo quarto del secolo, il primo aveva ritrovato ancora vivente negli uomini, nelle lettere, nell'eco non spenta delle vicende, nelle stesse confuse prime esperienze culturali<sup>13</sup>. L'espressione «esame di coscienza» ha avuto larga fortuna nella storia della ricezione di questo testo, quantomeno dalla nota di Bobbio su «Belfagor» e, soprattutto, dalla recensione di Cantimori sul «Nuovo corriere», entrambe apparse a pochi mesi dall'uscita del volume. Commentando il passo dell'*Avvertenza* Cantimori osserva che «l'esame di coscienza dell'autore [...] diventa esame di coscienza dei filosofi del secondo quarto di secolo, di una generazione o di un gruppo di generazioni che in quel periodo s'intrecciano e si districano»<sup>14</sup>. A ben vedere, l'esame di coscienza era «dell'autore» – nel senso più proprio – «in origine», mentre, fin dalle prime puntate delle *Cronache* del 1951, lo sforzo di oggettivazione si fa tale da rendere l'«esame» non più attribuibile semplicemente a un individuo, ma appunto a un'intera generazione, a prescindere dalle esperienze più personali di Garin. Da «questa nostra complessa riconquista di noi stessi», delle *Note sul pensiero italiano del '900*, si passa a un esame di coscienza dal carattere spiccatamente 'pubblico' delle *Cronache*: in questo consiste principalmente la «differenza nel tono» tra i due lavori<sup>15</sup>. Al contrario, colpisce come nelle *Cronache* l'autore sembri più distaccato dall'oggetto trattato proprio quando si trova a fare i conti con posizioni verso le quali in precedenza si era mostrato più vicino – basti pensare alla terza puntata in cui Garin analizza le possibilità e i limiti dell'attualismo gentiliano, del quale aveva parlato con tanto consenso nella *Storia della filosofia* Vallecchi del 1945<sup>16</sup>.

Garin dunque, nello scrivere a Spirito, indicava una continuità, ma anche un distacco rispetto alle *Note* del 1946; e precisava che non avrebbe fatto «né polemica,

---

<sup>13</sup> EUGENIO GARIN, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Laterza, Bari 1955, p. VI.

<sup>14</sup> DELIO CANTIMORI, *Un esame di coscienza dei filosofi italiani* [già in «Il Nuovo Corriere», 8 giugno 1955], in ID., *Studi di storia*, Einaudi, Torino 1959, pp. 759-765: 762. Anche Enzo Paci era stato colpito dal volume di Garin, e dopo circa un paio di settimane dalla pubblicazione delle *Cronache*, gli aveva inviato due lettere in cui ne parlava, e in particolare nella seconda esprimeva la propria «gratitudine» per un libro che lo obbliga «ad una specie di esame di coscienza e ad una energica ripresa di contatto con la situazione storica della filosofia italiana» (cfr. Enzo Paci a Garin, 8 e 16 aprile 1955, presso il Fondo Garin).

<sup>15</sup> Cfr. CILIBERTO, *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novecento* cit., p. 102.

<sup>16</sup> Il complesso rapporto tra Garin e Giovanni Gentile sarà trattato approfonditamente in seguito, per ora basti dire che i testi cui si fa nello specifico riferimento sono EUGENIO GARIN, *Storia della filosofia* cit., pp. 584-586, e GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit. [d'ora in avanti, salvo diversa precisazione si farà riferimento alla prima edizione del 1955], pp. 50-53.

né erudizione». Se, però, si può pienamente concordare sul fatto che le *Cronache* non presentino erudizione fine a se stessa, che avrebbe forse allontanato l'ampio pubblico che apprezzò invece il volume del 1955, l'assenza di una dimensione polemica, se riferita al volume, risulta più problematica. È vero che essa emerge più dalle parole riportate che dai commenti di Garin, ma non per questo emerge con meno chiarezza, tanto che Mario Spinella non esitò a definir le *Cronache* un «libro polemico» e «destinato a suscitare polemiche assai al di là della cerchia ristretta dei cultori di filosofia»<sup>17</sup>. Tale dimensione delle *Cronache*, in effetti, appare con forza nella seconda parte, a partire dal capitolo VIII su *Guerra e dopoguerra* che nelle edizioni del 1966 e del 1997 andrà a costituire il secondo volume assieme all'*Appendice. Quindici anni dopo (1945-1960)*. Alla fine del 1950 Garin scriveva invece a Spirito di aver «ripulito» in questi tempi la prima parte fino alla guerra del '14» e di andar «ripulendo» il resto»<sup>18</sup>. La parte già ripulita sembrerebbe quindi corrispondere agli argomenti trattati nei primi sette capitoli del volume. Di questi, i primi sei sarebbero stati effettivamente pubblicati a puntate sul «Giornale critico» nel 1951 e nel 1953, ed è possibile ipotizzare che il capitolo VII su *La filosofia come scienza dello spirito* – il secondo a essere dedicato più specificamente a Benedetto Croce dopo *Alle origini della «Critica»* – non sia stato mandato da Garin al «Giornale critico» per ragioni più legate alla serenità del proprio lavoro che a un piano prestabilito<sup>19</sup>. Allo stato attuale non siamo in grado di accertare se già in origine Garin avesse in mente di pubblicare le prime puntate sul «Giornale critico» e il resto direttamente in volume, giacché solo l'8 settembre 1952 scriveva a Spirito questa intenzione, assicurando però che avrebbe concluso «prima il periodo fino alla prima guerra mondiale inclusa»<sup>20</sup>; tuttavia, a queste date Garin aveva avuto modo di ripensare ampiamente al proprio lavoro sulla filosofia italiana contemporanea, che, come si vedrà, stava entrando in una nuova fase.

---

<sup>17</sup> MARIO SPINELLA, *Garin, Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, «Società», a. 11, 1955, pp. 514-519: 514.

<sup>18</sup> GARIN, SPIRITO, *Carteggio 1942-1978* cit., p. 67.

<sup>19</sup> Nel luglio 1953 Garin aveva inviato a Spirito la sesta puntata delle *Cronache*, tuttavia ancora il 24 settembre gli scriveva che avrebbe provato a inviargli «le “Cronache” [...] entro la prima decade d'ottobre». Il 28 novembre però Garin avrebbe comunicato a Spirito l'intenzione di interrompere la pubblicazione su rivista, e, alla richiesta di spiegazioni di quest'ultimo, Garin osservava che «il ritmo delle “puntate”» non si conciliava più col proprio lavoro (ivi, pp. 119, 124-128). Le puntate delle *Cronache*, in effetti, erano cresciute notevolmente anche di dimensioni, diventando molto più estese delle «10-15 pagine – o anche meno –» ipotizzate nel dicembre del 1950 (ivi, p. 68).

<sup>20</sup> Ivi, p. 99.

### *I primi rallentamenti nella composizione delle Cronache*

Garin andava pubblicando regolarmente le prime tre puntate delle *Cronache*, apparse rispettivamente sui fascicoli 2, 3 e 4 del «Giornale critico» 1951; in particolare il 4 luglio 1951 Spirito aveva ricevuto da Garin e mandato in tipografia il «materiale completo del IV fascicolo» di ottobre-dicembre<sup>21</sup>. Il mese successivo Vito Laterza avrebbe scritto a Garin congratulandosi per la «notizia della continuazione delle “Cronache”», definendola «la novità più bella di tutta l’annata, tra intellettuale e... editoriale». Laterza rinnovava dunque la richiesta di riservare alla sua casa editrice «l’opzione per il volume, tutto pubblicato in precedenza sul “Giornale” a puntate o in parte inedito, inedito per la parte dinamitarda»<sup>22</sup>. Sono parole di grande interesse perché vanno a delineare ciò che sarebbe accaduto solo tre anni dopo: la pubblicazione delle *Cronache* in volume, con la parte più dura, più polemica, più «dinamitarda», ancora inedita. Per questa ragione è possibile pensare che Garin, se non proprio dall’inizio, quantomeno da un certo punto in poi, andasse maturando per le *Cronache* un progetto che le destinasse a una sorta di doppio binario. Nonostante ciò, difficilmente si potrà ritenere che anche la parte più «dinamitarda» fosse già compiuta nel 1951, senza essere stata sottoposta a un ripensamento profondo.

Dopo la consegna della terza puntata Garin inizia a rallentare il lavoro sulle *Cronache*: probabilmente all’inizio intendeva saltare pochi fascicoli, ma la quarta puntata sarebbe stata pubblicata solamente nel 1953<sup>23</sup>. In quel periodo Garin aveva mostrato, sia nella corrispondenza con Spirito sia in quella con Laterza, di essere pronto a continuare la pubblicazione: nel novembre 1951 egli scriveva a Laterza che il lavoro sui «*Cinquant’anni*» era «molto avanti», e che si trattava di «rivedere con mente libera quello che a volte [aveva] scritto con animo troppo perturbato e commosso»<sup>24</sup>. Con ogni probabilità il riferimento era non alla singola puntata ma all’intero volume, che più interessava a Laterza. Subito dopo parlava di «un’assai cortese richiesta di invio degli estratti» degli articoli delle *Cronache*, ricevuta da Napoli. Garin non lo specifica nella lettera – causando anche un certo allarme in Vito

---

<sup>21</sup> Ivi, p. 75.

<sup>22</sup> Vito Laterza a Eugenio Garin, 14 agosto 1951, presso il Fondo Garin.

<sup>23</sup> Garin inviò la quarta puntata il 7 settembre 1952 (cfr. GARIN, SPIRITO, *Carteggio 1942-1978* cit., p. 99).

<sup>24</sup> Eugenio Garin a Vito Laterza, 11 novembre 1951 conservata presso l’Archivio di Stato di Bari (leggo dalla trascrizione). Da qui in avanti le sottolineature nelle lettere sono rese con il corsivo.

Laterza<sup>25</sup> –, ma si trattava proprio di Benedetto Croce che a fine ottobre gli aveva scritto chiedendo se avesse degli estratti della sua «esposizione della filosofia italiana dell'ultimo mezzo secolo». Garin, come ebbe a ricordare decenni dopo, glieli mandò con «molta curiosità» e «non senza trepidazione»<sup>26</sup>. Nonostante la grande quantità di lavoro che in generale lo occupava, Garin sembrava abbastanza ottimista per la realizzazione dei *Cinquant'anni*, e probabilmente non era esente da una punta di orgoglio per quell'interessamento così prestigioso proveniente da Napoli. La risposta di Croce, arrivata solo nel febbraio successivo, sarebbe stata estremamente positiva: le sue parole – ha ricordato Garin – gli «parvero un invito a continuare, e un'approvazione». Croce, infatti, gli riconosceva il merito – contrapponendolo a Giovanni Gentile – «di essere il primo che percorre la filosofia italiana da un capo all'altro e sui documenti vivi»<sup>27</sup>.

Nella lettera di Garin a Laterza dell'11 novembre si trova anche un altro aspetto che merita di essere posto in rilievo, giacché contribuisce a mettere in luce un elemento forse non così secondario nella biografia dello studioso. Garin scriveva a Laterza che non sempre era «di umore sereno», anche perché alla fine del febbraio successivo sarebbe finito il periodo del suo «straordinariato», e, per quella data, doveva mettere insieme i titoli «per la conferma, o meno, a ordinario». «E dopo sarà finita!». Ma soprattutto commentava: «Sono abbastanza “filosofo” per non dar troppo peso alle “punte” che non mancheranno, ma, purtroppo, abbastanza “uomo” da sapere che mi faranno dispiacere». Era una prova che doveva mettere in agitazione Garin, per quanto fossero assai improbabili concrete ripercussioni negative. E ancora, il primo febbraio 1952 scriveva a Laterza: «Mi consola pensare che ormai sono alla fine, che sto per superare anche quello che chiamo l'“esame di maturità” (ma non è piacevole darlo a 40 anni passati da tempo!), che non dovrò pensare più a queste cose»<sup>28</sup>. Garin vedeva

---

<sup>25</sup> «Mi vuole usare la cortesia di comunicarmi chi le ha chiesto da Napoli i *Cinquant'anni*? [...] Devono aver saputo o sospettato che io tenevo a pubblicarli in volume» (Vito Laterza a Eugenio Garin, 17 novembre 1951, presso il Fondo Garin).

<sup>26</sup> Cfr. EUGENIO GARIN, *Conversando con Benedetto Croce*, «Belfagor», a. 50, 1995, pp. 649-656: 654.

<sup>27</sup> Nella sua lettera del 6 febbraio 1952 Croce aveva mostrato particolare interesse per «la storia [ben] recente della filosofia attualistica», vale a dire la prima parte della terza puntata delle *Cronache*, e aveva aggiunto: «uno studioso di storia della filosofia, e specie di quella italiana, non può sorgere senza che sorga insieme un erudito ricercatore della filosofia stessa. E questo il Gentile non era, perché non usciva da cognizioni generali e vaghe. Lei ha il merito di essere il primo che percorre la filosofia italiana da un capo all'altro e sui documenti vivi» (*Ibid.*). Su questo si veda anche CESA, *Eugenio Garin tra Croce e Gentile* cit., pp. 306-307.

<sup>28</sup> Entrambe le lettere di Garin a Laterza, dell'11 novembre 1951 e del primo febbraio 1952, sono conservate presso l'Archivio di Stato di Bari; cfr. anche MASELLA, *Garin e Casa Laterza* cit., p. 361. Il

come una liberazione il superamento di questa prova, e non si può escludere che, ottenuta la sua completa autonomia anche da un punto di vista accademico, si sentisse più sereno nel valutare in maniera spregiudicata la filosofia italiana degli ultimi anni, i cui protagonisti spesso erano ancora vivi, e in molti casi si sarebbero anche potuti risentire<sup>29</sup>. Non è nemmeno da escludere che a questo punto Garin si sentisse più libero di accogliere sollecitazioni da correnti, culturali e non solo, differenti; basti pensare all'avvicinamento ad Antonio Gramsci e al PCI di Togliatti, che sarebbe stato pienamente compiuto da lì a pochi anni, e che poteva sorprendere in uno studioso a lungo legato a personaggi come Augusto Guzzo, Enrico Castelli, ma anche allo stesso Ugo Spirito o all'editore Federico Gentile, figlio di Giovanni.

Nei mesi che vanno dal novembre 1951 al superamento del suo «esame di maturità», nella corrispondenza di Garin si è continuato a parlare delle *Cronache*, che parevano a buon punto per l'uscita in volume, e comunque sembrava pressoché pronta la nuova puntata. Così Garin il 14 gennaio 1952 scriveva a Spirito di aver pazienza per le *Cronache* giacché non aveva avuto «il tempo materiale per copiare la puntata già pronta e per rivedere alcuni punti in biblioteca»; e il 27 febbraio addirittura pensava di mandare «in anticipo le “Cronache”» che avrebbe dovuto «solo completare»; tuttavia l'11 aprile Spirito gli scrive deluso perché non gli era giunta «la nuova puntata della Cronaca», che gli aveva detto essere «quasi pronta»<sup>30</sup>. Dal lato della corrispondenza con Vito Laterza, invece, il 16 aprile Garin, rispondendo a una specifica domanda, si diceva d'accordo «per i *Cinquant'anni*, se non ci sono ostacoli». «Li ripulirò durante le vacanze e poi Glieli farò leggere interi: *dopo deciderà Lei senza complimenti*». Garin riteneva dunque di poter consegnare appena dopo le vacanze (presumibilmente le vacanze estive) il testo completo delle *Cronache*. Sappiamo invece che alla fine dell'estate Garin avrebbe inviato al «Giornale critico» soltanto la prima parte del lungo

---

27 aprile Garin avrebbe scritto a Spirito, che era nella commissione per il suo passaggio a ordinario, di aver saputo dei giudizi positivi ricevuti e di essere stato «molto contento» (GARIN, SPIRITO, *Carteggio 1942-1978* cit., p. 96).

<sup>29</sup> Nella lettera a Laterza del 20 febbraio 1952, Garin, dovendo scegliere il tema per una conferenza da tenere a Bari, tra la filosofia degli ultimi Cinquanta anni – un *Panorama della cultura esistenzialista* – e *Maghi e filosofi alla fine del Medioevo*, indicava senza dubbio i *maghi*, «più simpatici degli esistenzialisti – e forse più sottili e profondi». Ma soprattutto Garin chiosava: «Certamente sono innocui». La conferenza di Garin sarebbe stata annunciata sulla «Gazzetta del Mezzogiorno» di giovedì 27 marzo 1952 per il sabato successivo, ma su quella di due giorni dopo leggiamo che infine non si sarebbe svolta per «ragioni improvvisamente sopraggiunte». Nei giorni 5-8 aprile 1952 Garin avrebbe invece tenuto una conferenza dal titolo *Considerazioni sulla magia nel Rinascimento*, al secondo Congresso internazionale di studi umanistici tenutosi a Roma, e pubblicata l'anno successivo negli atti del convegno, e poi raccolta in *Medioevo e Rinascimento*.

<sup>30</sup> GARIN, SPIRITO, *Carteggio 1942-1978* cit., pp. 84, 88, 94.

capitolo dedicato al positivismo, che sarebbe stata presentata come una puntata a se stante (la quarta, *Positivisti in crisi*). Bisogna domandarsi per quali ragioni si sia dovuto aspettare tanto tempo.

Un ruolo può averlo giocato la nuova posizione da professore ordinario, che ha forse dato agio a Garin di ripensare la storia più recente in maniera più libera da coinvolgimenti personali. Va inoltre posto in rilievo che in quello stesso mese di aprile, in cui Garin aveva dato le ultime rassicurazioni più stringenti circa il procedere delle *Cronache*, si era svolta a Roma un'importante riunione della Commissione culturale del Partito comunista italiano. In quel periodo il Partito comunista stava modificando in maniera decisiva la propria politica culturale, e di ciò fu segno tangibile la sostituzione nel 1951 di Emilio Sereni con Carlo Salinari alla guida della Commissione culturale. Gli intellettuali avrebbero dovuto assumere un ruolo maggiore, diventando essi i soggetti dell'organizzazione culturale del Partito: era il Partito a porsi sul terreno degli intellettuali, e non il contrario; la sua azione culturale non avrebbe dovuto mirare a una immediata «conquista ideologica», ma piuttosto a una «produzione culturale qualificata», senza limitare le alleanze ma coinvolgendo «tutti gli uomini *veramente di cultura* e onesti di tutte le altre correnti»<sup>31</sup>. Nello slogan proposto per sintetizzare questo nuovo orientamento si parlava in prima battuta di «una cultura libera, moderna, unitaria», ma presto si sarebbe sostituito significativamente «unitaria» con «nazionale», proprio a indicare la necessità di costruire un fronte intellettuale che approfondisse le specificità nazionali in vista della costruzione di una cultura socialista italiana, senza limitarsi a importare passivamente posizioni magari molto avanzate, ma maturate altrove. È un orientamento sviluppatosi in varie riunioni della Commissione culturale, prima nel 1951 e poi, soprattutto, in quelle di aprile e novembre del 1952, delle quali fu parzialmente pubblicata la documentazione. In particolare la prima, svoltasi a Roma il 3 aprile, è rilevante per il nostro discorso perché ha avuto un ruolo forse decisivo nella mancata pubblicazione della nuova *puntata* delle *Cronache* promessa a Spirito, e per il più ampio ripensamento del lavoro complessivo in vista del volume, invece della semplice 'ripulitura' annunciata a Laterza il 16 aprile – certo, su questo secondo punto, avrebbero pesato anche altri

---

<sup>31</sup> Sono espressioni di Togliatti e Salinari riscontrabili nei *Verbali della direzione Pci*, 1951, interventi del 20 e 11 luglio 1951 sul tema *Promemoria sul lavoro culturale* (cfr. ALBERTINA VITTORIA, *La commissione culturale del Pci dal 1948 al 1956*, «Studi storici», 1990, a. 33, fasc. 1, pp. 135-170: 142-146).

fattori tra cui, non da ultimo, la morte di Croce. A Roma il 3 aprile era intervenuto Togliatti in persona, ribadendo la necessità in Italia di «un fronte di cultura progressiva», che avesse il marxismo come «asse ideologico»; dunque un'apertura «al contatto e al dibattito con gli esponenti di altri indirizzi culturali». Togliatti indicava obiettivi di ricerca precisi, come la valorizzazione della nostra storia culturale, giacché non è vero che «la cultura debba per forza essere stata sempre e in tutto un assieme di elementi reazionari», sottolineando l'importanza di autori come Giordano Bruno e Galileo Galilei, o di Francesco De Sanctis e Antonio Labriola – quest'ultimo per noi italiani più importante di «Giorgio Plekhanov». E, soprattutto, metteva in luce il modello di Gramsci – la pubblicazione della prima edizione 'tematica' dei *Quaderni* era da poco giunta a compimento – e la sua importanza «nello sviluppo della cultura italiana»<sup>32</sup>. Leggendo il volume delle *Cronache*, l'impressione è che Garin possa essersi riconosciuto in quegli «esponenti di altri indirizzi culturali», e abbia voluto in qualche modo rispondere all'appello per un «fronte progressivo»; tuttavia, se tale impressione si fa molto viva nella seconda parte del volume, soprattutto a partire dai capitoli 'crociani' e massimamente nell'*Avvertenza* e nell'*Epilogo* – scritti chiaramente per ultimi, anche per indicare una chiave interpretativa<sup>33</sup> –, di sicuro non è così forte nei primi tre capitoli, dove comunque, rispetto alla prima versione sul «Giornale critico» del 1951, si trovano in nota alcune citazioni gramsciane che conferiscono talvolta una sfumatura differente al discorso complessivo. Del resto, l'importanza dell'intervento di Togliatti, e la consonanza delle *Cronache* con quell'impostazione, sono state in più occasioni sottolineate<sup>34</sup>; è dunque facile ipotizzare che, a poche settimane dalla riunione del 3 aprile, l'agile libretto di circa cinquanta pagine che ne raccoglieva parte della documentazione potesse essere già stato stampato, e che Garin avesse avuto modo di consultarlo e di meditarlo. Se le cose stanno in questo modo, l'incontro tra Garin e il Pci di Togliatti, sancito dalla recensione di Roderigo su

---

<sup>32</sup> PALMIRO TOGLIATTI, *Testo dell'intervento del compagno Palmiro Togliatti alla riunione della commissione culturale nazionale*, in *Per una cultura libera moderna nazionale. Documenti della riunione della Commissione Culturale Nazionale, Roma, 3 aprile 1952*, La stampa moderna, Roma s. d., pp. 34-48: 37-38, 43-45. L'intervento di Togliatti è stato ripubblicato in PALMIRO TOGLIATTI, *La politica nel pensiero e nell'azione. Scritti e discorsi 1917-1964*, a cura di M. Ciliberto, G. Vacca, Milano 2014, pp.1315-1326.

<sup>33</sup> Per quel che riguarda l'*Epilogo* sappiamo che è stato mandato da Maria Garin a Vito Laterza il 16 febbraio 1955, anche se era pronto da parecchi giorni. Ad ogni modo è stato scritto alcuni mesi dopo la consegna del dattiloscritto avvenuta nel novembre 1954.

<sup>34</sup> Cfr. CILIBERTO, *Figure in chiaroscuro* cit., pp. 12 e ss., MICHELE CILIBERTO, *Il Novecento di Eugenio Garin* in *Il Novecento di Eugenio Garin* cit., pp. 11-40: 28-30, VACCA, *Eugenio Garin interprete di Gramsci* cit., pp. 276 ss., CILIBERTO, *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novecento* cit., pp. 116 ss.

«Rinascita», appare consapevole e ricercato da parte di entrambi i soggetti, seppur forse la portata e le conseguenze di quell'operazione potevano (inizialmente) non essere così chiare a Garin.

*La scomparsa di Croce e il bisogno di un «esame di coscienza»*

Nei mesi successivi né Ugo Spirito né Vito Laterza mancarono di chiedere informazioni e sollecitare il lavoro sugli ultimi cinquant'anni di filosofia italiana<sup>35</sup>; solo il 30 agosto 1952 Garin avrebbe scritto a Laterza di aver riletto, rielaborato e rivisto le *Cronache* «con animo sempre più —pacato», e di aver «steso in forma definitiva – salvo qualche nota e citazione – un altro centinaio di cartelle; e in forma quasi definitiva, circa altrettanto, ossia tutto il libro [...]». Era ormai pronta una parte importante del lavoro (divisa poi in due per l'eccessiva lunghezza), corrispondente alla quarta e quinta puntata dedicate al positivismo, che effettivamente sarebbero comparse nei successivi fascicoli del «Giornale critico» (i primi due del 1953); ma soprattutto Garin aggiungeva di essere giunto «nell'ordine di idee, non senza riluttanza, di portare al più presto a compimento in forma stampabile il libro», che sarebbe stato pronto probabilmente «molto presto» – per quanto rifiutasse in maniera esplicita di prendere impegni precisi, e alla fine sarebbero passati ancora più di due anni per la consegna del dattiloscritto complessivo. In quella stessa lettera, tuttavia, Garin manifestava alcune perplessità sull'opportunità di pubblicare il volume nella Biblioteca di Cultura Moderna – la collana inaugurata su impulso di Croce nel 1902 – o comunque per la Laterza, nonostante i «molti cambiamenti di forma» apportati: «non perché l'apprezzamento del crocianesimo non vi sia in tutto positivo, come merita, ma perché sia talune osservazioni critiche, come pure la valutazione del gentilianesimo o di moltissime istanze d'altro tipo, sono destinate a riuscire insopportabili al Sen. Croce e ai suoi amici»<sup>36</sup>. Le preoccupazioni di Garin non appaiono ingiustificate se si considera

---

<sup>35</sup> Spirito ha sottolineato l'interesse del «Giornale critico» per «un'analisi che tocca così da vicino il nostro tempo» (cfr. Spirito a Garin, 24 giugno 1952, in GARIN, SPIRITO, *Carteggio 1942-1978* cit., p. 98); mentre Laterza ha più volte chiesto a Garin quando avrebbe pensato di mandare il lavoro sui cinquant'anni di filosofia, avendo sempre l'accortezza diplomatica di precisare che non intendeva mettere fretta, ma chiedeva soltanto in vista del programma di stampa dei mesi successivi (cfr. Laterza a Garin, 14 e 23 giugno 1952, presso il Fondo Garin).

<sup>36</sup> Leggo dalla trascrizione la lettera di Garin a Laterza del 30 agosto 1952, conservata presso l'Archivio di Stato di Bari. A distanza di anni Garin avrebbe ricordato che, proprio leggendo il giudizio crociano



che, dopo nemmeno quaranta giorni dall'uscita del volume, sarebbe apparsa una nota sul «Corriere della sera» contenente un'aspra stroncatura delle *Cronache* incentrata sulla «condanna della concezione della storia difesa dal Croce e ritenuta da Garin come l'ultima teologia»<sup>37</sup>. Laterza, dal canto suo, stava cercando di dare un'impronta differente alla casa editrice, non più centrata in maniera esclusiva sul magistero crociano. In tempi più recenti l'editore avrebbe ricordato come, all'interno della Casa, egli fosse considerato uno «dell'altra parte», «un comunista», per aver studiato – proprio con Garin – la «sinistra crociana», concentrandosi su Guido De Ruggiero, Guido Calogero e Gramsci; e che lo stesso Croce aveva inviato a Bari una lettera in cui esortava a guardarsi dalla Quinta colonna che circolava in casa editrice, alludendo proprio a Vito Laterza<sup>38</sup>. Non a caso Laterza il 9 agosto aveva scritto chiaramente a Garin di puntare alle *Cronache* «come ad un libro di centro della Biblioteca di Cultura Moderna: come a un perno che pieghi la strada antica verso un graduale ma decisivo rinnovamento»<sup>39</sup>. Un volume, dunque, che anche nelle intenzioni dell'editore, pur non essendo anticrociano in senso volgare, non si inseriva affatto in una qualche 'ortodossia crociana', e che doveva fungere da punto di partenza per il rinnovo graduale di una casa editrice troppo a lungo legata alla gigantesca figura dello studioso napoletano, e che correva un concreto rischio di non sopravvivergli. Garin, in generale, e le *Cronache* nello specifico, dovevano costituire un asse portante per il futuro della casa editrice; e non a caso alcuni mesi prima Laterza gli aveva conferito un ruolo di primo piano nella direzione editoriale di alcune collane, evitando però per ragioni di «delicatezza» di usare nomi troppo altisonanti<sup>40</sup>.

---

sulle prime *puntate* delle *Cronache* «anche troppo affettuoso», si chiese «se l'avrebbe mantenuto uguale fino alla fine» (GARIN, *Sessant'anni dopo* cit., p. 148).

<sup>37</sup> «Ciò non impedisce al Garin di proporre un superamento critico del pensiero crociano, tacitamente ispirato proprio a quell'idea del progresso e del moto dello spirito come passaggio “de claritate in claritatem”, condannata nel supposto teologismo di Croce. E codesto superamento dovrebbe consistere in un umanismo integrale “pensoso dei limiti e delle possibilità umane”, in una “comprensione dell'uomo concreto [...]». È qui superfluo rilevare la superficialità di questa analisi delle *Cronache*, in cui però non mancavano veri e propri attacchi alla serietà del lavoro di Garin: «Da codeste ed altrettali espressioni [...] riesce difficile comprendere con esattezza la nuova filosofia vagheggiata dal Garin. [...] Del resto al Garin, filologo più che filosofo, sarebbe ingiusto rimproverare quel tanto di dilettantesco, di approssimativo e di vago, che sta nel suo pensiero» (P. G. [Panfilo Gentile], *Lecture. Eugenio Garin*, «Corriere della sera», 6 maggio 1955, p. 3).

<sup>38</sup> Traggio queste informazioni da NELLO AJELLO, *Litigando con l'editore*, «la Repubblica», 19 novembre 1992 (consultata dall'archivio in rete del giornale).

<sup>39</sup> Vito Laterza a Eugenio Garin, 9 agosto 1952 (Fondo Garin).

<sup>40</sup> Cfr. Vito Laterza a Eugenio Garin, 26 maggio 1952, presso il Fondo Garin; si veda anche MASELLA, *Garin e Casa Laterza* cit., p. 360. Già il 23 febbraio dello stesso anno Garin, non senza manifestare entusiasmo, aveva a scritto a Cantimori di «precise proposte in forma definitiva [...] circa i 'Classici

Nei mesi successivi all'agosto 1952 Garin avrebbe continuato a lavorare alle *Cronache*, essendo «spesso scontento» di quanto scritto qualche anno prima «in parte con animo diverso». Così si esprimeva, in una lettera a Ugo Spirito in cui gli comunicava l'intenzione di pubblicare direttamente in volume «la parte più vicina a noi, quella a cui siamo più legati»<sup>41</sup>. Spirito avrebbe provato a convincere Garin a continuare le *Cronache* sul «Giornale critico» (o almeno a pubblicare il volume presso la Sansoni), sottolineando come la quarta puntata appena inviata fosse di «particolare importanza», perché si trattava «di una revisione radicale di giudizio e di luoghi comuni che conduce a una prospettiva storica affatto nuova»<sup>42</sup>. Nel ringraziarlo di queste parole, Garin commentava: «Non so cosa varranno sul piano storico [le puntate delle *Cronache*], ma, per me, son un po' la *mia* storia»<sup>43</sup>. Emerge qui in maniera esplicita, come forse mai in precedenza (si intende in rapporto alle *Cronache*, e non alle *Note sul pensiero italiano del '900* del 1946), il carattere 'personale' di questo lavoro. Proprio in quel periodo in Garin si faceva più stringente il bisogno di un «esame di coscienza», sollecitato dalla scomparsa, nel giro di poco tempo, di molti protagonisti della vita culturale europea. Il 28 novembre Garin avrebbe scritto a Laterza, dopo aver finito di parlare di questioni lavorative<sup>44</sup>, che in quel periodo non erano mancati «i motivi di turbamento e di riflessione di varia natura». «La fine di Arangio – scrive Garin – mi ha umanamente addolorato: era, è vero, un po' scontata, tuttavia veder sparire così le persone che, in un modo o in un altro, sono state presenti alla nostra vita, scuote molto»<sup>45</sup>. Era una perdita sicuramente importante da un punto di vista affettivo e culturale, tanto che a Vladimiro Arangio-Ruiz, Garin avrebbe dedicato

---

della filosofia, antichi medievali e moderni»); erano proposte «convenienti praticamente» e «in ogni senso soddisfacenti», che gli davano abbastanza da fare, ma era «un lavoro molto di [suo] gusto» (la lettera si trova nel Fondo Cantimori presso il Centro Archivistico della Scuola Normale Superiore). Una proposta di affidamento 'ufficiale' della direzione di due collane di classici filosofici sarebbe arrivata nel 1953, dopo la scomparsa di Croce (cfr. Laterza a Garin 28 gennaio 1953, presso il Fondo Garin).

<sup>41</sup> Garin a Spirito, 8 settembre [1952] in GARIN, SPIRITO, *Carteggio 1942-1978* cit., p. 99. Come accennato, Garin confermava a Spirito che avrebbe terminato sul «Giornale critico» la parte sino alla Grande Guerra, ma al contempo gli esponeva le sue perplessità sulla «lettura a tappe» del proprio lavoro, che rischiava di creare fraintendimenti.

<sup>42</sup> «È la prima storia della filosofia italiana contemporanea che varrà ad orientare in modo sicuro gli studiosi di filosofia» (Spirito a Garin, 14 ottobre 1952, ivi p. 102).

<sup>43</sup> Garin a Spirito, 20 ottobre 1952, ivi, p. 104.

<sup>44</sup> Garin comunicava a Laterza di aver lavorato alle *Cronache* «intensamente fino a una ventina di giorni» prima, ma di essersi fermato perché non aveva più avuto la possibilità di andare in biblioteca. Possiamo però notare anche la coincidenza temporale con la morte di Vladimiro Arangio-Ruiz, avvenuta l'8 novembre.

<sup>45</sup> Eugenio Garin a Laterza, 28 novembre 1952, conservata presso l'Archivio di Stato di Bari. Leggo dalla trascrizione.

la parte più ampia di un *Notiziario*<sup>46</sup>, alla fine rimasto inedito, in cui l'autore si soffermava sulla recente scomparsa di grandi figure, come Wittgenstein, Alain, Lavelle, Bréhier o Dewey, senza le quali il mondo sembrava «perder di valore», e «la filosofia contemporanea» cambiare «fisionomia»<sup>47</sup>. Di Arangio-Ruiz Garin sottolinea l'«umanissima inquietudine», il «disdegno di sicurezze raggiunte per sempre», la lontananza dalla «corporazione dei filosofi», ma anche la convinzione che «gustare un quadro o un romanzo» non fosse meno importante che «capire un problema di logica»; soprattutto, però, ne apprezza l'assenza della «facile retorica di un moralismo edificante» e «della burbanzosa pretesa scientifica di costruzioni vuote», così come il suo valore pedagogico, di professore capace di tener viva nella scuola e nei libri un'«immagine di composta saggezza», senza alcuna pedanteria. Nelle *Cronache*, invece, il giudizio su Arangio-Ruiz, nonostante molti apprezzamenti anche di carattere etico – cosa per Garin non di poca importanza –, sarebbe apparso a un certo punto velato da una presa di distanza, corrispondente a un avvicinamento al lavoro crociano.

Nel novembre del 1952 era venuto a mancare anche Croce. Garin, nella lettera del 28, subito dopo aver fatto riferimento ad Arangio-Ruiz, confessava a Laterza che lo aveva «colpito anche la morte di Croce, non inattesa anch'essa», commentando che «fa impressione pensare che un uomo che si è imposto così insistentemente alla nostra vita non parlerà più». Egli non era stato «affettivamente colpito», ma anzi tra i tanti che aveva visto morire e a cui gli capitava di pensare, Croce era quello la cui scomparsa «umanamente» lo aveva «lasciato più freddo»; nonostante ciò, proprio la scomparsa crociana gli aveva fatto «sentir più vivo il bisogno di un più lungo e più attento esame di coscienza»<sup>48</sup>. Un esame di coscienza, dunque, non connotato affettivamente, il cui bisogno emerge nonostante la freddezza in cui la scomparsa di Croce aveva lasciato

---

<sup>46</sup> Cfr. Archivio delle Carte di Garin, Fondo Garin, Busta 34 (16). Il testo presenta sia una versione manoscritta, sia una dattiloscritta da cui si cita. Sulla versione manoscritta è segnata la data 30. XI. 52, con penna diversa.

<sup>47</sup> Garin faceva riferimento anche ad AUGUSTO GUZZO, *Mortus plango*, «Filosofia», a. 3. 1952, pp. 539-540: 540. È interessante notare che la commemorazione di Guzzo segue un saggio di Annibale Pastore su *La filosofia di Lavelle*, scritto poco dopo la morte del filosofo francese, avvenuta l'anno precedente.

<sup>48</sup> Garin a Laterza, 28 novembre 1952. Possiamo notare di sfuggita una eco da Renato Serra, non solo per il riferimento all'«esame di coscienza», ma anche per il «freddo» in cui lo aveva lasciato la morte di Croce, che ricorda il «freddo» che Serra sentiva con Croce (più ancora che *l'Esame di coscienza di un letterato* si veda RENATO SERRA, *Per un Catalogo (Croce e Carducci)* in ID., *Scritti critici*, La voce, Firenze 1919 [seconda ristampa], pp. 83-113: 97-98, 106). Nel prosieguito della lettera Garin si sofferma poi sulle importanti responsabilità che sarebbero derivate da un avvenimento, la morte di Croce, «che, per essere in qualche modo scontato, non per questo è meno decisivo». Cfr. MASELLA, *Garin e Casa Laterza* cit., p. 363.

Garin; e forse anche il ricordo di Arangio-Ruiz, davvero così appassionato, non riesce, se non in maniera assolutamente ‘aurorale’, a venire incontro a quel «bisogno».

Negli scritti di Garin di questo periodo, in particolare in quelli non pubblicati, sembra quasi di cogliere una tensione: da un lato, le puntate delle *Cronache* di cui viene riconosciuto il carattere così personale – «un po’ la *mia* storia» –; dall’altro, l’esigenza di un esame di coscienza, che però non poteva essere disgiunto da un’analisi del proprio tempo e del ruolo che la filosofia andava assumendo. Anche nella prima parte di quel *Notiziario* inedito Garin parla di «esame di coscienza»: tanti importanti lutti, in così breve lasso di tempo, sono «il segno tangibile di un mondo finito», e di una cultura, «la nostra cultura», che si collocano nel passato. Si tratta di autori che «hanno espresso la crisi di un’epoca così tormentata»; e questo «brusco mutare di scena», con il loro trapassare dal piano della discussione appassionata a quello della distaccata meditazione, spogliata di ogni «scoria polemica», sembra invitare «a un decisivo esame di coscienza e, insieme, a un’analisi del nostro tempo, della funzione e del significato che, oggi, ha, ancora, l’indagine filosofica». Garin indica un obiettivo ben preciso, che proprio nelle *Cronache* – ma non soltanto – egli sembra perseguire con sempre maggior precisione e consapevolezza. Non si tratta chiaramente di un’istanza emersa soltanto ora, nell’autunno del 1952, nella riflessione gariniana: basti pensare alla seconda puntata delle *Cronache* in cui Garin, di fronte alla presa di distanza crociana dai vari «raffinatori della sensualità» e «vagheggiatori della forza», ossevera che si trattava di una «reazione giustissima», ma «il problema grosso, e cioè la radice comune, rimaneva nell’ombra, e la polemica non poteva divenire chiarificatrice che a condizione di un comune esame di coscienza, di una serena valutazione storica che, in fondo, fra rivoluzioni e guerre, è ben lungi dall’essersi compiuta»<sup>49</sup>. Sono parole pubblicate l’anno precedente, e riferite alla situazione della filosofia italiana degli inizi del Novecento; ma è, se non la stessa problematica, un’operazione analoga che Garin ritiene oramai necessaria anche per il proprio presente, e che, dal canto suo, egli prova a portare avanti. Era un’indagine, quella sul proprio tempo storico e sul ruolo della filosofia, che a questa altezza stava iniziando a prendere corpo, ma sarebbe arrivata solo più avanti a un primo compimento, vale a dire a quell’immagine ‘gramsciana’ del lavoro filosofico che sarebbe emersa dal

---

<sup>49</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 46-47 (già in ID., *Cronache di cinquant’anni di filosofia italiana. II. Gli albori del Novecento: irrazionalisti, pragmatisti, mistici*, «Giornale critico della filosofia italiana», a. 30, fasc. 3, 1951, pp. 382-394: 394).

volume delle *Cronache* nel suo complesso, e in particolare dalla lettura ‘ispirata’ dall’*Avvertenza* del 1955 e dall’*Epilogo*. Da questo punto di vista, il giudizio che avrebbe assunto su Arangio-Ruiz (anche in confronto a Croce) nelle *Cronache* può essere istruttivo. Nel decimo capitolo su *Idealisti e no*, a proposito di Guzzo e del suo platonismo, Garin parlava dell’«umano bisogno di altro, o come diceva con forza uno spirito singolarmente tormentato, Vladimiro Arangio-Ruiz, di un altro mondo»<sup>50</sup>. E aggiungeva che per Arangio-Ruiz «l’uomo sta in questo mondo e qui opera, anche se il sale del suo lavoro è proprio in quella prospettiva: ma lo star qui con l’anima che si impenna ma tutto il suo volo chiude in questo stare, conferisce serietà e dignità all’opera». L’uomo per Arangio-Ruiz non può uscire dalla dimensione mondana, ma il senso, il «sale», del proprio operato è in una prospettiva di un «altro mondo», senza che però dal proprio si possa mai uscire. Si tratta di una forma di religiosità quanto mai lontana da toni ‘sospiriosi’, ma centrata su una dimensione ‘etica’ dell’opera di un uomo strutturalmente ‘finito’. Sono toni che possono evocare posizioni martinettiane<sup>51</sup>, alle quali Garin era stato molto vicino<sup>52</sup>; ma anche limitandosi al brano delle *Cronache* prima citato, emerge il consenso con cui Garin traccia la posizione etica di Arangio-Ruiz, che, senza cadere nei limiti del puro formalismo – criticato da Garin anche in alcune opere di Ludovico Limentani –, riesce a fondare l’agire etico senza cedere a forme di eteronomia, basandosi su un’esigenza sicuramente religiosa di un’al di là, senza tuttavia ipostatizzarla, senza «trasformare le esigenze in fondamenti per una

---

<sup>50</sup> Ivi, p. 459. Il riferimento di Garin era ad *Otherworldness* di Arangio-Ruiz, uscito sulla «Rassegna d’Italia» del 1946.

<sup>51</sup> D’altronde nel 1922 Arangio-Ruiz aveva discusso una tesi di laurea in filosofia su *Conoscenza e moralità* con Piero Martinetti come relatore. Si trattava della seconda laurea per Arangio-Ruiz, dopo la prima in letteratura greca, conseguita con Girolamo Vitelli a Firenze nel 1910 (cfr. DARIO FAUCCI, *Arangio-Ruiz, Vladimiro*, in *Dizionario biografico degli italiani*, v. 3, 1961, s. v.).

<sup>52</sup> Va però detto che già nelle puntate delle *Cronache* del 1951 in qualche modo Garin aveva iniziato a fare i conti con le posizioni di Martinetti, quantomeno con quelle anteriori alla Grande Guerra (cfr. GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 85-86, già in ID., *Cronache di cinquant’anni di filosofia italiana. III. Idealismo, psicologismo, modernismo*, «Giornale critico della filosofia italiana», a. 30, fasc. 4, 1951, pp. 525-545: 544-545). Per cogliere, invece, la presenza di queste riflessioni nell’opera di Garin basta pensare alle parole conclusive del saggio su *Umanesimo e vita civile* scritto nel 1946 – quindi coevo ad *Otherworldness* –, dove, in riferimento agli umanisti, si afferma che «umano» non è «l’essere, ma l’operare, il muoversi, l’ansioso cercare», «ricchezza miserabile per un’implacabile soddisfazione», e che «in questa sete 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» (EUGENIO GARIN, *Umanesimo e vita civile*, già in «Atti e memorie dell’Accademia toscana di scienze e lettere ‘La Colombaria’», n. s., I [1947], pp. 467-492, in ID., *Interpretazioni del Rinascimento* 2 voll., a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2009, vol. 1, pp. 219-238: 238. Sul saggio di Garin si veda CILIBERTO, *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novecento* cit., pp. 8 e ss.).

metafisica»<sup>53</sup>. Questo consenso viene in qualche modo ribaltato in una lunga nota a piè di pagina: Arangio-Ruiz aveva contrapposto tra i maestri della sua generazione – si alludeva chiaramente a Gentile e Croce – il primo che «ancora muove e ispira» i più giovani, al secondo che, «insensibile» ai loro dubbi e «incurioso» dei loro problemi, scettico sulla sincerità del loro tormento, proseguiva come un «fiume regale», «imperturbato» ma anche «isolato»<sup>54</sup>. Era un'immagine 'olimpica' di Croce, e un panorama per Garin «difficile ad accettare», per quanto costituisse un documento importante; ma soprattutto egli comprendeva i «“disdegni” di Croce, e poi le impazienze di chi, riconosciuta la funzione storica del moralismo, ne indicherà i limiti». Il riferimento è a un testo di Cesare Luporini, che riprendeva un articolo su «Società» – particolare, questo, omissso da Garin – col quale Arangio-Ruiz aveva polemizzato nel 1946 su «Leonardo», una rivista che all'epoca era gestita principalmente proprio da Garin. Alla metà degli anni Cinquanta, invece, Garin – senza analizzare nel dettaglio i termini della discussione – si schierava esplicitamente con il comunista Luporini, e con Croce: «Forse proprio l'isolato Croce prima, e i critici del moralismo poi, erano impegnati davvero a ricostruire, al posto di nuovi Pritanei di “filosofi”, più modeste case per tutti gli uomini»<sup>55</sup>. Non si trattava di una scelta tecnicamente politica – e certo non stavano dalla stessa parte Luporini e Croce – ma di una scelta 'per la politica'; di un primato della politica rispetto a una dimensione etica personale – 'moralistica' in senso nobile – che rischiava alla fine di essere incapace di operare nel mondo. Sono osservazioni che forse appaiono con maggior chiarezza se paragonate al giudizio su Martinetti espresso nel capitolo precedente, *Polemiche sull'attualismo*. Parlando del *Breviario spirituale* Garin lo descriveva come pervaso da un «senso dell'esperienza etica e da un'alta esperienza religiosa», che si concreta nel «carattere “sacro” degli altri», per cui le virtù supreme di giustizia e carità si fanno rivelatrici «di quel regno che è al di là della ragione, ma che la ragione non nega»<sup>56</sup>. Vi era un'autentica ispirazione religiosa dal carattere etico, che aspirava a un oltre, a un 'regno dei fini', ma che non usciva dalla finitezza della ragione. Alcune

---

<sup>53</sup> È questo un rimprovero che Garin fa ad Armando Carlini (cfr. GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 449).

<sup>54</sup> Ivi p. 459. Cfr. VLADIMIRO ARANGIO-RUIZ, *Ricostruzioni filosofiche*, «Archivio di filosofia», 1940, pp. 168-185: 168.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> Ivi, p. 422. Il *Breviario spirituale* di Martinetti era stato molto importante per Garin, e nella sua biblioteca ne troviamo un esemplare con nota di possesso datata addirittura 1926, quando Garin aveva appena diciassette anni.

pagine dopo, concludendo la trattazione di Martinetti negli anni del fascismo, Garin osserva che egli fu l'uomo cui si guarda in cerca di qualcosa di non contaminato, «quando pare impossibile ogni impegno mondano»; ma non era «l'uomo dei tempi di lavoro fiducioso» – il lemma 'fiducia' è decisivo per Garin in questi anni – e in fondo «neppure l'uomo dei momenti di lotta, in cui al rischio si apre ancora la possibilità della vittoria»<sup>57</sup>. I modelli erano ormai altri per Garin: non gli era più sufficiente una etica individuale e 'pura' come poteva essere quella di Martinetti, ma guardava al concreto operare storico, e a personaggi come Piero Gobetti e Gramsci, all'esigenza del primo di «innestare l'azione politica nella comprensione della realtà e, in concreto, della storia italiana dal Risorgimento in poi»<sup>58</sup>, o al richiamo del secondo «a prender coscienza della nostra realtà storica [...] per poter lavorare con chiarezza alla nostra reale liberazione»<sup>59</sup>.

#### *Verso il ruolo di intellettuale 'civile'*

Tra il 1953 e il novembre del 1954 non emergono svolte di grande rilievo nella composizione delle *Cronache*; o almeno non emergono elementi che possano suggerire specifici cambiamenti nelle linee ispiratrici e nelle lenti interpretative del lavoro di Garin. Certo, non si può dire che ci sia stato uno svolgimento costante e lineare, ma, a giudizio di chi scrive, l'intensa opera di ripensamento e riscrittura che ha occupato Garin sino alla consegna del dattiloscritto a Vito Laterza trova un suo momento cruciale proprio tra la fine del 1951 e il 1952. Garin avrebbe consegnato a Spirito la quinta puntata – la seconda parte della lunga sezione dedicata al positivismo – durante le festività natalizie del 1952, mentre per la successiva, dedicata a Croce, il direttore del «Giornale critico» avrebbe dovuto attendere fino a luglio<sup>60</sup>, saltando così un fascicolo. Come già accennato, sarebbe stata l'ultima puntata pubblicata su rivista: benché nel mese di settembre Garin ne avesse preannunciato una nuova, alla fine di

---

<sup>57</sup> Ivi, p. 426.

<sup>58</sup> Ivi, p. 353 (il testo uscì come anticipo delle *Cronache* in EUGENIO GARIN, *La critica di Gobetti*, «Il contemporaneo», 26 marzo 1955, p. 3).

<sup>59</sup> Ivi, p. 526. Non si vuol con questo intendere che Garin abbia mai guardato con particolare simpatia ai 'ritiri monastici', ma anzi la dimensione mondana e civile stava già da tempo acquisendo sempre più centralità entro i suoi interessi, come dimostra anche soltanto il testo su *Umanesimo e vita civile* menzionato in precedenza; tuttavia nel volume delle *Cronache* l'attenzione per la dimensione civile (e politica) acquista una connotazione nuova, in cui l'elemento religioso ha perso di centralità.

<sup>60</sup> Cfr. GARIN, SPIRITO, *Carteggio 1942-1978* cit., pp. 106, 116.

novembre 1953 scriveva a Spirito la sua intenzione di interromperne la pubblicazione periodica, oramai poco compatibile con la fisionomia che stava assumendo il suo lavoro<sup>61</sup>. Nello stesso periodo Laterza avrebbe continuato a interessarsi al volume, e a chiedere informazioni soprattutto a Maria Garin, che in più occasioni avrebbe fatto da mediatrice. Senza ripercorrere l'intero epistolario tra Laterza e quest'ultima – in questi anni i riferimenti alle *Cronache* sono frequentissimi – possiamo notare che ancora nel luglio del 1954 Maria Garin gli scriveva che «Nino» stava lavorando parecchio alle *Cronache*, ma senza utilizzare la prima stesura, giacché era «passato troppo tempo». Questo era dovuto sia al «temperamento dell'autore che tende a rifare di pianta», sia al «carattere attuale del lavoro che, specialmente per le ultime parti, richiede un continuo riferimento a cose uscite di recente e che incidono su tutto il modo di vedere il periodo»<sup>62</sup>. Abbiamo dunque un'altra testimonianza diretta che va a confermare come il lavoro di stesura e revisione delle *Cronache* sia stato lungo e intenso, e abbia portato a importanti cambiamenti nel «modo di vedere il periodo». Nel novembre del 1954 il dattiloscritto sarebbe stato consegnato a Laterza, ma i commenti di quest'ultimo suscitarono perplessità tali in Garin da rischiare di far saltare la pubblicazione. Prima però di andare a prendere in considerazione le ultime fasi che hanno portato alla pubblicazione del volume, è bene cercare di delineare le ragioni che fanno collocare all'altezza del 1952 il momento cruciale per quel radicale ripensamento che ha portato a procrastinarne tanto la pubblicazione. Gli studi avviati da Claudio Cesa, e poi portati avanti e approfonditi da Michele Ciliberto, hanno mostrato come dagli anni Trenta fino circa alla metà dei Quaranta Garin sia stato vicino a posizioni riconducibili a un esistenzialismo religioso, in cui era decisiva una dimensione drammatica<sup>63</sup>; solo più tardi sarebbe diventato centrale quel piano civile per cui Garin è maggiormente noto<sup>64</sup>. Come precisava Cesa, non si era trattato di una «svolta repentina», ma di un processo di maturazione lento e non sempre lineare: a ben vedere, questa maggiore attenzione

---

<sup>61</sup> Ivi, pp. 124 e ss.

<sup>62</sup> Maria Garin a Vito Laterza, 21 luglio 1954. Leggo dalla trascrizione della lettera conservata presso l'Archivio di Stato di Bari.

<sup>63</sup> «Questo sentimento 'drammatico' dell'esistenza non diventa 'tragico' perché, per il Garin di questi anni c'è pur sempre una strada di salvezza: la collaborazione tra gli uomini, anche senza la mediazione di strutture istituzionali: un cristianesimo eretico, ma senza la fondazione di nuove chiese» (CLAUDIO CESA, *Momenti della formazione di uno storico della filosofia* cit. p. 29).

<sup>64</sup> Quella «dimensione "civile"» in cui tra gli anni Cinquanta e Sessanta Garin aveva trovato «quasi un'ancora di salvezza», sarebbe stata spinta sullo sfondo a partire dagli anni Settanta, con una nuova centralità della dimensione drammatica dell'esistenza, che questa volta, sì, assume caratteri tragici e addirittura nichilistici (cfr. CILIBERTO, *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novecento* cit., pp. 6 e ss.).



alla dimensione civile a discapito di una problematica religiosa centrata sul carattere drammatico dell'esistenza, si manifesta in un primo momento negli scritti sull'umanesimo, e solo successivamente in quelli sul Novecento (quantomeno con forza analoga). Basti pensare al saggio del 1950 dedicato a Donato Acciaiuoli in cui Garin si sofferma sull'«esaltazione della vita spesa al servizio della città», sull'«ammirazione per la grandezza dell'uomo che si impone a tutti, e che col proprio prestigio accresce quello della patria», e sul «senso profondo di partecipazione alla *respublica*»<sup>65</sup>. Il tono è invece ben diverso, ad esempio, nelle parti della seconda puntata delle *Cronache* – apparse per la prima volta l'anno successivo rispetto al saggio su Acciaiuoli – dedicate a Carlo Michelstaedter, per il quale «filosofare significava redenzione e riscatto», e nelle cui pagine «di rara profondità speculativa» era detto «quanto di vitale esprimerà l'esistenzialismo»<sup>66</sup>. Un cambiamento nella prospettiva di Garin, anche in riferimento agli scritti sulla filosofia più recente, inizia a manifestarsi con maggiore evidenza proprio intorno al 1952. Come anticipato, non si era trattato di una svolta improvvisa e radicale, ma piuttosto di un processo di maturazione già in atto che a questa altezza doveva subire un'accelerazione, legata probabilmente proprio agli eventi che in precedenza si sono portati in rassegna: da una parte, sul piano personale, la maggiore autonomia professionale raggiunta da Garin in quegli anni; e soprattutto, sul piano politico, la chiara apertura da parte del Partito di Togliatti agli intellettuali laici, ma non necessariamente comunisti, che andava in una direzione vista chiaramente con favore da Garin; infine la scomparsa di tante personalità, e in primo luogo di Croce, che hanno spinto Garin verso un più profondo ripensamento della storia italiana che egli stesso aveva vissuto, o di cui aveva conosciuto i protagonisti.

Segni del mutare della prospettiva gariniana si possono cogliere negli scritti di questo periodo – 1951-1952 – dedicati al Novecento: da una parte, Garin riconosce un

---

<sup>65</sup> Il riferimento di Garin è alle lettere di Acciaiuoli a Giannozzo Manetti e al suo cancelliere Griso Griselli, cfr. EUGENIO GARIN, *La giovinezza di Donato Acciaiuoli (1429-1456)*, «Rinascimento», a. 1, fasc. 1, 1950, pp. 43-70: 50. Il testo è stato poi raccolto, con qualche modifica, nella prima parte di EUGENIO GARIN, *Donato Acciaiuoli cittadino fiorentino*, in ID., *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Roma-Bari 2007 (prima ed. 1954), pp. 199-267: pp. 205-206.

<sup>66</sup> Cfr. GARIN, *Gli albori del Novecento* cit., pp. 390-391, poi in GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 40. Lo stesso Ciliberto aveva notato, da un lato, che la posizione di Garin «incentrata sul primato dell'elemento religioso, cioè cristiano», sarebbe restata ferma «almeno fino all'*Umanesimo italiano*» uscito per la prima volta in edizione tedesca nel 1947, ma dall'altro, proprio con riferimento a queste pagine su Michelstaedter, metteva in luce come molti dei problemi degli anni Trenta e Quaranta continuassero ad agire ancora nelle *Cronache* (cfr. CILIBERTO, *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novecento* cit., pp. 6, 101).

ruolo sempre maggiore a Gramsci, e in particolare fa esplicitamente propri molti elementi decisivi della lettura gramsciana di Croce; dall'altra, è possibile riscontrare una sottile opera di cancellazione delle tracce<sup>67</sup>, di progressivo spostamento sullo sfondo di alcune tematiche che erano state di particolare importanza negli anni addietro – nel 1956 Garin avrebbe parlato retrospettivamente di una sua «'tentazione' religiosa»<sup>68</sup> –, mentre alcuni autori come Louis Lavelle o René Le Senne, che pure avevano avuto per lui tanta importanza, sembrano scomparire dal suo orizzonte. Tuttavia Garin si confronta ancora con questi autori in alcuni testi rimasti inediti, la cui stesura è collocabile tra il 1951 e il 1952, conservati presso il Fondo Garin del Centro Archivistico della Scuola Normale Superiore: proprio la loro mancata pubblicazione tende a confermare non solo un cambio nella prospettiva gariniana, ma anche il processo di 'cancellazione delle tracce'. Il primo saggio su cui ci soffermiamo, intitolato *A proposito dell'esistenzialismo*, dopo una premessa sul ruolo dell'esistenzialismo e di Kierkegaard nel più recente dibattito culturale, si concentra su *La pensée de l'existence*, il «libro recentissimo» di Jean Wahl<sup>69</sup>. Pur non essendo stato pubblicato da Garin in questa forma, sul «Giornale critico» era apparsa una nota gariniana dedicata al medesimo volume<sup>70</sup>: dalle correzioni di Garin ad un'osservazione che egli aveva fatto al volume di Wahl, che poi, con ulteriori modifiche, sarebbe confluita nella nota del «Giornale critico», possiamo ricavare alcuni indizi che corroborano non soltanto la tesi di una presa di distanza dall'esistenzialismo religioso di Le Senne e Lavelle, ma anche la sua collocazione temporale nel periodo tra il 1951 e il 1952. Garin sottolinea come Wahl, nella sua analisi assottigli le schiere degli esistenzialisti «eliminando non solo gli pseudo antenati lontani, ma anche i parenti più prossimi fenomenologi, e personalisti, e ontologi alla Heidegger, e magari alla Sartre». Ciò che colpisce è però una variante interlineare, poi cassata, in cui dopo

---

<sup>67</sup> Dell'impressione che Garin «si sia quasi censurato, cancellando le tracce» parla Ciliberto, facendo riferimento alla scelta di non ripubblicare il libro su Pico del 1937 o quello sugli illuministi inglesi del 1941, giacché – come disse a Cesa a proposito di quest'ultimo – non vi si riconosceva più; ma tantomeno «si riconosceva nei saggi rinascimentali che aveva pubblicato nello stesso periodo, sullo sfondo di una comune problematica morale e religiosa» (CILIBERTO, *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novecento* cit., p. 4).

<sup>68</sup> «A un certo punto della guerra ebbi una fortissima 'tentazione' religiosa, che incise in me molto profondamente, anche se con venature 'tolstoiane' (scrissi perfino su Tolstoj)». E aggiungeva che «fu una cosa molto seria e molto profonda». Sono parole riportate in TERRANOVA, *Eugenio Garin* cit., p. 436.

<sup>69</sup> JEAN WAHL, *La pensée de l'existence*, Flammarion, Paris 1951.

<sup>70</sup> EUGENIO GARIN, *Kierkegaard e Jaspers*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1952, a. 31, fasc. 3, pp. 386-387.

«personalisti» si specificava: «le philosophes de l'esprit come Le Senne e Lavelle»<sup>71</sup>. Il riferimento ai personalisti assumeva così una funzione molto più marginale rispetto a una precedente intenzione di Garin, e si può pensare che ciò sia dovuto a una scelta consapevole. Infine, nella nota – inviata a Ugo Spirito probabilmente dopo il 14 maggio<sup>72</sup>, quindi anche dopo il proprio «esame di maturità» e dopo il discorso di Togliatti alla riunione della Commissione culturale – Garin mette in evidenza del volume di Wahl «la tendenza a limitare al massimo la filosofia dell'esistenza»<sup>73</sup>. Nell'ultima 'versione' sul «Giornale critico», lavorando per sottrazione, sono così eliminati i riferimenti, non soltanto ai personalisti francesi ma anche ai 'fenomenologi' o agli 'ontologi'.

Il secondo testo è invece un *Ricordo di Louis Lavelle*<sup>74</sup>, scritto «alcune settimane» dopo la scomparsa di Lavelle avvenuta il primo settembre 1951; anche nel *Ricordo* si possono avvertire alcuni segni dello spostamento di prospettiva gariniano, e della presa di distanza dall'esistenzialismo religioso francese e dallo stesso Lavelle. Innanzitutto si può notare che il testo inizia con l'amara constatazione che la scomparsa di Lavelle era «passata quasi inosservata per il pubblico italiano»; tuttavia a ciò ha in qualche modo contribuito anche la mancata pubblicazione di questo *Ricordo*. Nel complesso Garin si mostra ampiamente simpatetico verso Lavelle, «uno dei pensatori più significativi che la Francia abbia avuto fra le due guerre» nella cui «voce si erano venute esprimendo le esperienze più profonde della generazione che partecipò al primo conflitto mondiale, e, insieme, i bisogni più alti di quanti, di quelle esperienze, avevano colto l'amaro sapore». Garin sottolinea l'ispirazione religiosa che ne fonda l'istanza etica: «L'atto con cui l'uomo, ponendosi come problema, riflette su se medesimo, e in sé ritrova il significato dell'essere e la propria partecipazione al principio divino, è, a un tempo la conquista di una libertà che unendoci a Dio ci fa collaboratori di Dio»<sup>75</sup>. Nella parte finale del *Ricordo* si può, però, trovare un'interessante correzione che va nella direzione di una presa di distanza da Lavelle. In prima battuta Garin aveva affermato

---

<sup>71</sup> *Due inediti* cit., p. 376. Non senza ironia, Garin continuava affermando che restava solo Jaspers, perché «della filosofia dell'esistenza, Kierkegaard e Nietzsche sarebbero i veri profeti, e Jaspers il solo teologo autorizzato» (ivi, p. 377).

<sup>72</sup> Il 14 maggio 1952 Spirito aveva scritto a Garin chiedendogli «qualche altra notizia» per completare il terzo fascicolo (GARIN, SPIRITO, *Carteggio 1942-1978* cit., p. 97). Nel terzo fascicolo del 1952 del «Giornale critico» alla sezione *Note e notizie* si trovano otto testi gariniani, di cui *Kierkegaard e Jaspers* è il terzultimo, e probabilmente fa parte di quelli inviati dopo la richiesta di Spirito.

<sup>73</sup> GARIN, *Kierkegaard e Jaspers* cit., p. 387.

<sup>74</sup> Cfr. *Due inediti* cit., pp. 367-372.

<sup>75</sup> Ivi, p. 367.

che nessuno «può negare le difficoltà del suo pensiero», e che tutti avevano sottolineato «oltre il continuo sforzo di conciliare le istanze dell'idealismo con le esigenze del realismo, le contraddizioni non risolte»; tuttavia nell'ultima versione Garin sostituisce «le difficoltà» con «l'ambiguità»<sup>76</sup>, passando così a un lemma che suggerisce una mancanza di chiarezza propria del discorso del filosofo, piuttosto che la presenza di un problema intrinseco all'analisi filosofica. Il passaggio da «le difficoltà» a «l'ambiguità» sembra quasi adombrare una critica al rigore filosofico di Lavelle, che nel complesso non appare coerente col *Ricordo*, dove anzi Garin si sofferma sulla 'serietà' del suo filosofare.

Molto prossimo al *Ricordo* è *La Caratterologia*<sup>77</sup>, che rappresenta una recensione a una «recentissima pubblicazione», il volume omonimo di Giovanni Maria Bertin apparso nel 1951<sup>78</sup>. Garin osserva che le posizioni discusse nel volume di Bertin «hanno al centro le figure di due filosofi particolarmente notevoli: dell'indimenticabile Emmanuele Mounier e di Renato Le Senne, autori entrambi di poderose ricerche intorno ai caratteri». In realtà il volume di Bertin si occupa anche di altri studiosi come Carl Gustav Jung o Eduard Sparger, ma Garin è chiaramente più interessato all'«esigenza pedagogico-sociale» di Mounier e al «fervido interesse morale» di Le Senne. Inoltre, il lessico usato qui da Garin non è privo di venature religiose: sia Mounier sia Le Senne hanno capito che, se non si vuol cadere in un «moralismo retorico», è necessario «fare i conti anche col fango di cui l'uomo è impastato, e su cui il Signore soffiò l'alito vitale», e quindi con la «situazione fisiopsicologica» che orienta e determina le umane possibilità di scelta. Garin sottolinea così l'esigenza di una morale non astrattamente universalistica, ma che tenga conto delle concrete

---

<sup>76</sup> Ivi, p. 370.

<sup>77</sup> Cfr. Archivio delle Carte di Garin, Fondo Garin, Busta 34 (5).

<sup>78</sup> Cfr. GIOVANNI MARIA BERTIN, *La caratterologia*, Bocca, Milano 1951. Il testo di Garin fa riferimento ad una «secca e ironica stroncatura» di questo volume nel «più intelligente ed attento settimanale italiano di cultura»; esso può essere facilmente ricondotto alla recensione anonima apparsa su «Il Mondo», anno III, n. 37, 15 settembre 1951, p. 6. Inoltre, poco dopo Garin afferma: «Eppure l'esame della fenomenologia del carattere [...] si inserisce in pieno in quello che Émile Bréhier, nelle sue conversazioni alla radio francese, ha sottolineato come il tema fondamentale del pensiero contemporaneo: e cioè lo studio delle strutture concrete dell'uomo». Garin sembra alludere qui a una recensione di Carlo Antoni a ÉMILE BRÉHIER, *Les thèmes actuels de la philosophie*, Presses universitaires de France, Paris 1951, il volume che raccoglie le conversazioni radiofoniche (cfr. CARLO ANTONI, *Il tempo e le idee*, «Il Mondo», anno III, n. 41, 13 ottobre 1951, p. 6). Va poi rilevato che Garin conservava il ritaglio della recensione di Antoni nel volume di Bréhier. Per queste ragioni il testo di Garin è probabilmente di poco successivo al 13 ottobre 1951, e comunque non anteriore al 15 settembre.

possibilità di agire dei singoli<sup>79</sup>, nella consapevolezza dei propri limiti: «la nostra libertà si realizza nella misura stessa in cui noi riusciamo a cogliere con esattezza i nostri limiti, in modo da poter trasformare le chiusure in strumenti di apertura, le barriere in mezzi di liberazione»<sup>80</sup>. Egli pone il problema della «mia opera» che «ha da inserirsi in un certo orizzonte culturale, e in una ben definita situazione storica»; o anche, della realtà che dobbiamo «non già meramente contemplare ma trasformare» – e pare quasi d'avvertire un'eco dell'undicesima *Tesi su Feuerbach* –; tuttavia, nonostante questi richiami alla situazione storica o alla realtà da trasformare, Garin resta distante da un piano 'politico', giacché il punto di vista è quello del 'moralista' – Le Senne – o del teorico dell'educazione – Mounier –. La stessa «meditazione filosofica», pur essendo intesa non «come inerte e scolastica contemplazione, ma come progressiva educazione del genere umano per le vie di una ragione sempre più lucidamente applicata», resta ben lontana dalle parole dell'*Epilogo delle Cronache* che con tanta energia battevano sulle «forze reali» che si espressero in dottrine come quelle di Croce o di Gentile, e che quindi andranno analizzate «nel vivo di una vicenda che ha impegnato tutto il nostro paese e la sua cultura». Di lì a poco Garin non avrebbe più guardato tanto al personalista Mounier o, ancor meno, alla *Philosophie de l'Esprit* di Le Senne o Lavelle, ma a pensatori come Gramsci, dalla chiara connotazione politica; ed è forse questa la principale chiave di lettura per la mancata pubblicazione di questa recensione.

Il cambiamento della prospettiva gariniana non emerge soltanto in negativo da questo processo di 'cancellazione delle tracce' che si è cercato di far emergere, ma anche in positivo dal ruolo sempre più decisivo che acquista Gramsci nelle analisi storiografiche di Garin. All'inizio e alla fine dell'anno 1952 egli pubblica due brevi saggi dedicati a Croce: il primo, che Croce aveva avuto modo di leggere e apprezzare, è una recensione a *Filosofia, Poesia, Storia*, la grande raccolta di pagine tratte da tutte le opere crociane curata dallo stesso autore, apparsa sul «Ponte»<sup>81</sup>; il secondo è un

---

<sup>79</sup> Garin segue qui un motivo già presente nella recensione di alcuni anni prima a *Qu'ce que le personalisme?*: «non si ripeterà mai abbastanza che la condotta non è la meccanica esecuzione di una norma o di un piano ideale, ma la soluzione varia, puntuale, attuale, di un problema sempre nuovo» (EUGENIO GARIN, rec. E. Mounier, *Qu'ce que le personalisme?*, «Il Ponte», 1947, pp. 465-467: 466).

<sup>80</sup> GARIN, *La Caratterologia* cit.

<sup>81</sup> EUGENIO GARIN, *Croce in un volume*, «Il Ponte», a. 8, 1952, primo semestre, pp. 77-81. Il 22 gennaio 1952 Croce aveva scritto a Garin per ringraziarlo «dell'ottimo articolo nel quale ha dato rilievo nel miglior modo al carattere del libro e alla sua eventuale utilità» (GARIN, *Conversando con Benedetto Croce* cit., p. 656).

*Ricordo di Benedetto Croce* apparso sul numero di dicembre di «Paragone»<sup>82</sup>. In entrambi i testi, l'attenzione è posta sul lato 'non sistematico' del pensiero crociano, sul filosofare che per lui «trova la sua concretezza proprio attraverso la creazione del poeta e la riflessione dello storico»<sup>83</sup>, o sulla vita della verità e sulla vita della poesia che «si saldavano in lui articolandosi», perché la filosofia fu per Croce «rischiaramento continuo di un traguardo continuo, e amore sempre appagato e sempre sfuggente: “sequela di dubbi e di tormenti che rinascono incessanti e sempre nuovi”»<sup>84</sup>. O ancora, nella recensione si sottolinea, di Croce, «quel criticare sottile, insistente, minuto, talora crudelmente ironico»; e anche la raccolta, non presenta «un sistema ben congeniato, che esaurisca in una trama concettuale chiusa tutto il reale», ma neppure un «florilegio di riflessioni edificanti»<sup>85</sup>. Nel *Ricordo di Benedetto Croce* l'impostazione generale non muta – l'attenzione è sempre al criticare minuto, al saggio piuttosto che al sistema – ma è approfondita anche attraverso l'esplicito riferimento a Gramsci: «Fu il Gramsci a sottolineare questa anche formale adesione alla mobile realtà (“centinaia e centinaia di brevi saggi, recensioni, postille” in cui “il pensiero circola intimamente senza pedanterie”) questo snodarsi autonomo delle soluzioni singole, questa “presenza” continua fino all'ossessione per costringere tutti e sempre al dibattito»<sup>86</sup>. Garin ricorda il sostanziale consenso di Croce a un'osservazione di Geoffrey R. G. Mure per il quale la filosofia crociana dava un'impressione di povertà, ma – ed è questo che Croce sottolineava – «per insistere sulla “copia di cognizioni storiche che entra nei suoi libri di filosofia”»<sup>87</sup>. Garin, dal canto suo, rileva come l'osservazione di Mure apprezzata da Croce si riscontri con i giudizi gramsciani: «il Mure, che aveva parlato anche di “empirismo”, ritrovava senza saperlo l'osservazione di Gramsci circa la ragione della maggior fortuna del Croce presso i paesi anglosassoni, per esser l'opera sua soprattutto

<sup>82</sup> EUGENIO GARIN, *Ricordo di Benedetto Croce*, «Paragone», a. 3, n. 36, dicembre 1952, pp. 3-5.

<sup>83</sup> GARIN, *Croce in un volume* cit., p. 77.

<sup>84</sup> GARIN, *Ricordo di Benedetto Croce* cit., p. 3. Il brano crociano è raccolto nel volume recensito alcuni mesi primi (cfr. BENEDETTO CROCE, *Filosofia, poesia, storia*. Pagine tratte da tutte le opere a cura dell'autore, Ricciardi editore, Milano-Napoli 1951, p. 1110).

<sup>85</sup> *Ivi*, pp. 78, 80-81.

<sup>86</sup> GARIN, *Ricordo di Benedetto Croce* cit., p. 4. La citazione è leggermente modificata: «Il Croce ha scritto centinaia e centinaia di brevi saggi (recensioni, postille) nei quali il suo pensiero idealistico circola intimamente, senza pedanterie scolastiche» (cfr. ANTONIO GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1948, p. 180, ora in *ID.*, *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, 4 voll., Einaudi, Torino 1975, p. 1216). Non sembra, peraltro, senza significato nell'impostazione gariniana l'omissione dell'aggettivo «idealistico».

<sup>87</sup> *Ibid.* Cfr. BENEDETTO CROCE, *Un critico inglese della logica di Hegel*, in *ID.*, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari 1952, pp. 92-97: 96-97.

una presenza critica al processo storico di un'età»<sup>88</sup>. Nell'arco di pochi mesi Gramsci assume una funzione decisiva nel valorizzare il lato più fecondo (quantomeno secondo Garin) di Croce: la concretezza delle indagini specifiche. Al contempo, la lettura gramsciana per certi versi sembra andare in una direzione che non dovrebbe essere sgradita allo stesso Croce. Si profilano così le premesse per un «Anti-Croce», sorto da un ripensamento radicale dell'opera crociana, e che quindi ne faccia emergere tutte le possibilità più feconde.

L'attenzione di Garin per Gramsci non risale soltanto alla seconda metà del 1952, giacché fin dal 1947 aveva recensito le *Lettere dal carcere*, mettendo in luce la «rara umanità» del loro autore, e soprattutto l'attenzione per lo studio sugli intellettuali in generale e per la figura di Croce nello specifico. Riguardo a quest'ultimo Garin aveva, sì, richiamato il rimprovero gramsciano per il «mutato atteggiamento verso il materialismo storico», ma soprattutto guardava alle considerazioni sulla *Storia d'Europa*, «più gravi, perché spoglie da qualunque considerazione iniziale». La storia della libertà, infatti, valorizzava la libertà in ogni suo momento, anche nelle satrapie orientali, e Garin ricorda con Gramsci come la «Critica fascista» avesse osservato che dopo vent'anni, visto in prospettiva, per Croce anche il fascismo avrebbe trovato la propria giustificazione storica come processo di libertà. Gramsci – continua Garin – pur riconoscendo in Croce la preoccupazione tanto per il presente quanto per il futuro, individuava una buona dose di 'cinismo morale' nella storia etico-politica<sup>89</sup>. Sono riflessioni non così distanti dagli *Orientamenti morali* del 1941, in cui Garin aveva criticato il Croce de *La storia come pensiero e come azione* (e in generale il formalismo etico) perché incapace di indicare in maniera univoca una norma valutativa obiettiva e assoluta<sup>90</sup>. Il terzo punto messo in luce da Garin – ed è forse quello maggiormente approfondito nelle *Cronache* (in particolare nel volume) – è infine «la sostanziale affinità di vedute del Croce e del Gentile» oltre il contrasto apparente<sup>91</sup>. Fin

---

<sup>88</sup> Ivi pp. 4-5.

<sup>89</sup> EUGENIO GARIN, *Le lettere di Gramsci*, «Leonardo», 1947, a. 16, pp. 245-246, ora in ID., *Con Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1997, pp. 127-129.

<sup>90</sup> «“Se si domanda quale sia il fine dell'attività morale – è stato detto – si deve rispondere che il fine della morale è di promuovere la vita. Viva chi vita crea cantava Wolfgang Goethe”. Ora al solito, di nuovo, tutto è vita; ogni affermazione, criminale o santa, del verme e dell'uomo. Ed ecco la necessità di distinguere la vera vita, il vero io, la vera realtà, la vera storia. E cioè, per riportare il problema ai termini iniziali, ecco la necessità di un criterio, di una misura, che se deve essere norma valutativa, deve essere obbiettiva, assoluta», Eugenio GARIN, *Orientamenti morali* cit., p. 173. Cfr. CROCE, *La storia come pensiero e come azione* cit., p. 50.

<sup>91</sup> GARIN, *Le lettere di Gramsci* cit., p. 246.

dal 1947, dunque, Garin poteva trovare validi terreni d'incontro con Gramsci, ma quest'ultimo era ben lungi dal costituire per lui uno dei principali punti di riferimento nella lettura della filosofia italiana degli ultimi anni. Nello stesso periodo, anzi, Garin poteva apparire più vicino a Mounier, di cui aveva recensito sul «Ponte» *Qu'ce que le personalisme?*, piuttosto che al Gramsci delle *Lettere*<sup>92</sup>.

Anche nelle *Cronache*, del resto, si avverte da subito la presenza di Gramsci: leggendo la prima puntata – al netto delle aggiunte apportate nella versione in volume – ci imbattiamo presto in un severo giudizio gramsciano sul positivista Marchesini (accostato ad un analogo giudizio di Gentile)<sup>93</sup>; o più avanti di Gramsci è richiamata con profondo consenso la «cruda diagnosi del lorianismo, che mette bene in evidenza, non solo la povertà di certe posizioni, ma una profonda malattia della cultura ufficiale italiana»<sup>94</sup>. Inoltre, nella prima puntata troviamo un'osservazione gramsciana critica verso Croce che doveva aver colpito Garin: dopo aver ricordato il giudizio positivo di Gramsci su Francesco De Sanctis, Garin sottolinea infatti come Gramsci non esiti «a parlare di un “arretramento” del Croce rispetto al De Sanctis, “senza che l’atteggiamento del Gentile, che tuttavia più del Croce si è impegnato nell’azione pratica, possa considerarsi una continuazione dell’attività desanctisiana per altre ragioni”»<sup>95</sup>. Nella seconda puntata il nome di Gramsci non compare (fatte salve alcune aggiunte nella versione in volume), mentre la sua presenza s'inizia ad avvertire con maggior vigore nella terza che parte proprio da una citazione gramsciana<sup>96</sup>. Soprattutto interessanti sono, però, le successive menzioni in cui, pur con profondo rispetto, si avverte una nota critica verso Gramsci: la sua è definita una «pensosa meditazione», ma, dopo aver ricordato il giudizio sul modernismo, considerato come «“[...] una seconda ondata di cattolicesimo liberale, ma molto più estesa e di carattere più popolare”» rispetto a quello ottocentesco, Garin lo respinge, osservando che «in realtà

<sup>92</sup> GARIN, *Qu'ce que le personalisme?* cit. Cfr. CESA, *Eugenio Garin tra Croce e Gentile* cit., p. 303.

<sup>93</sup> Garin accosta il giudizio di Gentile sulla biografia di Roberto Ardigò scritta da Giovanni Marchesini e le note di Gramsci «a proposito della pubblicazione fatta sempre da Marchesini nel 1922 di *Scritti vari dell'Ardigò*, “paccottiglia senza nessun valore e scritti in modo scelleratissimo”» (GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 6-7, già in ID., *Cronache di cinquant'anni di filosofia italiana. I. Eredità dell'Ottocento: spiritualisti, positivisti, hegeliani*, «Giornale critico della filosofia italiana», a. 30, fasc. 2, 1951, pp. 261-272: 264. Il testo gramsciano è tratto da ANTONIO GRAMSCI, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Einaudi, Torino 1949, pp. 184-186, poi in ID., *Quaderni* cit., pp. 1850-1851).

<sup>94</sup> Ivi, p. 21, già in GARIN, *Eredità dell'Ottocento* cit., p. 271.

<sup>95</sup> Ivi, p. 18, già in GARIN, *Eredità dell'Ottocento* cit., p. 270. Cfr. GRAMSCI, *Il materialismo storico* cit., p. 292, poi in ID., *Quaderni* cit., p. 1288.

<sup>96</sup> Si tratta d'uno spunto per ricordare le parole di Ardengo Soffici sulla differenza tra la cultura toscana e l'idealismo meridionale.



il modernismo non nacque come movimento popolare, e forse non lo fu mai»<sup>97</sup>. Alcune pagine dopo, la presa di distanza è legata anche al giudizio gramsciano sul ruolo di Croce (oltre che su quello di Gentile e di Giuseppe Prezzolini): per Garin è comprensibile che Croce «sul piano teoretico nettamente assumesse avere la filosofia già risolto e oltrepassato le difficoltà agitate dai modernisti, la cui funzione era tuttavia riconosciuta», e dunque «non par giustificato [...] il giudizio conclusivo del Gramsci secondo cui “l’atteggiamento del Croce e del Gentile (col chierichetto Prezzolini) isolò i modernisti nel mondo della cultura e rese più facile il loro schiacciamento da parte dei gesuiti, anzi parve una vittoria del papato contro tutta la filosofia moderna”»<sup>98</sup>. Nelle prime tre puntate del 1951, dunque, si può avvertire una presenza di Gramsci complessivamente crescente ma discreta, importante anche per il giudizio su Croce, ma non tanto decisiva come sarebbe apparsa in seguito. Nella quarta e nella quinta puntata Croce ha un ruolo meno centrale<sup>99</sup>, e quindi anche Gramsci non è particolarmente utilizzato al riguardo; tuttavia Gramsci non è assente, ma anzi nella quarta puntata compare nel giudizio sul pragmatismo italiano e con un riferimento al rapporto tra ‘positivismo’ e ‘lorianesimo’<sup>100</sup>. Nemmeno nella quinta, consegnata nel dicembre 1952, Gramsci è collegato direttamente a Croce, ma è menzionato in relazione a un

<sup>97</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 68-69, già in ID., *Idealismo, psicologismo, modernismo* cit., p. 535. Cfr. GRAMSCI, *Il materialismo storico* cit., p. 248, poi in ID., *Quaderni* cit., pp. 1304-1305.

<sup>98</sup> Ivi, p. 81, già in ID., *Idealismo, psicologismo, modernismo* cit., p. 542.

<sup>99</sup> Tuttavia va tenuto presente quanto Garin scrive sul ruolo di Croce durante il primo conflitto mondiale. Egli ricorda una lettera a Karl Vossler successiva al conflitto in cui Croce rivendica «con verità» di aver «cercato di servire l’umanità», senza indulgere né a seduzioni retoriche, né a goffaggini propagandistiche», ma «senza venir meno al suo dovere d’italiano» (ivi, pp. 100-101, già in ID., *Cronache di cinquant’anni di filosofia italiana. Positivisti in crisi*, «Giornale critico della filosofia italiana», a. 32, fasc. 1, 1953, pp. 85-103: 91. Croce in realtà aveva scritto «serbare l’“umanità”», cfr. *Carteggio Croce-Vossler 1899-1949*, a cura di E. Cutinelli-Rendina, Bibliopolis, Napoli 1991, p. 198). Garin non scrisse in prima battuta, né aggiunse in seguito, riferimenti a Gramsci, pur avendo ben presente le parole con cui quest’ultimo commentava le *Pagine sulla guerra*. Il discorso di Gramsci si muove, però, in una direzione diversa da quello gariniano: pur accentuando il carattere di «alta politica» dell’operazione crociana, egli sottolinea la necessità per Croce «che gli intellettuali non si abbassino al livello della massa, ma capiscano che altro è l’ideologia, strumento pratico per governare, e altro la filosofia e la religione che non deve essere prostituita nella coscienza degli stessi sacerdoti»; e paragonava «l’atteggiamento del Croce durante la guerra [...] a quello del Papa, che era il capo dei vescovi che benedicevano le armi dei tedeschi e degli austriaci e di quelli che benedicevano le armi degli italiani e dei francesi, senza che in ciò ci fosse contraddizione» (GRAMSCI, *Il materialismo storico* cit., pp. 173-174, poi in ID., *Quaderni* cit., pp. 1212-1213). Al contrario, Garin si mostrava più propenso a valorizzare l’atteggiamento sobrio e civile di Croce, e la sua capacità di non cedere a tentazioni retoriche. Su questo testo gramsciano Garin sarebbe tornato nell’ottavo capitolo (apparso solo in volume), ribadendo le proprie posizioni rispetto a Croce; tuttavia si ha lì l’impressione che Garin fosse quasi reticente nell’attribuire a Gramsci la tesi contestata.

<sup>100</sup> Cfr. ivi, pp. 96-97, 109, già in ID., *Positivisti in crisi*, pp. 88-89, 95.

problema che al ruolo di Croce è comunque connesso, vale a dire il rapporto tra idealismo e positivismo<sup>101</sup>.

A partire dalla sesta puntata *Alle origini della «Critica»*, inviata a Spirito nel luglio 1953, si ha nelle *Cronache* un importante sviluppo, che trova riscontro proprio nel ruolo di Gramsci, soprattutto per quel che riguarda il giudizio su Croce. Fin dalla prima nota a piè di pagina troviamo un'osservazione gramsciana di particolare interesse per l'analisi affrontata da Garin della cultura italiana del primo cinquantennio del Novecento: egli definisce «indiscutibili certe note di Gramsci» in cui Croce (assieme a Giustino Fortunato) è considerato il «*leader* della cultura liberale democratica» e l'ispiratore «di ogni movimento giovanile serio che si proponesse di rinnovare il 'costume' politico e la vita dei partiti». Nella nota successiva si fa, poi, riferimento al motivo gramsciano della necessità di un *Anti-Croce* che sia anche un *Anti-Gentile*, motivo che andrà a costituire una delle principali chiavi di lettura delle *Cronache* nel loro complesso. Nel prosieguo della nota, non senza una sfumatura polemica, Garin afferma che «un *Anti-Croce*, nel senso indicato dal Gramsci, e cioè come determinazione dell'eredità valida crociana (e gentiliana) non è stato neppure tentato, né tra le due guerre, né dopo la seconda guerra mondiale»<sup>102</sup>, lasciando quasi intendere che egli stesso si proponeva di assolvere quel compito. Si tratta di un punto così importante da essere richiamato nell'*Epilogo*, dove anzi quell'*Anti-Croce* e quell'*Anti-Gentile* vanno a coincidere con «un'accurata quanto spregiudicata visione delle condizioni e dei termini della nostra cultura, per svelarne equivoci e ambiguità, e rovesciarne, occorrendo, le conclusioni»<sup>103</sup>. A ben vedere si tratta del lavoro che Garin ha intrapreso con le *Cronache*; e con quelle parole sembra effettivamente porsi sotto un'egida gramsciana. La rivendicazione di una radice gramsciana si ritrova anche nel concreto lavoro di «determinazione dell'eredità valida crociana», espressa in maniera chiara e sintetica nel secondo capitolo dedicato a Croce: «La vera forza di Croce fu

---

<sup>101</sup> «Il Gramsci coglieva bene l'equivoco [...] di ridurre idealismo e positivismo, che nel fondo sono tutt'altro (e sono, in fondo, convergenti e collaboranti in una concezione umanistica della vita), a pure teorie gnoseologiche aventi la consistenza di romanzi speculativi». O ancora, Garin metteva in luce come Gramsci «con molto acume» sottolineasse l'avvicinamento del cattolicesimo tradizionale a posizioni antidealiste, e al materialismo volgare. Cfr. *ivi*, pp. 145-146, 162, già in *ID.*, *Cronache di cinquant'anni di filosofia italiana. Positivist e no*, «Giornale critico della filosofia italiana», a. 32, fasc. 2, 1953, pp. 228-260: 239, 247.

<sup>102</sup> Cfr. *ivi*, pp. 187-188, già in *ID.*, *Cronache di cinquant'anni di filosofia italiana. Alle origini della «Critica»*, «Giornale critico della filosofia italiana», a. 32, fasc. 4, 1953, pp. 488-516: 488-489. Cfr. GRAMSCI, *Il materialismo storico* cit., pp. 173, 200, poi in *ID.*, *Quaderni* cit., pp. 1353, 1234.

<sup>103</sup> *Ivi*, pp. 526-527.

tutta nel saggio, nell'articolo, nella nota. Il suo capolavoro non è da cercarsi in un libro, in un trattato: il suo capolavoro è la “La Critica”, ove l'unità di un'immensa ricerca non è architettura simmetrica, ma la coscienza di un metodo e la presenza di un uomo [...]». E in nota Garin afferma esplicitamente che «fu quello che con tanta forza ed efficacia ebbe a rilevare il Gramsci»<sup>104</sup>. La contrapposizione tra il Croce del sistema e il Croce del saggio, che, a partire da questi anni, tanta importanza acquista nell'interpretazione gariniana del filosofo napoletano, viene così esplicitamente ricondotta a Gramsci<sup>105</sup>. Non si tratta di un punto di poco conto: basta considerare che anche i due capitoli centrali dedicati a Croce nei loro titoli – *Alle origini della «Critica»* e *La filosofia come scienza dello spirito* – rimandano a questa dicotomia tra un Croce del saggio e delle ricerche particolari e un Croce del ‘sistema’<sup>106</sup>. Il politico e pensatore sardo è assunto come punto di riferimento anche in un senso più generale quando Garin ricorda – in un contesto connotato eticamente in maniera molto forte<sup>107</sup> – «la tesi formulata lucidamente da Gramsci, che “le idee non nascono da altre idee, ma che esse sono espressione sempre rinnovata dello sviluppo storico del reale”»<sup>108</sup>. È un nodo di grande importanza, tanto che Garin riprende la stessa citazione nell'*Avvertenza* – scritta ovviamente in conclusione – per connotare la propria «modesta cronaca». Pur citandolo testualmente, nell'*Avvertenza* Garin non nomina Gramsci, ma non è da mettere in dubbio l'intenzione di inserire il proprio lavoro sotto una luce gramsciana. Si tratta del resto di una luce che, come si è cercato di mostrare, quantomeno dalla sesta puntata doveva averlo effettivamente ispirato. Prima d'allora Gramsci era sicuramente già presente, ma dai capitoli ‘crociani’ in avanti – e in qualche caso, con le aggiunte nella versione in volume, anche nei precedenti – egli assume una funzione di riferimento sia in relazione alle sue analisi sia proprio per la sua serietà morale. Il punto non è tanto il consenso dato da Garin alle analisi gramsciane, che certo non è totale: una presa di distanza da Gramsci su punti decisivi si può trovare non soltanto

---

<sup>104</sup> Ivi, p. 254. «Occorre studiare attentamente gli scritti «minori» del Croce, cioè oltre le opere sistematiche e organiche, le raccolte di articoli, di postille, di piccole memorie, che hanno un maggiore e più evidente legame con la vita, col movimento storico concreto» (GRAMSCI, *Il materialismo storico* cit., p. 171, già in ID., *Quaderni* cit., p. 1239).

<sup>105</sup> In maniera non dissimile da quanto avvenuto col *Ricordo di Benedetto Croce* apparso su «Paragone» nel 1952.

<sup>106</sup> Si tratta di un motivo centrale nelle *Cronache*, e molto approfondito nei due capitoli ‘crociani’, ma non si deve intendere che i ‘due Croce’ nei due capitoli siano trattati separatamente in maniera un po’ meccanica.

<sup>107</sup> In conclusione dell’ottavo capitolo Garin dedica alcuni pensieri a tre ‘martiri del fascismo’ come Giovanni Amendola, Gobetti e Gramsci.

<sup>108</sup> Ivi, p. 374. Cfr. GRAMSCI, *Quaderni* cit., p. 1134.

nella terza puntata apparsa nel 1951, ma, al contrario, critiche a Gramsci magari in rapporto a Croce, sono presenti anche nei capitoli apparsi solo in volume. Basti pensare all'affermazione di Garin per cui «sarebbe ingiusto attribuire all'*Estetica* imitazioni degeneri, ed echi infelici di “individualismo artistico antistorico”», con esplicito riferimento a un brano gramsciano citato poco prima<sup>109</sup>. Tra il 1951 e il 1953 ciò che cambia è il quadro generale entro cui si inseriscono i richiami gramsciani – quadro che a loro volta quei richiami contribuiscono a connotare in maniera decisiva. Così come tra *Croce in un volume* e il *Ricordo di Benedetto Croce* l'elemento di novità non è costituito da un giudizio su Croce radicalmente mutato, ma dalla esplicita rivendicazione di Gramsci nella formulazione di tale giudizio, nello sviluppo delle *Cronache* non cambiano tanto le considerazioni puntuali sui singoli episodi della vita culturale italiana, bensì il quadro generale entro cui sono inseriti. Acquista così un valore particolare la diversa attenzione data a Gramsci, che va di pari passo con la valorizzazione di determinate esperienze a discapito di altre – si pensi non soltanto al ruolo di Gramsci nelle *Cronache*, ma anche, ad esempio, a quello di Gobetti o, in certa misura, ad Amendola.

#### *Una richiesta insidiosa*

Nel novembre 1954 le *Cronache di filosofia italiana* possono finalmente dirsi concluse: il 18 Laterza scrive a Garin di aver appena terminato l'attenta lettura del dattiloscritto e che in mattinata lo avrebbe portato in tipografia. L'editore non lesina lodi e afferma che il libro «è di quelli che aprono e avviano un ciclo di nuova cultura; di quelli che meglio rappresentano e caratterizzano un lungo periodo di esperienze e di studi». Egli, tuttavia, non si limita a proferire elogi, ma pone in evidenza due punti che, a suo giudizio, potevano maggiormente incuriosire i giovani, nella speranza che Garin, «rileggendo il lavoro, [li] vorrà spiegare ed analizzare più distesamente»<sup>110</sup>. Laterza si sofferma da prima su Croce e in secondo luogo sui «gentiliani di sinistra, scrittori di “alcune tra le pagine più positive della nuova letteratura filosofica italiana”»<sup>111</sup>. In

---

<sup>109</sup> Ivi, pp. 253-254. Cfr. ANTONIO GRAMSCI, *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino 1950, p. 65, poi in ID., *Quaderni* cit., pp. 1686-1687.

<sup>110</sup> Laterza a Garin, 18 novembre 1955, presso il Fondo Garin. Su questo e quanto segue si veda anche MASELLA, *Garin e Casa Laterza* cit., pp. 367 e ss.

<sup>111</sup> *Ibid.* Cfr. GARIN, *Cronache di filosofia italiana*, p. 480.

realtà Garin, nelle parole riportate da Laterza, si riferisce allo stesso tempo alla sinistra gentiliana e a Croce, i quali avevano combattuto il positivismo – in particolare nelle sue forme ‘deteriori’ –, però si erano anche dimostrati gli autentici eredi delle sue migliori istanze. Sia Croce sia i gentiliani di sinistra rappresentano quanto di più valido si era conservato nel mondo culturale italiano durante gli anni del fascismo, e tracciano quella che per Garin è una strada da seguire verso una rinnovata concretezza e un autentico umanismo. Non sorprende dunque che Laterza si concentri su questi due poli, ma, mentre per i gentiliani, nella consapevolezza che Garin conosce benissimo sia «l’ambiente» sia «tutta la problematica speculativa e le vicende alterne e gli scontri con le forme politiche di quegli anni», aveva chiesto semplicemente «più ampie notizie», «più analitiche informazioni sui mutamenti e gli sviluppi delle loro posizioni comprese quelle dei più giovani», per Croce fa un discorso più esplicito e più complesso. Laterza chiede, infatti, di riprendere «il rapporto tra il Croce idealista e il Croce della *storia*, tra il Croce del sistema e il Croce dei saggi»: l’editore riconosce senza riserve che Garin «lumezza chiarissimamente, secondo i criteri generali di tutto il lavoro, nei duplici atteggiamenti e risultati *culturali* a cui mette capo», ma afferma anche che molti potrebbero essere interessati alla sua analisi della questione «anche sotto l’aspetto strettamente logico»<sup>112</sup>. Laterza è consapevole di non star chiedendo un lavoro di poco conto, ma al contempo sta rischiando di intaccare uno degli elementi principali che connotano le *Cronache*, vale a dire lo sforzo di considerare uomini e idee come espressioni di un tempo e come forze che in un tempo agirono, senza separare le vergini idee dai non sempre casti appetiti<sup>113</sup>. Le *Cronache* hanno assunto una fisionomia ben definita anche da un punto di vista metodologico; e, anzi, saranno destinate a diventare il principale riferimento – specie tra gli avversari o tra i commentatori – per le posizioni gariniane assunte negli anni successive, e per lo più confluite ne *La filosofia come sapere storico*<sup>114</sup>. L’insistenza sull’«aspetto strettamente

---

<sup>112</sup> E ancora precisa: «Vedere cioè nel momento interno dell’*Estetica* (per fare un riferimento) là dove prende origine e si giustifica il filosofo degli pseudo-concetti, delle categorie e insomma della storia come Provvidenza, accanto al filosofo che vuol essere tale solo in quanto storico e politico moralista» (*Ibid.*).

<sup>113</sup> Come è noto, sono parole dell’*Avvertenza* alle *Cronache*, che probabilmente risentono proprio di questo scambio epistolare con Laterza, e dell’esigenza gariniana di rendere più chiara la propria posizione.

<sup>114</sup> «Il vivo del pensiero è da cercarsi [...] nella direzione della solidarietà effettiva delle idee con gli uomini, nei pensieri degli uomini in società reali, nella loro azione reciproca, nella storia ove le ‘idee’ sorgono nell’urto delle ‘cose’ per reagire su di esse modificandole lungo linee molto più sinuose e complesse di quelle disegnate dal filosofo-storico nel casto regno delle essenze uchroniche» (EUGENIO

logico» oltre quello ‘culturale’ nei rapporti tra il Croce del sistema e il Croce dei saggi doveva sembrare a Garin quasi una spinta a ritornare a un piano ‘speculativo’ separato dalle forze reali da cui erano nate determinate idee, mentre egli ha costantemente cercato di riunire i due momenti. Non deve meravigliare che rispondesse in maniera molto secca che le integrazioni richieste «non solo non sono di poco conto, ma in certo senso implicano svolgimenti diversi da quella che è l’impostazione del lavoro», che comunque non potevano farsi sulle bozze, e così chiedeva addirittura l’interruzione del lavoro di composizione<sup>115</sup>. Era una questione particolarmente delicata, che andava a investire una prospettiva storiografica giunta nelle *Cronache* – anche grazie alla meditazione degli scritti gramsciani – a un forte grado di maturazione e raffinatezza, ma che aveva radici lontane. Senza riprendere nel dettaglio i precedenti lavori gariniani – ma già le *Note sul pensiero del Novecento* sono abbastanza eloquenti al riguardo – si può rileggere l’*Introduzione* al volume del 1941 sull’*Illuminismo inglese* che si concentra sui «minori filosofi inglesi del 700» e soprattutto sui «moralisti», che «appaiono come appartati dalla strada regia della speculazione filosofica», e che scontarono così il loro merito maggiore, ossia «l’aver voluto studiosamente sfuggire ad ogni subordinazione dei problemi morali rispetto alle costruzioni sistematiche, per incentrare piuttosto intorno all’etica, al dramma del bene e del male, del destino dell’uomo, ogni indagine filosofica»<sup>116</sup>. Non siamo ancora alla prospettiva metodologica delle *Cronache*, ma certo quanto scrive qui Garin ne rappresenta una premessa, quantomeno nell’attenzione a filosofi che non mettevano al centro le «costruzioni sistematiche», seppur forse la dimensione ‘moralistica’ – in senso nobile – alla metà degli anni Cinquanta appare ridimensionata. Le parole di Laterza potevano aver colpito negativamente Garin anche perché involontariamente echeggiavano un’accusa di scarsa ‘filosoficità’ dei lavori gariniani che ciclicamente ricompare tra i suoi critici, e che era stata espressa in una forma molto rude nel 1943 dai commissari di un concorso che non riuscì a superare. Garin era stato definito «studioso diligentissimo ed erudito», salvo poi affermare che «egli presenta più i materiali per

---

GARIN, *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, in ID., *La filosofia come sapere storico* cit., pp. 33-86: 60-61). Il testo è di alcuni anni successivi alla pubblicazione delle *Cronache*, ma è opinione di chi scrive che molte delle tesi ivi sostenute sono venute a piena maturazione proprio col procedere del lavoro sui *Cinquant’anni di filosofia italiana*.

<sup>115</sup> Garin a Laterza, 24 novembre 1954 (leggo dalla trascrizione dell’originale conservato presso l’Archivio di Stato di Bari).

<sup>116</sup> EUGENIO GARIN, *L’Illuminismo inglese. I moralisti*, Fratelli Bocca editore, Milano 1941, p. 1.

una ricostruzione storica che una vera ricostruzione» e perfino che «il suo lavoro manca di un fondamento speculativo fino a dare l'impressione che il Garin consideri la filosofia solo come una scienza sussidiaria per la ricerca filologica»<sup>117</sup>. Il giudizio dei commissari presuppone un punto di vista sulla storiografia filosofica che Garin avrebbe cercato di combattere sia con la sua concreta pratica di ricerca sia con le sue riflessioni metodologiche. Si comprende dunque come il richiamo del suo editore ed ex allievo ad approfondire nello studio dello sviluppo dell'opera crociana l'«aspetto strettamente logico» andasse in una direzione opposta rispetto al lavoro che ormai da anni Garin cercava di portare avanti. Una volta ricevuta la risposta di Garin, Laterza si affrettò a contattare la moglie Maria affinché faccia da mediatrice e convinca il professore a non rinunciare alla pubblicazione giacché le proprie parole erano state equivocate. La mediazione riesce, ed è particolarmente interessante la successiva lettera di chiarimenti che Garin invia a Laterza: le parole dell'editore avevano portato l'autore a domandarsi se non fosse il caso di avviare «un più disteso discorso» in cui chiarire il proprio punto di vista, «onde decidere se poteva giustificarsi una impostazione che volutamente si era mantenuta su un certo punto di rifiuto della discussione speculativa come decisivo presupposto di conseguenze concrete»<sup>118</sup>. Garin aveva avuto il dubbio che Laterza volesse riportarlo «dal piano 'storico' a quello 'speculativo', mentre *egli* aveva cercato di ridurre quelle 'logiche assolute', quei 'concetti puri' e 'atti puri', esclusivamente a esigenze fiorite su empiriche situazioni, pur riconoscendo, ben s'intende, tutto il 'valore' di quelle esigenze»<sup>119</sup>. Egli rivendica con forza il proprio metodo storiografico, il quale presuppone una precisa e determinata prospettiva teorica, che verrà espressa senza indugi nell'*Avvertenza* e nell'*Epilogo*, ma che informa il corpo delle *Cronache* dall'inizio alla fine. Anche su questo punto è però possibile cogliere una sottile differenza tra le prime puntate e la parte più avanzata del volume, dove si trovano – un po' tra le righe – alcune

---

<sup>117</sup> In conclusione però riconoscevano quantomeno che in tale ricerca filologica i meriti di Garin «sono innegabili» (cfr. *Relazione della commissione giudicatrice del concorso a professore straordinario alla cattedra di storia della filosofia della R. Università di Napoli*, «Bollettino ufficiale del Ministero dell'Educazione Nazionale», parte II, atti di amministrazione, 1943, a. 70, n. 15, pp. 969-979: 976). Del resto è stata già ricordata la rozza critica alle *Cronache* apparsa sul «Corriere» del 6 maggio 1955 che si muove sulla stessa falsariga.

<sup>118</sup> E aggiunge Garin che «certe omissioni sono volute» e «certe discussioni ha di proposito eliminato, anche se le aveva stese» (leggo dalla trascrizione la lettera di Garin a Laterza del 26 novembre 1954); ma su quest'ultimo punto è probabile che non si riferisse tanto alle questioni metodologiche quanto ai rapporti di Croce col fascismo.

<sup>119</sup> *Ibid.*

indicazioni sul modo di far storia della filosofia<sup>120</sup>. Sembra insomma che in Garin vada maturando l'esigenza di rivendicare non solo la propria metodologia storiografica, ma anche la consapevolezza critica che ne aveva<sup>121</sup>. Così nel settimo capitolo su *La filosofia come scienza dello spirito*, commentando il saggio di Croce del 1910 intitolato *Il compito della logica*, Garin osserva che «se è esatto questo storicizzare la filosofia, in quanto mobile soluzione di un risorgente problema, la filosofia è anche consapevolezza non mutabile dei limiti del mutare, ragione delle ragioni storicamente sorte e tramontate, operosa ragione come consapevolezza dei limiti dell'operare»<sup>122</sup>. Il centro non è dunque un piano 'speculativo', ma la filosofia è ricondotta da un lato al perenne mutare dei problemi e al tentativo di dare loro soluzioni, e dall'altro alla consapevolezza di questo mutare e dei suoi limiti. Ancora più interessante è però un brano tratto dal nono capitolo sulle *Polemiche sull'attualismo* e dedicato ai neoscolastici legati ad Agostino Gemelli, che «ebbero l'acume e l'onestà di precisare il bivio a cui si trovava una cultura, e le conseguenze estreme delle posizioni in contrasto: o accettare le possibilità e i limiti di un rigoroso storicismo, impegnato a risolvere e dissolvere l'antica immagine della filosofia – o rimaner fedeli alle premesse della vecchia metafisica; e allora avere il coraggio di riaffermarla in pieno, sia pur facendo tesoro di quanto di utilizzabile in zone particolari offre il pensiero moderno»<sup>123</sup>. Garin apprezza la coerenza dei neoscolastici, ma certo non può accettare di rimanere fedele alle premesse della vecchia metafisica; l'unica soluzione che egli può far propria è scegliere l'altra strada del bivio, ossia l'accettazione dei limiti di un «rigoroso storicismo», e la contemporanea dissoluzione dell'antica immagine della

---

<sup>120</sup> In realtà già nelle prime puntate possono trovarsi delle apparenti eccezioni, come il riferimento alla speculazione di Bertrando Spaventa che fa centro nell'uomo, e al rovesciarsi del suo idealismo in una rigorosa fedeltà all'esperienza (cfr. GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 19, già in ID., *Eredità dell'Ottocento* cit., p. 270); ma si tratta di riferimenti che non hanno la forza e la precisione di quelli che saranno esaminati a breve. Più interessante (ma qui siamo già in una fase più avanzata, trattandosi della puntata inviata nel dicembre 1952) è invece l'attenzione alla genesi storica per arrivare comprendere sia gli errori sia a trovare la verità, che emerge da un riferimento a Vailati: Garin sottolinea il merito dello studioso «che richiamava proprio i "positivisti", non solo all'esperienza concreta, ma all'esigenza di ricostruire in ogni caso la genesi, di fare la storia, di indagare il nascimento di opinioni ipotesi e termini, unica via per comprendere il senso dell'errore e, quindi, la direzione della verità (cfr. ivi, p. 176, già in ID., *Positivisti e no* cit., p. 55).

<sup>121</sup> Nella lettera del 26 novembre Garin indica l'intenzione «di aggiungere sulle bozze quelle considerazioni che, eventualmente, valgano a chiarire il mio punto di vista», ma probabilmente non si tratta dei casi che stiamo per prendere in esame.

<sup>122</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 272.

<sup>123</sup> Ivi, p. 386.



filosofia. Si tratta qui di una precisa indicazione non solo del compito e delle prospettive della storia della filosofia, ma anche della filosofia più in generale.

Nella richiesta laterziana di approfondire il rapporto tra il Croce del saggio e il Croce del sistema da un punto di vista «strettamente logico» è implicato anche un secondo aspetto, su cui Garin non si è soffermato nelle sue risposte, vale a dire il ruolo di Croce nel momento della crisi che porta all'avvento del fascismo. Laterza aggiunge infatti che «l'approfondimento varrebbe anche a spiegare perché, alle prime avvisaglie fasciste, in campo aperto, si trovano soltanto Gobetti, Gramsci e Amendola»<sup>124</sup>, mentre Croce poteva essere considerato dai fascisti come uno di loro. Per quale ragione – insiste dunque Laterza – «il Croce della *Critica* [...] che è forse il solo a scrivere le pagine migliori sulla vita italiana sino alla guerra, e sulla stessa guerra e sul dopoguerra, e che poi tornerà ad essere il “campione della libertà”, non *funziona* all'avvento del fascismo?»<sup>125</sup>. Sono questioni di grande importanza, rispetto alle quali non è facile ipotizzare quali risposte avrebbe potuto dare Garin. Parlando dello scarso apprezzamento da parte di Croce per il ruolo di precursore attribuitogli da alcuni fascisti della prima ora, e della strenua distinzione che faceva del proprio storicismo dal falso idealismo e dall'irrazionalismo, Garin aveva scritto senza mezzi termini che «nel caldo della lotta il giudizio era reso più difficile dal lento precisarsi del crocianesimo, e soprattutto dalla iniziale indulgenza per atteggiamenti negativi e polemici»<sup>126</sup>. Il riferimento è ad atteggiamenti di inizio secolo e non relativi alla Grande guerra, ma si trattava di un lento precisarsi del crocianesimo per cui era forse più utile mettere in luce il legame con la realtà concreta piuttosto che lo sviluppo del sistema sotto un aspetto «strettamente logico». Di là dalle reazioni e dalle risposte di Garin, va però notato che nella sua lettera Laterza aveva toccato due degli aspetti destinati ad essere maggiormente al centro della discussione sulle *Cronache*: senza dubbio quello metodologico, ma anche quello più specificamente politico, legato al

---

<sup>124</sup> E aggiungeva che si tratta di «tre figure sulle quali sono troppo pieni i Suoi [di Garin] consensi e sempre pertinenti e originali i Suoi giudizi per non desiderare qualche pagina in più, che aiuti il Suo lettore a capire la loro formazione (di Gobetti specialmente) e a fissare il carattere speculativo oltre che morale e politico della loro esperienza» (Laterza a Garin, 18 novembre 1955 cit.). È chiaro ormai che Garin a queste date poteva essere interessato a dare meno spazio al carattere morale piuttosto che a quello politico – in particolare per questi pensatori –, ma certo non intendeva mettere in primo piano la 'speculazione' con i suoi rischi di cadere nell'astrazione.

<sup>125</sup> *Ibid.*

<sup>126</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 303-305.

ruolo degli intellettuali, prima di fronte alla guerra libica e alla prima guerra mondiale, e poi soprattutto negli anni del fascismo.

## La prima ricezione delle *Cronache*

### *Le 'anticipazioni'*

Alla fine di marzo del 1955 le *Cronache di filosofia italiana* saranno finalmente pubblicate, ma alcuni giorni prima sono anticipate da due estratti che, a giudizio di chi scrive, hanno avuto un ruolo da non trascurare nella ricezione dell'opera. La stessa recensione di Togliatti, la cui importanza è difficile da sopravvalutare, costituisce il culmine di un percorso volto a valorizzare alcune importanti esigenze che emergono dal volume. Si è in precedenza cercato di mostrare l'influenza che la nuova politica culturale del PCI, sancita dalla riunione della commissione culturale del 3 aprile 1952, ha avuto sulla composizione delle *Cronache*; ora questa influenza viene 'mostrata' attraverso queste anticipazioni del volume, da cui emerge sia la vicinanza anche etica ad autori cari alla tradizione comunista italiana come Gramsci e Gobetti, sia la prospettiva metodologica assunta – e quest'ultima non senza un richiamo gramsciano. Il 16 febbraio del 1955 Maria Garin invia a Laterza l'*Epilogo* delle *Cronache*, e l'editore subito decide di pubblicarlo su «Cultura moderna» di marzo, come a indicare l'orientamento base della sua Casa<sup>1</sup>. Il testo, già ricordato più volte, è molto ricco e complesso e va davvero a costituire una sorta di ben articolato programma, di cui val la pena richiamare almeno alcuni punti particolarmente significativi. Innanzitutto Garin proclama «il tramonto della storia garantita», dell'«ultima teologia», la «teologia della libertà che trionfa sempre perché ha per sé l'eterno, dell'umanità che procede necessariamente *de claritate in claritatem*»<sup>2</sup>. Il riferimento, chiaramente a Croce, trae spunto dalle tragiche parole del 1944 in cui il pensatore napoletano aveva addirittura adombrato la possibilità della *finis Europae*<sup>3</sup>. Garin prende le distanze in maniera netta da aspetti del pensiero crociano rispetto ai quali già svariati anni prima si era posto in maniera molto critica<sup>4</sup>; la differenza è che adesso egli sottolinea come sia lo stesso Croce a vincere se stesso, come se fosse il Croce delle ricerche particolari a vincere il Croce più caduco che si era espresso nel sistema: «Anche se poi il Croce nella lotta

---

<sup>1</sup> Nel processo di 'avvicinamento' di Garin al Partito comunista non va sottovalutato il ruolo di Laterza che, pur non essendo egli stesso comunista e senza pretendere di far assumere alla sua Casa il ruolo già occupato dalla Einaudi, si stava aprendo a nuove esperienze culturali e a nuovi interlocutori.

<sup>2</sup> Ivi, pp. 525-526.

<sup>3</sup> Cfr. BENEDETTO CROCE, *Scritti e discorsi politici (1943-1947)* volume primo, a cura di A. Carella Bibliopolis, Napoli 1993, p. 259.

<sup>4</sup> Cfr. GARIN, *Orientamenti morali* cit., p. 173.

politica vivacemente combatté per posizioni giustificate proprio da certe tesi di quella sua ormai veneranda “filosofia dello Spirito”, in realtà innanzi alla morte delle cose più care, sembrò quasi concedere la sconfitta del sistema così rigorosamente costruito»<sup>5</sup>. Soprattutto, però, Garin pone la sua interpretazione del crocianesimo sotto l’egida di Gramsci e dell’esigenza messa da lui in campo di un *Anti-Croce* che sia anche un *Anti-Gentile*, da non intendersi come un semplice rifiuto ma come una spregiudicata analisi della nostra storia culturale, per svelarne «equivoci e ambiguità». Si comprende l’attenzione che dovevano destare queste parole di un intellettuale laico, che non aveva dato in precedenza particolari segni di vicinanza a una certa area politica, in coloro che ne Partito comunista stavano portando avanti una determinata politica culturale, la quale aveva tra i propri cardini proprio la formazione di un fronte progressivo che coinvolgesse intellettuali non necessariamente marxisti.

Un altro punto del denso *Epilogo* che va qui richiamato è l’osservazione sulla necessità che si fa più forte «di una filosofia come chiarificazione critica per un’azione realmente educatrice dell’umanità»<sup>6</sup>. Questa chiarificazione – continua Garin – avrà senza dubbio bisogno della «lettura di nuovi testi», di «nuove esperienze», dell’«apertura di nuovi orizzonti», ma al contempo non potrà essere «seria e feconda se non attraverso una precisa inserzione in quella che è stata ed è la nostra condizione, di cui converrà valutare l’esatto senso». E subito dopo precisa che andranno riletti «De Sanctis e Labriola e Spaventa, non col gusto di condannare una precedente lettura, ma anzi per scorgerne il valore entro un tempo, e le intenzioni, e dar così forza e vigore alla nostra lettura, nata su quella, anche se destinata a maturar contro quella»<sup>7</sup>. Si tratta sicuramente di un’importante espressione dello storicismo gariniano, volto a valorizzare la storia degli studi senza appiattirsi su quella, ma qui va osservata in primo luogo la vicinanza con le posizioni espresse da Togliatti nell’aprile del 1952, quando affermava che per una cultura socialista italiana lo studio della nostra tradizione nazionale è ancora più importante che quello dei teorici russi. E faceva i nomi, tra i classici, di Galileo Galilei e Giordano Bruno, ma tra i più recenti proprio di Francesco De Sanctis e Antonio Labriola; e nello studio *Per una giusta comprensione del pensiero di Antonio Labriola* apparso a puntate su «Rinascita» appena l’anno precedente, Togliatti aveva attribuito un posto di rilievo nella filosofia italiana

---

<sup>5</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 526.

<sup>6</sup> Ivi, p. 528.

<sup>7</sup> Ivi, p. 529.

dell'Ottocento proprio a Bertrando Spaventa. Seppur in maniera meno palese rispetto al precedente riferimento gramsciano, si tratta di un effettivo terreno d'incontro tra il laico autore delle *Cronache* e la politica culturale del Partito comunista.

L'altro testo che anticipa le *Cronache* costituisce già per la sua 'collocazione editoriale' un avvio di dialogo con la politica culturale del Partito comunista. Il 24 marzo 1955 Carlo Salinari, che, come abbiamo ricordato, nel 1952 era alla guida della Commissione culturale del PCI, scrive a Garin ringraziandolo «per l'articolo assai bello che ci ha concesso di pubblicare sul nostro giornale»<sup>8</sup>: si tratta di *La critica di Gobetti*, il testo tratto da alcune pagine dell'ottavo capitolo delle *Cronache*, che sarebbe apparso sul «Contemporaneo» del 26 marzo. Nel seguito della sua breve lettera Salinari, da un lato, invita Garin a collaborare ancora in futuro con la loro rivista, e, dall'altro, afferma che il libro di Garin «a quanto ne ha detto Laterza» sembra «assai interessante», e assicura che cercheranno «appena esce di dargli grande rilievo sul *Contemporaneo*»<sup>9</sup>. Ancora una volta emerge il ruolo e la sensibilità di Laterza nel promuovere il volume anche in determinati ambienti, e, al contempo, un interesse già maturo da parte del mondo culturale comunista, rispetto al quale la recensione di Togliatti rappresenta forse un 'salto di qualità', ma certo non può dirsi del tutto imprevedibile. Per quel che riguarda nello specifico lo scritto apparso sul «Contemporaneo», si può osservare innanzitutto che la scelta del soggetto appare particolarmente significativa. Gobetti è per Garin un punto di riferimento etico, un giovane intellettuale che si era opposto al regime fascista pagandone le conseguenze; al contempo il suo nome «ben si collega con quello della maggior figura di "politico" in senso integrale di quegli anni amari: Antonio Gramsci»<sup>10</sup>. D'altronde lo stesso Togliatti, in una conferenza tenuta il 23 marzo 1952 all'Associazione di cultura di Bari pubblicata su «Rinascita», aveva affermato che «Piero Gobetti [...], partendo da premesse diverse e seguendo un diverso cammino, e non essendo immune da un moralismo romantico non sempre accettabile, arrivava però a conclusioni analoghe a quelle di Gramsci»<sup>11</sup>. Ad ogni modo l'articolo del «Contemporaneo» è molto ricco, e

---

<sup>8</sup> Salinari a Garin, 24 marzo 1955, Fondo Garin.

<sup>9</sup> Ibid. Non sarebbe mancata sul «Contemporaneo» un'interessante recensione di Valentino Gerratana (cfr. VALENTINO GERRATANA, *I "leoni impagliati"*, «Il contemporaneo», 16 luglio 1955, p. 3).

<sup>10</sup> EUGENIO GARIN, *La critica di Gobetti* cit., p. 3 (e ID., *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 354).

<sup>11</sup> PALMIRO TOGLIATTI, *L'antifascismo di Antonio Gramsci*, in ID., *La politica nel pensiero e nell'azione* cit., pp. 1069-1092:1079. Possiamo notare che Garin appena una settimana dopo presso la stessa sede avrebbe dovuto tenere una conferenza, che però fu annullata.

presenta vari elementi che vanno sottolineati, anche solo per mettere in evidenza i motivi principali in grado di aprire a un dialogo con la cultura marxista. Il discorso si situa fin da subito su un piano politico: dopo «l'esaltazione dei distruttori», che aveva portato alla catastrofe della Grande Guerra – ma Garin applica lo stesso ragionamento anche al secondo conflitto mondiale –, non era seguita la «pazienza della ricostruzione»: i più pacati e pensosi si limitarono a guardare al passato, mentre la «critica della ragione illuministica postulava l'affermazione di una ragione storica per cui si era affaticato il grande pensiero dell'Ottocento, anche se non senza contrasti». Dal canto suo Gobetti, «uno dei pochi uomini nuovi di valore veramente positivo», aveva l'esigenza «di innestare l'azione politica nella comprensione della realtà e, in concreto, della storia italiana dal Risorgimento in poi»<sup>12</sup>. Come abbiamo visto, Garin non manca d'associare il nome del torinese a quello di Gramsci, ma al contempo possiamo notare che nelle *Cronache* si trova anche un riferimento a Croce, invece mancante nell'articolo sul «Contemporaneo». Nello scritto iniziale, infatti, l'esigenza di «intendere la storia, comprendere l'esperienza per agirvi dentro», prima che a Gobetti e a Gramsci, è ricondotta a Croce che nel famoso discorso di Oxford del 1930 aveva indicato «nella rivolta contro lo storicismo umanistico la radice della crisi europea», da cui derivava – e qui Garin si rifà alla conferenza crociana del 1926 sui *Punti di orientamento della filosofia moderna* – «il dovere preciso per l'uomo di pensiero di partecipare “alle indagini della storia e della scienza” per impegnarsi nel “travaglio della vita del suo tempo, politica e morale”»<sup>13</sup>. Croce, Gobetti e Gramsci appaiono in qualche modo lungo una stessa linea, anche se va notato come Garin faccia qui riferimento a due testi rispettivamente del 1926 e del 1930, quando ormai Croce aveva assunto una posizione ben definita nei confronti del fascismo. In ogni caso, sul «Contemporaneo» questo riferimento crociano non compare, ma al contrario sono presenti altri giudizi che fanno trasparire un'immagine di Croce e dei crociani complessivamente più critica. Sicuramente Garin non manca di ricordare come Croce,

---

<sup>12</sup> GARIN, *La critica di Gobetti* cit., p. 3 (e ID., *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 351, 353).

<sup>13</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 353. Cfr. BENEDETTO CROCE, *Punti di orientamento della filosofia moderna*, «La Critica», a. 24, 1926, pp. 321-327: 327. Questo testo di Croce è di particolare importanza perché storia e scienza sono messe sullo stesso piano, e ad esse deve ugualmente partecipare l'uomo di pensiero. Siamo molto lontani dalle più equivoche riduzioni pragmatistiche della scienza negli scritti crociani di inizio Novecento – più volte stigmatizzati nelle *Cronache* – così come dal paragone, proposto negli ultimi anni della vita del filosofo, tra la scienza e un «*Kochbuch*, un libro di cucina, offerto agli uomini perché se ne valgano per produrre i tanti oggetti a loro utili nella vita» (CROCE, *Indagini su Hegel* cit., p. 273).

assieme a Gaetano Salvemini e a Giustino Fortunato, fosse riconosciuto da Gobetti come un punto di riferimento, rispetto ai più recenti ‘vociani’ e ‘romantici inespresi’<sup>14</sup>; era una tradizione di ‘concretezza’ sulla cui scia intendeva collocarsi. In questa prospettiva s’inseriscono le parole di Gobetti richiamate da Garin per cui stare con Croce voleva dire «combattere le porcherie torbide di quegli italiani che disonorano l’Italia»; ma immediatamente Garin ricorda anche lo «scatto di violenta reazione» avuto da Gobetti contro i «crociani dell’osservanza, già allora petulanti quanto insopportabili»<sup>15</sup>. Si tratta di una presa di distanza che può tranquillamente applicarsi anche ai crociani allora contemporanei di Garin, senza tuttavia mettere in discussione il ruolo avuto dallo stesso Croce, come avviene di qui a poco trattando di Domenico Petri. A Petri «sembrava che il Croce avesse detto l’ultima parola in fatto di critica del dannunzianesimo e di polemica liberale», che avesse tagliato i «sogni nietzschiani e sperellici» riportando la sua generazione all’«umile lavoro di ogni giorno»; Garin, tuttavia, gli obietta che, come ricorda lo stesso Petri, a prosperare era l’«Italia dannunziana», e propone qui una critica a Croce, più ancora che a Petri, che non poteva non essere accolta con favore dalla cultura marxista. Petri, infatti, portava alle estreme conseguenze la concezione metapolitica del liberalismo: «il liberalismo chi lo viva con fede, non può far politica». E commenta amaramente Garin che Petri aveva davanti un’Italia tutta ideale, e che «ai “sogni sperellici” le ali erano state tagliate solamente in sogno». Croce – assieme chiaramente a Petri – è accusato di astrattezza, rovesciandone così l’immagine presentata all’inizio. Gobetti – anche grazie a Marx e a Gramsci, come si vedrà tra breve – all’altezza del 1924 aveva chiari i limiti del liberalismo crociano, «non partito, non forza politica in lotta, ma equivoca teorizzazione dell’arte di governo». Sono equivoci che derivano dalle difficoltà dell’idealismo crociano e che – commenta Garin – solo nella lotta contro il fascismo si sarebbero dissipate; ma questi ultimi sono elementi appena accennati nell’articolo, mentre l’attenzione si concentra sulle più ambigue

---

<sup>14</sup> Al contempo – ricorda Garin – Gobetti si richiamava a Cattaneo piuttosto che a Gioberti, a Marx invece che a Mazzini; tuttavia Garin osserva che Gobetti non parla di Gentile, «la cui ansia religiosa e il cui fervore pedagogico attraversarono il suo impegno culturale», e che «forse più di tutti pesò sulla sua prima formazione, e che continuò a influire, sia pure come un limite, sulla sua attività più matura» (GARIN, *La critica di Gobetti* cit., p. 3 e ID., *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 354).

<sup>15</sup> *Ibid.* e GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 357. Le parole di Gobetti sono tratte da PIERO GOBETTI, *B. Croce e i pagliacci della cultura*, «Energie nove», s. 1, n. 2, 15/30 novembre 1918, pp. 26-27: 27, mentre nel secondo caso il riferimento è a ID., *Odio i crociani*, «Energie Nove», s. 1., n. 5, 1/15 gennaio 1919, p. 80

posizioni crociane del dopoguerra. I crociani, infatti, troppo facilmente potevano attribuirsi il ruolo di «spettatori posti su un piano metapolitico ed esposti all'insidia di uno stato forte»<sup>16</sup>. Garin situa dunque la critica a Croce su un piano interamente politico: le difficoltà crociane provengono da uno iato non risolto tra una dimensione culturale, teorica in senso troppo astratto, e una dimensione pratica che può realizzarsi pienamente solo con la politica. Sicuramente questa difficoltà viene superata negli anni della lotta contro il fascismo – Garin pensa forse anche a un testo come *La storia come pensiero e come azione* – ma certo le cose non stavano in questo modo nell'immediato dopoguerra. Resta il dubbio che questo iato possa considerarsi per Croce nuovamente irrisolto dopo il secondo conflitto mondiale, quando il filosofo avrebbe intrapreso strade politiche anche controverse. Garin non si esprime in tal senso, ma di certo il Croce cui più volentieri si rivolgeva era il Croce degli anni Trenta – o anche quello delle *Pagine sulla guerra* – e non quello della seconda metà degli anni Quaranta e dei primi Cinquanta. Indubbiamente i giudizi su Croce apparsi in quell'articolo del «Contemporaneo» potevano anche essere assunti come elementi per una lotta politica e culturale da parte dei suoi lettori, ma questo esula da un'analisi del lavoro su Garin, soprattutto perché sia dal volume delle *Cronache*, sia anche solo dall'*Epilogo* apparso su «Cultura contemporanea», l'immagine di Croce che ne emerge è molto complessa e sfaccettata, e nel complesso certo non negativa.

L'aspetto che però doveva suscitare maggiori interessi nei lettori e nei responsabili del «Contemporaneo» è connesso alle osservazioni più strettamente legate alla politica dei comunisti. Dopo aver fatto riferimento a Salvemini, la cui «esigenza di assoluta chiarezza» e il cui «rigore morale» rappresentavano per Gobetti un modello, Garin afferma che l'orizzonte politico del giovane torinese non si limitava ai confini italiani, ma anzi egli era consapevole che in Russia era accaduto qualcosa con cui bisognava «fare i conti»: per Gobetti – continua Garin – la filosofia «è la storia» ma, «l'asse della storia del mondo, in quegli anni non sembrava passasse per l'Italia». Garin si sofferma dunque sull'analisi della Rivoluzione russa svolta su «Rivoluzione liberale», dove «la critica all'astratto filosofare si fa chiara e insistente» e «diventa formulazione precisa di un sicuro orientamento culturale». La simpatia di Gobetti (e possiamo aggiungere di Garin) per quanto stava accadendo in Russia è inequivocabile. I rivoluzionari russi –

---

<sup>16</sup> *Ibid.* e GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 363-364. Cfr. DOMENICO PETRINI, *Guerra agli apolitici*, «La Rivoluzione Liberale», a. 3, n. 10, 4 marzo 1924, p. 40.



afferma Gobetti, riportato da Garin – «invece di educare il popolo rivelandogli la verità sentivano il bisogno di teorizzare l'azione e di agire praticamente secondo i risultati di questa teoria»<sup>17</sup>. Teoria e azione nei rivoluzionari risultano completamente saldate, in maniera che sembrerebbe simmetricamente opposta rispetto al Croce di quegli stessi anni del dopoguerra. Ma Garin sottolinea anche la differenza – tutta in favore di Gobetti – rispetto a Rodolfo Mondolfo «non solo nell'interpretazione di Marx, ma nella valutazione degli avvenimenti», e richiama poi le «osservazioni di Mondolfo sul leninismo e sulla rivoluzione russa, così caratteristicamente dominate dall'idea dello sviluppo progressivo che vanifica la spinta rivoluzionaria del marxismo»<sup>18</sup>. Gobetti criticava nel politico Mondolfo le incertezze e le contraddizioni tra il giudizio della «*storia che si fa*» e la sua «posizione pratica»; la sua elaborazione critica – commenta Garin – «era, forse più ancora di quel che Gobetti vedeva, legata all'idealismo e alla teoria del socialismo riformista che si risolveva nella progressiva ascesa delle classi medie». La critica a Mondolfo che qui propone Garin è, dunque, tutta politica, e legata ai valori e alla prospettiva del comunismo; e, inoltre, il suo 'riformismo', che, di fatto se non di principio, aveva come soggetto centrale le classi medie e non il proletariato, viene legato alle sue radici idealistiche in maniera molto più stretta di quanto avesse fatto lo stesso Gobetti<sup>19</sup>. Quest'ultimo, invece, «guardava a un altro Marx»: da Mondolfo «traeva l'accento di libertà posto sul “concetto luminoso di rovesciamento della praxis” contro le interpretazioni deterministiche del materialismo storico», ma al contempo respingeva ogni «equivoco riformista», battendo sulla teoria dell'iniziativa popolare diretta e della preparazione di un'aristocrazia operai capace di promuovere l'ascesa delle classi lavoratrici. Non si può qui non rilevare la chiara presa di distanza dalla prospettiva riformista, associata al lemma 'equivoco'. L'unico tentativo marxista veramente serio – continua Garin – è per Gobetti quello dell'«Ordine nuovo»; e a

---

<sup>17</sup> *Ibid.* e GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 358-360. Cfr. PIERO GOBETTI, *Storia della Rivoluzione russa* I, «La Rivoluzione Liberale», a. 1, nn. 11-12, 4 maggio 1922, pp. 41-43: 43.

<sup>18</sup> In realtà Mondolfo non è richiamato da Gobetti in relazione alla Rivoluzione russa, ma per la sua lettura del fascismo. La polemica sul leninismo risale invece a un articolo di Mondolfo su *Leninismo e marxismo* apparso su «Critica sociale» del 1919 e riproposto in *Sulle orme di Marx*, cui rispose Gramsci con *Leninismo e marxismo di Rodolfo Mondolfo*, che Garin poteva aver letto in ANTONIO GRAMSCI, *L'ordine nuovo 1919-1920*, Einaudi, Torino 1954. È probabilmente questo il testo che ha 'ispirato' Garin per queste ultime osservazioni su Mondolfo; d'altronde la critica gariniana è sostanzialmente in linea con quella di Gramsci. Si tratta dunque di un'ulteriore conferma della prospettiva entro cui va a inserirsi questa anticipazione sul «Contemporaneo» – per le *Cronache* il discorso è invece più complesso.

<sup>19</sup> GARIN, *La critica di Gobetti* cit., p. 3 e ID., *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 360-361. Cfr. p. g. (PIERO GOBETTI), *Polemica fascista*, «La Rivoluzione Liberale», a. 1, n. 22, 16 luglio 1922, p. 82.

Gramsci guarda come «una forza del futuro»; dal politico e pensatore sardo Gobetti «ha avuto la certezza che quando il fascismo cadrà “sarà in nome di Marx che le avanguardie operaie e le *élites* intransigenti lo seppelliranno insieme con le sue lusinghe”». È un giudizio che non lascia adito a dubbi, e che conferma la possibilità di usare questo articolo come un testo di punta in una battaglia culturale. Subito dopo aggiunge che Gobetti da Gramsci e da Marx «ha imparato un senso nuovo della storicità, della libertà dell’uomo soggetto della storia, della lotta politica»<sup>20</sup>. Sono queste parole che ben s’inseriscono nell’evoluzione del lavoro gariniano, che comunque, anche quando guarda a una prospettiva politica, non può che muoversi su un piano culturale. Nel complesso, invece, *La critica di Gobetti* per come appare sulla rivista sembra un testo apertamente orientato in un campo determinato, mentre visto nel suo contesto originario e avendo sotto gli occhi l’intero volume delle *Cronache*, risulta molto più sfaccettato, attento a prospettive differenti, senza per questo perdere la grande simpatia per il pensiero e l’opera di Gobetti e di Gramsci, o tanto meno il carattere «dinamitardo» di cui aveva parlato anni addietro Vito Laterza.

*Le prime reazioni: l’esame di coscienza di una generazione*

Le *Cronache* sono presto accolte con grande interesse: tra le prime attestazioni ‘private’ dell’importanza di questo volume troviamo due lettere di Enzo Paci datate rispettivamente 8 e 16 aprile 1955, cui già si è fatto cenno in precedenza. Paci ringrazia Garin per le belle parole dedicate alla discussione che egli ebbe con Croce sull’utile e sul vitale e per il ricordo dell’inchiesta sul «Saggiatore»<sup>21</sup>; e commenta che il libro, «oltre a tutti gli altri pregi, ha quello di far ripensare al proprio pensiero e, direi, alla formazione storica di esso»<sup>22</sup>. Da subito emerge la dimensione autobiografica, riconfermata poi nella successiva lettera dove afferma che il libro lo obbliga a un esame di coscienza<sup>23</sup>. Tale ‘chiave di lettura’ viene approfondita poco più avanti quando Paci si sofferma sull’*Epilogo*, che «molte cose lascia pensare». «Certamente, dopo “tante superbe pretese” noi dobbiamo accontentarci di un’immagine modesta del

---

<sup>20</sup> *Ibid.* e ID., *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 361-362. Cfr. PIERO GOBETTI, *L’ora di Marx*, «La Rivoluzione liberale», a. 3, n. 16, 15 aprile 1924, p. 63.

<sup>21</sup> Cfr. GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 278 e ss. e 510 e ss.

<sup>22</sup> Paci a Garin, 8 aprile 1955 cit.

<sup>23</sup> Paci a Garin, 16 aprile 1955 cit.

filosofare. Tuttavia io credo che ci spetti un grande compito di chiarificazione. Specialmente è necessario che i temi positivi della critica antimetafisica del neopositivismo siano salvi, ma è anche necessario difendere la filosofia e la sua tradizione il che non è difendere la retorica»<sup>24</sup>. Lo studioso assume gli esiti delle *Cronache* come un punto di partenza per riprendere il lavoro, rivendicando il «compito di chiarificazione» e la critica antimetafisica, ma al contempo difendendo la specificità della filosofia (e della sua tradizione) distinguendola in maniera netta dalle sue forme degeneri e retoriche. Una lettura molto coinvolta personalmente o addirittura in chiave ‘autobiografica’ avrebbe caratterizzato anche alcune tra le successive recensioni; ma qui Paci fa un passo non compiuto da altri – forse anche per il diverso ‘genere letterario’ cui appartengono le missive private rispetto alle recensioni – giacché assume le *Cronache*, e soprattutto le osservazioni dell’*Epilogo*, non soltanto come punto di partenza per una discussione sul passato, ma come punto d’avvio per il lavoro che come filosofo intende intraprendere. Va inoltre messo in luce un altro aspetto che Paci sottolinea, e che invece non avrebbe ricevuto particolari attenzioni nelle principali recensioni dei mesi successivi: «Ho visto con molto piacere», continua Paci, «la serietà con cui parli di Michelstaedter – questo mi fa pensare che tu non rifiuti senz’altro un’esigenza, diciamo così, religiosa, quando sia autentica, cosa che certamente non è negli attuali spiritualisti cattolici»<sup>25</sup>. L’attenzione al piano religioso non costituisce certo una novità per Garin, ma al contrario si tratta di un’esigenza che in questi anni va perdendo di centralità – di fatto, Paci fa riferimento a una parte delle *Cronache* già pubblicata nel 1951 – pur non venendo mai completamente meno. Paci, però, coglie nel segno quando distingue l’autentica istanza religiosa da quelle meno rigorose e più opportuniste, se non di tutti gli spiritualisti cattolici dell’epoca, quantomeno di alcuni che pure erano stati molto vicini al fascismo<sup>26</sup>. Sono osservazioni acute, che però non troveranno seguito tra gli altri recensori, probabilmente proprio perché in quel periodo Garin si stava orientando in un’altra direzione<sup>27</sup>.

---

<sup>24</sup> Paci a Garin, 8 aprile 1955 cit. In realtà Paci non si trova su posizioni coincidenti con quelle di Garin, come emergerà con chiarezza nel convegno fiorentino su *La storiografia filosofica* svoltosi alla fine di aprile del 1956.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> È difficile non pensare alle severe parole che Garin dedica ad Armando Carlini.

<sup>27</sup> Maggior risaltò sarà invece dato all’umanismo di Garin, sottolineato qui anche da Paci: «umanismo che se valuta ogni tecnica umana non pretende di distruggere una volta per sempre la filosofia, e comprende, della filosofia, tutti gli aspetti, in una sintesi modesta ma chiarificatrice e complessa» (Paci a Garin, 8 aprile 1955 cit.).

Un tono autobiografico caratterizza la nota di Bobbio apparsa su «Belfagor», che riprende alcune osservazioni – inizialmente non destinate alla pubblicazione – inviate a Luigi Russo il 24 aprile, quando il volume era uscito da poco più di tre settimane<sup>28</sup>. Le *Cronache* – scrive Bobbio – sono «in sostanza un vero e proprio esame di coscienza di una generazione, che è poi la mia stessa generazione (Garin ed io siamo coetanei)». Egli ritrova nel volume un'interrogazione personale, che, a differenza di quanto avviene con Paci, è rivolta al passato senza costituire in maniera esplicita un programma per il futuro. È un'interrogazione che pone il problema dei conti da fare con una situazione politica che si è subita, ma entro cui si era immersi, e quindi necessariamente coinvolti. È l'esame di coscienza «di quella generazione che è diventata adulta col fascismo, troppo poco radicata nel passato prefascista per aver rappresentato, salvo qualche eccezione, una corrente di idee originali durante l'instaurarsi del fascismo, ma anche troppo vigile e critica per lasciarsi travolgere dalla pseudo-cultura fascista»<sup>29</sup>. Si tratta di un problema vivo, che Bobbio richiama con una punta d'orgoglio, ritrovandosi in quella generazione troppo vigile per cedere alla pseudo-cultura, o, come avrebbe detto Garin, alla retorica fascista. Si può cogliere la distanza dal tono dell'*Avvertenza* di Garin, dove l'accento non è posto sul valore della propria generazione, ma sulle difficoltà di comprendere «una situazione non chiara» per chi all'epoca della marcia su Roma era un ragazzo, e «molte cose ha dovuto indovinare, e altre faticosamente ricostruire» perché certe esperienze «gli furono precluse»<sup>30</sup>. Dal canto suo, Bobbio si mostra colpito dal calore e dalla lucidità di questo volume, la cui lettura gli porta alla luce «una folla di problemi», e lo sollecita a ripensare la cultura negli anni dal 1920 al 1940. Proprio il fascismo, e il modo in cui ad esso si è rapportato il mondo della cultura, costituisce il nodo centrale dell'articolata recensione che avrebbe scritto per «Cultura moderna». Quest'ultima appare svariati mesi dopo, quando le *Cronache* erano già state oggetto di numerose discussioni (ed avevano già vinto il premio Viareggio), di cui si può avvertire la traccia. Di poco successiva alla nota su «Belfagor» è invece la recensione di Cantimori sul «Nuovo

---

<sup>28</sup> Cfr. NORBERTO BOBBIO, *Garin, Cronache della filosofia italiana (1900-1943)*, «Belfagor», a. 10, 1955, p. 357, ora in NORBERTO BOBBIO, EUGENIO GARIN, «*Della stessa leva*». *Lettere (1943-1999)*, a cura T. Provierda e O. Trabucco, con una nota di M. Torrini, Nino Aragno editore, Torino 2011, p. 113. Il testo integrale della lettera si trova in FRANCESCO TORCHIANI, «*L'odore di eresia*»: *Norberto Bobbio, Luigi Russo e l'eredità di Croce*, «L'Acropoli», a. 10, n. 5, settembre 2009, pp. 14-15 dell'estratto.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. VI.

corriere»<sup>31</sup>. Anche in questo caso viene sottolineato il coinvolgimento – quantomeno indiretto – del recensore negli argomenti di cui tratta il volume. Si tratta – afferma Cantimori – di «un libro complesso e complicato», che difficilmente si può dire di «aver capito fino in fondo», «non certo per l’oscurità delle formulazioni o per l’astrusità del pensiero, e nemmeno perché l’argomento sia troppo remoto»; al contrario, è «forse l’intensità stessa del ricordo di un movimento d’idee al quale si è preso parte, sia pure indirettamente, a render per lo meno difficile il giudizio spassionato sul libro nel suo complesso o su vari punti particolari o interi capitoli»<sup>32</sup>. Proprio tale coinvolgimento dà un sapore ancora più intenso a questo «esame di coscienza dell’autore» che «diventa esame della coscienza dei filosofi del secondo quarto del secolo, di una generazione o di un gruppo di generazioni che in quel periodo s’intrecciano e si districano»<sup>33</sup>. È l’esame di coscienza della generazione di cui faceva parte Cantimori, un intellettuale comunista che pure era stato vicino a Gentile e al fascismo, e che proprio per questo doveva avvertire tutta la complessità e la problematicità di quegli anni. Egli individua nel volume come «punto di cesura e insieme [...] di riferimento» il «presentarsi» e poi il «vincere del fascismo», negli anni tra il 1919 e il 1926, e afferma che dalla metà del capitolo su *Guerra e dopoguerra* si ha l’impressione che «la partecipazione anche dell’autore sia più intensa e diretta». Da lì in poi «assume toni più alti, gravi, solenni quasi» il «contrappunto fra gli errori e le illusioni dei filosofi grandi e piccoli, e la chiara visione degli uomini che non si lasciarono illudere né per poco né per molto tempo, e che quei filosofi contribuirono per quanto stava in loro a sconfiggere e a imprigionare, in quegli anni di gran confusione mentale»<sup>34</sup>. Cantimori sottolinea il dramma di quegli anni, in cui non era affatto facile individuare un punto di riferimento: le illusioni e gli errori erano dei filosofi, mentre a veder chiaro e a esser perseguitati erano uomini, senza nessun particolare aggettivo (e si alludeva in primo luogo a Gramsci, a Gobetti e ad Amendola). Al contempo, la tragedia di una scelta di valore chiara nel 1955, che però doveva apparire diversamente anni addietro, è richiamata dal tono di Garin, alto, grave e quasi solenne. Nella seconda parte delle *Cronache* si manifesta «il senso di quella

---

<sup>31</sup> Il testo di Cantimori appare l’8 giugno, mentre cinque giorni prima Garin aveva scritto a Bobbio ringraziandolo per le sue parole su «Belfagor» che presumibilmente aveva appena avuto modo di leggere (cfr. BOBBIO, GARIN, «*Della stessa leva*», p. 21).

<sup>32</sup> CANTIMORI, *Un esame di coscienza dei filosofi italiani* cit., p. 758.

<sup>33</sup> Ivi, p. 762.

<sup>34</sup> *Ibid.*

che fu gravissima crisi della coscienza italiana, sobriamente e seriamente evocata: la confusione mentale e morale fu del resto responsabilità non solo di filosofi, ma di grandissima parte dei politici, di tutte le parti e di tutte le classi»<sup>35</sup>. L'esame di coscienza diventa davvero di un'intera generazione che era caduta in una gravissima crisi e in un gigantesco equivoco mentale e morale, senza la possibilità di trovare facili capri espiatori. A questo punto Cantimori sottolinea come il «criterio generale sottinteso di giudizio e di valutazione» non sia dato nelle *Cronache* da una concezione della vita, da un sistema o da una posizione speculativa, ma «da un interesse morale» che egli, richiamando il lessico utilizzato più volte da Garin, definisce come «disinteresse e probità intellettuale»<sup>36</sup>. È una prospettiva etica nel senso più alto che Cantimori individua come asse e punto di riferimento del lavoro gariniano<sup>37</sup>. Possiamo aggiungere che questa prospettiva si fa più incisiva proprio quando Garin prende le distanze da un moralismo che non riesce ad agire con sufficiente forza nella realtà – si sono visti i casi di Martinetti e Arangio-Ruiz –, assumendo dunque una prospettiva etica che ha un naturale sbocco nella politica.

La recensione di Cantimori è importante per molti aspetti, ma val la pena ora mettere a confronto la sua riflessione sulla crisi degli anni del fascismo e sul ruolo che vi ebbero gli intellettuali con quanto scrive Bobbio su «Cultura moderna». Quest'ultimo, per quanto si soffermi sui medesimi problemi (o, comunque, su problemi molto prossimi) si pone in una prospettiva diversa, da subito molto più rigida verso il fascismo, tanto da far nascere talvolta l'impressione che egli si confronti non solo con Garin ma anche con la stessa recensione cantimoriana. Bobbio esordisce affermando che «tra uomini eventi idee dei primi decenni del secolo e noi, il fascismo opera da schermo»: i primi possono essere guardati solo «attraverso la luce piuttosto torbida e sinistra della grande catastrofe»<sup>38</sup>. Nel rileggere i testi di quegli anni non si può non chiedersi che relazione ci sia tra le idee espresse e il fascismo, così come ad ogni incontro con un rappresentante della cultura del tempo non si può non chiedersi come si comportò o come si sarebbe comportato durante il fascismo. La differenza da

---

<sup>35</sup> Ivi, pp. 762-763.

<sup>36</sup> Ivi, p. 763.

<sup>37</sup> Giuseppe Semerari indica «nell'armonica convergenza d'ispirazione morale, di sensibilità politica e di coscienza storica» il «pregio maggiore» delle *Cronache* (GIUSEPPE SEMERARI, *La critica analitica e i sistemi filosofici*, «Cultura moderna», n. 21, luglio 1955, pp. 10-13: 11.

<sup>38</sup> NORBERTO BOBBIO, *Filosofia e vita nazionale negli ultimi cinquant'anni*, «Cultura moderna», n. 22, ottobre 1955, pp. 5-7, ora in BOBBIO, GARIN, «*Della stessa leva*», pp. 114-119: 114.

Cantimori è evidente: Bobbio si pone con distacco – e verrebbe da dire con fastidio – rispetto a quegli anni, che rappresentano una caduta per la vita civile e culturale italiana. È una storia che appare come una «corsa [...] verso il baratro, una specie di follia comune a cui pochi si sottraggono». Mentre Cantimori aveva messo in luce soprattutto il lato tragico che emerge dalle parole di Garin, Bobbio afferma che l'autore ha «consapevolezza del tragico e del grottesco di quell'avventura», ma è il secondo elemento su cui lo studioso torinese si concentra. Certamente sono presenti entrambi gli aspetti nelle *Cronache*, ma Cantimori si era soffermato – anche quando cadevano nell'equivoco – su personalità di maggior rigore etico, mentre Bobbio richiama «i gesti di quella folla di filosofi», sottolineando come Garin li presenti e li giudichi «con la chiarezza di chi sa come la storia è andata a finire e sa che è finita in uno spaventoso smarrimento», di cui sono quasi tutti responsabili, «i morbosi dichiarati e gli aspiranti morbosi, i seri apparenti e i seri così così, i frigidisti e gli eccitati, i mistici e i paganeggianti»<sup>39</sup>. È una folla di personaggi tutti negativi, tutti colpevoli senza appello; al contrario, Cantimori lascia trasparire anche la difficoltà di valutare una situazione che si stava vivendo, senza sapere in realtà a quali conseguenze avrebbe portato. Non a caso quest'ultimo aveva rimandato al luogo delle *Cronache* in cui si ricordano le parole di Petrini su Marx e sulle lezioni inglesi di Salvemini, che Garin commenta osservando «in quale equivoco anime oneste si avvolgessero allora, e quanto fosse arduo “distinguere” nel generale smarrimento»<sup>40</sup>. L'attenzione è posta sullo smarrimento delle «anime oneste» e non sugli ondeggiamenti di quelle più morbose, o serie solo «così così» di cui parla Bobbio – ben inteso, con copiosi e validi appigli nel testo recensito. O ancora, Cantimori, nel rivolgere una critica a Garin, si sofferma su alcuni esempi di discussioni e istituzioni sorti sotto il fascismo, che pure hanno portato frutti positivi. Egli afferma che avrebbe preferito che l'autore, piuttosto

---

<sup>39</sup> *Ibid.* Anche Bobbio si sofferma sul lato 'etico' delle *Cronache* ma semplicemente per sottolineare che il libro non ostenta «una rigida severità moralistica» né mostra «il cipiglio dell'offeso», giacché «l'arma di Garin è più il sarcasmo che il rimprovero, e il tono dell'opera è più quello afflitto dello spettatore di un immane disastro che quello petulante e aggressivo del predicatore» (ivi, pp. 114-115). Si tratta senza dubbio di affermazioni condivisibili, però, come si è mostrato, la dimensione etica ha un valore molto più estensivo nella trattazione di Garin, e costituisce un criterio di giudizio molto più sottile, rispetto al sarcasmo e all'afflizione dello spettatore distaccato. Sono considerazioni che ben si attagliano alla trattazione di alcuni – molti – personaggi che popolano le *Cronache*, ma non possono essere estese a tutti i protagonisti. La stessa inefficacia pratica dell'etica di Martinetti – prendendo forse il caso più estremo in senso opposto – è valutata da Garin a partire da una prospettiva etica, pur senza far minimamente ricorso a quel sarcasmo o a quel distacco cui si faceva riferimento.

<sup>40</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 370, cfr. CANTIMORI, *Un esame di coscienza dei filosofi italiani* cit., p. 762.

che far riferimento agli «uomini espressioni di un tempo» e che in quel tempo agirono, avesse richiamato «qualcosa di forse meno comprensivo e di più specifico (la società, le classi, le istituzioni in generale, i partiti, le tradizioni culturali ecc.)»; in tal modo il legame tra le vicende del paese e le dispute dei filosofi, che costituisce uno dei nerbi delle *Cronache*, «sarebbe forse risultato ancora più concreto»<sup>41</sup>. Sono osservazioni di uno storico e di un comunista, sicuramente sensibile a determinati problemi sollecitati da Garin, che, se seguite, andrebbero a costituire – lo afferma lo stesso Cantimori – un lavoro differente rispetto a quello che l'autore si era proposto. Soprattutto, però, sono interessanti gli esempi proposti dal recensore: egli avrebbe ricordato a proposito della 'corporazione proprietaria' «le riviste che appoggiarono con qualche simpatia la tendenza guidata da U. Spirito, ritrovandovi facilmente la presenza di vecchi sindacalisti»; o anche la netta presa di distanza di Giovanni Gentile da quelle posizioni che non potevano identificarsi con l'attualismo, per poi sottolineare come nelle discussioni che ne nacquero «(oltre che nei "littoriali") cominciarono a formarsi molti giovani oggi attivi nella nostra vita culturale e politica»<sup>42</sup>. Cantimori intende guardare la globalità del 'fenomeno fascismo' nelle sue articolazioni, senza sottovalutare, da un lato, le forze centrifughe che hanno portato alla formazione di giovani validi per l'Italia repubblicana, e, dall'altro, senza cedere a facili manicheismi, concentrandosi dunque sulle personalità più valide tra coloro che caddero nel baratro etico-politico, tralasciando quelle meno rigorose o più morbose<sup>43</sup>. È paradigmatico il successivo riferimento alla 'propaganda' che non può essere ridotta a mera «volgarizzazione di

---

<sup>41</sup> CANTIMORI, *Un esame di coscienza dei filosofi italiani* cit., p. 760.

<sup>42</sup> Ivi, pp. 760-761.

<sup>43</sup> Alcuni anni dopo Cantimori avrebbe esplicitamente proposto un modello di storia degli anni del fascismo, che risponde alle esigenze già ora messe in campo: «non si può parlare storicamente, cioè criticamente, di "fascismo" come se il fascismo fosse stato una specie di balena che tutto inghiottì indiscriminatamente, o che tutti satanicamente portò alla perdizione, come Moby Dick»; occorre piuttosto «discernere la varietà di contenuti, movimenti, tendenze, persone, interessi economici e finanziari, ecc. ecc., e anche illusioni, fantasie incoscienze, ecc. ecc., che permisero a Mussolini e ai suoi di conquistate in quel tale modo il potere, di tenerlo, di conservarlo; come anche occorre discernere la varietà e differenziazione di idee, concezioni politiche, interessi, personalità, ecc. ecc., che ci furono nell'"antifascismo": tanto nelle linee generali di quel periodo quanto negli svolgimenti cronologici», (DELIO CANTIMORI, *Conversando di storia*, Laterza, Bari 1966, p. 134). Commentando queste pagine, Ciliberto afferma che Cantimori chiedeva principalmente «che s'uscisse, di fronte a quegli anni e a quelle esperienze complesse [...] dalla specie peggiore di moralismo, quello storico-politico, che distrugge mentre assolve». Soprattutto, però, appare chiaramente «la scarsa validità e funzionalità di una tesi che continua a vedere nel fascismo una parentesi nella storia d'Italia, e nelle vicende della cultura nazionale durante il ventennio una triste esperienza comprensibile e spiegabile alla luce del tradizionale conformismo ed opportunismo degli intellettuali italiani nei confronti del potere, di ogni specie di potere», MICHELE CILIBERTO, *Etica e politica: alle origini degli «eretici» di Delio Cantimori*, in ID., *Filosofia e politica nel Novecento italiano da Labriola a «Società»*, De Donato, Bari 1982, pp. 218-249, qui pp. 220-221.



idee» ma è qualcosa di più complesso di cui «a volte anche i filosofi e storici più accorti possono diventare, inconsapevolmente, zimbello»<sup>44</sup>. Anche l'elemento da un punto di vista culturale più 'criticabile', che richiama immagini di scarso rigore scientifico, va a inserirsi in una 'struttura' più ampia dal cui influsso non sono immuni nemmeno gli intellettuali più accorti, e che non può essere compreso semplicemente in termini di maggiore o minore rigore o di opportunismo. Al contempo egli sottolinea come, per agire nella concreta realtà storica, sia necessario «quel momento di rifiuto netto di un passato di errore, pur se pieno di ricordi e ricco anche di cose buone», «un distacco radicale, per quanto penoso e lacerante possa essere». Mentre lo storico (o anche il cittadino nel momento in cui compie il suo «esame di coscienza») dovrà essere quanto più obiettivo possibile cercando di comprendere le ragioni profonde di un evento senza avere di mira facili colpevoli, per agire nella realtà attuale sarà invece necessario – riprendendo l'espressione ironica di Garin – passare ad altri lidi, prendere coscienza di un errore storico e distaccarlo da sé<sup>45</sup>.

Nel confrontare le recensioni di Bobbio e di Cantimori, avendo di mira in primo luogo il rapporto tra intellettuali e fascismo, non si può non prendere in considerazione il modo in cui parlano di Croce e soprattutto di Gentile. Cantimori considera il «nucleo sostanziale» del libro – ciò che lo rende importante – non «il riferimento, cronachistico forse davvero, a questioni e momenti particolari e a rapporti personali», bensì l'esame storico-critico «del significato avuto dalla “riforma intellettuale e morale” operata dal Croce e dal Gentile nella storia italiana di questo ultimo mezzo secolo»<sup>46</sup>. Non soltanto Croce e Gentile sono centrali nelle *Cronache* e nella storia italiana del Novecento, ma sono posti sullo stesso piano. Per Cantimori la «conclusione fondamentale» del volume di Garin risiede nella «necessità di uno studio concreto, riferito alla storia del paese e documentato, della vita intellettuale italiana negli ultimi cinquant'anni, e specialmente nell'ultimo trentennio, per valutare seriamente, sotto ogni punto di vista, senza pregiudizi, l'opera non solo del Croce ma anche del Gentile, e la loro efficacia pratica, negativa e positiva, nella nostra cultura, come terreno sul quale dobbiamo lavorare senza evasioni»<sup>47</sup>. Non potrebbe essere più esplicito: la necessità è quella di una

---

<sup>44</sup> Ivi, p. 762.

<sup>45</sup> Ivi, pp. 764-765. «Questa liberazione può apparire anche semplicistico passaggio ad altri lidi: ma insomma a una riva bisogna giungere se si vuol camminare; è un fatto elementare, senza complicazioni; ma è un fatto» (ivi, p. 765).

<sup>46</sup> Ivi, pp. 761-762.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 763-764.

valutazione seria, complessiva e senza pregiudizi, spregiudicata nel bene e nel male per entrambi, anche se l'uno di fronte alla crisi del fascismo ha avuto il ruolo di guida morale delle opposizioni, mentre l'altro – nonostante la svolta del 1929 – del fascismo è stato assunto a filosofo ufficiale, rimanendovi legato anche nella Repubblica sociale; è la necessità di un'analisi concreta, che non si faccia condizionare dall'esito finale della storia. Bobbio, invece, valuta in maniera molto diversa il ruolo di Gentile. Senza dubbio, rispetto ai minori, Croce e Gentile «giganteggiano» nelle *Cronache*, il cui «motivo dominante [...] è che intorno a questi due personaggi, prima a causa del loro incontro e poi a causa del loro scontro, gravita tutto il pensiero italiano di questo cinquantennio». Tuttavia, il vero protagonista è «soltanto Croce», mentre Gentile costituisce piuttosto «la sua controparte, una specie di controfigura *ad deterrendum*», o come il «cattivo genio», per quanto Garin – precisa Bobbio – non usi questi termini, ed anzi sia molto più indulgente verso il filosofo siciliano: il Croce meno valido, quello dell'idealismo e del sistema, deve molto proprio all'influenza di Gentile, mentre gli anni migliori di Croce sono quelli in cui se ne distacca e lo combatte. Le *Cronache* sono così per Bobbio un «omaggio a Croce [...], non servile ma ugualmente fervido e devoto», ed esprimono «il sentimento di gratitudine di una generazione», a cui anche il recensore appartiene<sup>48</sup>. Si tratta di un riconoscimento non soltanto e non tanto filosofico – Bobbio ha scritto pagine molto severe, per esempio, sul liberalismo crociano – ma soprattutto morale. Ciononostante, anche Croce ha avuto le sue responsabilità all'avvento del fascismo: «Croce subisce la crisi della borghesia che condurrà al fascismo e ne esprime senza tumulto [...] tutte le esigenze contraddittorie». Egli – come lascia emergere l'analisi di Garin condivisa da Bobbio – «appare spesso come uno che è costretto a lottare con quegli stessi indirizzi che la sua polemica antipositivistica e la restaurazione del primato della filosofia contro le scienze hanno generato, e saranno gli indirizzi da cui trarranno alimento nazionalismo, interventismo e fascismo»<sup>49</sup>. Bobbio è ben lungi dal sottovalutare le responsabilità storiche di Croce, ma «da vero signore della tempesta, dopo aver contribuito a scatenarla la dominò»; Gentile, al contrario, «ne fu travolto»<sup>50</sup>. Infatti – scrive Bobbio – «l'identificazione tra attualismo e fascismo a un certo punto sembra perfetta (e per questo sorprende che nel complesso il giudizio sul Gentile non sia troppo aspro)». Si tratta di un'affermazione

---

<sup>48</sup> BOBBIO, *Filosofia e vita nazionale negli ultimi cinquant'anni* cit., p. 116.

<sup>49</sup> Ivi, p. 117.

<sup>50</sup> Ivi, p. 118.

quantomeno imprecisa o parziale, in particolare se attribuita a Garin, per il quale l'attualismo non può certo essere identificato con il fascismo se non nella sua forma degenerare. Semplicemente Bobbio sembra ritenere che sia l'elemento retorico a caratterizzare in maniera essenziale la filosofia di Gentile; e a costituire il punto d'incontro col fascismo è proprio «la retorica, ovvero l'esaltazione della parola e attraverso la parola, con la quale si risolvono verbalmente tutte le difficoltà e si è persuasi che siano anche realmente risolte»<sup>51</sup>. A conferma di ciò egli richiama alcune considerazioni di Garin in cui giudica Gentile spesso più proclive agli impeti oratori che ai sottili ragionamenti, e per questa ragione «finì, anziché nell'attuazione dell'attualismo, nella pura contemplazione di una metafisica spiritualistica e infine nella retorica dell'azione e del lavoro». Da qui «trasse forza l'oratoria del fascismo che superava le difficoltà con le parole»<sup>52</sup>. Da quanto detto, in effetti, sorprende che Garin non sia in ultima istanza così severo nei confronti del filosofo dell'atto puro; tuttavia le *Cronache* presentano un'immagine molto più complessa e sfaccettata di Gentile, dell'attualismo e delle sue possibilità. Appena dopo il brano citato da Bobbio, Garin commenta in maniera molto precisa: «Non questo era Gentile, ma anche questo era in Gentile»<sup>53</sup>. Non era l'elemento retorico e poco rigoroso a dover connotare Gentile e la sua filosofia, ma in Gentile questo elemento si può ritrovare, e non in così rare occasioni. Per comprendere, invece, la posizione di Bobbio rispetto a Gentile si può leggere quanto scrive in uno dei saggi più tardi di *Politica e cultura* – volume che aveva finito di mettere a punto poco prima di stendere questa recensione. Bobbio ricorda con molta sincerità che per lungo tempo «tra coloro che avevano resistito al fascismo [...] e coloro che avevano ceduto» non fu «persuaso che avessero storicamente ragione i primi»; poteva dar loro ragione sul piano morale, ma non su quello politico. Proprio la teoria dello stato etico di Gentile – continua Bobbio – ha avuto «la parte principale nel creare questo stato d'animo», ed era «forse per questo» che non riusciva rileggere le sue opere «senza provar dispetto o vergogna», e non riusciva a vedere il loro autore se non «nella veste del retore o del corruttore». Si tratta un coinvolgimento personale molto forte, che sembra impedire a Bobbio un giudizio davvero distaccato. Egli afferma che i colleghi filosofi che parlano con riverenza di Gentile gli paiono addirittura vissuti «in un altro mondo con altri affetti, altre

---

<sup>51</sup> Ivi, p. 117.

<sup>52</sup> Ivi, pp. 117-118.

<sup>53</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 405.

esperienze, altre memorie», in un mondo con cui Bobbio ritiene «di non avere più nulla in comune»<sup>54</sup>. È la prospettiva di un intellettuale civile profondamente immerso nel proprio tempo, che si è messo alle spalle la tragedia del fascismo e si trova a dover fare dei dolorosi conti col passato. In qualche modo si tratta di una forma estremizzata del distacco necessario per agire nella realtà storica di cui parlava lo stesso Cantimori, e che qui impedisce di fare astrazione dalla parte più retorica (e legata ai lati peggiori del regime) del lavoro di Gentile.

*Le prime reazioni: «Il Contemporaneo» e «Società»*

Il panorama delle recensioni alle *Cronache*, anche se limitato ai mesi successivi alla loro uscita, è molto vasto, e comprende vari scritti spesso molto analitici, magari concentrati su motivi particolari. È il caso, ad esempio, di Giuseppe Semerari che su «Cultura moderna» si era soffermato sui limiti di Gentile, ma da una prospettiva più schiettamente filosofica e non primariamente etico-politica come Bobbio. Ma andrebbero ricordate anche le recensioni di Antonio Santucci – pubblicata assieme a quella di Semerari –, di Terranova su «Belfagor», o la lunga discussione che ne ha fatto Guido Morpurgo-Tagliabue sul «Giornale critico»<sup>55</sup>. Sono tutti testi interessanti, di cui non si può non tener conto nell’analisi del volume di Garin, ma forse per capire l’impatto che hanno avuto le *Cronache* può essere preferibile soffermarsi su alcune recensioni apparse su riviste legate al mondo comunista. Il 17 luglio del 1955 Cesare Vasoli scriveva a Garin di aver letto la recensione di Spinella alle *Cronache*, che gli sembrava «piuttosto infelice e certo non migliore di quella apparsa sul foglio marxista settimanale che si stampa a Roma, per usare la solita “sigla” del “Mondo”». Il riferimento era chiaramente alle recensioni di Mario Spinella su «Società» e a quella di Gerratana sul «Contemporaneo». Vasoli chiedeva poi se Garin avesse letto «la lunga nota che lo stesso “Roderigo di Castiglia” [gli] ha dedicato nell’ultimo numero di

---

<sup>54</sup> NORBERTO BOBBIO, *Cultura vecchia e politica nuova*, in ID., *Politica e cultura*, Einaudi, Torino, (1955) 1974<sup>2</sup>, pp.195-210: 198.

<sup>55</sup> Cfr. SEMERARI, *La critica analitica e i sistemi filosofici* cit.; ANTONIO SANTUCCI, *Fiducia nella ragione*, «Cultura moderna», n. 21, luglio 1955, pp. 13-15; NICOLA TERRANOVA, *Eugenio Garin*, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, «Belfagor», a. 10, 1955, pp. 715-721; GUIDO MORPURGO-TAGLIABUE, *Tra storia e cronaca*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1955, a. 34, fasc. 4, pp. 514-534.

“Rinascita”»<sup>56</sup>. Il 26 successivo Vasoli avrebbe poi spedito a Garin «la copia di “Rinascita” con la recensione Togliattesca, che, tutto sommato, per esser scritta da un “politico”, [gli] par migliore di quelle degli “intellettuali progressisti”»<sup>57</sup>. Senza dubbio la recensione di Togliatti è quella che meno si concentra sulle differenze – che pur rileva – tra una prospettiva marxista e quella laica e liberale di Garin; nel leggere quelle di Gerratana e di Spinella, invece, si può avere l’impressione che essi apprezzino il metodo gariniano nella misura in cui appare vicino a una prospettiva storiografica ‘marxista’, ma lo criticano per non averla assunta in maniera completa. Gerratana individua nelle *Cronache* una impietosa galleria di «mosche cocchiere» o di «leoni impagliati» – due espressioni riprese da Gramsci –, alludendo alle «velleità rumorose», alla «tronfia fatuità», all’«irresponsabile leggerezza del folto drappello di “professionisti della somma sapienza” che ha dato in gran parte il tono alla filosofia italiana dell’ultimo cinquantennio»<sup>58</sup>. Nel volume, tuttavia, emerge anche «il travaglio degli uomini di cultura più seri e responsabili», ed è ciò a cui Garin è più interessato. I ‘leoni impagliati’ occupano la scena in maniera spesso preponderante, ed è merito specifico del metodo adottato da Garin «se le vicende meno edificanti della vita filosofica non rimangono nascoste, come di solito accade, dietro la comoda facciata della rispettabilità ufficiale». È lo sforzo di considerare uomini e dottrine come espressione di un tempo e come forze che in un tempo agirono a costituire la «lezione di severa concretezza» che, di là dalle analisi particolari, si può trarre dall’opera. È, però, una lezione «che in qualche caso va oltre i limiti ideologici a cui lo stesso autore, pur nella fecondità del suo metodo e nella spregiudicatezza del suo orientamento, sembra essersi fermato». Si tratta di un’accusa – nemmeno troppo velata – d’essere un intellettuale borghese, e per questo di non aver seguito fino in fondo quel metodo così fecondo. Garin – sostiene Gerratana – sembra talvolta «incline a dare troppo credito alle *intenzioni* rispetto ai *risultati*, agli atteggiamenti intenzionali, formulati teoricamente, rispetto agli atteggiamenti reali, praticamente realizzati». Il caso su cui si concentra è quello di Ugo Spirito, sebbene con un tono e una prospettiva assai diversi da quelli che si trovano negli accenni di Cantimori. Spirito è sicuramente un esempio emblematico, perché sembrerebbe uno ‘studioso seriamente impegnato’, ma, a ben

<sup>56</sup> Cesare Vasoli a Garin, 17 luglio 1955, presso il Fondo Garin.

<sup>57</sup> Cesare Vasoli a Garin, 26 luglio 1955, presso il Fondo Garin. Garin evidentemente non aveva ancora avuto modo di vedere il testo di Togliatti e nemmeno quello di Gerratana, giacché Vasoli gli aveva scritto che pensava di trovare il «Contemporaneo» a Firenze e di portarglielo così di persona.

<sup>58</sup> GERRATANA, I “leoni impagliati” cit., p. 3.

vedere, l'espressione 'leone impagliato' era stata usata da Gramsci proprio in riferimento a lui e a Volpicelli. In Spirito, osserva Gerratana, «Garin vede un “lucido critico delle degenerazioni attualistiche”» e un onesto ricercatore delle possibilità del pensiero gentiliano; in lui ci sarebbe un profondo bisogno di positività, per il quale la sua opera «conserverebbe, secondo il Garin, “un senso positivo”»<sup>59</sup>. Tuttavia è sempre Garin ad affermare che il programma di Spirito non era altro «che “un tentativo di fare del corporativismo uno strumento di trasformazione della società capitalista”, di interpretare positivamente il fascismo in chiave marxista»<sup>60</sup>. Secondo Gerratana, per spiegare il fallimento delle velleità corporativistiche non serve richiamarsi alle «comuni difficoltà» o ai «limiti storici»; si tratta piuttosto di limiti personali e del pensatore, che emergono semplicemente dall'applicare il principio ricordato da Garin «che “non basta pensare di *cambiare* il mondo per esser filosofi della prassi: bisogna saper con precisione le cose, e poi cambiarle per davvero”»<sup>61</sup>. La critica di Gerratana su questi aspetti è legata a una battaglia culturale ancora attuale<sup>62</sup>, mentre l'intento di Garin era comprendere le posizioni particolari nel momento in cui venivano assunte. Garin, del resto, non sottovalutava affatto i limiti di Spirito, ma al contempo vedeva in chiave positiva il tentativo – per quanto scientificamente non fondato in maniera sufficiente – di trasformare la società capitalista nel momento della sua crisi. La prospettiva di Garin non era 'rivoluzionaria', e tantomeno egli poteva ritener sensato o fecondo cercar di comprendere l'operato di Spirito in quest'ottica; dunque non poteva aver senso limitare il tentativo di Spirito sostenendo che era volto soltanto a «interpretare positivamente il fascismo in chiave marxista». Gerratana, invece, aveva

---

<sup>59</sup> *Ibid.* Cfr. GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 471-472.

<sup>60</sup> *Ibid.* Cfr. GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 474.

<sup>61</sup> *Ibid.* Cfr. GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 476. Introducendo gli scritti di Giaime Pintor, Gerratana aveva sottolineato «la necessità di un “nuovo illuminismo”, in cui “l’onestà dei propositi” fosse sorretta dalla “chiarezza delle idee”» (VALENTINO GERRATANA, *Introduzione a GIAIME PINTOR, Il sangue d'Europa*, scritti raccolti a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1950, pp. 9-59 p. 39; cfr. anche FABIO FROSINI, *Dalla morale alla storia. Appunti sul pensiero di Valentino Gerratana*, «Critica marxista», 2001, n. 6, pp. 27-36: 29-30). Si comprende la diffidenza anche etica di Gerratana verso chi, come Ugo Spirito, poteva far affidamento sulla prima e non sulla seconda, cadendo così in posizioni a dir poco discutibili.

<sup>62</sup> Gerratana ricorda esplicitamente la figura di Pintor – cui dedica spazio anche Garin – che nel 1941 aveva polemizzato su «Primato» proprio con Spirito, rivendicando «“la chiarezza delle idee e l’onestà dei propositi” contro le seduzioni dei mistici, dei taumaturghi e dei profeti». Con la sua «romantica “inquietudine”» Spirito doveva apparire «ai giovani più sensibili alla lezione dei fatti come “uno degli ultimi mostri di un tempo che ha sofferto molte crisi”». Per questa ragione Gerratana afferma di non esser disposti «oggi» a rivalutare l'esperienza di Spirito, proprio quando si ripresentano in gran parte gli stessi pericoli d'allora, le stesse illusioni misticatrici» (*Ibid.* Cfr. PINTOR, *Il sangue d'Europa* cit., pp. 159-163).

affermato che il giudizio così severo di Gramsci su Spirito poteva considerarsi «acerbo» – come lo aveva definito Garin – «solo concedendo alla morale dell'intenzione e al mito consolatorio della salvezza dell'anima meriti che la scienza della storia non può riconoscere»<sup>63</sup>. Garin era lontano da questa prospettiva, giacché è vero che egli guardava alle azioni concrete e non ai velleitari attivismi, ma al contempo nelle sue ricostruzioni storiche non sottovalutava le singole individualità. Non si tratta della salvezza dell'anima, ma di comprendere l'individuo e non solo l'opera, evidenziandone limiti ed equivoci, ma senza sommergerlo nel fluire della storia, soffermandosi sulle azioni e sulle scelte, cercando di mettere in luce le sue reali possibilità. Detto ciò, come ricorda lo stesso Gerratana, un giudizio severo su Spirito si può formulare anche basandosi soltanto su quanto Garin scrive nelle *Cronache*, ma l'intento del volume era restituire la complessità di un quadro.

Non si deve ritenere che la recensione di Gerratana, che toccava in maniera ampia anche altri punti, nel complesso fosse negativa, anzi il lavoro di Garin emergeva sempre come degno di grande stima e considerazione. La scelta di Gerratana di soffermarsi su determinati aspetti sembra piuttosto volta a far emergere le possibilità di una chiave di lettura integralmente marxista; su una linea analoga si colloca anche Spinella, per il quale l'«atteggiamento “liberale” di Garin» sarebbe «fuori discussione». Anch'egli aveva riconosciuto l'importanza di un'impostazione che costituisce una presa di posizione netta contro coloro che «vorrebbero fare della filosofia una sorta di sopra-mondo chiuso in sé medesimo e insensibile alle piccole battaglie della nostra “aiuola”», e che «Garin definisce i “cattedratici” e gli “accademici” della filosofia», verso i quali il suo attacco diviene a volte «persino petulante»<sup>64</sup>. Spinella precisa immediatamente di essere «con Garin», al quale piuttosto rimprovera d'esser assai sensibile nel cogliere «i nessi tra il fascismo e i suoi antecedenti da una parte, e determinati atteggiamenti ideali dei cultori di filosofia», ma non altrettanto nel cogliere quelli «tra la generale struttura della società italiana nel periodo considerato, e i limiti dello stesso pensiero antifascista e non-fascista». Il lemma 'struttura' fa intuire l'esito del ragionamento di Spinella, ed egli stesso ammette che chiedere questo a Garin significherebbe «chiedergli di essere marxista»; comunque

---

<sup>63</sup> *Ibid.* Garin aveva scritto che «anche il Gramsci, che di Spirito fu critico acerbo, riconobbe l'importanza della sua esigenza, per quel che diceva e per quel che sottintendeva» (GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 475).

<sup>64</sup> SPINELLA, *Eugenio Garin*, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 514.

apprezzabile è il «suo atteggiamento aperto e non preconconcetto nei confronti del marxismo», testimoniato dall'ampio uso degli scritti gramsciani, «almeno sino al punto in cui il liberale Garin e il comunista Gramsci possono, nell'insieme, coincidere nel giudizio»<sup>65</sup>. In realtà, è quest'ultima precisazione a connotare buona parte dello scritto di Spinella, che in più occasioni si sofferma sugli elementi in cui Garin, dal punto di vista del recensore, non è andato abbastanza a fondo. È il caso di Gentile dove «il peso prevalente, e, in sostanza, probante, che il Garin sembra dare all'*etica* rispetto alla *biografia*» sembra diluire le responsabilità facendo sfumare «le ragioni anche ideali» della sua «adesione al fascismo, fatto non contingente e temporaneo, non episodio, smarrimento, ma consapevole e insistito atteggiamento portato [...] sino al limite di Salò»<sup>66</sup>. Si tratta, in fondo, della stessa critica che faceva Gerratana quando rimproverava Garin di dare troppo credito alle «*intenzioni*» piuttosto che ai «*risultati*», arrivando così a formulare giudizi positivi per personaggi che erano stati anche troppo vicini al fascismo. Spinella è d'accordo con Garin nel criticare le «troppo immediate deduzioni» delle scelte politiche di Gentile dal nocciolo del suo pensiero, ma al contempo vede in tali giudizi «una verità sostanziale» piuttosto da «approfondire e argomentare»<sup>67</sup>. Sfuggirebbe, inoltre, a Garin «la vera affinità tra le posizioni del Croce e del Gentile, che è nel loro conservatorismo sociale»; tra i due il più conseguente sarebbe addirittura Gentile, «anche se della felice “incoerenza” crociana tutti non abbiamo che da compiacerci»<sup>68</sup>. Nonostante il riferimento alla «felice “incoerenza”» di Croce, la critica di Spinella è molto severa in rapporto al pensatore napoletano giacché di fatto va a svalutare il suo antifascismo, che costituisce uno dei principali punti di riferimento 'etici' delle *Cronache*. Sono affermazioni molto nette che, anche in una prospettiva pienamente marxista – che non è quella gariniana –, non permettono di cogliere le sfumature di una vicenda culturale che Garin ha cercato di far emergere. In realtà Spinella ritiene la lunga parte dedicata a Croce e Gentile, «giustamente considerati come le figure dominanti della cultura filosofica italiana nel periodo preso in esame», come la più felice dell'intera opera, apprezzando in particolare «la tesi che nel Croce la sistematica idealistica è un momento

---

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 515.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.* Spinella ricorda l'affermazione di Gramsci per cui Croce sarebbe «legato “ai senatori Agnelli e Benni”» e che «non esita ad assumere, quando occorre, posizioni manichee nei confronti del moto delle classi sfruttate» (*ibid.*).



prevalentemente estrinseco, dovuto all'influsso gentiliano e ad una temporanea "problematica di scuola", mentre il meglio del suo pensiero va ricercato nei contributi "positivi", e non solo, si badi, "filologici", ma più ampiamente e variamente filosofici»<sup>69</sup>. Si tratta sicuramente di un nodo centrale del lavoro di Garin, che, pur avendo radice gramsciana, è sviluppato in maniera originale «e con felicità di argomenti»; Spinella, però, sottolinea – richiamandosi esplicitamente a Garin – come «il residuo della astratta sistematica idealistica abbia sempre impedito al Croce di intendere il valore delle scienze della natura». Per un pensatore 'storicista' era un limite assai grave perché lo portava a trascurare «l'enorme contributo, non solo tecnico-pratico (e quindi, anche, culturale e storico) rappresentato dal processo scientifico» e le «sempre più accentuate istanze a una rinnovata problematica gnoseologica e concettuale che da esso deriva»<sup>70</sup>. Garin mette in luce questi limiti, ma secondo il recensore non ne trae le necessarie conseguenze, vale a dire che il pensiero crociano, per quanto possa rappresentare un passo avanti rispetto ad alcuni aspetti della precedente atmosfera culturale italiana, ha di fatto mantenuto «sensibili atteggiamenti di provincialismo», agendo come un freno e impedendo che fossero tenuti in maggior conto «gli apporti della problematica che si andava altrove elaborando»<sup>71</sup>. In secondo luogo, per Spinella si deve all'influenza negativa di Croce se in Italia gli intellettuali rivolti alle ricerche umanistiche e quelli dediti alle ricerche scientifiche «il più delle volte dimostrano non solo radicale ignoranza, ma addirittura boriosa indifferenza verso l'altro campo»<sup>72</sup>. Nel rivolgere l'accusa di 'provincialismo' tante volte poi ripetuta nei confronti del filosofo napoletano e in generale dell'idealismo italiano, si rivela una critica radicale a Croce più che a Garin. Il problema del rapporto della filosofia con le scienze per Garin rappresenta di sicuro un punto dolente del pensiero crociano: «La difficoltà maggiore per chi aveva fatto ogni sua esperienza di studioso nel campo delle

---

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Ivi*, pp. 515-516.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 516.

<sup>72</sup> *Ibid.* Per Spinella lo stesso Garin risente «probabilmente della limitazione crociana, quando deve affrontare criticamente il quadro del positivismo italiano, che fu certo povera cosa nei suoi esponenti più strettamente filosofi, ma che pure, dal Righi al Murri, all'Enriques [...] seppe inserirsi in un dialogo europeo [...]. Sicché tutto il capitolo sul positivismo appare, nell'opera di Garin, affrettato e insufficiente, mentre, d'altra parte, la giusta osservazione che molte delle più nette istanze "positiviste" siano passate "inverandosi" nel pensiero crociano e gentiliano, andrebbero meglio delimitata e precisata» (*ibid.*). Sono osservazioni che possono anche apparire genericamente condivisibili, ma che vanno oltre lo scopo dell'opera, la quale non intende mai essere una trattazione sistematica e completa – come del resto precisa lo stesso Spinella considerando le sue osservazioni non come legate ai limiti del libro recensito, ma come stimoli a nuovi studi sollecitati proprio dalle ricerche gariniane.

scienze “moralì”», scrive Garin parlando di Croce negli anni della formazione del sistema, «era rappresentata dalle scienze matematiche e naturali, e dalla loro relazione con la storia». Ed era una «difficoltà tanto più acuta nel momento in cui il positivismo, o meglio un certo tipo di positivismo a base naturalistica, sembrava entrato in crisi»<sup>73</sup>. Secondo Garin la natura del sapere scientifico, assieme al carattere proprio della storia, costituisce l’oggetto precipuo degli scritti crociani di logica: ne emerge l’immagine di un Croce non estraneo alle esigenze effettive e reali del suo tempo cui cerca di dare una risposta, per quanto in modo in ultima analisi insoddisfacente. E ancora, commentando la discussione tra Croce e Karl Vossler sul ruolo della scienza e sugli pseudoconcetti, Garin osserva che il discorso avrebbe dovuto essere approfondito, fondandolo «su ben altro esame delle scienze e dei loro processi, dissipando tutti gli equivoci che concetti indebitamente usati erano venuti diffondendo nel campo della filosofia, ove gli uni avevano avuto il torto di elevare a potenza metafisica nozioni che valevano nell’ambito dell’indagine scientifica, e gli altri di estendere a critica della scienza quella che era arma più o meno affilata contro pseudofilosofie sedicenti “scientifiche”»<sup>74</sup>. Garin, come si vede da queste parole, ma altri luoghi si potrebbero ricordare, non fa sconti a Croce in particolare sul mancato approfondimento dei rapporti tra filosofia e scienza, che considera decisivo nella cultura italiana; al contempo però è ben lontano dall’attribuire tutte le colpe al filosofo napoletano, anzi, egli si mostra spesso più propenso ad attribuire specifiche responsabilità ai filosofi che hanno ipostatizzato la scienza, senza dedicarsi a indagini particolari, o anche senza conoscere nello specifico il suo funzionamento e i suoi indirizzi più recenti. La polemica di Croce si è rivolta primariamente verso degenerazioni ‘naturalistiche’ del positivismo, rispetto alle quali aveva buon gioco, e che rappresentavano la causa primaria degli equivoci in cui era invischiata la scienza (e l’immagine che se ne aveva tra i filosofi). Nel complesso, dunque, il giudizio di Spinella sul ruolo di Croce nella cultura italiana si rivela totalmente incompatibile con la funzione primaria e decisiva che gli riconosce invece Garin – non senza un significativo richiamo a Gramsci.

Spinella si concentra anche sulla trattazione di Gentile, con osservazioni che vanno tenute in considerazione. Innanzitutto egli tende a ridimensionare la figura del filosofo di Castelvetro e il suo «vantato rigore» che gli pare «un giuoco di bussolotti».

---

<sup>73</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 264.

<sup>74</sup> Ivi, pp. 267-268.

Soprattutto, però, sostiene Spinella che la sua «componente fichtiana necessariamente conduce verso il solipsismo e la teologia»; solo per metafora può invece essere vero «che, dopo la sistematica gentiliana, sia apre la via a un empirismo più o meno radicale»<sup>75</sup>. È una questione centrale per Garin, che coinvolge una parte importante della sua interpretazione non solo della filosofia gentiliana, ma di tutta la filosofia italiana della prima metà del Novecento, probabilmente non senza qualche eco autobiografica. L'esito 'empiristico' dell'attualismo, cui Garin accenna sin dalla terza puntata apparsa nel 1951, costituisce per lui uno sbocco valido che forse in qualche modo intendeva far proprio: in questa prospettiva si può parlare degli 'equivoci' dell'io che 'crea' il mondo<sup>76</sup>; non sarebbero equivoci se non vi fosse implicita una possibilità di sviluppo alternativa, non semplicemente metaforica ma pienamente feconda. Per Garin non soltanto i gentiliani di sinistra rappresentano uno sviluppo tendenzialmente coerente della filosofia del maestro – cosa che Spinella nega – ma in qualche modo si può dire lo stesso del Croce degli anni Trenta: commentando alcune espressioni de *La poesia* e de *La storia come pensiero e come azione* Garin affermava che «era il punto estremo in cui una polemica antiattualista si avvicinava alle esigenze della dialettica stessa dell'attualismo», precisando che era «un attualismo niente affatto mistico o teologale, anzi inteso ad afferrare in senso rigorosamente immanentistico il rapporto fra atto e fatto»<sup>77</sup>.

Le posizioni di Gentile e di Spirito sono esaminate in una prospettiva più strettamente filosofica, rispetto a quanto fatto da Spinella e da Gerratana, nella recensione alle *Cronache* di Semerari; tuttavia, in ultima istanza, le tesi presentate non paiono così distanti<sup>78</sup>. Semerari ammette con Garin che «l'idealismo del Gentile voleva

<sup>75</sup> SPINELLA, *Eugenio Garin*, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 517.

<sup>76</sup> Parlando della discussione gentiliana che si svolge «in disorde concordia» con i crociani *Lineamenti di logica*. Garin ricorda che «dopo aver sottolineato il carattere della sintesi a priori, in cui “la forma crea la materia che presuppone” [ma quanti equivoci in quel benedetto *creare!*] chiude il circolo a cui aveva alluso il Croce, non nella storia, ma nella filosofia» (GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 269-270; cfr. GIOVANNI GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, Giuseppe Principato editore, Messina 1913, pp. 158-159). È proprio l'intervento aggiunto da Garin tra parentesi – quasi di sfuggita – a fornirci una spia decisiva sulla sua posizione nei confronti della filosofia gentiliana e, in generale, del neoidealismo italiano.

<sup>77</sup> Ivi, p. 264. La critica a Gentile di Spinella prosegue poi sul piano etico-pedagogico, quello per Garin più valido, ma non va nel merito del testo gariniano bensì si concentra sull'insegnamento della religione nelle scuole, legato per lui al conservatorismo del filosofo siciliano, e che prepara storicamente la Conciliazione, ma sono pochi cenni dal valore soprattutto polemico.

<sup>78</sup> Inoltre, anche Semerari si mostra perplesso sul giudizio di Garin circa il rapporto tra filosofia e scienza e sull'importanza (negativa) di Croce e Gentile: «È singolare che il G. rivendichi l'innocenza dell'idealismo nei riguardi della mortificazione a cui dalla filosofia fu condannata la scienza in Italia». Semerari non disconosce i limiti del positivismo italiano non all'altezza degli analoghi movimenti

mettersi sul terreno concreto delle cose», e che lo scopo principale del suo insegnamento fosse un invito a ritornare alla radice, a riportare il dato all'atto, ossia alla sua sorgente; ma – obietta Semerari – «quel senso così vivo e ardente dell'unità fontale dell'attività spirituale si esauriva in una tensione che, perché chiusa nell'interiorità e stretta nella tautologia della autocoscienza, perdeva ogni forza, degenerava in retorica e la filosofia diventava mero esercizio di arte tribunizia»<sup>79</sup>. Le istanze gentiliane non avevano adeguata risposta, e si perdevano in un pensiero autoreferenziale, separato dalla concreta ricerca. Da qui, ricorda Semerari con Garin, quella 'fame di cose', di 'opere umanamente fatte' che traspariva nelle risposte dei giovani alle inchieste promosse da «Il Saggiatore» nel 1933; tuttavia il recensore individua la ragione dell'«involuzione retorica dell'idealismo» in un elemento ben determinato, e che considera essenziale all'attualismo, vale a dire il «legame che esso, nonostante il conclamato criticismo, continuava a serbare con l'antico concetto di filosofia». Semerari non fa riferimento a questo legame per spiegare gli esiti 'teologizzanti' dell'attualismo, bensì si concentra sull'«insuccesso dell'attualizzazione dell'attualismo tentata dalla sinistra gentiliana, specialmente da Spirito»<sup>80</sup>. Secondo Semerari, infatti, il tentativo di Ugo Spirito di assolvere il compito dell'attualismo promuovendo ricerche precise, per trovare la «vera filosofia nella politica, nella pedagogia, nel diritto» e così via, implicava «la sostituzione di una filosofia operante metodologicamente all'interno delle singole attività storiche a una filosofia isolata dalla storia in una sua presunta autosufficienza»; la filosofia di Spirito – e, per estensione, diremmo della sinistra gentiliana – si dimostrerebbe la filosofia del maestro nelle sue degenerazioni retoriche, ma rovesciata: «Se con Gentile la filosofia s'identificava con la verità, era la verità assoluta, altrettanto con Spirito la problematicità del diritto, dell'arte, dell'economia ecc. poteva essere problematicità concreta, reale, vera, ossia attuale, solo nell'attualizzazione filosofica, come filosofia di quell'attività». E poco oltre Semerari precisa che la «verità assoluta del filosofo

---

inglesi e francesi, ma questo non gli par sufficiente per «scagionare l'idealismo dalla sua parte di colpa», magari «non sempre intenzionali, ma oggettivamente connesse alla situazione storica particolare di cui l'idealismo rappresenta l'aspetto filosofico». Abbiamo visto che in realtà Garin non si limita a 'scagionare' gli idealisti, e soprattutto Croce, ma ne individua i limiti con molta precisione. Merita però attenzione l'osservazione di Semerari che «l'atteggiamento idealistico verso la scienza, al di là delle inflessioni personali dell'uno o dell'altro pensatore, era stimolato da tutta una condizione storica e s'impondeva come una difesa, forse inconsapevole, di una certa tradizione individualistica e tendenzialmente intimistica» (SEMERARI, *La critica analitica e i sistemi filosofici* cit., pp. 11-12)

<sup>79</sup> Ivi, p. 12.

<sup>80</sup> *Ibid.*

rimane, pur sempre, in Gentile e in Spirito il solo criterio di validità della storia». Per questa ragione l'attualismo del primo Spirito fallì proprio dove se ne «attendeva il trionfo», ossia «nella realizzazione dei fatti»<sup>81</sup>. Per Semerari, dunque, il bivio, davanti a cui – secondo Garin – era posto l'attualismo, tra un esito mistico o teologico e un radicale empirismo non si pone, giacché la seconda opzione per le sue stesse premesse non poteva essere realizzata fino in fondo. Le critiche da fare a Spirito secondo Semerari (in maniera simmetricamente opposta rispetto a Garin) sono legate non tanto ai difetti di esecuzione nell'attuare il suo programma da scienziato, ma proprio all'impostazione generale del suo pensiero, che mantiene una concezione assolutistica della filosofia. Si può discutere se non siano critiche eccessivamente severe, magari troppo unilaterali per Gentile; oppure, se davvero Spirito fosse fermo a una «concezione assolutistica» – o addirittura «tirannica» – del filosofare per cui questo vada inteso come «sapere divino, come verità, che [...] è tale che solo in essa possono avvalorarsi l'arte, il diritto ecc.», o se piuttosto non proponesse una «filosofia che viveva nel sapere scientifico» e una «scienza [...] criticamente consapevole dei suoi processi e del suo valore costruttivo», come sostenuto da Garin<sup>82</sup>. È un discorso complesso, che porterebbe lontano – anche per i successivi sviluppi del pensiero di Spirito –, ma possiamo osservare che la critica di Semerari va oltre gli intenti che si erano proposte le *Cronache* ritornando in qualche modo al più puro piano speculativo. Si deve, tuttavia, sottolineare che la critica a Spirito, se estesa – come intende Semerari – a tutto l'attualismo, nega la possibilità di uno sviluppo verso un rigoroso empirismo nel quale in più occasioni lo stesso Garin sembra volersi sottilmente immedesimare.

#### *Roderigo di Castiglia*

La recensione di Togliatti è di grande importanza, non solo per la ricezione delle *Cronache*, ma in generale per la vita culturale italiana. Vasoli aveva apprezzato il suo intervento più di quello degli «intellettuali progressisti», mentre il primo agosto 1955 lo stesso Garin avrebbe scritto a Cantimori che gli aveva fatto «un gran piacere» l'articolo di Roderigo, il quale – fatta salva la recensione dello stesso Cantimori – aveva mostrato «maggior comprensione di quello che era l'intento di quelle mie

---

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> *Ibid.* Cfr. GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 472.

povere pagine, e di quelle che furono le nostre esperienze». E aggiungeva che «le riserve e i limiti sono, oltre che indicati con tanta discrezione, senza dubbio centrati molto bene»<sup>83</sup>. Togliatti doveva sentire verso le *Cronache* di Garin un'affinità molto profonda, legata da un lato alla loro impostazione 'gramsciana' e dall'altro proprio al lavoro di ricostruzione della cultura italiana d'inizio Novecento – per lui decisivo – attraverso il riferimento non solo ad autori quali Croce e Gentile, ma anche a riviste come il «Leonardo» o la «Voce»<sup>84</sup>. Fin dalle prime parole del testo di Togliatti avvertiamo il profondo consenso per un'opera che non rappresenta un «trattato di storia della filosofia», cosa spesso un po' pesante e «da iniziati», bensì «una esposizione, ampia ma sempre vivace, di quei contrasti tra correnti di pensiero filosofico che, manifestatisi tra il 1900 e il 1943, nei gradi più alti della speculazione e del dibattito scientifico, hanno però avuto sempre un legame e spesso assai diretto, con tutti i rimanenti aspetti e sviluppi della vita nazionale». In Italia per «la prima volta» si ha «un libro scientifico, non scritto da un marxista, dove le posizioni filosofiche vengono considerate 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», talvolta con efficacia e talvolta venendone travolta<sup>85</sup>. Si tratta di un riconoscimento non di poco conto, in cui è vero che si allude ad altri studiosi marxisti, ma l'accento è posto tutto sull'originalità gariniana e non sugli aspetti in cui l'autore avrebbe dovuto mostrarsi 'più marxista'. Certo il recensore non si esime dal richiamare l'opera di Gramsci, che assume grande valore per chi «sia anche solo avvicinato a siffatta concezione», e dal sottolineare come quest'ultimo sia tenuto presente nei punti cruciali della trattazione; tuttavia ciò non va minimamente a intaccare il giudizio sul lavoro di Garin e sulla sua importanza e originalità. Nella recensione non manca una critica affine a quella di Gerratana d'essere troppo incline a

---

<sup>83</sup> Cfr. STEFANIA ZANARDI, *Dal Carteggio tra Eugenio Garin e Delio Cantimori*, «Rivista di storia della filosofia», 2012, a. 67, n. 4, pp. 809-826: 822. Aggiungeva poi Garin: «Ne sono stato ti confesso, colpito, e perfino sorpreso, anche se piacevolmente sorpreso» (*Ibid.*). Il 30 luglio invece Garin aveva scritto direttamente a Togliatti alcune righe molto sentite in cui lo ringraziava sinceramente per la lettura di Roderigo di Castiglia e per la comprensione che aveva mostrato «dell'animo con cui sono state scritte, e delle difficili – molto difficili – esperienze da cui sono nate» (cfr. VACCA, *Eugenio Garin interprete di Gramsci* cit., pp. 281-282).

<sup>84</sup> Su questo si veda MICHELE CILIBERTO, *Introduzione* alla sezione *L'intelligenza italiana (recensioni e corsivi)* in TOGLIATTI, *La politica nel pensiero e nell'azione* cit., pp. 1857-1882: 1872-1873.

<sup>85</sup> RODERIGO DI CASTIGLIA, «*Cronache di filosofia italiana*», «Rinascita», 1955, 6, pp. 430-434: 430 (ora in TOGLIATTI, *La politica nel pensiero e nell'azione* cit., pp. 2209-2219).

dare «credito alle *intenzioni* rispetto ai *risultati*», e a quella di Spinella di dare troppo peso «all'*etica* rispetto alla *biografia*», ma – come scrive Garin – è molto più discreta, ed è ben lungi dall'implicare una svalutazione dell'opera. Per Togliatti, infatti, è «evidente la preoccupazione [di Garin] tanto di sfumare le responsabilità di quelli ch'egli considera i maggiori pensatori del cinquantennio, Benedetto Croce e Giovanni Gentile, quanto di non collegare in modo troppo diretto queste responsabilità con le vere catastrofi, non soltanto politiche ma culturali, che abbiamo attraversato in questo periodo»; tuttavia il recensore immediatamente ribadisce il valore del quadro complessivo che emerge dalle *Cronache* che «è lontano dal coincidere con le rappresentazioni, pervase di un soddisfatto ottimismo quasi agiografico, cui ci ha abituati, nel descrivere lo sviluppo filosofico e culturale, il crocianesimo di stretta osservanza, dopo avere scartato, come “non degno di storia”, tutto ciò che lo infastidisce»<sup>86</sup>. Togliatti non dimentica che Garin è un intellettuale laico e liberale, per cui il termine di paragone non può essere la storiografia marxista (o l'ideale regolativo che la storiografia marxista si propone di raggiungere) ma appunto la storiografia liberale, magari di matrice crociana, rispetto a cui – quantomeno per quanto riguarda le sue espressioni più rigide – le *Cronache* si collocano indiscutibilmente su un livello più alto. Sempre in riferimento a Croce, Togliatti si guarda bene dall'affermare – come Spinella – che a Garin sfugga la vera affinità tra Gentile e Croce, da ricercare nel loro comune conservatorismo; egli, certo, sostiene con veemenza che Croce «prese le mosse da una ispirazione socialmente e politicamente conservatrice», che lo portò a sognare d'aver sepolto «e socialismo e marxismo», e non tollerò «nemmeno il nuovo spirito di democrazia sociale che affiorava in quelle correnti politiche (Giustizia e libertà) che pure per troppe cose a lui si richiamavano»<sup>87</sup>; e, soprattutto, che adempì «una funzione positiva nell'interesse delle classi dirigenti», e per questo non deve meravigliare che quando queste si avviarono verso la via della distruzione della libertà, ritenessero di seguire una strada «indicata e aperta dal filosofo napoletano»<sup>88</sup>. Togliatti rileva piuttosto che Garin «non rifugge [...] dal registrare» una verità che «in campo

---

<sup>86</sup> Ivi, p. 431.

<sup>87</sup> *Ibid.* Sono affermazioni che acquistano pieno valore nel campo della lotta politica, e che hanno specifici riferimenti, da un lato, in quanto si legge in un testo del 1899 raccolto in *Materialismo storico ed economia marxistica*, e dall'altro nelle scelte politiche dell'ultimo Croce, contro cui Togliatti si era trovato a polemizzare più acutamente; tuttavia non si possono estendere con tanta facilità a tutto lo sviluppo del pensiero crociano, quantomeno nei primi anni.

<sup>88</sup> *Ibid.*

crociano sarebbe pura eresia»: egli, infatti, non soltanto sottolinea, «com'è di ragione», il contributo enorme della «Critica» al «rinnovamento degli orizzonti culturali, ma non esita a parlare di “equivoca influenza dell’idealismo durante il periodo che precede la prima guerra mondiale”»<sup>89</sup>. E ancora – sottolinea Togliatti – Garin ricorda come Armando Carlini avesse considerato Croce uno degli artefici del fascismo, e, soprattutto, come tanti giovani «in buona fede» fossero fermamente convinti che il fascismo discendesse da Croce e da Gentile<sup>90</sup>. Dopo aver affermato, quasi di sfuggita, che Garin tende ad attenuare le responsabilità dei due maggiori filosofi italiani, Togliatti, attraverso una serie di citazioni dalle *Cronache*, va a mostrare come tali responsabilità (facendo riferimento in particolare a quelle di Croce) emergano con chiarezza<sup>91</sup>. Per quel che riguarda Gentile, Togliatti rileva quanto Garin «giustamente» sottolinei, ossia che «la retorica, la esaltazione puramente verbale e la predica a vuoto furono caratteristiche del Gentile e dell’indirizzo da lui ispirato, e in questo vuol trovare il punto di contatto con il fascismo»; ed è sicuramente corretto, ma – afferma – «non è tutto, e lo stesso Garin va più in là, ma con eccessiva prudenza, ci pare»<sup>92</sup>. La critica è ancora una volta analoga a quella di Spinella, salvo che Garin è accusato semplicemente di «eccessiva prudenza». Le argomentazioni di Togliatti immediatamente successive non sono così distanti dal testo gariniano, delle cui citazioni, anzi, fa ampio uso. «Il punto di avvicinamento reciproco tra il fascismo e il gentilianesimo», sostiene Togliatti, «ci sembra sia da cercare più profondamente, nella concezione stessa della realtà “creata dall’Io”, “creata dallo Spirito”, che è il punto su cui poggia qualsiasi sistema idealistico». La teoria per cui l’uomo fa e disfà la realtà, diffusa tra i volgarizzamenti dell’idealismo, veniva «assai comoda per i demagoghi e demiurghi che proclamavano, ad opera del fascismo, la “creazione” di un mondo nuovo di rapporti economici, sociali, internazionali». Proprio nel cieco attivismo, con cui aveva civettato in maniera equivoca l’idealismo, Garin aveva individuato una delle premesse culturali della crisi italiana, che ha condotto prima alla guerra libica, poi al conflitto mondiale e infine al fascismo: si tratta – come commenta anche Togliatti – della confusione tra una soluzione semplicemente pensata e una soluzione reale. Il passo ulteriore del recensore era criticare in maniera radicale l’idealismo – e non solo i

---

<sup>89</sup> *Ibid.* Cfr. GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 245.

<sup>90</sup> Ivi, pp. 431-432. Cfr. GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 368.

<sup>91</sup> Chiosa, infatti, Togliatti: «La “responsabilità storica” dei filosofi maggiori, nel periodo considerato, risulta quindi ben chiara [...]» (ivi, p. 432).

<sup>92</sup> Ivi, p. 433.



suoi volgarizzamenti – nella misura in cui in esso «la nozione concreta della realtà tende [...] a venir meno, perché non ne sono riconosciute le condizioni e premesse materiali e sociali»; e soprattutto la «razionalità del reale» è volta a «giustificare tutto ciò che esiste e conviene alle classi dominanti»<sup>93</sup>. Garin non può compiere questo passo, che, da un lato, significherebbe entrare in un’ottica completamente marxista, mentre dall’altro implicherebbe una valutazione molto diversa non solo dell’attualismo con i suoi possibili esiti in un rigoroso empirismo, ma soprattutto della più seria e concreta ricerca crociana, quella che va dallo scritto sul *Carattere lirico dell’arte* sino a *La storia come pensiero e come azione*. Sono testi che, per il Garin di questi anni, costituiscono un imprescindibile riferimento di rigore e concretezza, e quanto di più distante dall’«umanismo retorico» del «soggetto che crea l’oggetto nel sogno e nella fantasia, al posto dell’uomo che opera nella storia per le vie della ragione con la fatica del suo libero lavoro», citato da Togliatti<sup>94</sup>.

Lo scritto di Roderigo di Castiglia si mostra dunque profondamente favorevole, anche nei punti in cui più potrebbe emergere un distacco da una ‘sensibilità marxista’. A differenza di altri recensori, come si è cercato di mostrare, Togliatti attenua fortemente gli elementi critici o di dissidio, per valorizzare a pieno i punti di contatto con la propria visione della storia italiana. Aveva ragione Vasoli nell’apprezzare questa recensione, pur «scritta da un “politico”». In realtà il testo non è importante ‘nonostante’ sia scritto da un politico, ma proprio per il suo carattere interamente politico – del resto, per Togliatti politica e cultura sono profondamente intrecciate. Appena tre anni prima il segretario del Partito comunista aveva sostenuto che una «cultura socialista» è tale per il contenuto, ma è «nazionale per la forma»; questo significava, da un lato, un invito alla lotta «contro il cosmopolitismo imperialistico e clericale», ma, dall’altro, un richiamo «alla necessità di conoscere a fondo gli elementi della cultura italiana e di seguire e comprendere in tutti i suoi aspetti la crisi che questa cultura [stava] attraversando»<sup>95</sup>. Adesso sottolinea come nel volume di Garin si trovi «se non uno schema completo, perlomeno molti elementi di quella che potrebbe essere una storia della cultura italiana nell’ultimo cinquantennio»<sup>96</sup>. Le *Cronache* sono così presentate come un modello molto riuscito di quella storia della tradizione nazionale di

---

<sup>93</sup> *Ibid.*

<sup>94</sup> *Ibid.* Cfr. GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 414.

<sup>95</sup> TOGLIATTI, *Intervento alla commissione culturale* cit., p. 43.

<sup>96</sup> RODERIGO DI CASTIGLIA, «*Cronache di filosofia italiana*» cit., p. 430.

cui aveva sostenuto la necessità, applicata agli anni più recenti e più tormentati. Togliatti sottolinea inoltre il ruolo della politica in questo volume, che, per quanto «lasciata da parte», vive nei molti richiami «agli eventi dei trascorsi cinquant'anni, alle vicende e al costume degli anni e dei regimi passati, e alla parte che su questa scena, non sempre ad onor loro, giocarono i filosofi e le loro dottrine». Essa si mostra assolutamente intrecciata agli eventi culturali, come «una trama, lontana ma non dimenticata, sulla quale si regge il tessuto della “cronaca”, e i sistemi filosofici, visti al lume di questa luce mondana, anche se perdono qualcosa della maestà che impressiona il profano, ci sono resi più vicini, più comprensibili, quasi fatti scendere dal cielo per rendere evidente la loro natura terrestre»<sup>97</sup>. Togliatti, dunque, lascia emergere una impostazione non lontana da quella del materialismo storico, applicata a un lavoro che – in senso ampio – era stato da lui auspicato: è un'opera che va nella direzione di un'alleanza delle forze di cultura antifasciste, e comunque non pregiudizialmente anticomuniste, che sembra muoversi nei pressi di un «asse ideologico» se non prettamente 'marxista', quantomeno gramsciano<sup>98</sup>. Per questo tutto lo sforzo di Togliatti è volto a valorizzare i molti elementi che vanno nella direzione del proprio programma culturale, e, dove ci sono da evidenziare limiti o differenze di prospettive, lo fa con la maggior 'discrezione' possibile, senza precludere la possibilità di 'alleanze'.

---

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> «Il partito della classe operaia [...] ha il compito, non solo di educare al marxismo i suoi militanti e iscritti, ma di lavorare per la creazione di un movimento o, se si vuole, di un fronte di cultura progressiva, che abbia una sua solidità e una coerenza interna e che non può avere oggi altro asse ideologico che non sia il marxismo» (TOGLIATTI, *Intervento alla commissione culturale* cit., pp. 37-38).

## **Le Cronache tra il «Giornale critico della filosofia italiana» e il volume Laterza: premessa ottocentesca**

*Un esercizio di lettura: tra Banfi e Gramsci*

Le *Cronache di filosofia italiana* presentano una struttura molto stratificata, legata al percorso compiuto da Garin, particolarmente complesso negli anni della loro composizione. Nei primi capitoli questo intreccio di problemi e prospettive appare con maggior forza, giacché, pubblicati fin dal 1951, nel 1955 sono inseriti in un volume che si muove in direzioni nuove e, per certi versi, imprevedibili. Non bisogna, però, pensare che essi siano poco armonizzati nel contesto generale del volume, né tantomeno che abbiamo subito dei forti rimaneggiamenti rispetto alla versione apparsa sul «Giornale critico»: Garin non ha apportato modifiche al corpo del testo, mentre nelle note si è limitato ad aggiungere alcune osservazioni (oltre agli aggiornamenti bibliografici) senza cassare nulla. Cionondimeno, queste semplici aggiunte in alcuni punti hanno un ruolo decisivo nell'indirizzare il lettore lungo una strada che non necessariamente era la medesima rispetto alla prima apparizione dei testi. Inoltre, nel volume laterziano questi primi capitoli seguono immediatamente un'*Avvertenza* in cui si fornisce una chiave interpretativa da cui è difficile fare astrazione. Vi si trovano, infatti, alcuni importanti elementi, che pongono il fuoco dell'attenzione sugli anni del fascismo: si parla di «anni difficili», di «situazione non chiara» in cui «le allusioni e i sottintesi erano più frequenti delle parole sincere», specie per chi, come l'autore, apparteneva a quella generazione nata ai tempi della guerra libica e che comprendeva coloro che all'avvento del fascismo erano ancora ragazzi. Emerge subito, da un lato, il ruolo di Croce, che era stato capace di parlare a tre generazioni d'italiani, e «ben diversamente a chi l'ha ascoltato prima del '20, fra il '25 e il '40, o dopo il '43»; e, dall'altro, la grande forza anche polemica delle *Cronache*, col riferimento a chi negli anni Cinquanta «confessa di sorridere alle proprie debolezze d'uomo, e va citando le generose illusioni politiche di Platone e di Hegel»<sup>1</sup>. Non meno importanti sono le indicazioni metodologiche: Garin specifica che le *Cronache* non sono «una storia della filosofia italiana della prima metà del '900», che in esse quasi non si fa menzione di

---

<sup>1</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. VI-VII. Nel decimo capitolo Garin fa esplicitamente riferimento ad Armando Carlini (ivi, p. 453; cfr. ARMANDO CARLINI, *Alla ricerca di me stesso. Esame critico del mio pensiero*, Sansoni, Firenze 1950, p. 105).

«molte figure che sogliono essere considerate di primo piano», o anche che «uomini e dottrine sono qui considerati come espressioni di un tempo e, insieme, come forze che in un tempo agirono», dunque non come «spiriti disincarnati», ma come «persone reali»<sup>2</sup>. Non si tratta semplicemente di parlare «con una certa larghezza anche di scrittori considerati comunemente al margine della filosofia in senso tecnico», come era stato annunciato già a Spirito nel dicembre del 1950<sup>3</sup>: il vero elemento di novità, facilmente riconducibile alla ‘scoperta gramsciana’, è costituito piuttosto dall’attenzione a «uomini e dottrine» intesi come «forze» che operano in un tempo. Gramsci viene citato testualmente nelle ultime battute in cui il volume è connotato come «una modesta cronaca, scritta non senza appassionamento partecipe, di programmi, di riflessioni, di umani sforzi, ed anche di idee, di quelle idee che “non sono partorite da altra filosofia, ma che sono espressione sempre rinnovata dello sviluppo storico reale”»<sup>4</sup>. La lettura del volume s’avvia dunque sotto auspici ‘gramsciani’, che lasciano presagire un dialogo e un confronto con gli ambienti legati al Partito comunista.

Le *Cronache* prendono le mosse dalla situazione culturale e in generale filosofica della seconda metà dell’Ottocento: il «vigore speculativo» che nella prima metà del secolo aveva accompagnato «una vicenda politica assai complessa», sembra affievolirsi, e «le opere spiritualmente più profonde o non vedono la luce, o la vedono male, in deformazioni e mutilazioni non sempre disinteressate»<sup>5</sup>. Garin pone l’esempio dello *Zibaldone* di Giacomo Leopardi, degli scritti postumi di Vincenzo Gioberti e della *Teosofia* di Antonio Rosmini, tutte opere della generazione precedente che furono pubblicate in forme discutibili nella seconda metà del secolo. Sono autori di cui aveva grande considerazione, e in particolare di Gioberti aveva affermato in un manuale scolastico che la sua «visione politica [...] si impiantava su una concezione

---

<sup>2</sup> Ivi, pp. V-VI.

<sup>3</sup> Ivi, p. V. Garin aveva scritto a Spirito che intendeva dare «largo posto a aspetti di cultura che dal punto di vista professionale, o “professorale”, non si esaminano neppure» (GARIN, SPIRITO, *Carteggio 1942-1978* cit., p. 67). È questa un’impostazione che può essere riscontrata senza difficoltà anche nelle *Note sul pensiero italiano del '900* e che nell’avvertenza al volume sui *Moralisti inglesi* viene indicata esplicitamente, ma in generale essa caratterizza tutto il lavoro storiografico di Garin.

<sup>4</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. VII-VIII. Gramsci non è nominato, ma certo per il pubblico colto dell’epoca non era difficile riconoscerlo. Al medesimo brano gramsciano Garin fa riferimento in conclusione dell’ottavo capitolo, lo stesso da cui erano state tratte le ‘anticipazioni’ per «Il Contemporaneo», per quanto questo parte non vi fosse compresa (ivi, p. 374; cfr. GRAMSCI, *Quaderni* cit., p. 1134).

<sup>5</sup> Ivi, pp. 1-2.

filosofica, che è forse la più profonda dell'800 italiano»<sup>6</sup>. Per questa lettura dei rapporti tra il pensiero italiano della prima e della seconda parte dell'Ottocento, Garin nella prima nota si richiama sia a Croce (*Storia d'Italia*) sia a Gentile (*Le origini della filosofia contemporanea in Italia*), entrambi concordi nell'individuare alla metà del secolo un momento di crisi speculativa, che aveva una radice morale e religiosa<sup>7</sup>. Prende invece le distanze da Antonio Banfi, e in particolare dal saggio *Verità e umanità nella filosofia contemporanea*, apparso prima su «Studi filosofici» nel 1947 e poi raccolto ne *L'uomo copernicano*<sup>8</sup>. In questo volume – e in generali nei saggi pubblicati dopo la guerra su «Studi filosofici» – trova espressione l'orientamento politico e ideologico di Banfi, il quale arriva a formulare giudizi estremamente duri sulla cultura più recente, valutata secondo un criterio interpretativo marxista che a Garin doveva apparire non privo di rigidità<sup>9</sup>. Garin dissente da Banfi nella valutazione di Rosmini e Gioberti: nelle loro opere sistematiche, ritenute «costruzioni composite e arcaiche, grevi di dogmatismo metafisico, invano messe a nuovo con un'ingenua polemica», egli «vede l'adeguato “sfondo alla confusione ideologica del Romanticismo italiano”». Per Garin questo giudizio può basarsi su puntuali riferimenti ad alcuni scritti di Gioberti e Rosmini, intesi però «in una prospettiva consacrata» e non criticamente e storicamente fondata, che lasci cadere «alcuni temi importanti di quei medesimi autori»; e, soprattutto, Banfi «non sembra ascoltare abbastanza altre voci pur significative, ove si rispecchiavano in qualche modo “i problemi concreti che offriva la nuova vita etica”»<sup>10</sup>. A questo punto si può cogliere una prima differenza tra

---

<sup>6</sup> EUGENIO GARIN, *Manuale di storia della filosofia ad uso dei licei classici*, volume terzo, Sansoni, Firenze 1948, p. 129.

<sup>7</sup> Ivi, p. 1. Scrive infatti Croce che una decadenza rispetto all'età precedente in Italia si sarebbe potuta notare «nel vigore e nelle larghezza del pensiero». «Decadenza, se così si vuol chiamare, e meglio si direbbe una “crisi”, generale in tutta Europa, della quale sarebbe fuori luogo esporre qui il complicato processo, risalendo alle origini; ma importa notare che, come queste origini sono di natura loro religiose, così quella crisi si assommava in una crisi di fede o d'ideali etici» (BENEDETTO CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, seconda edizione, Laterza, Bari 1928, p. 133). Analogamente, per Gentile «il moto filosofico» del primo cinquantennio dell'Ottocento rifletteva in sé «tutta quell'agitazione di elementi intellettuali e morali da cui il nostro Risorgimento fu sostenuto. Finita quell'agitazione, acquetatosi lo spirito italiano collo appagamento delle sue aspirazioni, parve che la nostra vena speculativa si disseccasse» (GIOVANNI GENTILE, *La filosofia contemporanea in Italia* (1917), in ID., *Storia della filosofia italiana*, a cura di E. Garin, volume 2, Sansoni, Firenze 1969, p. 16).

<sup>8</sup> ANTONIO BANFI, *Verità e umanità nella filosofia contemporanea*, «Studi filosofici», 1947, pp. 1-79, poi in ID., *L'uomo copernicano* (1950), Il Saggiatore, Firenze 1965<sup>2</sup>, pp. 38-169.

<sup>9</sup> Cfr. MASSIMO FERRARI, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, Il Mulino, Bologna 2016, pp. 62 e ss.; ID., *Piero Martinetti e Antonio Banfi*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Filosofia*, direzione scientifica di M. Ciliberto, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 2012, *ad vocem*.

<sup>10</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 1-2. Cfr. BANFI, *L'uomo copernicano* cit., pp. 96 e ss.

la versione della puntata apparsa sul «Giornale critico» del 1951 e l'edizione in volume, giacché nel primo caso le parole appena riportate chiudevano la nota, mentre nel secondo vi è un ulteriore rimando «piuttosto che» alle «considerazioni del De Sanctis» su Rosmini e Gioberti ne *La scuola liberale e la scuola democratica*, alle «note di Gramsci sul giacobinismo di Gioberti [...] e, soprattutto, sull'antistoricismo dell'Omodeo nel valutare il giobertismo»<sup>11</sup>. L'ipotesi che si intende proporre è che non si tratti di semplici aggiornamenti bibliografici, ma che questi riferimenti a Gramsci più che a De Sanctis abbiano anche lo scopo di precisare una chiave di lettura<sup>12</sup>. Nel medesimo saggio banfiano nel quale era presente il giudizio su Rosmini e Gioberti, cui Garin preferisce quelli di Gentile e di Croce, si leggono critiche molto severe proprio alle filosofie di questi ultimi. Quella a Gentile è in realtà più aspra<sup>13</sup>, ma forse meno interessante di quella alla filosofia crociana e al ruolo che giocò negli anni del fascismo: «Essa sembrò allora la difesa dei valori ideali, prima di tutto della libertà individuale e della pura cultura dalla negazione brutale, dall'asservimento, dalle compromissioni e dalla retorica». In realtà, continua Banfi, «il fascismo e l'imperialismo che vi stava alle spalle vedevano in quella filosofia un innocuo e piacevole campo di concentramento per le velleità di ribellione della media borghesia intellettuale», allontanata così dal vero nemico, «il solo radicato nella storia», ossia «il comunismo». Il crocianesimo viene dunque dipinto come «un alibi dalla responsabilità storica della borghesia»<sup>14</sup>. La posizione in favore dei giudizi di Croce e di Gentile, e la contestuale critica a Banfi, potevano forse apparire come una presa di distanza più generale da uno dei più importanti intellettuali legati all'area comunista, anche perché si trattava di un punto in realtà non così decisivo per il discorso che Garin sta portando avanti, in cui Rosmini e Gioberti, e la filosofia della prima metà dell'Ottocento,

<sup>11</sup> *Ibid.* Cfr. FRANCESCO DE SANCTIS, *La letteratura italiana nel secolo XIX. Volume 2. La scuola liberale e la scuola democratica*, Laterza, Bari 1954, pp. 276 e ss.; ANTONIO GRAMSCI, *Il Risorgimento*, Einaudi, Torino 1949, pp. 144 e ss., 117-119, ora in ID., *Quaderni cit.*, pp. 1914-1915, 1931-1933.

<sup>12</sup> Del resto De Sanctis era un classico – forse, però Garin si era deciso a menzionarlo perché era stato da poco ripubblicato il volume – e *Il Risorgimento* di Gramsci era apparso nel 1949. Può darsi che Garin nel 1951 non si fosse ancora soffermato su quest'ultimo testo – egli cita la ristampa del 1953, la stessa edizione presente nel Fondo Garin della Biblioteca della Scuola Normale (l'altra è del 1991) – ma sarebbe ugualmente indicativo della minore attenzione che all'epoca aveva per il pensatore sardo e per il mondo da cui proveniva.

<sup>13</sup> Banfi parla dell'«evasione che l'idealismo d'immanenza gentiliano ha offerto, per un quarto di secolo, all'intellettualità borghese dai concreti problemi e dalle responsabilità storiche, evasione che s'è tramutata in aperta esaltazione della situazione di fatto». «Senza tale significato politico-sociale», continua Banfi, «sarebbe inspiegabile la popolarità di un pensiero scolasticamente astruso, teoreticamente povero e praticamente inefficace» (BANFI, *L'uomo copernicano cit.*, p. 108).

<sup>14</sup> *Ivi*, pp. 154-155.

costituiscono appena una premessa. Bisogna al contempo precisare che già nella prima puntata dei *Cinquant'anni di filosofia italiana* sul «Giornale critico» sono presenti altri riferimenti a Gramsci, in cui le sue osservazioni venivano molto apprezzate; inoltre, dopo alcune pagine il saggio su *Verità e umanità* è richiamato in termini più generosi<sup>15</sup>, ma questo potrebbe davvero portare il lettore a concentrarsi piuttosto sulla contrapposizione con Croce (e Gentile) presente nella prima nota, e meno sul merito del giudizio. Con la pubblicazione delle *Cronache* in forma di volume, il rimando gramsciano a sostegno della propria tesi permette a Garin di circoscrivere in maniera più puntuale la critica alle osservazioni di Banfi. Gramsci si era mostrato ben lontano dall'accusare Gioberti di «confusione ideologica» o di scarsa attenzione per la concretezza dei problemi offerti dalla «nuova vita etica». Gioberti, infatti, si era manifestato «un vero e proprio giacobino, almeno teoricamente, e nella situazione data italiana». Il termine ha qui un valore nettamente positivo, proprio perché rimanda alla determinatezza di una situazione storica<sup>16</sup>: «Il Gioberti sentì l'assenza in Italia di un centro popolare di movimento nazionale rivoluzionario come fu Parigi per la Francia e questa comprensione mostra il realismo politico del Gioberti»<sup>17</sup>. L'azione del pensatore torinese è addirittura connotata da «realismo politico», ed anzi, egli «aveva una visione strategica della rivoluzione italiana, strategica non nel senso strettamente militare [...] ma politico-militare»<sup>18</sup>. Si comprende, dunque, come i riferimenti gramsciani fossero utili per trasformare la critica a Banfi in una sorta di 'critica dall'interno', leggibile come un avvicinamento alla cultura comunista, a patto che questa prendesse una determinata direzione. A suggerire una lettura di questo tipo sono anche gli altri – in realtà non così tanti – riferimenti ai testi di Banfi, o meglio, al nome

---

<sup>15</sup> Alludendo in primo luogo a Rosmini e Gioberti, Banfi aveva parlato di una «rivoluzione dello spirito [...] chiusa in Italia nell'ambito di uno spiritualismo religioso che, sfociando in un pedagogismo edificante, la limita e l'astrae dalla vita storica concreta»; da parte sua Garin, rifiuta questo giudizio per i due filosofi, ma lo accetta se riferito a molti spiritualisti della seconda metà dell'Ottocento, e in particolare ad Augusto Conti; si trova poi pienamente d'accordo con Banfi nel duro giudizio sugli epigoni del positivismo. Garin, però, aveva ricordato che Banfi additava «nel positivismo la coscienza filosofica della borghesia», senza però far riferimento al giudizio banfiano su Giandomenico Romagnosi e su Carlo Cattaneo, più vicino alla sua sensibilità. Il positivismo, afferma Banfi, «suona come un annuncio liberatore dalle illusioni romantiche, come un coraggioso riferimento alla situazione di fatto nell'opera del Romagnosi e del Cattaneo e va via via penetrando le teorie politiche, giuridiche, pedagogiche, storiografiche, quasi sviluppandosi dalle loro stesse esigenze spontanee» (cfr. GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 2-3, 6; BANFI, *L'uomo copernicano* cit., pp. 96-97).

<sup>16</sup> GRAMSCI, *Quaderni* cit., p. 1914. Il giacobinismo di Gioberti si evince dalla chiara «affermazione dell'egemonia politica e militare del Piemonte che dovrebbe, come regione, essere quello che Parigi fu per la Francia» (*ibid.*).

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> Ivi, p. 1932.

di Banfi, che si scorgono nelle *Cronache* dopo la prima nota, che sono tutti generalmente positivi: basti pensare al capitolo sui *Positivisti in crisi* – apparso la prima volta nel 1953 sul «Giornale critico» – in cui era ricordata con evidente consenso la recensione di Banfi a *Il sacrificio come significato del mondo* di Antonio Aliotta, in cui egli osservava che «l'angoscia è un brutto principio per una filosofia, e che vero filosofo comincia ad essere chi se n'è liberato, chi s'è sciolto da quei problemi astratti, retorici, inconcludenti, inesistenti..., e che perciò s'è messo a voler conoscere il mondo così come è»<sup>19</sup>; o, ancora, dopo alcune pagine Banfi viene richiamato perché nel 1930 «molto giustamente» rilevava l'insidia del pensiero di Tarozzi<sup>20</sup>. Per la verità nel nono capitolo, in cui si concentra più specificamente sulla sua figura, non mancano critiche esplicite al lavoro di Banfi: Garin non esita a stigmatizzare la «sentenza» pronunciata dopo la Seconda guerra mondiale sulla filosofia più recente, che non era né «motivata a pieno» né «articolata a sufficienza», giacché vi si trovava una «saldatura asserita troppo immediatamente con le condizioni economico-sociali europee» e una «schematizzazione astratta delle posizioni»<sup>21</sup>. È una critica ai criteri marxistici di Banfi, che egli applicava in modo eccessivamente rigido e astrattamente schematico; al contempo, però, Garin fornisce un'immagine complessa dello studioso, criticando, sì, alcune tendenze sviluppatesi in particolare nella seconda serie di «Studi filosofici», ma apprezzando molto sia gli studi proposti nella prima serie, sia il suo ruolo di promotore «di una varietà di “esperimenti”»<sup>22</sup>: «tutte le sfaccettature che mancano a questo quadro»<sup>23</sup> tracciato nel dopoguerra, «tutte le articolazioni qui lasciate in ombra, si ritrovano invece nelle prime annate di quella rivista così largamente aperta, non solo per esigenze d'informazione storica, alle correnti del pensiero contemporaneo [...]»<sup>24</sup>. Nelle *Cronache* è, però, possibile

---

<sup>19</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 118. Cfr. ANTONIO BANFI, A. ALIOTTA, *Il sacrificio come significato del mondo*, «Studi filosofici», 1947, pp. 79-80: 80. La recensione segue immediatamente il saggio su *Verità e umanità nella filosofia contemporanea*.

<sup>20</sup> Ossia, «che la vita spirituale, lungi dall'esser compresa nella complessità della sua dialettica, nell'autonomia delle sue leggi, venga a definirsi in funzione dei rapporti parziali, dei valori, limitati insieme ed astratti, secondo cui vien pensata univocamente la relazione fra la natura e il soprannaturale, fra l'uomo e Dio» (ivi, p. 121; cfr. ANTONIO BANFI, G. TAROZZI, *L'esistenza e l'anima*, «Civiltà moderna», 1930, pp. 914-918: 918).

<sup>21</sup> Ivi, p. 512.

<sup>22</sup> Garin pensa soprattutto ai «tentativi [...] del Paci, del Preti e del Cantoni di far reagire gli aspetti della più viva problematica nostra al contatto con moti essenziali del pensiero europeo» (ivi, p. 514).

<sup>23</sup> Banfi, aveva ricordato Garin, parla di «“cultura neoromantica d'evasione”, spiritualismo come “teorizzazione di una fede astratta in valori trascendenti”, idealismo come “teorizzazione di una fede altrettanto astratta nell'idealità immediata del reale”» (ivi, p. 512).

<sup>24</sup> Ivi, p. 513.



individuare un altro luogo in cui Banfi viene citato in maniera fortemente critica, proprio in riferimento a Croce e al suo ruolo negli anni del fascismo. In effetti, Garin fornisce rispetto a Banfi una lettura profondamente diversa, se non addirittura opposta, sia di Gentile sia di Croce. Per quanto riguarda Gentile, Garin fa un discorso complesso e sottile, in cui sono riconosciuti i limiti e le colpe dell'uomo e del pensatore, spesso troppo incline alla retorica, ma al contempo sono messi in luce gli aspetti più fecondi dell'attualismo, la grande generosità dell'uomo, e la sensibilità 'pedagogica' di molti suoi scritti<sup>25</sup>. È sicuramente molto grande la distanza da Banfi, le cui osservazioni si pongono su un tale piano di radicale rifiuto del pensiero e dell'opera gentiliana, ricondotte totalmente a quello che per Garin era il suo lato 'retorico,' che quest'ultimo probabilmente non ne riteneva possibile (e feconda) la discussione. Il giudizio di Banfi su Croce risulta nondimeno totalmente incompatibile col'interpretazione gariniana della storia d'Italia durante il Ventennio, in particolare per come emerge dalle *Cronache*: Garin afferma che in quel periodo «cadeva sul campo della cultura un'oppressione a volte peggiore del silenzio, perché intessuta d'infingimenti non sempre chiari ai più giovani, costretti a farsi la strada da sé, a prezzo d'ogni sorta di smarrimenti e d'errori, di incertezze e di drammi, punteggiati a volte da esperienze dolorose»<sup>26</sup>. Si tratta di un nodo centrale per il volume gariniano, tanto che lo stesso motivo, espresso in maniera forse meno veemente, era stato già incontrato nell'*Avvertenza*. Hanno una forte connotazione le parole che seguono, in cui si valorizza al massimo la funzione civile di Croce durante la dittatura: «E dopo furono facili i giudizi perentori su quegli anni; facile ridurre nel '47 a modeste proporzioni l'opera, che so?, della "Critica" ("evasione dal vero conflitto storico, alibi dei puri di cuore della borghesia, povera realtà di culturalismo borghese")». E subito dopo Garin aggiunge che «a quanti dovettero ritrovare da soli la verità che i padri avevano tradito,

---

<sup>25</sup> Sono al riguardo significative le parole del capitolo sulle *Polemiche sull'attualismo* in cui si riassume il senso del 'declino' filosofico di Gentile negli anni del fascismo: «l'esperienza umana, in cui sembrava vivere in origine il pensiero gentiliano, e quel suo generoso impeto operoso, rivoluzionario, si contrassero nell'idea, e quindi nella retorica dell'azione e del lavoro». E ancora, a poca distanza, dopo aver ricordato le parole di *Lavoro e cultura* del 1922 in cui Gentile identifica nella «cultura superiore» ciò in cui «l'uomo realizza la propria umanità», Garin commenta che questa «fu la premessa onde Gentile, che era uomo generoso, venne nell'idea di insegnare il latino a tutti. Tutti "dotti" per essere tutti uomini, traduzione paradossale dell'estrema involuzione "idealistica" dell'attualismo». Ma, al contempo, Garin precisa che l'attualismo «era anche altro; era soprattutto altro; esigenza di ritrovare non evasivamente il significato del rapporto, nell'uomo, di teoria e pratica» (ivi, pp. 405-406; cfr. GIOVANNI GENTILE, *Lavoro e cultura*, Tipografia Centenari, Roma 1922, pp. 17-18, ma è da tener presente l'intero discorso). È appena il caso di sottolineare l'insistenza sulla 'generosità' di Gentile nell'arco di poche righe, e l'attenzione per la dimensione pedagogica ed educativa, che mai diviene 'edificante'.

<sup>26</sup> Ivi, p. 417.

l'opera crociana offrì non pochi temi alla meditazione, e non pochi motivi magari a una chiusa polemica»<sup>27</sup>. Garin cita in maniera pressoché letterale Banfi, anche se compone frasi tratte da due luoghi differenti, criticando aspramente non solo il suo giudizio storiografico, ma estendendo la critica a un piano etico. L'operazione di Garin è davvero opposta a quella di Banfi, giacché intendeva valorizzare il significato dell'opera crociana da un punto di vista innanzitutto etico (e politico), come punto di riferimento in un contesto che attualmente ne offriva pochi e che non poteva essere ridotto a semplice «alibi dei puri di cuore». La carica polemica è altissima, ma Garin si guarda bene dall'indirizzarla platealmente verso Banfi e si astiene dal nominarlo<sup>28</sup>. A conferma di tale tendenza, dopo alcune pagine il saggio su *Verità e umanità* viene menzionato esplicitamente, ma questa volta condividendone le critiche a Martinetti. Si tratta di un luogo significativo nello sviluppo del pensiero di Garin, giacché viene messo in discussione in maniera netta il primato di una dimensione propriamente etica, se questa diventa inefficace per l'agire pratico e, in senso ampio, politico. Martinetti, invece, fu «l'uomo a cui si guarda [...] quando più forte è il bisogno di qualcosa di non contaminato, quando pare ormai impossibile ogni impegno mondano, ogni ricerca concreta, e si vagheggino ritiri monastici»; soprattutto non era l'uomo cui guardare in tempi di «lavoro fiducioso» o nei «momenti di lotta». Dopo aver formulate queste considerazioni, Garin chiude il paragrafo con le parole di Banfi – con i riferimenti chiaramente indicati in nota –, per il quale l'etica martinettiana «della pura obbligazione astratta, fuori dell'umanità, della sua storia, indifferente alle vicende dell'una e dell'altra,... non ha interesse a una trasfigurazione concreta della vita, [ma] svuota persona e società dai loro complessi immanenti valori, e sostituisce a questi una validità religiosa di tale negazione»<sup>29</sup>.

### *Lo spiritualismo italiano di fine Ottocento*

Garin non si mostra tenero nei confronti dello spiritualismo italiano della seconda metà dell'Ottocento, e non nasconde la scarsa simpatia nei confronti di Terenzio Mamiani o di Augusto Conti. Del resto, non sono meno crude le sue osservazioni in

---

<sup>27</sup> *Ibid.* Cfr. BANFI, *L'uomo copernicano* cit., pp. 155-156, 159.

<sup>28</sup> Bisogna tener presente che il volume non sarebbe stato letto solo da specialisti, ma anche da un più ampio pubblico colto che non necessariamente era in grado di cogliere a prima vista tutti i riferimenti.

<sup>29</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 426; cfr. BANFI, *L'uomo copernicano* cit., pp. 106-107.

opere con un impianto più 'tradizionale' rispetto alle *Cronache*, come la storia della filosofia pubblicata pochi anni prima da Vallardi o il manuale Sansoni<sup>30</sup>. L'interesse di queste pagine risiede piuttosto nello sguardo con cui si avvicina a questi autori, agli elementi su cui si sofferma, lasciando intravedere da subito i problemi che intende mettere a fuoco anche in rapporto agli anni successivi, in particolare quelli che vanno dalla guerra libica al ventennio fascista. Innanzitutto possiamo notare che la critica a Mamiani, che «si illuse di essere l'esponente più cospicuo della filosofia delle scuole italiane», è suffragata non tanto dalle parole di Croce e Gentile, pur evocati, ma da quelle del gesuita Luigi Previti, che lo accusava non di essere povero di coraggio, ma d'ingegno, e per questa ragione non ebbe discepoli. Garin ha in più occasioni mostrato di preferire posizioni lontane dalle proprie, addirittura dogmatiche, ma portate avanti con rigore, come nel caso dei collaboratori della «Rivista di filosofia neoscolastica», che avranno il coraggio di «rimaner fedeli alle premesse della vecchia metafisica» e di «riaffermarla in pieno» senza cercare scialbi compromessi<sup>31</sup>. Così ora Garin osserva impietosamente che a questi spiritualisti manca «il coraggio intransigente dei compilatori della "Civiltà Cattolica"»: essi sono l'espressione di un «compromesso speculativo» che traduceva un «compromesso politico», «onesti patrioti, che avevano amato e servito fedelmente l'Italia, vagheggiando un'idea di moderato liberalismo, che salvasse, armonizzandoli, gl'interessi del trono e dell'altare»<sup>32</sup>. La mediocrità speculativa era il contrappunto della mediocrità morale (e politica), distante dal rigore, da un lato, dei cattolici intransigenti, e, da quello opposto, dei repubblicani mazziniani. È, però, sull'aspetto etico (e pedagogico) che Garin inizia subito a spostare l'attenzione: gli spiritualisti erano irrisi come privi di concretezza, «amanti dei bei discorsi», per i quali il «compito del filosofo» era «quello di un predicatore senza tonaca, destinato a celebrare dalla cattedra il bello, il bene e il vero». È una manchevolezza duplice, morale e speculativa, legata all'assenza del giusto rigore nell'adempiere al proprio lavoro. Soffermandosi su Conti il senso delle critiche

---

<sup>30</sup> Nella prima leggiamo a proposito di Mamiani che «unanime fu il consenso dei suoi maggiori contemporanei e dei posteri nell'affermare il valore pressoché nullo della sua vasta produzione filosofica», mentre «il Conti non fu solo debole teorico del senso comune, ma anche storico superficiale e poco aggiornato» (EUGENIO GARIN, *La Filosofia. Volume II. Dal Rinascimento al Risorgimento*, Vallardi, Milano 1947, pp. 599, 613); nel *Manuale* si fa invece soltanto un cenno rapidissimo a Mamiani, il quale «rimase giustamente senza eco profonda» (GARIN, *Manuale di storia della filosofia* cit., v. III, p. 210).

<sup>31</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 386.

<sup>32</sup> Ivi, p. 2.

gariniane diviene più esplicito: nell'arco di poche righe sono utilizzati lemmi come «oratorio», «edificante», «retorica», «equivoco», tutti concordi nel designare una precisa connotazione. Soprattutto il suo filosofare era «privo di qualunque severità, non dirò scientifica ma morale». Era in realtà quest'ultima, la severità morale, a costituire per Garin un autentico fondamento, mentre la sua assenza ha come esito gli 'antivalori' che tante volte saranno additati nel corso delle *Cronache*: un filosofare 'edificante' e non un impegno realmente 'pedagogico', «seduzione dei misteri rivelati» e non genuina religiosità, alleanza tra trono e altare, non coraggio politico e capacità di comprendere una situazione, «sermone moralistico» e non moralità<sup>33</sup>. È significativo il contrasto appena accennato con Gino Capponi e Raffaello Lambruschini<sup>34</sup>, che per Garin rappresentano valori opposti: entrambi hanno, infatti, una genuina attenzione per la questione educativa, che è strettamente connessa a una dimensione etica e religiosa. In un saggio del 1943 su *Firenze nel Risorgimento*, Garin sottolineava che «le due maggiori figure di questo Ottocento toscano, Lambruschini e Capponi, scrivono di educazione ed imperniano la questione politica su quella educativa»<sup>35</sup>; o ancora, mentre in riferimento a Conti, Garin parla di trionfo del «“filosofo” scolastico e teologizzante», per Capponi e Lambruschini – e aggiungeva «perfino» il «professor Silvestro Centofanti» – «l'interesse per l'uomo, per la sua vita e la sua azione, sembra essere in contrasto con la filosofia sistematica». «L'indagine morale e religiosa, quando la religione è palpito di fede e personale travaglio ma non disputa teologica, sembra sdegnare quelle visioni ove nel tutto sembra vanificarsi il tutto»<sup>36</sup>. È davvero un modello opposto a quello proposto nel saggio del decennio precedente; ora sono presentati nella forma più cruda, quasi incarnati da Conti, i difetti che accompagneranno la cultura italiana, e che nei momenti di massima decadenza emergeranno con forza anche maggiore nei filosofi del Novecento. Parlando della Conciliazione Garin si sarebbe mostrato molto più severo, ma a questa altezza si può trovare da parte sua qualche simpatia umana, per quanto velata di feroce ironia, verso

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 3.

<sup>34</sup> Garin parla «delle opere di Augusto Conti, la cui rugiadosa eloquenza si illuse di tener fede sulla cattedra fiorentina alla vecchia tradizione toscana dei Capponi e dei Lambruschini, laddove estenuava, se mai, la rumorosa retorica risorgimentale del suo maestro Silvestro Centofanti» (*ibid.*).

<sup>35</sup> EUGENIO GARIN, *Firenze nel Risorgimento*, in *Firenze*, a cura di J. De Blasi, pp. 705-731: 723. Capponi aspirava a un rinnovamento «mediante la rieducazione dell'uomo, del singolo per sé valevole e, quindi, educabile alla propria dignità di persona concreta» (ivi, p. 712).

<sup>36</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 4; GARIN, *Firenze nel Risorgimento* cit., p. 720. Su questi temi si veda CILIBERTO, *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novecento* cit., pp. 75 e ss.

una serie di «hegeliani e scettici» convertiti alla più ‘teologale’ delle religiosità: «Ove, a dir vero, non può non trovarsi qualche tono commovente per il suo ingenuo candore, sol che si respinga energicamente ogni tentativo di far passare cosiffatti atteggiamenti roridi d’unzione per un serio filosofare»<sup>37</sup>.

*Roberto Ardigò...*

Il positivismo di Roberto Ardigò – in parallelo all’hegelismo meridionale di Spaventa, De Sanctis o Labriola, cui Garin dedica l’ultima parte del capitolo – è presentato come un’«energica opposizione» all’«andazzo professorale ed accademico» che nello spiritualismo aveva il suo fulcro. Già in queste pagine compare il «doppio volto filosofico» di Ardigò, legato da un lato alla «serietà del suo appello all’esperienza concreta», ma dall’altro a una metafisica naturalistica<sup>38</sup>; se, però, da una lettura complessiva delle *Cronache* l’accento sembra posto in primo luogo sulle contraddizioni e sulle insufficienze del pensiero di Ardigò, qui Garin si sofferma in misura non minore sulla funzione che il suo «robusto positivismo» aveva svolto nella cultura italiana. Esso è accostato a precedenti molto nobili cui Garin ha sempre guardato con grande interesse, come l’«antico naturalismo rinascimentale», e, tra i più prossimi, Carlo Cattaneo o «certo radicalismo del primo Risorgimento». Garin sembra, però, più attratto dal problema morale, e lo stesso radicalismo politico di Ardigò – «per tanta parta uomo del Risorgimento militante» – è richiamato in primo luogo in rapporto al volume *La morale dei positivisti*, apparso sulla «Rivista repubblicana» di Alberto Mario, e definito come «il libro più intimamente suo». Il volto più autentico di Ardigò si direbbe da ricercare non nella sua metafisica naturalistica, così esposta a critiche spesso fondate, ma nel suo interesse per l’uomo e per la vita etica; e, si potrebbe aggiungere che non è da cercare nemmeno nel suo ‘radicalismo’: egli – ricorda Garin – fu apprezzato da quello stesso Giosuè Carducci, che era «negato ad ogni comprensione filosofica», e che in maniera rumorosa «cantava la decapitazione di Dio per opera di Kant», e collocava «al posto delle soavi Madonne ombre la giustizia

---

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Ivi, pp. 5, 92, 7-8. Su Garin e il positivismo si veda ALESSANDRO SAVORELLI, *L’eredità del positivismo*, in *Garin e il Novecento* cit., pp. 247-273.

sociale» che sgominava «tiranni e preti»<sup>39</sup>. Tuttavia, la «casta misura» di Ardigò «era lontana da cosiffatte intemperanze polemiche», e Garin intendeva piuttosto sottolineare il «fervore religioso sincero» che egli recò nel suo «naturalismo metafisico», così «come sinceramente credette forse di inverare nella sua morale sociale il messaggio evangelico». Si intravedono le sfaccettature dell'immagine di Ardigò proposta da Garin: il riferimento alla sua 'sincerità' nel fervore religioso con cui egli promuove la parte più discutibile della sua riflessione filosofica lascia trasparire una forte ammirazione nei suoi confronti, che probabilmente aveva la sua origine nel magistero di Limentani. Ardigò non poteva essere paragonato agli spiritualisti a lui contemporanei, o ai positivisti che si sarebbero riavvicinati alla Chiesa magari dopo il 1929, cui poco si addicono aggettivi legati al campo semantico della 'sincerità'; al contempo, però, ci sono pochi dubbi sul carattere caduco del suo naturalismo, e il «fervore religioso» con cui lo difendeva era quanto di più lontano dal pensiero critico necessario a impostare nella maniera più corretta i rapporti tra scienza e filosofia. Sono invece di diverso tipo le considerazioni che si possono fare spostandosi sul piano etico e commentando la sincerità con cui Ardigò difese il nucleo del messaggio evangelico applicato alla morale sociale, giacché si trattava della laicizzazione di una morale religiosa, nei cui confronti Garin non poteva non simpatizzare<sup>40</sup>. Il discorso gariniano, tuttavia, sembra spostarsi sul lato 'metafisico' del positivismo di Ardigò, soprattutto per quel che riguarda la sua ricezione. Il fervore religioso del suo naturalismo, e il tentativo di inverare nella morale sociale il messaggio evangelico, infatti, poterono suggerire «che fosse davvero nato in Italia il filosofo dei tempi nuovi, il teorico dello Stato laico», se non addirittura «il teologo della nuova Italia democratica e anticlericale». Il «teologo» e non la 'guida morale': era una nuova fede laica quella che sembrava affacciarsi, la quale, tuttavia, non faceva riferimento alla sincerità, magari allo slancio etico, bensì alla 'teologia', parola che può evocare piuttosto un parallelo con la chiesa più istituzionalizzata, con l'altare che è contrappunto del trono, questa volta davvero in analogia con gli spiritualisti. Garin continua mettendo in luce i limiti della forza speculativa di Ardigò, ma prima troviamo una lunga nota a piè di pagina in

---

<sup>39</sup> Ivi p. 5. Le immagini carducciane sono tratte da *Il canto dell'amore* e da *Versaglia*. Sulla figura di Kant che decapitò Dio, in parallelo a Robespierre che decapitò il re, Garin sarebbe tornato nella sesta puntata facendo riferimento a Croce e alle osservazioni di Gramsci (ivi, pp. 196-197).

<sup>40</sup> Ivi, pp. 5-6. Tuttavia, il pensiero di Ardigò presenta difficoltà strutturali giacché, come si vedrà più avanti, le sue premesse naturalistiche (e deterministiche) lasciano poco spazio alla libertà umana, e dunque alla morale.

cui il già complesso quadro proposto è approfondito con una serie di rimandi dai quali sembrerebbero emergere nei confronti del filosofo positivista critiche molto severe, le quali, però, non parrebbero suffragate dalla citazione finale tratta direttamente da Ardigò, in cui il discorso si sposta nuovamente su un piano schiettamente etico. Garin rimanda innanzitutto al saggio di Papini su Ardigò raccolto nei *24 Cervelli*, senza però citarlo testualmente e senza ricordarne il nome originale, ossia *Il teologo del positivismo*<sup>41</sup>. Papini osservava che Ardigò, «educato nei seminari e tra le teologie, trasse dalla scolastica e dalla metafisica il desiderio della costruzione grandiosa, quella confusa volontà di recingere il mondo in un abbraccio bramoso»; e più avanti aggiungeva che «non solo la volontà dell’universale rivela nell’Ardigò il teologo, ma il colorito, la fisionomia della sua opera richiamano invincibilmente la scolastica»<sup>42</sup>. Il riferimento a Papini, dunque, si connette direttamente al «naturalismo metafisico» ardigòiano, facilmente riconducibile a una religiosità ‘teologale’, a un bisogno di certezze e unitarietà. Le parole di Previti – riportate subito dopo – sembrano invece più indicative dell’astio da parte delle gerarchie cattoliche nei confronti di un movimento filosofico dai tratti anticlericali, di cui un prete che aveva rinunciato ai voti era uno dei massimi esponenti: «uno sciame di apostati e di rinnegati si son messi attorno a quest’empio sistema come corvi alla pastura d’un cadavere». Nella parte non citata da Garin, il padre gesuita si mostrava in realtà ancora più ingeneroso, e aggiungeva che «le applicazioni morali del positivismo costituiscono per gente di tal fatta una facile scappatoia per iscusare la scandalosa lor vita», anche se avrebbe specificato che Ardigò non faceva parte di questa schiera<sup>43</sup>. Forse proprio per il mondo cattolico più intransigente Ardigò appariva come il ‘teologo’ dell’Italia anticlericale, con tutte le conseguenze anche etiche che questo ruolo doveva comportare. Si collocano su un piano diverso, più politico, le parole di Paolo Orano, sul quale nell’ultimo capitolo delle *Cronache* Garin avrà a esprimersi con molta severità, collocandolo tra i «nipotini di Padre Bresciani» di gramsciana memoria<sup>44</sup>; Orano scrive di «quella umanità che sta

---

<sup>41</sup> Ivi, p. 6. Cfr. PAPINI, *24 cervelli* cit., pp. 211 e ss.; GIAN FALCO, *Il teologo del positivismo (Roberto Ardigò)*, «Leonardo», a. 2, 1904, pp. 10-18. Nella *Filosofia* Vallardi, invece, Garin aveva citato la prima edizione.

<sup>42</sup> PAPINI, *24 cervelli* cit., pp. 211-212.

<sup>43</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 6; LUIGI PREVITI, *Della decadenza del pensiero italiano* seconda edizione, Tipografia di M. Ricci, Firenze 1885, p. 29.

<sup>44</sup> Nello stesso luogo Garin fa riferimento, tra gli altri, anche a Papini: «I “nipotini di padre Bresciani”, si chiamassero Papini o Orano, Orestano o Prezzolini, a un certo momento riunirono risentimenti personali e conformismo, crisi di coscienza e prudenza politica, per coalizzarsi contro il “nemico” numero uno: e

disgregando l'edificio dello Stato borghese» e assieme ad esso l'edificio «della scienza», architettato anch'esso dallo Stato e per lo Stato<sup>45</sup>. Il positivismo di Ardigò, e la scienza in genere, sono presentati come un prodotto dell'organizzazione sociale borghese, che sarebbe stato presto sovvertito dalle emergenti forze sociali. Da questo punto di vista Orano può essere effettivamente accostato a Banfi che, come ricorda subito dopo Garin, aveva «additato nel positivismo la coscienza filosofica della borghesia in sviluppo», ma il giudizio di quest'ultimo, lungi dal sovrapporre 'scienza' e 'positivismo', era senza dubbio più raffinato<sup>46</sup>. Per Orano il positivismo è legato a determinate condizioni sociali che stanno tramontando; si tratta di «una filosofia della ragione placida, evolutiva, graduale, sistematica» destinata a rivelarsi inadeguata: esso «conserva sotto una finzione abilissima il contenuto dell'autoritarismo sociale fattosi, da sacerdotale, accademico»<sup>47</sup>. In maniera analoga agli autori tratteggiati nelle *Note sul pensiero italiano del '900*, Orano si rende conto di una crisi in atto, ma la sua risposta va in una direzione attivistica e volontaristica – egli parla di «filosofia del volere» o di «affermazione violenta di una sostituzione» – che per Garin era inaccettabile e pernicioso. Garin lascia intravedere le sue ironie nei confronti di chi vedeva nel positivismo un travestimento dell'autoritarismo, ma, negli anni a venire, sarebbe stato così vicino al regime fascista; anzi, la stessa citazione di Orano, con l'accento sul 'volontarismo', sull'«erompere dell'altra società» che ha come conseguenza i levarsi da ogni parte del mondo della «critica capovolgitrice», sembra in qualche modo essere una premessa della crisi che porterà al fascismo.

Prima di dar la parola direttamente ad Ardigò, viene richiamato ancora Banfi di cui si sottolinea, più che il nesso posto tra «positivismo» e «coscienza filosofica della borghesia»<sup>48</sup>, il giudizio sugli «epigoni del positivismo», definiti «giustamente [...]

---

sotto il nome di idealismo, di vecchio positivismo, di liberalismo e di laicismo, venne eliminato – e, come sottolineava il Croce, l'espressione non sempre era figurata – chiunque difendesse ancora la libertà e la dignità della ricerca» (ivi, pp. 489-490).

<sup>45</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 6. Cfr. PAOLO ORANO, *Ardigò*, in ID., *I Moderni. II. Medaglioni*, Treves, Milano 1908, pp. 123-168: 168.

<sup>46</sup> *Ibid.* Per Banfi «il processo di sistemazione del nuovo stato italiano corrisponde allo sviluppo della civiltà scientifico-tecnica e al rafforzamento, su tali basi, del valore d'universalità della coscienza borghese, che è, in termini filosofici, il positivismo». Egli, però, precisa che «il positivismo filosofico nella sua polemica antiscolastica è antiquato e ingenuo e fa uso di uno scientificismo dogmatico di seconda mano, astratto e monotono» (BANFI, *L'uomo copernicano* cit., p. 97).

<sup>47</sup> *Ibid.*; cfr. ORANO, *Ardigò* cit., p. 168. Il corsivo è di Garin (non di Orano).

<sup>48</sup> Garin doveva avere molte riserve più che sul nesso tra positivismo e coscienza borghese, sulla mancanza di mediazioni con cui questo nesso era posto. In un saggio di diversi decenni più tardi, Garin rimproverava al Banfi di *Verità e umanità* – lo stesso qui citato – di dar per scontato, mentre non lo è affatto, che la storia delle idee e quella dei fatti corrano sugli stessi binari. Il riferimento era al parallelo



“[...] dei contriti in cerca di un’assoluzione, intesi a diluire il progresso borghese e la socialdemocrazia in un umanitarismo da comizio domenicale”<sup>49</sup>. L’ultima citazione, che contiene una critica condivisa in maniera esplicita da Garin, non riguarda Ardigò, ma i suoi epigoni. Le frasi successive, tratte dal libro ardigoiano «più intimamente suo», non sono lontane dalla sensibilità di Garin: pur mantenendo un certo ‘radicalismo politico’, il discorso si sposta su un piano nettamente etico, lasciando da parte sia le considerazioni sull’«autoritarismo sociale» incarnato nel positivismo, sia quelle che riguardano il «naturalismo metafisico», ossia l’aspetto religioso del suo pensiero, inteso, però, nel senso più ‘teologale’ del termine. La morale dei positivisti viene presentata come una secolarizzazione consapevole – a differenza della metafisica naturalistica, in cui il legame con la teologia si direbbe tutt’altro che consapevole – del messaggio evangelico: essa «è nientemeno che il corollario più sincero e più schietto del Vangelo». Secondo questa morale, il dovere è dettato dalla ragione, e deve essere compiuto anche contro le autorità costituite; o ancora, «la libertà può avere degli inconvenienti, ma questi si rimediano da sé», mentre «se una aspirazione sociale è legittima, ingiusta cosa e vana è il volerla contrariare, poiché è la stessa natura onnipotente che la vuole, ed è certo che trionferà»<sup>50</sup>. Ardigò propone un’etica razionale, che affonda le radici nella propria formazione religiosa, e in cui la libertà svolge un ruolo centrale. Inoltre, la citazione sembra scelta anche per ribattere alle accuse di Orano, giacché l’etica di Ardigò favorisce le legittime aspirazioni della società e delle forze emergenti. È una morale che presenta difficoltà, messe in luce da Garin sin dal saggio del 1947 su *Ludovico Limentani*<sup>51</sup>, ma delle cui esigenze non si può negare il valore; essa intendeva salvaguardare istanze ‘umanistiche’, che a Garin stavano particolarmente a cuore, e che parevano messe in discussione proprio da alcuni critici di Ardigò.

---

fascismo-idealismo, e Garin riprendeva alcune osservazioni più generali di Bobbio. Cfr. EUGENIO GARIN, *Agonia e morte dell’idealismo italiano*, in *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 1-29: 8; NORBERTO BOBBIO, *Bilancio di un convegno*, in *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980. Atti del Convegno di Anacapri giugno 1981*, Guida, Napoli 1988<sup>2</sup>.

<sup>49</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 6; BANFI, *L’uomo copernicano* cit., p. 97.

<sup>50</sup> *Ibid.* Cfr. ROBERTO ARDIGÒ, *La morale dei positivisti*, a cura di G. Giannini, Marzorati editore, Milano 1973, pp. 101-102.

<sup>51</sup> Dopo *La morale dei positivisti*, scriveva Garin rifacendosi a Limentani, «due problemi restavano aperti: quello del valore e del significato delle idealità morali nella varia loro affermazione, e quello del fondamento umano, ossia della stessa forma della moralità. Come si vede, i limiti erano ben gravi, né, dopo averli precisati, si poteva salvare alcunché dell’etica ardigoiana tranne un’esigenza metodica, ed un’istanza rigidamente umanistica contro ogni pretesa teologizzante» (GARIN, *Il pensiero di Ludovico Limentani* cit., p. 193; cfr. LUDOVICO LIMENTANI, *Rileggendo la “Morale dei positivisti”*, «Rivista di filosofia», 1928, pp. 185-197; SAVORELLI, *L’eredità del positivismo* cit., pp. 252 e ss.

Garin tratteggia nell'opera di Ardigò una tensione tra un piano teoretico e metafisico, legato a una concezione generale della realtà, e un piano etico, che, per quanto possa sembrare ai margini, viene fuori con forza in momenti inaspettati. Al naturalismo e al determinismo di Ardigò Garin non lesina critiche e ironie, le quali, tuttavia, lasciano trasparire qualche simpatia (e un certo rispetto), dovuta agli scritti etici e all'esigenza di concretezza che nonostante tutto ne permeava il lavoro, specialmente se paragonato allo spiritualismo della seconda metà dell'Ottocento. Il quadro risulta così particolarmente composito, con il corpo del testo che sottolinea come «della forza speculativa dell'Ardigò» si debba «parlare con cautela», mentre nella nota a piè di pagina si propongono una serie di critiche che paiono poi sconfessate dalle parole stesse dell'autore in esame. Sia dalla nota sia dal testo inizia, però, a intravedersi una prima dicotomia tra, da una parte, i discepoli di Ardigò – o meglio, «taluni discepoli» –, che con la loro «opera agiografica» e «i loro non sempre felici sviluppi e superamenti sembrano giustificare un'accentuazione polemica»<sup>52</sup>, e, dall'altra, il maestro che, nonostante i suoi limiti, era mosso da esigenze sincere che hanno avuto un effetto positivo nella cultura italiana: «se vediamo il positivismo ardigoiano in confronto con le molto sprovvedute correnti spiritualistiche, non possiamo non riconoscere la serietà del suo appello all'esperienza concreta». Sono lemmi, «serietà», «appello», «esperienza concreta», già incontrati in precedenza, e che per Garin hanno una netta connotazione valoriale; tuttavia, va considerato che in questo caso l'«appello» si scontra con la mancata risposta dello stesso Ardigò, nel quale manca «un approfondimento consapevole del progresso scientifico». I suoi meriti sembrano piuttosto legati alle mancanze dello spiritualismo accademico della seconda metà dell'Ottocento; e del resto, nelle puntate successive del maestro del positivismo si parlerà meno, e con un tono sostanzialmente diverso, più centrato sui suoi limiti. Colpisce invece la tenerezza con cui Garin descrive la costruzione ardigoiana, la «sua visione del tutto infinito», di cui «non possiamo non sentire il fascino», e nella quale ogni cosa ha un suo posto scandito e determinato secondo un ordine meccanico e causale, dal cosmo all'uomo con la sua opera, passando per la società umana. È una visione che procede «senza fratture abissali, senza radicali rotture, avanzando solenne in un'ascesa la quale, per essere meccanicamente

---

<sup>52</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 6. In nota Garin faceva riferimento sia a Gentile sia a Gramsci, entrambi critici di Giovanni Marchesini.

determinata, è in sé fondamentalmente sicura»<sup>53</sup>. Sono osservazioni analoghe a quelle rivolte in passato all'idealismo storicistico, e al movimento *de claritate in claritatem* di Croce. Nella *Storia della filosofia* del 1945, del resto, erano stati accostati lo «storicismo hegeliano» e lo «scientismo positivista», i quali erano entrambi impiantati «su una concezione della realtà regolata da leggi ferree», e per questo «sembravano mettere [...] in pericolo la possibilità dei valori, come frutto di una costruzione spirituale veramente libera»<sup>54</sup>. Ma anche in un testo apparso negli anni Ottanta del Novecento – dedicato all'editore Formiggini – Garin parla dei «miti ingenui e consolanti del vecchio positivismo, così fiducioso nell'ordine e nel progresso», che erano paralleli alle «retoriche seduzioni dell'ottimismo storicistico, così soddisfatto anch'esso dell'immagine eroica – per usare la battuta di Croce – di una umanità “che ascende *de claritate in claritatem*”»<sup>55</sup>. Ora troviamo invece una certa indulgenza verso l'ingenuità di Ardigò, la cui etica, se presa sul serio e in connessione con la sua concezione della natura e del mondo, poteva portare a conseguenze assolutamente simili; contro di lui, tuttavia, è vano rinnovare «le consuete eppur sempre valide confutazioni d'ogni naturalismo, o rilevare le contraddizioni onde ogni sua opera è intessuta», giacché «la sua metafisica» si mantiene solo con «una fede quale il mite canonico forse non aveva mai avuto per l'Evangelo». Anche nel porre la critica più severa ad Ardigò, ossia di parlar di scienza senza averne autentica consapevolezza, questa indulgenza sembra confermarsi: l'accusa di «gridare alte le lodi di scienze di cui erano in genere modesti orecchianti» è rivolta ai positivisti italiani nel loro complesso, quasi a collocare il maestro su un altro piano. È un punto delle *Cronache* molto noto e particolarmente importante, in cui Garin attribuisce la principale responsabilità di «quel totale divorzio fra scienza e filosofia tanto dannoso alla nostra cultura» non in primo luogo agli idealisti, ma agli scienziati digiuni di seria preparazione filosofica che s'incontravano con i positivisti più sprovveduti; questi ultimi «con le loro generiche illazioni determinarono la sfiducia degli scienziati più avveduti e le critiche dei filosofi più accorti», le quali, tuttavia, non travolsero la scienza «ma l'ingenuità metafisica che voleva passar di contrabbando sotto panni scientifici». A ben vedere la severa critica gariniana risparmia Ardigò per rivolgersi piuttosto contro Federico Enriques: Garin

---

<sup>53</sup> Ivi, pp. 6-8.

<sup>54</sup> GARIN, *Storia della filosofia* cit., p. 533.

<sup>55</sup> EUGENIO GARIN, *A. F. Formiggini editore di positivisti vecchi e nuovi*, in ID., *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, De Donato, Bari 1983, pp. 255-268: 256.

cita in nota «l'ampia recensione del Gentile» ai *Problemi della scienza*, certamente non tenera nei confronti del matematico, e le osservazioni feroci di Croce che «nell'Enriques ravvisa [...] un bell'esempio di come “un austero matematico può essere un filosofo infantile”»<sup>56</sup>. Per quanto riguarda Ardigò, invece, Garin pone l'accento sui suoi meriti: «ancorché ingenuo scienziato e ingenuo metafisico, l'Ardigò si rese ben conto che la filosofia teologizzante era defunta, e che problemi d'altro genere battevano alle porte». I suoi limiti non vengono affatto celati, ma sono collocati in secondo piano attraverso la costruzione stessa della frase. Tuttavia, a spingere Garin a una valutazione sostanzialmente favorevole di Ardigò è in primo luogo l'attenzione per gli studi riguardanti l'uomo, per le questioni psicologiche e sociologiche e, soprattutto, etiche: egli aveva «inteso il senso di una scienza morale che alle pretese normative sostituisse i processi di un'indagine critica». Al contempo Ardigò non si era limitato a giustapporre la propria etica alla propria concezione naturalistica del mondo, ma, anzi, aveva «coraggiosamente esasperato nel suo monismo naturalistico il problema stesso del significato dell'uomo, della coscienza, della libertà», arrivando talvolta a «ricondurre ogni atto, fosse pure un canto sublime o un sacrificio eroico, a conseguenza necessaria di un processo meccanico»<sup>57</sup>. Garin ritiene che questo coraggio «non fu piccolo vanto», e colloca, di fatto, il punto più alto della riflessione ardigòiana nel momento della sua crisi. Egli era stato dipinto innanzitutto come l'autore di un'etica, *La morale dei positivisti*, in cui il messaggio evangelico viene

---

<sup>56</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 8. A questa altezza, per quel che riguarda Enriques, Garin si mostra sostanzialmente debitore dei giudizi di Gentile e di Croce: egli è un importante matematico, ma come filosofo è troppo ingenuo. Alcuni riferimenti a Enriques, in cui per lo più si rimanda ai suoi critici e soprattutto a Croce, si possono trovare sia nelle successive puntate apparse sul «Giornale critico», sia nei capitoli comparsi direttamente in volume. Nell'ultimo capitolo si osserva che lo stesso Enriques, «parlando di razionalismo e misticismo, intese rivendicare la validità dell'esperienza mistica, sulla linea di quei molti, scienziati da un lato e pseudo-filosofi dall'altro, che una volta di più si apprestavano a dimostrare la loro incertezza speculativa abbandonando una mal costruita quanto inconsapevole “metafisica” naturalistica e positivistica per combinazioni scolastiche di filosofia tradizionale e parziali risultati scientifici, arbitrariamente e stranamente avulsi dal loro orizzonte, costretti a usi e significati del tutto estranei» (ivi, pp. 484-485). Garin proporrà un'immagine di Enriques profondamente diversa nel saggio su Formiggini, dove, pur senza negarne i molti limiti o le semplificazioni, ne valorizza l'attenzione verso le profonde inquietudini della sua epoca (cfr. GARIN, *A. F. Formiggini editore di positivisti* cit., pp. 256-258). Sui rapporti tra Enriques e Croce e Gentile si veda MICHELE CILIBERTO, *Federigo Enriques e il neo-idealismo italiano*, in ID., *Filosofia e politica nel Novecento italiano* cit., pp. 101-131; MASSIMO FERRARI, *Ancora sul 'caso' Enriques. La discussione italiana ed europea sui problemi della scienza*, in ID., *Non solo idealismo* cit., pp. 205-252; tra gli scritti più recenti si veda inoltre DARIO SACCHI, *Per una rilettura della polemica Croce –Enriques*, «Rivista di storia della filosofia», 2014, a. 69, n. 2, pp. 225-235; GASPARE POLIZZI, *La polemica di Gentile con Federigo Enriques*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa* cit., ad vocem.

<sup>57</sup> Ivi, pp. 9-10. Ardigò – sottolinea Garin – si attirava così le critiche tanto di Gentile quanto, da diversa prospettiva, di padre Previti.

secolarizzato e collocato su un piano razionale; ma, nel suo naturalismo «non v'era posto per l'uomo, né per la storia dell'uomo». La libertà tanto decantata perde totalmente di senso, così come perde di senso «parlare di educazione e di moralità» con l'uomo «così integralmente ridotto a formazione naturale»: «Il teologo era rimasto teologo; aveva solo introdotto un rigore più ferreo nel suo teologizzare». È questo il momento culminante del positivismo italiano, il suo «dramma», che doveva portare al «suo lento rovesciarsi in posizioni, o di radicale fenomenismo, o di idealismo»<sup>58</sup>. È una considerazione che lascia emergere una possibile lettura del parallelo – caratteristico della riflessione gariniana – tra idealismo e positivismo. Essi, infatti, non sono accostabili solamente per i loro limiti, per la concezione generale della realtà che, come abbiamo ricordato poco sopra in relazione alla *Storia della filosofia* del 1945, rischia di negare la libertà e la possibilità di agire eticamente; portati alle estreme conseguenze idealismo e positivismo possono andare incontro ad esiti simili, se non addirittura sovrapponibili. Non si tratta tanto dell'«idealismo» che può sboccare dal rovesciamento del positivismo, qualora non si traduca in «fenomenismo», quanto del fatto che alternative analoghe sono presentate da Garin come possibili esiti anche dell'idealismo attualista. Fin dalla terza puntata, apparsa nel 1951 a pochi mesi dalla prima, Garin osserva che la posizione attualista «non poteva non risolversi da un lato in un rigoroso empirismo, e dall'altro in una contemplazione mistica». Sulla legittimità di questi esiti Gentile avrebbe protestato, ma cionondimeno li prese sempre in considerazione<sup>59</sup>. O ancora, nel settimo capitolo afferma che l'identificazione gentiliana «della filosofia con la storia della filosofia [...], incentrata tutta nell'Atto di pensiero, non poteva non sboccare in una teologia, quando non avesse il coraggio di rovesciarsi in un radicale empirismo»<sup>60</sup>; mentre nel nono Garin adopera direttamente il lemma 'fenomenismo' quando sostiene che nell'attualismo gentiliano non si ritrovano «il processo onde il concreto si genera e le guise d'intenderlo», giacché esso «oscilla fra la mistica caligine dell'Atto in atto e un'esperienza polverizzata, fra misticismo e fenomenismo che non a torto gli vennero rimproverati insieme»<sup>61</sup>. Il 'misticismo' è una forma, per quanto portata all'estremo, di quello stesso idealismo che rappresentava un possibile esito del positivismo ardigoiano; e un discorso analogo, seppur in maniera

---

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> «Che furono obiezioni contro cui sempre si ribellò il Gentile, ma che pure gli furono costantemente presenti, come mostra l'impegno con cui le discusse» (ivi, p. 56).

<sup>60</sup> Ivi, p. 285.

<sup>61</sup> Ivi, p. 395.

più mediata, si può fare per la teologia, abbracciata a un certo punto da molti 'transfughi' del positivismo. Il punto più interessante è, però, l'altro polo della dicotomia, il «radicale fenomenismo», il «radicale empirismo»; essi certamente non possono essere ridotti a quel «fenomenismo» inteso come «esperienza polverizzata», priva di un pensiero unificatore – e non unità semplicemente giustapposta alla molteplicità –, ma per Garin significavano innanzitutto esigenza di ricerche concrete, particolari, umane. Anche in questo caso possono fungere da spia le parole utilizzate, giacché gli aggettivi «radicale» o «rigoroso» rimandano a una serietà di pensiero che per Garin non può che avere una connotazione positiva. Lungo questa strada si colloca anche il miglior Croce, quello de *La storia come pensiero e come azione* e de *La poesia* (e della polemica contro l'attualismo). A questa altezza «oltre la Logica e oltre la Filosofia della Pratica, si ritrova la tensione fra agire e pensare nel momento stesso in cui, attraverso le sue più grandi monografie, [Croce] viene intuendo il ritmo dell'opera e della riflessione sull'opera stessa». La ricerca crociana fu indagine dei modi dell'«opera umana», e trovava la sua 'cifra' nella «tensione tra vita e pensiero»; il compito del filosofo consiste, dunque, «nel determinare con precisa opera di critico e di storico i modi, le forme via via assunte da questo mobile rapporto». Croce sembra trovare proprio quel processo onde si genera il concreto, e le guise d'intenderlo, invano ricercato nell'attualismo gentiliano. La cosa più interessante è che per Garin questo «era il punto estremo in cui una polemica antiattualistica si avvicinava alle esigenze della dialettica stessa dell'attualismo; anche se di un attualismo niente affatto mistico o teologale, anzi inteso ad afferrare in senso rigorosamente immanentistico il rapporto fra atto e fatto»<sup>62</sup>. Nelle opere migliori di Croce – o comunque in quelle più apprezzate da Garin – sono portate a compimento le istanze più feconde di un attualismo né mistico né teologale, che dunque va considerato vicino piuttosto all'altro capo della dicotomia messa in campo da Garin, che qui è precisata nel senso della 'rigorosa immanenza' del rapporto fra atto e fatto. Era in qualche modo uno dei momenti culminanti di una strada che aveva alcune premesse sia nel positivismo (forse più *in nuce*) sia nell'attualismo gentiliano – non a caso Croce era stato accostato al positivismo fin dalle prime battute delle *Note sul pensiero del Novecento*, perché nutriva analoghe esigenze di «concretezza». È una strada che Garin percorre e fa

---

<sup>62</sup> Ivi, p. 444. Bisogna tener presente che si tratta di affermazioni apparse direttamente in volume, mentre, a giudizio di chi scrive, difficilmente Garin fino al 1951 avrebbe sostenuto tesi simili con tale veemenza e tale nettezza.

propria, ponendosi sotto l'egida di entrambe le tradizioni, o meglio come un possibile esito – l'unico realmente fecondo – sia del positivismo sia dell'idealismo. L'accostamento, a giudizio di chi scrive, non ha un valore in primo luogo storiografico, quanto soprattutto programmatico. L'indulgenza, destinata ad esser messa rapidamente da parte, con cui Garin guarda ad Ardigò è legata a un discorso filosofico che Garin intende proporre, riconnettendosi anche all'esperienza gentiliana, e poi sempre più a quella crociana (e gramsciana).

Il primo paragrafo del primo capitolo delle *Cronache* si chiude ancora con un giudizio simpatizzante nei confronti di Ardigò: alla sua morte nel 1920 egli «era spiritualmente un sopravvissuto da più di vent'anni», ma «all'opera sua pur si doveva un buon colpo alla pseudofilosofia sermocinante», l'interesse per «problemi concreti», la lettura di scrittori stranieri di qualche interesse e una certa risonanza del pensiero italiano all'estero. Non da ultimo a lui si doveva «un tributo non troppo indegnamente pagato a un andazzo notevole della filosofia europea *fin de siècle*». Di nuovo, i limiti di Ardigò sono inseriti in un «andazzo» più ampio, addirittura europeo, entro cui però egli si mosse «non troppo indegnamente». Erano meriti sottolineati infine anche dai suoi avversari, dallo stesso Gentile che in passato pur aveva tanto combattuto la filosofia positivista, nel 1920 gli riconosceva di aver «squassato e distrutto la “filosofia di cartapesta” del vecchio platonismo, rugiadoso e accademico»<sup>63</sup>. A piè di pagina Garin ricorda anche Giuseppe Tarozzi che aveva più volte insistito sulla «profonda convergenza fra positivismo e idealismo», la cui divergenza, in particolare per il caso italiano, non gli pareva dovuta a ragioni di fondo, bensì alla «violenza della polemica». A questo punto troviamo un'altra integrazione aggiunta direttamente in volume e non presente nella prima versione sul «Giornale critico», ossia una citazione da Labriola, che Garin utilizza esplicitamente allo scopo di «temperare [...] certe indulgenze per il positivismo»: immaginando un possibile commento di Marx alle opere di Spencer, Labriola ne parlava come dell'«ultimo tentativo dell'intelletto borghese di salvare con la libera ricerca e con la libera concorrenza nell'al di qua un enigmatico brandello di fede nell'al di là»<sup>64</sup>. Labriola, assunto qui come un'autorità in maniera analoga a

---

<sup>63</sup> Ivi, p.14-15. Cfr. GIOVANNI GENTILE, *Roberto Ardigò* [1920], in ID., *Saggi critici*. Serie prima, Riccardo Ricciardi editore, Napoli 1921, pp. 251-256: 255.

<sup>64</sup> Ivi, p. 15. Cfr. GIUSEPPE TAROZZI, *Apologia del positivismo*, Formiggini, Roma 1927, p. 24; ANTONIO LABRIOLA, *Marxismo, darwinismo, eccetera*, in *Critica sociale 1891-1926. Antologia*, a cura di G. Pischel, Gentile editore, Milano 1945, pp. 61-64: 64. Possiamo osservare che questa con ogni probabilità è l'edizione da cui cita Garin (fra l'altro, con lievi imprecisioni), giacché non riporta né il

quanto avviene con Gramsci in altri luoghi<sup>65</sup>, segna un punto di distacco rispetto al complesso della trattazione, suggerendo un giudizio più severo nei confronti del positivismo che in questo caso non sembra poter risparmiare il pensiero ardigoiano. Nel prosieguo del volume non si troveranno più sfumature così favorevoli al maestro del positivismo; così, il richiamo a Labriola assume anche la funzione di armonizzare la puntata con l'impostazione generale del volume. Non che Garin, in realtà, cambi opinione su Ardigò, ma mentre nella prima puntata i suoi grandi limiti sono pressoché sempre accostati ai suoi meriti storici, conferendo più risalto a questi ultimi, in seguito gli equilibri sembrano ribaltarsi<sup>66</sup> – basterebbe constatare la sostanziale assenza di riferimenti a *La morale dei positivisti* nei capitoli successivi per cogliere una spia lampante di questa tendenza. Nella puntata successiva ad Ardigò si fa un cenno molto rapido, in cui già emergono con maggior risalto gli aspetti più critici del suo pensiero: Garin osserva che «il positivismo aveva sì battuto in breccia la sospirata oratoria spiritualistica, ma si era chiuso in una ristretta visione dell'esperienza, in una sempre più povera contraffazione metafisica del naturalismo». Si può notare la costruzione della frase, in cui, rispetto a quanto visto in precedenza, appare invertito il rapporto tra meriti e limiti – l'accento è ora spostato nettamente sui secondi. Poco oltre Garin aggiunge: «a guardar bene anche il positivismo si era rivoltato contro la “teologia”; ma [...] chi più teologo di Ardigò?»<sup>67</sup>.

---

riferimento a «l'ultimo avanzo ombratile del deismo inglese del secolo XVII» né i corsivi, a differenza del testo originale su rivista e del *Discorrendo di socialismo e di filosofia* in cui è stato raccolto.

<sup>65</sup> L'uso di Labriola in questo senso può inserirsi a pieno titolo in quel processo di avvicinamento al Partito comunista di cui si è parlato in precedenza. Del resto Labriola era stato ampiamente valorizzato da Togliatti sia nel discorso alla commissione culturale del 1952 sia soprattutto nel lungo saggio apparso a puntate nel 1954 su «Rinascita» *Per una giusta comprensione del pensiero di Antonio Labriola*. Va specificato che a questa altezza, come osserva Alessandro Savorelli, Labriola ancora non ha assunto nel lavoro storiografico di Garin quel ruolo di cerniera tra Ottocento e Novecento, come sarà a partire dagli anni Sessanta e in particolare nei saggi raccolti nel volume intitolato, non a caso, *Tra due secoli*. Cfr. ALESSANDRO SAVORELLI, *Garin e Labriola*, in *Il Novecento di Eugenio Garin* cit., pp. 307-321: 308-309.

<sup>66</sup> Sono davvero pochi i punti nel resto delle *Cronache* da cui potrebbe emergere un'immagine di Ardigò più simile alla prima puntata. Nella quarta viene ricordato nuovamente il saggio del 1920 di Gentile in cui si era espresso favorevolmente verso di lui, ma piuttosto per criticare Giovanni Marchesini, il cui positivismo non era «coerente e duro quale quello dell'Ardigò, “insufficiente quanto si vuole... ma che libera gli animi delle idee volgari di Dio e dell'anima”, lasciando “sgombro il terreno a chi si fosse accinto più tardi alla costruzione”». Nel capitolo su *Guerra e dopoguerra* si parla di Ardigò come di «una voce sopravvissuta del più combattivo Ottocento», o in quello successivo la sua dottrina è definita – anche qui di passaggio, più che altro in polemica con Tarozzi – come «non consolatoria», cosa per Garin non di poco conto (ivi, pp. 115, 318, 392; cfr. GENTILE, *Roberto Ardigò* cit., p. 255). In tutti questi casi, però, i ‘meriti’ di Ardigò, per quanto riconosciuti, sono posti in secondo piano rispetto a un discorso più generale.

<sup>67</sup> Ivi, pp. 24-25.



La presentazione del positivismo ardigoiano inizia a venir rimodulata, per quanto in un accenno molto rapido, fin dal 1951, ma è nella prima puntata sul positivismo – apparsa due anni dopo – che si trovano i giudizi più duri. Garin fa esplicito riferimento al «doppio volto filosofico» di Ardigò, ma per concentrarsi sui punti più discutibili del suo lavoro, su «un’ingenua metafisica, che in un suo ben noto scritto del 1918 doveva sfiorare le fantasticherie dell’astroteologia di settecentesca memoria, incapace com’era, nonostante ogni irriverente polemica antibiblica, di mascherare la vecchia esigenza teologica non risolta», e non sulla «schietta e valida istanza empiristica» o sul bisogno di ricondurre la filosofia ai termini del concreto, che con la prima coesistevano ma in una maniera che si direbbe semplicemente giustapposta<sup>68</sup>. Il senso del giudizio di Garin su Ardigò emerge, però, in maniera inequivocabile in un cenno apparso direttamente in volume, quando sono ricordate le parole di Tarozzi, per il quale «l’Ardigò [...] non aveva saputo rispondere» a un’esigenza che egli diceva “positivistica” e avrebbe dovuto dir “positiva”», mentre ci sarebbe riuscito Croce<sup>69</sup>. Da un punto di vista prettamente storiografico, il ruolo di Ardigò nella storia del pensiero italiano non cambia, ma a questo punto Garin preferisce prendere come riferimento il lavoro molto più ampio, concreto e maturo di un Croce, o magari di coloro che pure avevano assunto l’eredità ardigoiana, ma sostanzialmente trasfigurandola. Del resto era quello il punto di crisi cui era giunta la riflessione di Ardigò nel portare al limite la tensione tra una moralità così limpida che valorizzava l’uomo e la sua libertà, e un naturalismo deterministico che invece vi lasciava troppo poco spazio, se non addirittura nessuno: «alla sua sistemazione non rimaneva altra via d’uscita che un rovesciamento totale che facesse centro nell’uomo, e rifiutasse quell’arbitraria estensione della validità della causalità fisica»<sup>70</sup>. Coloro che vennero dopo, anche gli allievi più ‘fedeli’, abbandonarono la strada del naturalismo ardigoiano per ritornare piuttosto a Cattaneo e a Vico, «rovesciando, non già la storia nella natura, ma la natura nella storia». La storia del positivismo italiano emerge come la storia di un distacco, con i «positivisti più accorti» che negano l’esistenza di una dottrina, e dichiarano che il

---

<sup>68</sup> Ivi, p. 92.

<sup>69</sup> Ivi, p. 387.

<sup>70</sup> Ivi, pp. 10-11. «In altri termini, nel processo del reale visto come un moto dall’indeterminato verso determinazioni ulteriori, non già ridurre queste a quello, ma risolvere quelle in questo, ossia farne l’orizzonte in cui una consapevolezza arricchita viene collocando la propria apertura medesima verso infinite possibilità» (ivi, p. 11).

positivismo è un metodo<sup>71</sup>. Esso si incontra da un lato con l'orizzonte speculativo di Herbert Spencer, dunque con un evoluzionismo talvolta esteso in maniera eccessiva, e soprattutto «nei suoi temi più fecondi [con] il fenomenismo empirista del Mill». Ancora una volta troviamo questo lemma, «fenomenismo», a connotare gli sviluppi più validi del positivismo – in maniera analoga, come abbiamo visto, a quanto avverrà con l'idealismo gentiliano –; il punto più interessante è, però, che questo metodo è rivolto essenzialmente allo studio dell'uomo, recuperando quello che, per Garin, era l'unico aspetto veramente fecondo del pensiero di Ardigò. I suoi discepoli si rivolsero innanzitutto a indagare il fondamento della morale e il senso delle idealità morali e in generale dei temi connessi alla storia dell'uomo, restando legati alla figura del maestro, ma abbandonandone «in tutto la sistemazione». Tuttavia, Garin sottolinea ancora il valore del magistero di Ardigò, da cui i discepoli «trassero, e fu certo eredità vitale, un più sollecito senso del problema della drammaticità dell'azione e della libertà, del problema del senso della storia»<sup>72</sup>; si tratta, a ben vedere, dei problemi che stavano maggiormente a cuore a Garin, in particolare nel periodo in cui era più vicino all'esistenzialismo religioso.

... e i suoi allievi

Un discorso più approfondito sul positivismo novecentesco sarà portato avanti in puntate successive, ma già nella prima un quadro si inizia a delineare. Il centro del discorso si è spostato sul «mondo degli uomini» declinato in vari modi, con Tarozzi che si sollevava «a indagare il fondamento ultimo delle teorie deterministiche, e la possibilità della contingenza», o con Marchesini che veniva «fissando l'attenzione sulle “finzioni” umane sollecitatrici dell'azione e orientatrici della storia, equivocando curiosamente fra finzione e realtà», ma riuscendo a salvare il mondo umano proprio

---

<sup>71</sup> Garin pensa in primo luogo al suo maestro Limentani, che in una rassegna sul positivismo italiano affermava che «i positivisti non si definiscono come tali per la concorde adesione a una rigida dottrina, o per la collaborazione consapevole alla costruzione di un sistema ben determinato: si tratta piuttosto di un indirizzo metodico, di una forma mentale che impronta di sé non solamente la ricerca filosofica propriamente detta, ma l'intero mondo della cultura» (LUDOVICO LIMENTANI, *Il positivismo italiano*, in *La filosofia contemporanea in Italia dal 1870 al 1920*, Libreria editrice Francesco Perrella, Napoli-Città di Castello 1928, pp. 1-38: 1). Garin avrebbe iniziato uno dei suoi testi più belli dedicati al positivismo richiamando queste pagine di Limentani, cfr. EUGENIO GARIN, *Il positivismo come metodo e come concezione del mondo*, in ID., *Tra due secoli* cit., pp. 65-89: 65.

<sup>72</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 11-12.

grazie a quell'equivoco<sup>73</sup>. Garin dedica poche battute a questi due autori –qualche osservazione in più la riserva ad Erminio Troilo –, le quali, però, possono servire a ‘collocare’ meglio questa prima puntata nello sviluppo della prospettiva dell'autore. La connotazione di Tarozzi si direbbe favorevole – o, quantomeno, neutra – giacché lascia trasparire un apprezzamento per la sua ricerca dei fondamenti e dei presupposti del determinismo, di cui ormai non poteva più fare a meno chi avesse preso le mosse da presupposti ardigoiani. Più ambiguo è il giudizio su Marchesini, che sembra rappresentare un passo indietro rispetto al ‘punto di crisi’ raggiunto dal positivismo ardigoiano: l'attenzione è, infatti, rivolta agli ‘equivoci’ di Marchesini, che rendevano, sì, possibile l'azione umana, ma spostavano il discorso in zone ben lontane dal ‘coraggio’ di Ardigò, che era arrivato a portare alle estreme conseguenze il suo determinismo naturalistico. In queste stesse pagine Garin ricorda anche il giudizio in ultima istanza positivo di Gentile su Tarozzi, che «per la sua “risoluta opposizione alle pretensioni... delle scienza naturalistiche”, per il suo “insistente sforzo di riaccendere la fiamma dell'umanità dell'uomo”» era di fatto diventato un oppositore appassionato e laborioso del positivismo di Ardigò<sup>74</sup>. Inoltre, come già ricordato, Garin in nota richiama l'accostamento tarozziano di positivismo e idealismo, che nella versione in volume sarebbe stato seguito dalla citazione da Labriola volta a «temperare» le indulgenze per il positivismo. In precedenza era stato fatto anche il nome di Marchesini, nei confronti del quale si ricordava il giudizio ampiamente negativo di Gentile sul suo libro *La vita e il pensiero di Roberto Ardigò*, accostato a considerazioni anche peggiori di Gramsci per la raccolta ardigoiana di *Scritti vari* curata sempre da Marchesini. Nelle puntate delle *Cronache* apparse nel 1951 non vi sono altri riferimenti significativi a Tarozzi e Marchesini, ma già dai pochi cenni riportati emerge un'immagine favorevole del primo, e molto meno del secondo; e, in entrambi i casi, si può cogliere un ruolo importante del giudizio gentiliano. Facendo un passo indietro, possiamo notare che nella commemorazione di Limentani tenuta a Firenze nel 1946 si accenna a Marchesini e Tarozzi, i quali sono tratteggiati in termini positivi: essi erano accostati a due studiosi sempre molto apprezzati da Garin come Juvalta e lo stesso

---

<sup>73</sup> Ivi, p. 12.

<sup>74</sup> Ivi, p. 14. Cfr. GIOVANNI GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, in ID., *Storia della filosofia italiana* cit., volume 2, p. 418. Per Gentile quella di Tarozzi era «una vigorosa affermazione della realtà, cui l'Ardigò e il positivismo grosso dei Marchesini, dei Ferri, dei Lombroso aveva volto duramente le spalle» (*ibid.*).

Limentani, e ne veniva sottolineata la serietà del loro «rigoroso umanismo»<sup>75</sup>. Nel saggio che Garin trasse da quella commemorazione si sottolinea con forza anche maggiore il valore di Marchesini, «tutto preso da preoccupazioni morali e pedagogiche, tutto assorto nell'indagare il valore ultimo delle idealità, da lui caratterizzate come “finzioni” dell'anima». Non si fa nessun cenno al carattere 'equivoco' di queste «finzioni», ma anzi si afferma che «chi non si lasci trarre in inganno dalle parole, non potrà non ravvisare nel pensiero di Marchesini una nobile forma di pragmatismo». Soprattutto le finzioni di Marchesini hanno per questo Garin una indiscutibile carica etica, capace di far emergere il lato veramente divino dell'uomo: «il Marchesini, tutto teso a valutare, non la meta, ma lo sforzo che ci dà le ali a volare in alto, trasfigurando e davvero indiando la nostra umanità, riverbera sull'ideale *fittizio* il significato dello slancio, e ne esalta il senso in rapporto diretto con la capacità fecondatrice»<sup>76</sup>. Sono discorsi e toni diversi da quelli delle *Cronache*, legati a prospettive da cui – in quelle forme – Garin si sta distaccando; quel che qui interessa sottolineare è che, da un lato, la figura di Tarozzi è tratteggiata in maniera analoga – ma nel 1946 il riferimento era stato comunque abbastanza rapido – mentre quella di Marchesini, per quanto emerge da questa prima puntata, è mutata radicalmente. Non si tratta, tuttavia, di un punto d'approdo definitivo, giacché nella quarta puntata – *Positivisti in crisi*, apparsa nel 1953 – Garin discute di Marchesini e Tarozzi con più larghezza – e del secondo si parlerà anche più avanti, in termini sempre più critici. Per quanto riguarda Marchesini, Garin continua a far ampiamente riferimento alle osservazioni di Gentile, che riteneva «il pragmatismo marchesianiano [...] il regno della confusione e delle tenebre perfette». Marchesini è poi definito da Garin «più che biografo commovente panegirista del maestro», ma al contempo si osserva che egli «riscattò spesso col fervore sincero per i problemi pedagogici l'incertezza e le difficoltà della sua speculazione»<sup>77</sup>. A ben vedere l'immagine di Marchesini proposta a quest'altezza non è così distante da quella di Ardigo nella prima puntata: entrambi

---

<sup>75</sup> «A chi guardi serenamente, quel nostro positivismo, che ebbe insieme col Limentani esponenti quali il Tarozzi, il Marchesini, e lo stesso Erminio Juvolta [...]; a chi consideri con attenzione, quel rigoroso umanismo era cosa serissima [...]» (EUGENIO GARIN, *Ricordo di Ludovico Limentani*, in *Ludovico Limentani a Eugenio Garin. Lettere di Ludovico, Adele Limentani e altri a Eugenio e Maria Garin 1930-1956*, a cura di M. Torrini, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 155-181: 163-164). Su questo e su quanto segue si tenga presente SAVORELLI, *L'eredità del positivismo* cit., pp. 255 e ss.

<sup>76</sup> GARIN, *Il pensiero di Ludovico Limentani* cit., pp. 193-194.

<sup>77</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 109-110. Cfr. GIOVANNI GENTILE, GIOVANNI MARCHESINI, Le finzioni dell'anima, «La Critica», a. 4, 1906, pp. 57-60, poi col titolo *Prammatismo razionale*, in GIOVANNI GENTILE, *Saggi critici*. Serie prima cit., pp. 203-214: 205.

sono caratterizzati sia da ingenuità speculativa sia da una ‘sincerità’ che ne riscattava la figura. Marchesini «oscuramente sentiva» sia «l’alto valore del metodo “positivo”» sia, ed è quello che doveva interessare maggiormente Garin, che il significato del positivismo nelle discipline umane consisteva nella centralità che andava ad assumere «la formazione dell’uomo». La profonda differenza tra l’Ardigò della prima puntata e il Marchesini della quarta è che in un caso i meriti, l’appello alla concretezza, l’attenzione all’etica de *La morale dei positivisti* e la funzione storica di opposizione allo spiritualismo accademico, controbilanciavano, o addirittura superavano, i limiti speculativi e l’ingenua metafisica naturalistica; nell’altro è piuttosto l’ingenuità teorica a dare il colore all’immagine di Marchesini. Per quanto riguarda quest’ultimo, è l’avverbio «oscuramente» che va sottolineato, e meno la giusta direzione nel valorizzare il positivismo e la sua dimensione pedagogica; o anche, la «libertà nella vita dello “spirito”» era «ammessa» ma «non ragionata». Un’«etica pedagogica» avrebbe dovuto «fissare il senso, il criterio, la direzione di ciò che è bene per l’uomo» e al contempo chiarire che cosa fosse «l’educare gli uomini al bene» per non disperdere gli sforzi delle generazioni; per intraprendere questa via con coerenza sarebbe stato necessario liquidare il «naturalismo dell’Ardigò» e il suo «sottofondo metafisico». Marchesini sembra avvertire il problema, ma senza risolverlo se non in maniera «meramente verbale» perché – ed qui che si coglie tutto il senso della severità gariniana – «un problema mal posto non ammette soluzioni»<sup>78</sup>. In realtà, le ambiguità e gli equivoci che potevano essere tollerati per la fine dell’Ottocento, nel nuovo secolo necessitavano di una soluzione, o quantomeno di essere affrontati con la coerenza e il rigore che, nonostante le valide esigenze, Marchesini non mostrava<sup>79</sup>. Per quel che riguarda Tarozzi, su cui Garin si sofferma subito dopo Marchesini, il discorso si fa differente. Innanzitutto era diverso il punto di partenza, giacché nella prima puntata – quantomeno come era apparsa sul «Giornale critico» – dai pochi cenni proposti la sua figura emergeva in termini sostanzialmente positivi; nella quarta invece non mancano critiche a Tarozzi velate di amara ironia, che sarà addirittura feroce, quando le *Cronache* tratteranno degli anni del fascismo. Tarozzi riconosceva che Ardigò senza volerlo arrivava al sistema, come del resto ritiene anche Garin; solo che per Garin si

---

<sup>78</sup> Ivi, pp. 110-111.

<sup>79</sup> In realtà non è solo il momento storico di riferimento ad essere cambiato, ma anche la prospettiva gariniana: se le parole dedicate ad Ardigò nella prima puntata fossero state scritte assieme a quelle sui positivisti italiani del Novecento, il tono probabilmente sarebbe stato differente, più attento ai limiti che alle pur valide esigenze.

tratta del più grave limite del pensiero ardigoiano, mentre Tarozzi ne faceva motivo di elogio<sup>80</sup>. Le osservazioni più interessanti riguardano, però, la dimensione etica della sua riflessione: egli «ebbe consapevolezza chiara del punto di crisi del positivismo ardigoiano», e di dove «i conti non tornavano», così la sua problematica – in maniera, si direbbe, più precisa rispetto a Marchesini – si collocò «all’incontro fra la concezione scientifica di una natura determinata da leggi rigorose, e la visione dell’opera costruttiva dell’uomo». Tarozzi era mosso da una «spinta “realistica”» che lo teneva lontano dall’idealismo gnoseologico, ossia da quella degenerazione dell’idealismo – innanzitutto di matrice attualistica – che riduceva «tutta la filosofia a gnoseologia»; al contempo «una profonda ispirazione morale sinceramente vissuta lo costrinse a difendere quella che è la condizione stessa dell’attività umana, e cioè la libertà, insidiata da ogni teoria rigidamente meccanicistica». È un’istanza che Garin non poteva non apprezzare, e a cui pochi anni prima sarebbe stato particolarmente vicino; tuttavia, a questa altezza ritiene più importante mettere in luce i limiti – e si potrebbe dire, in una prospettiva gariniana, le ragioni del fallimento – della riflessione di Tarozzi, la cui «indagine, impegnata in sostanza a depurare il positivismo dal suo sottofondo metafisico, se si sostanzialmente di un’ispirazione morale, tendeva ancora, soprattutto, verso una metafisica». È questo ritorno alla «metafisica» a connotare il lavoro di Tarozzi, che andava verso una «visione finale di tutta la realtà compresa in una filosofia della libertà»<sup>81</sup>. Richiamandosi a Limentani Garin osserva «che, in molti temi, il Tarozzi veniva dichiarando piuttosto una nobile esigenza morale che non un organico sistema di concetti»<sup>82</sup>; ma le conseguenze si rivelavano controproducenti proprio su quel piano etico che stava a cuore allo stesso Tarozzi, giacché, «se anche in

---

<sup>80</sup> Cfr. GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 116. In seguito Garin avrebbe fatto considerazioni analoghe, ma mutate di segno, circa il giudizio di Tarozzi su Croce e su Gentile, ritrovandosi nelle affermazioni ma dandone una valutazione opposta, giacché, a differenza del positivista, apprezzava l’attenzione alla concretezza dei problemi dei due filosofi meridionali.

<sup>81</sup> Ivi, pp. 119-120. Si tratta di una «filosofia della libertà» non più vista sotto quella luce così favorevole come nella *Storia della filosofia* del 1945, giacché con Tarozzi essa emerge da una concezione generale della realtà, metafisica e ‘finalistica’, che arriva ad esiti ‘teologici’. Va, tuttavia, aggiunto che nella *Storia della filosofia* Garin non si riferiva a Tarozzi, ma a correnti filosofiche internazionali che della ‘filosofia della libertà’ dovevano rappresentare il punto più elevato.

<sup>82</sup> Ivi, p. 122. Afferma Limentani che «la riforma della filosofia ch’egli [Tarozzi] invoca, è, forse, in primo luogo, riforma del costume, ispirata a quel rispetto e comprensione non pur della lettera ma anche dello spirito dell’altrui pensiero, senza di che [...] non è possibile un vero e fecondo dibattito delle idee: in questo rispetto è il fondamento – anche per la filosofia, come per ogni altra forma di vita civile – su cui poggia la vera libertà. Il T. è uomo di fede, e chi scambiasse quella larghezza di spirito alla quale s’impronta il suo ideale della ricerca filosofica con una forma larvata di diletterismo scetticizzante, mostrerebbe di non averne inteso il motivo profondo» (LUDOVICO LIMENTANI, *GIUSEPPE TAROZZI*, La ricerca filosofica, estratto da «Rivista pedagogica, anno XXIX, fasc. 3, 1936, p. 3 dell’estratto).

forma più accorta, venivano restaurati atteggiamenti che l'impeto di Ardigò aveva gettato a terra», tra cui «l'immagine del compito edificante della filosofia, che ritrova la dolcezza retorica del vecchio spiritualismo». E – aggiunge Garin – «vediamo perfino una filosofia positiva che si congiunge con l'idea di un Dio personale»<sup>83</sup>. Non soltanto a Tarozzi non sono riconosciuti meriti analoghi rispetto ad Ardigò, ma, anzi, egli rappresenta un decisivo passo indietro verso lo spiritualismo accademico; la stessa esigenza morale decade rapidamente a retorica edificante, vanificando ogni possibile concretizzazione della sua «nobile esigenza morale». In effetti, di Tarozzi è sottolineata da subito l'«edificazione retorica» cui «largamente e con prontezza indulgeva», o anche il suo soffermarsi compiacente «sul fascino della morte» o sull'«idea umanitaria» che in lui «trascolora nei toni di una retorica mistica in cui confluiscono francescanesimo e tolstoianismo sintetizzati ad uso di anime belle, e conditi di sociologia a consolazione di positivisti in crisi»<sup>84</sup>. Sono motivi a cui Garin si era sentito vicino, e probabilmente proprio per questo è particolarmente severo nei confronti delle forme meno valide che essi avevano assunto, come quel «tolstoianismo» privo del tutto di concretezza, rivolto ad anime belle e in cui la tensione 'mistica' è puramente retorica<sup>85</sup>.

A questo punto è possibile osservare che nella quarta puntata, Garin si mostra un po' più indulgente nei confronti di Marchesini che non di Tarozzi, a differenza di quanto avveniva nella prima. Il pensiero di Tarozzi sembrerebbe per certi versi più robusto, ma è sul piano etico (e pedagogico) che emerge la figura di Marchesini: mentre di Tarozzi si sottolinea la retorica edificante e l'avvicinamento a una religiosità 'teologale', sicuramente lontana dall'ispirazione gariniana, per quel che riguarda Marchesini vediamo che le difficoltà della sua speculazione sono spesso riscattate dal «fervore sincero per i problemi pedagogici». Uno dei meriti maggiori di Marchesini era, infatti, l'aver compreso la centralità della formazione dell'uomo – anche se alla

---

<sup>83</sup> *Ibid.* «Sì che piace immaginare nella Firenze "umbertina" del primo '900 il vecchio Augusto Conti, reduce dalle battaglie risorgimentali, spiritualista cattolico, che passa morente la fiaccola della tradizione filosofica italiana al giovane e ardito "positivista" [...] legittimo erede della stessa missione: predicare gli "ideali" immutabili in forma aggiornata, lavorando a restaurare pienamente "l'accordo della fede nella ragione con le ragioni della fede"» (ivi, pp. 122-123; cfr. LIMENTANI, *GIUSEPPE TAROZZI*, La ricerca filosofica cit., p. 5).

<sup>84</sup> Ivi, pp. 117-118.

<sup>85</sup> Com'è noto, l'anno successivo all'apparizione del volume delle *Cronache* Garin avrebbe ricordato la sua «tentazione religiosa, che incise in lui molto profondamente, anche se con venature 'tolstoiane' (scrive perfino su Tolstoj)» (TERRANOVA, *Ritratti critici di contemporanei. Eugenio Garin* cit., p. 436; cfr. GARIN, *Attualità di Tolstoj* cit.).

fine nemmeno per lui il giudizio complessivo può dirsi favorevole. Nelle puntate successive non ci saranno più significativi riferimenti a Marchesini, mentre Tarozzi comparirà in qualche altra occasione, generalmente in rapporto al neoidealismo. Nella quarta puntata Garin insiste sulla sua retorica edificante, ma in qualche occasione sottolinea anche la sua ispirazione morale che con la prima sembrerebbe in realtà poco conciliabile; quando, invece, nel capitolo sulle *Polemiche sull'attualismo* ritorna la figura di Tarozzi, restano pochi dubbi sul giudizio non soltanto teorico ma anche etico che Garin è andato maturando. Dal confronto con Croce e Gentile, emerge in Tarozzi una concezione del lavoro filosofico agli antipodi di Garin, lontana da quella concretezza che quest'ultimo ha sempre valorizzato: «Non a torto il Tarozzi staccava il Croce dal Gentile; nessuno dei due era per lui un fenomeno propriamente filosofico, ma entrambi piuttosto episodi “culturali”, anche se più “filosofo” il Gentile»; e a questo punto Garin commenta con ironia che per Tarozzi «filosofo è chi discorre dei massimi problemi, magari per concludere all'inconoscibile e al mistero, ossia all'inconcludenza della filosofia», mentre l'uomo di cultura è «chi affronta, chiarisce e risolve problemi concreti di logica, di etica, di diritto, di economia e via discorrendo». Insomma Tarozzi sembrerebbe, difendere una concezione del tutto astratta, se non addirittura caricaturale, del lavoro filosofico: il filosofo sarebbe un pensatore alieno dalla realtà, volto a contemplare l'universale, un po' come il 'puro filosofo' messo alla berlina da Croce. Per Tarozzi, infatti, Croce rappresenta la dimostrazione dell'influenza esercitata dalla «coltura generale», e soprattutto degli storici e dei letterati sulle sorti della filosofia italiana<sup>86</sup>; tuttavia, commenta Garin, «non veniva in mente, all'ex-positivista, che forse erano proprio quelli, ormai, insieme ai problemi delle scienze, i temi propri della meditazione umana»<sup>87</sup>. Un discorso simile viene fatto, poi, in relazione a Gentile, la cui filosofia avrebbe risposto a un bisogno di 'soggettività' da cui anche lo storicismo crociano era nato, venendo poi «costretto dalla sua stessa logica a risolvere il soggetto nelle opere, nel divenire storico oggettivato»; e anche qui Garin commenta analogamente che «l'aver risposto a un concreto bisogno, storicamente determinatosi, e non aver ancorato le sue indagini a un piano metastorico indifferente a tutti e a tutto, costituiva agli occhi del Tarozzi il gran torto del Gentile».

---

<sup>86</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 387-388; cfr. GIUSEPPE TAROZZI, *La filosofia di Giovanni Gentile e la coltura italiana*, estratto dalla «Rivista di filosofia», n. 2, a. XVII, aprile-giugno 1921, p. 8.

<sup>87</sup> Ivi, p. 388.



Era una concezione del lavoro filosofico da Garin assolutamente avversata, e che aveva ricadute anche da un punto di vista etico: Garin cita ancora il saggio di Tarozzi su Gentile, in cui afferma che l'opera del filosofo siciliano «rappresenta una risoluzione di problemi culturali più che una liberazione di anime», e commenta che «in altri termini, ed era ben strano in bocca a un sedicente positivista, il torto della filosofia gentiliana era quello di non essere edificante (“liberazione di anime”), ma di dare invece un “largo respiro liberatore” [...] sul piano concreto di un'esperienza storica»<sup>88</sup>. Le critiche ‘etiche’, tuttavia, erano emerse con tutta la loro ferocia alcune pagine prima, quando Garin aveva ricordato le accuse di Tarozzi sulla «Rivista di Psicologia» nei confronti dei neoidealisti italiani, e soprattutto di Croce, contro le cui «“furie iconoclastiche [...]”, in nome della tolleranza e della pluralità dei punti di vista» invocava la virtù borghese del ‘galantomismo’, che esige il rispetto del pensiero altrui<sup>89</sup>: il tono era ancora una volta edificante e del tutto sterile nei suoi effetti, giacché la larga popolarità presso i giovani del neoidealismo non era dovuta agli attacchi sleali o in malafede di Gentile o Croce verso gli avversari, ma piuttosto all'«inconsistenza» dell'opposizione trovata. D'altra parte, Garin sottolinea come sulla stessa rivista, di lì a poco Giulio Cesare Ferrari avrebbe parlato dell'avvento del fascismo come di «una “tranquilla rivoluzione morale”» ricordando «con piena approvazione violenze, legnate e olio di ricino, considerato anzi, quest'ultimo, dall'esimio psicologo, “esempio della finezza politica degli organizzatori dei fasci”». Ritornando poi a Tarozzi, Garin commenta con sarcasmo: «Da questa così alta tribuna di libertà, il Tarozzi continuava a combattere contro l'intolleranza e la violenza del Croce come del Gentile, del Lombardo Radice come del Caramella»<sup>90</sup>. Il ‘galantomismo’ rivendicato aveva la sua controparte nella difesa degli aspetti più odiosi della dittatura che si stava instaurando: son parole che rendono incompatibile, o quantomeno velano di un'ironia che ne

---

<sup>88</sup> Ivi, pp. 389-390. Tarozzi affermava che «nella soggettività vi sono tutti i pericoli dell'arbitrio nella cultura storica, dell'indeterminatezza nella cultura naturalistica, dello scetticismo, del solipsismo, dell'amoralismo». Per la coscienza di questi pericoli – continua Tarozzi – essa era stata «una sirena tanto allettatrice quanto universalmente deprecata e temuta». «Il Gentile andò incontro a tutti costoro fornendo loro [...] una *dottrina filosofica della soggettività*». Infatti, «a questi uomini della nuova cultura [...] occorreva [...] chi colla filosofia redimesse la soggettività dai dubbi paurosi che l'incatenavano, desse a coloro che prima, per iscrupolo di studiosi, temevano di esserne tentati il largo respiro liberatore di crederla non più sirena ma dea. Si noti che la filosofia del Gentile è in Italia un fenomeno strettamente culturale, cioè proprio della vita specifica dei centri e degli organi culturali e attinente più ancora ai problemi della cultura che a quelli della filosofia; rappresenta una risoluzione di problemi culturali più che una liberazione di anime» (TAROZZI, *La filosofia di Giovanni Gentile* cit., pp. 9-10).

<sup>89</sup> Ivi p. 382.

<sup>90</sup> Ivi, p. 383.

rovescia il senso, qualsiasi giudizio positivo sulla ‘sincerità’ della morale di Tarozzi, che emerge tutt’al più come moralismo.

Nelle prima puntata delle *Cronache* emerge dunque un’immagine di Tarozzi e di Marchesini che si distacca dalle precedenti riflessioni gariniane – un’affermazione simile, per quanto con meno evidenza, si potrebbe fare per Ardigò –, senza essere ancora arrivata alla ‘maturazione’ delle puntate apparse nel 1953 sul «Giornale critico» (e poi dei successivi capitoli del volume). A quella altezza è palese un debito nei confronti di Gentile, i cui giudizi erano in più occasioni richiamati in relazione a Tarozzi e a Marchesini<sup>91</sup> – debito, che, per quanto riguarda Marchesini, sicuramente non era presente nello studio su Limentani del 1947. Nel quarto capitolo può ancora essere colta la presenza di Gentile sia nella trattazione di Marchesini sia, soprattutto, in quella di Tarozzi, ma è oramai trasfigurata in una rappresentazione più complessa, dove le «acerbe critiche» gentiliane in *Prammatismo razionale* – espressioni particolarmente crude, che Garin pare peraltro condividere – sono, sì, richiamate, ma soprattutto è affrontato di petto il valore delle ‘finzioni’. Su Tarozzi, il giudizio di Gentile ne *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* era stato più favorevole, sia per quanto riguarda la riflessione etica sia per la concezione generale della realtà: Tarozzi – afferma Gentile – preoccupandosi del «problema della libertà morale dello spirito» va a esaminare «i fondamenti logici della causalità», e si vede così «zampillare innanzi da ogni parte quel nuovo, quell’autonomia, che il determinismo nega; e perviene, a modo suo, a un concetto universale della realtà come libertà, pur protestando sempre di tenersi più fedele che mai ai principii essenziali del positivismo»<sup>92</sup>. Non manca di ricordare le «oscurità», gli «aggrovigliamenti inestricabili» o le «torbide reminiscenze di scuola» (ardigoiana), ma riconosce che nell’opera di Tarozzi «c’è sempre [...], intravvisto per lo più e qua e là felicemente espresso, un motivo, un profondo motivo di vero; a questo motivo lo scrittore mira costantemente». Tarozzi – sostiene Gentile, ed è chiaramente un titolo di merito – si

---

<sup>91</sup> Oltre che dalla stroncatura gentiliana della biografia di Ardigò scritta da Marchesini richiamata esplicitamente, un’ispirazione dal filosofo siciliano si può trovare anche quando Garin afferma, parlando delle ‘finzioni’ di Marchesini, che quest’ultimo equivocava «tra finzione e realtà» (ivi, p. 12). Gentile, infatti, nella *Postilla polemica* alla recensione de *Le finzioni dell’anima*, accusa Marchesini di confondere il valore dei postulati di Kant, che «non sono finzioni, ma premesse teoriche, vere, della ragion pratica» (GENTILE, *Prammatismo razionale* cit., p. 213). Non si tratta di una citazione vera e propria, giacché l’affermazione di Garin è più generale; tuttavia, considerata la presenza di riferimenti gentiliani – tra cui proprio la recensione di Gentile alla biografia di Ardigò, raccolta nella stessa serie di *Saggi critici* – non è azzardato pensare che Garin avesse in mente proprio quel passo.

<sup>92</sup> GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* cit., p. 413.

appresta a uscire «dal chiuso del positivismo, e per superarlo», per quanto egli ‘giuri e spergiuri’ che il suo non è un punto di vista idealistico<sup>93</sup>. Nella quarta puntata delle *Cronache* l’attenzione posta alla retorica edificante, in cui troppo spesso si traduce la riflessione etica di Tarozzi, è forse la differenza più evidente rispetto a quanto scritto da Gentile; ma anche restando sul determinismo scientifico e il suo rapporto con la libertà umana – tema maggiormente in continuità con la trattazione del filosofo siciliano – Garin sottolinea piuttosto come, nel tentativo di depurare il positivismo dal suo sottofondo metafisico, Tarozzi non facesse altro che tornare verso una metafisica. Come già nella prima puntata, Garin ricorda le parole di Gentile per cui l’indagine di Tarozzi era «non solo diversa ma avversa al positivismo», di cui «coglieva, i limiti ma in sostanza ne abbandonava l’orientamento medesimo»; tuttavia, mentre nel 1951 il riconoscimento nei confronti di Tarozzi – e l’accordo con Gentile – appare senza remore o indugi, dopo due anni il quadro è differente. Garin, in realtà, fa riferimento alla recensione di Limentani a *La ricerca filosofica*, in cui l’antico maestro «rinnovava al Tarozzi in modo tanto diverso, e da un punto di vista molto lontano», l’osservazione gentiliana di tanti anni prima; ma, soprattutto, Garin aggiunge che Limentani «diceva qualcosa di più»: quella di Tarozzi si mostrava più un’esigenza morale che un sistema di concetti ben organizzato, e questo lo portava verso atteggiamenti che erano stati contrastati efficacemente da Ardigò, e verso lo stesso spiritualismo di fine Ottocento<sup>94</sup>. L’interpretazione gentiliana è richiamata, ma al contempo viene trasformata attraverso una rilettura di Limentani, che comunque va in una direzione sostanzialmente nuova. Nei capitoli successivi Garin avrebbe poi approfondito la critica anche, e soprattutto, etica a Tarozzi, facendo una precisa scelta valoriale nei confronti del pensiero di Croce e dello stesso Gentile; il discorso, però, andrà a spostarsi su altro piano rispetto anche allo studio di Gentile, che risaliva agli anni dieci, mentre Garin si riferisce ormai agli anni del fascismo.

Negli anni a venire Garin sarebbe tornato a parlare del positivismo novecentesco, soffermandosi talvolta più nello specifico su Tarozzi e Marchesini: per quel che riguarda il primo, non muta la prospettiva complessiva rispetto alla quarta puntata delle *Cronache*, o anche rispetto ai capitoli successivi, mentre su Marchesini avrebbe mostrato forse più indulgenza, presentando in maniera più favorevole la stessa dottrina

---

<sup>93</sup> Ivi, p. 415.

<sup>94</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 122.

delle 'finzioni'. Nell'*Epilogo* del 1966 alla *Storia della filosofia italiana* Garin sottolinea la «connessione del positivismo italiano ufficiale con la cultura europea, anzi la sua chiara dipendenza da teorie circolanti fuori d'Italia», per cui si può affermare che «il “positivismo” italiano non fu né provinciale né isolato nel contesto culturale contemporaneo»<sup>95</sup> – come mostrano anche i casi «esemplari» di Marchesini e Tarozzi, «con la loro apertura verso il contingentismo e il pragmatismo» –; a ben vedere, però, Tarozzi, per quanto si collochi «sulla linea del Mach, del Boutroux e specialmente del Bergson», lo fa «con maggior retorica e minor profondità, ma comunque inserendosi in quel moto di “distruzione della ragione”». Le riflessioni di Tarozzi erano, dunque, su una medesima linea con autori stranieri di primo piano, ma avevano un valore molto più modesto, e contribuivano «ad avviare quella critica della “scienza” che doveva concretarsi in un nuovo divorzio dalla “filosofia”»<sup>96</sup>. Tarozzi, infatti, non si limitò a «smantellare il sistema» di Ardigò – opera, del resto, meritoria – ma ne rifiutò «del tutto lo spirito», arrivando fino al «confortante porto della fede»<sup>97</sup>. In un saggio della fine degli anni Settanta dedicato a Mondolfo, ritroviamo in maniera anche più netta la critica a certi discutibili atteggiamenti di Tarozzi durante il fascismo. Garin sottolinea, infatti, come ne *La ricerca filosofica* (1936) Tarozzi insistesse «sul nesso fra critica del determinismo e dottrina morale e politica della libertà», battendo al contempo «sulla indipendenza della libertà politica da “determinate forme istituzionali” (ossia da quelle istituzioni democratiche che il fascismo aveva rifiutato)» e facendo proprio «il motivo caro alla propaganda fascista, specialmente al momento della guerra etiopica, dell'Italia “proletaria e fascista”»<sup>98</sup>. Come già in alcune delle pagine più aspre e severe delle *Cronache*, Tarozzi è posto tra gli appartenenti a quel mondo, accademico più che intellettuale, che cedette alla tentazione del fascismo, apportando il proprio contributo in termini di retorica magari edificante<sup>99</sup>. Rispetto alle *Cronache*, negli anni successivi viene rimodulata maggiormente l'immagine di

---

<sup>95</sup> Garin in realtà stava riportando alcune osservazioni dello studioso svedese Alf Nyman, che, però, sembrerebbe sostanzialmente condividere. Cfr. EUGENIO GARIN, *Epilogo. Rinascita e tramonto dell'idealismo*, in ID., *Storia della filosofia italiana*, 3 voll., Einaudi, Torino 1966, pp. 1261-1349: 1262. Com'è noto, i tre volumi della *Storia della filosofia italiana* Einaudi riprendono la *Filosofia* apparsa nel 1947 per i tipi di Vallardi con molte variazioni, ma per lo più semplicemente stilistiche, e con l'aggiunta di un *Epilogo* che, tra le altre cose, ridefinisce il ruolo del positivismo rispetto alla precedente edizione.

<sup>96</sup> Ivi, p. 1274.

<sup>97</sup> Ivi, p. 1309.

<sup>98</sup> GARIN, *Rodolfo Mondolfo*, in ID., *Tra due secoli* cit., pp. 204-234: 213-214.

<sup>99</sup> «La sua oratoria sinceramente edificante, i suoi gusti letterari da Sordello a Rapisardi, ne fecero una specie di Augusto Conti del positivismo» (ivi, pp. 214-215).

Marchesini, senza tuttavia arrivare agli apprezzamenti sostanzialmente senza remore dello scritto sul *Pensiero di Ludovico Limentani*. Nel saggio del 1963 su Vailati, Marchesini è tratteggiato, da un lato, come «uno dei discepoli più fedeli dell’Ardigò, suo biografo devoto e spesso suo pedissequo ripetitore», ma, dall’altro, si sottolinea come egli fosse «anche autore di una assai interessante filosofia del *come se* o delle “finzioni”»<sup>100</sup>. Sono pochi cenni, che però lasciano trasparire un interesse maggiore per la riflessione di Marchesini, che è ben lungi dall’essere semplicemente liquidata<sup>101</sup>. Pochi anni dopo, nell’*Epilogo* alla *Storia della filosofia italiana*, Garin afferma che «senza dubbio qualche tema sulle “finzioni” resta notevole negli scritti di Giovanni Marchesini»<sup>102</sup>. Non si tratta di un’approvazione incondizionata, ma comunque Garin riteneva opportuno mettere l’accento su quanto di buono Marchesini aveva prodotto. In precedenza, inoltre, Garin lo aveva ricordato a proposito della crisi del positivismo italiano alla fine dell’Ottocento, definendolo rispetto a Troilo – autore verso cui Garin difficilmente si mostra tenero – «più acuto e sottile [...], più felice nel definire, lui positivista, il fallimento del positivismo, le sue contraddizioni, la sua impotenza». Non differiva invece da Troilo per «la retorica degli ideali», per «l’ottimismo» e per la «vocazione edificante»<sup>103</sup>. Nel 1966, dunque, Garin si mostrava un po’ più favorevolmente predisposto nei confronti delle ‘finzioni’, ma nel complesso è possibile ancora individuare molti elementi di continuità rispetto alle *Cronache*. Sarà poi in un saggio dei primi anni Ottanta dedicato a Limentani, che Marchesini verrà presentato sotto una luce che, senza tacerne limiti gli equivoci, ne avrebbe valorizzato a pieno il contributo. Marchesini – scrive Garin – assume una posizione ben precisa in quel processo di crisi del positivismo italiano, per cui «il metodo positivo, applicato alle scienze dell’uomo [...], andava prendendo nettamente le distanze da ogni naturalismo metafisico»; egli, «con la sua riflessione sulle ‘idealità’, sulle ‘finzioni’ e sui ‘simboli’,

---

<sup>100</sup> EUGENIO GARIN, *Giovanni Vailati*, in ID., *Intellettuale italiani del XX secolo*, Editori riuniti, Roma 1996 (prima edizione 1974), pp. 69-95: 83.

<sup>101</sup> Garin, anzi, in alcune battute assume Marchesini come esponente in qualche modo emblematico della crisi del positivismo: «Via via che un metodo e un atteggiamento critico svelava alla propria base una metafisica implicita, naturalistica, evolutzionistica, [...] nascevano scontento e dubbiezza. Il preteso rigore di metodi scientifici ne usciva scosso, e perfino la fiducia in un possibile filosofare razionale. La nostalgia di fondamenti assoluti faceva sembrare troppo fragili le tavole di valori che la storia e la convivenza umana stabiliscono e consumano incessantemente. Come chiedere all’uomo di sacrificarsi, *come se* la norma fosse assoluta, quando sappiamo che ogni tavola di valori è transitoria e relativa? Che senso può avere una dottrina positiva delle idealità? Di che legittimamente parlare, se non di finzioni?» (ivi, pp. 82-83).

<sup>102</sup> GARIN, *Rinascita e tramonto dell’idealismo* cit., p. 1308.

<sup>103</sup> Ivi, p. 1275.

sul ‘come se’», formulava «in modi originali tesi non indegne di allinearsi con quelle che pragmatisti e neokantiani andavano precisando altrove in forme analoghe, per rispondere ad esigenze analoghe». Marchesini assume una caratura internazionale, testimoniata anche dal classico parallelo con Vaihinger, il quale «ebbe a riconoscere, non solo la vicinanza, ma la priorità delle posizioni fissate dal Marchesini fra il 1901 e il 1905»<sup>104</sup>; nelle *Cronache*, invece, si evidenzia che «nonostante ogni necessità cronologica, [Marchesini] fu persino chiamato anticipatore» di Vaihinger<sup>105</sup>. In questo caso le questioni di ‘priorità’ hanno un peso relativo, ma vanno ad arricchire un quadro in cui, in un caso, la filosofia e le soluzioni di Marchesini erano sostanzialmente liquidate come ‘meramente verbali’, mentre nell’altro, quello di Marchesini è definito «un tentativo di tener conto, senza venir meno al primato della ragione, “dei lati più oscuri e reconditi”, se non ‘irrazionali’, almeno ‘alogici’ della realtà umana e storica»<sup>106</sup>. Marchesini dunque s’inseriva a pieno nella crisi d’inizio Novecento, cercando di svolgere quel medesimo lavoro che nelle *Note sul pensiero italiano del Novecento* Garin aveva valorizzato in personaggi come Vailati, ossia tener presente le istanze ‘irrazionali’ che provengono dal mondo della vita, senza però rinunciare alla guida della ragione, di una ragione non onnipotente ma finita e limitata. Garin non nasconde che il volume su *Le finzioni dell’anima* sia non «sempre felice, nemmeno nella forma», e che «già il termine ‘finzione’ era equivoco per indicare la genesi umana e storica delle ‘idealità’, eppure v’era in Marchesini un ripensamento serio, non solo delle forme dell’attività pratica, ma, in genere, del rapporto tra teoria e prassi»<sup>107</sup>. Come nella prima puntata delle *Cronache*, si parla anche ora di ‘equivoco’, il quale però sembra riferito alla ‘resa verbale’ e non alla sostanza della ricerca, di cui si sottolinea la ‘serietà’: siamo ben lontani dall’accusa di giustapporre parole contrastanti pensando poi di aver trovato una sintesi<sup>108</sup>. La differenza tra il giudizio di Garin su Marchesini alla fine degli anni Ottanta e quello delle *Cronache* emerge con la massima evidenza mettendo a confronto le citazioni gentiliane. Nel saggio più recente Garin riconosce che *Le finzioni dell’anima* «non è un libro sempre felice», ma aggiunge che

<sup>104</sup> EUGENIO GARIN, *Ludovico Limentani: il pluralismo etico e una discussione di Eugenio Rignano*, in ID., *Tra due secoli* cit., pp. 235- 254: 238.

<sup>105</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 112.

<sup>106</sup> GARIN, *Ludovico Limentani: il pluralismo etico* cit., pp. 238-239.

<sup>107</sup> Ivi, pp. 239-240.

<sup>108</sup> «Se bastasse, per risolvere un’antitesi, giustapporre due parole contrastanti, Marchesini sarebbe da considerarsi l’autore più fecondo di sintesi» (GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 112).

«ancor meno felice ci appare la sbrigativa stroncatura del Gentile su “La Critica”, concordata con Croce e da lui approvata, che non dimostra neppure un’attenta e compiuta lettura dell’opera». A togliere ogni dubbio, in nota Garin precisa che la recensione di Gentile, «formicola di espressioni di questo tipo: “Il prof. Marchesini insegna ufficialmente filosofia morale in una università dello Stato; e io dovrei dirgli che non si è ancora orientato nei problemi più elementari di questa filosofia”»<sup>109</sup>. Si tratta non soltanto dello stesso testo, ma delle medesime parole riportate nel 1953 sul «Giornale critico», e poi nel volume delle *Cronache*; allora, però, il commento era ben diverso: «Il giudizio crudelissimo [di Gentile] colpiva, non tanto il finzionalismo – si può con coerenza negare ogni fondamento ai cosiddetti valori umani – quanto la contraddittorietà di una situazione ambigua, incerta, gratuitamente ottimistica, genericamente edificante e profondamente confusa»<sup>110</sup>. Il giudizio di Gentile poteva essere crudele, ma non pareva ingiustificato, e andava a colpire non la prospettiva filosofica, ma proprio quella serietà del lavoro di Marchesini, che negli anni Ottanta sarebbe stata invece valorizzata. A Marchesini – per il Garin delle *Cronache* – mancava la ‘coerenza’ del duro positivismo di Ardigò, e per questo la sua riflessione poteva semplicemente giustapporre parole riferite a istanze differenti, mentre il tentativo – valorizzato nel saggio su Limentani e il pluralismo etico – di «costruire un ‘neopositivismo’ capace di accogliere le istanze valide degli avversari senza nulla concedere né alle ‘rinascite idealistiche’ di tipo gentiliano, né alle esasperazioni irrazionalistiche di un certo pragmatismo alla Papini» dalle *Cronache* non sarebbe potuto emergere che come velleitario<sup>111</sup>.

---

<sup>109</sup> GARIN, *Ludovico Limentani: il pluralismo etico* cit., p. 239; GENTILE, *Prammatismo razionale* cit., p. 207. La presa di distanza da Gentile e da Croce è qui netta, probabilmente mossa anche da una valutazione differente dell’opera di politica culturale (e accademica) dei due filosofi neoidealisti. Garin rimanda, infatti, al secondo volume delle lettere di Gentile a Croce, in cui il filosofo siciliano si esprime in termini assolutamente liquidatori nei confronti di Marchesini, proponendosi di recensire *Le finzioni dell’anima* per dimostrargli «che la nostra critica è feroce per la sostanza e non per la forma, e gli si farebbe passar la voglia di prendere certe arie verso di noi» (GIOVANNI GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, vol. II, a cura di S. Giannantoni, Sansoni, Firenze 1974, pp. 241-242). La lettera era datata 26 settembre 1905, mentre il giorno successivo Gentile avrebbe scritto a Croce di aver «letto le *Finzioni*» (ivi, p. 244). Le «arie» si riferivano a un «un articololetto [...] avuto dal Marchesini» che Croce aveva inviato a Gentile nell’agosto 1905: «Vedrete come quello sciocco gongoli per il libro del P., e colga l’occasione per dire delle impertinenze. Si prepara per la promozione a ordinario!» (BENEDETTO CROCE, *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, a cura di A. Croce, introduzione di G. Sasso, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1981, p. 177).

<sup>110</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 115.

<sup>111</sup> GARIN, *Ludovico Limentani: il pluralismo etico* cit., p. 239.

Nella prima puntata delle *Cronache* dopo i cenni a Marchesini e Tarozzi, Garin dedica qualche parola a Troilo: se nei confronti del primo troviamo qualche nota critica, che verrà in alcuni casi appena temperata nella puntata sui *Positivisti in crisi*, e per il secondo vediamo tratteggiata un'immagine abbastanza favorevole, che in seguito verrà ridimensionata, se non addirittura ribaltata, con Troilo il quadro si presenta da subito profondamente critico. Già dalla prima battuta leggiamo che «perfino il Troilo» poneva il centro della sua ricerca nell'uomo e nella sua storia. Egli, continua Garin, era «affezionato a un suo non sempre ragionato naturalismo, in cui sembrava dominare soprattutto un indeterminato di ardigoiana memoria». A ben vedere, Troilo si poneva su una strada diversa da quel «rovesciamento totale», ossia quell'unica via d'uscita che per Garin era rimasta alla sistemazione ardigoiana. Uno sviluppo fecondo non poteva basarsi su un «naturalismo» assunto in maniere poco critica e dominato da quell'«indeterminato» ardigoiano; piuttosto avrebbe dovuto esser centrato sulle determinazioni particolari, rispetto alle quali l'indeterminato poteva rappresentare piuttosto un'apertura verso un orizzonte di infinite possibilità<sup>112</sup>. Invece, leggiamo nel quarto capitolo, in cui il discorso su Troilo viene approfondito e ampliato, ma lungo un medesimo asse, che egli «manifestò sempre il desiderio, e meglio si direbbe l'appassionamento, per una sintesi finale»<sup>113</sup>. Come Marchesini e Tarozzi, Troilo avvertiva il problema del determinismo naturalistico – «le strettoie del venerando professore padovano» – e per questo, «in pagine adorne, non a caso dedicate a Emilio Bodrero», affermava «l'evoluzione immancabile da necessità a libertà». Per Troilo il «rapporto o processo dalla necessità alla libertà» è la formula con cui il positivismo mantiene le due idealità – necessità dell'essere e libertà dello spirito e dell'uomo – conservando e compiendo i diritti di entrambe: «La necessità dell'essere che culmina nella libertà dello spirito, nella superiore autonomia umana, è la migliore formula e la maggiore attuazione possibile di ricchezza, di forza e di bellezza». E aggiunge, che se anche ci fosse contraddizione sarebbe una posizione da assumere ugualmente perché porta «verso così alta e luminosa culminazione»<sup>114</sup>. Garin non ha difficoltà a sottolineare la «debolezza» della posizione di Troilo, che pure non era priva di ambizione giacché pretendeva «di integrare quelle del Bruno e dello Spinoza»; e,

---

<sup>112</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 12, 11.

<sup>113</sup> Ivi, p. 105.

<sup>114</sup> Ivi, p. 12; cfr. ERMINIO TROILO, *Idee e ideali del positivismo*, Enrico Voghera, Roma 1909, pp. 266-267.



aggiunge, con ancor più sarcasmo che era «sempre pronto a considerare come soluzioni valide delle sistemazioni verbali»<sup>115</sup>. Si tratta di una tipica obiezione gariniana, che rivolgerà a Marchesini, come abbiamo già ricordato, o anche a Croce e a Gentile; tuttavia con Troilo acquista un particolare valore spregiativo, giacché sembra indicare una tendenza volontaria, o comunque una costante mancanza di serietà, che in queste forme difficilmente si ritrova. Garin, infatti, sostiene che Marchesini arrivava a una «conclusione meramente verbale» circa il problema di conciliare le ‘idealità razionali’ con la «necessità dominante in quell’universo razionale di cui [...] si dichiarava convinto assertore»; e aggiunge che tale conclusione «fu affermata, senza che l’autore si rendesse conto delle contraddittorietà dei termini in cui si muoveva»<sup>116</sup>. Non è certo una critica di poco conto in ambito filosofico, giacché Marchesini, di fatto, veniva tacciato d’ingenuità, ma al contempo siamo lontani dalla severità etica che si esprime nei confronti di Troilo. Anche Croce, del resto, è oggetto di un commento simile nel parlare del distacco di Gobetti dal crocianesimo: il giovane torinese aveva compreso come «il liberalismo crociano fosse, allora, non partito, non forza politica in lotta, ma equivoca teorizzazione dell’arte di governo», cogliendo così «la differenza che passa fra la soluzione ideale di un problema e la sua soluzione reale»; e poco sotto Garin aggiunge che Gobetti «aveva capito come le osservazioni di Croce sul *Partito come giudizio e come pregiudizio*, o le critiche della *lotta di classe* possano esser valide su un piano astrattamente teoretico, ma abbiano contro la risposta della realtà»<sup>117</sup>. Il consenso a Gobetti è pieno, ed è severa la critica a Croce; essa però è circoscritta da quell’«allora»; è riferita a un momento temporale determinato, magari ampio, che però avrebbe avuto uno sviluppo senza dubbio favorevole per il lavoro crociano negli anni del fascismo<sup>118</sup>. Da questo punto di vista un discorso non così dissimile si può fare per Gentile, la cui filosofia fu «fascista [...] non già nell’attualismo seriamente inteso, o nel nesso posto fra prassi e pensiero», bensì soltanto «nell’incoraggiamento che pur dette alla semplificazione “ideale” di ogni rapporto e di ogni problema, quasiché una soluzione “pensata” e soprattutto “parlata”,

---

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> *Ivi*, p. 111.

<sup>117</sup> *Ivi*, pp. 363-364; cfr. PIERO GOBETTI, *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, a cura di E. A. Perona, con un saggio di P. Flores d’Arcais, Einaudi, Torino 2008, pp. 46-51.

<sup>118</sup> «Dietro l’impostazione crociana c’erano i presupposti del suo idealismo; e ne rimanevano tutte le difficoltà, da cui il Croce uscirà solo nella sua lotta contro il fascismo, quando la storia si farà davvero azione e propaganda» (*ivi*, p. 364).

fosse con ciò stesso una soluzione reale»<sup>119</sup>. La critica è molto forte, e riguarda l'aspetto più 'oratorio' dell'opera di Gentile che non può essere cancellato<sup>120</sup>; tuttavia si riconosce e si valorizza la serietà di tanta parte del suo lavoro, ed è la parte che probabilmente Garin ritiene più importante. Colpisce così particolarmente la critica a Troilo, svolta già nella prima puntata dove i toni di Garin sono meno aspri rispetto alle successive. È dunque una soluzione meramente verbale, priva di reale sostanza, quella del positivismo di Troilo che non ammette «né antropocentrismo, né libero arbitrio», e «colloca l'uomo nella catena degli uomini e delle cose, e non lo fa eccezione», ma, al contempo, ritiene che l'uomo, «dal suo posto nell'universo», possa «ricostruire e ricostruisce un antropomorfismo soggettivo, morale, ideale». E questo non sarebbe dovuto a una sorta di eccezionalità umana nell'ordine naturale, ma a proprietà e funzioni già presenti in germe negli altri esseri, che trovano compimento nell'uomo<sup>121</sup>. Garin ha buon gioco nel mostrare l'insufficienza delle affermazioni di Troilo, che non soltanto non risolvevano il problema del positivismo di Ardigò, ma sembravano non affrontarlo neppure; egli si concentra poi sulla vicinanza alle tesi di Bodrero su *I limiti della storia della filosofia*, un testo che, secondo quanto avrebbe scritto Garin non molti anni dopo, meritava le impietose critiche di Gentile<sup>122</sup>. Parlando di Troilo, in effetti, Garin aveva subito osservato che le pagine che stava commentando erano dedicate «non a caso» a Bodrero: di là dei possibili accostamenti teorici, è probabile che Garin volesse sottolineare proprio la vicinanza di Troilo a un personaggio così connotato politicamente, prima nazionalista e poi convintamente fascista, come Bodrero. Per le puntate successive una lettura di questo tipo avrebbe pochi dubbi, ma a questa altezza ancora non è presente un così marcato collegamento con gli anni del ventennio; si può però ritenere che con Troilo Garin avesse iniziato uno stile di analisi e di scrittura in cui gli atteggiamenti degli intellettuali fino alla guerra libica e al primo conflitto mondiale sono letti anche alla luce degli eventi successivi – innanzitutto l'avvento del fascismo, la Conciliazione e il secondo conflitto mondiale – e delle scelte

---

<sup>119</sup> Ivi, p. 414.

<sup>120</sup> Si è in precedenza insistito più volte sul carattere 'morale' delle critiche di Garin, anche quando si rivolgevano a scritti dal carattere eccessivamente retorico, oratorio o edificante; tuttavia non è un'osservazione che, a giudizio di chi scrive, possa essere estesa a Gentile: per quanto Garin ne sottolinei con forza anche l'elemento oratorio o retorico, difficilmente avrebbe messo in dubbio la sincerità del suo operato.

<sup>121</sup> Ivi, pp. 12-13. cfr. TROILO, *Idee e ideali del positivismo* cit., p. 263.

<sup>122</sup> «La lettura di certi scritti (per esempio *I limiti della storia della filosofia* del Bodrero, uscito nel 1919 sulla «Rivista di filosofia, pp. 127-68) giustifica in pieno gli articoli impietosi degli idealisti» (GARIN, *La filosofia come sapere storico* cit., p. 89).

che poi avrebbero compiuto di fronte a fatti tanto drammatici. Come è stato già messo in evidenza, il discorso gariniano su Troilo nelle *Cronache* è sostanzialmente costante, sia nel tenore dei contenuti sia nel tono generale, a differenza, per esempio, di Tarozzi, che nella prima puntata viene connotato in un modo diverso (più favorevolmente) mentre nelle successive sarà descritto e trattato in maniera molto più simile a Troilo.

Il positivismo di Ardigò si è sviluppato però anche in altre direzioni, più vicine a quel «rovesciamento totale» indicato da Garin come unico possibile esito valido della sua sistemazione. Furono i positivisti «meno agguerriti» a denunciare quell'«equivoco connubio di una nascosta metafisica naturalistica con una forte spinta umanistica» – equivoco entro cui continuava a muoversi Troilo. Garin pensa in primo luogo a Limentani, che, nel suo saggio su *La morale dei positivisti* di Ardigò, riconosceva «chiaramente l'impossibilità di conciliare “l'asserita dipendenza del carattere individuale e della conforme condotta” dalla costituzione anatomica e fisiologica dell'uomo [...], nonché della pressione sociale»<sup>123</sup>. Quella di Limentani emergeva davvero come una 'filosofia della libertà', centrata sull'uomo e non sboccante in una metafisica, diversamente da quella di Tarozzi, per come è descritta nel quarto capitolo<sup>124</sup>. Limentani – come anche Garin in queste pagine – non liquidava il pensiero ardigòiano, ma cercava piuttosto di spiegare quel «convincimento» ardigòiano con l'intenzione di tener lontana una concezione della «morale come liberata nella sfera iperurania delle idee pure e dell'io puro», per immergerla nel flusso della vita e della natura, pur non nascondendo il «turbamento» suscitato nel lettore che ritenesse la moralità «una faticata conquista dello spirito sopra la materia» e considerasse il soggetto «capace di affermare la propria indipendenza da ogni forma di coazione esteriore»<sup>125</sup>. Garin può, quindi, affermare che il positivismo ardigòiano, con la sua metafisica naturalistica, non veniva distrutto dalle «poco riverenti stroncature di

---

<sup>123</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 13-14.

<sup>124</sup> Bisogna però ricordare che in questa prima puntata Tarozzi è menzionato subito dopo Limentani, e quindi si direbbe collocato nel gruppo dei «meno agguerriti» seguaci del positivismo.

<sup>125</sup> «L'asserita dipendenza del carattere individuale e della conforme condotta, per un verso dalla costituzione anatomica e dalle peculiarità fisiologiche del soggetto, e però dalle eredità della specie, e per l'altro verso, dalla pressione e dalla suggestione dell'ambiente sociale, e però da esigenze imperative che i conviventi pongono e presidiano con un sistema efficace di sanzioni, è sempre causa di turbamento al lettore che sia abituato a concepire la moralità come faticata conquista dello spirito sopra la materia, e a porre il suo regno nella coscienza del soggetto, capace di affermare la propria indipendenza da ogni forma di coazione esteriore [...]. Ma nell'ardigò quel convincimento [...] è una cosa sola con la contrarietà a concepire la morale come liberata nella sfera iperurania delle idee pure e dell'io puro, e con il proposito d'immergerla [...] nel flusso incessante della vita, d'inserirla nell'ordine della natura [...]» (LIMENTANI, *Rileggendo la "Morale dei positivisti"* cit., pp. 188-189).

giovani scapigliati, né dagli aspri dibattiti idealisti»; non furono né il «Leonardo» né «La Critica» a far tramontare quel positivismo, collassato invece su se stesso. Era stata opera innanzitutto di quei positivisti che, «voltisi ai problemi pedagogico-sociali, coglievano la fluida plasmabilità dell'uomo e delle formazioni umane, e vivendo nell'atto il problema educativo postulavano *eo ipso*, se ne accorgessero o meno, la libertà dell'uomo». Erano le indagini concrete dedicate all'uomo, attraverso un metodo realmente positivo, a far emergere le difficoltà di quella metafisica; difficoltà ed equivoci che restavano tutti nei 'professori positivisti' meno dediti alle ricerche particolari, mentre uno studioso come Mondolfo poteva leggere in Feuerbach e in Marx «una ben diversa lezione, questa volta davvero rigorosamente antiteologica, nella totale fedeltà al concreto vedendo inserirsi col “rovesciamento della praxis” l'uomo signore della sua storia»<sup>126</sup>. In queste pagine, dunque, Garin attribuisce, da un lato, il tanto dannoso divorzio tra scienza e filosofia alle generiche illazioni di positivisti sprovveduti che s'incontravano con scienziati digiuni di filosofia, e, dall'altro, lega il disfacimento del positivismo – o, meglio sarebbe dire, del naturalismo positivista – alle indagini più concrete dei positivisti stessi, dediti allo studio del mondo dell'uomo. Viene messo in luce un percorso 'verso le concretezza' che in maniera quasi carsica tende a mettere ai margini le 'metafisiche' e i 'dogmatismi'. Garin descrive un processo analogo anche per l'idealismo meridionale, i cui più validi esponenti si muovono in quella medesima direzione. Così De Sanctis «si rende ben conto dell'esaurirsi dell'“idealismo” del primo Ottocento, di fronte al quale riconosce la piena validità delle istanze “realistiche”, che battendo sulla concretezza del mondo umano ricordano che “l'ideale non vive se non col suo limite”»<sup>127</sup>. A proposito di Spaventa, invece, Garin può parlare dell'idealismo che si rovescia «in una rigorosa fedeltà all'esperienza», per cui egli si proclamava «vero e schietto positivista, perché “il positivismo è la vera espressione dell'esigenza contenuta nel vero idealismo”»<sup>128</sup>. Infine, concludendo la puntata, Garin sottolinea l'azione convergente che «l'hegelismo meridionale e il positivismo più serio vennero esercitando in profondità», in una sola polemica contro la tradizione in primo luogo dello spiritualismo. La grande differenza è che questo processo nei maggiori esponenti dell'hegelismo meridionale era vivo e

<sup>126</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 14.

<sup>127</sup> Ivi, p. 17. Cfr. GIOVANNI GENTILE, *Il torto e il diritto del positivismo* [1914], in ID., *Saggi critici*. Serie seconda cit., p. 130.

<sup>128</sup> Ivi, p. 19; cfr. BERTRANDO SPAVENTA, *Logica e metafisica*. Nuova edizione con l'aggiunta di parti inedite, Laterza, Bari 1911, p. 7.

attivo, per quanto la loro efficacia sarebbe stata soprattutto legata al recupero novecentesco di Croce e Gentile, mentre per quel che riguarda il positivismo poteva avere luogo solo a costo di un radicale rovesciamento che in Ardigò era lungi dal verificarsi<sup>129</sup> – Garin, infatti, oltre a Limentani, pensa a Mondolfo che si era nutrito di Feuerbach e Marx, ma anche dello stesso Gentile.

### *L'hegelismo meridionale*

Nella terza parte di questa puntata si manifesta con chiarezza il ritmo ‘crescente’ della trattazione gariniana: partita con l’affievolirsi in Italia del vigore speculativo della prima metà del diciannovesimo secolo e il predominio dell’«esangue spiritualismo» di Mamiani o Conti, per poi soffermarsi sull’opposizione a questo «andazzo professorale» da parte di Ardigò, il cui naturalismo deterministico, tuttavia, pure aveva tratti teologali e metafisici, arriva ora all’hegelismo meridionale di cui Garin avrebbe sottolineato soprattutto gli esiti ‘positivi’. Qualche cenno molto rapido viene dedicato ad Augusto Vera, robusto hegeliano di fama europea, ma rimasto in una linea di stretta osservanza che lo portava «a ritrovare nella logica una teologia destinata a cristallizzare il movimento dialettico in una totalità in cui un mistico dissolvimento risolve ed annulla ogni storia»; e al suo allievo Raffaele Mariano, che ne porterà avanti la tendenza «religiosa e misticheggiante»<sup>130</sup>. Nel quadro gariniano essi – in particolare Mariano – possono forse essere accostati agli spiritualisti trattati in principio per l’annullamento di «ogni storia» e dunque di ogni concreta indagine, più che per la vicinanza a prospettive religiose. Come gli spiritualisti, Vera e Mariano sono collocabili pienamente nella seconda metà dell’Ottocento, un periodo che in queste pagine sembra segnare – quantomeno simbolicamente – un declino degli studi filosofici, che andavano riducendosi a sistemazioni accademiche<sup>131</sup>; e lo stesso può dirsi per Ardigò che nel nuovo secolo «prova tutta l’amarezza di sopravvivere a se stesso», con il positivismo che da anni andava «quasi ad estenuarsi»<sup>132</sup>. Il discorso pare invece rovesciato per i più validi esponenti dell’hegelismo meridionale come De

---

<sup>129</sup> Si veda SAVORELLI, *L'eredità del positivismo* cit., p. 256.

<sup>130</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 16.

<sup>131</sup> Garin aveva infatti sottolineato che in questo periodo «non a caso le opere spiritualmente più profonde o non vedono la luce, o la vedono male, in deformazioni e mutilazioni non sempre disinteressate (ivi, pp. 1-2).

<sup>132</sup> Ivi, pp. 15-16.

Sanctis, Spaventa o, con qualche differenza, anche Labriola, giacché la loro influenza è essenzialmente postuma e novecentesca, legata al recupero e alla valorizzazione che ne fecero Croce e Gentile<sup>133</sup>. In realtà, per quanto riguarda De Sanctis, Garin ricorda innanzitutto che egli «non può venir senz'altro ricondotto a Hegel, anche se l'impostazione teorica della sua *Storia* ed il suo modo di concepire lo sviluppo della cultura italiana, ci pongono innanzi a un preciso disegno». La *Storia della letteratura italiana* – prosegue Garin – diviene «la storia della progressiva liberazione della cultura italiana», accompagnando «un rinnovamento politico con la coscienza tutta spiegata di un compiuto rinnovamento spirituale»<sup>134</sup>. Nei suoi tratti hegeliani più manifesti la *Storia della letteratura italiana* emergerebbe come un disegno compatto, in qualche modo preordinato, in cui si va a definire – Garin, tuttavia, non usa questa formula – un modello di filosofia della storia. L'hegelismo di De Sanctis appare da queste parole come un limite della sua produzione storico-letteraria; tra le sue «note più significative» va invece annoverata la consapevolezza «dell'esaurirsi dell'idealismo», e la conseguente attenzione per le «istanze “realistiche”», che battevano sulla «concretezza del mondo umano» e sul limite dell'ideale. De Sanctis si rendeva conto che l'ideale, legato alla predicazione edificante, andava combattuto attraverso il realismo nell'arte, nella scienza, e nella storia, «perché “il realismo incoraggia gli studi seri, introduce nell'uso della vita pratica, [...] restaura la fede nell'umano sapere, prepara una nuova sintesi”». È un realismo connotato come un rigoroso metodo positivo, lontano da astratte fumosità, ma che al contempo emerge «dal seno dell'idealismo», come una sua «rigorosa interpretazione», «operosa fedeltà al limite del concreto» e «come umana opera nel mondo contro ogni evasione astrattamente moralistica e retorica»<sup>135</sup>. Si trattava della strada che secondo Garin andava percorsa e che, per quanto con toni differenti, aveva cercato di valorizzare sin dalle *Note sul pensiero italiano del Novecento*: un'operosità non velleitaria o

---

<sup>133</sup> Su Garin e l'hegelismo meridionale si veda GUIDO OLDRINI, *Spaventa e l'hegelismo napoletano nella prospettiva storiografica di Garin*, in *Il Novecento di Eugenio Garin* cit., pp. 213-224, e GUIDO OLDRINI, *Garin e i problemi della storia della filosofia italiana dell'Ottocento*, in *Il percorso storiografico di un maestro del Novecento* cit., pp. 115-134. Su Garin e Labriola si veda SAVORELLI, *Garin e Labriola* cit.

<sup>134</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 16-17.

<sup>135</sup> Ivi p. 17; cfr. EDMONDO CIONE, *L'estetica di Francesco De Sanctis*, Perinetti-Casoni, Milano 1945, pp. 170 e ss. De Sanctis, però, non aveva dubbi nel distinguere il realismo dall'«empirismo, di cui Hegel poté dire che adopera le categorie senza critica e senza coscienza». E aggiungeva che «il nuovo realismo può essere considerato ancora come una ulteriore formazione della dottrina di Hegel» (FRANCESCO DE SANCTIS, *Il principio del realismo*, in ID., *Nuovi saggi critici* diciottesima edizione, Morano, Napoli 1901, pp. 479- 493: 490).

‘titanistica’, bensì conscia dei limiti propriamente umani da cui non è possibile prescindere. Il realismo desanctisiano acquista una valenza etica, poiché combatte ogni evasione retorica, restando fermamente ancorato al mondo umano; lo stesso Cione, cui Garin fa qui principalmente riferimento, aveva osservato in maniera esplicita che De Sanctis è «un profondo moralista ed educatore d’animo superiore [...] che vuole non già rinnegare l’ideale, ma semplicemente sostituire ad un ideale generico e nebuloso, un ideale più vero e più ricco di vita»<sup>136</sup>. Per tanti versi De Sanctis è descritto con espressioni analoghe a quelle usate per Croce (e per «La Critica») nelle *Note* del 1946, in cui si sottolineava la «fedeltà alla concretezza storica e al limite umano» o il richiamo a una «tradizione di serietà scientifica»; all’epoca, però, Garin non guardava in primo luogo a Croce, ma anzi mostrava molte più simpatie per Vailati, di cui veniva accentuata non solo la serietà e la sobrietà di studioso, ma anche la «sincerità di ricerca» o l’«intimo interesse morale»<sup>137</sup>. Le perplessità gariniane su Croce erano forse legate proprio al rapporto con la prassi, che nel dopoguerra era declinata senza dubbi come azione etica: negli *Orientamenti morali* e nella *Storia della filosofia* Vallecchi la filosofia crociana sembrava precludere la possibilità di un criterio di valore etico, riconducendo il progresso spirituale alla semplice successione del prima e del dopo. Nelle *Note* si faceva riferimento alla «dignità della cultura come base ineliminabile della dignità dell’uomo» che trionfava a Napoli, ma, nonostante ciò, l’opera crociana sembrerebbe quasi circoscritta a un ambiente prettamente intellettuale, restando in qualche modo sorda anche a quelle esigenze che hanno portato alla crisi d’inizio secolo in Europa, che pure era stata avvertita con chiarezza. Nel volume del 1955 l’immagine di Croce è ben diversa, e il suo ruolo e la sua importanza emergono anche da un punto di vista etico-politico con forza tale che Bobbio aveva potuto parlare delle *Cronache* come di un «lungo e continuato omaggio a Croce, [...] non servile ma egualmente fervido e devoto»<sup>138</sup>. Basti pensare al rilievo dato da Garin alla «Critica» nella sua forma originaria, prima che tante note e articoli fossero raccolte in volumi, sottolineandone l’efficacia, la «mobilità sempre viva» e l’«apertura piena». Soprattutto, nella rivista crociana «non si coglie solo il tentativo di educare culturalmente un paese, ma l’opera svolta per la moralizzazione di istituzioni e di

<sup>136</sup> CIONE, *L’estetica di Francesco De Sanctis* cit., p. 171.

<sup>137</sup> GARIN, *Una rivista: «Leonardo»* cit., pp. 22-23; GARIN, *Il Pragmatismo* cit., p. 206.

<sup>138</sup> BOBBIO, *Filosofia e vita nazionale negli ultimi cinquant’anni* cit., p. 116. Le *Cronache* per Bobbio esprimevano il senso di gratitudine di una generazione che in Croce trovava «una grandezza morale e intellettuale che non soffriva confronti» (*ibid.*)

categorie ben definite, l'esigenza di togliere l'Italia da un angusto provincialismo, di insegnarle a parlare un linguaggio europeo»<sup>139</sup>. Non è, però, l'unico Croce trattato nel libro, giacché si dedica molto spazio anche al Croce più sistematico e meno compiuto, il Croce delle *Tesi di Estetica* che aveva messo da parte gli studi sul marxismo, e quello che poteva essere definito nei primissimi anni Venti – e voleva essere un complimento – come un fascista senza camicia nera. Ad ogni modo, anche quando nella sesta puntata – l'ultima pubblicata sul «Giornale critico», ma la prima dedicata a Croce – Garin si sofferma sugli aspetti e i momenti meno felici del pensiero crociano – ad esempio, sull'«ambigua teoria degli pseudo-concetti» –, non dimentica «il Croce più alto» e «il senso profondo dell'opera sua», che «è nel ribellarsi all'insidia della sola luce in nome dei diritti della vita»<sup>140</sup>. Se, invece, si prende in considerazione questa prima puntata – e il discorso, con qualche sfumatura, potrebbe estendersi anche alle successive apparse nel 1951 – Croce emerge come un interlocutore decisivo per Garin, ma rispetto al quale forse – come anche nel 1946 – non doveva sentirsi così vicino. In una nota a piè di pagina alla trattazione di De Sanctis troviamo alcune osservazioni che possono confortare tali considerazioni: Garin richiama con consenso non soltanto «i giudizi positivi di Gramsci sulla valutazione desanctisiana di Machiavelli», «sull'intellettualismo, sull'adesione alla Sinistra, sull'apprezzamento del verismo», ma sottolinea che il politico e pensatore sardo «non esita a parlare di un “arretramento” del Croce rispetto al De Sanctis, “senza che l'atteggiamento del Gentile, che tuttavia più del Croce si è impegnato nell'azione pratica, possa considerarsi una continuazione dell'attività desanctisiana per altre ragioni”»<sup>141</sup>. Croce rappresenta un arretramento rispetto a De Sanctis proprio per il rapporto con l'azione, con la prassi; è un altro Croce rispetto a quello descritto in seguito, più vicino magari a quel Croce che, non senza un'influenza gentiliana, negli anni che portarono alla prima guerra mondiale sentì «più viva l'esigenza speculativa», se non addirittura «metafisica»<sup>142</sup>. Garin, inoltre, richiama nella stessa nota un'osservazione di Cione, che nei suoi studi su De Sanctis era partito «da un punto di vista di stretta osservanza crociana», ma nella

---

<sup>139</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 296.

<sup>140</sup> Ivi, pp. 210-211.

<sup>141</sup> Ivi, p. 18; cfr. ANTONIO GRAMSCI, *Note sul Machiavelli sulla politica e sullo stato moderno*, Einaudi, Torino 1949, pp. 85-87, GRAMSCI, *Il materialismo storico* cit., pp. 67, 292, poi in ID., *Quaderni* cit., pp. 760-762, 1473, 1288.

<sup>142</sup> Ivi, p. 207. Esigenza che – aggiunge Garin – indusse Croce «a quella “sistemazione” che certi agiografi e certi professori amano a volte presentare come il sistema ultimo e definitivo» (*Ibid.*).



ristampa del 1944 della sua monografia «dichiarava un suo radicale mutamento sotto l'influsso del De Sanctis» che lo ha spinto a «“[...] rivedere in sede filosofica quanto d'astratto ancora persiste nell'idealismo del Croce e del Gentile che, in nome dello Spirito universale, rinnegano o trascurano l'individuo come principio motore della storia”»<sup>143</sup>. Garin riporta le parole di Cione senza prendere particolare posizione, sottolineando soltanto che è degno di nota il suo percorso. In realtà Cione tocca un punto decisivo, per il quale Garin non avrebbe mai potuto definirsi 'crociano', ossia il rapporto tra individuo e opera: mentre in Croce tutto ciò che conta è l'opera – magari l'opera dello Spirito rispetto alla quale l'individuo è una semplice istituzione – per Garin il singolo con la sua vita ha un valore ben diverso. Nella sua prefazione Cione aveva rivendicato istanze di tipo esistenzialistico e personalistico nello studio di De Sanctis<sup>144</sup>, riconnettendosi a correnti di pensiero da cui era stato attratto lo stesso Garin; inoltre possiamo osservare che Cione non parlava di «individuo», bensì di «individualità»: è un *lapsus*, quello di Garin, che rende probabilmente il discorso anche più preciso e determinato di quanto fosse in origine. Il punto da mettere in luce è l'attenzione gariniana, ancora a questa altezza, per un determinato tipo di letture, che lascia, seppur in maniera discreta, le sue tracce in un importante volume letto in genere in una prospettiva differente.

Per quanto riguarda Spaventa, Garin non può fare a meno di sottolineare da subito il rapporto con Hegel, ma al contempo mette in luce che si tratta di un Hegel ben diverso da quello di Vera o Mariano: «s'intravede quell'incentrarsi dell'attenzione sulla realtà come attualità mentale, mentre cadono in ombra così Hegel teologo come Hegel filosofo della natura»; e soprattutto Spaventa ricercava «nel pensiero concreto il farsi spirituale, liberandosi dalle linee sistematiche dell'hegelismo ortodosso». La lettura spaventiana di Hegel va in una direzione di 'concretezza': la sua filosofia è «l'intendimento del soggetto», il quale – commenta Garin – «a sua volta, è l'uomo che è anche meccanismo, natura, organismo». È una speculazione che mette al centro, l'uomo che è essenzialmente storia, ossia positivismo e aposteriorismo, mentre

---

<sup>143</sup> Ivi, p. 18.

<sup>144</sup> Scriveva, infatti, Cione che «da questo lavoro sul De Sanctis che può considerarsi come un primo tentativo [...] di ricostruire storicamente una grande figura in base ai principi del personalismo contemporaneo, han preso le mosse le successive mie ricerche teoretiche che, facendo tesoro non solo della mia esperienza storiografica, ma anche delle critiche mosse all'idealismo tradizionale dalle correnti esistenzialistiche, mirano a rivalutare in tutta la sua importanza il concetto più dibattuto nella filosofia odierna: quello della personalità» (EDMONDO CIONE, *Francesco De Sanctis* seconda edizione riveduta, Perinetti-Casoni, Milano 1944, pp. 12-13).

l'«uomo a priori è l'uomo astratto, non reale: l'uomo senza storia». Essa va dunque a «rovesciarsi in una rigorosa fedeltà all'esperienza», per cui Spaventa può dichiararsi autentico e schietto positivista, di un positivismo che risponde alle vere esigenze dell'idealismo, giacché «l'infinita esistenza è attività delle cose e specialmente dell'uomo»; e di qui, commenta Garin, «quel suo duro intransigente umanismo»<sup>145</sup>. Spaventa e De Sanctis sono presi in esame in primo luogo in relazione alla storia del Novecento, sia perché entrambi ebbero un ruolo decisivo nella formazione di Gentile e di Croce, sia, soprattutto, perché essi «figurano fra le componenti più notevoli della coscienza italiana del '900 attraverso il ripensamento e la diffusione che se ne ebbero sotto il segno, appunto, del Croce e del Gentile»<sup>146</sup>. Nel trattare De Sanctis Garin ha fatto riferimento innanzitutto al volume di Cione sull'*Estetica di De Sanctis*, ma tenendo presente – e citando testualmente – anche Gentile; occupandosi di Spaventa, invece, ha sul tavolo da lavoro il volume gentiliano sulle *Origini della filosofia contemporanea in Italia*, e cita ampiamente alcune pagine del lungo capitolo su Spaventa. De Sanctis è nettamente distinto da Croce, che, secondo l'osservazione gramsciana, ne rappresenta un «arretramento»; invece si può parlare di una lettura 'gentiliana' di Spaventa, per quanto di un Gentile accuratamente scelto e selezionato. È lecito pensare che le vere istanze dell'idealismo, ossia il positivismo e il rovesciamento nella fedeltà all'esperienza<sup>147</sup>, possano essere fatte proprie dal filosofo siciliano, andando così davvero a convergere con il più serio positivismo. L'esito, che Garin intende far proprio, non può essere che quel «duro e intransigente umanismo» in cui culmina la riflessione di Spaventa, e in cui non può non terminare un gentilianesimo seriamente e correttamente inteso.

Mentre per De Sanctis e Spaventa – afferma Garin – bisogna fare bene attenzione distinguere la risonanza che ebbero nel Novecento dall'«eco effettiva avuta nell'età loro», per Labriola il discorso è diverso giacché, per quanto fu legato al maestro Spaventa e all'allievo e promotore Croce, «ebbe formazione e influenza ben caratterizzata». In questi anni Garin non ha ancora compiuto un importante

---

<sup>145</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 18-19; cfr. BERTRANDO SPAVENTA, *Principii di etica*, ristampati con prefazione e note di G. Gentile, Luigi Pierro, Napoli 1904, p. 25; SPAVENTA, *Logica e metafisica* cit. p. 7. Si veda inoltre GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* cit., pp. 717-718.

<sup>146</sup> Ivi, p. 19.

<sup>147</sup> «Il punto di vista raggiunto dallo Spaventa ha una affinità sorprendente con quello empiristico, che negli anni stessi della maggiore maturità del nostro filosofo veniva calorosamente raccomandato dai positivisti» (GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* cit., p. 718).

approfondimento del filosofo di Cassino, di cui sottolinea soprattutto «il richiamo al valore del marxismo nell'intendimento della storia», e l'inserzione di Marx nella cultura filosofica italiana, con un'opera che si è estesa ben oltre le sue lezioni, in particolare in quegli anni – il riferimento è chiaramente al ventennio – in cui i suoi saggi per alcuni settori della cultura italiana furono l'unica fonte di cognizioni sul marxismo. Ancora una volta Garin sottolinea l'esigenza di rigore, che si manifesta in Labriola con una meditazione sulla filosofia della prassi di serietà ben diversa rispetto a quella di Achille Loria o Enrico Ferri, verso cui si eccitava il suo «sdegno» – e in nota Garin richiama le osservazioni gramsciane sul lorianesimo<sup>148</sup>. Era, quello di Labriola, uno sdegno contro ogni «sorta di ciarlatanesimo», e che costituisce in ultima istanza il punto d'incontro del più serio positivismo e del più serio idealismo meridionale, uniti nella «polemica contro la tradizione, contro le posizioni dogmatiche, contro la scolastica»<sup>149</sup>. Nel chiudere la puntata, Garin si sofferma brevemente sulle divergenze, che si ripercuotevano anche, e profondamente, sul piano politico, tra l'idealismo meridionale e il positivismo, «per la distanza che passava tra il liberalismo degli Spaventa col sottinteso dello stato etico, il “comunismo” di un Labriola, e la democrazia o il socialismo “umanistico”, e meglio direbbersi umanitario, cui inclinarono non pochi positivisti». È un'affermazione ardita e Garin ne è pienamente consapevole, ma, a questa altezza, egli intende collocare su un medesimo livello tutta la cultura più seria, «che voleva svolgersi spregiudicata, libera, innovatrice, sul piano della concreta realtà umana, per conoscerla e operarvi dentro: [...] libera opera d'uomini liberi, signori del proprio destino nella misura stessa della propria capacità di liberarsi da colpe ed errori e finzioni»<sup>150</sup>. Garin chiude questa prima tappa del suo discorso con una nota di speranza, con in germe l'interpretazione generale delle *Cronache* che distingue la cultura che, in quanto tale è d'opposizione o al massimo compresente al fascismo, dalla retorica, spesso edificante e teologale di alcuni professori che il regime aveva appoggiato e da cui era stato appoggiato.

---

<sup>148</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 19-21.

<sup>149</sup> Ivi, p. 21; cfr. BENEDETTO CROCE, *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900). Da lettere e ricordi personali*, in ID., *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Bari 1968, pp. 253-294: 266.

<sup>150</sup> Ivi, pp. 21-22.

## La cultura filosofica italiana all'inizio del Novecento

### *Giovanni Papini e le riviste fiorentine*

La seconda puntata delle *Cronache* si riconnette direttamente alle questioni trattate nelle *Note sul pensiero italiano del '900*, e al ruolo svolto in primo luogo dal «Leonardo» di Papini e Prezzolini e dalla «Critica» di Croce e Gentile. Il tono, come Garin aveva scritto a Ugo Spirito nel dicembre del 1950, è ormai diverso, ma gli elementi di continuità rispetto ad alcuni anni prima sono più di quanto ci si potrebbe aspettare: basti pensare alla figura di Papini, che in queste pagine, quantomeno nella versione apparsa sul «Giornale critico», è vista complessivamente con favore, in maniera ben diversa rispetto al Papini, non soltanto «iconoclasta programmatico ed avversario astioso dell'università in quanto tale, ma in fondo, assai spesso, espressione tipica di una retorica rovesciata», che emerge nella sesta puntata<sup>1</sup>; o anche alla trattazione di Croce, rispetto al quale Garin lascia trasparire riserve non del tutto insignificanti<sup>2</sup>. Al contempo è sottolineata maggiormente la critica che le due riviste hanno svolto al positivismo, mentre nel 1946 era stata accennata abbastanza velocemente<sup>3</sup>, e la comune «difesa delle dimensioni dell'uomo, della vita spirituale, dell'iniziativa umana». Particolarmente in luce è messa l'efficacia che entrambe le riviste avrebbero avuto nel corso degli anni, e anche per questo colpisce un'immagine complessivamente favorevole di Papini, e «poco importa quello che poi divennero i rivoluzionari d'allora»<sup>4</sup>. Nonostante le profonde diversità, il «Leonardo» e la «Critica» collaborarono «in una comune attività rinnovatrice», con la «spregiudicata e promiscuamente iconoclasta polemica» del primo e «l'opera di critica profonda estesa lentamente a ogni settore delle scienze morali» della seconda; e Garin commenta che le «vicende di mezzo secolo» – in realtà sarebbero bastati pochi anni – hanno mostrato la lontananza celata in «certi incontri fortuiti», pur ammettendo – ed è l'osservazione più

---

<sup>1</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 192. Garin sta parlando della differenza sottolineata da Croce del suo «atteggiamento da quello, ad esempio, di un Papini», mostrandosi, però, pienamente concorde (*ibid.*).

<sup>2</sup> Sono riserve che, però, non hanno impedito allo stesso Croce di apprezzare le prime puntate delle *Cronache* (cfr. GARIN, *Conversando con Benedetto Croce* cit., p. 654).

<sup>3</sup> «L'originaria simpatia con cui Croce aveva guardato al *Leonardo*, del resto ricambiata subito ampiamente dal Papini e dal Prezzolini, si era esteriormente concretata nell'atteggiamento parallelo assunto nella lotta contro le deformazioni del positivismo e gli aerei sospiri esalati da uno spiritualismo esangue» (GARIN, *Una rivista: «Leonardo»* cit., p. 24).

<sup>4</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 25.

interessante – che «una lunga esperienza fa ora meglio apprezzare anche la sensibilità e l'efficacia di certi atteggiamenti». Non soltanto – sostiene Garin – il pensiero crociano sarebbe stato oggetto di dissertazioni di laurea assegnate dagli «allievi di quegli “accademici” che allora neppure prendevano in considerazione la “Critica”», ma «coloro che, allora, respinsero con vigoroso disdegno il pretenzioso foglio di Gian Falco, si compiacquero poi del gergo mutuato a testi che cinquanta anni prima Papini poneva per la prima volta innanzi a lettori non preparati»<sup>5</sup>. Per quanto riguarda Croce l'affermazione può parere forse un po' eccessiva, giacché anche in campo accademico non gli mancarono apprezzamenti fin dai primi anni della sua produzione – era piuttosto Croce a svolgere una dura battaglia contro certe tendenze culturali, che nell'accademia magari si annidavano. Più interessante è l'osservazione su Papini, che viene contrapposto all'esistenzialismo, le cui problematiche e i cui autori di riferimento erano stati messi in circolazione in Italia proprio da Papini, ma sarebbe divenuto, specialmente tra la fine degli anni Trenta e gli anni Quaranta, anch'esso 'accademico: l'esempio è quello di Kierkegaard, «a cui oggi è toccato l'amaro destino di servire a tema a tante dissertazioni e lezioni universitarie», e che era stato presentato su «Leonardo» e tradotto nella collana della *Cultura dell'anima*. L'uso accademico e 'professorale' della filosofia dell'esistenza aveva sempre colpito negativamente Garin, che nel suo scritto *A proposito dell'esistenzialismo* affermava che la filosofia dell'esistenza «da antiaccademica qual era per costituzione, essa che si appellava a Kierkegaard, pensatore per eccellenza privato, [...] divenne oggetto di corsi e conferenze e pubblicazioni ed analisi e bibliografie mirabili per compiutezza e rigore scientifico»; e anzi, proprio Kierkegaard «del professore di filosofia [...] aveva detto ogni male possibile», chiamandolo «ridicolo, sciocco, ciarlatano, più comico del Cavaliere della Triste Figura»<sup>6</sup>. Il merito di Papini e del gruppo riunito attorno al «Leonardo» fu di richiamare e mettere in circolazione, determinati autori come i «romantici tedeschi», «Nietzsche» o «Dostojevskij», e poi soprattutto il pragmatismo americano, non spinti da problemi eruditi, prettamente speculativi o addirittura 'professorali' – del resto, questi 'giovani' si muovevano in tutt'altro campo –, ma dal bisogno di porre al centro l'uomo, inteso come «punto di assoluta libertà, ossia rischio totale e possibilità infinità». In questo bisogno di libertà, di cui ora, a differenza delle

---

<sup>5</sup> Ivi, pp. 23-24.

<sup>6</sup> Ivi, p. 24; GARIN, *A proposito dell'esistenzialismo* cit., p. 373.

*Note* del 1946, non sono nemmeno accentuati gli elementi attivistici e velleitari, trovano origine le polemiche contro il positivismo, che aveva, sì, «battuto in breccia la sospirata oratoria dello spiritualismo», ma si era ormai chiuso più ancora che «in una povera contraffazione metafisica del naturalismo», in una visione ristretta dell'esperienza e «in una paurosa mutilazione dell'uomo», e la sua ragione «esaltata a parole, era stata degradata a mera registrazione di accadimenti». L'incontro tra «La Critica» e il gruppo del «Leonardo» ha luogo in quel punto, nella lotta contro posizioni che irrigidivano il reale, seppur gli esiti e i presupposti sarebbero stati molto differenti, con i secondi che avrebbero battuto alle «porte più impensate, dall'idealismo magico agli inesplorati e avventurosi lidi della metapsichica». Garin, però, non si sofferma qui sugli esiti 'torbidi' dei leonardiani, ma sul problema che avevano messo in campo e sulle loro critiche, di cui forse «neppure gli autori si rendevano conto quanto fossero calzanti». È un riconoscimento non di poco conto, legato alla necessità di «mettere in discussione un problema essenziale, se cioè la realtà abbia davvero strutture, essenze, idee, leggi, che la condizionino assolutamente, e quindi possano cogliersi e ordinarsi in un "sistema" razionale»<sup>7</sup>. Tale riconoscimento, di fatto, non poteva estendersi in questi termini al fondatore della «Critica»: in questa puntata Garin non si sofferma sul Croce 'sistematico', ma è proprio in questo primo decennio del Novecento che trova la sua massima espressione, attraverso l'*Estetica*, la *Logica* fino a culminare in qualche modo nel suo punto di crisi, con le parole finali della *Filosofia della pratica*. L'accento ironico va piuttosto a chi avrebbe plaudito «alla conversione crociana» di Prezzolini, o a chi avrebbe preferito «la castità delle accademiche pagine del "Marzocco"», ma l'autentico protagonista è proprio Papini, che aveva messo in forse non un filosofo né una corrente o un sistema, «ma la filosofia stessa», mettendo il «dito in una piaga» che effettivamente era aperta, avvertendo «che non si trattava di un episodio, ma di un intero dramma», e «che in crisi era tutto l'uomo, ogni sua dimensione». Egli si rendeva conto «che il pensiero umano era arrivato a un limite, e non si poteva continuare per la solita strada». Certo, Garin è consapevole che alle formidabili 'antenne' di Papini non corrispondeva analogo consapevolezza critico, e che dal punto in cui si trovava non seppe uscire se non dopo anni e per altre vie – l'allusione è chiaramente all'avvicinamento alla religione. Nonostante ciò, il giudizio gariniano è nettamente positivo, ed anche l'itinerario di Papini, pieno di errori e ripensamenti con «il suo

---

<sup>7</sup> Ivi, pp. 24-25.

irritante oscillare» tra estremi opposti – «rifiuto intransigente» e «umile accoglimento», «rivoluzionarismo caotico» ed «estremo conservatorismo» –, costituisce «lo specchio di un'inquietudine che pure non è meno significativa di altre parventi sicurezze», e per questo egli merita un posto differente nella storia del pensiero italiano del Novecento, «sicuramente maggiore di quello che gli assegnò la corporazione dei professori, da lui sanguinosamente vilipesa»<sup>8</sup>. Poco prima, a proposito dei 'giovani' fiorentini, Garin aveva affermato che si possono «oggi perdonare anche certe intemperanze e infatuazioni», visti gli effetti tanto fruttuosi e l'«ampiezza della discussione avviata» su quelle riviste come il «Leonardo», l'«Anima» o «La Voce», in cui, negli anni che portarono alla prima guerra mondiale risuonarono «tutti i temi che hanno traversato la tragedia europea e tutte le voci valide che l'hanno accompagnata». Garin osserva, però, che lo «storico pacato converrà col rilievo di Renato Serra che Papini dopo “Leonardo” aveva in certo senso detto tutto, che non si può eternamente fare gl'iconoclasti che dopo aver demolito bisogna costruire», così come converrà «con i giudizi estremamente cauti recati sulla “Voce” del Prezzolini»<sup>9</sup>. Si tratta della principale nota critica a Papini e al suo gruppo che si può leggere in queste pagine, in particolare se ci limitiamo a considerare quanto scritto nel 1951; ed è significativa soprattutto perché si appoggia a Serra, sicuramente un personaggio di grande finezza per il quale Garin nutre una buona considerazione. Inoltre a piè di pagina è aggiunta una lunga nota in cui sono riportate le considerazioni di Serra su Papini, Prezzolini, e anche su Croce. Nel gennaio 1909 egli scriveva a Luigi Ambrosini che non pensava «troppo male» della «Voce» e di far buon conto del «giudizio» di Prezzolini e «dell'ingegno di Papini», ma «certe fronde non s'ha diritto di farle altro che una sola volta, e prima dei vent'anni»; e se nel 1902 si è fatto il «Leonardo» nel 1909 bisogna aver trionfato o accasarsi borghesemente», non si ha il «diritto di fare 'La Voce', senza confessar fallimento. Quando la bohème diventa prosa è odiosissima»<sup>10</sup>. Garin rincara la dose richiamando le osservazioni sempre di Serra sugli scritti di politica di Salvemini e Prezzolini, accusati di essere presuntuosi e velleitari. Diverso era, invece, «il giudizio sulla “consistenza” del Croce, pur fra riserve (“bisognerà appoggiarsi al Croce, di cui io apprezzo molto l'ingegno e la

---

<sup>8</sup> Ivi, p. 25-28.

<sup>9</sup> Ivi, p. 26.

<sup>10</sup> *Ibid.*; cfr. RENATO SERRA, *Epistolario*, a cura di L. Ambrosini G. De Robertis, A. Grilli, Le Monnier, Firenze 1934, p. 241.

dialettica e la polemica; ma che non basta in nessun modo a contenere il mio spirito”»<sup>11</sup>. Andando a leggere la nota ci si rende conto che non è Papini il principale oggetto di critica, ma piuttosto Prezzolini; del resto, che Papini avesse «detto tutto» dopo il «Leonardo» non era un giudizio con cui davvero Garin doveva ‘convenire’ fino in fondo, giacché «L’Anima», forse l’esperienza papiniana cui Garin guarda con maggior favore, sarebbe venuta nel 1911 – non a caso da qui a poco viene menzionata con consenso proprio questa rivista. Le critiche di Serra, in realtà, andavano a colpire soprattutto Prezzolini, che della «Voce» era direttore, e a cui erano imputabili, assieme a Salvemini, l’«incompetenza» e la «goffaggine» degli ‘scritti politici’; del resto Garin, sin dalle *Note sul pensiero italiano del ’900*, aveva mostrato di non stimare molto l’operato di Prezzolini, e qui non sembra mutar opinione. Per quanto riguarda Croce, gli apprezzamenti di Serra sono sicuramente importanti e condivisibili, ma altrettanto importante è la sua «riserva», ossia che Croce non gli basta a «contentare il suo spirito». È semplicemente un accenno, ma può evocare ancora una volta quanto emerso dalle *Note* del 1946, dalle quali si comprendeva l’insensibilità crociana alle ragioni che potremmo definire della vita, dell’esistenza concreta dell’individuo singolo; del resto proprio Serra, aveva affermato, con parole così vicine alla sensibilità di Garin e al contempo così anticrociane, che l’individuo gli interessa più della pagina<sup>12</sup>.

La figura di Papini, dunque, emergeva molto positivamente, nonostante «lo storico pacato» dovesse convenire col rilievo di Serra, riconoscendo che non si può essere sempre iconoclasti ma bisogna anche costruire. Quello che colpisce è che lo stesso Papini, quantomeno in alcuni momenti, avrebbe potuto essere d’accordo: nella nota

---

<sup>11</sup> Ivi, pp. 26-27; cfr. SERRA, *Epistolario* cit., p. 257; per le critiche a Prezzolini e Salvemini cfr. ivi, pp. 404 e ss.

<sup>12</sup> Sul «Giornale critico» la nota a piè di pagina era terminata con le osservazioni di Serra su Croce, ma in volume Garin richiama anche «il rapporto stabilito dal Gramsci [...] fra De Sanctis-Croce-“La Voce”: “nel Croce vivono gli stessi motivi culturali che nel De Sanctis, ma nel periodo della loro espansione e del loro trionfo... In un tempo recente alla fase De Sanctis ha corrisposto, su un piano subalterno, la fase della “Voce”» (Ivi, p. 27; cfr. GRAMSCI, *Letteratura e vita nazionale* cit., pp. 8-9, ora in ID., *Quaderni* cit., p. 2188). Così com’è riportata da Garin, la critica sembrerebbe rivolta soprattutto alla rivista fiorentina, il che sicuramente era vero, ma il giudizio su Croce da parte di Gramsci non era così indulgente, ed anzi il tono era simile a quello richiamato nel capitolo precedente. Infatti, nella parte non citata da Garin Gramsci aggiungeva che in De Sanctis vi era «continua la lotta, ma per un raffinamento della cultura (di una certa cultura) non per il suo diritto di vivere: la passione e il fervore romantico si sono composti nella serenità superiore e nell’indulgenza piena di bonomia». «Ma anche nel Croce questa posizione non è permanente: subentra una fase in cui la serenità e l’indulgenza s’incrinano e affiora l’acrimonia e la collera a stento repressa: fase difensiva non aggressiva e fervida e pertanto non confrontabile con quella del De Sanctis» (*Ibid.*).



appena successiva Garin sottolinea il «tono singolarmente pacato» – il medesimo aggettivo riservato allo ‘storico’ – dell’«avvertimento premesso al primo fascicolo de “L’Anima”», apparso in realtà anonimo, e quindi attribuibile a entrambi direttori, Papini e Amendola. Vi si affermava esplicitamente di preferire «una verità» a «dieci polemiche», e di aspirare ad arrestare in quelle pagine «qualche rara idea» piuttosto che «polverizzare cento idoli con pochi colpi ben assestati»; e soprattutto che intorno a loro non era più «la gaia atmosfera dei vent’anni»<sup>13</sup>. La rivista si proponeva di essere profondamente diversa dalla ‘fronda’ che Serra ritrovava nel «Leonardo» e nella «Voce», e c’era, inoltre, anche un tentativo di commiato da quei vent’anni in cui ancora era possibile la «bohème». Sono due note poste l’una di seguito all’altra che sembrano fronteggiarsi, con la seconda che pare voler negare ciò che è detto nella prima, quantomeno in relazione a Papini. Del resto, Garin non ha dubbi nel sottolineare la capacità di Papini di esprimere il «travaglio di anni tanto tragici», soprattutto se confrontato con Troilo – verso cui si è vista la scarsa stima gariniana – con cui l’«irregolare giornalista fiorentino» ebbe a polemizzare proprio su «L’Anima». Nonostante si sottolinei che anche Papini, come Troilo, era destinato a «cercare più tardi tutti i conforti dei consueti ancoraggi», Garin valorizza la sensibilità, l’arguzia e anche la consapevole capacità di scrittura di Papini. Solo nel 1955 avrebbe aggiunto una citazione gramsciana che sembra voler rovesciare l’immagine di Papini, rendendola più simile a quella che in genere emerge dal resto delle *Cronache*, e che tende a porre l’accento sulle fasi successive del suo percorso, quella ‘futurista’ e ‘attivista’, o quella in cui poteva essere annoverato fra i ‘nipotini di padre Bresciani’. Particolarmente eloquente è al riguardo il richiamo svolto nell’ottavo capitolo all’«Anima» e alla sua apertura a preoccupazioni religiose, logiche e morali, per cui «Papini e Amendola si mostrarono in quella luce che sottolineò così bene dodici anni dopo Gobetti: “i due spiriti più notevoli e più originali del tempo”»; tuttavia, Garin aggiunge immediatamente che «ben presto Papini doveva ricominciare le sue incomposte scorribande»<sup>14</sup>. Nelle fasi più avanzate delle *Cronache*, anche quando si tratta di mettere in luce l’esperienza de «L’Anima», il cui valore non viene mai posto in discussione da Garin, egli tende a spostare contemporaneamente l’attenzione anche

<sup>13</sup> Ivi, pp. 27-28; cfr. *Avvertimento*, «L’Anima. Saggi e giudizi», a. 1, n. 1, gennaio 1911, pp. 3-4: 4.

<sup>14</sup> Ivi, pp. 317-318; cfr. GOBETTI, *La rivoluzione liberale* cit., p. 6. Dopo poco Garin ricorda ancora che «si è citata “L’Anima” di Amendola e Papini, ove sembravano placati i furori del “Leonardo”: ed ecco di lì a poco, nel ’13, il discorso di Roma e Papini futurista» (GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 319-220).

sui percorsi meno felici di Papini, e gli esiti attivistici e futuristici che già in passato aveva stigmatizzato. Svolge una funzione analoga quanto Garin aggiunge alla sesta nota di questa seconda puntata, apparsa originariamente nel 1951: in un quadro complessivamente favorevole a Papini, il cui valore emerge anche dalla contrapposizione con un accademico (positivista) poco apprezzato da Garin come Troilo, si rimanda a Gramsci «su Papini *dopo*, e sul suo “dilettantismo morale”, sul suo atteggiamento “untuosamente gesuitico” verso Croce»<sup>15</sup>. È un giudizio particolarmente significativo, che va a porre in una luce fortemente negativa Papini, sia come studioso sia – ed è sicuramente più grave nella prospettiva gariniana – da un punto di vista ‘morale’; sono considerazioni che vanno a cambiare il tono generale della trattazione, anche perché il riferimento a Gramsci non ha un valore neutro nelle *Cronache*: il pensatore sardo, infatti, non è solo ricordato per la finezza delle sue analisi, ma anche come punto di riferimento etico, come un oppositore radicale del fascismo che ha pagato il suo impegno e la sua coerenza con la carcerazione e con la vita. L’accusa gramsciana di «dilettantismo morale» richiamata in questo contesto assume una funzione quasi ‘liquidatoria’, andando a spostare l’equilibrio su cui alcuni anni prima erano state costruite queste pagine. Discorso analogo si può fare per un’altra aggiunta di qualche pagina successiva, che pure tende a illuminare di una luce differente la produzione di Papini. A proposito della ricezione italiana di James, e quindi di Papini e del pragmatismo, Garin osserva da un lato «la deformazione cui si sottoponeva l’opera del James», ma dall’altro rileva «la duplice fecondità della propaganda pragmatista», che aveva inserito «nella pacatezza stanca di tanti dibattiti oziosi, non solo la psicologia di James, ma la sua filosofia dell’esperienza, e i suoi studi sulla vita religiosa», e poi pensatori che si fecero «banditori di motivi affini», come Bergson, Georges Sorel, Édouard Le Roy e soprattutto Blondel. Il bilancio tra i due «discorsi» da fare sul pragmatismo italiano appare dunque positivo, giacché nel mondo culturale sono inseriti e fatti circolare validi autori, molti dei quali hanno avuto un’importanza non trascurabile per lo stesso Garin. Nel volume, tuttavia, Garin aggiunge una nota in cui un rapidissimo richiamo a un giudizio di Sorel – accompagnato poi a più ampie considerazioni sul filosofo francese – va a ribaltare completamente questo quadro:

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 28; cfr. GRAMSCI, *Letteratura e vita nazionale* cit., pp. 161-162, ora in ID., *Quaderni* cit., pp. 1926, 1920.

«Sulle “mistificazioni” del Papini infierirà più tardi il Sorel»<sup>16</sup>. Nel volume delle *Cronache* sono le ‘mistificazioni’ a orientare la lettura, e non più l’apporto positivo alla cultura italiana; certo la figura di Sorel non ha la stessa forza ‘icastica’ e morale di quella di Gramsci, ma sono piccole aggiunte che vanno a formare un quadro unitario, magari più coerente con l’impianto generale del volume, ma diverso dal testo originario. Si comprende, dunque, come le *Cronache*, nonostante fossero state anticipate per quasi una metà del testo complessivo, costituiscono nel 1955 un libro impreveduto e imprevedibile nel panorama filosofico e culturale italiano.

### Giovanni Vailati

Il pragmatismo italiano nel primo decennio del Novecento è stato un fenomeno importante, che ha sollecitato molte discussioni, ma Garin osserva che non è stato mai precisato – siamo nella prima metà degli anni Cinquanta<sup>17</sup> – «che cosa i chiassosi giovani del “Leonardo” trovassero e vedessero in quella posizione speculativa». Era un problema complesso, che poteva facilmente sfuggire, e sfuggì anche a «Ugo Spirito, così sensibile ascoltatore di certi toni della nostra cultura» che ignorò probabilmente di proposito quell’episodio. Ad attirare l’attenzione era stato soprattutto l’«aspetto innegabilmente coreografico e teatrale che assunsero quelle prese di posizione»; magari veniva rilevata la «profonda serietà di Vailati e di Calderoni», i quali erano così separati nettamente da Papini e Prezzolini – ma, in nota Garin precisa che nemmeno di Vailati e Calderoni si è cercato di «determinare la reale portata», proprio perché «la

---

<sup>16</sup> Ivi, pp. 31-32. Sorel, infatti, aveva scritto: «Une présomption très défavorable au pragmatisme résulte de ce que celui-ci a été célébré, avec un enthousiasme inquiétant, comme la vérité transatlantique, par des mystificateurs dont la spécialité est de faire du boucan à propos de n'importe, quelle nouveauté paradoxale». E, a fugare ogni equivoco, aggiungeva in nota: «Les pragmatistes italiens ont fait beaucoup de tort à William James, qui a eu la bonhomie de prendre Papini pour un maître» (GEORGE SOREL, *De l'utilité du pragmatisme*, Marcel Rivière, Paris 1921, p. 3).

<sup>17</sup> Per un quadro più aggiornato di Papini e del pragmatismo italiano, oltre al classico ANTONIO SANTUCCI, *Il Pragmatismo in Italia*, Il Mulino, Bologna 1963 e ad ANTONIO SANTUCCI, *Papini e il pragmatismo*, in *Giovanni Papini nel centenario della nascita*, a cura di S. Gentili, Vita e Pensiero, Milano 1983, pp. 24-53 si vedano i più recenti PAOLO CASINI, *Alle origini del Novecento. «Leonardo», 1903-1907*, Il Mulino, Bologna 2002, in part. *La meteora del pragmatismo*, pp. 93-142; *I pragmatisti italiani tra alleati e nemici*, a cura di G. Maddalena e G. Tuzet, Albo Versorio, Milano 2007, ANTONINO DI GIOVANNI, *Il pragmatismo messo in ordine. Giovanni Papini dalla filosofia dilettante al diletto della filosofia*, Bonanno editore, Catania 2008, GIOVANNI MADDALENA, MARIA LUISI, *I pragmatisti europei*, in *Pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, a cura di R. Calcaterra, G. Maddalena, G. Marchetti, Carocci, Roma 2015, pp. 171-190.

loro posizione era “anacronistica” nell’ambiente culturale italiano»<sup>18</sup>. Essi «videro bene il valore gnoseologico della presa di posizione pragmatista», e Vailati, da valido storico della scienza, mostrò «la vanità di certi idoleggiamenti positivistici», sottolineando i limiti umani e la condizionatezza del ‘fatto’, inseparabile «dall’idea che permetteva di trovarlo», e che la legge scientifica non era «sillaba di Dio» ma «tappa sempre superabile nella costruzione dell’edificio dell’umano sapere»<sup>19</sup>. Fino alle puntate del 1953 Garin non avrebbe aggiunto osservazioni significative su Vailati, ma già qui si può cogliere la differenza rispetto all’ultima delle *Note sul pensiero italiano del ’900*, in cui un’ampia parte del discorso era dedicata alla sensibilità ‘etica’ di Vailati, ed anche il lessico gariniano tendeva a metterne in risalto aspetti più legati alla ‘vita’, come l’«entusiasmo» per le possibilità della nuova logica o il bisogno di «tornare a una schiettezza fondamentale». Ormai non c’è nulla di tutto ciò, per quanto continui a trasparire grande stima e grande considerazione: nella seconda puntata Vailati sembra quasi ‘depauperato’ del suo aspetto più umano tanto sottolineato nelle *Note*. Egli emerge come uno studioso serissimo, che aveva colto il valore gnoseologico del pragmatismo, ma la sua «impazienza di schemi e opinioni accettate», il suo «appello [...] alla purezza spirituale, per ristabilire contatti umani più veri», sono messi da parte<sup>20</sup>. Vailati e Calderoni sono considerati «giustamente [...] un caso a sé» rispetto a Papini e Prezzolini; tuttavia, se nel volume delle *Cronache* questo distacco è un valore univocamente positivo, nella seconda puntata apparsa nel 1951 possiamo notare che la sensibilità per le istanze più oscure o addirittura torbide, che però lasciavano trasparire il senso di una crisi che coinvolgeva «tutto l’uomo» in «ogni sua dimensione», pare totalmente appannaggio di Papini. Su Vailati e Calderoni, Garin sarebbe tornato con più ampiezza nelle puntate dedicate al positivismo, ma anche lì il discorso va ad approfondire le premesse poste nel 1951, ponendo con forza anche maggiore la distanza da Papini e Prezzolini: nella puntata sui *Positivisti in crisi* Garin afferma che «vi fu pragmatismo e pragmatismo, così come v’era stato positivismo e positivismo», e se da un lato troviamo Papini, «pragmatista aggressivo e domani futurista, e alla fine cattolico», dall’altro sono Vailati e Calderoni. A questi ultimi si deve il «tono più valido del pragmatismo», che si colloca «al centro della crisi del positivismo», costretto da «un fermento interiore» e «dalla critica idealistica» a

---

<sup>18</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 28-29.

<sup>19</sup> Ivi, p. 30.

<sup>20</sup> GARIN, *Il Pragmatismo* cit., p. 207.

ritornare «alla modestia di precisi confini»<sup>21</sup>. Un pragmatismo riconducibile pienamente agli elementi validi del positivismo, e a quel senso del limite che già nel 1946 Garin aveva sottolineato come caratteristico anche della riflessione crociana. Nella puntata successiva Garin riconosce nuovamente a Vailati il merito di richiamare «proprio i “positivisti”, non solo all’esperienza concreta, ma all’esigenza di ricostruire in ogni caso la genesi, di fare la storia, di indagare il nascimento di opinioni ipotesi e termini»; il suo pragmatismo aveva al centro problemi di logica, la metodologia, lo studio del linguaggio e soprattutto il «valore “strumentale” di teorie e leggi» e l’«esigenza di semplificazione e di efficacia dell’indagine». La vicinanza di Vailati al positivismo e alle sue istanze è, dunque, ribadita: il suo pragmatismo implicava un «serissimo metodo positivo, ben lontano dai “capricci” romantici e mistici dei pragmatisti più rumorosi del gruppo fiorentino». Al contempo si può notare un avvicinamento a Croce nell’atteggiamento verso questi ultimi, giacché, in maniera non troppo diversa dal filosofo napoletano, riconosceva loro «il merito di avere avuto della filosofia un senso più concreto e più valido che non i suoi esponenti ufficiali»<sup>22</sup>. Nonostante ciò, nelle *Cronache* sono davvero pochi i cenni che riconnettono l’esperienza di Vailati (e Calderoni) agli altri pragmatisti italiani – mentre nelle *Note* si faceva quantomeno un uso importante degli scritti di Papini sul pensatore cremasco –, e al più si ricorda che egli «del pragmatismo [...] aveva sentito l’importanza profonda, acutissimo com’era nell’afferrare certi toni culturali»; piuttosto Garin sottolinea quanto alla ricezione di Vailati «nocque forse più della morte immatura l’equivoco nato dalla sua collaborazione dopo il 1904 al gruppo fiorentino del “Leonardo”», da parte sua e di Calderoni serissima, «ma da non confondersi con taluni atteggiamenti torbidi e incomposti dei suoi amici, che alla sua memoria non giovarono neppure col troppo greve volume ove riunirono indiscriminatamente quanto aveva pubblicato»<sup>23</sup>. È quest’ultima un’affermazione probabilmente eccessiva e un po’ ingenerosa, che non tiene conto del ruolo avuto anche dallo stesso Calderoni nella cura del volume degli *Scritti* vailatiani; essa, però, è funzionale a una specifica operazione di distacco di Vailati dalle componenti più torbide del pragmatismo italiano per avvicinarlo piuttosto al positivismo più serio – magari di Limentani o di Juvalta –, la quale probabilmente nelle prime puntate non aveva avuto ancora pienamente inizio, e che in queste pagine

<sup>21</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 97.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 176-177.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 172-173.

della quinta giunge in qualche modo a compimento. Del resto, è probabile che ci sia stata una riscrittura su punti fondamentali di queste due puntate, che nel febbraio del 1952 parevano quasi pronte per essere inviate al direttore del «Giornale critico» Ugo Spirito, mentre quest'ultimo per ricevere soltanto la prima avrebbe dovuto attendere ancora svariati mesi<sup>24</sup>.

Un ulteriore sviluppo della prospettiva gariniana su Vailati si ha nel saggio del 1963 per il centenario della nascita del filosofo cremasco: l'impostazione è differente sia dalle *Note sul pensiero italiano* del 1946 sia dalle *Cronache*, centrata per una parte consistente del saggio sulla sua fortuna, o meglio, sulle ragioni della sua scarsa ricezione dopo il 1911 e poi dopo la morte di Calderoni nel 1914. Negli anni Sessanta convivono entrambi i motivi che hanno caratterizzato rispettivamente le *Cronache* e le *Note*, ossia l'attenzione più specifica per il rigore scientifico e la vicinanza al positivismo di Vailati, da una parte, e quell'«imperativo di sincerità», quel tentativo di «reagire contro l'intellettualismo senza sacrificare i diritti della ragione», dall'altra. Vailati viene pienamente inserito nella torbida atmosfera di crisi della fine dell'Ottocento, in cui tanto diffuse erano «la metapsichica, lo spiritismo, le ricerche psichiche, di cui l'eco è del resto così presente in tante pagine vailatiane»; certo Garin non mette in dubbio la serietà e il rigore di Vailati, ma anzi, così come «negli studi logici venne combattendo sempre più consapevolmente l'assolutizzazione di particolari tecniche logiche», allo stesso modo «in queste indagini psicologiche condotte in terre di confine cercò, non tanto la possibilità di approdi tranquillizzanti in pace con la scienza, quanto un arricchimento del concetto di esperienza al di là di ogni presunta determinazione aprioristica». Il rapporto tra la ricerca di Vailati e la crisi del positivismo non è soltanto legato all'indagine scientifica, ma coinvolge le stesse possibilità dell'esperienza umana; Egli, tuttavia, non «cercò una soluzione al di fuori dei metodi scientifici e delle esigenze razionali, ma venne operando nel suo seno una serie di analisi e di distinzioni» per costruire quello che a volte chiamò «neopositivismo», ed è la definizione che Garin preferisce, ma più spesso con Calderoni «si lasciò sedurre dal termine “pragmatismo”, di tutti il più ambiguo ed equivoco»<sup>25</sup>. Si intuisce che il recupero di determinate istanze non corrisponde ad un

---

<sup>24</sup> GARIN, SPIRITO, *Carteggio 1942-1978* cit., pp. 88, 99-102. Nel luglio del 1952, infatti, Garin scriveva a Laterza che «per le *Cronache*, l'ostacolo» era «soprattutto interno», e confessava che aveva bisogno «di rivedersi con calma alcune parte» (Garin a Laterza, 5 luglio 1952, cit.).

<sup>25</sup> GARIN, *Giovanni Vailati* cit., pp. 81-82.

riaccostamento, da parte di Garin, di Vailati a Papini e Prezzolini: piuttosto intendeva collocare la sua opera e quella di Calderoni «entro l'orizzonte di crisi del positivismo, quale un tentativo di rinnovamento, diverso così dalla reazione idealistica del Croce, come da quella mistica e magica del Papini»; al contempo, però, Garin pone il problema dell'incontro, che pure ci fu, tra Vailati e Calderoni, da una parte, e gli irrequieti direttori del «Leonardo», dall'altra<sup>26</sup>. Un ultimo cenno va infine fatto all'aspetto 'morale' del pensiero e della figura di Vailati, che nelle *Note* emergeva in maniera così limpida, mentre nelle *Cronache* si tende più a tacerne. A un certo punto nel saggio del 1963 Garin afferma che «per Vailati, pur con tutti i suoi limiti, specialmente nei confronti della realtà sociale e della vita morale, filosofare non fu mai escogitare fantasie inedite o eleganti sistemazioni di concetti “puri”»; era invece «faticosa collaborazione, e integrazione critiche, di precise ricerche scientifiche»<sup>27</sup>. Quel che qui più interessa è proprio il cenno ai limiti di Vailati sulla realtà sociale e sulla vita morale: essi non sono approfonditi, giacché evidentemente non era questo ad interessare Garin, ma rappresentano una spia di un diverso sguardo, riconducibile probabilmente già ai primi anni Cinquanta, in cui non emerge più tanto la dimensione 'etica' nella figura e nella riflessione di Vailati, ma piuttosto il suo rigore di studioso, che va ad assumere, sì, valenza etica ma a un livello ormai altro. Da questo punto di vista, seppur con connotazione assai diversa, Vailati sembra accostabile proprio al Croce descritto nelle *Note sul pensiero del Novecento* – e non, invece, al Croce delle *Cronache*, in particolare della parte più avanzata legata al Croce difensore della dignità della cultura durante la prima guerra mondiale ed oppositore del fascismo nel ventennio.

### *Croce e le scienze*

Nella seconda puntata delle *Cronache*, le parole dedicate a Vailati sono seguite da pochi cenni a Croce, ma particolarmente indicativi di una posizione critica nei confronti del filosofo napoletano. Vailati era apparso come un pensatore più facilmente

---

<sup>26</sup> Ivi, p. 86. «Bisognerà infine cercar di capire come fu possibile l'incontro nello stesso fascicolo di una rivista, *Leonardo*, aprile 1906, di Harald Höffding, positivista e neokantiano, con un profilo di Kierkegaard; di Vailati, con un articolo di analisi del linguaggio filosofico; di Calderoni con una discussione con Croce sull'imperativo categorico; e il tutto col solito contorno di maghi, e di Papini e Prezzolini» (ivi, p. 87).

<sup>27</sup> Ivi, p. 91.

recepibile dal mondo culturale ‘tradizionale’ italiano – anche se, in realtà restò ugualmente poco indagato – per la sua seria critica agli «idoleggiamenti positivistici» del ‘fatto’ o della legge scientifica, la quale mai può esser considerata definitiva ma costituisce piuttosto una tappa sempre superabile. Rispetto a questa sobria posizione, «vi fu chi andò oltre [...] e vide tutto il sapere scientifico come una sistemazione utile, un insieme di fittizie impalcature prive di fondamento vero, ma sfruttabili a fini pratici». Quasi di sfuggita, Garin precisa che, di questo sviluppo da lui considerato indebito, «Croce ben se ne accorse e se ne servì»; e in nota rimanda a quanto Spirito scriveva nel suo volume sul *Pragmatismo nella filosofia contemporanea*, ossia che gli sarebbe piaciuto discorrere del «pragmatismo scientifico (pseudoconcetto)» di Croce, ma l’argomento avrebbe avuto bisogno di «un’ampia trattazione». Infine, Garin chiosa che «il discorso è veramente lungo e complesso, ma sempre attuale» e rimanda all’articolo di Croce sul «Mondo» del 17 febbraio 1951 intitolato *Una tranquilla rivoluzione filosofica*<sup>28</sup>. Si può intuire che è Croce l’autentico oggetto delle osservazioni critiche di Garin, e lo si comprende in particolare dal rimando a un testo crociano che doveva aver colpito Garin in negativo. In uno dei suoi ultimi scritti Croce esprime in maniera particolarmente brusca la sua concezione delle «scienze naturali» e delle «discipline matematiche», che «di buona grazia hanno ceduto alla filosofia il privilegio della verità, [...] confessando che i loro concetti sono concetti di comodo e di pratica utilità, che non hanno nulla a che vedere con la meditazione del vero». E continuava citando un autore tedesco per il quale «le scienze non sono altro che un *Kochbuch*, un libro di cucina, offerto agli uomini perché se ne valgano per produrre i tanti oggetti a loro utili nella vita»<sup>29</sup>. Presso il Fondo Garin del Centro Archivistico della Scuola Normale Superiore è possibile leggere il testo manoscritto, non privo di varie correzioni, di una recensione a *Il nuovo spirito scientifico* di Gaston Bachelard, in cui Garin prende le mosse proprio dall’articolo di Croce sul «Mondo»<sup>30</sup>. La *tranquilla rivoluzione filosofica* – osserva Garin – sarebbe per Croce il «tramonto di talune

---

<sup>28</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 30; cfr. SPIRITO, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea* cit., p. 116; BENEDETTO CROCE, *Una tranquilla rivoluzione filosofica*, in ID., *Indagini su Hegel* cit., pp. 273-275. Nella versione del «Giornale critico» la nota gariniana si fermava, mentre in volume si possono leggere alcuni aggiornamenti bibliografici, e, soprattutto, alcune osservazioni che rendono forse più ‘limitata’ la critica a Croce.

<sup>29</sup> CROCE, *Una tranquilla rivoluzione filosofica* cit., p. 273.

<sup>30</sup> Cfr. EUGENIO GARIN, *Il nuovo spirito scientifico*, Fondo Garin, Busta 34 (8). Il testo è sostanzialmente coevo alla seconda puntata delle *Cronache*, consegnata a Spirito nell’aprile del 1951, mentre qui si parla del testo di Croce apparso «qualche tempo fa», dunque la recensione è stata scritta non troppo dopo il 17 febbraio del 1951.



credenze positivistiche circa i rapporti fra scienza e filosofia», ma precisa che si trattava di «credenze [...] assai superficiali», che «impacciavano» sia la scienza sia la filosofia, confondendone «i caratteri e i compiti». Quello di Croce era dunque un attacco a un nemico non così ostico, il quale fu smantellato ad «opera di scienziati e filosofi quali il Boutroux, il Bergson, e il Poincaré», mentre Garin si guarda bene dal farne un merito crociano. Il punto principale è, però, che anche in quel caso solo «impropriamente» si è potuto parlare «di critica della scienza», giacché essa non era rivolta alla scienza, ma a «una certa concezione filosofica della realtà». Da parte loro, le scienze, una volta liberate da concetti filosofici invecchiati, «non si ridussero per questo a “libri di cucina, offerti agli uomini per produrre oggetti utili alla vita”», come voleva Croce, ma anzi mostrarono «la possibilità di vedute nuove intorno alla realtà e ai suoi rapporti con i processi del pensiero umano, o, meglio, con le possibilità umane in genere». Per questo rischia di essere equivoco l’uso di lemmi come ‘utile’, ‘pratico’, ‘tecnico’, applicati alle scienze, «poiché non si fanno certo comode ricette culinarie quando, attraverso strumenti nati dal concretarsi di teorie, si vengono mutando i quadri stessi dell’esperienza umana». Al contrario, la scienza non viene sminuita, ma acquista maggiore validità dall’«essere consapevole dei propri limiti e delle proprie condizioni», senza perder nulla «del suo significato teorico»<sup>31</sup>. E addirittura Garin, ponendosi sullo stesso ‘terreno’ di Croce, afferma che la scienza, proprio perché non è «contemplatrice» ma «progettatrice» di una realtà data, «si svela, entro i propri confini, vichianamente poetica, ossia veramente creatrice, e perciò stesso pienamente valida»<sup>32</sup>. Tutto l’inizio di quella recensione si rivela una critica frontale a Croce, agli

---

<sup>31</sup> *Ibid.* Garin aveva probabilmente in mente le parole di Mario Calderoni su Bergson e su Croce, in cui afferma che entrambi «hanno il torto di prendere sul serio l’affermazione che quel tanto d’arbitrario che le più recenti teorie della conoscenza costruite dagli scienziati sono costrette ad ammettere come presente nella scienza, tolga alla scienza stessa il suo carattere di conoscenza vera. Il Croce s’illude che si possa giungere ad una conoscenza “più vera”, col risalire dai concetti “parziali” ed “artificiali” della scienza (*pseudoconcetti*) a quello che egli chiama il concetto “puro”, all’universale: quasi che questo concetto “puro” non fosse in realtà, alla pari della “intuizione” del Bergson, l’indistinto, l’indiscriminato, l’inconscio, quasi che liberarsi del presunto arbitrio insito nella scienza non fosse in sostanza un liberarsi da ogni e qualunque conoscenza. Il concetto puro può essere bensì un “concetto” spogliato da quel tanto di convenzionale ed artificiale che si può riscontrare in ogni concetto adoperato dagli uomini per fare una qualsiasi affermazione; ma ciò è ottenuto solo a costo di vuotarlo di ogni contenuto, di ogni possibile sanzione, di ogni possibile *verità*» (MARIO CALDERONI, GIOVANNI VAILATI, *Il Pragmatismo*, a cura di G. Papini, Carabba, Lanciano 1931). Garin avrebbe richiamato questo testo nell’*Epilogo* della *Storia della filosofia italiana*, ma in quel caso avrebbe contrapposto Calderoni al Croce del sistema – quello che, di fatto, Calderoni aveva di fronte. Tutt’altro valore doveva avere nel 1951 il riproporsi in una recente pubblicazione dei temi crociani ritenuti più deboli, e non nella forma più raffinata (cfr. GARIN, *Rinascita e tramonto dell’idealismo* cit., p. 1307).

<sup>32</sup> *Ibid.*

aspetti più discutibili del suo pensiero che si erano affermati nel primo decennio del Novecento, ma che in tempi recentissimi egli aveva riproposto in maniera anche un po' brutale. Sono pagine che illuminano il senso di certe battute delle *Cronache*, in cui il nome di Croce viene fatto molto rapidamente; tuttavia, nello scritto pubblicato è presente il nucleo della critica alla posizione crociana, espresso magari in termini più contenuti rispetto al manoscritto dedicato al volume di Bachelard, e senza riportare per esteso le battute del filosofo napoletano: le conclusioni a cui si era giunti troppo rapidamente nel ridurre la scienza a impalcature utili ma fittizie lasciavano aperto il problema di come «quelle fittizie ipotesi, meramente utili, potessero rovesciarsi in feconde trasformazioni della realtà stessa». Si trattava davvero di una prospettiva intellettualistica che, riducendo la scienza a sapere meramente pratico, metteva da parte le più valide riflessioni sul rapporto tra teoria e prassi, quelle riflessioni che emergono magari da *La storia come pensiero e come azione*, e che saranno tanto valorizzate con le puntate successive delle *Cronache*, ma rispetto alle quali nel 1951 Croce sembra far un passo indietro. Invece, osserva Garin, con questa concezione della scienza come semplice utilità «il sapere concettuale, disdegnoso dell'operosità tecnica», tralasciò «non solo il contatto continuo fra progresso tecnico e conquista effettiva di verità» ma anche, e soprattutto, il problema dell'«inserzione della volontà umana nella concreta esperienza per modificarla fin nelle sue profondità»<sup>33</sup>. Nel nesso tra teoria e prassi la scienza si colloca in un punto centrale, e solo in una concezione indebitamente intellettualistica può essere considerata come mera economia o utilità. Essa è conoscenza perché proprio come la storia è fatta dall'uomo, e dunque l'uomo la può conoscere nel senso più pieno del termine, senza con ciò uscire indebitamente dai propri limiti. In più occasioni Croce aveva definito la scienza in maniera troppo unilaterale, tuttavia egli non si è sempre mostrato così netto al riguardo, e forse anche per questo Garin ha ritenuto di polemizzare con lui in maniera meno diretta su questo punto. Nel testo del «Giornale critico», rispetto alla recensione non pubblicata, le critiche erano molto più velate e meno aspre, pur mettendo pienamente a fuoco il nodo della questione. Nel complesso del volume, però, i rilievi di questo tipo proposti da Garin nei confronti di Croce sono anche molto severi, ma in genere circoscritti a un periodo ben definito, alla fase che va dalle *Tesi di Estetica* fino alla formazione del sistema, mentre difficilmente sono estese a scritti che vanno dalla prima guerra

---

<sup>33</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 30.

mondiale in poi, rispetto ai quali l'accento è per lo più posto sulle ricerche particolari, sul Croce del 'saggio', del *Breviario di Estetica*, dell'*Espressione estetica e il carattere lirico dell'arte*, de *La Poesia* e de *La storia come pensiero e come azione*. Nel capitolo dedicato a *Guerra e dopoguerra*, Garin ricorda la comunicazione del 1930 al Congresso di Oxford, in cui Croce indicava «nella rivolta contro lo storicismo umanistico la radice della crisi europea»; e da qui – prosegue Garin rifacendosi stavolta alla conferenza di Cambridge (Mass.) del 1926 – «il dovere preciso per l'uomo di pensiero di partecipare “alle indagini della storia e della scienza” per impegnarsi nel “travaglio della vita del suo tempo, politica e morale”»<sup>34</sup>. La storia e la scienza sono poste sullo stesso piano, ed entrambe sono connesse alla vita etica, alla possibilità di agire con concretezza nel mondo. Era proprio questa la direzione intrapresa dal testo crociano, in cui si affermava che la dignità assunta dalla storia nella sua «concezione della filosofia» ha come conseguenza un'opposizione «alla metafisica e alla trascendenza» ma non, come è stato spesso frainteso, «un'opposizione alla Scienza ossia alle scienze naturali», come se storia e natura fossero «due entità metafisiche» e non due modi di elaborare l'unica realtà, l'uno «puramente teoretico», la storia, e «teoretico-pratico» l'altro, la scienza. Tuttavia, ed è forse il punto centrale per leggere in maniera feconda il rapporto tra storia e scienze in Croce, «quando si prescinda nelle scienze da ciò che in esse è sussidiaria astrazione e schematismo didascalico, si vede che esse, al pari della storia, ricercano e pensano e conoscono i fatti particolari e individui nel loro divenire, e perciò sono storia»<sup>35</sup>. Croce non sarebbe stato sempre così nitido, e avrebbe parlato anche dei 'libri di cucina' che tanto hanno irritato Garin, ma col volume delle *Cronache* quest'ultimo tende a valorizzare quel Croce 'migliore', anche se lo stesso non poteva affermarsi per le puntate apparse sul «Giornale critico» nel 1951. In questa prospettiva possono esser lette le aggiunte alla nota in cui si accennava al problema «sempre attuale» dello pseudoconcetto e all'articolo del «Mondo»: Garin osservava che «a chiarire il fondo del problema converrebbe sbarazzare il terreno dall'equivoco concetto di “filosofia della natura”, che invece si è venuto intrecciando alle discussioni in proposito»<sup>36</sup>. L'impressione è

---

<sup>34</sup> Ivi, p. 353; cfr. CROCE, *Punti di orientamento della filosofia moderna* cit. p. 327.

<sup>35</sup> CROCE, *Punti di orientamento della filosofia moderna* cit. pp. 324-325.

<sup>36</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 30. Garin faceva riferimento al volume di Fraenkel sulla filosofia di Croce e il problema della conoscenza della natura, apparso in tedesco nel 1929, e alla *Postilla* crociana dello stesso anno, e poi all'introduzione di Albergamo all'edizione italiana (1952), e

che qui Garin tenda ad ‘alleggerire’ il ruolo di Croce, attribuendo la responsabilità per il mancato chiarimento del problema anche a termini equivoci non riconducibili al pensatore napoletano, il quale anzi li aveva sempre respinti. Si tratta chiaramente di un’ipotesi di lettura, non essendo così tanti gli elementi su cui basarsi, ma è un’ipotesi che va a inserirsi in maniera coerente in uno sviluppo cronologico della prospettiva gariniana.

### *La ragione in crisi*

Papini e Prezzolini giunsero al pragmatismo sollecitati dal problema dell’inserzione della volontà umana nell’esperienza concreta, o quantomeno dall’«oscuro presentimento» del suo porsi; e vi giunsero – continua Garin – «in una certa confusa maniera intinta di magia operativa», trovandovi una «presentazione rispettabile [...] delle loro malcelate aspirazioni»; al fondo vi erano «il senso della plasticità dell’esperienza cosciente, che il James sottolineò così bene», la concezione della realtà come un «fluido mondo» in cui un posto centrale aveva la volontà umana, e una potenza operativa in grado di rompere gli «schemi razionali, visti non come presupposti inderogabili, ma come strumenti via via raffinati per costruzioni, anzi per invenzioni pressoché infinite», fino al «senso del miracolo a portata di mano» e al «taumaturgo presente in ogni uomo»<sup>37</sup>. Oltre che con James, Papini e Prezzolini s’incontrarono con Bergson, «lo scopritore, sotto la fissità di pietrificazioni superficiali, della vita profonda dell’essere: vita che è creazione che fiorisce in se stessa, per balzi imprevisi». Veniva così celebrato l’«artista», con la sua «visione profonda» e, soprattutto, la sua «creazione», a discapito di ogni «schematizzazione concettuale» considerata provvisoria e superficiale: «Al discorrere intellettuale si attribuiva una limitata validità strumentale, al di là della quale si apre l’infinito di ogni possibilità». Era una visione radicalmente alternativa al positivismo classico di un Auguste Comte, che «aveva fatto dipendere la previsione dalla conoscenza scientifica delle leggi, delle connessioni causali, implicando l’idea di una realtà già tutta in sé

---

alla risposta di Croce apparsa postuma il 16 dicembre 1952 sul «Nuovo Corriere della Sera» – gli ultimi due testi sono apparsi dopo la pubblicazione della puntata sul «Giornale critico».

<sup>37</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 31. È da notare che i direttori del «Leonardo» furono spinti verso il pragmatismo proprio da quel problema che la concezione della scienza ‘crociana’, ossia intesa come sistemazione utile di impalcature fittizie prive di fondamento vero, «dimenticò di indagare» (ivi, pp. 30-31).

compiuta», per cui lo scienziato «vede in profondo ciò che, in realtà, è già dato». I pragmatisti italiani, invece, «alla luce di un'implicita teorica della libertà», indicavano «nell'idea, non solo la postulazione di una realtà, ma la capacità di creare la realtà così postulata»<sup>38</sup>. Da questa breve rassegna degli elementi ispiratori del primo pragmatismo italiano, si può comprendere che i lemmi centrali sono «creare» e «creazione», la creazione cui aspiravano i 'leonardiani' che avevano battuto – anche se Garin non lo richiama in queste pagine – sul tema dell'Uomo-Dio. È un campo semantico scivoloso, che in questi giovani 'irrequieti' ha una precisa connotazione, e che ha portato magari a una loro troppo rapida liquidazione, basata principalmente sugli aspetti più 'coreografici'; tuttavia a certe prospettive non erano estranei anche personaggi più sobri, che dai pragmatisti fiorentini avrebbero magari preso nettamente le distanze. Garin menziona *La previsione dei fatti sociali* in cui Limentani, che pure aveva rivendicato il magistero positivistico di Marchesini e di Ardigò, assunse quell'«illazione» per cui nell'idea si indicava non solo la realtà postulata, ma anche la capacità di creare tale realtà, seppur limitatamente al campo specifico della realtà sociale<sup>39</sup>. Il caso più interessante è, però, quello di Croce, che non appare qui direttamente, ma viene richiamato alla fine della puntata per la sua vivace e molto pertinente rappresentazione della letteratura d'inizio secolo, fatta da imperialisti, mistici ed esteti, tutti operai della grande industria del vuoto. Egli avvertiva la necessità di mettere bene in luce la distanza che correva tra l'idealismo e le riflessioni talvolta incomposte di personaggi torbidi, irrazionalisti, spesso privi del necessario rigore. Con «passione singolare» Croce affermò in un luogo molto noto che i «raffinatori della sensualità», i «vagheggiatori della forza per la forza» non hanno alcun diritto di porsi accanto ai seri idealisti, «che per la concretezza hegeliana non dimenticano la rigidità kantiana», così come non l'hanno «occultisti e spiritisti» che con l'idealismo hanno in comune «la parola spirito, ma allo stesso modo che l'hanno in comune con i venditori d'acquavite»<sup>40</sup>. Era per Garin una «reazione giustissima» e una «battuta davvero spiritosa», tuttavia «il problema grosso, e cioè la radice comune,

---

<sup>38</sup> Ivi, pp. 32-33.

<sup>39</sup> Ivi, p. 33.

<sup>40</sup> Ivi, p. 44, 46; cfr. BENEDETTO CROCE, *Di un carattere della più recente letteratura italiana*, «La Critica», a. 5, 1907, pp. 177-190: 182, 187-188.

che potevano invocare germogli così diversi, rimaneva nell'ombra»<sup>41</sup>. Si trattava di una questione decisiva per comprendere il ruolo del crocianesimo all'inizio del Novecento, le cui implicazioni già a questa altezza Garin doveva avere ben chiare, ma le avrebbe affrontate ampiamente soltanto in capitoli successivi da cui emerge una ben diversa immagine di Croce, più simile a quell'omaggio fervido e devoto ma non servile di cui parla Bobbio. In effetti, anche nel 1955 Garin si guarda bene dal nascondere gli aspetti più equivoci del pensiero crociano, ma nel complesso della trattazione paiono ricondotti quasi a una 'parentesi sistematica' (in cui maggiore era l'influenza gentiliana) posta tra la concretezza degli scritti di fine Ottocento e i 'saggi' posteriori alla *Logica* del 1909. Alla fine del diciannovesimo secolo, però, Croce mise da parte gli studi sul materialismo storico per occuparsi di estetica, ponendo così «l'accento sull'autonoma creazione dello "spirito" umano che prende le mosse dal libero e originale intuire»<sup>42</sup>. Egli si «trasse fuori» dal mondo della praxis, e in qualche modo rinunciò ad incidere sulla realtà effettuale in maniera non arbitraria, ma consapevole e concreta. Ancora una volta il lemma principale cui prestare attenzione è 'creazione': per quanto sia collocato in ambito prettamente estetico, si presta ugualmente a una lettura più ampia, che coinvolge lo spirito umano nella sua interezza; e non bisogna dimenticare che l'orizzonte era quello della «riduzione della storia sotto il concetto dell'arte (ed era riduzione destinata a resistere ancora)». Garin non esita a parlare, a proposito del «passaggio dalle indagini marxiste all'estetica», «di una crisi e di una rivolta di tono neoromantico»<sup>43</sup>: con l'*Estetica*, infatti, Croce «rivendicava soprattutto allo spirito la sua libera iniziativa all'insegna dell'arte, dove la battaglia era più facile», ma «quell'avvio estetico in un tempo di estetismi» assieme «una gnoseologia idealistica presupposta e non ben chiarita, ma ritornante polemicamente ad ogni riferimento alla "natura"», avvicinavano Croce «alle manifestazioni più torbide della cosiddetta rinascita dell'idealismo fino al futurismo»<sup>44</sup>. Croce, del resto, avrebbe proseguito in una diversa direzione, recuperando la concretezza delle indagini particolari, ma allora si poneva la necessità di andare «a fondo lungo le vie delle gnoseologia idealistica, e dissipare ogni equivoco fenomenistico ed ogni estensione

---

<sup>41</sup> Ivi, p. 46. E – continua Garin – «la polemica non poteva divenire chiarificatrice che a condizione di una seria valutazione storica che, in fondo, fra rivoluzioni e guerre, è ben lungi dall'essersi compiuta» (*ibid.*).

<sup>42</sup> Ivi, p. 247.

<sup>43</sup> Ivi, p. 248.

<sup>44</sup> Ivi, pp. 250-251.

metafisica – e vedere che cosa significhi mai dire che conoscenza è attività con cui il soggetto crea il proprio oggetto»<sup>45</sup>. Egli – continua Garin – avrebbe cercato di approfondire tali questioni, ma non sarebbe riuscito a dissipare completamente tali equivoci. Non era del tutto infondata la sensazione che il pragmatismo di Papini e Prezzolini potesse parlare lo stesso linguaggio dell'idealismo non solo di Croce, ma anche di Gentile, che neppure era esente da rilievi analoghi – basti pensare alla citazione da *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia* in cui si sottolineava «il carattere della sintesi a priori, in cui “la forma crea la materia che presuppone” [ma quanti equivoci in quel benedetto *creare!*]»<sup>46</sup>. È ancora la ‘creazione’ il punto cruciale di una libertà che non può far a meno dei limiti e della condizionatezza prettamente umana, mentre gli irrazionalisti e certi pragmatisti del «Leonardo» tali limiti tendevano piuttosto a negare; è questo l'equivoco dell'idealismo di Croce e di Gentile, che tanto battevano sulla creatività spirituale, ma molto meno – quantomeno in quell'inizio del Novecento – chiarivano il senso e la portata reale, fuori da ogni metafora, di quelle ‘creazioni’. Un discorso differente va fatto invece per Vailati, che prende in considerazione il problema della ‘creazione’ in maniera più concreta e proficua: nella quinta puntata Garin sottolinea che recensendo alcuni scritti di James, «Vailati osservava che il parlare di una creazione nostra della verità a cui crediamo» è solo un modo elegante per «“[...] dire che, in [certi] casi, la presenza delle nostre convinzioni è tra le circostanze che contribuiscono a determinare il fatto di cui esse affermano l'esistenza”»<sup>47</sup>. Vailati affronta questo nodo così importante, mettendo in luce gli equivoci dei pragmatisti, condivisi però anche da Croce (e da Gentile); da questo punto di vista, Croce e il pragmatismo più torbido sembrano collocati dalla stessa parte, a cui si contrappone Vailati. Pragmatisti e irrazionalisti peraltro ebbero nella cultura italiana una funzione importante sottolineata con forza da Garin: l'«infatuazione pragmatista» smosse «le acque» e richiamò «i positivisti a una più seria fedeltà all'esperienza», collaborò con «l'idealismo meridionale per un rinnovamento della cultura filosofica italiana», ma più di ogni altra cosa «prospettava con crudezza il problema grave del senso del conoscere intellettuale, del senso della filosofia, del senso dell'attività umana». Il suo rovesciamento «del fare rispetto al sapere» metteva in discussione ogni

---

<sup>45</sup> Ivi, pp. 256-257.

<sup>46</sup> Ivi, pp. 269-270; cfr. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana* cit., pp. 158-159.

<sup>47</sup> Ivi, p. 175; cfr. VAILATI, *Scritti* cit., p. 577.

fondamento, ogni legge, ogni sicurezza e ogni limite razionale<sup>48</sup>. Si trattava davvero di un'espressione nitida della crisi in atto, e per questo Garin sottolinea l'importanza di Papini quantomeno come 'documento' di un periodo decisivo.

Nel clima della crisi d'inizio Novecento non sarebbero mancati espressioni più 'insincere' nei movimenti culturali anteriori alla prima guerra mondiale, «dilettanti dell'avventura», «retori del rischio», «critici della società borghese, borghesemente estetizzanti», o anche «i contraffattori, i simulatori del dramma, coloro che venivano assumendo col loro dilettantismo di vario tono posizioni parallele a quelle del peggiore accademismo», l'«accademia dell'antiaccademia». Espressioni analoghe, ma senza arrivare ad accusarlo di un tale grado di rozzezza, sarebbero state riservate anche a Papini, ma a questa altezza sicuramente Garin non lo avrebbe incluso in questo gruppo. Tanti superficiali ribelli furono pronti a mutare rapidamente posizioni, e in «campo filosofico» furono seguaci di «vari andazzi, pronti a cambiar fede al cambiar della moda, idealisti, personalisti, materialisti, con disinvoltura brillante passando dall'uno all'altro opposto»<sup>49</sup>. Garin non entra nel dettaglio di queste vicende, ma le pone quasi come introduzione per trattare di Carlo Michelstaedter – sicuramente una delle figure più nobili e più tragiche tra coloro che avevano avvertito la crisi di quegli anni –, ma al contempo affiora la pungente vena critica che avrebbe caratterizzato i capitoli successivi. L'«equivoco» di personaggi privi di spessore e di serietà che si accostarono per moda a quel dramma, a quel «senso di insufficienza radicale», di «negazione totale» o di «rifiuto senza residui», diede argomenti a chi «troppo facilmente» caratterizzò in blocco quella situazione «come una rivolta contro la ragione, o un'esaltazione di un attivismo irrazionalistico», fino ad arrivare all'estremo di «considerare un Nietzsche [...] come il teorico e il giustificatore di ogni violenza ed efferatezza e sopruso, e della sua opera così variamente complessa e così profondamente significativa si ritennero solo frasi adatte a una propaganda caduca»<sup>50</sup>. Per rendersi conto della forza dell'attacco di Garin basti notare che aveva chiuso il paragrafo precedente affermando che la follia di Nietzsche «ci appare più che una crisi patologica, la lucida conseguenza di una posizione coerente: Dio è morto, tutti gli Dei sono morti, ed anche l'uomo è morto, e la natura con le sue leggi e il mondo

---

<sup>48</sup> Ivi, p. 33.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 33-34.

<sup>50</sup> Ivi, p. 35.



conosciuto»<sup>51</sup>. È la più lucida e la più spietata diagnosi della crisi di un intero mondo, che però negli anni Quaranta poté essere liquidata rapidamente dai «postumi risentimenti» di De Ruggiero<sup>52</sup>; al contrario, Garin valorizza gli *Appunti* di Serra, che vedeva Nietzsche «come rappresentante di una crisi della nostra cultura: facciamo in lui esperimento... Ammirabile è la lezione di umanità che si cava dalla sua vita...»<sup>53</sup>. In realtà Serra è ancora più netto, e afferma senza remore che «il valore di Nietzsche non è nelle sue idee» o «nella sua arte», ma appunto nella sua «lezione di umanità», e del resto egli prende l'avvio dalla *Vita di Federico Nietzsche* di Daniel Halévy tradotta da Luigi Ambrosini<sup>54</sup>. Garin vi apprezza soprattutto il richiamo alla 'personalità' del filosofo tedesco, che, in maniera non dissimile da Kierkegaard, non si limitò a teorizzare la crisi di un mondo, ma la visse fino in fondo. Lungo la stessa linea si muove Michelstaedter, che, con «la sua eroica intransigenza» e «la sua coerenza non incrinata», è caratterizzato in maniera totalmente opposta – anche da un punto di vista lessicale – al diletterismo e alla retorica dei «contraffattori» e «simulatori del dramma», dei distruttori della ragione ed esaltatori di un «attivismo irrazionalistico»<sup>55</sup>. Egli, al contrario, può considerarsi come il simbolo della «lotta contro un intellettualismo vuoto», di «quel senso esasperato d'insoddisfazione di fronte alle troppo facili sistemazioni della realtà», di «quel “sentimento tragico” della vita» e di «quella rivolta contro un troppo facile e superficiale ottimismo» in cui si erano espresse «le esigenze più profonde della nostra età». È interessante il riferimento – di passaggio e senza menzionarlo esplicitamente – a Miguel de Unamuno, che nelle prime battute del volume sul *Sentimento tragico della vita* afferma di là da ogni

---

<sup>51</sup> Ivi, pp. 33-34.

<sup>52</sup> Ivi, p. 35. Per De Ruggiero, infatti, dalle opere di Nietzsche si potrebbe ricavare un Vangelo, e insieme un'Apocalisse, del nazismo»; Nietzsche e i suoi moderni seguaci «si dispongono lungo la stessa linea, discendente quanto si voglia, magari a precipizio. L'uno rappresenta il prologo in cielo di ciò che gli altri fanno in terra o nell'inferno; ma è un cielo germanico, fosco, torbido, che assorbe le mortifere esalazioni di una terra malata» (GUIDO DE RUGGIERO, *Centenario di Nietzsche*, «La nuova Europa», 24 dicembre 1944, p. 9). Garin ricordava inoltre «certi accenni» di Calogero nel saggio del 1941 *Intorno al concetto di giustizia*. Calogero infatti parlava del «nevrastenico esteta della guerra, Federico Nietzsche», quel «povero Nietzsche, che non dormiva la notte e che probabilmente non sapeva neppure da che parte si prendesse un fucile, [e] idoleggiava, come tutti i deboli, la guerra per la guerra [...]» (GUIDO CALOGERO, *Intorno al concetto di giustizia* [1941], in ID., *Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi*. Nuova edizione a cura di M. Schiavone e D. Cofrancesco, Marzorati editore, Milano 1972, pp. 9-30: 17.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> RENATO SERRA, *Appunti su Nietzsche*, a cura di A. Grilli, «Rivista di Letterature Moderne», a. 2, 1947, pp. 1-10: 8.

<sup>55</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 36. Sulla lettura gariniana di Michelstaedter si veda SIMONETTA BASSI, *Eugenio Garin interprete di Michelstaedter*, in *L'inquietudine e l'ideale. Studi su Michelstaedter*, a cura di F. Merio, Edizioni ETS, Pisa 2010, pp. 141-154.

equivoco che «quest'uomo concreto, di carne ed ossa, è il soggetto e il supremo oggetto a sua volta di ogni filosofia, checché ne dicano certi pseudo filosofi»; e aggiunge che nella «maggior parte della storia della filosofia» da lui conosciuta i sistemi paiono originati l'uno dall'altro, e «i loro autori, i filosofi, a mala pena ci figurano come pretesti»; la loro «intima biografia» vi «occupa un posto secondario», mentre in realtà proprio quest'ultima «ci spiega le maggiori cose»<sup>56</sup>. Si può immaginare cosa avesse spinto Garin a evocare questo testo subito dopo aver fatto riferimento a Serra<sup>57</sup>, che pure aveva insistito sulla centralità dell'individuo nella sua singolarità. È una prospettiva radicalmente alternativa rispetto a quella di Croce, che nel saggio su *L'individuo e l'opera* affermava che «neppure l'opera di speculazione e l'opera di poesia è riferibile all'individuo, di cui porta il nome; anche quelle opere appartengono al corso delle cose e allo spirito universale», e infatti «quell'opera viene assegnata non all'individuo empirico che quel nome designa, ma all'individuo in efficacia di poeta o di scienziato, ossia alla persona ideale che è in esso»<sup>58</sup>. I testi cui, invece, Garin fa qui riferimento indicano, se non una precisa presa di posizione da parte sua, quantomeno un orientamento che lo spinge all'inizio degli anni Cinquanta a valorizzare determinate istanze sottolineate da un pensatore come Unamuno, e che saranno incarnate con forza dall'esperienza di Michelstaedter. Garin si sofferma su quel processo di avvicinamento all'«atto supremo», la morte volontariamente procurata, in cui l'atto finale costituisce un momento fondamentale ma non certamente l'unico importante; la morte è la fine di una vita, ma solo nell'orizzonte di quest'ultima può acquistare significato: «gli uomini [...] per non morire rinunciano a vivere, temono e fuggono la morte, perché non capiscono che proprio affrontare la morte, morire la propria morte, è lo stesso che vivere la propria vita, consistere nel presente, fare i conti con la propria nascita, vincerne la maledizione»<sup>59</sup>. La sua è una riflessione

---

<sup>56</sup> Ivi, pp. 35-36; MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimento tragico della vita negli uomini e ne popoli*, Società editrice «La Voce», Firenze 1923, p. 2.

<sup>57</sup> In realtà il rapporto 'cronologico' potrebbe essere anche invertito, con la nota su Serra aggiunta in un secondo momento, ma qui interessa mettere in luce il nesso.

<sup>58</sup> BENEDETTO CROCE, *L'individuo e l'opera* [1925], in ID., *Etica e politica aggiuntovi il Contributo alla critica di me stesso*. Seconda edizione, Laterza, Bari 1943, pp. 119-124: 121-122. Su questi aspetti del pensiero crociano si veda MICHELE CILIBERTO, *Filosofia e autobiografia in Croce*, in *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. Ciliberto, Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 15-36, e più di recente MARCELLO MUSTÈ, *L'individuo e l'individualità nel pensiero di Croce*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa* cit., ad vocem.

<sup>59</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 38-39. Garin richiama contestualmente Rainer Maria Rilke per il quale «non si può mandare un altro a morire per noi» (*ibid.*); si tratta di un accostamento molto importante per Garin, tanto che nella parte antologica del suo *Manuale* per i licei aveva riprodotto

«non destinata ad altri, ma rivolta piuttosto alla conoscenza di sé; eppure – afferma Michelstaedter citato da Garin – quanto dice era stato detto già tante volte, da Parmenide, Eraclito ed Empedocle, che Aristotele «trattò dà naturalisti inesperti», lo disse Socrate e ne trassero quattro sistemi, lo disse l'*Ecclesiaste* ma fu spiegato come «un libro sacro che non poteva quindi dir niente che fosse in contraddizione con la Bibbia», lo disse Cristo e «ci fabbricarono su la Chiesa», e così via. L'elemento più interessante è proprio la contrapposizione tra l'*Ecclesiaste* e l'ottimismo della Bibbia, che dà corpo a quella rivolta contro un troppo facile ottimismo di cui Garin aveva parlato poco prima; ma viene alla mente la critica del 1944 a Gentile e all'ottimismo della Rinascita, cui era contrapposto Savonarola, consapevole che la vita è dramma, colpa e peccato<sup>60</sup>. E ancora adesso, commentando Michelstaedter Garin osserva che la vita dell'uomo in quanto uomo si apre con «la coscienza di una deficienza, il senso di una mancanza, e quindi un moto che porta oltre, verso alcunché che soddisfi», così l'uomo si proietta «verso un avvenire», verso cose e momenti successivi di «una fuggente temporalità, che è illusione e delusione perpetua», giacché attraverso sempre nuove determinazioni cerca invano «di estinguere quella esigenza assoluta che ci costituisce, e che vuole un'assoluta totale risposta, incommensurabilmente lontana dalla dispersione del finito». Si comprende per quali ragioni Garin abbia potuto accostare Michelstaedter a «quanto di vitale esprimerà l'esistenzialismo», non soltanto in queste pagine delle *Cronache* ma anche nella parte antologica del suo *Manuale*, in cui aveva inserito brani del goriziano (e di Rainer Maria Rilke) in appendice al capitolo conclusivo dedicato al pensiero contemporaneo e in particolare all'esistenzialismo. A ben vedere, però, l'analisi di Michelstaedter svolta nelle *Cronache* mette in luce motivi analoghi a quelli sottolineati nella *Storia della filosofia* del 1945 a proposito di Le Senne: con Michelstaedter abbiamo «la coscienza di una deficienza» alla base della vita dell'uomo in quanto uomo, mentre Le Senne trovava «nella *contraddizione* la rivelazione dell'essere alla coscienza», e l'uomo «si conquista

---

di seguite testi di Rilke e di Michelstaedter; inoltre, nel brano di Rilke si legge proprio che «tutti morivano di una morte lor propria» (GARIN, *Manuale di storia della filosofia* cit., v. III, p. 250; cfr. RAINER MARIA RILKE, *I quaderni di Malte Laurids Brigge*. Terza ristampa, a cura di V. Errante, Utet, Torno 1957, p. 56.

). Sulla differenza tra la lettura gariniana ed il «suicidio metafisico» di cui parlava Papini (cfr. GIOVANNI PAPINI, *Carlo Michelstaedter*, in ID., *24 cervelli* cit., pp. 170-177), e che lo stesso Garin richiama, si veda BASSI, *Eugenio Garin interprete di Michelstaedter* cit., pp. 143-144.

<sup>60</sup> Ivi, pp. 36-37; cfr. CARLO MICHELSTAEDTER, *Opere*, a cura di G. Chiavacci, Sansoni, Firenze 1958, p. XVI; GARIN, *Giovanni Gentile interprete del Rinascimento* [1944] cit., p. 69.

nel dissidio interiore», revocando in dubbio se stesso e scoprendosi come problema in «una dilacerazione interiore» e in una «*tensione* intima» non limitata al campo conoscitivo. O ancora, in Michelstaedter si cerca «di estinguere quella esigenza assoluta che ci costituisce, e che vuole un'assoluta totale risposta, incommensurabilmente lontana dalla dispersione del finito», mentre nella riflessione del filosofo francese «l'individuo diventa persona solo quando trascende il dato, e può trascenderlo solo nella conquista di sé, nella tensione aperta, nella frattura insorgente»; e per quanto l'Atto possa «sanare la ferita» e «nella sintesi» pacificare la lotta, non si può mai giungere alla «pienezza totale, ma di nuovo l'insorgenza del contrasto, la rinascita del dolore»<sup>61</sup>. Siamo di fronte in entrambi i casi a una riflessione radicale sulla finitezza, che però non rinuncia ad aspirare all'infinito, e perciò non può risolversi che in uno scacco, in una «*contraddizione*» o in una mancanza. L'orizzonte di Le Senne – è questo un punto che emerge maggiormente nel testo inedito dedicato a Rauh e Le Senne, probabilmente non troppo posteriore alla *Storia della filosofia* Vallecchi – è, però, eminentemente religioso, e la figura di Dio vi gioca un ruolo centrale: «Dio è alla radice della contraddizione, perché solo Dio è l'origine della sofferenza come consapevolezza di uno squilibrio nella necessità dell'unità». Al contempo, solo «Dio è al termine ideale del conflitto, perché solo in Dio è la pace», e da Lui «l'ansia di un bene che sani la ferita», mentre «l'esistenza umana è la piaga aperta, è la sofferenza e il dolore, è l'accettazione, è lo sforzo, è la gioia del contatto con Dio, che è sempre fine e principio di vita»<sup>62</sup>. Per Michelstaedter, invece, l'unica via per non sprofondare nella dispersione temporale e nella fuga verso la «schiavitù delle cose», o «nella «finzione retorica, che vuol vestire d'assoluto finzioni intellettive e parole e sogni e simboli e maschere», è nel «guardare in faccia la morte, affrontare la vita, [...] “avere il coraggio di sentirsi solo” di dire no a tutto»<sup>63</sup>. Non era questa la strada della religione, dei primi cristiani che credevano d'esser salvi adorando Cristo, ma per esserlo davvero avrebbero dovuto riconoscere «che Cristo ha salvato se stesso perché dalla sua vita mortale ha saputo creare il Dio... La via della persuasione non è percorsa da *omnibus*, non ha segni, indicazioni che si possano comunicare, studiare, ripetere; ma ognuno ha

<sup>61</sup> Ivi, p. 37; GARIN, *Storia della filosofia* cit., p. 605.

<sup>62</sup> Fondo Garin, Busta 35 (32). Non bisogna, però, dimenticare che il fulcro del discorso di Le Senne è nell'uomo, mentre Dio rappresenta l'orizzonte; e, soprattutto, la centralità dell'uomo, della sua libertà, e dell'agire morale, che interessa a Garin.

<sup>63</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 37-39; cfr. MICHELSTAEDTER, *Opere* cit., p. 47.

in sé il bisogno di trovarla [...]»<sup>64</sup>. È interessante notare il luogo dell'elisione di Garin, giacché nel testo di Michelstaedter «Cristo ha salvato se stesso perché dalla sua vita mortale ha saputo creare il dio: l'individuo». Probabilmente Garin riteneva che l'identificazione dio-individuo potesse suggerire al lettore una prossimità col titanismo e col superomismo, mentre era tutt'altro il fulcro del discorso. L'individuo deve farsi dio nel senso che «l'uomo “deve prendere su di sé la responsabilità della sua vita, [...] deve creare sé ed il mondo, che prima di lui non esiste [...]”». La salvezza dalla dispersione temporale inizia da questo «totale rifiuto»; il riscatto si compie «sul limite di un decisivo rifiuto, quando nell'inabissarsi del mondo, e nella morte di Dio [l'uomo] “avrà compiuto l'atto di libertà”»<sup>65</sup>. La riflessione di Michelstaedter era per Garin di «rara profondità», e attraverso un'esperienza vissuta («decisiva») metteva in campo molte delle esigenze che saranno poi degli esistenzialisti, ma da una prospettiva ben lontana da quella 'professorale' cui tante volte sarebbe stata ricondotta la filosofia dell'esistenza. La sua era a una rivolta «rigorosissima», lontanissima da ogni «evasione letteraria», non contro la filosofia ma contro il modo più retorico di filosofare; filosofare significava invece «redenzione e riscatto», non in maniera puramente verbale, ma «sul serio», come fece Socrate, rifiuto dell'alienazione dell'uomo nella società e nelle finte sicurezze delle 'cose', «liberazione verace». Nelle *Cronache* la figura di Michelstaedter gioca un ruolo particolare, giacché col suo rigore e la sua radicalità rappresenta forse il punto culminante della crisi d'inizio secolo, di quella crisi che coinvolgeva non solo la ragione nel senso più ristretto e 'intellettualistico' del termine, ma l'uomo nella sua totalità con tutta la sua vita. Rigore che pone Michelstaedter su altro piano anche rispetto a Papini, la cui irrequietezza l'avrebbe portato presso lidi lontani e disparati, mentre altri pensatori più sobri mancavano magari della radicalità del goriziano. Al contempo, queste pagine su Michelstaedter suonano eccentriche nel volume delle *Cronache*, che avrebbe preso strade differenti: pur senza rinunciare a riflettere sull'esperienza esistenzialista, un ruolo centrale avrebbe assunto la prassi, la possibilità di agire concretamente nella società. Non sarebbe più bastato «l'occhio fisso al regno dell'umana alienazione» ma sarebbe stato necessario affrontarla con concretezza, in una prospettiva non necessariamente così individuale come quella michelstaedteriana che emerge in queste pagine. Diverso sarà

---

<sup>64</sup> Ivi, p. 38. Garin sta riportando le parole di Michelstaedter, cfr. MICHELSTAEDTER, *Opere cit.*, pp. 64-65.

<sup>65</sup> Ivi, pp. 49-40; cfr. MICHELSTAEDTER, *Opere cit.*, pp. 67, 85.

anche il tono del saggio del 1958 dedicato a Michelstaedter e, nonostante i riferimenti alla tragedia dei campi di sterminio e delle camere a gas, forse meno tragico. L'attenzione è ora rivolta alla «polemica contro le soluzioni verbali (o “ideali”)», e non in primo luogo alla «coscienza di una deficienza» o al «senso di una mancanza». Piuttosto si sottolinea l'ispirazione della *Fenomenologia* hegeliana e della dialettica servo-padrone e, soprattutto, che «Michelstaedter si rendeva conto che la via alla persuasione, ossia alla libertà, era legata a una consapevolezza chiara della condizione di schiavitù, alla analisi spietata di una situazione compromessa». Così, le analisi «dei temi della violenza, dell'inquietudine, del bisogno, della “strumentalizzazione” degli altri che si rovescia in una perdita di sé, suonavano condanne di una umanità e di una società»<sup>66</sup>. Già nel 1951 Garin aveva sottolineato nel giovane goriziano l'attenzione alla società umana, «porto della fuga degli uomini», ma al contempo aveva affermato l'assoluta personalità dell'opera, non destinata ad altri ma all'assoluta conoscenza di sé. Dopo alcuni anni, invece, la riflessione di Michelstaedter è presentata piuttosto come un «invito a rovesciare la situazione, a rompere le trame che irrigidiscono la nostra vita entro schematizzazioni vincolanti»; o, comunque, con Amendola ne sottolineava la «forte ispirazione morale»<sup>67</sup>. È soprattutto il tono generale a essere cambiato: Michelstaedter è inserito in una prospettiva più ‘civile’, che pur essendo caratteristica già del volume delle *Cronache*, nel 1951 ancora non si era sviluppata, quantomeno con la forza che avrà in seguito. Nel saggio del 1958 Garin avrebbe contestato con forza l'inserimento di Michelstaedter tra gli «“spiriti della vigilia” dell'anteguerra italiano», richiamandosi al volume di Camillo Pellizzi in cui si parla di Michelstaedter, Boine e Serra come antecedenti del fascismo morti prematuramente; e, non a caso, *Gli spiriti della vigilia* è menzionato nelle *Cronache*, ma nel capitolo su *Guerra e dopoguerra* apparso direttamente in volume, e non nella seconda puntata (apparsa nel 1951) in cui viene trattato Michelstaedter.

---

<sup>66</sup> EUGENIO GARIN, *Postilla: Carlo Michelstaedter*, in ID., *Intellettuai italiani del XX secolo* cit., pp. 96-104: 97, 99.

<sup>67</sup> Ivi, pp. 100, 102.

## *La crisi religiosa*

Un posto particolare per lo studio della ‘prospettiva gariniana’ hanno le pagine dedicate al modernismo nella terza puntata delle *Cronache* – pubblicata anch’essa per la prima volta nel 1951. Garin si sta allontanando dalla ‘tentazione’ religiosa di alcuni anni prima, ma guarda ancora con grande interesse a fermenti e movimenti che avevano avuto per lui un ruolo non trascurabile. Si tratta in qualche modo di fare i conti con una parte della propria esperienza, mettendo in luce le istanze più feconde del modernismo, senza però sottovalutare i limiti storici di alcuni dei suoi personaggi più significativi. Per comprendere meglio il percorso di Garin in questa fase può essere utile una noterella rimasta inedita (e senza titolo) dedicata al volume di Giuseppe Martini del 1951 *Cattolicesimo e storicismo*. La particolarità di questo testo è che dal primo capoverso sino alle prime battute del secondo corrisponde in maniera quasi letterale alla parte iniziale della sezione delle *Cronache* in cui si tratta del modernismo: probabilmente è il testo pubblicato a rappresentare una riscrittura di quel primo brano, in una forma per certi versi più ‘moderata’. Garin prende le mosse dalla considerazione che la ripresa a inizio secolo di tanti dibattiti che ponevano in discussione i «grandi problemi della vita» non poteva non incidere anche sul piano religioso; tuttavia «le nuove correnti filosofiche», come l’idealismo hegeliano o il positivismo, «interpretavano il fatto religioso» come un «momento transitorio nella storia dello spirito», o della «liberazione dall’errore», e in ogni caso l’unico esito possibile era un suo «superamento» – e nel testo inedito era detto con più forza un «superamento definitivo»<sup>68</sup>. Anche le indagini psicologiche, trattate poco prima nelle *Cronache*, tendevano a «spiegare razionalmente i fondamenti della rivelazione» e soprattutto «sembravano mettere in forse taluni dei cardini di ogni credo, come quando negavano consistenza alle tradizionali opinioni sull’anima»<sup>69</sup>. Nel testo inedito Garin non parla dei fondamenti della rivelazione bensì delle «basi di ogni esperienza religiosa», con dei lemmi meno legati alla ‘dimensione sovrannaturale’, ma che lasciavano intendere la possibilità di una crisi più profonda. Garin effettua sul testo un processo di ‘raffinamento’, che lo porta nelle *Cronache* ad essere più distaccato e a mostrare le tortuosità di un percorso, legato anche alle vicende personali talvolta discutibili dei

---

<sup>68</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 68; EUGENIO GARIN, *Cattolicesimo e storicismo* [titolo editoriale], Fondo Garin, Busta 34 (16).

<sup>69</sup> *Ibid.*

protagonisti del modernismo italiano. Nel testo inedito, invece, emergono innanzitutto le istanze più feconde del modernismo e della sua esigenza di fare i conti con la ‘storicità del dogma’; tuttavia va sottolineato che, seguendo il volume di Martini, Garin non si concentra sulla più recente vicenda italiana ma sui momenti più alti del modernismo europeo, dal ‘suo’ Joseph Butler fino a Blondel. In alcune battute finali, però, Garin afferma che l’«antico travaglio non si è concluso in Blondel», il cui tentativo di «conciliare rivelazione e sviluppo» era stato il «più sottile» e «filosoficamente agguerrito»; è un travaglio che «vive e fermenta», ed è significativo l’uso del presente, come a sostenere che si tratti di un travaglio vivo ancora nel 1951 – quando con ogni evidenza è stato scritto il testo – e non soltanto negli anni in cui si era sviluppato il modernismo italiano. Quest’ultimo non può essere ridotto «a un insieme di patetici casi personali, come fecero quarant’anni fa alcuni nostri più insigni filosofi», e come – ed è quello che colpiva davvero Garin – «taluno è tornato a fare innanzi a questa rievocazione del Martini». Il riferimento era a una recensione di Panfilo Gentile sul «Mondo» del 17 febbraio 1951 – lo stesso numero in cui si legge la battuta crociana sulle scienze come un «*Kochbuch*» – in cui il recensore parlava di chi non aveva scelto né l’intransigenza della Chiesa né di divenire pienamente laico come di «casi di coscienza certamente rispettabili, patetici, come è sempre ogni intima sofferenza, ma che non hanno oggi elementi di vitalità storica»<sup>70</sup>. Per Garin si tratta invece di «cosa ben altrimenti seria» e di «un riflesso vivo e penetrante della più ampia crisi della spiritualità moderna»<sup>71</sup>. È questo un aspetto che continua ad esser presente nelle *Cronache*, ma in una maniera molto più attenuata; del resto lo stesso Garin – senza allontanarsi troppo da Gentile – evidenzia una sorta d’irrisolutezza dei modernisti italiani, e in primo luogo di Ernesto Buonaiuti, e un non sufficiente approfondimento teorico, rispetto ad esempio a un Blondel: Buonaiuti si sarebbe dimostrato «terribilmente vago ed incerto in quella sua sintesi dottrinale che diceva di avere “intraveduta a pena”, e che intendeva sostituire a un complesso sistema di pensiero che affondava ben profonde e ben lontane le sue radici»; e anche «il cosiddetto “metodo dell’immanenza” [...], non approfondito mai, rimase fumoso e attaccabile, e non attinse fra noi la forza di un Laberthonnière o, soprattutto, di un

---

<sup>70</sup> GARIN, *Cattolismo e storicismo* cit.; PANFILO GENTILE, *La rivelazione e la storia*, «Il Mondo», 17 febbraio 1951, p. 6. Garin conservava il trafiletto di questa recensione nella sua copia personale del volume di Martini.

<sup>71</sup> *Ibid.*



Blondel»<sup>72</sup>. Confrontando ancora il testo edito e quello inedito, si può osservare che nel primo Garin afferma che «non erano certo le posizioni scolastiche che potevano tener fronte alle nuove obiezioni» della filosofia contemporanea – positivismo e idealismo – «le quali investivano in genere ogni religione, e in particolare la rivelazione cristiana e le istituzioni cattoliche»<sup>73</sup>. Nei capitoli successivi del volume delle *Cronache* Garin avrebbe apprezzato l'intransigenza delle posizioni neoscolastiche, capaci di ritrovare la 'metafisica classica' e di assumere gli aspetti del pensiero e della ricerca più recenti compatibili con la propria riflessione; tuttavia si tratta di un caso differente, in cui il problema decisivo della storicità del dogma non è affrontato direttamente. Nel testo inedito, invece, si parla non di «obiezioni», bensì di un'«offensiva che investiva in genere il fatto religioso, e che sembrava rigettare anche la rivelazione cristiana e le istituzioni cattoliche al margine della vita contemporanea», dove la diversità di lemmi suggerisce davvero che si tratti di una problematica 'esistenziale', che coinvolgeva tutto l'uomo, e l'uomo in carne ed ossa. Erano «uomini sinceramente cattolici» che si rendevano conto dell'insufficienza delle «argomentazioni tradizionali» e «tentarono di risolvere diversamente il conflitto apertosi fra la dottrina della Chiesa e “il nuovo concetto della realtà come perpetuò divenire affermatosi con la filosofia romantica fino a costituirsi quale categoria dominante della scienza moderna”»<sup>74</sup>. È ancora la dimensione etica, con la 'sincerità' di uomini immersi in un profondo conflitto, che viene sottolineata da Garin nella nota dedicata a Martini, mentre, pur continuando ad avvertirsi, tale elemento sembra molto attenuato in quelle pagine della terza puntata delle *Cronache*. Garin, infatti, vi sottolinea che nella discussione 'religiosa' non entravano soltanto «motivi storico-filosofici, ma accenti e motivi e interessi politici vecchi e nuovi»; ma ancora una volta troviamo una grande differenza rispetto al testo inedito, in cui aggiungeva agli interessi storico-filosofici e politici anche i «bisogni universalmente umani»<sup>75</sup>. È un aspetto, questo, messo forse meno in evidenza nelle *Cronache*, in cui da un lato si sottolinea che all'origine il modernismo fu un tentativo di rinnovare l'«apologetica cattolica, inteso a romperla col “vecchio stagnante tomismo”», ma dall'altro se ne accentua

<sup>72</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 77, 83.

<sup>73</sup> Ivi, p. 68.

<sup>74</sup> GARIN, *Cattolicesimo e storicismo* cit.; cfr. GIUSEPPE MARTINI, *Cattolicesimo e storicismo. Momenti di una crisi del pensiero religioso moderno*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1951, p. VII.

<sup>75</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 68; GARIN, *Cattolicesimo e storicismo* cit.

l'elemento più 'politico'<sup>76</sup>. In entrambi i casi i «bisogni universalmente umani» sembrano messi da un lato, riportando il discorso su elementi prettamente interni alla religione (o alla confessione religiosa) o su aspetti politici che per Garin sembrerebbero avere un respiro poco ampio; egli può così concordare con la critica di Salvatore Minocchi all'opera di Romolo Murri, considerata quasi totalmente politica, economica e sociale, e per questo operante «sulla superficie» e non nel fondo delle coscienze<sup>77</sup>. Non si esauriva qui il modernismo, e Garin riconosce senza remore che Minocchi e Buonaiuti «tendevano a qualcosa di ben più profondo», giacché «vedevano nel fatto religioso un “elemento della più grande importanza nella vita morale e sociale dei popoli”, e d'altra parte conoscevano tutto il peso e il valore del cattolicesimo» e intendevano rimanere «forze attive e rinnovatrici» al suo interno, nonostante dissensi contingenti<sup>78</sup>. Il loro merito maggiore fu di inserire nella cultura italiana non soltanto i più recenti risultati della critica biblica, ma soprattutto, sulla scia dei modernisti francesi, di porre l'esigenza di ristudiare i fondamenti della teologia cattolica e del dogma; e Minocchi connetteva questa esigenza con le «nuove tendenze speculative», tra cui anche le indagini psicologiche e le riflessioni dei pragmatisti del «Leonardo, ossia gli aspetti più vivi e innovativi – assieme all'idealismo meridionale – della cultura italiana d'inizio secolo, su cui Garin si stava soffermando. Davvero caratteristico dell'immagine del modernismo italiano che emerge da queste pagine gariniane è quanto afferma subito dopo di Buonaiuti, che su «Studi religiosi» aveva trattato dell'apologetica cristiana de *L'Action* di Blondel in maniera 'pedestramente espositiva' – la battuta è ripresa dal *Pellegrino di Roma* –, ma lasciando emergere ugualmente elementi interessanti dal pensiero del francese. Infatti, nonostante l'ingenuità e la retorica del suo scritto, Buonaiuti «coglieva nel segno quando alludeva a un definitivo tramonto di un certo modo del filosofare salutando una problematica

---

<sup>76</sup> Ivi, p. 69. Del resto Garin, prendendo le distanze da Gramsci che aveva visto nel modernismo una nuova ondata di cattolicesimo liberale ma questa volta di carattere più esteso e popolare, afferma che il movimento modernista popolare non fu mai, ma «lo divenne invece – per adoperare le parole del Buonaiuti – “quel partito che avrebbe ucciso un giorno la classe liberale dominante in Italia ed avrebbe aperto il varco alla più fatale e alla più involutiva delle metamorfosi politiche fra noi”» (*ibid.*; cfr. ERNESTO BUONAIUTI, *Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*, Gaffi, Roma 2008, p. 58).

<sup>77</sup> *Ibid.* Gli scritti di Murri sono «pseudo-filosofici», e per lui il modernismo «troverebbe il suo valore “nell'essere stato, contro lo stesso razionalismo, una rinnovata affermazione delle esigenze dello spirito religioso [...]”», nel non presentarsi come un superamento del cattolicesimo ma come un'intima esigenza degli elementi vivi nella coscienza cattolica. Era per Garin dire troppo e troppo poco, o, in altri termini, offrire una soluzione verbale a un problema reale (ivi, p. 70; cfr. ROMOLO MURRI, *Dalla Democrazia Cristiana al Partito Popolare Italiano*, Luigi Battistelli, Firenze 1920, pp. 49-50).

<sup>78</sup> Ivi, p. 71.

tutta volta all'uomo, che l'uomo intendeva come incarnazione di un'assoluta richiesta»<sup>79</sup>. Erano questi i temi e i problemi da cui era attratto lo stesso Garin, e che doveva aver sentito profondamente suoi; ma erano temi che non ricevevano una trattazione originale in Italia, ed il merito storico di un Buonaiuti è soprattutto nell'aver colto il valore di un Blondel, e di averlo iniziato ad inserire nel dibattito pubblico italiano. A Buonaiuti, in realtà, è riconosciuto un altro importante merito, che – afferma Garin – emerge proprio dai suoi scritti più aspri e rancorosi, come quando nel *Pellegrino di Roma* accusa Alessandro Casati, con cui aveva collaborato al «Rinnovamento», di essersi accodato all'idealismo hegeliano «addomesticato e contraddittorio» di Croce, allettato da «più facili situazioni spirituali e concettuali», e, con più durezza, «di tradimento della libertà e di connivenza col fascismo dopo l'uccisione di Matteotti»<sup>80</sup>. Dietro queste invettive, per Garin sostanzialmente ingiustificate, c'era «la consapevolezza oscura che quegli intellettuali, che volevano farsi guide e moderatori, non avevano affatto inteso le forze profonde di cui si proclamavano maestri»<sup>81</sup>. Le istanze alla base del fermento modernista non erano semplicemente intellettuali o culturali, ma avevano radici molto profonde e potevano avere conseguenze sul mondo della prassi che andavano ben oltre il coinvolgimento delle sole élites. A comprenderlo fu la Chiesa con la condanna del modernismo nel 1907, «che non valeva tanto per la sua giustificazione razionale, quanto per il suo preciso significato sul piano concreto delle forze in giuoco». Non si trattava semplicemente dell'insanabile divergenza fra la teologia ortodossa e le conclusioni degli studi storici: «Sotto e oltre il modernismo fremevano esigenze più vaste e profonde che aspiravano a operare nell'anima dei popoli cristiani e postulavano innanzitutto un nuovo orientamento per il popolo italiano». Esigenze stroncate dalla *Pascendi*, che pose «una precisa barriera, grave di conseguenze»<sup>82</sup>. Garin propone un

---

<sup>79</sup> Ivi, p. 72.

<sup>80</sup> Ivi, p. 75. «Alessandro Casati doveva ben presto uscire dall'alveo dell'esperienza religiosa cristiana, così nella sua espressione ortodossa come in quella modernistica, per accodarsi, chissà come sospinto dall'allettamento di più facili situazioni spirituali e concettuali, a quell'idealismo hegeliano addomesticato e contraddittorio di cui Benedetto Croce, per disgrazia di tutta la posteriore cultura italiana, si era andato costituendo corifeo. Alessandro Casati sarebbe stato poi ministro della Pubblica Istruzione nel Gabinetto Mussolini, posteriormente allo strazio di Matteotti. Avrebbe continuato anche allora a parlare in nome di un liberalismo, che l'idealismo italiano aveva praticamente e stolidamente rinnegato, applaudendo a quella Enciclica *Pascendi*, che ha segnato nella storia contemporanea la più mostruosa violazione della *libertà* di coscienza, della *libertà* della cultura, della *libertà* di parola» (BUONAIUTI, *Pellegrino di Roma* cit., p. 81).

<sup>81</sup> *Ibid.*

<sup>82</sup> Ivi, pp. 75-76.

giudizio durissimo sul ruolo della Chiesa istituzionale non solo nella vita religiosa, ma soprattutto in quella morale e civile. Sono osservazione che possono essere accostate alle parole – successive di oltre trent'anni – che Garin dedica a Galileo e Savonarola: «La condanna di Galileo è stata una scelta culturale decisiva, che ha lungamente pesato sulla intera vita culturale, 'spirituale', italiana»; con la sua condanna «è tutta la 'filosofia' che rimane bloccata; [...] a lungo di tanti problemi non si parlerà più [...]. Se il rogo di Savonarola bloccò la 'riforma morale' (e religiosa), la condanna di Galileo pose il veto alla 'riforma intellettuale' [...]»<sup>83</sup>. Anche la condanna del modernismo ha avuto conseguenze gravissime per il 'popolo italiano', mettendo a tacere, o comunque ai margini, istanze che probabilmente lo stesso Garin avrebbe fatto proprie. A vincere, e si sarebbe visto con grande chiarezza nei capitoli delle *Cronache* apparsi direttamente in volume, sarebbe stata un'altra religiosità, retorica ed edificante, quella dei 'nipotini di padre Bresciani' che avrebbe trionfato in Italia in particolare dal 1929 in poi. Verso questa religiosità sarebbero confluiti tanti ex positivisti, o anche idealisti di matrice gentiliana, e soprattutto il realismo metafisico che Garin avrebbe tratteggiato come l'autentica filosofia 'ufficiale' degli anni della piena maturità del fascismo, e che avrebbe caratterizzato i *Congressi nazionali* della Società Filosofica Italiana che si susseguirono dopo quello fatidico del 1926, presieduto da Martinetti, cui partecipò anche Buonaiuti – e per questa ragione fu disertato dai 'neoscolastici' di Gemelli. Garin, però, dopo averle espresse con chiarezza, non si sofferma sulle responsabilità della Chiesa ufficiale, ma piuttosto mette in luce i limiti degli intellettuali modernisti e dello stesso Buonaiuti. Quest'ultimo aveva accusato Croce di aver 'patrocinato' i gesuiti nei loro attacchi al modernismo in nome di un «idealismo germanico, radicalmente difforme da tutte le congenite tendenze dello spirito nazionale», ma – gli obiettava Garin – in realtà egli «non sapeva perdonare l'accusa di ritardatari mossa dagli idealisti»<sup>84</sup>. Nel leggere le battute di Buonaiuti e i commenti

---

<sup>83</sup> *Ricordo di Eugenio Garin. Con una nuova edizione del dialogo Riflessione e vita morale nella storia intellettuale italiana («Religioni & Società», n. 3, 1986)*, a cura di P. De Marco, «Religioni e Società», a. 51, 2005, pp. 99-115: 107. Su Garin lettore di Galileo e di Savonarola si vedano MAURIZIO TORRINI, *I 'Galilei' di Eugenio Garin*, in *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo* cit., pp. 183-201; GIAN CARLO GARFAGNINI, «perché d'uno tanto uomo se ne debba parlare con riverenza»: *Savonarola dall'esortazione retorica alla orazione politica*, ivi, pp. 103-116.

<sup>84</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 79-80; cfr. BUONAIUTI, *Pellegrino di Roma* cit., p. 100: «E Croce pronunciò contro i modernisti, con un sussiego degno di miglior causa, la qualifica e il verdetto, che pretendevano di essere definitivi: *ritardatari*. Strana contraddizione! La Curia con lo stesso nomignolo da lei creato di *modernismo*, aveva voluto additare i condannati da lei come troppo proclivi alla modernità. Croce li definiva individui in ritardo sul movimento della cultura moderna.

di Garin si può cogliere come l'angolo visuale del secondo si stia modificando molto rapidamente. Innanzitutto, si può osservare che l'accusa di 'esser ritardatari' non è così diversa da quella ripetuta da Panfilo Gentile nella sua recensione a *Cattolicesimo e storicismo*, seppur in termini più rozzi, e che Garin avrebbe stigmatizzato nel testo rimasto inedito; soprattutto, però, Garin richiama le accuse di Buonaiuti a Croce, sicuramente dettate dai rancori (e difficilmente Garin poteva averle considerate in maniera differente negli anni addietro), ma che al contempo esprimono anche alcune considerazioni sull'hegelismo e sul pensiero crociano che lo stesso Garin in passato aveva fatto proprie: basti pensare alla «celebrazione del fatto compiuto» di Croce, che, in maniera certamente più raffinata, si trovava anche negli *Orientamenti morali* 1941, in cui parlava del «criterio dello sviluppo» crociano che era «esplicitamente o implicitamente degradato [...] alla mera successione temporale»<sup>85</sup>. In quell'occasione Garin citava le frasi della *Filosofia della pratica*, in cui si difende la funzione storica della Santa Inquisizione; e allo stesso notissimo passo aveva fatto riferimento Buonaiuti poco sopra<sup>86</sup>. Va ribadito che le analisi gariniane di alcuni anni prima e le accuse di Buonaiuti non possono essere sovrapposte, ma si può affermare che per alcuni aspetti si muovevano entro un orizzonte simile; e, andando più in profondità, probabilmente Garin doveva condividere alcune esigenze espresse da Buonaiuti e dai modernisti, per quanto egli ponesse l'accento innanzitutto sul piano morale. Da questo punto di vista, la trattazione del modernismo può considerarsi forse un 'esame di coscienza' in senso più 'personale', un 'fare i conti' da parte di Garin con posizioni che aveva potuto sentire vicine. L'accusa ai modernisti di essere 'ritardatari' poteva allora acquisire un significato più preciso, e non meramente liquidatorio di un intero movimento, con le parole di Gentile, che negava «qualunque importanza ai giovani modernisti che uscivano dalla Chiesa», ma non al movimento modernista in sé, e, soprattutto, non alle istanze che l'avevano suscitato. Scrive, infatti, Gentile – citato da Garin – che «il cattolico, che vuol rimaner tale trasformando il cattolicesimo, per rimetterlo al passo dello spirito moderno, rappresenta uno sforzo, che è un vero grande esperimento storico». Tuttavia era necessaria «una volontà irremovibile di restare dentro il cattolicesimo, pur dentro il progresso dello spirito. Il modernista che oggi

---

Simile divergenza di preliminare valutazione, in chi pronunciava la medesima sentenza di condanna, avrebbe dovuto fare molto riflettere. La realtà era infinitamente più complessa e più drammatica».

<sup>85</sup> GARIN, *Orientamenti morali* cit., p. 172.

<sup>86</sup> «Il Croce aveva già fatto altra volta l'apologia dell'Inquisizione, come espressione naturale e inalienabile di ogni verità sicura di sé» (BUONAIUTI, *Pellegrino di Roma* cit., p. 99).

c'interessa è Maurizio Blondel»<sup>87</sup>. Sarebbe stato necessario andare davvero fino in fondo, per ricostruire il nesso tra vita religiosa e modernità, con un rigore e una coerenza che mancavano allo stesso Buonaiuti, che continuava la sua «missione sacerdotale» anche dopo la condanna intervenendo in forma anonima. In questo modo, del resto, andava a confermare la «profonda verità» delle affermazioni gentiliane.

Nella parte conclusiva di questa sezione dedicata al modernismo, Garin si sofferma anche su Bernardino Varisco e su Martinetti, che avevano pubblicato scritti importanti sul «Rinnovamento». Del secondo Garin sottolinea che «sotto la patina di maggior rigore» rispetto a Martinetti, «resta soprattutto un aneddoto interessante nella storia del pensiero in crisi». Garin non negava la sincerità di Varisco nel porsi il problema del soprannaturale, ma le sue conclusioni restavano modeste: nei *Massimi problemi* non solo non dava risposta al problema di Dio e a quello, che era stato così centrale per Garin, della «permanenza dei valori», ma non traeva nemmeno le conseguenze da questo «non dar risposta». Non bastava, infatti, considerarsi un sollevatore di problemi piuttosto che un dispensatore di soluzioni perché «filosofare sul serio significa proprio render ragione di quelle domande, e della natura e del senso del non poter rispondere»<sup>88</sup>. Profondamente diverso è il caso di Martinetti, una figura cui Garin è sempre stato molto legato – basti pensare che nell'*Avvertenza della Storia della filosofia* Vallecchi richiamava proprio alcune sue parole, tratte da un saggio sul *Valore obbiettivo della morale*<sup>89</sup>. Martinetti nel 1909 aveva pubblicato sul «Rinnovamento» il discorso inaugurale dell'anno accademico intitolato *Il regno dello spirito*, in cui da un lato «insisteva a tratti su una specie di dualismo radicale del mondo, costituito da una lotta fra lo spirito e alcunché di resistente ad esso», ma dall'altro «proclamava una provvidenza orientatrice, per vie misteriose, dell'ascesa spirituale»<sup>90</sup>. Garin, in realtà, doveva vedere con favore questo 'radicale dualismo', per cui l'individuo concreto,

---

<sup>87</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 80; GENTILE, *Il modernismo* cit., p. 277.

<sup>88</sup> Ivi, pp. 86-87.

<sup>89</sup> Nella stesura del lavoro, scriveva Garin, «sono state costantemente orientatrici le parole di un Maestro di pensiero e di vita, Piero Martinetti: "La determinazione fedele ed esatta delle particolarità proprie di ogni filosofo conserva tutto il suo valore come ricerca storica, e ciò basta a giustificare tutta la fatica che le è consacrata. Ma dal punto di vista umano importa di più stabilire chiaramente l'accordo secreto sui punti fondamentali che stanno sotto le loro divergenze, essendo queste ultime dovute soprattutto alla diversità delle condizioni storiche e del linguaggio che il tempo gli ha imposto". Questa profonda armonia che, oltre i tempi, le vicende e i dissidi, pacifica gli uomini di buona volontà che vogliono conoscer se stessi e vivere secondo la raggiunta saggezza; questa filosofica pace, che è il simbolo dell'unità del vero e dello spirito che lo cerca, vorrebbe essere la premessa e la conclusione di questo modesto lavoro» (GARIN, *Storia della filosofia* cit., p. 8; PIERO MARTINETTI, *Il valore obbiettivo della morale* [estratto dalla «Rivista di filosofia»], Tipografia Editrice G. Biancardi, Lodi 1944, p. 38).

<sup>90</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 85.

particolare, aspira sempre a un valore che lo trascende e che non è mai in grado di realizzare sino in fondo. Si tratta, a ben vedere, di una prospettiva etica non lontana da quella che aveva riscontrato in Le Senne, per quanto, da un lato, meno incentrata sull'ansia della contraddizione o dello squilibrio e più sull'attività umana, e, dall'altro, impiantata su una religiosità 'laica', di matrice kantiana. Per questa attività è, però, necessario il 'dualismo', giacché «senza il contrasto perenne fra l'ideale e il reale tutto il mondo delle attività umane si acquieterebbe in un silenzio immobile»<sup>91</sup>. La stessa «provvidenza orientatrice, per vie misteriose, dell'ascesa spirituale»<sup>92</sup>, di cui parla Garin, appare come un aspetto critico della riflessione martinettiana, che la orienta in una direzione in ultima istanza non distante dall'idealismo crociano e gentiliano; esso tuttavia non pare inficiarne da un punto di vista generale la prospettiva filosofica ed etica. Il vero punto di difficoltà si trova, invece, proprio dove Martinetti «appare più nobile e più ispirato», «in quell'intransigenza morale che, nel momento stesso in cui ricorda che il Regno non è di questo mondo, chiede la totale dedizione ad esso»; si tratta di un «bisogno etico-religioso» dal sapore «aristocratico»<sup>93</sup>, che in qualche modo esclude i 'molti', che di fatto possono accedere alla «vita religiosa [...] nella forma tradizionale, passiva, spesso degenerata» che assume la «religione volgare» e non «nella forma che riveste nelle anime veramente religiose che hanno saputo accendere in sé una vita religiosa veramente originaria»<sup>94</sup>. Soprattutto, Garin considera la cruda condanna di Martinetti delle democrazie, in cui per il filosofo piemontese è il «maggior pericolo per l'indipendenza del pensiero», «illuminante di un disdegno per i molti, onde il dovere per il dovere non si colora mai di amore verso il prossimo»<sup>95</sup>. L'ispirazione martinettiana, considerata pur sempre nobile, sembra così abbandonare la visione della filosofia – emersa nella prolusione del 1906 sulla *Funzione religiosa della filosofia* – come «educazione religiosa dell'umanità», per perseguire un ideale

---

<sup>91</sup> PIERO MARTINETTI, *Il regno dello spirito* [1909], in ID., *Saggi e discorsi*, Paravia e co., Torino, Milano, Firenze, Roma, Palermo 1926, pp. 31-49: 31-32.

<sup>92</sup> «È un destino, tragico e salutare ad un tempo, di tutte le azioni umane che esse non raggiungano mai pienamente il fine desiderato e che invece si costituisca per esse in una specie di ordine provvidenziale qualche cosa di primitivamente non sperato né voluto, in cui risiede il valore imperituro dell'azione. Così è anche nel mondo dello spirito: dove l'azione della volontà buona si estende al di là dei fini particolari e limitati in un ordine soprasensibile che in gran parte a noi si cela. Gesù ed i primi suoi discepoli attendevano come vicino il giorno in cui il Figliuolo dell'uomo sarebbe venuto sulle nubi a giudicare i morti ed i viventi; ora la sua attesa, noi lo sappiamo, era profondamente vana; diremo noi per questo che egli abbia sofferto e sperato in vano?» (ivi, pp. 48-49).

<sup>93</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 86.

<sup>94</sup> MARTINETTI, *Il regno dello spirito* cit., p. 40.

<sup>95</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 86; MARTINETTI, *Il regno dello spirito* cit., p. 45.

«ascetico», e necessariamente aristocratico, comunque esemplare. Garin avrebbe messo in luce i limiti di questa tendenza nel momento della crisi del fascismo, quando sarebbe stato più necessario lottare nel mondo degli uomini, ma già qui emergono i limiti di una concezione che nella sua nobiltà rischia di mettere in discussione il senso stesso dell'azione etica: per Garin essa è sempre orientata a un valore, mentre il dovere nella sua pura formalità si rivela insufficiente. Nelle analisi gariniane si può avvertire per certi versi l'eco della recensione di Gentile al *Regno dello spirito*: anche Gentile, infatti, aveva sottolineato in Martinetti l'«aristocratico dispregio verso le funzioni inferiori della vita, verso il perfezionamento materiale, verso la stessa democrazia», giacché subordinava «la vita sociale e morale, come puro mezzo, al fine trascendente della vita religiosa». Per Gentile, però, il 'regno dello spirito' può essere «praticamente [...] sempre da instaurare, ma filosoficamente questo regno è eterno», giacché l'uomo che si sottopone a una legge pratica, e dunque si 'politizza', «è sempre, e non può non essere, sostanzialmente, ragione, cioè attività speculativa extratemporale, extraspaziale: spirito». Dunque, per Gentile, lo spirito «ha regnato e regnerà sempre, perché regna per definizione»<sup>96</sup>. Garin non segue Gentile sulla parte 'costruttiva' della sua recensione, ma individua gli stessi punti critici nel saggio di Martinetti. Si può osservare che Garin subito dopo rimprovera a Martinetti di aver spostato il «compito del filosofo» da «pedagogico-sociale» a «profetico»; ebbene, proprio il carattere pedagogico dell'opera gentiliana è tra quelli maggiormente apprezzati e valorizzati da Garin – basti pensare all'articolo di Guido Calogero su *Gentile maestro*, citato nell'ultima nota della puntata sulle *Origini della «Critica»*, in cui si afferma che l'identificazione tra logoi e prassi viene vivificata proprio nell'insegnamento. Garin sembra in qualche modo correggere il punto di maggior difficoltà di un autore tanto stimato come Martinetti, con l'aspetto più vitale e fecondo del lavoro gentiliano, quell'aspetto pedagogico che più poteva sentir anche proprio.

---

<sup>96</sup> GENTILE, *Il modernismo* cit., pp. 225-226.



## Da Gentile a Croce: per una conclusione (provvisoria)

### *Gentile nelle Cronache: l'uno e il molteplice*

Il rapporto di Garin con la figura di Gentile è stato controverso, e, nel leggere alcune rievocazioni autobiografiche, si è avuta talvolta l'impressione che essa potesse aver giocato un ruolo di secondo piano rispetto a quella di Croce. In realtà il filosofo siciliano è stato un punto di riferimento importante non solamente con i suoi studi Rinascimento ma anche con la riflessione attualistica. A testimoniarlo sono i tanti saggi scritti lungo i decenni, come i due dedicati a *Giovanni Gentile interprete del Rinascimento* apparsi rispettivamente nel 1944 su «Rinascita» e nel 1947 sul «Giornale critico», l'*Introduzione* alla *Storia della filosofia italiana* di Gentile, pubblicata nel 1969, o ancora il saggio su *Gentile storico della filosofia* apparso sul «Giornale critico» nel 1975 o l'*Introduzione* all'edizione del 1991 di *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*; e, in ambito più strettamente filosofico, non andranno dimenticate le parole dedicate a Gentile nella *Storia della filosofia* del 1945, le stesse *Cronache*, fino ad arrivare all'*Introduzione* alle *Opere filosofiche* di Gentile curata da Garin nel 1991. È un elenco incompleto, ma sufficiente testimoniare la profonda attenzione gariniana per Gentile, che nella tarda maturità sarebbe andata addirittura aumentando. Negli ultimi anni non sono mancati studi interessanti su questi aspetti<sup>1</sup>, ma qui ci soffermeremo sulle analisi svolte nelle *Cronache* – confrontate in primo luogo con quelle degli anni precedenti – giacché rappresentano un nodo decisivo nella biografia intellettuale di Garin: la trattazione di Gentile e dell'attualismo, sin dalle puntate apparse sul «Giornale critico» nel 1951, costituisce davvero una sorta di 'esame di coscienza', che si fa più personale proprio quando il tono utilizzato appare più 'oggettivo' e distaccato. Garin, infatti, mette in luce i limiti e i possibili esiti aporetici, ma anche le feconde possibilità, di posizioni che aveva potuto sentire vicine, e magari, in qualche misura, far proprie.

Negli anni Quaranta, Garin tendeva ad accostare Gentile alla 'filosofia della libertà', cui guardava con grande interesse, e questo aspetto emerge anche nel primo

---

<sup>1</sup> Si vedano quantomeno SIMONETTA BASSI, *Una complessa eredità: Gentile e Garin interpreti del Rinascimento*, in EAD., *Immagini del Rinascimento* cit., pp. 45-68 (alle pagine successive su può leggere anche l'interessante carteggio tra Garin e Gentile); CILIBERTO, *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novecento* cit.; CESA, *Eugenio Garin tra Croce e Gentile* cit.; DE GIOVANNI, *Il Gentile di Eugenio Garin* cit.

scritto su Gentile e il Rinascimento. Gentile si sentiva portato allo studio del Rinascimento «da un profondo interesse alimentato da quell'intima affinità che amava ritrovare con quegli antichi nostri pensatori»; tale affinità si ritrova proprio nella «celebrazione costante dell'uomo» e nell'«accentrarsi di ogni interesse speculativo sulla persona umana concepita come momento di assoluta libertà», che «sembravano veramente preludere a quella visione che nell'atto libero dello spirito poneva il pernio dell'universo»<sup>2</sup>. Di là del giudizio storiografico, e del debito gentiliano nei confronti di Spaventa, conviene soffermarsi sulla visione gentiliana dell'uomo rintracciata nella Rinascenza, e che Garin avrebbe potuto senza troppe difficoltà farla propria. L'interesse per la «persona umana concepita come momento di assoluta libertà» non è, del resto, così distante dalle esigenze di Papini e Prezzolini, che, secondo le parole utilizzate da Garin nelle *Cronache*, consideravano l'uomo come «punto di assoluta libertà». Non era lo stesso 'uomo', ma si trattava di un motivo che stimolava in Garin corde analoghe. Anche nella *Storia della filosofia* del 1945 Garin sottolinea in Gentile l'«ardente esaltazione della concretezza dell'atto spirituale»: è questo ciò che apprezza del suo pensiero, il suo «disciogliere le solidificazioni dell'astratto nel crogiuolo vivo del concreto pensiero pensante», nella «coscienza profonda della vita spirituale» in cui vanno ricercati «il merito più grande e l'efficacia profonda della speculazione gentiliana»<sup>3</sup>. Prima di arrivare a queste considerazioni, Garin aveva ricordato il rimprovero di Gentile a Croce, che probabilmente poteva anche far proprio, «di aver astrattamente incasellato lo spirito, che è concreta attività, entro lo schema astratto delle forme», mentre «la verità dello hegelismo e la conquista più bella della filosofia moderna è, secondo Gentile, l'affermazione della concreta attività del pensiero, dello spirito come puro atto». La realtà – prosegue Garin – è «tutta qui, nell'attività del pensiero intesa come processo di autoformazione, di auto creazione, *autoctisi*», mentre «le cose, gli altri, sono il solidificarsi in oggetti di astrazioni distaccate dall'unità dell'*Io penso*, di quell'*Io* puro, trascendentale, di quell'unica attività di cui vivono e si avvivano tutti i soggetti». Garin è ben lungi da una lettura 'metafisica' di questo Gentile: se da un lato non può non rilevare che per Gentile tutti i soggetti non sono «che un soggetto solo, un solo pensare», dall'altro, Garin precisa immediatamente che questo unico pensare «oggettivandosi si sparpaglia e si disperde in una molteplicità di

---

<sup>2</sup> GARIN, *Giovanni Gentile interprete del Rinascimento* [1944] cit., p. 64.

<sup>3</sup> GARIN, *Storia della filosofia* cit., p. 586.

ombre di se stesso»<sup>4</sup>. L'attenzione è posta innanzitutto sulla molteplicità che acquista significato in un pensiero unitario, oltre che sulla valorizzazione della umana libertà: emerge con chiarezza il consenso nei confronti della riflessione gentiliana, confermato poi dalle parole conclusive del capitolo. La medesima immagine di Gentile si può cogliere dal *Manuale per i licei*<sup>5</sup>, in cui Garin afferma che «il vero significato dell'attualismo» è nel «richiamo alla presenzialità attuale della vita spirituale, e alla sua profondità»; infatti, «la natura, il corpo, reali nella sintesi concreta del sentire, solo nell'astrazione vengono staccati ed immobilizzati come un oggetto a sé», e ritrovano il loro significato solo «nel presente dell'atto» in cui nascono. Il punto centrale è ancora una volta questo ricondurre la molteplicità empirica delle cose nella loro isolata astrazione alla concretezza dell'atto spirituale, dell'atto di pensiero; per questa ragione, continua Garin citando Gentile, si può affermare che «dentro all'umanità empirica ogni uomo possiede un'umanità profonda, che è alla base di tutto il suo essere, e d'ogni essere»<sup>6</sup>. Garin sottolinea come questo sia un «richiamo al senso religioso della realtà», per cui Gentile concludendo il suo saggio poteva affermare che «l'attualista non nega Dio, ma insieme coi mistici e con gli spiriti più religiosi che sono stati al mondo ripete: *Est deus in nobis*»<sup>7</sup>. La trattazione di Garin si chiude in maniera fortemente evocativa, sottolineando assieme allo spirito religioso che guida l'attualismo gentiliano anche il nesso strettissimo col mondo della vita, dell'esperienza più personale: «L'attualismo non nega realtà all'anima che trema pregando; c'insegna che quel tremito e quella preghiera hanno senso perché quell'anima vive pure essa nella Vita»; e ancora, «quell'onnipresente filosofare non è che un richiamo, nell'universale vivere e operare, al senso di *un'umanità profonda*, che è il senso dell'onnipresenza dello Spirito»<sup>8</sup>. L'attualismo si presenta così come una religiosità immersa nella vita, il cui richiamo all'unità, all'«*umanità profonda*», si ha nella costruzione dell'umana opera<sup>9</sup>.

---

<sup>4</sup> Ivi, pp. 584-586.

<sup>5</sup> Va tenuto conto, però, che si tratta di una trattazione meno 'originale' rispetto alla *Storia della filosofia* Vallecchi, ed è direttamente legata al saggio ampiamente citato sui *Concetti fondamentali dell'attualismo* raccolto nell'*Introduzione alla filosofia* di Gentile. Nonostante ciò la scelta di mettere in luce determinati aspetti dell'opera di Gentile non è priva di significato.

<sup>6</sup> GARIN, *Manuale di storia della filosofia* cit., v. III, p. 219; cfr. GIOVANNI GENTILE, *Concetti fondamentali dell'attualismo*, in ID., *Opere filosofiche* cit., pp. 758-771: 762.

<sup>7</sup> *Ibid.* GENTILE, *Concetti fondamentali dell'attualismo* cit., p. 771.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> A completare questo quadro sono le pagine antologiche tratte dall'ultimo capitolo di *Genesi e struttura della società* dedicate al tema della morte. Si tratta di riflessioni che dovevano aver colpito molto Garin,

Nelle *Cronache* il confronto diretto col pensiero gentiliano si svolge in più momenti, a cominciare dalla terza puntata apparsa per la prima volta nel 1951. L'attenzione in quel caso non è all'ispirazione religiosa di Gentile, ma piuttosto al rapporto tra atto di pensiero e cose molteplici: come negli anni precedenti, Garin continua a guardare con grande interesse a tale rapporto, ma al contempo ne mette in luce limiti e difficoltà. Soffermandosi sulla Biblioteca Filosofica di Palermo, egli ricorda che nell'inaugurazione di un nuovo ciclo di conferenze nel novembre del 1911 Gentile «aveva dichiarato molto significativamente essere la sua filosofia nient'affatto separata dal mondo degli uomini», e che anzi «“di quella filosofia solitaria ed astratta ridiamo anche noi come di un grosso sproposito”, perché la filosofia, “se ha un valore, se è una forza, deve penetrare di sé la vita umana e governarla, informarla di sé”»<sup>10</sup>. Si tratta dello stesso brano evocato con consenso, ma un po' rapidamente, nelle *Note sul pensiero italiano del '900*: all'epoca Garin sottolineava il «consueto calore» con cui Gentile «condannava una filosofia che pretendesse di essere contemplatrice serena di un mondo da cui rimanesse estranea», e non nascondeva che si trattava di un «problema che quella generazione pose ma non seppe risolvere»<sup>11</sup>. La critica si estendeva anche a Gentile, ma era rivolta innanzitutto ai giovani collaboratori delle riviste fiorentine d'inizio secolo; adesso, invece, Garin si sofferma sulle difficoltà specifiche della riflessione gentiliana. Nelle *Cronache* osserva che, da un lato, le parole di Gentile «se non si riducevano – come non volevano ridursi – a una banalità, segnavano un concetto affatto nuovo del filosofare, come risoluzione dei problemi in termini effettuali e in operosa modificazione del mondo», ma, dall'altro, che tutto ciò diveniva meno chiaro «appena si soggiungeva che la filosofia “ricrea in un nuovo mondo mentale quel che prima si possedeva”; ove quel *mondo mentale*, staccato e diverso, torna a sovrapporre le soluzioni culturali dei pochi contemplanti al concreto processo storico». L'attenzione alla possibilità di un'«operosa modificazione del mondo», doveva aver toccato le corde per Garin più sensibili, sollecitando una

---

tanto che le avrebbe riproposte anche nella conclusione delle *Opere filosofiche* del 1991. A Garin stava molto a cuore il problema della morte, e nella parte antologica del capitolo successivo avrebbe richiamato anche testi di Rilke e di Michelstaedter su questo argomento: la differenza essenziale e che questi ultimi riflettevano innanzitutto sulla propria morte, mentre Gentile considerava la morte come un evento sociale, giacché «si muore sempre a qualcuno», e la morte che mi è innanzi agli occhi è sempre quella altrui.

<sup>10</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 50; cfr. GENTILE, *Il programma della Biblioteca Filosofica di Palermo* cit., p. 7.

<sup>11</sup> Cfr. GARIN, *Attorno a «Leonardo»* cit., p. 86.

filosofia seria e non ‘inutile’, non separata dalla realtà, ma con cui intervenire concretamente in essa; insomma una ‘filosofia della libertà’ che mirasse a portare davvero a termine il proprio compito. Tuttavia, nel momento della massima valorizzazione di istanze a lui tanto care, Garin ne mette in luce le difficoltà e le contraddizioni che si manifestavano con il riemergere di «quella separazione e sovrapposizione contro cui il Gentile viene polemizzando in tutto il discorso»<sup>12</sup>. Il rapporto tra la molteplicità e l’unità del pensiero, che nei testi gariniani degli anni precedenti emergeva forse più come esigenza, ma in maniera sicuramente positiva, viene ora messo alla prova nel concreto della riflessione di Gentile; così Garin può affermare che «se lo scoglio del crocianesimo sta nella distinzione, è ancora la distinzione a costituire in altro senso la difficoltà del gentilanesimo»<sup>13</sup>. Il rapporto tra la molteplicità e il pensiero, tra la natura e l’idea era centrale in Gentile quantomeno dalla prolusione napoletana del 1903 su *La rinascita dell’idealismo*, in cui – osserva Garin – il filosofo siciliano «aveva prospettato il problema dell’idealismo, del suo idealismo, come problema del rapporto fra realtà sensibile, empirica, naturale, e idee, pensiero». Dunque «natura e idea, senso e pensiero» emergono come «i termini di un’antinomia che non si può negare mutilandola», non si può far a meno di un termine per concentrarsi interamente sull’altro. Non è possibile negare le idee, ma nemmeno la natura in cui lo spirito affonda le proprie radici: «L’idea – afferma Gentile, citato da Garin – nasce dal senso, e il senso ci è dato dalla natura, è esso stesso natura». Vi è una ‘priorità cronologica’ della Natura, che si sviluppa sino allo spirito, ma al contempo vi è una «priorità ideale dello spirito»<sup>14</sup>. Gentile, infatti, aveva lasciato pochi dubbi, affermando che «l’ultimo in ragione di tempo è primo in ragione di logica [...]; e perciò il pensiero, che è l’ultimo a comparire nel mondo come conseguenza dell’estremo sviluppo dell’anima umana, è il primo da cui dee partire chi voglia intendere il processo di sviluppo»<sup>15</sup>. Il problema principale dell’idealismo era proprio la «sintesi tra natura e spirito», che trovava la sua chiave «nello sviluppo per cui “le idee escono l’una dall’altra; e le idee delle idee si traggono fuori dalle idee della natura; e si rompe quella diga artificiale, che separa il continente dell’uomo e dello spirito dal

<sup>12</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 50-51; cfr. GENTILE, *Il programma della Biblioteca Filosofica di Palermo* cit., p. 7.

<sup>13</sup> Ivi, p. 51.

<sup>14</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 51. GIOVANNI GENTILE, *La rinascita dell’idealismo*, in ID., *Opere filosofiche* cit., pp. 247-265: 260.

<sup>15</sup> GENTILE, *La rinascita dell’idealismo* cit., pp. 263-264.

flutuante e iridescente mare della natura, e questo si riversa su quello, e quello rimane al fondo di questo”»<sup>16</sup>. Era un problema decisivo anche per Garin, il problema della pensabilità della realtà, del rapporto tra le idee e le cose, che non può non essere reciproco. Gentile lo aveva posto nella forma più netta, per cui si trattava di andare a vedere il processo concreto con cui nascevano le idee, così che l’idealismo non si riducesse a una visione della realtà statica e fosse davvero fecondo. Negli anni successivi – Garin fa riferimento alle conferenze palermitane del 1911, raccolte ne *L’atto del pensare come atto puro* – Gentile avrebbe sviluppato la sua prospettiva, e la natura sarebbe stata rilegata a un ruolo sempre più ‘subordinato’. Il filosofo siciliano insisteva, infatti, «sul concetto di natura come pensiero astratto, come ciò che già fu pensiero concreto, in atto, che si determinò e che, ora, è ineluttabilmente “impietrato” nella sua irrevocabile determinazione». La natura, dunque, è pensiero già pensato, astratto: da qui alla natura come «errore» il passo è breve. Ed è decisivo soprattutto, nella prospettiva gariniana, che anche l’io empirico si rivela come natura – e dunque come errore –: «natura è l’io particolare in cui l’Io assoluto nega se stesso», mentre «l’Io assoluto, l’atto di pensiero, l’atto puro cui nulla è presupposto ed è il presupposto di tutto, è la sintesi che “rende possibile la tesi, creandola con l’antitesi sua, ossia creando se stessa. E però, l’atto puro è l’autoctisi”»<sup>17</sup>. Proprio l’«autoctisi», che nella *Storia della filosofia* Vallecchi era al centro di quell’«ardente esaltazione della concretezza dell’atto spirituale», che costituiva il merito maggiore e l’«efficacia profonda della speculazione gentiliana», è ora il nodo forse più critico di quella speculazione. Appare in crisi il nesso tra questo Gentile e la ‘filosofia della libertà’ nel senso più alto, con l’attenzione posta da Garin sull’io particolare, che non emerge più come l’autentico soggetto della libertà ma come natura ed errore. Era questa, probabilmente, una delle implicazioni del nesso tra idea e natura che più stavano a cuore a Garin. Gentile – commenta Garin – nel dichiarare la «priorità ideale del pensiero rispetto alla natura», così come aveva già fatto ne *La rinascita dell’idealismo*, «aveva svolto profondamente il suo punto di vista trasformandola in priorità reale»; ora, però, «la difficoltà diveniva [...] quella di intendere il rapporto fra la natura interpretata come passato ed errore, come implicante cioè uno sviluppo e una

---

<sup>16</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 51-52; cfr. GENTILE, *La rinascita dell’idealismo* cit., p. 263.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 52-53; GIOVANNI GENTILE, *L’atto del pensare come atto puro*, in ID., *Opere filosofiche* cit., pp. 310-321: 320.

liberazione, e l'Atto puro», che col suo stesso porsi sembra eliminare la possibilità stessa di ogni storia, «immobilizzando *ab eterno* tutte le sue determinazioni, e, insieme, risolvendole e annullandole tutte»<sup>18</sup>. A venir sommerso da quell'Atto puro che in sé tutto risolveva è quel processo di 'liberazione' che aveva reso tanto fecondo l'attualismo e che nella prima metà del Novecento aveva attratto tanti giovani.

Il rapporto tra l'Atto e le determinazioni particolari era all'origine di uno degli episodi principali della storia culturale italiana del Novecento, quella 'discussione tra filosofi amici' svoltasi sulla «Voce» tra la fine del 1913 e l'inizio del 1914, che ha costituito il primo importante momento di pubblico dissenso tra Croce e Gentile. Il nodo centrale era proprio la «difficoltà di intendere il rapporto tra unità e molteplicità senza render vano nessuno dei termini». Nella memoria su *Idealismo e misticismo* Gentile aveva anche potuto insistere che l'idealismo «risolve tutte le distinzioni», senza cancellarle «come il misticismo», e che anzi esso «non afferma meno risolutamente il finito che l'infinito, la differenza che l'identità», ma per Garin resta «particolarmente aspra la dichiarazione del rapporto fra l'unità dell'Atto puro, “uno nella sua sostanzialità di autocoscienza”, e la molteplicità “come realtà attuale di coscienza”»<sup>19</sup>. Gentile, infatti, afferma che la filosofia, ossia la coscienza di sé dello spirito, «non può essere filosofia se non essendo storia», e dunque non «la notte oscura del misticismo, ma il pieno meriggio che splende sulla scena immensurabile del mondo», non «l'unica categoria dell'autocoscienza, ma le infinite categorie della coscienza». Garin non può non apprezzare tali affermazioni, «calde e forti e giuste», che rendevano il dovuto alla molteplicità empirica nella sua concretezza, ma al contempo sottolinea che sarebbe stato necessario chiarire «il rapporto fra quell'unica categoria e queste infinite categorie»<sup>20</sup>. Quell'«unica categoria dell'io penso», che corrisponde alla filosofia, sussume infatti «tutta l'infinita molteplicità degli enti pari-

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 53. Garin aveva ricordato le parole finali del saggio gentiliano per cui «se il processo della realtà, quella dialettica infinita ed eterna che è il pensiero, è storia, la filosofia è storia ed è superamento della storia nel pensiero di essa: è storia viva nel pensiero della storia: pensiero, si badi, sempre come puro atto, e quindi non limitabile mai con le determinazioni empiriche della storia frantumata nello spazio e nel tempo; pensiero nostro, ma assolutamente nostro, perché assolutamente attuale» (*ibid.*; cfr. GENTILE, *L'atto del pensare come atto puro* cit., p. 321).

<sup>19</sup> Ivi, pp. 53-54. Allo stesso modo, per Garin era storicamente discutibile l'affermazione gentiliana «di avere egli per primo invertita la dialettica hegeliana partendo dalla concretezza della sintesi, invece che dall'astratto dei suoi termini» (ivi, p. 54).

<sup>20</sup> «Laddove non chiarisce, ma complica», osserva Garin, «l'affermazione seguente, non a caso introdotta da una semplice congiunzione: “e poi, in questa concezione, per la prima volta cessano i privilegi tra enti e enti, categorie e concetti, e tutti gli enti nella loro assoluta determinatezza sono pari e sono differenti, e tutti i concetti sono categorie, essendo ciascuno la categoria di se stesso”», ivi, pp. 54-55; cfr. GIOVANNI GENTILE, *Idealismo e misticismo*, in ID., *Opere filosofiche* cit., pp. 673-682: 674, 681.

differenti senza privilegi», ossia la pluralità del processo storico; e, con le parole di Gentile richiamate da Garin, «l'astrattezza della filosofia si discioglie nella determinatezza della storia». Sembrerebbe un'autentica e concreta sintesi di unità e molteplicità, di Io penso e natura (o storia), ma immediatamente Gentile precisa – e Garin lo mette bene in evidenza – che quella storia va a coincidere con l'esperienza, ma un'esperienza «a priori», giacché ogni suo momento va inteso come produzione del soggetto<sup>21</sup>. Di fatto si è compiuto il distacco tra unità e molteplicità, che porta l'attualismo – questa è la tesi di Garin – a una crisi radicale. L'attualismo per Gentile aveva il pregio e non il difetto del misticismo: non è privo di distinzioni ma vi sono infinite attuali distinzioni «raccolte nell'unità dell'Atto», così come la vera storia non è quella che si sviluppa nel tempo ma quella che si raccoglie nell'atto del pensiero in cui si realizza; tuttavia, Garin osserva che le «difficoltà» di questa concezione emergevano con chiarezza applicandola al problema della storia, non alla storia pensata dalla storico o dal filosofo della storia, ma all'«effettivo farsi storico ove l'opera concreta dell'uomo nel rischio di una decisione venga di continuo mettendo in pericolo e salvando il patrimonio degli uomini»<sup>22</sup>. È ancora una volta il problema in senso ampio etico che sta a cuore a Garin, l'agire concreto e responsabile dell'uomo che fa la storia; il rapporto posto da Gentile tra filosofia e storia, tra Io penso e natura, avrebbe potuto portare, invece, verso direzioni differenti. Per mostrare con maggior chiarezza gli esiti della riflessione di Gentile, Garin assume come punto di riferimento l'allievo Adolfo Omodeo che in un noto saggio aveva difeso la concezione 'attualista' del rapporto tra storia e pensiero in contrapposizione al Croce della memoria su *Storia, cronache e false storie*, che sarebbe poi confluita in *Teoria e storia della storiografia*. Omodeo aveva affermato che «eventi e personaggi esistono solo in un atto spirituale, nell'attualità del pensiero, che pensando crea il passato», per poi concludere che quando io penso un uomo o un fatto del passato «creo una realtà assolutamente nuova», creo «me stesso in tale atto di pensiero». E soprattutto, continua Garin citando Omodeo, «il mio pensare è [...] un fare per nulla diverso da qualsiasi atto pratico, dal costruire una casa o un ponte»<sup>23</sup>. Era uno sviluppo coerente della riflessione gentiliana, che ne metteva maggiormente in luce i nodi problematici. Osserva, infatti, Garin che se

---

<sup>21</sup> Ivi, p. 55; cfr. GENTILE, *Idealismo e misticismo* cit., p. 681.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> Ivi, pp. 55-56; cfr. ADOLFO OMODEO, 'Res gestae' e 'historia rerum gestarum', in ID., *Scritti storici, politici e civili. Una diuturna polemica*, a cura di M. Rascaglia, Società editrice Il Mulino, Bologna 1998, pp. 277-291: 287.



si identifica «la storia che si fa con quella che si scrive» – e di passaggio possiamo notare che difficilmente un attualista ‘ortodosso’ avrebbe parlato di storia che si scrive, ma piuttosto di storia che si ‘pensa’ – giacché «“vera è l’esperienza concreta” nella quale si squaderna l’infinità dell’Atto»; e se l’Atto, come aveva osservato Croce su «La Voce», «può “chiamarsi Vita, Sentimento, Volontà”», se nella sua puntualità è un istante platonico, l’eterno che nega il tempo, «quell’eterno di qua così del tempo come dello spazio»; se valgono queste premesse, conclude Garin, e l’Atto va inteso in questo modo, allora «la storia sembra [...] annientarsi, e annientarsi con la storia la natura in quanto risolta nella storia, e rimaner a fronte il fondamento divino e gli infiniti distinti da quello assolutamente posti»<sup>24</sup>. Si tratta del punto estremo della riflessione gentiliana: per delinearla con la massima chiarezza Garin aveva dovuto far riferimento a scritti di un allievo serio e rigoroso, che a quelle date forse era stato anche più netto del maestro, alle obiezioni di Croce e infine a una risposta di Gentile a Carlini, in cui il maestro aveva ribadito i cardini del proprio pensiero. È una posizione che «non poteva non risolversi da un lato in un rigoroso empirismo, e dall’altro in una contemplazione mistica», per quanto Gentile combatté sempre entrambe queste possibilità. Garin non ha dubbi sulla fondatezza di queste conclusioni, e porta a dimostrazione di ciò «la stessa attività di alcuni gentiliani nell’indagine storica in cui sembra a volte venire annientandosi proprio la concretezza del processo storico»<sup>25</sup>. Tale annientamento poteva essere il risultato, inaccettabile per uno storico come Garin, della ‘deriva’ misticista della riflessione gentiliana, rintracciabile in vari storici idealisti, e forse Garin pensava a De Ruggiero, nominato poco dopo; non vi è invece menzione di quel «rigoroso empirismo» che costituiva l’esito parallelo e opposto al misticismo. L’ipotesi che s’intende sostenere è che Garin potesse pensare al lavoro che egli stesso svolgeva come un esito valido dell’attualismo, che si sarebbe così incontrato col più serio empirismo – che egli aveva acquisito dal magistero di Limentani. Se è accettabile una chiave di lettura di questo tipo, si comprende in che senso le riflessioni sull’attualismo possano considerarsi un ‘esame di coscienza’, svolto attraverso l’analisi severa di un pensiero al quale Garin aveva guardato con grande interesse e simpatia, pur non abbracciandolo esplicitamente; un pensiero che

<sup>24</sup> Ivi, p. 56; cfr. OMODEO, *‘Res gestae’ e ‘historia rerum gestarum’* cit., p. 291; BENEDETTO CROCE, *Una discussione tra filosofi amici*, in ID., *Conversazioni critiche*. Serie seconda, Terza edizione riveduta, Laterza, Bari 1942, pp. 67-95: 68-69; GIOVANNI GENTILE, *Chiarimenti a un attualista dubbioso*, in ID., *Opere filosofiche* cit., pp. 691-703: 695. L’attualista dubbioso era Carlini.

<sup>25</sup> Ivi, pp. 56-57.

ora veniva portato alle conseguenze più estreme, mettendone in luce non solo gli esiti problematici, ma soprattutto le possibilità concrete di sviluppo, sebbene di uno sviluppo ormai trasfigurato. Sono osservazioni che trovano conforto anche da altri luoghi delle *Cronache*, per quanto nel volume il ruolo di Gentile nella storia della cultura italiana, e anche dello sviluppo dello stesso pensiero crociano, appaia molto complesso e sfaccettato. Così nel settimo capitolo, in uno dei tanti momenti in cui le *Cronache* si concentrano sul rapporto tra Croce e Gentile, Garin osserva che quest'ultimo «con estremo rigore andava fino in fondo al suo idealismo, e ne traeva le conseguenze estreme»; tutta la realtà per Gentile era concentrata «in quell'Atto in atto, in cui si risolveranno senza residui, ma con perfetta coerenza, natura e spirito, storia e filosofia, e ogni oggettivazione astratta». È il rigore gentiliano che va sottolineato, la sua perfetta coerenza che arriva a un punto tale da permettere il rovesciamento della sua posizione: natura e spirito si risolveranno a tal punto in quell'Atto «che si potrà anche riprendere di lì una concreta ricerca». E, con una chiosa che va messa in evidenza, Garin aggiunge che non importa troppo «poi il nome da attribuire a questo processo di risoluzione nel concreto»<sup>26</sup>. Probabilmente Garin pensava a quel rigoroso empirismo cui aveva accennato in precedenza: questa apertura a un lavoro di ricerca concreta si evidenzia ancora una volta come un esito possibile di quell'attualismo cui Garin guardava con maggiore interesse. Al contempo, non era dimenticata l'altra strada che poteva imboccare l'attualismo, e che fu tante volte presa, anche se da alcuni attualisti più che dallo stesso Gentile. Erano i rischi di una riflessione imperniata sul problema del conoscere, «non come problema della scienza, ma nei termini di una gnoseologia attualistica», legata alla questione del soggetto e dell'oggetto, e dell'«attività creatrice dello spirito» – con le ambiguità e gli equivoci che Garin individua in quel 'creare'. Egli riconosce senza dubbio il merito storico di questa problematica idealistica nel demolire una «metafisica volgare», in maniera del resto analoga al positivismo ardigoiano; tuttavia, le aspettative nei confronti del filosofare gentiliano erano di altro tipo. L'idealismo gnoseologico, però, «non poteva esaurire il filosofare se non erigendosi a sua volta a metafisica di un Io vuoto, produttore di un oggetto indefinito». Era l'esito 'mistico' nella sua forma deteriorata, che, nel ricondurre all'Io senza mediazione ogni molteplicità, andava a perdere entrambi i termini della dicotomia, l'Io e le 'cose'. Era un esito che si faceva molto vicino con «la polemica

---

<sup>26</sup> Ivi, pp. 270-271.

contro il naturalismo» che, «trasformatasi in una retorica dell'io, rischiò di far precipitare l'idealismo in una estrema quanto illusoria semplificazione della realtà, in una eliminazione di ogni problema concreto, di ogni individuazione storica, di ogni oggettività». Nella polemica antinaturalistica si perdeva ogni possibilità di concreta ricerca storica, di effettiva azione nella realtà, arrivando a risultati opposti a quella 'filosofia della libertà' tanto apprezzata negli anni passati e a cui negli anni Quaranta poteva essere accostato anche l'idealismo gentiliano: mentre la 'filosofia della libertà' apriva alle possibilità del soggetto – per quanto, nel caso dell'attualismo che emerge dalla *Storia della filosofia* Vallecchi, di un soggetto che sarebbe stato da individuare con più precisione –, con l'esacerbarsi della polemica antinaturalistica l'idealismo giungeva a «una libertà tutta verbale», a «una storia bruciata da un assoluto il cui regno erano le tenebre e la cui lode migliore il silenzio». Garin non intende riferire alle opere di Gentile queste accuse, e non ha dubbi nell'affermare che «non fu questo [...] l'idealismo gentiliano», ma si trattava di un'insidia con cui doveva fare i conti, e che «non di rado» serpeggiava «nella sua scuola», per farsi «manifesta negli ultimi approdi di tanti attualisti»<sup>27</sup>. Gentile risolveva «nell'autocoscienza» le difficoltà poste dal rapporto tra unità e molteplicità, «ma quando, per non cadere nell'assurdo, poneva come centro l'Io trascendentale, non poteva non veder ripullulare una molteplicità che richiedeva un'articolazione logica non ancor posta nell'immediato riferimento all'Io»<sup>28</sup>. Ancora una volta il «ripullulare» della molteplicità rappresenta un'istanza reale dell'attualismo, che in un suo sviluppo coerente e pensoso, può lasciare spazio a quella ricerca concreta rivendicata da Garin, in contrapposizione alla strada intrapresa da alcuni tardi attualisti. Lo stesso Gentile non arriva mai a una sintesi 'conclusiva', a una presa di posizione netta tra le strade che gli si aprivano davanti, perché sempre aveva cercato di unificarle. Per Garin, questa sintesi si fermò a un appello, sicuramente importante e necessario, ma senza giungere a quell'unità di Atto di pensiero e cose molteplici, se non in maniera sostanzialmente 'verbale'. Si tratta della critica maggiore all'attualismo gentiliano, che, al contempo, si andava a incontrare con l'elogio più sentito. Il merito dell'attualismo, il suo significato profondo, per il quale aveva attratto tanto giovani, fu in quell'«appello», in quel «richiamo» e in quel «messaggio di fiducia», in quell'invito a «ricordare la comune umanità» in tanta dispersione di

---

<sup>27</sup> Ivi, pp. 283-284.

<sup>28</sup> Ivi, p. 285.

uomini e cose; tuttavia, l'attualismo «come lo formulò Gentile» non va a determinare con precisione «il processo onde il concreto si genera e le guise d'intenderlo», ma, con «un semplicismo estremo», «giustappone senza mediarla l'Unità assoluta e la molteplicità infinità»<sup>29</sup>. Garin pondera le parole, e lascia intendere che possa esserci un attualismo diverso da quello gentiliano, in grado di superare le sue difficoltà sviluppando in maniera coerente le medesime premesse. Non si trattava, insomma, di una difficoltà 'intrinseca' all'attualismo, che doveva portare 'necessariamente' a una sintesi meramente verbale: era possibile un'altra strada – quella del rigoroso e radicale empirismo – che però avrebbe avuto come conseguenza coerente un autentico rovesciamento dell'idealismo attuale. L'attualismo di Gentile, invece, «oscilla fra la mistica caligine dell'Atto in atto e un'esperienza polverizzata, fra misticismo e fenomenismo che non a torto gli vennero rimproverati insieme», sebbene egli polemizzasse «contro la separazione», e proponeva «un programma di riunificazione». Fu questo il dramma del pensiero gentiliano, una lotta per la riunificazione, che non sarebbe mai giunta al compimento: «Come dimostrò nella *Logica* egli non intendeva né distruggere né togliere valore ai termini distinti o ai processi concreti particolari», bensì «oltre le divergenze», voleva battere «su una fondamentale convergenza», «su una parentela dell'uomo con l'uomo, e dell'uomo con quell'universo da cui emerge e con cui si muove». Anche nell'opera più 'sistematica' di Gentile, il *Sistema di logica come teoria del conoscere*, rimaneva un'esigenza profonda e concreta di conciliazione e convergenza dell'Unità con i particolari, contro ogni misticismo e contro ogni fenomenismo. Garin colloca questa profonda esigenza in una prospettiva profondamente umana, mettendo al centro innanzitutto la parentela dell'uomo con l'uomo, appena seguita dalla parentela dell'uomo con l'universo da cui emerge e si muove. Egli propone una bella citazione dal secondo volume del *Sistema di Logica* in cui si mette in luce come tutte le attività umane, l'arte, la religione, la scienza, il volere, il sentire, ma anche le piante gli animali e tutto ciò che ci occupa la mente, col lavoro che non ha tregua e la speranza che non si spegne, siano unite da un comune pensiero, giacché tutto è pensiero, e il pensiero siamo noi stessi: «ma quello che pensiamo – si chiede Gentile, citato da Garin – perché possiamo pensarlo senza che questa luce venga meno, senza che ci muoia in cuore la speranza, senza che ci si

---

<sup>29</sup> Ivi, p. 395.

sperda nel buio? Perché tutto è pensabile, è pensiero, è noi stessi»<sup>30</sup>. Quella di Gentile era un'accesa risposta alle accuse di 'panlogismo', di cui Garin sottolinea il battere sulla «solidarietà del reale»; nella polemica con le scienze, invece, Gentile non insisteva su «vecchie critiche» ma piuttosto il suo voleva essere un «avvertimento» alle scienze intese come «atteggiamento spirituale», a badare che la realtà a cui esse guardano «non è tutta la realtà». Sono pagine che probabilmente dovevano aver colpito molto Garin, e forse poterono essere alla base di una 'preferenza' nei confronti di Gentile rispetto a Croce anche su una questione cruciale come il rapporto con le scienze, che in queste pagine della *Logica* conservano la loro 'dignità' conoscitiva. La filosofia attualista, aveva scritto Gentile, «per questo suo concetto dell'uomo che è libertà, e libertà da realizzare, non solo non ha nulla da dire contro la scienza e contro le scienze, ma le esalta tutte e le celebra come gagliarde organizzazione del pensiero che realizza il suo mondo, il mondo della libertà»<sup>31</sup>. In questa sede, però, Garin insiste sul carattere dell'attualismo gentiliano come «avvertimento» e «ammonimento» a riportare il dato alla radice del pensiero, che costituisce la sua forza, ed è alla base delle «difficoltà di criticarlo». Questo appello ad andare alla radice era davvero, per Garin, l'autentica forza del pensiero di Gentile, per il quale poteva essere accostato ai grandi pensatori del Novecento che, come Garin aveva scritto nel 1946, riaprono alla «schietta originarietà dei problemi»<sup>32</sup>. Al contempo, si trattava di una terribile «insidia» per l'attualismo, nella misura in cui non veniva semplicemente accettato «come un programma e un'esortazione», ma era trascritto «in una teoria, più che semplificata, semplicistica, o, peggio, nei termini di uno gnoseologismo trasformato in metafisica». Nemmeno Gentile era immune da tali insidie, e talvolta egli venne «quasi accennando a un processo di sostantivazione dell'autocoscienza». In queste battute gariniane si possono cogliere i tratti salienti del suo 'duplice' giudizio su Gentile, in particolare per quanto riguarda il volume delle *Cronache*: da un lato, Garin tende a valorizzare gli aspetti fecondi dell'attualismo, come la sua istanza pedagogica, il senso profondo della libertà, o anche il suo indiscutibile rigore, espresso qui in maniera molto evocativa con l'immagine del «dato» riportato alla «radice»; dall'altro, invece, l'attualismo è considerato alla stregua di una teoria semplicistica, come fu per Garin

---

<sup>30</sup> Ivi, pp. 395-396; cfr. GIOVANNI GENTILE, *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, vol. II, Laterza, Bari 1923, p. 337.

<sup>31</sup> Ivi, p. 396; GENTILE, *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, vol. II, pp. 337-338.

<sup>32</sup> GARIN, *Una rivista: «Leonardo»* cit., p. 25.

quello gnoseologismo trasformato in metafisica che si può ritrovare talvolta anche in alcuni lavori gentiliani. È quest'ultimo Gentile che, a un primo sguardo, potrebbe forse sembrare prevalente nelle *Cronache*, spingendo anche Bobbio ad affermare che Croce ne era l'autentico protagonista, mentre il filosofo siciliano compariva come «la sua controparte» o «una specie di controfigura *ad deterrendum*»<sup>33</sup>. La direzione di Gentile era però un'altra, «era invito a sbarazzarsi degli pseudoproblemi, ricollocandoli nella giusta prospettiva storica, per riprendere e rinnovare un'indagine nel vivo dell'esperienza»<sup>34</sup>. Ed era questa la direzione cui Garin primariamente guardava, sia nel senso che la considerava come l'autentica istanza dell'attualismo alla quale esso va ricondotto, senza appiattirlo sulle sue derive retoriche (e, tantomeno, sull'adesione di Gentile al fascismo); sia nel senso che Garin intendeva seguire e seguiva in prima persona, con la propria opera di studioso, tale direzione.

#### *L'ispirazione pedagogica e religiosa del pensiero gentiliano*

Nelle *Cronache* (e in generale nella produzione gariniana) si può cogliere la grande attenzione per l'ispirazione pedagogica e religiosa di Gentile, la quale dava forza alle riflessioni sul nesso tra l'Atto di pensiero e la molteplicità delle cose. È questa duplice ispirazione ad aver attirato Garin fin dagli anni passati: oltre alle parole del *Manuale di storia della filosofia*, citate in precedenza, e, in maniera meno diretta, a quelle della *Storia della filosofia* Vallecchi, basti pensare all'introduzione de *La filosofia* Vallardi in cui si afferma che i caratteri peculiari della filosofia nazionale «divengono, nella ricostruzione gentiliana, l'antitesi fra religione della trascendenza, che è legata al passato, e religione dell'immanenza, che rappresenta la soluzione ideale». A fugare ogni equivoco, Garin precisa che «di proposito si dice *religione*, per il tono che nel Gentile prende questa celebrazione dell'assoluto in noi»: era una «religione dell'immanenza, quale il Gentile la viveva»<sup>35</sup>. Se poi si porge l'attenzione alle parole del *Manuale* sull'attualismo, «che non nega realtà all'anima che trema pregando» e

---

<sup>33</sup> BOBBIO, *Filosofia e vita nazionale negli ultimi cinquant'anni* cit., p. 116.

<sup>34</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 397.

<sup>35</sup> EUGENIO GARIN, *La Filosofia. Volume I. Dal Medioevo all'Umanesimo*, Vallardi, Milano 1947, pp. 14-15; cfr. DE GIOVANNI, *Il Gentile di Eugenio Garin* cit., pp. 169 e ss. Possiamo notare che nella *Storia della filosofia italiana* del 1966 si accenna ancora a «quella sorta di religione dell'immanenza che è, appunto, la filosofia dell'atto», ma i toni sono ormai profondamente diversi (GARIN, *Storia della filosofia italiana* cit., vol. I, pp. 18 e ss.).

«c'insegna che quel tremito e quella preghiera hanno senso perché quell'anima vive pure nella Vita»<sup>36</sup>, non è difficile cogliere una forma di autentico entusiasmo da parte di Garin. Nelle *Cronache* i toni saranno diversi, forse meno partecipi, ma non per questo sarà sottovalutato il valore di tali ispirazioni; in realtà, nelle prime puntate Garin non vi si concentra particolarmente, mentre da un certo punto in poi sarà forse il principale elemento caratterizzante dell'attualismo gentiliano. Nel capitolo su *Guerra e dopoguerra* Garin sottolinea come nei confronti di «non pochi tra i giovani migliori» Gentile avesse una capacità attrattiva di gran lunga superiore a quella di Croce. Il «liberalismo» crociano si andava precisando come «religione della libertà» e non come «parte combattente, non fede, ma comando di intransigente moralità»; Gentile, invece, si era mostrato «più caldo, più appassionato», «un educatore più vivo, capace di raccogliere la migliore eredità dell'amico e di trasformarla in opera»<sup>37</sup>. Non è la retorica gentiliana ad attirare i 'giovani', per quanto il richiamo ai grandi problemi sia «magari un po' retorico», ma il suo calore, il «tono religioso» dell'attualismo e la sua «salda fede nella vita». Al Croce di questi anni intorno al primo conflitto mondiale – prima, dunque, di assumere il ruolo di principale antagonista del fascismo, e di riscoprire nella polemica con l'attualismo le istanze più feconde del proprio pensiero – sembrano imputabili critiche analoghe a quelle rivolte a Martinetti, ossia di seguire e professare una morale «aristocratica», inadatta ai tempi di lotta e a concretizzarsi nell'opera effettiva. Gentile aveva attirato attorno a sé la migliore gioventù, non solo da un punto di vista 'culturale', ma soprattutto etico-politico: erano i «giovani che avevano resistito al futurismo, al dannunzianesimo e alle altre forme di irrazionalismo e attivismo», coloro che sentivano il peso e il dramma della crisi del Novecento, ma non per questo avevano rinunciato alla ragione in cerca di soluzioni facili o equivocate e, magari, del tutto velleitarie. In Gentile vedevano compiersi le esigenze poste da Croce: quel che in quest'ultimo «era negazione e critica» in Gentile si faceva «costruzione e, appunto, attività». «Sulla solenne ma gelida dignità kantiana aveva facile vittoria il "dotto" fichtiano». Si comprendono le ragioni del successo gentiliano, e della profonda simpatia nei suoi confronti da parte dello stesso Garin, rispetto a Croce, incapace di scaldare gli animi della gioventù più seria; e vengono alla mente le

---

<sup>36</sup> GARIN, *Manuale di storia della filosofia* cit., v. III, p. 219.

<sup>37</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 309-310.

parole di Serra che, vicino a Croce, sentiva «un poco di freddo»<sup>38</sup>. In Gentile, Garin ammira la profonda forza educativa, e la moralità che non si sarebbe mai trasformata in moralismo edificante. Tra i giovani attratti in quegli anni dall'attualismo egli suggerisce alcuni nomi particolarmente indicativi della lettura che sta proponendo: sono personaggi come Omodeo e De Ruggiero, che colsero nel maestro la forza morale e speculativa, e la profonda religiosità del suo attualismo, ma non lo seguirono nei suoi legami col fascismo, ma piuttosto si avvicinarono all'opposizione crociana. E soprattutto Gobetti, che rappresenta un'autentica 'autorità morale' (e un martire dell'antifascismo) in maniera analoga a Gramsci; proprio sull'«Ordine Nuovo» si trova «l'elogio sincero ed eloquente» che Gobetti rivolge a Gentile e al suo «insegnamento di vitalità intensa, di operosità necessaria, di serenità, di umanità cosciente»; Gentile – afferma, infatti, Gobetti – «ha fatto scendere (anzi, meglio, salire) la filosofia dalle astruserie professorali nell'immensa concretezza della vita», e per questo va riconosciuto in lui «un maestro di moralità» al cui pensiero la «nuova generazione» deve ispirarsi «per rinnovarsi»<sup>39</sup>. Sono parole del 10 febbraio 1921, quando ancora non si era concretato il pericolo fascista; un paio d'anni dopo, facendo i 'conti con l'idealismo attuale', Gobetti le avrebbe derubricate a «grossa propaganda»<sup>40</sup>, ma Garin, che aveva ben presente questo secondo articolo, sottolinea invece la sincerità dell'elogio del giovane torinese. Nella parte finale di questo capitolo Garin ricorda ancora gli apprezzamenti gobettiani per Gentile sull'«Ordine Nuovo», ma si sofferma anche sul senso della sua presa di distanza, riscontrabile già nel settembre del 1922 – a ridosso dell'avvento della vittoria del fascismo e della nomina a Ministro del filosofo – quando Gobetti «attaccava il nazionalismo gentiliano erede del giobertismo», considerandolo addirittura «un episodio di oratoria arcadica»<sup>41</sup>, e poi «nel novembre c'è la rottura aperta», con «le dure parole contro Gentile e contro i gentiliani». Gobetti affermava che «all'ora della distinzione fra serietà e retorica» Gentile aveva «voluto essere fedele a se stesso»; e aggiungeva di ritenere «da un pezzo» che «la religione

<sup>38</sup> Ivi, p. 310; SERRA, *Per un catalogo* cit., p. 106.

<sup>39</sup> Ivi, p. 311; cfr. PIERO GOBETTI, *Giovanni Gentile*, in ID., *Scritti storici, letterarie filosofici*, a cura di P. Spriano, Einaudi, Torino 1969, pp. 677-681: 681.

<sup>40</sup> «Il 10 febbraio 1921 io scrissi nell'*Ordine nuovo* un articolo di presentazione di Giovanni Gentile, che doveva fare la sera al pubblico torinese una conferenza. Quest'articolo potrebbe, riletto oggi, sembrarmi anche abbastanza compromettente, se non si considerasse che si trattava di una presentazione ossia di uno scritto di grossa propaganda» (PIERO GOBETTI, *I miei conti con l'idealismo attuale*, «La Rivoluzione Liberale», a. 2, n. 2, 18 gennaio 1923, p. 5).

<sup>41</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 371; cfr. PIERO GOBETTI, *Il nazionalismo italiano*, «La Rivoluzione Liberale», a. 1, n. 27, 20 settembre 1922, p. 99.



dell'attualismo» fosse «una piccola setta» che aveva «rinnegato tutta la serietà dell'insegnamento crociano». È ancora una volta la religiosità dell'attualismo gentiliano a costituirne il carattere centrale, per quanto oramai, nel vivo della lotta politica, fosse considerata una religiosità settaria, retorica, priva della serietà crociana. Non è, però, questo l'aspetto che qui a Garin interessa mettere in luce, quanto piuttosto l'attrazione profonda che il filosofo siciliano esercitò su Gobetti, proprio per la sua 'moralità' e per il suo calore 'religioso'; attrazione che per Garin traspare anche quando si consuma la frattura: «v'era, anche nell'urto, un rammarico, e quasi il bisogno di distinguere: “dopo tutto tra i gentiliani abbiamo trovato sempre dei piccoli uomini, dediti alle camorre dei concorsi universitari”». Garin – più che Gobetti – sembra staccare gli allievi meno validi, o comunque più opportunisti, che maggiormente avrebbero ceduto alle tentazioni retoriche del regime, e che magari dopo il 1929 si sarebbero avvicinati alle posizioni cattoliche di una religiosità ormai istituzionale, dal maestro cui Gobetti aveva guardato con tanta ammirazione. Da qui nasce quel senso di «rammarico» – ascrivibile in primo luogo Garin – per la via politica intrapresa da Gentile. Garin ricorda quindi «l'esclamazione quasi profetica» che «anche i filosofi hanno le loro responsabilità storiche»; e «le sue», commenta Garin, «Gentile, doveva pagare fino in fondo»<sup>42</sup>. Garin sembra suggerire che la posizione di Gentile sia, nonostante tutto, da rispettare, proprio perché il filosofo avrebbe dovuto scontare con la vita le sue scelte. Sembra emergere da queste pagine delle *Cronache* un profondo turbamento, dovuto alla consapevolezza del baratro cui avrebbe condotto la posizione cui Gentile aderì con convinzione, e, al contempo, all'intenzione di non adagiarsi in una facile liquidazione dell'attualismo, e nemmeno dell'esperienza personale del suo fondatore e del suo significato nella storia italiana. Il caso Gentile, scrive poco dopo, rifletteva già allora «il travaglio di una parte, e non la peggiore, dell'Italia pensante»; un travaglio sincero, non risolvibile in maniera così semplice senza la consapevolezza di ciò che sarebbe venuto, e che aveva coinvolto anche l'Italia più nobile. Garin fa riferimento proprio allo scritto sui *Conti con l'idealismo attuale* in cui Gobetti rispondeva a Giuseppe Lombardo Radice in maniera più pacata e argomentata sui suoi 'attacchi' a Gentile. Gobetti – sottolinea Garin –

---

<sup>42</sup> *Ibid.*; cfr. PIERO GOBETTI, *Al nostro posto*, «La Rivoluzione Liberale», a. 1, n. 32, 2 novembre 1922, p. 119. In realtà Gobetti si era mostrato più profetico nella frase che concludeva il suo articolo: «Attendiamo senza incertezze, sia che dobbiamo assistere alle burlette democratiche sia che dobbiamo subire le persecuzioni che ci spettano» (*ibid.*).

coglieva, «sia pur con accentuata limitazione, certi aspetti dell'opera» di Gentile, per le cui qualità professava «ancor oggi [nel 1923] ammirazione». Al centro delle osservazioni gobettiane richiamate da Garin vi è sempre la 'religiosità' gentiliana, i cui fremiti, però, dipendevano «piuttosto dal non aver risolto, né in concreta scienza, né in precisa espressione, certi residui sentimentali e certe preoccupazioni personali». Una notazione critica dunque, una sorta di riduzione della passione 'filosofica' gentiliana a un piano irriflesso, legato appunto a «residui sentimentali» e «preoccupazioni personali»; era insomma l'uomo che sporgeva sul filosofo; e tuttavia precisava Gobetti che questi «sono poi, a calcoli fatti, la parte più bella e simpatica di Gentile, una delle figure moralmente più suggestive e intransigenti, fino al settarismo». Era un settarismo che, per Gobetti, si manifestava soprattutto nei suoi allievi, ma pure in Gentile era presente, e poteva così concludere – questa volta non riportato da Garin – che in lui ammirava «l'intolleranza» e odiava «il settarismo»<sup>43</sup>.

Il calore missionario ed educativo fu dunque alla base del successo che riscontrò l'attualismo a partire dal secondo decennio del Novecento, anche nei confronti di quei giovani che in una prima fase avevano guardato innanzitutto a Croce – al Croce della prima *Estetica*. A testimonianza di un 'travaglio' che non è estraneo allo stesso Garin, si può osservare che non sempre nelle *Cronache* – e magari entro i medesimi capitoli – quest'aspetto del pensiero gentiliano riceve la stessa connotazione. Soffermandosi sugli episodi legati all'esperienza della «Voce», Garin osserva che «quasi senza accorgersene [...] l'idealismo si faceva attualismo nel momento in cui rinunciava al suo compito critico per trasformarsi in un programma d'azione, e lasciando in disparte le questioni particolari batteva soprattutto su accenti di fede»<sup>44</sup>. Sono parole (e toni) che tendono a valorizzare il crocianesimo, la serietà della sua ricerca, ma al contempo delineano alcuni aspetti di importanza non trascurabile della filosofia gentiliana. La sua dimensione 'missionaria' è vista qui con maggior distacco, mettendo in luce gli esiti infausti che, per le concrete ricerche, doveva avere un attualismo trasformato in programma d'azione; alcune pagine prima Garin aveva individuato «in fondo all'animo dei due amici», Croce e Gentile, da una parte «il bisogno di ancorarsi a precise strutture spirituali, a una realtà ben articolata nei suoi momenti, e quindi pensabile con precisi concetti», e dall'altra, un'«esigenza di assoluto, e nell'assoluto di

---

<sup>43</sup> Ivi, pp. 371-372; cfr. GOBETTI, *I miei conti con l'idealismo attuale* cit., p. 5.

<sup>44</sup> Ivi, pp. 330-331.

giungere al centro dell'attività creatrice del tutto». È l'esito 'mistico' dell'attualismo ad emergere, e non le sue potenzialità come 'rigoroso empirismo', per quanto Garin sottolineasse che definire Gentile «il teologo del futurismo», come aveva fatto Mario Vinciguerra, fosse sicuramente poco serio<sup>45</sup>. Nell'attualismo, però, ci fu un peculiare «orientamento verso la religiosità», una tendenza «a risolvere l'esperienza religiosa nella filosofia proprio in quanto nella filosofia vedeva un tono religioso che il crocianosimo non concedeva», che si coniugava con «un forte interesse di educazione delle coscienze attraverso la scuola». È un orientamento 'etico' del lavoro gentiliano, calato nella maniera più concreta nel mondo, e in primo luogo nel mondo dell'educazione; e per questo doveva attrarre anche molti giovani 'inquieti' «in un momento di inquietudine» con il «calore» della sua speculazione, con «quel tono missionario, quel pathos patriottico, quella forza di sentimento, quella consapevolezza di compiere un'opera iniziata dai grandi del Risorgimento». La sua speculazione e la sua opera si facevano tanto più affascinanti nel paragone con Croce, «così distaccato, così olimpicamente goethiano almeno in apparenza, così preso da problemi particolari e concreti, così sdegnoso della retorica del problema centrale». È il Croce migliore a venir fuori da queste parole, il Croce più apprezzato da Garin perché immerso nei problemi particolari e disdegnoso di ogni retorica; è il Croce della prima guerra mondiale, che assunse una posizione che con gli anni si sarebbe rivelata in tutta la sua 'nobiltà' con la sua capacità di guardare all'alta politica. E anche il suo carattere «olimpicamente goethiano», osserva a ragione Garin, è tale soltanto in apparenza, forse solo per la serietà del suo lavoro. Tuttavia Croce nel vivo della lotta si dimostrava poco attraente per quei giovani che «avevano bisogno di un po' di retorica»; ma a «non darne loro né punta né poca si rischiava di indurli a fabbricarne troppa»; ed anzi, «il loro primo bisogno» era proprio «la retorica»: in Croce, infatti, avevano esaltato le pagine «più calde, ma non sempre speculativamente le più significative»<sup>46</sup>. In realtà lo stesso Croce non sembra esente da responsabilità: a queste date nella sua «impostazione» si trovavano «i presupposti del suo idealismo», in cui «rimanevano tutte le difficoltà» da cui sarebbe uscito «solo nella sua lotta contro il fascismo, quando la storia» sarebbe divenuta davvero «azione e propaganda»<sup>47</sup>. Negli

---

<sup>45</sup> Ivi, pp. 326-327; cfr. MARIO VINCIGUERRA, *Un quarto di secolo (1900-1925)*, P. Gobetti, Torino 1925, p. 31.

<sup>46</sup> Ivi, pp. 331-332.

<sup>47</sup> Ivi, p. 364.

anni a ridosso del primo conflitto mondiale, invece, l'attualismo di Gentile, ma anche di De Ruggiero o Vito Fazio-Allmayer, «aveva tutta la seduzione romantica e tutta la fiducia ottimistica necessarie a trarre a sé i giovani scontenti, i migliori dei giovani scontenti, quelli che non si muovevano verso D'Annunzio e Marinetti»<sup>48</sup>. Era stato un merito specifico dell'attualismo aver saputo attrarre quei giovani; e non a caso Garin ricorda anche il nome di De Ruggiero, che ebbe un ruolo nell'attualismo, ma non per questo sarebbe stato assimilato dal fascismo: la capacità attrattiva dell'attualismo non era meramente retorica, bensì andava più a fondo toccando nella maniera più seria – rispetto ai vari 'irrazionalismi' – l'esigenza di uscire da una crisi attraverso l'azione concreta, con una fede in un compito effettivo. Con lo scoppio della guerra l'atteggiamento crociano fu radicalmente opposto a quella «repugnante retorica guerresca» che caratterizzò «la produzione degli scrittori “filosofici” di turno»; Garin richiama le parole con cui Gramsci afferma che Croce «intendeva dar opera a che gl'intellettuali intendessero che “altro è l'ideologia, strumento pratico per governare e altro la filosofia e la religione, che non deve essere prostituita nella coscienza degli stessi sacerdoti”», senza che però il suo «apparente distacco» divenisse mai «“ponziopilatismo spregevole”», ma fosse piuttosto il «rifiuto di dare alla guerra carattere religioso con la distruzione finale dell'avversario e preoccupazione della pace futura e del nuovo ordine del mondo»<sup>49</sup>. Fu probabilmente anche l'esperienza della guerra – afferma Garin – a riportare Croce «con impegno sempre più grave al suo problema: la storia e la vita morale». Diverso è stato il caso di Gentile «che nel conflitto vedeva solo l'ultimo episodio del Risorgimento italiano» e «accentuava con qualche tono retorico il tema missionario-nazionale del proprio pensiero»; egli non può essere semplicemente accostato ai vari Varisco o Giorgio Del Vecchio, che rivendicavano di essersi fatti «trasportare dal contagio guerrafondaio» ed esaltavano «le virtù benefiche della guerra». Garin sottolinea, infatti, il «sincero patriottismo» e lo

---

<sup>48</sup> Ivi, pp. 332.

<sup>49</sup> Ivi, pp. 344-345; cfr. GRAMSCI, *Il materialismo storico* cit., pp. 173-175, poi in ID., *Quaderni* cit., pp. 1211-1213. È interessante notare il modo in cui Garin fa riferimento a Gramsci, che sembra assumere come 'autorità' a supporto delle proprie tesi, ma in realtà lo sta discutendo, prendendone anche le distanze circa il giudizio sull'opera di Croce durante la guerra. Gramsci, infatti, sottolineava la differenza che per Croce doveva esserci tra intellettuali e masse. Croce non era «contro l'impostazione “religiosa” della guerra in quanto ciò [era] necessario politicamente perché le grandi masse popolari mobilitate [fossero] disposte a sacrificarsi in trincea e morire». E anche lo stesso «ponziopilatismo spregevole» non era negato da Gramsci: «la posizione [crociana] di “puro intellettuale” diventa o un vero e proprio “giacobinismo” deteriore [...] o un “ponziopilatismo” spregevole, o successivamente l'uno e l'altro, o anche simultaneamente l'uno e l'altro» (*ibid.*).

«schietto spirito religioso» che negli anni della guerra «colorirono di una forte passionalità la sua prosa». Non c'è filisteismo in Gentile, e tuttavia i suoi scritti, lontani «in genere da degenerazioni propagandistiche», erano caratterizzata da toni più 'giobertiani' che 'mazziniani', «che erano il preludio della sua futura adesione al fascismo». Ad esser decisivo è il lessico, da cui emerge la tensione tra la 'schiettezza' e la 'sincerità' di Gentile, da una parte, e l'adesione al fascismo, che trova in questi anni la sua radice, dall'altra. L'attualismo non può essere ridotto a 'filosofia del fascismo', o meglio, il fascismo non può essere considerato come il suo 'esito naturale', ma nemmeno l'adesione gentiliana è considerabile banalmente come una condotta 'eticamente discutibile' o incoerente, di cui ci si possa sbrigare con troppa rapidità<sup>50</sup>.

Nel capitolo successivo, soffermandosi sull'esito più 'mistico' dell'attualismo gentiliano, Garin osserva che, nel porre l'accento sull'Unità, tendeva a perdere la concretezza delle indagini particolari, e ad opporre «alla insonne ricerca "storica" crociana, rivolta verso i personaggi e le opere della vicenda mondana», «l'ansia di quel Dio che tutto annienta nella sua attività», quel Dio che Croce cercava nelle cose minute, e Gentile «trova annullando di colpo tutte le cose particolari in una invocazione e in una preghiera, in un abbraccio che unisca tutti gli esseri del creato». Il rischio era «di sostituire alla proficua indagine, e alla via lunga ma sicura, un moto puramente retorico, una risoluzione detta ma non operata»; tuttavia, proprio qui è tanta parte della forza propulsiva di Gentile, il cui fascino non poteva non essere sentito da «quanti, in un momento grave, all'uscita da una catastrofe che tutto sembrava avesse disperso» – chiaramente il primo conflitto mondiale – «sentivano in cuore la nostalgia di una fede, di un riferimento assoluto, di una sicurezza». Egli rispondeva a un bisogno reale, con una forza speculativa che si faceva fede operosa; e vi rispondeva con un'attività di lungo periodo, iniziata prima della guerra quando «aveva dato voce a quell'esigenza educatrice, a quel bisogno di un'attività volta a un valore non discutibile, a quell'ansia di rinnovamento». E Garin afferma esplicitamente che il «bisogno di attiva costruzione» espresso dall'attualismo non poteva essere ricondotto

---

<sup>50</sup> Ivi, pp. 345-346. Non a caso, a testimoniare che l'onestà intellettuale non era appannaggio solo di Croce, Garin richiama l'articolo su *Benedetto Croce e i tedeschi*, raccolto in *Guerra e fede*, in cui Gentile difendeva l'amico dalla «retorica triviale» di chi accusava Croce di continuare a leggere, studiare e apprezzare autori tedeschi mentre si era in guerra contro la Germania (ivi, p. 346; cfr. GIOVANNI GENTILE, *Benedetto Croce e i tedeschi*, in ID., *Guerra e fede*. Seconda edizione, De Alberti editore, Roma 1927, pp. 223-230: 224-225).

senza mediazione al futurismo o, peggio, al fascismo, giacché questi ne costituirono «solo la degenerazione, la contraffazione e la parodia». L'attualismo di Gentile poneva esigenze non riconducibili alla retorica fascista, e alle quali Garin non poteva che guardare con simpatia; esso fu «l'imperativo di una operosità che, sulle rovine, facesse risorgere l'uomo e la sua casa, ispirandogli fiducia nella sua forza, nelle sue capacità, nella sua libertà, nella sua missione». Soprattutto non fu un'operosità semplicemente proclamata, o invocata in maniera velleitaria, ma si concretizzava in un ambito specifico che a Garin stava particolarmente a cuore, ossia nella dimensione pedagogica ed educativa: Gentile, infatti, «inserì la sua filosofia nell'educazione, e intese l'educazione come richiamo all'unità fondamentale degli uomini, all'amore contro l'odio, alla pace contro la guerra»<sup>51</sup>. È una filosofia dall'impianto profondamente etico, che guardava agli stessi 'valori' cui guardava Garin. Era proprio negli scritti pedagogici che Garin ritrovava il Gentile migliore, di là degli 'esiti mistici' cui poteva giungere l'attualismo. Era, con le parole di Gentile riportate da Garin, uno stesso linguaggio che si doveva parlare, «il linguaggio dell'uomo», il bisogno di vivere la comune vita dello spirito, che Gentile chiama «filosofia» e potrebbe anche dirsi «umanità»<sup>52</sup>. È questo 'umanismo' che aveva reso davvero fecondo l'attualismo, e che aveva attratto lo stesso Garin; un umanismo che nelle *Cronache* non è negato nel suo valore, ma è messo in connessione con gli esiti meno felici dell'esperienza gentiliana, con la retorica che si sarebbe andata a incontrare col fascismo, e con gli esiti 'mistici' che, però, erano così connessi al suo 'tono religioso'.

### *Il Croce delle Cronache di filosofia italiana*

È «pressoché impossibile», afferma Garin, sopravvalutare l'influenza di Croce «nello svolgimento del pensiero italiano»; ed è sicuramente difficile sopravvalutarne il ruolo nelle *Cronache di filosofia italiana*: a lui sono dedicati due dei capitoli più belli posti al centro dell'opera, ma la sua presenza si avverte lungo l'intero volume da un duplice punto di vista, come oggetto storiografico per i suoi lavori e la sua attività, ma anche attraverso i giudizi su altri autori o episodi della vita culturale italiana. La luce

---

<sup>51</sup> Ivi, pp. 393-394.

<sup>52</sup> Ivi, pp. 394-395; cfr. GIOVANNI GENTILE, *La riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste*, Laterza, Bari 1920, pp. 241-242. Garin in nota fa riferimento anche ai «*Discorsi di religione* [...], in cui circola lo stesso tono».

sotto cui è illuminata la figura di Croce è andata mutando rispetto alle prime puntate apparse nel 1951, ed egli è diventato sempre più un punto di riferimento sia per il rigore delle ricerche particolari sia, sul piano etico-politico, per la sua opposizione al regime fascista. Si tratta di uno spostamento significativo che può essere collegato con la meditazione degli scritti di Gramsci: era stato quest'ultimo a porre l'esigenza di un «*Anti-Croce*» che fosse anche un «*Anti-Gentile*», vale a dire – con le parole di Garin – la «determinazione dell'eredità valida crociana (e gentiliana)». La formula sarà ripresa anche nell'*Epilogo*, in cui Garin precisa che «quell'*Anti-Croce* e quell'*Anti-Gentile*, non significano [...] un rifiuto puro e semplice, e il passaggio ad altri lidi e l'accettazione di altri credi, ma un'accurata quanto spregiudicata visione della nostra cultura, per svelarne equivoci e ambiguità, e rovesciarne, occorrendo, le conclusioni»<sup>53</sup>. In questa prima puntata crociana *Alle origini della «Critica»* Garin sottolinea l'importanza del filosofo napoletano e della sua rivista non soltanto in campo filosofico, ma per «tutti gli aspetti della cultura e della vita del paese»; tuttavia, l'opera crociana talvolta fu d'ostacolo al manifestarsi di temi e problemi importanti, e, per quel che riguarda il «sapere scientifico», «l'impostazione [...] della *Logica* agì a lungo, e non sempre felicemente, sui rapporti con l'indagine filosofica che credette, a un certo punto, superato per sempre lo scoglio delle naturali investigazioni»<sup>54</sup>. Garin avverte l'esigenza di mettere in luce i punti più critici del lavoro crociano, come il rapporto con le scienze, o anche il complesso della trattazione 'sistemica', con lo scopo, però, di rivitalizzarne l'eredità più valida. Nasce da quest'esigenza la tendenza gariniana a mettere in luce un 'doppio volto' di Croce, autore del Sistema della Filosofia dello spirito, dell'*Estetica* e della *Logica* – un discorso a parte va fatto per la *Filosofia della pratica* –, e studioso dedito ai saggi, alle ricerche particolari e alla «*Critica*». Proprio Gramsci ha un ruolo importante – e riconosciuto da Garin – nella valorizzazione di questo secondo Croce. Nel capitolo successivo, su *La filosofia come scienza dello spirito*, si legge che «la vera forza di Croce fu tutta nel saggio, nell'articolo, nella nota», e che «il suo capolavoro non è da cercarsi in un libro o in un trattato», ma nella «*Critica*»; e, soprattutto, in nota Garin afferma esplicitamente che si tratta di «quel che con tanta forza ed efficacia ebbe a rilevare Gramsci». Per

<sup>53</sup> Ivi, pp. 187-188, 526-527; cfr. GRAMSCI, *Il materialismo storico* cit., p. 200, poi in ID., *Quaderni* cit., p. 1234. Non va sottovalutata l'attenzione posta da Garin anche sulla necessità di un «*Anti-Gentile*», giacché fin dalla terza puntata apparsa nel 1951 aveva messo in luce non soltanto i limiti, ma anche l'«eredità valida», del suo attualismo.

<sup>54</sup> Ivi, pp. 187-188.

quest'ultimo, infatti, bisognava «studiare attentamente gli scritti “minori” del Croce, cioè oltre le opere sistematiche e organiche, le raccolte di articoli, di postille, di piccole memorie, che hanno un maggiore e più evidente legame con la vita, col movimento storico concreto»<sup>55</sup>.

Nonostante il riferimento al ruolo delle scienze e alla *Logica*, sicuramente tra gli elementi che Garin apprezza meno dell'opera di Croce, nel complesso emergono da subito gli elementi più validi della sua esperienza, e del dialogo – costruttivo prima, aspramente polemico dopo – con Gentile. Di entrambi Garin ricorda la sensibilità «a forme molteplici d'interessi», la capacità d'essere «educatori efficacissimi»; ed entrambi furono «nemici del pensatore solitario, “separato”», consapevoli com'erano «del vincolo inscindibile che stringe la riflessione di un filosofo ad un tempo e a una società, vissuti in un'epoca destinata a segnare la fine di un modo di vivere per tutta l'Europa»<sup>56</sup>. Sia Croce sia Gentile si caratterizzano per la concretezza delle loro indagini, lontane da ogni accademismo, che andavano a inserirsi in una realtà in cui operare: lo scopo era promuovere un'autentica rivoluzione nel mondo culturale, guardando a chiunque fosse in grado di rispondere, non importa se dentro o fuori l'Università. La polemica contro i 'professori' – che era al fondo anche di un grande professore come Gentile – non aveva nulla di generico, nessuna forma di ribellismo, ma piuttosto era «rivolta contro un concetto del filosofare»; ed era una polemica – aggiunge acutamente Garin – «già tradita in partenza dalle comuni caratterizzazioni che credono di fissarla come antimetafisica ed antiteologica», termini insufficienti perché non definiscono «quanto di positivo era al fondo di quell'indagine crociana dell'uomo», e al contempo dimenticano «la visione integrale, e perciò metafisica anch'essa, del significato dell'opera umana, ch'è pur alla radice di cosiffatte negazioni»<sup>57</sup>. Emerge tra le righe il differente concetto che hanno Garin e Croce del rapporto tra individuo e opera, per cui la concezione crociana dell'opera umana è definita «metafisica». È un punto di distacco decisivo, che non sarebbe mai venuto a mancare; tuttavia in queste pagine Garin non intende porre l'accento su questo distacco – pur senza celare mai quelli che ritiene i limiti del crocianesimo –, bensì sulla funzione positiva della sua opera, accostata – non a caso – alla battaglia 'umanistica' contro la filosofia 'scolastica', e sarebbe meglio dire astratta dalla vita umana, civile e

---

<sup>55</sup> Ivi, p. 254; cfr. GRAMSCI, *Il materialismo storico* cit., p. 171, poi in ID., *Quaderni* cit., p. 1239.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 188-189.

<sup>57</sup> Ivi, pp. 192-194.



politica, cui l'autore delle *Cronache* aveva sempre guardato con grande partecipazione. «Nella polemica de “La Critica”», infatti, risuonava «l'eco lontana di quell'antica battaglia che le scienze “umane”, secoli addietro, avevano condotto contro la “dialettica” e la “teologia” scolastica», quando «retori», «poeti», e tutti gli «umanisti» «avevano gridato alto che le loro modestissime indagini di “filologia” valevano più di quelle altre, solenni e togate, sull’“anima” e su “Dio”». Da una parte, si discuteva «dell'uomo che canta e crea», dell'uomo concreto che ritrova se stesso nelle sue attività e nell'articolazione della sua vita insieme agli altri uomini; dall'altra, «nelle aule sublimi, suonava sì l'eco dell'eterno e dell'assoluto, ma in discorsi vani, e in capziosi sillogismi, entro quelle finzioni arbitrarie onde van fiere le “bugiarde scienze mentali”». Nella polemica contro lo scolasticismo sterile, Croce è accostato implicitamente addirittura a Leonardo da Vinci: il filosofo napoletano sembra davvero l'eroe delle *Cronache*. Il richiamo storico all'umanesimo viene giustificato dalla «sua fedeltà, mai smentita, alle “scienze mondane”, e al suo costante impegno nelle ricerche intorno alla poesia e la storia, “i due argomenti – dichiarerò nel 1940 – che hanno occupato la parte maggiore della [sua] vita di studioso”»<sup>58</sup>. Garin prende come punto di riferimento un Croce ‘specifico’, il Croce degli anni Trenta e Quaranta, che aveva ‘ritrovato se stesso’ nella lotta contro il fascismo (e contro l'attualismo); non è il Croce delle trattazioni sistematiche, ma nemmeno il Croce del dopoguerra che sarebbe tornato con vigore a riflettere sui rapporti tra le forme dello spirito. La valorizzazione di Croce da parte di Garin passa inevitabilmente attraverso questa scelta di un Croce ben determinato, quello più ‘giovane’, legato magari ai lavori sul marxismo e agli studi più eruditi, e quello degli anni Trenta; viene messo, invece, da parte quello che nel primo decennio del Novecento si era dedicato, sotto l'influenza gentiliana, alla costruzione del sistema. Garin lo afferma in maniera esplicita subito dopo, ponendo come asse della produzione crociana «poesia e storia, da cui cominciò il suo lavoro nell'ultimo decennio dell'800, e in cui culminò la sua indagine con i due volumi del 1936 e del 1938». Ultimo decennio dell'Ottocento, da una parte, e le grandi opere degli anni Trenta, *La poesia e La storia come pensiero e come azione*, dall'altra; il paragrafo si conclude, infine, con le parole di «fedele espressione crociana» in cui il suo lavoro è definito «risoluta affermazione di umanismo», o anche semplicemente «storicismo», rivolto sempre e unicamente all'«uomo interiore», allo «spirito», senza mai inseguire

---

<sup>58</sup> Ivi, pp. 194-195; BENEDETTO CROCE, *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari 1941, p. VII.

«metafisiche di qualsiasi foggia» né avvolgersi «nei miti delle religioni». «Tutto il bene, il più alto e puro, a cui l'uomo aspira, si ritrova nell'uomo stesso, come solo può trovarsi, in drammatica lotta con le forze dialettiche che interiormente si oppongono e che segnano il ritmo della sua perpetua ascesa»<sup>59</sup>. Nel primo paragrafo di questa puntata 'crociana' Garin mostra senza sbavature la sua interpretazione dell'esperienza del filosofo napoletano, valorizzando il Croce con cui più poteva incontrarsi, il Croce 'umanista' in senso ampio, legato alla concreta attività dell'uomo nelle sue determinazioni particolari. In seguito avrebbe analizzato il complesso percorso che avrebbe dovuto svolgere, ma da subito si comprende l'esito cui sarebbe giunto, con il ruolo centrale dato ancor più che a *La poesia*, a *La storia come pensiero e come azione*. Nel capitolo successivo su *La filosofia come scienza dello spirito* Garin lo avrebbe espresso con la massima chiarezza, ricordando che «dopo l'*Estetica* il Croce intendeva scrivere la *Storia*», e che quindi già all'inizio del Novecento «era in lui presente quell'ideale disegno che si comporrà armonicamente più di trent'anni dopo, quando i due saggi su *La poesia* e su *La storia* concluderanno nel ritmo creazione-riflessione, pensiero-azione, l'umanesimo crociano»; e soprattutto chiosa che «li è tutto il maggior Croce filosofo»<sup>60</sup>.

Nei paragrafi immediatamente successivi della sesta puntata Garin si sarebbe soffermato sul Croce più giovane, che era attratto dai problemi dell'arte e della vita morale ed era legato a un herbartismo «assai singolare». È questo herbartismo che alla fine del diciannovesimo secolo spingeva Croce verso quelle 'idealità', cui lo stesso Garin aveva guardato con qualche simpatia<sup>61</sup>. Erano il Vero, il Bene e il Bello – all'appello mancava ancora l'Utile – non da intendere al modo del vecchio spiritualismo accademico di Conti, ma piuttosto come «polemica [...] contro il positivismo che quei “valori” sembrava sommergere». La preoccupazione crociana era di «salvare quelle “forme” ideali, ma nel concreto del divenire storico, afferrando davvero “universale e particolare in una”». Era un'ideale già immerso nella concretezza; mirava all'unione di universale e particolare, ma ponendo al primo posto il lavoro effettivo, le ricerche specifiche che andavano comprese in un'unità, e non un concetto astratto da cui derivare tutti i particolari: «Ricercatore infaticabile di

---

<sup>59</sup> Ivi, p. 195; cfr. CROCE, *Filosofia, poesia, storia* cit., p. 1177.

<sup>60</sup> Ivi, p. 265.

<sup>61</sup> In realtà Garin aveva guardato con simpatia alla 'possibilità' stessa degli ideali, e non a questi ideali nello specifico. Piuttosto aveva avvertito l'esigenza di ideali di carattere etico.

documenti storici e letterari, il Croce giovane sentiva l'urgenza di una misura, di un criterio, di concetti insomma»<sup>62</sup>. Il problema crociano era la storia, e magari la filosofia della storia, intesa all'insegna del nesso inscindibile con l'arte, «senza che la poesia della rievocazione si componesse armonicamente con la ragionata comprensione». Più che la difficoltà di questa concezione, su cui si sarebbe soffermato più avanti, Garin è interessato a sottolineare che Croce aveva messo a fuoco non soltanto la «debolezza teorica» della «filosofia della storia», intesa come «pianificazione integrale degli umani processi», ma soprattutto la sua «insufficienza morale», giacché aveva intuito «il pericolo di un ritmo assoluto vanificante ogni concreto operare»<sup>63</sup>. Si può cogliere la distanza che corre rispetto alle parole degli anni Quaranta negli *Orientamenti morali* o nella *Storia della filosofia* Vallecchi: allora la riflessione crociana sembrava poter vanificare l'azione etica, mentre ora si mette in luce il Croce che difende l'agire morale. Si tratta di un Croce diverso – per quanto anche negli anni Quaranta Garin si fosse confrontato con un Croce 'valido', quello de *La filosofia della pratica* e de *La storia come pensiero e come azione* – ma è proprio nella scelta di determinati aspetti da mettere in risalto che emerge l'interpretazione gariniana. Ormai Garin non ha dubbi che i 'veri' interessi di Croce, tanto nella giovinezza quanto negli anni successivi fino alla tarda vecchiaia, fossero nell'«arte», nella «vita morale», nel «diritto», nella «metodologia storica»; sono questi interessi propriamente umani a «costringerlo a filosofare per brama di luce». Le stesse «idealità», quei «valori assoluti» cui il giovane Croce aveva guardato con tanta riverenza, «si svelano forme concrete dell'umano operare, linee lungo le quali si muove la storia che gli uomini fanno»<sup>64</sup>. Si tratta del Croce più 'positivo', per quanto Garin non nasconda la complessità di un percorso lungo e tortuoso, ed anzi critichi quelle letture troppo unilaterali che lo riconducono volta a volta a un unico motivo, sia esso la «costante reazione antipositivistica alimentata da una pretesa vena ininterrotta di hegelismo napoletano», o, al contrario, «un costante e profondo "positivismo"», oppure «una specie di partenogenesi» per cui alcuni, «sedotti da esigenze agiografiche», hanno presentato un Croce che non deve

---

<sup>62</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 198-199.

<sup>63</sup> Ivi, p. 199. Ancora più interessante è la citazione immediatamente successiva in cui Croce – siamo nel 1895 – afferma che noi stessi facciamo la storia, «tenendo conto, certo, delle condizioni obiettive nelle quali ci troviamo, ma coi nostri ideali, coi nostri sforzi, con le nostre sofferenze, senza che ci sia consentito di scaricare questo nostro fardello sulle spalle di Dio e dell'Idea» (*ibid.*; cfr. BENEDETTO CROCE, *Primi saggi*. Seconda edizione, Laterza, Bari 1927, pp. 67-68).

<sup>64</sup> Ivi, pp. 200-201.

nulla a nessuno, né a Hegel, né a Marx, né a De Sanctis. In una lunga nota a piè di pagina, è riportato un testo crociano del 1904 in cui il filosofo irride le troppo facili classificazioni nella filosofia, seguito poi da alcune parole della *Storia d'Italia* in cui Croce «non del tutto fedelmente» presentava la sua opere fin dal 1903 come una «guerra aperta, ugualmente fiera, contro “le diverse e opposte schiere” dei “positivisti, empiristi, e filologisti da una banda, dei genialoidi e mistici e dilettanti dall'altra”»<sup>65</sup>. Garin mette bene in luce la forzatura, a distanza di un quarto di secolo, della ‘rilettura’ di Croce, che «aveva accettato l'alleanza degli ultimi contro i primi: di Papini, domani futurista, contro Ardigò; così come, volta a volta, gli avverrà di non disdegnare i soccorsi del caso, da parte di posizioni che successivamente verrà combattendo con violenza». Emerge qui il cambiamento di prospettiva da parte dello stesso Garin, che parla senza mezze misure di «alleanze deteriori», rilevando che «i cattivi compagni son sempre da una parte, e non è difficile ritrovare la ragione ultima di certe preferenze»<sup>66</sup>. La differenza è radicale rispetto alla terza puntata apparsa nel 1951, in cui si afferma che la «scapigliatura fiorentina», pur con un «sottinteso [...] profondamente diverso», aveva in comune con Croce «la difesa delle dimensioni dell'uomo, della vita spirituale, dell'iniziativa umana». Sia il «Leonardo» di Papini e Prezzolini sia «La Critica» combattevano nel positivismo «una posizione che poggiava sull'idea di strutture rigide del reale, che lo costringessero in una fissità definitiva per sempre e da sempre». Soprattutto, però, nel 1951 Garin può riconoscere a Papini e Prezzolini il merito indiscutibile di aver compreso che «l'uomo è un punto di assoluta libertà, ossia rischio totale e possibilità infinita» e che allora «era in discussione un'antica visione della realtà», mentre «poco importa quello che poi divennero i rivoluzionari d'allora»<sup>67</sup>. Nel 1953 (e poi nel 1955) una chiosa del genere non può più essere proposta, e ciò che «divennero i rivoluzionari d'allora», la loro adesione al fascismo o a posizioni vicine al cattolicesimo più tradizionale, diviene decisivo, e può essere assunto anche come chiave interpretativa per quanto avvenne prima. La lettura di quei fenomeni d'inizio Novecento è radicalmente mutata, e un personaggio come Papini è posto in primo luogo tra coloro che aveva contribuito a portare a compimento la ‘crisi europea’, piuttosto che tra coloro – assieme a Croce – che erano stati capaci di avvertirla. L'attenzione non è più rivolta, come nel 1946, alla possibilità di scorgere «in quella

---

<sup>65</sup> Ivi, pp. 201-202; cfr. CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, p. 251.

<sup>66</sup> Ivi, p. 202.

<sup>67</sup> Ivi, p. 25.

negazione dei valori tradizionali, l'aurora di una nuova instaurazione»<sup>68</sup>; nell'ottavo capitolo delle *Cronache* su *Guerra e dopoguerra* Garin fa riferimento nuovamente alle medesime parole della *Storia d'Italia*, e commenta che quella contro le opposte schiere di positivisti, empiristi, filologisti e genialoidi, mistici e dilettanti, «a guardare agli effetti, fu una battaglia perduta», giacché nel colpire i positivisti, il cui 'principio ispiratore' restava valido, «s'era imbalanzita la schiera dei "mistici" e degli "spiritualisti"» che s'erano giovati degli atteggiamenti crociani<sup>69</sup>. Il distacco totale da quell'esperienza – i cui aspetti più 'infausti' erano sempre stati presenti a Garin – va di pari passo con la valorizzazione del Croce più valido, a discapito di quello dell'*Estetica*, l'opera che più aveva attratto i giovani 'irrazionalisti', e del sistema.

### *Croce e il 'trattato'*

Alla fine del diciannovesimo secolo Croce – afferma Garin – si trovava a combattere innanzitutto i positivisti, o, quantomeno, un positivismo non rivolto a indagini realmente positive, come «quel grossolano romanzo metafisico a buon mercato in cui Herbert Spencer venne rendendo ridicole e spregevoli le cose più serie, come la teoria dell'evoluzione, o i problemi della logica delle scienze, e dei rapporti fra indagine della natura e mondo delle attività umane». Garin richiama le parole crociane con cui nel 1918 ricordava che la sua «prima affermazione critica si configurò [...] come opposizione a quell'andazzo disordinato e impetuoso», soprattutto nella misura in cui andava a toccare l'oggetto stesso dei suoi studi: «la poesia, l'arte, la bellezza erano tenute dai positivisti ed evolucionisti piacere dei sensi, piacere di associazioni psichiche, piacere di abitudini e disposizioni ereditarie non diverso da quello dell'utile [...]». Una «minaccia non meno grave incombeva sulla storia per effetto del sociologismo, che convertiva l'idea della vita storica nella monotona ripetizione di alcuni schemi politici, sociali e variamente istituzionali [...]»<sup>70</sup>. Da queste premesse – osserva Garin – Croce si muoverà in una duplice direzione, «riaffermando [...] le tradizionali idealità dei valori», e, «nel senso del maturo De Sanctis e del Labriola marxista, cercando di precisare, entro i confini rigorosi

---

<sup>68</sup> GARIN, *Una rivista: «Leonardo»* cit., p. 25.

<sup>69</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 306.

<sup>70</sup> Ivi, pp. 203-204; cfr. CROCE, *Primi saggi* cit., pp. IX-X.

dell'esperienza umana, che cosa siano in concreto arte e storia, a quali forme e attività dell'uomo corrispondano, e come vadano attuandosi e svolgendosi». È la seconda strada quella che Garin considera più feconda, l'unica realmente 'positiva', mentre con la prima Croce opponeva «al tentativo sia pur grossolano di una filosofia dell'esperienza [...] spunti “della vecchia filosofia, che metteva capo al beatifico pensiero o contemplazione dell'Assoluto, ultimo riflesso della trascendenza religiosa”»<sup>71</sup>. Richiamando le 'idealità' non si rompeva «il duro ghiaccio del positivismo», ma al più si contrapponeva «alla sua “barbarie” non sempre infeconda, almeno nelle sue richieste, i sospirosi appelli di un platonismo più o meno abilmente riverniciato». La vera risposta al positivismo, l'unica efficace, si poté trovare soltanto col rispondere in maniera rigorosa alle sue più intime esigenze, attraverso le indagini concrete, allorché Croce «volle, non più salvare i negati “ideali”, ma intendere che cosa fossero arte e storia, se il bello fosse davvero forma di piacere o d'utile, e così via»<sup>72</sup>. Su questa strada possono essere collocati gli scritti marxiani di Croce, che nel filosofo di Treviri aveva trovato un hegelismo ben più concreto di quello professato da scolari ed espositori, e in generale le ricerche particolari, e i lavori più validi che avrebbe prodotto lungo i decenni. Tuttavia, l'altra risposta al positivismo, quella difesa di tono carducciano delle eterne 'idealità', non sarebbe stata semplicemente accantonata, ma avrebbe continuato ad agire in maniera sotterranea, e, talvolta, sarebbe tornato a riemergere qualcosa «dell'altra forma polemica e retorica, e, quasi potrebbe dirsi del momento “platonico” o contemplativo di idee immutabilmente valide e belle». Poco prima Garin aveva collocato l'hegelismo crociano, da un lato, sotto l'egida di De Sanctis e Marx, richiamati per l'impegno «ad intendere le espressioni proprie dell'umano operare», in una meditazione «così profondamente positiva», ma «antipositivistica in un tono ben diverso da quello della iniziale difesa, così carducciana, delle eterne “idealità”», che aveva sgombrato «il terreno a una comprensione nuova di tutto l'idealismo»; dall'altro lato, vi è il ruolo di Gentile che «gli fece sentir più viva l'esigenza speculativa, e vorrei quasi dir metafisica, inducendolo a quella “sistemazione” che certi agiografi e certi professori amano a volte presentare come il sistema ultimo e definitivo». Il passaggio dalla nuova

---

<sup>71</sup> Ivi p. 205. Il riferimento è alle parole 'autorizzate' da Croce in cui si affermava che da quella «vecchia filosofia» si esce del tutto fuori con il sorgere del «pensiero logico-storico» che si genera «dai bisogni e dagli stimoli della vita morale» (CROCE, *Filosofia, poesia, storia* cit., pp. 1177-1178).

<sup>72</sup> *Ibid.*

comprensione dell'idealismo all'«esigenza speculativa» o addirittura «metafisica», è molto breve, ed è posto da Garin all'insegna dell'influenza gentiliana. In quella direzione si ritrovano, però, le vecchie 'idealità', il Vero, il Bello e il Bene, cui viene aggiunto l'Utile: questa duplice tendenza crociana traspare particolarmente nelle sistemazioni, dalle *Tesi d'Estetica* sino alla seconda *Logica*. Si trattava di una «tendenza a far coesistere atteggiamenti diversi», che rimase costante in Croce nonostante l'influenza del marxismo e di Hegel, giacché – afferma Garin con molta efficacia – «la distinzione, prima ancora che una scoperta logica, era in lui abito mentale»<sup>73</sup>. Al Croce che nel nuovo secolo sta costruendo il suo sistema Garin rimprovera una tendenza 'classificatoria', attenuata poi nel corso degli anni anche grazie alla discussione con Gentile. Nelle *Tesi* del 1900, invece, essa appariva in tutti i suoi limiti con un «sistema dei distinti [...] già nettamente fissato, anche se non chiaramente giustificato»; si trattava, continua Garin, di un «orientamento mentale, un modo di cercare la chiarificazione di un problema in una classificazione, piuttosto per negazioni che non per determinazioni positive, come la lunga e complessa storia del concetto crociano di utile ha poi dimostrato»<sup>74</sup>. Il capitolo successivo su *La filosofia come forma dello spirito* prende avvio da alcune critiche di Labriola a Croce che battevano, oltre che su ragioni di carattere, in senso lato, 'politico', proprio sulla distinzione crociana e sulla tendenza ad 'enumerare' in serie. Siamo all'inizio del Novecento, e Croce aveva ormai messo da parte gli studi su Marx; Labriola gli «confessava schiettamente che dell'estetica non gl'importava proprio nulla» e che, a parer suo, «con le *Tesi*, non aveva “cavato un ragno dal buco”», ma, anzi, aveva abbandonato i «problemi seri della speculazione»<sup>75</sup>. Non si trattava semplicemente del distacco dagli studi marxiani ma l'avviarsi di Croce verso posizioni che a Labriola, e forse in misura anche maggiore a Garin, «non potevano non sembrare sospette». Garin sottolinea, infatti, proprio l'incalzare di Labriola «contro la “distinzione”»: “che cosa vuol dire che occorre l'Estetica per capire la Logica, e l'una e l'altra per arrivare alla Psicologia, e che concetti estetici, logici, economici ed etici formano serie, o non so che altra forma di continuità?”». È un'accusa di «enumerazione in serie e di “analisi”» che Garin ritiene 'acuta', nonostante Croce la consideri «non pertinente»: proprio la

---

<sup>73</sup> Ivi, pp. 206-208.

<sup>74</sup> Ivi, p. 224.

<sup>75</sup> Ivi, p. 241. Garin sta citando da BENEDETTO CROCE, *Vecchi ricordi*, «La Critica», a. 38, 1940, pp. 62-63.

tendenza a enumerare e classificare costituisce uno dei principali problemi del tentativo di sistemazione crociano<sup>76</sup>. Una delle principali difficoltà del Croce della prima *Estetica*, e della «delineazione in essa contenuta di tutto l'edificio del suo pensiero», va cercata nel tentativo «di comporre in ben ordinata gerarchia i risultati di una indagine molteplice, piuttosto che in una “deduzione” in una “enumerazione” di cartesiana memoria». Ed è quello che, in effetti, Croce intese combattere parlando di «sistemazioni successive in luogo del sistema»; egli si sarebbe reso conto del rischio cui avrebbe cercato di ovviare, ma era un problema legato alla parte più valida della sua produzione, ossia alla sua «indagine costantemente rivolta ai problemi definiti», che proprio per questo non riusciva «facilmente a sfuggire alla tentazione di un bilancio, ove la collocazione di un termine può dare l'illusione di un problema risolto». Osserva infatti Garin che la «giusta asserzione» che la filosofia è «unità» e dunque «in ogni problema “si tratta sempre di tutta la filosofia”» non implica «la necessità di mettere a posto, sia pure provvisoriamente, tutte le scienze filosofiche, ma, se mai, nella comprensione dell'arte esige l'intendimento dell'umanità dell'uomo»<sup>77</sup>. La tendenza 'classificatoria' emerge dunque come un portato del più serio lavoro crociano, ma non per questo ne costituisce un limite 'strutturale': Croce – sottolinea Garin – aveva guardato in quella direzione, all'«umanità dell'uomo», ma aveva concesso «troppo ad un'architettura esposta al pericolo di rendere statico, sia pure provvisoriamente, quello che era stato un mobile processo di ricerca». Sono gli 'eccessi architettonici' i principali problemi del filosofare crociano, che lo avevano reso facile da esporre ma al contempo statico, privo di concretezza e poco fecondo per il progredire della ricerca e del filosofare, inteso come risposta a problemi sempre insorgenti. Tuttavia, Garin circoscrive questi eccessi in una fase ben determinata, che va dalle *Tesi* al primo conflitto mondiale; egli non nega che talvolta anche in seguito Croce sia potuto ritornare a un filosofare 'architettonico', ma non sarebbe più stato così centrale come negli anni del sistema. Egli richiama le proteste crociane – non a caso del 1917 – contro il «preteso sistema definitivo» e contro le accuse di 'staticità' per «ciò che si è definito da sé soluzione di serie o gruppi di problemi» che lo

---

<sup>76</sup> Ivi, pp. 241-242; cfr. CROCE, *Vecchi ricordi* cit., p. 62.

<sup>77</sup> Ivi, pp. 242-243. L'affermazione crociana è tratta dall'*Avvertenza* del dicembre 1901 alla prima edizione dell'*Estetica*, cfr. BENEDETTO CROCE, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*. Sesta edizione riveduta, Laterza, Bari 1928, pp. VII-VIII.



interessavano «nell'anno tale o tal'altro»<sup>78</sup>. Si trattava di una precisazione *ex-post*, che nella lettura gariniana sembra più un programma di lavoro che una constatazione di fatto: «nessuno parlerà di staticità innanzi all'ansia che circola nei saggi crociani», ma nelle «opere organiche», quantomeno al loro «avvio», quindi nella prima *Estetica* in misura certamente maggiore che nella *Filosofia della pratica* (e nelle sue conclusioni), si ha «l'impressione insopprimibile che si tratti di un mettere ormai a posto i pezzi di un'intima storia, di comporre le tappe di un processo, le voci varie che nell'indagine avevano trovato un'eco». Gli stessi «distinti» sembrano avere una funzione 'pacificatrice', collocando «i dissidi in ben composti ranghi». Così nell'*Estetica* o nella *Logica* il rapporto tra le forme dello spirito sembra stabilito solo da necessità di simmetria fini a se stesse, supportate magari dal «rinvio all'esperienza comune»; per Garin, dunque, non si può non rilevare un distacco tra il «carattere concreto, storico» dell'operare crociano, e la «struttura stessa dei suoi "trattati" in cui più indulge alle sistemazioni» o «certe "introduzioni" anche di celebri opere storiche» come la *Storia dell'età barocca*, in cui da una parte procedeva «per negazioni» e dall'altra rispondeva «all'esigenza di sistemare [...] ordinando e classificando»<sup>79</sup>.

Garin mette in luce un limite specifico del filosofare crociano – riconducibile a una sua 'tendenza' – che sarà per lo più superato nel periodo che va dal primo conflitto mondiale in avanti, seppur – come dimostra il caso della *Storia dell'età barocca* – mai in maniera definitiva. Gli anni del sistema, però, fanno emergere un'altra difficoltà nel pensiero crociano, legata in maniera più diretta all'influenza gentiliana e non meno importante dell'eccesso classificatorio, vale a dire l'accettazione delle istanze dell'idealismo gnoseologico, «quell'estrema semplificazione filosofica che una parte dell'idealismo operò riducendo tutta la filosofia a gnoseologia»<sup>80</sup>, e che in più luoghi è emerso come uno degli esiti meno felici dell'attualismo. Alla fine del diciannovesimo secolo la scoperta di Marx aveva aiutato Croce a comprendere «certi aspetti della storia, pur senza smuoverlo dalla tesi della storia come arte»; e soprattutto gli aveva fatto ritrovare e approfondire il «senso del mondano, del concreto, del vitale, delle passioni, dei bisogni e della forza»; nel nuovo secolo, invece, «l'avvio ad Hegel risentì molto presto dell'influenza gentiliana e di preoccupazioni gnoseologiche

---

<sup>78</sup> Ivi, p. 243; cfr. BENEDETTO CROCE, *Un preteso sistema definitivo*, «La Critica», a. 15, 1917, pp. 267-269: 269.

<sup>79</sup> Ivi, pp. 243-245.

<sup>80</sup> Ivi, p. 119.

proprie di certo “idealismo” a lui fondamentalemente estraneo». L’idealismo gnoseologico è dunque estraneo alle esigenze più proprie di Croce, il quale vi avrebbe ‘ceduto’ principalmente a causa di un’influenza, in questo caso non positiva, di Gentile. Il ruolo del pensatore siciliano nella produzione crociana diveniva maggiore proprio col distacco da Labriola, con la «revisione del marxismo “politico”» che lo collocava «sul piano ben noto della risoluzione di quel che è vivo nel socialismo in posizioni in fondo dal socialismo assai disformi». Nell’allontanarsi dal socialismo serio e concreto di Labriola, si accentuava su Croce «l’influsso del Gentile “filosofo”, tutto immerso in quel filone di pensiero [...] che poneva come preliminare il problema gnoseologico quale riduzione dell’oggetto all’attività del soggetto, a volte in una paradossale convergenza di fenomenismo alla Berkeley e di idealismo alla Fichte»<sup>81</sup>. Sono osservazioni di questo tipo che hanno spinto molti acuti lettori delle *Cronache* – si pensi in primo luogo a Bobbio – a collocare il filosofo siciliano, rispetto a Croce, su un piano subalterno da un punto di vista sia etico-politico sia schiettamente filosofico, e a considerarlo piuttosto come una controparte che ha allontanato il pensatore napoletano dalle sue migliori indagini. Garin sembra presupporre una ben precisa ‘scala di valori’, per cui la revisione del marxismo politico e l’avvicinarsi a posizioni assai disformi dal socialismo, da un lato, e l’avvicinarsi all’idealismo gnoseologico, dall’altro, conducono verso una sorta di ‘decadenza’, in cui Gentile gioca un ruolo decisivo. Con l’idealismo gnoseologico l’accento era posto sulla riduzione dell’oggetto all’attività del soggetto, e non sulla dimensione pratica, morale, che più stava a cuore a Garin. L’apporto gentiliano, tuttavia, non fu mai semplicemente ‘negativo’, e proprio in queste pagine Garin lascia trasparire come il dialogo con Gentile abbia portato Croce a una maturazione filosofica, per la quale non era stato sufficiente l’incontro con Marx. Quest’ultimo, come abbiamo visto, aveva giovato a Croce nell’«intendere certi aspetti della storia, pur senza smuoverlo dalla tesi della storia come arte»; in nota Garin propone una lunga citazione dalle *Tesi di Estetica* in cui si precisa il concetto della storia come arte, facendo riferimento al saggio di Gentile sul *Concetto della storia*, apparso sugli «Studi storici» di Crivellucci nel 1899; e subito dopo ricorda che l’affinità storia-arte sarà mantenuta non solo nei *Lineamenti di Logica* del 1905, ma

---

<sup>81</sup> Ivi, pp. 229, 230-232.

ancora nel saggio del 1910 su *Il compito della logica*<sup>82</sup>, finché in un *Postilla* alla *Logica* Croce potrà scrivere che «il progresso “lento e faticoso” della sua meditazione giunse a identificare filosofia e storia, grazie agli studi “del carissimo amico Giovanni Gentile (al quale assai altri... stimoli deve la mia vita mentale)”»<sup>83</sup>. Garin vuole dunque sottolineare un’influenza gentiliana molto radicata in Croce per tutto il primo decennio del Novecento, ma al contempo mette in luce il ruolo decisivo del pensatore siciliano nel superare uno degli aspetti che Garin riteneva più equivoci del pensiero di Croce, ossia la riduzione della storia sotto il concetto generale dell’arte. Nonostante tali osservazioni, in queste pagine Garin tende soprattutto a mettere in risalto le influenze più ‘negative’ che Gentile aveva esercitato su Croce, giacché quest’ultimo «era fondamentalmente estraneo alla preoccupazione gnoseologico-metafisica dell’idealismo romantico» ed «il problema della risoluzione dell’oggetto nel soggetto conoscente, dell’Io che crea il non-Io, non fu ai suoi occhi un problema primario». Soprattutto «era ben radicata in lui la convinzione che la prassi è un momento diverso dal conoscere», e che riconoscere che la storia era fatta dall’uomo non implicava «l’abolizione della differenza fra l’atto e quello che lo condiziona». Era questo un Croce in cui Garin poteva pienamente riconoscersi, un Croce positivo, lontano dalle degenerazioni idealistiche, ma al contempo consapevole dell’umana possibilità di agire nella storia. Nonostante le istanze più proprie di Croce fossero concrete e condivisibili, nel periodo che precede la fondazione de «La Critica», «quando comincia già la collaborazione ideale col Gentile», si può cogliere, sì, «un affinarsi della tecnica filosofica in senso stretto», ma anche «un’ambigua accettazione» – l’aggettivo è senza dubbio significativo – «proprio di istanze della gnoseologia idealistica, non facilmente conciliabili con certe impostazioni originarie». Le conseguenze furono gravi, e non tanto per l’asserita accettazione dell’analisi gentiliana del pensiero di Marx, quanto per «la progressiva “conquista” della spiritualità della natura con la eliminazione di residui

---

<sup>82</sup> Va, tuttavia, precisato che in quest’ultimo saggio l’affinità arte-storia è qualcosa di molto ridimensionato: «la parvenza è parvenza, e la realtà è la storia come filosofia e la filosofia come storia: col qual riconoscimento d’identità la filosofia corregge la propria astrattezza e la storia la propria materialità, e nel tempo stesso viene giustificato il risalto che si dà in questa all’elemento rappresentativo: donde la più volte notata affinità della storia con l’arte» (BENEDETTO CROCE, *Il compito della logica*, in ID., *Pagine sparse*, raccolte da G. Castellano, serie prima, Riccardo, Ricciardi, Editore, Napoli 1919, pp. 259-272: 269).

<sup>83</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 230-231; cfr. BENEDETTO CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1909, p. 227.

di “oggettivismo”»<sup>84</sup>. Nei rapporti con Marx, Garin aveva posto la prima importante differenza tra Croce (e i suoi interessi) e Gentile: partendo da un riferimento a *La filosofia del comunismo* di Spirito, osserva che i due filosofi «in quel lontano incontro avvenuto sotto il segno degli studi marxisti [...] si muovevano, senza rendersene ben conto, su piani molto diversi», giacché in Croce la suggestione labrioliana fece sorgere e alimentare, «sia pure attraverso interessi prevalentemente teoretici, storici ed economici», una fede politica rivoluzionaria, mentre per Gentile si trattò sempre di un conflitto nell’ambito di un’interpretazione filosofica<sup>85</sup>. Per Garin – anche in questo debitore di Spirito – il Marx di Gentile non aggiunge nulla di realmente valido a quanto già era in Hegel, ed anzi, «laddove il Croce aveva affrontato il marxismo sul piano di una precisa problematica storica ed economica, Gentile lo piega ad interessi teoretici di tutt’altra natura»<sup>86</sup>. Alla fine del diciannovesimo secolo Croce, nonostante le osservazioni che poteva rivolgergli Labriola, si poneva sullo stesso piano della discussione marxista, mentre Gentile aveva problemi di tutt’altra natura, con un’«interpretazione, stretta alle glosse a Feuerbach», che «mirava a risolvere la materia nello spirito». Da qui alla risoluzione della «tensione marxista», non più a lotta tra forze storiche realmente operanti, ma «a mera contraddizione fra forma-prassi e contenuto-materia» il passo sarebbe stato breve. Molto diverso era stato il caso di Croce, che negli studi sul marxismo – afferma Garin in nota – «era partito dalla storia, e alla storia doveva tornare, legato al concreto»; e si chiede dunque retoricamente, «come poteva credere di accettare l’interpretazione gentiliana di Marx?» O si doveva «ammettere che intendeva servirsene soprattutto sul terreno di riduzione politica?»<sup>87</sup>. Nella prefazione del 1899 a *Materialismo storico ed economia marxistica*, infatti, Croce asseriva di aver tralasciato la costruzione filosofica e metafisica di Marx, e rimandava al lavoro del «valente prof. Giovanni Gentile»; ma Garin precisa – facendo riferimento ancora a Spirito – che il consenso crociano alle analisi di Gentile era privo di un effettivo fondamento<sup>88</sup>. Per questa ragione ebbe un effetto ‘meno deleterio’ sulla produzione crociana, giacché non andava realmente in profondità, rispetto a quanto avverrà con l’«eliminazione di residui di “oggettivismo”». Prima di proseguire va però

---

<sup>84</sup> Ivi, pp. 235-236.

<sup>85</sup> Ivi, p. 232; cfr. UGO SPIRITO, *La filosofia del comunismo*, Sansoni, Firenze 1948, p. 97.

<sup>86</sup> Ivi, pp. 235-236.

<sup>87</sup> Ivi, pp. 232-233.

<sup>88</sup> Ivi, pp. 235-236; cfr. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica* cit., p. XI; SPIRITO, *La filosofia del comunismo* cit., p. 103.

messo in luce l'uso che Garin fa di Spirito, che è citato con consenso nella discussione sull'interpretazione degli studi marxiani di Gentile e Croce, ma rispetto al quale Garin lascia trasparire posizioni certamente differenti: basti pensare che per Garin, a guardare a fondo del lavoro crociano, si sarebbe riconosciuto «non solo [...] quell'ossessione costante del materialismo storico di cui parlava Gramsci, ma, a un tempo, un'influenza sottile, di continuo presente», mentre Spirito poteva affermare che Croce si era avvicinato a Marx negli ultimi anni dell'Ottocento, ma se ne sarebbe distaccato «per sempre»<sup>89</sup>. Pur utilizzando Spirito, Garin dipinge un quadro del tutto differente; si tratta quasi di un'operazione 'mimetica', in cui si viene a delineare un distacco di grande importanza dalle tesi del direttore del «Giornale critico», che però non viene espresso in maniera netta.

Per quanto riguarda l'ambigua influenza dell'idealismo gnoseologico, Garin richiama, a conferma di quanto sta sostenendo, uno dei punti meno felici delle *Tesi di Estetica*, «a proposito dell'*arte interna* a cui è indifferente il tradursi in manifestazioni esterne», che non può che lasciare insoddisfatti; è un testo da cui emergono «in forma quasi esemplare i limiti, e converrebbe dire gli equivoci, di non poco crocianesimo (e di non piccola parte della nostra cultura idealistica)»<sup>90</sup>. Si tratta, in effetti, di un punto essenziale delle teorie estetiche crociane, direttamente legato all'identità d'intuizione ed espressione, e che negli anni non sarebbe mai stato sconfessato; tuttavia nelle *Tesi* questa identità è posta in maniera particolarmente 'dura', tanto da avere come possibile effetto – se portata alle estreme conseguenze – l'impossibilità stessa della storia dell'arte. Croce non sarebbe mai arrivato a questo punto, e anzi negli anni avrebbe continuato ad affinare sia i suoi studi letterari sia le sue teorie estetiche, in particolare col saggio su *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*; per questo Garin può avere buon gioco nell'attribuire queste riflessioni di stampo così 'grossamente' idealistico proprio all'influenza di uno studioso dalle attitudini fortemente 'speculative' come Gentile. Nel capitolo successivo, Garin avrebbe osservato che nell'*Estetica*, la sua prima importante sistemazione, Croce aveva legato «i risultati di lunghe meditazioni sul bello a un tentativo di visione generale architettonica e simmetrica, piena di scorci vigorosi, ma con troppe concessioni a presupposti non

---

<sup>89</sup> Ivi, p. 225; SPIRITO, *La filosofia del comunismo* cit., p. 97.

<sup>90</sup> Ivi, p. 236; cfr. BENEDETTO CROCE, *Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Memoria letta all'accademia pontaniana nelle tornate del 18 febbraio, 18 marzo e 6 maggio 1900*, Stabilimento tipografico Tessitore, Napoli 1900, p. 20.

chiariti»; e tra questi vi era proprio «l'accettazione di una gnoseologia "idealistica" non abbastanza approfondita [...], ed un'estetica che tendeva a risolversi in una dottrina generale dell'intuizione come primo grado del conoscere, ove si perdevano i caratteri distintivi dell'arte», vale a dire che si andava a perdere quanto di più valido e concreto poteva dare la riflessione crociana in questo ambito<sup>91</sup>. Il ritorno pieno alle ricerche più feconde avrebbe avuto bisogno che si scoprisse l'«equivoco dell'*Estetica*», e soprattutto che si chiarisse «quell'idealismo alle cui origini e alle cui vicende contribuì non poco, per oltre un decennio, il Gentile, e non sempre giovando all'amico, dai cui veri interessi era molto lontano». Erano stati proprio gli equivoci idealisti (e gentiliani) a spingere Croce per un decennio verso la forma del trattato; giacché – afferma Garin in maniera molto icastica – l'*Estetica* ebbe una duplice continuazione, «l'una, la più appariscente e fortunata, nella *Logica* e nella *Pratica*, fra il 1905 e il 1909» dunque in un arco di tempo ben ristretto, come a sottolineare che non si trattava dell'autentica vocazione crociana, e «l'altra veramente vitale, durata fino alla morte, di discussioni particolari e di precise ricerche storico-critiche, ove in concreti problemi si tentava una filosofia dell'uomo». E a fugare ogni dubbio, Garin precisa che nella prima direzione si trovano gli aspetti del crocianesimo con cui aveva sempre polemizzato, come «la teoria dello pseudoconcetto e della conoscenza scientifica», mentre nell'altra troviamo «le indagini storiche, il discorso del 1908 sull'*Intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*», il *Breviario di Estetica*, l'*Aesthetica in nuce*, «e, finalmente, *La poesia*»; ma anche «la polemica con Gentile, i *Frammenti di etica*, non poche pagine politiche, e *La storia come pensiero e come azione*, e, insomma, tutta "La Critica", e la sua operosa presenza nella più travagliata vita italiana»<sup>92</sup>. Anche qui si tratta della scelta di un Croce particolare, ben determinato, proposto come l'autentico Croce; tuttavia non si può non notare l'assenza degli scritti più tardi, come *Filosofia e storiografia* o le *Indagini su Hegel*, gli scritti insomma di quel periodo in cui Croce avrebbe operato un ripensamento delle forme dello spirito, destinate ad assumere una nuova centralità nella sua riflessione.

---

<sup>91</sup> Ivi, p. 259.

<sup>92</sup> Ivi, p. 260-261.

## *Il Croce del 'saggio'*

Garin non ha dubbi nell'affermare che, chiuso il 'trattato' con la *Filosofia della pratica*, il 'saggio' sarebbe tornato ad essere la «forma letteraria costante» di Croce. In realtà, il terzo volume della *Filosofia dello spirito* viene considerato da Garin in maniera profondamente diversa rispetto ai primi due: dell'*Estetica* egli poteva apprezzare il «richiamo polemico al senso della poesia», ossia quanto di meno 'trattatistico' e 'sistematico' era nell'opera, ma ne individuava il limite in «una non ben chiara delineazione di una "filosofia dello spirito"»; della *Logica* – in particolare della seconda versione del 1909 – apprezzava la «connessione fra filosofia e storia», legata, come si è visto, anche alla discussione con Gentile, ma al contempo il suo grave limite fu «più ancora che nella "riforma" dell'hegelismo, nella teoria degli pseudoconcetti». Sono questi limiti a dare il segno alle prime due opere del 'sistema', mentre la *Filosofia della pratica* non è connotata tanto dalla riduzione della filosofia del diritto a filosofia dell'economia, «che fece gran chiasso per motivi in parte accidentali e "accademici"», ma ha come tratto essenziale la valorizzazione dell'«utile», «un concetto tormentato e tormentoso, dovunque presente e mai sistemato», per quanto nel volume del 1909 sembri trovare una sua 'collocazione'. E verrebbe da aggiungere che non è connotata nemmeno dalla difesa storica della Santa inquisizione, che in passato doveva aver tanto colpito in negativo Garin. Era invece «il rivendicato senso dell'utile [...] la forza di tutto il libro, ove la moralità si fa viva e concreta nell'opera, e quest'opera è sempre di umana utilità». Garin insiste dunque sul carattere assolutamente 'terreno' del libro, e sul «senso della vita incarnata» e sull'agire umano che ha senso solo in questo mondo. Sono significative le parole usate da Garin: «morale», «mondanità», «umanità», «volontà armata a combattere»<sup>93</sup>. È un'etica non 'sospirosa', ma volta davvero ad agire con concretezza nel mondo in cui viviamo. Più che il culmine o il compimento del 'trattato', la *Filosofia della pratica* si presenta come la sua dissoluzione e trasfigurazione in qualcosa di altro, come del resto possono suggerire anche le note parole della conclusione in cui si afferma che «nessun sistema filosofico è definitivo, perché la Vita, essa, non è mai definitiva»<sup>94</sup>. Per questa ragione la *Filosofia della pratica* si presta ad essere considerata come la

---

<sup>93</sup> Ivi, pp. 278-280.

<sup>94</sup> CROCE, *Filosofia della Pratica* cit., p. 390.

conclusione della «parentesi di attività filosofica “professionale”», sebbene dovesse «durar poi tutta una vita il dramma allora iniziatosi, di un pensiero sempre nuovo nella mobile riflessione sulle forme varie della storia umana in lotta con una sistemazione concettuale che si imponeva con l'apparenza di una logica definizione». Garin sembra fare i conti con l'impossibilità di collocare la 'fase sistematica' di Croce entro un arco cronologico ben definito (e definitivo), tra il 1900 e il 1909, e mette in luce un continuo 'conflitto' tra il Croce dedito alle indagini e ai problemi particolari, e il Croce del trattato e del sistema della Filosofia dello spirito. «Oggi – afferma Garin –, a ripercorrere le tappe della formazione crociana, risulta chiara la lunga, e faticosa, e talora artificiosa elaborazione a cui il pensatore sottopose le sue idee per arrivare alla simmetria della “Filosofia dello spirito”». Sono parole che lasciano pochi dubbi: per arrivare alla Filosofia dello spirito, il cui carattere proprio sembra essere la «simmetria», era stato necessario un lavoro non soltanto faticoso, ma sterile, artificioso, capace di 'adulterare' la serietà delle idee che più gli appartenevano. Ed aggiunge che si fa «sempre più viva [...] l'impressione che proprio in quegli anni lo stimolasse a questo il Gentile, con le esigenze del suo “idealismo”»<sup>95</sup>. Garin rimanda in nota alla famosa *Lettera aperta a Benedetto Croce* pubblicata da Spirito sul «Giornale critico» del 1950: è interessante notare nuovamente l'uso che Garin fa di Spirito, giacché da un lato non può non condividere la tesi di fondo di un'influenza gentiliana su Croce, ma dall'altro la rovescia di segno. Spirito si rivolgeva a Croce e lo invitava a pubblicare egli stesso il carteggio con Gentile, e nel far ciò sosteneva che il classico rapporto 'cronologico' Croce-Gentile dovesse essere invertito in un rapporto 'logico' Gentile-Croce, giacché «il pensiero del Gentile ha avuto un influsso decisivo sul suo [di Croce], fin dal lontano 1896, allorché il Gentile, a 21 anni, ancora studente universitario, cominciò a destare in lei un primo interesse filosofico, che acquistò poi vigore soltanto all'inizio del secolo», influsso che si sarebbe esercitato in tutti suoi campi di ricerca, «a cominciare da quelle sull'estetica e sul materialismo storico»; più avanti Spirito afferma che Croce «è il primo seguace del Gentile e apre quella scuola che diventerà poi fiorente a partire dal secondo decennio di questo secolo»<sup>96</sup>. A ben vedere, anche Spirito fa riferimento a testi per lo più collocati in un arco temporale abbastanza definito – attorno al primo decennio del secolo –, ma tende ad estendere, in

---

<sup>95</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 282.

<sup>96</sup> UGO SPIRITO, *Gentile e Croce (Lettera aperta a Benedetto Croce)*, in ID., *Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1969, pp. 75-93: 78-79, 88.



maniera più o meno implicita, la sua argomentazione a tutta l'opera crociana. La profonda differenza di Garin rispetto a Spirito è proprio nella diversa valutazione di quell'influenza, che per il primo rappresenta quasi un 'traviamento temporaneo', un allontanamento dalle sue istanze più feconde, alle quali sarebbe poi ritornato, pur non riuscendo mai a 'liberarsi del tutto' dalle architetture della Filosofia dello spirito; per Spirito invece Croce è l'autore del sistema, o quantomeno è quel Croce che sembra interessarlo in primo luogo. L'impressione è che, nello scrivere molte pagine delle *Cronache* dedicate al rapporto tra Croce e Gentile, Garin avesse sottomano queste osservazioni di Spirito, di cui riprende in più occasioni i medesimi testi citati, per darne tuttavia una lettura in ultima istanza differente, perché alla base era differente proprio l'angolo prospettico da cui si poneva. Per Garin è più importante sottolineare il continuo sforzo che s'indovina in Croce «di inserire una riflessione nutrita di “cose”, legata a concrete esperienze di critico e di storico, in una tradizione filosofica, in un quadro concettuale ordinato e nitido». L'influenza gentiliana poté esercitarsi proprio perché quello crociano era un «pensiero fluido, che poneva esigenze piuttosto che soluzioni»; Gentile avrebbe portato «un afflusso di “filosofia pura”, tecnica» a una ricerca che ai filosofi «aveva chiesto luce per esperienze e meditazioni personali». Tuttavia, Garin insiste anche sull'intima tensione che sarebbe rimasto nel lavoro crociano, «fra una sistemazione definitiva e un mobile rinnovamento», e «perfino nei saggi più limpidi, più sciolti, la preoccupazione di *quella* filosofia rimane, con residui di problemi che il Croce, in fondo, non sentì mai suoi». La polemica – soprattutto da parte di Croce – sarebbe stata così aspra, di là dalle questioni di carattere politico, perché «prima che con l'avversario» fu «con se medesimi, contro quel che ciascuno aveva concesso al temperamento dell'altro, spesso lasciandosi illudere da vicinanze soltanto apparenti»<sup>97</sup>. È questa, forse, la principale chiave interpretativa di Garin per comprendere il percorso portato avanti dal 'miglior Croce', l'autore non di trattati ma di saggi, che nell'autentica e feroce polemica contro l'attualismo gentiliano avrebbe riscoperto le sue 'attitudini' più proprie, rispondendo al contempo alle più valide esigenze proprio dell'idealismo attuale. È una lettura che emerge forse con forza maggiore nei capitoli successivi, che hanno il fuoco cronologico dalla prima guerra mondiale in avanti, ma è già riscontrabile nei capitoli 'crociani', compreso il sesto apparso nel 1953. Garin aveva osservato come fin dall'Ottocento l'esigenza crociana

---

<sup>97</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 282-283.

di valori ideali fosse «sposata a una rigorosa fedeltà all'esperienza del reale concreto»: Croce si muoveva «fra il bisogno di capire il mondo, e l'obbedienza ad una legge che del mondo fa un campo di lotta per un miglioramento progressivo». Il nesso teoria-pratica appare essenziale, anche da un punto di vista che si può definire prettamente etico, legato alla possibilità non soltanto di 'agire bene' ma di 'agire con concretezza', senza cadere in velleitarismi: «Più luce e più bene, insomma! Più vita, insite Croce, perché il ritmo stesso della vita consiste nel rinnovar la tensione fra il sapere e un agire che deve sempre sormontare il saputo». È un'esigenza che avrebbe trovato una risposta pienamente adeguata solamente con *La storia come pensiero e come azione*: in questo volume dedicato alla «dialettica tra fare e sapere» si «raggiungerà con chiarezza la vera "distinzione" crociana, ossia un approfondimento estremo dell'opposizione, e meglio sarebbe dire una comprensione piena dell'"opposizione", ove le "due" dialettiche alla fine vengono consapevolmente a coincidere». Nella *Storia come pensiero e come azione* trovano così una sintesi la distinzione crociana, che nella sua forma più 'classificatoria' aveva suscitato diverse perplessità in Garin, e l'opposizione hegeliana e gentiliana; una sintesi non verbale, ma concreta, nata a sua volta da un decisivo bisogno di comprensione per agire nel mondo. È una riflessione che si colloca anche storicamente a un punto estremo della meditazione di Croce dopo che la collaborazione e poi la polemica con Gentile «ebbero innanzitutto esasperato, e alla fine consumato, ogni peggior residuo "positivistico" in senso "classificatorio" della distinzione, riacquistando il senso positivo della dialettica». Nella *Storia come pensiero e come azione*, infatti, anche le categorie perdono qualsiasi caratterizzazione 'classificatoria', ma sono sostanzialmente ricondotte all'unica categoria etica, che tutte sussume sotto di sé. Era un «abbandono di una logica a sé stante, e sempre destinata concessioni metastoriche», che si poteva riscontrare come 'progetto' consapevole quantomeno dal *Contributo alla critica di me stesso* (1915), espressamente richiamato da Garin; abbandono di quella 'filosofia' come momento astratto dalla comprensione storica (definizione), ma piena sintesi tra concetto e giudizio individuale: giudizio storico posto in rapporto dialettico con la prassi, in «una logica solidale col processo della storia umana, ove l'angoscia cronica dell'uomo è l'esigenza di comprendere per agire». «Luce e vita», dunque, comprensione e azione concreta; e Garin sembra mettere l'accento proprio sul primato dell'azione etica, posto come autentico fine. Croce appare come un punto di riferimento su un piano filosofico, in quanto la sua

filosofia si fa etica, modello di libertà. È qui «il Croce più alto, il senso profondo dell'opera sua, [...] nel ribellarsi all'insidia della sola luce in nome dei diritti della vita». Garin richiama la celebre citazione goethiana della *Storia come pensiero e come azione*, il «Viva chi vita crea» già evocato con tono così diverso negli *Orientamenti morali* del 1941, e riporta il commento crociano sulla «Vita» promossa da «tutte le forme dell'attività spirituale con le loro opere, [...] di verità, di bellezza, [...] della pratica utilità», e sulla «moralità» che, «per attuarsi praticamente, si fa passione e volontà e utilità, e pensa col filosofo, e plasma con l'artista, e lavora con l'agricoltore e con l'operaio, e genera figli ed esercita politica e guerra, e adopera il braccio e la spada»<sup>98</sup>. Nel 1941 Garin aveva commentato questo testo crociano affermando che «al solito, di nuovo, tutto è vita; ogni affermazione, criminale o santa, del verme e dell'uomo», e da qui «la necessità di distinguere la vera vita, il vero io, la vera realtà, la vera storia», da cui consegue «la necessità di un criterio, di una misura, che se deve essere norma valutativa, deve essere obbiettiva, assoluta»<sup>99</sup>. Adesso, invece, Garin precisa con ben altro consenso che si tratta di «vita cosciente, d'esseri razionali, che si costruisce consapevolmente sulla conoscenza della realtà, che è nozione di nascimenti, ossia storia». «Vita e pensiero, creare e consapevolmente riflettere: poesia, nel significato etimologico del termine, e storia»<sup>100</sup>: l'attenzione è posta da Garin tutta sul bisogno di azione, di impegnarsi in opere concrete, mentre sembra rinunciare a un criterio di orientamento morale, a una norma obbiettiva e assoluta.

Nel capitolo successivo su *La filosofia come scienza dello spirito* Garin sarebbe ritornato a occuparsi de *La storia come pensiero e come azione*, mettendone questa volta bene in luce le difficoltà. Il volume rappresenta il culmine di un percorso in cui, senza andare alla memoria del 1893 su *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte* o alla lettera del 1903 a Vossler in cui Croce annunciava di volersi dedicare, dopo l'*Estetica*, ai problemi della logica della storia, risale quantomeno agli scritti confluiti in *Teoria e storia della storiografia*. Nell'*Avvertenza* del 1916 alla prima edizione di quest'ultimo lavoro Croce rivendica la centralità del «problema della comprensione storica» nelle sue indagini sui «modi dello spirito», sulla «loro distinzione ed unità», sulla «loro vita veramente concreta che è svolgimento e storia» e

---

<sup>98</sup> Ivi, pp. 210-212; cfr. CROCE, *La storia come pensiero e come azione* cit., p. 50.

<sup>99</sup> GARIN, *Orientamenti morali*, p. 173.

<sup>100</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 212.

sul «pensiero storico, che è l'autocoscienza di questa vita»<sup>101</sup>. E commenta dunque Garin che si trattava del rapporto tra 'vita' e 'storia', in cui la storia è «identità di definizione e di giudizio individuale», ma «come pensiero, non si confonde con il fare»: prassi e pensiero non si confondono né vanno a coincidere, come nell'attualismo, ma «costituiscono il ritmo della realtà che è Vita vivente e pensiero che la rischiarano». È interessante il lessico che mette in campo Garin, con l'accentuazione del motivo della «Vita vivente» che è rischiarata dal pensiero, il quale liberandoci dal passato permette nuova azione «sulla realtà oggettivata, sulla situazione chiarita». In realtà il commento di Garin lo proietta verso i problemi de *La storia come pensiero e come azione*, che «sarà l'ideale conclusione del lungo sforzo crociano», per quanto si tratti di una conclusione «destinata a riaprire tutte le discussioni», e in qualche modo i nodi problematici, riportati in un ordine che sembra di crescente gravità: si tratta del «fondamento della distinzione fra azione e pensiero», della «riaffermata eternità delle "forme"» o della «funzione della moralità indicata come coincidente con la Vita che si afferma nel bello, nel vero, nell'utile». Sono problemi che Garin non affronta qui direttamente: dell'eternità delle forme aveva parlato in più occasioni, mentre la «moralità [...] coincidente con la Vita» rappresenta una questione molto prossima a quella analizzata nel 1941, e su cui adesso Garin pare più 'possibilista'. La «difficoltà» principale, che coinvolge anche la «distinzione fra azione e pensiero», si ritrova «là dove si passa dalla storiografia, ossia dalla storia come pensiero, alla storia vivente, in cui "le categorie... operano... come potenze del fare"»<sup>102</sup>. Era un fare inteso in senso molto ampio, comprendente tutte le sfere di attività (o forme dello spirito); e commenta Garin che si comprende bene cosa intendesse Croce con quel «fare», ma «meno s'intende quell'insistere sulla storiografia come azione, che, a dir poco, ingenera confusione», giacché «l'attività del "filosofare" è, sì, una nell'identità dello spirito con l'azione, ma ne è pur distinta» e così non si comprende «in che senso l'azione, ossia la storia come azione, "include" la storia come pensiero»<sup>103</sup>. Sono limiti che Garin individua su un piano 'speculativo', ma subito sposta l'attenzione sull'aspetto del lavoro crociano che più gli interessava e più poteva apprezzare senza riserve, vale a dire la sua esigenza di concretezza e di studi rigorosi

---

<sup>101</sup> Ivi, pp. 273-274; cfr. BENEDETTO CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Adelphi, Milano 2001, p. 9.

<sup>102</sup> Ivi, p. 274; cfr. CROCE, *La storia come pensiero e come azione* cit., p. 45.

<sup>103</sup> Ivi, p. 275.

contro ogni sterile accademismo: «Croce riprende, e ribadisce, con sempre maggior vivezza, la sua tesi dell'identità fra storia e filosofia che, nel fondo, continua e conclude la guerra – e verrebbe voglia di dire santa guerra – contro la filosofia “accademica”, non aristocraticamente “monastica”, ma solo vanamente retorica». Il riferimento è alla celebre affermazione crociana che lo storicismo nell'uso scientifico della parola significa che la realtà non è altro che storia, e che non si può dare nessuna realtà divisa in «soprastoria e storia, in un mondo di idee e di valori, e in un basso mondo che li riflette o li ha riflessi finora, in modo fuggevole o imperfetto»: è qui ribadita la tesi – commenta Garin – che la filosofia è «concetto del mobile farsi della realtà, ossia conoscenza storica», e «fuori di questo concreto sapere non v'è che chiacchiera vuota»<sup>104</sup>. Garin stacca la duplice concezione della filosofia come comprensione della realtà e delle forme che la strutturano per concentrarsi sulla prima, quella ritenuta davvero valida e che gli stava davvero a cuore. Anche nell'opera di Croce che più aveva apprezzato si possono rilevare dei residui di quella «tematica idealistica», portata alle estreme conseguenze da Gentile e progressivamente ridotta da Croce, «ma sempre in un ambiguo rapporto che non giunse mai a un netto rifiuto»<sup>105</sup>. È un'intima tensione mai del tutto risolta che Garin lascia emergere con grande chiarezza, mettendone in luce le molte sfaccettature; al contempo, però, propone una 'periodizzazione' del lavoro crociano che ne rappresenta necessariamente un'interpretazione, ed una scelta 'filosofica' ed etico-politica ben definita.

Lo sviluppo del pensiero di Croce per Garin può essere ricondotto ad alcune tappe ben determinate, legate sia ad esperienze più strettamente culturali sia a cambiamenti 'storici' di più ampia portata; nonostante ciò, non bisogna dimenticare che nel suo pensiero convivessero sempre in tensione, da un lato, l'interesse per le ricerche concrete e particolari, e, dall'altro una «tematica idealistica» di cui non sarebbe mai riuscito a liberarsi. Abbiamo in primo luogo il periodo giovanile in cui Croce si dedica a ricerche particolari e financo erudite, non senza indirizzare l'attenzione alla problematica 'herbartiana' dei valori, e, con la guida di Labriola, si sarebbe avvicinato agli studi marxiani; una fase 'sistematica', che inizia nel 1900 con le *Tesi di Estetica* (mentre gli studi marxiani venivano chiusi 'come in una bara' nel volume su *Materialismo storico ed economia marxistica*) per arrivare ai primi anni Dieci, con la *Filosofia della pratica*,

---

<sup>104</sup> *Ibid.*; cfr. CROCE, *La storia come pensiero e come azione* cit., p. 59.

<sup>105</sup> *Ivi*, p. 273.

la seconda *Logica*, la memoria su *Storia, cronaca e false storie*, fino alla discussione con Gentile su «La Voce». A conferma della complessità del percorso crociano, che Garin intende periodizzare e, così facendo, interpretare, ma si guarda bene dal semplificare eccessivamente, non bisogna dimenticare che questi sono anche gli anni della fondazione de «La Critica», da lui considerata come l'opera maggiore di Croce. Con la chiusura del periodo 'sistematico', Croce si avvia verso la sua fase più feconda con il ritorno alle ricerche particolari; tuttavia solo con l'avvento del fascismo e la dura polemica con l'attualismo sarebbero stati chiariti i nodi più problematici, uscendo dagli equivoci più gravi, in particolare per quel che riguarda il nesso tra teoria e azione che aveva importanti ripercussioni sul piano etico-politico. Nel primo decennio del Novecento il grande successo di Croce era legato certamente alla sua rivista, in cui veniva professato un pieno rispetto per il metodo storico e il metodo filologico nel promuovere un risveglio filosofico: essa era «avversa a quelle “molte persone geniali” che “si infischiano della storia e dei fatti” per risolvere quasi per ispirazione i problemi», così come era avversa a pseudonaturalisti pseudoeruditi, o «alle “correnti mistico-reazionarie o gesuitico volterriana”», e «agli artisti che nascondono sotto “modernistiche ricette e formole” un'arte “povera e fiacca”»<sup>106</sup>. D'altra parte, l'opera di maggior successo fu l'*Estetica*, destinata ad essere spesso fraintesa e ad attirare, così, tante di quelle «persone geniali», di quei giovani che si sarebbero avvicinati alle «correnti mistico-reazionarie» – la stessa gioventù che, una volta arrivata al fascismo, si sarebbe guardata indietro credendo di riconoscere in Croce un maestro. Si era trattato di un «equivoco», giacché il crocianesimo non significava semplicemente 'rottura col passato' o 'stroncature', ma seria filologia; alla base erano lunghi anni di studi a cui Croce non sarebbe mai venuto meno. Non era, però un equivoco imputabile semplicemente ad allievi poco attenti, giacché lo stesso Croce, nella crisi di inizio Novecento che sarebbe sfociata nel primo conflitto mondiale e poi nel fascismo, «era venuto proclamando la morte del socialismo, la fine della democrazia, la vacuità del tentativo modernistico, l'insufficienza della ragione illuministica, la caduta dei programmi umanitari». Accanto all'equivoco delle posizioni idealistiche mai del tutto assimilate e mai del tutto respinte, vanno a collocarsi alcune posizioni etico-politiche che potevano essere comprese e collocate su un piano schiettamente teorico, ma nella

---

<sup>106</sup> Ivi, p. 299; cfr. BENEDETTO CROCE, *Il programma della «Critica» (1902)*, in ID., *Conversazioni critiche*. Serie seconda cit., pp. 353-357: 355-356.

concreta lotta potevano portare verso esiti nefasti; lo stesso Garin, con la seconda guerra mondiale ancora in corso, aveva rivendicato contro Croce le «seduzioni della dea Giustizia e della dea Umanità»<sup>107</sup>. Croce, del resto, «aveva fatto leggere Oriani» e «divulgato i miti sorelliani», proposto la teoria dello Stato come potenza e «mostrato l'inconsistenza politica del moralismo edificante»; soprattutto Garin aggiunge, spostandosi su altro piano, che aveva scritto l'*Estetica*. Date queste premesse, per Garin non era lecito stupirsi «se in quel preludio di catastrofe nacque in molti l'idea di una rivoluzione che, distrutte le vecchie ideologie borghesi e socialiste, ponesse all'inizio di un suo programma la creazione artistica individuale». L'opera crociana, afferma icasticamente Garin, fu «di critico» e «di pensatore», ma «fu scambiata per un mito, e per questo «al dissiparsi dell'equivoco», nel 1924, vennero 'naturalmente' reazioni violente»<sup>108</sup>. Questo tuttavia fu anche il limite di Croce, che aveva avvertito con chiarezza la crisi europea, ma non seppe fornire una risposta adeguata e realmente convincente, in grado di contrastare «i movimenti sboccati nell'interventismo e nel fascismo», che pure erano espressione di quella stessa crisi. Qui si svela anche la 'colpa' storica dell'estetica crociana: «la nuova "estetica", lungi dal risolvere la crisi, favorì, sia pure indirettamente, programmi destinati a sboccare nel "futurismo"» in senso deterioro, ossia nel senso con cui lo aveva definito Croce nella conferenza di Oxford, «posizione che "idoleggia un futuro senza passato, [...] una volontà che è arbitrio, [...] la forza per la forza, il nuovo per il nuovo, la vita per la vita... [cui] non importa di essere vita concreta e determinata, ma vuol essere vita in astratto o mera vitalità [...]»<sup>109</sup>. Eppure il crocianesimo non soltanto «aveva intuito» la crisi e se n'era fatto «espressione consapevole», ma ne aveva tentato «anche una risoluzione concreta». Croce aveva fatto «un'analisi storica», ma «ancora limitata, sul piano meramente culturale», e per questo «anche la risoluzione fu meramente culturale, e anch'essa inadeguata»<sup>110</sup>. Nel complesso l'analisi di Garin è profondamente debitrice dell'impostazione di Gramsci, per il quale si capisce «che il Croce sia favorevole alle "tranquille teorie" e non alle "realtà effettuali", che una riforma "in idea" gli sembri la

---

<sup>107</sup> GARIN, *La questione morale* cit., p. 3; cfr. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxistica* cit., p. XIV.

<sup>108</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., pp. 308-309.

<sup>109</sup> Ivi, p. 315; BENEDETTO CROCE, *Antistoricismo*, «La Critica», a. 28, 1930, pp. 401-409: 401. Si tratta, in effetti, di una citazione che sembra proprio voler accentuare l'«equivocità» dell'azione di Croce, che negli anni Trenta può pienamente prendere le distanze da futuristi e irrazionalisti, ma non per questo la sua opera all'inizio del secolo poteva dirsi priva di responsabilità.

<sup>110</sup> *Ibid.*

fondamentale e non quella in atto»<sup>111</sup>. Inoltre Gramsci aveva anche osservato che in Croce è essenziale «la critica del concetto di storia», la quale però ha «un'origine puramente libresca ed erudita», mentre «solo l'identificazione di storia e politica toglie alla storia questo suo carattere»<sup>112</sup>. Nel sottolineare che l'analisi storica si era svolta su un «piano meramente culturale», Garin sembra tradurre – pur attenuandola – la critica gramsciana alla concezione storica di Croce che sarebbe «puramente libresca»; e, in effetti, «puramente libresca» può sembrare la posizione «che nel '24 suggerirà al Croce, innanzi all'avanzata di “pugni, calci e schiaffi svecchiatori purificatori novatori e valorizzatori”, l'obbiezione che i futuristi-fascisti avrebbero dovuto perseguirlo “al polo della Logica” dov'essi sarebbero morti di gelo»<sup>113</sup>. Croce non coglieva il punto essenziale, a differenza del «marxismo» che lo aveva «lucidamente» individuato – e qui il riferimento potrebbe essere proprio ai testi gramsciani appena richiamati –; e in realtà lo avevano intuito «gli stessi idealisti italiani», che avevano posto il problema «del rapporto fra prassi e pensiero», ma non lo avevano chiarito, per cui il «futurismo fascismo» poté chiamarli «padri non senza qualche ragione, magari di figlio bastardo»<sup>114</sup>. Garin sembra dunque incontrarsi pienamente con i giudizi gramsciani su Croce e sul crocianesimo, ma va sottolineato che egli individua nel percorso crociano anche una «nuova fase» che Gramsci non poté vedere fino al suo compimento, ne *La storia come pensiero e come azione*; la critica severa e radicale a Croce è ancora una volta circoscritta a un ambito cronologico ben preciso, fino alla presa di distanza netta e definitiva dal fascismo. Prima d'allora non erano mancate posizioni equivoche da un punto di vista teorico ed etico-politico, e riguardavano proprio il nesso teoria-prassi e il suo insufficiente approfondimento.

Il conflitto tra Croce e Gentile si sarebbe fatto irreparabile nel 1924, divenendo al contempo scontro tra antifascismo e fascismo: esso giovò sicuramente a Croce, ma lo

---

<sup>111</sup> GRAMSCI, *Il materialismo storico* cit., p. 67, poi in ID., *Quaderni* cit., p. 1473. Si tratta di un brano che Garin conosceva molto bene, e che aveva ampiamente citato nella sesta puntata, cfr. GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 197.

<sup>112</sup> GRAMSCI, *Il materialismo storico* cit., p. 217, poi in ID., *Quaderni* cit., p. 1242. Nel settimo capitolo Garin aveva rimandato anche a questo testo, pur senza citarlo per esteso, cfr. GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 276.

<sup>113</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 316; BENEDETTO CROCE, *Fatti politici e interpretazioni storiche*, «La Critica», a. 22, 1924, pp. 189-192: 192. Si tratta di una nota con cui Croce chiosava una delle sue affermazioni più «equivoche»: «Fare poesia è un conto, e fare a pugni è un altro, mi sembra; e chi non riesce nel primo mestiere, non è detto che non possa riuscire benissimo nel secondo, e nemmeno che la eventuale pioggia di pugni non sia, in certi casi, utilmente e opportunamente somministrata» (ivi, p. 191).

<sup>114</sup> *Ibid.*



stesso non pare potersi dire di Gentile, quantomeno nella lettura che ne fornisce Garin. Croce, infatti, avrebbe espresso il meglio della sua produzione filosofica negli anni Trenta, mentre la riflessione di Gentile raggiunge il suo culmine nel secondo decennio del Novecento, arrivando, tutt'al più al *Sistema di Logica*. Garin sembra suggerire che il Gentile 'filosofo' vada distinto dal fascismo non soltanto da un punto di vista teorico, per cui l'adesione al regime non può considerarsi come una conseguenza necessaria dell'attualismo, ma anche da un punto di vista schiettamente cronologico; ed anzi, facendo un passo ulteriore, si direbbe che autentica e veramente valida produzione filosofica si possa dare soltanto in opposizione al regime, mentre l'adesione ad esso avrebbe portato ad esiti retorici. Gentile, in realtà, avrebbe dato il meglio di sé in questi anni non negli studi filosofici ma nella sua opera di organizzatore di cultura, e in particolare con l'*Enciclopedia italiana*, non a caso un lavoro cui non furono estranei anche studiosi antifascisti. Nella parte più 'costruttiva', la polemica tra Croce e l'attualismo non avrebbe più avuto Gentile come attore principale, ma piuttosto i suoi allievi. Garin aveva, sì, affermato che sia Croce sia Gentile «approfondirono nell'antitesi le loro posizioni», con una polemica «non meno feconda della collaborazione», che costrinse gli avversari a ritrovare quel che la propria impostazione aveva di peculiare»; ma subito dopo aggiunge che «Gentile, e soprattutto i più acuti dei suoi scolari, fecero tesoro del più sottile insegnamento crociano». I risultati maggiori sembrano raggiunti proprio da gentiliani della scuola romana come Calogero e Spirito; e proprio questi ultimi, «che pur furono, anche se da punti di vista diversi, tra i più aperti critici di Croce, vennero talora considerati "crociani"»<sup>115</sup>. Garin sembra preferire la scuola romana di Gentile a quella palermitana, quantomeno per quel che concerne i rapporti col pensiero crociano: i 'palermitani', infatti, si mostravano più rispettosi nei confronti del pensatore napoletano, ma per costoro la filiazione di Gentile da Croce significava anche «definitivo superamento del Croce da parte del Gentile nel processo di unificazione delle categorie nell'Unità del pensiero categorizzante»; al contrario, per i 'romani' il «riconoscimento di una continuità nel dialogo» o addirittura, come aveva sostenuto Spirito, di un'influenza decisiva di Gentile su Croce, «riesce in concreto a una maggiore apertura alle esigenze più profonde del crocianesimo»<sup>116</sup>. È questo incontro a

---

<sup>115</sup> Ivi, p. 442.

<sup>116</sup> Ivi, p. 466.

distanza a caratterizzare i momenti più fecondi del pensiero filosofico italiano negli anni del fascismo, che appunto poterono aver luogo solo grazie a una schietta polemica, non di facciata ma in grado di andare al fondo delle questioni. Dall'altro lato il fascismo costrinse Croce, come disse agli allievi dell'Istituto di Studi Storici, «a rimeditare problemi politici che altrimenti non avrebbe ricercati con par ansia e tanto a fondo», facendogli sentire «sempre di più che l'opera dello scrittore deve fondersi con quella del cittadino e dell'uomo»<sup>117</sup>. Il fascismo lo portò così a rimeditare il nesso fra pensiero e azione, attraverso una sollecitazione della vita pratica, che avrebbe avuto conseguenze sia «sul terreno di un impegno morale» in cui, afferma Garin, «il Croce era indotto a riprendere le sue concezioni storico-politiche», sia «sul terreno filosofico», in cui «era costretto a mettere a fuoco il nucleo del suo pensiero su arte e storia»<sup>118</sup>. Si era trattato di un ripensamento radicale delle proprie concezioni, cui Croce si dedicò rifuggendo ogni evasione e ogni soluzione troppo semplice: «nel fuoco della lotta» Croce avrebbe ritrovato «se stesso», ritornando «al suo primo tempo, anteriore all'*Estetica*». Ancora una volta è delineato il Croce più apprezzato da Garin come il 'vero' Croce, che nella collaborazione con Gentile aveva seguito una problematica idealistica in realtà a lui estranea, ma finalmente «nell'urto con un avversario degno di lui, e che parla il suo linguaggio, ritrova più schietto il proprio linguaggio». E innanzitutto, osserva Garin facendo riferimento agli *Studi crociani* di Calogero, «cadde nell'ombra con la teoria della scienza la dottrina della "natura", "non radicata in un reale interesse del suo temperamento, e solo esteriormente necessitata dall'apparente simmetria del sistema"»<sup>119</sup>. È un punto che sta particolarmente a cuore a

---

<sup>117</sup> Ivi, p. 442; cfr. BENEDETTO CROCE, *Terze pagine sparse*. Raccolte e ordinate dall'autore. Volume primo, Laterza, Bari 1955, p. 116.

<sup>118</sup> *Ibid.*

<sup>119</sup> Ivi, p. 443. Calogero, forse con energia anche maggiore rispetto a Garin, considera come non radicato in un reale interesse del temperamento crociano proprio la dottrina del concetto puro, vale a dire uno degli 'assi teorici' del Croce sistematico: «Due [...] sono le grandi dottrine che costituiscono principalmente il corpo del sistema crociano [...]: l'una, la teoria estetica, l'altra, la dottrina dell'universale economicità dell'azione e del suo rapporto coll'eticità. [...] La massima parte del vasto e diffuso fascino della filosofia crociana è dovuta a queste due dottrine, come a quella (ad esse [...] profondamente connessa, e che in esse si risolve) della metodologia storiografica. Di quella, invece, che può parere la terza ultima grande parte del sistema crociano, e cioè della teoria della logica "come scienza del concetto puro", si scorge facilmente [...] l'assai minore importanza. Dottrina non radicata in un reale interesse del suo temperamento, e solo esteriormente necessitata dall'apparente simmetria del sistema». In realtà Calogero non pensava tanto alla 'dottrina della natura', ma anzi del volume della *Logica come scienza del concetto puro* egli valorizza proprio alcune particolari «teorizzazioni di vivo interesse (come, p. es., quella concernente la metodologia delle "scienze") e che, altrimenti inquadrate e interpretate, conservano pieno il loro valore di verità» (GUIDO CALOGERO, *Studi crociani*, Bibliotheca editrice, Rieti, 1930, pp. 21-22).

Garin: si tratta di un Croce che ritrova se stesso nel mettere da parte le considerazioni sulla scienza come mera utilità poste nella *Logica* – considerazioni che sarebbero ritornate negli anni successivi al secondo conflitto mondiale, ma su questo Garin ora non intende portare l'attenzione. Soprattutto, Garin aggiunge che «nonostante ogni sua insistenza assunse un sapore nuovo la dottrine della distinzione»<sup>120</sup>. L'«insistenza» crociana indica proprio che la distinzione può essere considerata come un residuo, non privo di qualche schematicità classificatoria, della fase sistematica; nel Croce di quel periodo – e se si prende a riferimento il volume di *Studi crociani* di Calogero, *La poesia e La storia come pensiero e come azione* erano di là da venire – la distinzione, pur non essendo stata messa apertamente da parte, è inserita entro analisi 'organiche' che tengono conto della concretezza storica, così che «il reale» poté svelarsi «ritmo di storia e di poesia, di vita che crea e di pensiero». Le categorie crociane in questo modo non vanno ad appiattare il ritmo della vita incasellando il reale in strutture non prive di rigidità, ma sono parte del mobile sviluppo della realtà – ritornando in qualche modo alle esigenze problematiche poste prima dell'*Estetica*. Accantonata la «polemica antipositivistica», il compito del filosofo e il valore stesso della filosofia assumono nuova «determinatezza»: è in quella polemica, infatti, che veniva maggiormente accentuata la concezione crociana della scienza come semplice strumento di pratica utilità, ma privo di autentico valore conoscitivo; ora, invece, Croce può dedicarsi «ai temi a lui congeniali, la poesia e la storia» e ritrovare «tutta la sua forza». La sua filosofia non ha più, come in passato, quei tratti 'schematici' e 'classificatori' combinati con una problematica idealistica: così «sul terreno dell'estetica, attraverso un'opera di teorico sempre solidale con quella di critico» poté maturare «la sua riflessione fino alla nuova sintesi della *Poesia*». I lavori estetici di questi anni, come il saggio sul *Carattere lirico dell'arte*, il *Breviario*, l'*Aesthetica in nuce* e naturalmente *La poesia*, sono pienamente 'congiunti' con le ricerche particolari e con la critica letteraria; ed anzi, la sua opera di critico può essere inserita nel ritmo della vita dello spirito, in cui le forme non sono meramente 'enumerate' e il loro rapporto dialettico non è semplicemente enunciato, ma è 'vissuto': «davvero per lui "l'arte... rinfresca di continuo innanzi al nostro spirito gli aspetti delle cose, che il pensiero ha sottomessi a riflessione e l'intelletto all'astrazione; e ci fa perpetuamente ridiventare poeti. Senza lei, mancherebbero al pensiero lo stimolo e la materia per un lavoro ermeneutico e

---

<sup>120</sup> *Ibid.*

critico. Essa è la radice di tutta la vita teoretica»<sup>121</sup>. Ben lungi dal potersi considerare come semplici ‘schemi’, le due forme teoretiche, l’arte e il pensiero, sono modi con cui comprendere il ritmo e il fluire della vita, senza ingabbiarla, e dunque – commenta Garin – «poesia», ed «approfondire la poesia», significa per Croce «cogliere sempre meglio il senso del ritmo della vita, fra uno spontaneo nascere e un definirsi di forme», dove il lemma da sottolineare è «spontaneo». Si può notare, al contempo, la scelta gariniana di interrompere la sua citazione prima della precisazione di Croce che l’arte è, sì, «la radice di tutta la nostra vita teoretica», ma «nell’essere radice e non fiore o frutto è il suo ufficio: né, senza radice, si dà poi il fiore e il frutto»<sup>122</sup>. Si tratta infatti di una precisazione che rischia di render più rigido ciò che invece era stato presentato come estremamente fluido, ritmo della vita che è uno «spontaneo nascere e definirsi di forme», suggerendo forse una persistente priorità delle forme sulla vita, che certo Garin non era interessato a valorizzare. Piuttosto egli sottolinea come Croce inseguisse quel medesimo ‘ritmo della vita’ «nella sua opera di storico e nella sua riflessione sulla storia», ritrovando anche su questo piano, «oltre la Logica e oltre la Filosofia della Pratica», «la tensione fra agire e pensare nel momento stesso in cui, attraverso le sue più grandi monografie, viene intuendo il ritmo dell’opera e della riflessione sull’opera». Vi è, dunque, in questo Croce una ‘duplice saldatura’, da un lato, tra l’opera e la riflessione sull’opera, e, dall’altro, tra agire e pensare, in un ritmo delle forme della vita (e dello spirito) ben lungi dal potersi considerare statico o incasellato in schemi precostituiti. Allora Croce divenne davvero «vichiano nel senso più pieno del termine, quando la distinzione si fece, in concreto, analisi dei modi dell’uomo “creatore” ossia “poeta”, e dell’uomo “storico” dell’opera sua, che viene, su quello che ha fatto e che è il suo mondo, riflettendo». È una filosofia dello spirito non limitata alla sola teoria o a un ‘programma’, ma si fa ‘applicazione’, e la distinzione diviene concreta analisi del divenire del mondo umano: la ricerca crociana fu così «indagine delle guise di questa opera umana, la cui “cifra” è in questa tensione fra vita e pensiero, avvinti e diversi, collaboratori e nemici». Il «compito del “filosofo”» consiste dunque «nel determinare con precisa opera di critico e di storico i modi, le forme via via assunte da questo mobile rapporto» fra vita e pensiero<sup>123</sup>. Ed è, a ben vedere, quel

---

<sup>121</sup> Ivi, pp. 443-444; cfr. BENEDETTO CROCE, *L’intuizione pura e il carattere lirico dell’arte*, in ID., *Problemi di estetica e contributi alla storia dell’estetica italiana*, Laterza, Bari 1966, pp. 1-30: 15.

<sup>122</sup> CROCE, *L’intuizione pura e il carattere lirico dell’arte* cit., p. 15,

<sup>123</sup> GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 444.

che lo stesso Garin doveva ritenere ‘compito del filosofo’: ricerca nel concreto dei rapporti tra la via dell’uomo e le manifestazioni del suo pensiero, e loro nesso organico; non semplicemente ricerca sulla ‘vita’, ma nemmeno pensiero astratto dalla vita e dall’uomo. Compito che l’attualismo gentiliano sembrava aver posto, senza però riuscire in ultima istanza a portarlo a compimento. Non a caso, trattando le *Polemiche sull’attualismo*, Garin aveva osservato che «chi nell’attualismo, come lo formulò Gentile, cercasse il processo onde il concreto si genera e le guise d’intenderlo, non potrebbe non arretrare smarrito per un semplicismo estremo che giustappone senza mediarla l’Unità assoluta e la molteplicità infinita»<sup>124</sup>. Quel processo ‘onde il concreto si genera’ sembra invece potersi trovare nelle opere più ‘mature’ di questo Croce degli anni del fascismo. Bisogna tener presente – precisa Garin – l’«ultimo tono» di questa riflessione: «Vita che prorompe, e “forma umana che ordina, che domina”; così la poesia è sempre sotto il sigillo della “malinconia”: non amore, ma dell’amore tramonto e ricordo»<sup>125</sup>. Il richiamo è alla *Poesia*, mentre subito dopo sono ricordate le parole de *La storia come pensiero e come azione* in cui si afferma che «solo uno strano oscuramento delle idee può impedire di scorgere tale ufficio catartico che la storiografia adempie al pari della poesia, questa disciogliendosi dalla servitù alla passione, quella dalla servitù al fatto e al passato»<sup>126</sup>. Attraverso la teoresi si ha una catarsi della vita, una possibilità di nuova azione (pratica e poetica), e dunque di una creazione che non cade nelle ambiguità del ‘creare’ idealistico, perché è immersa nella vita. Era questo, dunque, «il punto estremo in cui una polemica antiattualistica si avvicinava alle esigenze della dialettica stessa dell’attualismo; anche se di un attualismo niente affatto mistico o teologale, anzi inteso ad afferrare in senso rigorosamente immanentistico il rapporto fra atto e fatto»<sup>127</sup>. È un rapporto che non esce da un assoluto immanentismo, che nelle sue determinazioni non ricade mai in una ‘mistica dell’io’, ma viene inteso nella concretezza della prassi. In quelle parole

---

<sup>124</sup> Ivi, p. 395.

<sup>125</sup> Ivi, p. 444; cfr. BENEDETTO CROCE, *La poesia*, Laterza, Bari 1966, p. 14: «La poesia è stata messa accanto all’amore quasi sorella e con l’amore congiunta e fusa in un’unica creatura, che tiene dell’uno e dell’altro. Ma la poesia è piuttosto il tramonto dell’amore, se la realtà tutta si consuma in passione d’amore: il tramonto dell’amore nell’euthanasia del ricordo».

<sup>126</sup> *Ibid.*; cfr. CROCE, *La storia come pensiero e come azione* cit., p. 38.

<sup>127</sup> *Ibid.* Nello stesso brano che aveva citato Garin, Croce afferma anche che «noi siamo prodotto del passato, e viviamo immersi nel passato, che tutt’intorno ci preme», «vi siamo dentro, ed esso è in noi»; il pensiero costituisce l’unico modo per uscire da questa strettoia, giacché s’innalza «idealmente» sopra al passato convertendolo in conoscenza, dove il lemma centrale è quell’«idealmente» che impedisce esiti ‘irrazionalistici’ (CROCE, *La storia come pensiero e come azione* cit., p. 38).

sembra compiersi il percorso da Gentile a Croce: al primo Garin si era sentito particolarmente vicino negli anni passati, per le sue istanze di 'libertà'; ma soprattutto nell'attualismo vedeva la feconda possibilità di una conversione in 'radicale empirismo', che in qualche modo lo stesso Garin seguiva e faceva sua. In Croce si ritrova ora proprio una sorta di 'radicale empirismo' reso concreto dalle indagini particolari, e da un nesso non semplicemente 'verbale' tra pensiero e azione; un attualismo realmente positivo e privo degli esiti mistici e teologici.

## Appendice I: *Rauh e Le Senne*

Nel Centro Archivistico della Scuola Normale Superiore presso il Fondo Garin alla Busta 35 (32) è presente un testo manoscritto di Garin dedicato Frédéric Rauh e René Le Senne. Probabilmente Garin aveva iniziato a scrivere questo saggio nella seconda metà del 1945, con l'intenzione di pubblicarlo sull'«Archivio di filosofia» di Enrico Castelli. Quest'ultimo aveva annotato sul proprio diario, alla data del 24 maggio 1945, di aver invitato Garin a scrivere «un articolo per il fascicolo *La filosofia dell'esistenza*», precisando che avrebbe scritto «sull'esistenzialismo di Le Senne»<sup>1</sup>. Tuttavia, apprendiamo da una lettera di Castelli a Garin – anch'essa conservata presso il Fondo Garin del Centro Archivistico SNS – che il 30 agosto Garin non aveva ancora mandato il suo saggio. Il 19 settembre Castelli gli avrebbe poi scritto: «Per il Le Senne, ritengo che il tuo articolo possa far parte del III fascicolo dell'Archivio dedicato allo spiritualismo, nel quale fascicolo intendo sia messa in evidenza la corrente dell'esistenzialismo cattolico che meglio può definirsi spiritualismo esistenziale». Il numero monografico dell'«Archivio di filosofia» sull'*Esistenzialismo* sarebbe apparso nel 1946, mentre quello dedicato all'esistenzialismo cristiano avrebbe dovuto attendere ancora fino al 1949, ma in nessuno dei due compare l'articolo di Garin.

Garin traccia un quadro molto interessante del pensiero morale di Rauh e, soprattutto, di Le Senne, ma il testo è incompleto e si interrompe proprio quando avrebbe dovuto occuparsi dei «limiti» di Le Senne. Inoltre presenta alcune parti che hanno una doppia redazione, tra cui la prima pagina che probabilmente Garin ha iniziato a ricopiare per poi interrompersi. Di seguito viene presentato un testo 'principale', quello più lungo ma non l'ultimo scritto da Garin, e le due parti di cui possediamo una doppia versione.

Il titolo del saggio è stato dato dal curatore. In questo, come nei successivi testi di Garin, saranno corretti i pochi refusi; le molte variazioni e correzioni apportate da Garin, per lo più formali e di lieve entità, non saranno riportate; tuttavia nelle note, tutte da attribuire al curatore, saranno presentate le più interessanti tra le varianti e le

---

<sup>1</sup> ENRICO CASTELLI, *Diari Vol. I (1923-1945)*, a cura di E. Castelli Gattinara Jr., «Archivio di filosofia», a. 65, n. 1, 1997, p. 599.

correzioni interne al testo; le sottolineature sono trasformate in corsivi e le virgolette alte in sergenti.

### *Rauh e Le Senne*

1. Il richiamo all'esperienza morale di Federigo Rauh si era impiantato su una profonda meditazione intorno alle posizioni dello spiritualismo francese dell'800. In un saggio, che è del 1891<sup>2</sup> e che, non senza significato, è dedicato al Boutroux, il Rauh, indagando intorno al fondamento metafisico della morale, rifacendosi, piuttosto che a Kant, a Maine de Biran, aveva insistito sul concetto che l'uomo «non è un'unità di sostanza, né una ragione che naturalmente si sviluppi»<sup>3</sup>; non è, insomma, un'unità di natura, ma un fine, un dovere, uno squilibrio vivente fra un *aeternum quid* di cui si prende coscienza in noi stessi e un'insufficienza che si svela nel dolore medesimo da cui ha inizio la ricerca. L'uomo, così, viene a radicare la propria realtà all'incrocio fra una coscienza sensibile che lo percorre e una ragione che lo sospinge; e la sua esistenza si pone, non come essere, ma come scelta, come un atto che lo costituisce. «Cercando l'unità del mio essere io riesco a un'unità di un ordine diverso da quello dell'unità che cercavo. È una *scelta* che costituisce l'*aeternum quid* del mio essere» (p. 201). Ma questa scelta, appunto perché sorge a quell'incrocio, perché si impianta su quel concreto, non è un ragionamento ma un'incarnazione; non è un assoluto<sup>4</sup> essere ma un assoluto dovere, che si determina e si circostanzia nell'atto in cui si realizza. «Niente è più essenziale al mio essere, più inalienabile, della mia gioia e della mia sofferenza; essere ragionevole nella propria gioia, nella propria vita, è essere veramente un puro io» (p. 203). Il sapore, il valore di ogni pensiero, è nel dolore di uno squilibrio da sanare facendolo nostro: «l'umile, colui che ripone la sua gioia nella rassegnazione, è giustificato, glorificato»<sup>5</sup>.

La gioia di un trionfo è al limite di quell'inquietudine che ci costituisce; la ragione vivente è, alla sua radice, accettazione dello squilibrio, accettazione di sé stessa come inquietudine, come ricerca. «Il peccato è, come lo sforzo, come il dolore, anzi, più del

---

<sup>2</sup> FREDERIC RAUH, *Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, Félix Alcan, Paris 1891.

<sup>3</sup> Cfr. RAUH, *Essai cit.*, p. 196: «Je ne suis ni une unité de substance, ni même une Raison se développant naturellement: ce qui transformerait la Raison même en substance; je ne suis pas une unité de nature».

<sup>4</sup> Segue cancellato «non come». Probabilmente all'inizio Garin intendeva scrivere: «un assoluto non come essere ma come dovere».

<sup>5</sup> *Ibid.*



dolore, parte essenziale della realtà: è il fondamento stesso di ogni sistema di cose... *O felix Adamae peccatum, felix culpa*» (p. 205).

Per questa via, nelle scaturigini di quell'esperienza morale che ci instaura, Rauh può collocare «l'Essere nel senso della moralità» (211)<sup>6</sup>, considerando Dio come *Ragione eminente* della moralità stessa, come l'appello interiore nella sua purezza sublime: «l'Essere non è altro che la facoltà prima del nostro essere innalzata all'infinito, l'Atto morale stesso nella sua sorgente nascosta, il limite infinito cui tende quest'Atto»<sup>7</sup>. E l'Atto e il Limite si condizionano. Dio non è essere che s'aggiunge agli esseri, è l'infinito presente ed assente nell'atto, quel Dio che viviamo nell'atto, quel Dio cui crediamo quando, nel successo come nell'insuccesso, accettiamo nel dolore l'imperativo dell'azione. Con grande profondità Rauh osserva che «la legge della Provvidenza non è una legge esteriore da consultare nei suoi effetti per conoscere il nostro dovere; è la legge che l'uomo onesto deve supporre, per agir bene, sovrana nell'universo» (213)<sup>8</sup>. Senza quella fede l'azione stessa è priva di qualunque significato. Dio e uomo sono solidali, appunto perché Dio non è natura, ma «la ragione profonda della sofferenza, del sacrificio; è il sacrificio divinizzato»<sup>9</sup> il Dio-uomo, l'Armonia delle volontà umane unite nel dolore di una ferita e convergenti in un atto d'amore. Il quale è anteriore, insieme, e superiore a ogni cognizione. «L'assoluto non è una conoscenza esterna allo spirito: consiste in uno stato d'animo... La credenza che ci mette in questo stato d'animo è la vera: cosa importa una conoscenza più o meno precisa dell'ordine dei fatti, se noi l'acquistiamo a prezzo della vita dell'anima?» (p. 228).

Di qui la superiorità<sup>10</sup> del sentimento sul ragionamento, quanto il sentimento sia operoso fattore di una convergenza delle volontà. «Questa unità nella gioia, nella sofferenza e nel sacrificio, è, senza dubbio l'ideale morale; meglio ancora, un'azione è veramente [morale]<sup>11</sup> solo se ispirata dal sentimento di questo ideale. Ma è anche certo che proprio nell'interesse di questo ideale bisogna talora rinunciare a un senso di pietà

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 211: «Nous pouvons conclure dès lors, supprimant le doute relatif à la possibilité d'une *Res aeterna*: l'Etre est dans le sens de la moralité».

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Nel testo originale non è solo «per agir bene», ma «pour bien agir, et parce que cela est éminemment raisonnable», ivi, p. 213.

<sup>9</sup> Ivi, p. 214.

<sup>10</sup> Segue cancellato «di una fede in un Dio-persona rispetto».

<sup>11</sup> La parola è assente per una distrazione di Garin. Cfr. RAUH, *Essai* cit., p. 230: «n'est vraiment morale».

che, per soddisfare parzialmente il nostro bisogno di solidarietà, ostacolerebbe la realizzazione di una comunione più alta» (p. 229, n. 1)<sup>12</sup>.

2. Nell'appello al sentimento si svelava la direzione piuttosto biraniana che fichtiana del moralismo del Rauh che doveva insistere in seguito proprio sulla psicologia del sentimento perché rivelatrice della originalità della personalità. Della quale soprattutto lo preoccupava la concretezza, la determinatissima vita morale, senza che, tuttavia, l'indagine della umile quotidiana esperienza dell'onest'uomo rompesse mai il quadro metafisico da cui era partito. Onest'uomo che è tale nel voler soprattutto qualcosa e nell'agir fedelmente rispetto a questa spinta fondamentale. L'analisi di una fede morale operosa ci rivela la scelta disinteressata<sup>13</sup> di quella direzione che corrisponde alla verità di un momento concreto di vita. Moralità è, veramente, fedeltà sincera a un partito preso (p. 17)<sup>14</sup>; è fede in un ideale; ma è, insieme, scoperta «nelle condizioni determinate di un'esperienza» di una soluzione<sup>15</sup> insostituibile, determinatissima eppur tale «che ogni uomo ragionevole riconoscerebbe come accessibile a chiunque visse nelle sue condizioni» (p. 99)<sup>16</sup>. In quella convergenza fra linea ideale e situazione di fatto in cui fiorisce l'azione, l'assoluto di un comandamento si incarna senza tradirsi. Non si muore soltanto in Cristo; si muore o meglio si rinasce in ogni pensiero eterno attuato nella realtà. La validità del valore è la *praesens evidentia* di una forma, una e molteplice, «la cui essenza consiste, insieme, nello svilupparsi e nell'essere *attuale*» (p. 139). Moralità, così, diventa coerenza, superamento di ogni interiore contraddizione. «Il segno primo dell'immortalità è la contraddizione volontaria o interessata» (p. 150). Solo che non basta accettare una fede morale, con disinteressata coerenza; non basta la fedeltà all'ideale; è necessaria anche

---

<sup>12</sup> Ivi, pp. 229-30: «Cette unité dans la communauté de la joie, de la souffrance et du sacrifice est, à coup sûr, l'idéal morale, et, de plus, une action n'est vraiment morale que si elle est inspirée par le sentiment de cet idéal. Mais il est certain aussi qu'il faut, dans l'intérêt même de cet idéal, renoncer parfois à un sentiment de pitié qui, pour satisfaire partiellement notre besoin de solidarité, entraverait la réalisation d'une communion plus haute».

<sup>13</sup> Segue cancellato «fra molteplici spinte».

<sup>14</sup> Cfr. FREDERIC RAUH, *L'Expérience morale*, Félix Alcan, Paris 1903, p. 17: «La pensée morale comme toute pensée est celle sur laquelle on peut compter, que l'on peut dans une certaine mesure prévoir, celle du moins que l'on retrouvera si l'on se met dans les mêmes conditions que le penseur. Mais cette pensée n'est pas celle d'un *fait*, mais, d'un *parti pris*; il n'y a pas d'honnête homme, il n'y a pas de parti moral sans l'idéal. Enfin, la croyance morale n'est pas un état, une chose. Elle est une vie qu'il faut observer et dont il faut suivre modestement l'évolution».

<sup>15</sup> Segue cancellato: «concreta».

<sup>16</sup> Ivi, p. 99: «Il faut distinguer de la valeur morale des volontés celle des actes. Comme il y a une vérité scientifique objective, il y a une vérité morale objective. Cette vérité est celle que, dans des conditions déterminées d'expérience, tout homme raisonnable reconnaîtrait comme accessible si non à tous, au moins à celui qui vit dans ces conditions».

la fedeltà alla situazione, o, meglio, alle situazioni. Bisogna mettere alla prova l'ideale nel reale, poiché solo in quel contatto, nella concreta sua espansione un'esperienza morale si mostra ricca e feconda (p. 158-59)<sup>17</sup>. La logica della moralità non ha nulla a che fare con la logica (p. 167)<sup>18</sup>. Quella *formula di vita* in cui consiste in ultima analisi la regola morale non esprime<sup>19</sup> principi sublimi di pura ragione; essa sorge dalla fede orientatrice di un uomo fra gli uomini al punto d'incontro fra le convinzioni personali e la realtà degli altri, all'incontro fra una direzione ideale e una situazione storica circostanziata (p. 190)<sup>20</sup>.

Non a caso R. Le Senne dedicò a Rauh la sua opera fondamentale sul *Dovere*; non a caso tra i primi lavori del Le Senne v'è un volume di ricerche psicologiche su *Le mensonge et le caractère* (Paris, 1930). Il problema antico e sempre nuovo del posto da dare al mentire nella scala delle colpe, e l'altro, se possa darsi menzogna onesta, passano in seconda linea dinanzi alla questione gravissima del rapporto fra costituzione psichica dell'uomo e azione morale. Quando dai cieli della ragione discendiamo sul terreno umanamente concreto di passioni e di limiti in cui germina l'azione noi vediamo come quell'intersezione fra linea dell'ideale e situazione di fatto venga a variare senza posa secondo le peculiarità individuali. La menzogna viene quindi scelta dal Le Senne come esperienza tipica che riassume in sé l'immoralità intera, in quanto il mentire è l'evitare lo sforzo di comporre il dovere di procedere con quello di rispettare le costruzioni esistenti. «La menzogna, nell'azione, si trova dovunque la volontà non riesce a conciliare il dovere di decidersi, che scaturisce da tutte le decisioni urgenti, col

---

<sup>17</sup> «Une croyance vraie est avant tout celle qui s'est éprouvée au contact du milieu qu'elle concerne. Il suit de là que nous devons faire subir à toute croyance morale que nous sommes tentés de généraliser des épreuves successives au contact des milieux où nous voulons la réaliser» (Ivi, pp. 158-9).

<sup>18</sup> «Modérés ou intransigeants doivent cesser de se fonder désormais les uns sur la nécessité universelle de l'évolution, les autres sur le *devoir d'être logique*. Il peut être beau de pousser jusqu'au bout ses idées; mais si l'on est révolutionnaire, qu'on le soit parce qu'en conscience on croit devoir l'être, pour être sincère, non pour être logique. Il y a des moments où c'est un devoir d'affirmer un principe dans sa pureté, de s'y attacher quand même en désespéré. Il en est où il convient de l'adapter aux circonstances, d'en faire passer tout ce qui se peut dans la réalité présente. La logique n'a rien à voir ici» (Ivi, p. 167).

<sup>19</sup> Segue cancellato «né cristalline direzioni».

<sup>20</sup> «La règle morale essentielle, c'est de chercher sa *formule* de vie.

La croyance morale qui est en quelque sorte d'usage quotidien n'habite pas davantage les sommets ou les profondeurs métaphysiques. [...] La vérité morale n'est en général ni si bas que le croit le sens commun, ni si haut que le croient les métaphysiciens. Elle est un système, mais un système d'habitudes, d'actions déterminées, contemporaines. Je ne vis pas dans l'éternité. Je suis un homme parmi des hommes. La pensée morale organise ma vie, la vie des hommes. Elle est intermédiaire entre la réflexion métaphysique et la réflexion empirique. Les principes moraux sont des *axiomata media*» (RAUH, *L'Expérience morale* cit., pp. 189-90).

dovere di non distruggere le isole teoriche o i sistemi sensibili già costruiti dall'amore del vero» (12)<sup>21</sup>.

Ed ecco il problema: l'uomo, in quanto individuo concreto, non è circostanziato solo dalla situazione storica in cui viene a inserirsi, ma anche da condizioni e strutture organiche, da una psichicità che gli è propria, e che viene quindi a precisare, determinandolo, il suo impegno morale. Ognuno, in altre parole, ha le sue battaglie da vincere, le sue guerre da combattere, in cui dovrà necessariamente portare la propria bandiera. L'ideale scendendo dai cieli di un astratto universalismo dovrà concretarsi in un comandamento specifico. «In ogni soggetto la virtualità universale e indefinita del dovere si specifica in una efflorescenza di doveri concreti che ne fanno una personalità singolare fra tutte» (306). I conflitti che ognuno è chiamato a risolvere sono imposti ad ognuno dalla sua realtà di fatto, dai suoi limiti psicologici; la morale si viene specificando nelle morali, o, meglio, la morale costituirà il quadro in cui andranno a collocarsi «le morali, in cui si esprime l'originalità dei caratteri».

Come si vede al centro dell'indagine del L. S. ritroviamo l'esigenza del Rauh di cogliere la moralità nella vita morale dell'uomo onesto, nel suo concreto *voler soprattutto* entro i suoi limiti precisi, in cui si compongono la libertà della volontà e la necessità delle condizioni. E la fedeltà a queste (veracità) si compone con la fedeltà all'ideale sul piano della libera creazione del volere. Paulhan, lo psicologo, aveva luminosamente paragonato l'atto del volere, che risolve e trasfigura le passioni contrastanti nel conflitto aperto, alla creazione dell'artista che riplasma liberamente il suo mondo. Le Senne insiste sulla moralità come creazione, sull'uomo vecchio, dell'uomo nuovo. «L'uomo onesto è un inventore, in tutte le sue azioni e in tutte le sue parole» (313). Nell'antitesi tipo, di Kant e del Constant, fra la fedeltà al vecchio io (veracità) e la fedeltà all'ideale di carità, l'uomo morale riplasma il vecchio uomo nell'uomo nuovo e non sceglie fra due possibilità che si limitano a vicenda una via necessariamente manchevole, ma crea un uomo nuovo che su un piano nuovo oltrepassa il conflitto stesso. Nell'eterno contrasto tra noi e gli altri, tipizzato nell'antitesi fra sincerità come amicizia per sé e amicizia come sincerità verso gli altri, «la moralità richiede che noi non ricerchiamo lo sviluppo morale di noi stessi nelle vie o con i mezzi che implicherebbero il soffocamento degli altri». Volere non è eseguire, è cercare, è creare. Il conflitto è un appello a cui non si risponde col semplice accettare

---

<sup>21</sup> RENE LE SENNE, *Le mensonge et le caractère*, Félix Alcan, Paris 1930, p. 12.

o negare, ma col costruire. L'accettazione non è che il punto di partenza per lo slancio creatore; l'azione non è fra due strade aperte, ma fra il pigro imboccare il cammino già fatto o l'eroico sforzo di aprirsene uno nuovo.

3. La tradizione biraniana e l'analisi morale di un Rauh sono in realtà le posizioni con cui vien fatto di pensare più lungamente per caratterizzare più dappresso l'opera del Le Senne, anche se egli ci rimanda piuttosto a Hamelin e Bergson colti, invece che in un'antitesi, in un'intima e profonda affinità, che connette le analisi di nozioni del primo alle analisi dell'esistenza del secondo. Entrambi ci invitano a uscire dall'isolamento dei termini astrattamente contrapposti per ritrovare<sup>22</sup> la spiritualità, o intellettualizzata nell'unità di una relazione pensabile in cui i termini trovano la loro distinzione e la loro unione (Hamelin), o vivente nell'intimità della nostra esperienza, come interpretazione di tutti gli elementi che un'analisi successiva vi susciterà distinguendo (Intr. p. 180-81). Sia nell'idealismo sintetico come nel bergsonismo l'accento non batte più su una contrapposizione estrinseca, il cui superamento in un terzo termine ha la necessità di un processo meccanico che sostituisce a una risoluzione interiore una giustapposizione: «in Hamelin il pensiero, in Bergson la durata non stanno *nei* termini, ma *fra* i termini. Pensare è circolare..., mantenersi a cavallo su una coppia mobile di termini... Si rischia di non capir nulla della vita spirituale se non si comprende che lo spirito è e agisce sempre in una tensione fra due. Tutta la filosofia contemporanea vuole unire senza comprendere, vuol distinguere senza separare. Esige un pensiero agile come l'argento vivo la cui massa si dissolve in stelle che si raccolgono di nuovo in una massa unica, senza che se ne possa fermare il movimento» (140-41).

Relazione hameliniana, i cui termini si chiamano e si respingono, durata reale bergsoniana, confluiscono certo a dar sapore alla *contraddizione* del Le Senne, cui non è estranea neppure qualche reminiscenza blondelliana, come il Blondel stesso ha osservato. Ma ciò che percorre l'opera più forte del Le Senne, *Le devoir* (Paris, 1930) è, torniamo a insisterci, il senso vivo dell'esperienza morale, la quale permea veramente, come intima tensione, come inquietudine e inappagamento perenne, tutta la nostra vita spirituale. «Comprendere è innanzitutto simpatizzare con una sofferenza; da ogni sofferenza scaturisce una missione» (p. 5)<sup>23</sup>. Qui, veramente, si vuol sostituire a

---

<sup>22</sup> Segue cancellato «il pensiero».

<sup>23</sup> RENÉ LE SENNE, *Le devoir*, Félix Alcan, Paris 1930, p. 5.

una dialettica dell'intelletto astratto, una dialettica della vita vivente; il filosofare vuol cessare di essere tradimento della vita per farsi comprensione di essa; platonico Eros vivente nell'eterno comporsi di appagamento, di mancanza, di sete inesausta e di eterno scorrere d'acque; sollevamento a chiara coscienza di un dramma polarizzato fra un appello infinito divino e un'infinita richiesta umana, fra un umanarsi del divino onde sia possibile un divinizzarsi dell'umano, in un continuo raggiungimento che è una perdita continua<sup>24</sup>. Nella caccia del vero quando Atteone vede la Diana ignuda da cacciatore diventa preda e viene sbranato. L'uomo che umanamente, né può in altro modo, cerca Dio, muore al cospetto di Dio, ché Dio<sup>25</sup> lo chiama e lo respinge.

Dio è alla radice della contraddizione, perché solo Dio è l'origine della sofferenza come consapevolezza di uno squilibrio nella necessità dell'unità. Dio è ancora al termine ideale del conflitto, perché solo in Dio è la pace; Dio percorre tutta la vita, perché è da Dio l'ansia di un bene che sani la ferita. Ma l'esistenza umana è la piaga aperta, è la sofferenza e il dolore, è l'accettazione, è lo sforzo, è la gioia del contatto con Dio, che è sempre fine e principio di vita, pace che sta fra due guerre, concordia nella discordia, legame nella disperazione, fratellanza nell'inimicizia, presenza nell'assenza.

La contraddizione che *Le Senne* viene svelando nel suo sapore di conflitto morale come radice profonda della spiritualità, come essenza dell'esistenza dell'uomo, essere ancipite che vive al limite fra finito e infinito; questa contraddizione, intesa come tensione fra finito e infinito è, in realtà, Dio stesso come solo può esser presente all'uomo, esso infinito a un esistente finito, che non può che escluderlo quanto più pretenda di includerlo nel proprio orizzonte. Questo continuo concedersi che è un eterno rifiutarsi, questa impossibilità di un'esistenza di Dio, che pure è sempre presente e sempre si concede, questo assurdo di un uomo che sente la sua insufficienza proprio perché sente la sufficienza, che sente il suo dolore perché sente la gioia, ed è straziato per la presenza della consolazione; questo paradosso di una felicità che ha come condizione la nostra morte: ecco l'esperienza base che il *Le Senne* viene precisando come dovere che caratterizza tutta la vita, severamente ricondotta nel quadro di una moralità che è religione. In questo senso *Le Devoir* può paragonarsi all'*Action*; in quanto entrambe opere ove, attraverso un esame della vita morale, si

---

<sup>24</sup> Segue cancellato «su un pizzo ove l'ansia della grazia si soddisfa sol per dar».

<sup>25</sup> La prima versione, poi corretta era: «ché uomo e Dio vivono».

costruisce l'unica metafisica possibile nelle sue direzioni<sup>26</sup> ideali; una metafisica del valore.

4. Le Senne ama rifarsi al Cogito cartesiano, come quello che trae il suo senso da una certezza che si apre sul dubbio e che si alimenta sul vivente rapporto di finito-infinito, uomo-Dio. Le Senne comprende e mostra tutta l'insussistenza di una separazione fra i vari momenti del processo cartesiano, le cui tappe, invece, sono intimamente, strettamente solidali. Connesso al dubbio il *Cogito* diventa la stessa esperienza morale (p. 23)<sup>27</sup> nata da un vivente contrasto, animato dalla coscienza del valore che stabilisce, insieme, la tensione fra i termini e il comandamento che spinge a oltrepassarli. I momenti della dialettica cartesiana, confluendo nell'atto di pensare, ci danno a un tempo tutta la ricchezza e tutta la povertà dell'umano nei suoi rapporti col divino. «Nell'incompatibilità delle due determinazioni che la loro relativa contraddizione spoglia di una solidità assoluta, l'io (*moi*) prova l'esistenza che, limitata in quanto le determinazioni impongono la propria natura e il proprio conflitto, è assoluta in quanto, se l'esistenza è capace di gradi, è la condizione assolutamente prima, e quindi infinita, di tutti gli esistenti» (ob. 220-21)<sup>28</sup>.

Coscienza dubitante e dolorosa, coscienza in genere è antitesi, dualità nell'esigenza d'unità, ferita che cerca la guarigione. Al principio di ogni nascita troviamo un dolore<sup>29</sup> (p. 24), che è quanto dire che senza il limite, senza la consapevolezza dell'ostacolo, la consapevolezza stessa non sarebbe, l'umanità non nascerebbe, umanità significando richiesta di una soluzione al problema stesso che la costituisce. Non diversamente Spinoza dava inizio all'*Emendazione dell'intelletto* ascoltando la richiesta fatta dall'Amore alla Ragione di un Bene Sommo come realtà totale. «L'esperienza mi aveva insegnato che futili e vani sono tutti i comuni eventi della vita; io vidi che nessuno degli oggetti che mi incutevano timore in sé contiene nulla di buono o di cattivo... e risolsi di cercare un oggetto che fosse un bene verace capace di

---

<sup>26</sup> Segue cancellato «spirituali».

<sup>27</sup> Cfr. LE SENNE, *Le devoir* cit., p. 23.

<sup>28</sup> Cfr. RENE LE SENNE, *Obstacle et valeur*, Aubier, Paris, 1934, pp. 220-21: «Dans l'incompatibilité de deux déterminations, que leur contradiction relative dépouille de la solidité absolue, le moi éprouve l'existence qui, bornée en tant que les déterminations lui imposent leur nature et leur conflit, est absolue en tant que, si l'existence est capable, de degrés, elle est la condition absolument première et comme telle infinie de tous les existants».

<sup>29</sup> Aggiunto su «una sofferenza» corretto e cancellato. Cfr. LE SENNE, *Le devoir*, p. 24: «Au principe de chacune de ces naissances, est une souffrance».

comunicarsi, un bene che afferrasse tutta l'anima, un bene la cui scoperta e il cui possesso avessero come frutto un'eternità di gioia continua e sovrana» (p. 224)<sup>30</sup>.

Il moto della coscienza nasce anche qui dall'antica fondamentale contraddizione, lueggiata da Platone: presenza e insieme assenza; *poros* e *penia*. Se il bene non fosse presente, non lo cercheremmo; ma se fosse presente neppure lo cercheremmo. Presente è solo un appello; una mancanza; un limite conosciuto. Questa contraddizione che riconosciuta e accettata è il principio della nostra costruzione morale, se può apparirci segno di nobiltà è, innanzitutto, *pretium servitutis*, segno di servaggio. Ma servaggio al Dio che ci chiama; che è presente in noi con la sua mancanza; di cui sentiamo pungente il bisogno e incolmabile la distanza.

Senza conflitto non si nasce – secondo Le Senne – alla vita; ma perché il conflitto sia tale, è necessario che l'ostacolo sia interiorizzato; è necessario che la ferita sia reale; è necessario che l'insufficienza sia sentita in tutto il suo dolore e accettata in tutta la sua drammaticità. Senza il *dolore* per la tragedia aperta, non c'è spinta alla costruzione di una realtà nuova. E dolore è la coscienza lacerata nel grido contrastante delle personalità subordinate che insorgono, che tutte sono noi senza che possiamo riconoscerci in nessuna. «I dolori – esclama Le Senne – sono le contraddizioni concrete (52-53)». E «la moralità – soggiunge – è l'arte di ordinare i propri pensieri»; di raggiungere, cioè, oltre il conflitto l'unità della sintesi.

In questo ritmo di *contraddizione* aperta e *atto* risolutivo consiste il ritmo del *dovere*, in cui si incentra tutta la vita spirituale. La cui nascita nell'analisi del L. S. è tutta in un'insufficienza divenuta cosciente, nella coscienza cioè, di un limite. Senonché l'apertura del contrasto, e quindi l'inizio del dramma, non va posto nella presenza del limite, come alcunché di dato, ma nell'accettazione del limite stesso, nell'accettazione della contraddizione, nella vissuta frattura della coscienza. Qui l'analisi della contraddizione punta soprattutto sulla positività dei termini, per cui il limite che determina il contrasto non è un non-essere come pura negatività, ma è reale come il termine limitato. Solo così la contraddizione è concreta, e non fittizia. «È impossibile inizialmente, se non attraverso un immaginar che consiste appunto nel supporre già risolte le contraddizioni, immaginare quali dei due termini sarà rispettato,

---

<sup>30</sup> Il riferimento è al primo capitolo del *Trattato sull'emendazione dell'intelletto* di Spinoza. Cfr. BENEDICTUS DE SPINOZA, *Œuvres de Spinoza*, traduites et annotées par Ch. Appuhn, Garinier, Paris (s. d.), Tomo 1, p. 224.



quale eliminato. *Essi si presentano entrambi come positivi*». Se la scelta fosse tra vero e falso, tra bene e male, scelta non sarebbe, o sarebbe fittizia. E proprio perché ogni volizione vuole il bene, quella vittoriosa volontà, se pur ci si giunge, che sarà l'atto risolutivo di bene, non sarà *scelta* di uno dei termini iniziali, ché scegliere non sarebbe risolvere il conflitto, permanendo in sostanza la situazione mai risolta ma mutilata; e, peggio, scegliere sarebbe negare la positività presente in entrambi i termini, e chiudersi ancora nella parzialità più ristretta. La risoluzione sarà creazione di un piano nuovo in cui «quella parzialità si risolva veramente». Onde, se di scelta converrà ancora parlare, essa sarà puntualizzata nell'accettazione o nel rifiuto del conflitto, e, cioè, nell'accettazione o meno della vita spirituale, del rischio implicito in ogni atto; nell'aprirsi o meno all'appello di Dio. Quindi il Le Senne insiste giustamente sul significato iniziale di questa accettazione del conflitto, mettendo in luce, in pari tempo, la gravità di tale accettazione.

Aprire il conflitto significa impegnarsi: ché la contraddizione vive nell'esigenza dell'unità; vive in quanto in entrambi i termini si sente un valore, e se ne avverte insieme l'insufficienza di fronte al Valore che ci chiama. Il *dovere* che è esigenza di risolvere la contraddizione viva nella contraddizione; la quale aprendosi ci apre la via al valore, eppur si apre per la presenza del valore. Torniamo a quanto già s'è osservato: è veramente questa presenza di un'assenza che instaura l'uomo.<sup>31</sup>

Se dunque l'atto morale rampolla dal conflitto scoperto e accettato; se nel conflitto urgono più direzioni, tutte positive pur nella loro insufficienza; se, infine, il conflitto si giustifica nell'insufficienza di una posizione a soddisfare le molteplici richieste tutte in ugual modo urgenti nell'uomo; deriva da tutto questo una visione diremo così pluralistica della coscienza, ove l'io propriamente è non già un supremo giudice<sup>32</sup>, ma solo l'atmosfera in cui il dissidio si agita, ed in cui si risolve, più o meno pacificando il conflitto. E la persona è perennemente *terminus ad quem* del processo stesso.

Ma un altro aspetto va qui accentuato: che questo processo non è già lineare e quasi meccanico, in una dialettica spirituale che più o meno copertamente trascriva un determinismo psicologico. Si tratta di un conflitto che si esaspera risolvendosi in una *invenzione*. Le Senne giustamente accentua due aspetti dell'atto: l'esasperazione del

---

<sup>31</sup> Da questo punto in avanti abbiamo due diverse versioni.

<sup>32</sup> Seguono due parole incomprensibili.

contrasto, nel cui approfondimento si compendia il merito umano; e il carattere di novità assoluta, di creazione dell'atto, solo *a posteriori* situato, ma non mai riducibile, al terreno su cui è germogliato. «Si possono riassumere tutte le considerazioni fatte e da farsi nell'affermazione che il primo aspetto della moralità è di presentarsi come *sofferenza volontaria*. La nostra vita morale si muove fra dei *risvegli*, dai quali noi siamo messi in dubbio su ciò che ci pareva sicuro, e dei *successi di ricostruzione*, ispirati dalla paura della vertigine»<sup>33</sup>.

È necessaria al sapiente la diffidenza di sé per cercare, la confidenza in sé per trovare. La delicatezza intellettuale, da cui comincia la delicatezza morale, è di rendersi scontenti di ciò che è e di ciò che si è; e se non deve confondersi con la morbosa moltiplicazione dello scrupolo, questo significa che il turbamento non è sufficiente, alla creazione, ma non che non gli sia necessario». La scissione sofferta fino in fondo è dunque il presupposto dell'atto, anche se non lo spiega. Battere senza posa sull'invenzione come creazione, onde la persona non già sceglie una via al bivio proposti, ma nasce a quell'incrocio, quando può sollevarsi più in alto e veder chiaro e la verità e la falsità di tutte le strade proposte; insistere su questo, come il Le Senne fa giustamente, è insistere sulla libertà quale carattere essenziale della vita spirituale.

Ma proprio nel nodo fecondo dei due motivi vitali del pensiero di L. S. sorgono forse i limiti più<sup>34</sup>

#### **Prima versione, anch'essa lasciata tronca, della parte conclusiva del testo.**

O, meglio, precisando: l'io non è che il confine in cui avviene la costruzione della persona. Ché, nel contrasto, l'io è in ognuna delle voci contrastanti; è ognuna di esse. Non è un dato in partenza: è una meta da raggiungere. L'io è quella disputa e sarà quella conclusione, se conclusione si avrà. Altrimenti, incalzante, la voce inappagata continuerà a far sentire la sofferenza di una coscienza duplice e sofferente. Ma ancora quella duplicità verificherà un'unità più profonda, senza cui pur sarebbe impossibile. «La moralità presuppone e l'esperienza morale verifica che l'io è, senza esser confluito, così come verifica la contraddizione che lo spinge a farsi (178)».

---

<sup>33</sup> LE SENNE, *Le devoir* cit., p. 191.

<sup>34</sup> Il testo si interrompe qui, all'improvviso.

5. Il *dovere* si svela così, in quest'analisi dell'esperienza morale, la categoria della moralità; o, meglio, in perfetta solidarietà conflitto e dovere. Così almeno afferma il L. S. per cui la doverosità è veramente, per adoperare un'espressione<sup>35</sup>

### **Ultima versione della parte iniziale, non portata a compimento.**

Il richiamo all'esperienza morale di Federigo Rauh si era impiantato su una profonda meditazione intorno alle posizioni dello spiritualismo francese dell'800. In un saggio, che è del 1891 e che, non senza significato, reca una dedica al Boutroux, il Rauh, indagando intorno al fondamento metafisico della morale, rifacendosi, piuttosto che a Kant, a Maine de Biran, aveva insistito sul concetto che l'uomo «non è un'unità di sostanza, né una ragione che naturalmente si sviluppi»; non è, insomma, un'unità di natura, ma un fine, un dovere, un vivente squilibrio fra un *aeternum quid* di cui si prende coscienza in noi stessi e un'insufficienza che si svela nel dolore medesimo da cui ha inizio la ricerca. L'uomo, così, viene a radicare la propria realtà all'incrocio fra una coscienza sensibile che lo percorre e una ragione che lo sospinge; e la sua esistenza si pone, non come essere, ma come scelta, come quell'atto appunto che lo costituisce. «Cercando l'unità del mio essere io riesco a un'unità di un ordine diverso da quello dell'unità che cercavo. È una *scelta* che costituisce l'*aeternum quid* del mio essere». Ma questa scelta, appunto perché sorge a quell'incrocio, perché si impianta su quel vivere concreto, non nasce da un ragionamento né conclude a un'affermazione razionale: si tratta, non già di un essere, ma di un dovere che si determina e si circostanzia, che si incarna nell'atto in cui si realizza. «Niente è più essenziale al mio essere, più inalienabile, della mia gioia e della mia sofferenza; essere ragionevole nella propria gioia, nella propria vita, è essere veramente un io». Il sapore, il valore di ogni pensiero, è nel dolore di uno squilibrio da sanare facendolo nostro: «l'umile, colui che ripone la sua gioia nella rassegnazione, è giustificato, glorificato».

La gioia di un trionfo è al limite di quell'inquietudine che ci costituisce; la ragione vivente è, alla sua radice, accettazione dello squilibrio, accettazione di se stessa come inquietudine, come ricerca. «Il peccato è, come lo sforzo, come il dolore,<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Il testo si interrompe qui.

<sup>36</sup> Il testo si interrompe qui.

## Appendice II: *Prospettive filosofiche*

Risale con ogni probabilità agli ultimi mesi del 1950 una recensione al volume collettaneo *La mia prospettiva filosofica*, promosso dall'Università di Padova e non pubblicata da Garin. Il testo manoscritto è conservato nella Busta 35 (31) del Fondo Garin insieme a un *Notiziario* – qui non riportato – in cui si accenna alla morte di Nicolai Hartmann «l'11 corrente». In realtà Hartmann muore il 9 ottobre 1950, ma è probabile che entrambi i testi siano stati scritti nell'autunno del 1950. L'aspra recensione è interessante anche perché fornisce un giudizio sul ruolo dell'idealismo, attuale e storicistico, nella filosofia del Novecento e sulla tentazione di liberarsene troppo rapidamente. Il titolo è di Garin.

### *Prospettive filosofiche*

È stato più volte osservato, e giustamente, che gli uomini hanno una curiosa tendenza a dare vita e senso alle determinazioni cronologiche di cui si servono. Così un secolo diventa una realtà, e le sue tappe acquistano un valore decisivo rispetto alla vicenda umana. In ossequio a questa «mistica dei secoli» si pensa che il loro inizio, la metà e la fine siano strettamente connessi con momenti e ritmi della storia. D'altra parte è innegabile che proprio questa convinzione esercita un qualche influsso e contribuisce a creare degli stati d'animo caratteristici. Nei quali, appunto, vanno ricollocati certi panorami e certi bilanci d'occasione che anche la metà di questo secolo ha recato con sé.

Alla tentazione di trarre delle conclusioni da cinquant'anni di esperienze neppure i filosofi hanno saputo resistere, ed in Francia, per esempio, con toni a dir vero molto diversi, Emile Bréhier e Jean Wahl hanno presentato al mondo dei lettori i loro bravi bilanci consuntivi. A suo modo riesce a fare altrettanto per l'Italia un volume uscito ora a cura dell'Università di Padova, che riunisce dodici «prospettive filosofiche»<sup>1</sup>, dove dieci italiani e due francesi si confessano, espongono il loro punto di vista e riepilogano insieme le vicende della filosofia del cinquantennio, che talora sono anche le loro personali avventure nel terreno insidioso e vario della speculazione. Il panorama che i dieci italiani ci offrono è abbastanza unilaterale e tutt'altro che

---

<sup>1</sup> *La mia prospettiva filosofica*, Liviana, Padova 1950.

completo, ma pur significativo nella sua stessa tendenziosità, e comunque giovevole a una discussione. Tanto per cominciare, manca fin l'eco del pensiero del Croce, che del resto non si saprebbe neppure immaginare in una cornice così rigorosamente accademica; ma in genere, è assente ogni voce che, magari oltrepassandone le premesse, si innesti tuttavia con qualche fedeltà sul tronco idealistico. Così non solo non vediamo comparire la sottile polemica di Ugo Spirito, ma neppure le vive esigenze messe innanzi, anche di recente, da Guido Calogero; e tace fin la nota pensosa di Augusto Guzzo, per non dire di più varie e complesse esperienze di pensiero, meno facilmente situabili nei ranghi del filosofare accademico ufficialmente riconosciuto. Dicono che questa così egregia vendemmia abbia obbedito, fra l'altro, a un criterio geografico, raccogliendo i frutti più maturi della filosofia delle università settentrionali. Ad ogni modo, come s'è detto, le sue limitazioni medesime, e perfino le sue più remote intenzioni, hanno anch'esse un senso ed un valore, magari polemico, ma non certo trascurabile, oggi, fra noi. Poiché tutti, siano essi gli spiritualisti di tono religioso, o l'esistenzialista Abbagnano, o il marxista Banfi, o l'ex-positivista Troilo, di una cosa sono ben sicuri, e cioè della morte senza speranza di resurrezione dell'idealismo assoluto il quale, storicismo o attualismo che sia, appartarrebbe ormai alle colpe del passato.

Anzi taluno suggerisce che la sua tomba sia stata proprio l'ultima tragedia europea, fatta d'orrori, di distruzioni e di delusioni d'ogni genere, di cui si avrebbe addirittura motivo di considerarlo direttamente responsabile; sì che in fondo la sua indiscutibile scomparsa lo salva almeno da una radicale epurazione. Ma a sua consolazione va detto che nel sepolcro – a giudizio di molti di questi filosofi – l'idealismo si sarebbe portato seco anche il suo fratello nemico, il positivismo di buona memoria. Figli entrambi della cultura ottocentesca, erano le dottrine della sicurezza e della fiducia dell'uomo nell'uomo. Poggiavano, anche se in modi molto diversi, su una realtà dalle saldissime strutture razionali, aperta all'uomo, perché l'uomo è nella realtà, ed anzi esprime ed accoglie la razionalità dell'essere, onde può solo comprendere tutto ma collaborare al processo del tutto. Esistenzialisti, spiritualisti e marxisti mirabilmente si accordano, una volta tanto, nel ravvicinare quelle due impostazioni per condannarle proprio come le posizioni della sicurezza, della fiducia, dell'ottimismo. L'idealismo italiano di questo secolo è stato, senza dubbio, di questo ottimismo assertore fermissimo: la realtà, che è tutta dotata di un senso, di una razionalità, si riassume e

culmina nell'uomo; errore e male non sono mai alcunché di positivo; sono pause di stanchezza, da cui riemergono sempre la verità e la luce. La storia è una marcia vittoriosa dello spirito che si viene progressivamente liberando, al di fuori di ogni rischio radicale. D'altra parte l'uomo non fa che esprimere un principio assoluto ed infinito, che gli assicura «un destino infallibile, un progresso ineluttabile verso le mete più alte».

Come giustamente ha osservato il Banfi, questi atteggiamenti speculativi, alle loro origini vitali, svelano «l'affiorare violento di nuove forze che mettono in moto ed articolano il pensiero». Gli uomini che teorizzarono non retoricamente la fiducia e la sicurezza dell'opera che plasma le cose furono i sicuri rinnovatori del loro mondo. È stato anche detto che tali teoriche furono le ideologie dell'ascesa borghese: ma una cosa è certa: che esse ci parlano di una storia di cui l'uomo si sente artefice e protagonista, rivendicando a sé e all'opera propria quegli attributi che la teologia scolastica attribuiva a Dio. Per questo, anzi, nonostante la loro impostazione umanistica, si rivelarono alla fine filosofie niente affatto umane, sostituendo esse alle singole persone concrete lo Spirito, o la Ragione, o un qualsiasi altro principio assoluto, la cui logica o la cui legge sembrano travolgere e annientare in verità ancora una volta gli uomini veri, ossia Pietro, Paolo e Giovanni. La natura con le sue leggi, nel positivismo; la storia scandita nel suo sicuro processo, nell'idealismo: ecco la divinità nuova che annulla il singolo. La scienza dei positivisti e la storia degli idealisti diventano le nuove teologie laiche, che reclamano chiese e incensi, riti e sacrifici.

All'inizio del secolo l'idealismo mise lucidamente in evidenza la fragilità dell'idolatria che il positivismo aveva per la scienza; nella polemica non esitò a parlare di teologia mascherata, e si servì contro l'avversario delle correnti irrazionalistiche, attivistiche, pragmatistiche, e batté in breccia contro le leggi naturali e le strutture rigide dell'essere. Ma le vicende interne alla scuola hegeliana, e le ricorrenti 'riforme', dimostrano come quella polemica avesse le sue radici fra gli eredi stessi di Hegel. Non basta cacciare dal cielo il Dio dei teologi; se poi lo si immette nella natura o nella storia, la natura e la storia assumeranno esse i caratteri e gli attributi divini, e risulteranno rette da principi immutabili ed orientate secondo inderogabili piani. La polemica antiteologica o antinaturalistica condotta in nome dell'uomo, e della libertà dell'uomo, sembra ritorcersi contro ogni idealismo che la realtà stessa consideri come

il processo di uno Spirito assoluto, che può essere razionalmente giustificato nel suo sicuro ascendere.

La vicenda del pensiero italiano di questo cinquantennio è, in questo, esemplare. Contro il positivismo e la sua concezione della natura, e delle sue strutture, l'idealismo si allea con quelle correnti e fa suoi quei motivi medesimi che poi, rivolgendoglisi contro, consumeranno anche sul terreno della storia quella logicità che avevano dissolto nella natura. Riformare lo hegelismo rifiutandone il 'sistema' logico si dimostrò a un certo momento sempre più arduo. E la crisi, già avviata al principio del secolo, lungi dal concludersi, si accentuò con la prima guerra mondiale. La fortuna che l'esistenzialismo ebbe fra le due guerre significò il richiamo a<sup>2</sup> quei temi che il positivismo da un lato e lo storicismo dall'altro avevano trascurato: la concreta e singola personalità umana, il limite, il male, la colpa. Ma fu anche una rinnovata ed incalzante polemica contro l'oggettivazione dello spirito, la sua solidificazione in strutture rigide, in trame concettuali fisse, in piani logici cristallizzati ed astratti. Ed incontrò così la polemica interna allo stesso hegelismo contro una logica teologizzante, contro il sistema che pretende di concludere tutta la realtà; e venne in tal modo a trovarsi vicino all'attualismo, per sboccare sul piano di posizioni radicalmente problematiche che su un'affermata conclusione o un dichiarato fallimento della filosofia classica mostravano il travaglio di un'assoluta richiesta.

Un'onesta diagnosi della situazione filosofica può ormai ritrovare il senso della disperazione di Nietzsche che aveva visto chiaramente questo drammatico esaurirsi di tutte le vie usate dal filosofare. Ed ecco il dilemma: la crisi dell'idealismo è la crisi conclusiva di tutta la filosofia moderna, oppure non si tratta che di una via sbagliata, la quale permette di tornare indietro per imboccarne un'altra? Nella maggioranza, i filosofi italiani che ci parlano dal volume padovano credono nella possibilità di mettersi per altre strade. Ma il mondo contemporaneo con tutta la sua tragica realtà sembra dar ragione piuttosto alla diagnosi di Norberto Bobbio: «quando il terreno dell'avanzata è stato bruciato (e la filosofia moderna ha bruciato tutto quello che ha trovato sul suo cammino), la ritirata assume l'aspetto e la portata di una sconfitta»<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> «Il richiamo a» sostituisce «, certo, una consapevolezza viva di» cancellato. La modifica è fatta tutta a matita in un momento diverso. In prima battuta era dunque: «significò, certo, una consapevolezza viva di quei temi».

<sup>3</sup> Cfr. NORBERTO BOBBIO, *Rassegna di studi hegeliani*, «Belfagor», 1950, pp. 67-80, 201-222: 222.

### **Appendice III: *Il nuovo spirito scientifico***

Presso il Fondo Garin, nella Busta 34 (8) è conservata una recensione di Garin a *Il nuovo spirito scientifico* di Gaston Bachelard non pubblicata. Si tratta di un testo interessante sia per le osservazioni di Garin sulla scienza, sia perché indicativo del suo giudizio su Croce nel periodo in cui stava pubblicando le prime puntate delle *Cronache di filosofia italiana*. Nel testo si fa riferimento a un articolo di Croce, apparso qualche tempo prima sul «Mondo» del 17 febbraio 1951; la recensione crociana si può dunque collocare con buona approssimazione nella primavera del 1951. Il titolo è stato dato da Garin.

#### *Il nuovo spirito scientifico*

Qualche tempo fa Benedetto Croce pubblicava sul settimanale «Il Mondo» un breve saggio dal titolo molto suggestivo *Una tranquilla rivoluzione filosofica*<sup>1</sup>. Il Croce intendeva alludere al tramonto di talune credenze positivistiche circa i rapporti fra scienza e filosofia: credenze, a dir vero, assai superficiali, che impacciavano così l'uno come l'altro tipo d'indagine proprio perché ne confondevano i caratteri e i compiti. Ma la polemica che venne smantellando quelle dottrine, e che fu opera di scienziati e filosofi quali il Boutroux, il Bergson, e il Poincaré, molto impropriamente suol denominarsi di critica della scienza, perché venne attaccando non già la scienza, ma una certa concezione filosofica della realtà che, mentre pretendeva di esser fondata sui risultati della ricerca scientifica, ne impacciava al contrario il cammino ingenerando talora confusioni di concetti negli stessi scienziati, i quali furono così costretti a farne giustizia. Senonché le scienze, liberate finalmente da impacci di concetti filosofici invecchiati, non si ridussero per questo a «libri di cucina, offerti agli uomini per produrre oggetti utili alla vita»; esse vennero invece mostrando la possibilità di vedute nuove intorno alla realtà e ai suoi rapporti con i processi del pensiero umano, o, meglio, con le possibilità umane in genere. L'uso dei termini 'utile', 'pratico', 'tecnico', 'economico', a proposito della scienza, rischia di ingenerare equivoco. Poiché non si fanno certo comode ricette culinarie quando, attraverso strumenti nati dal

---

<sup>1</sup> Cfr. BENEDETTO CROCE, *Una tranquilla rivoluzione filosofica*, «Il Mondo», anno 3 numero 7, 17 febbraio 1951.



concretarsi di teorie, si vengono mutando i quadri stessi dell'esperienza umana. Al contrario la scienza riassume, nella complessità delle sue funzioni, una completa validità che per essere consapevole dei propri limiti e delle proprie condizioni, nulla perde del suo significato teorico. Anzi proprio perché non contemplatrice di una pretesa oggettività data, ma *progettatrice*, ossia intenta sempre a oltrepassare l'immediato per ricostruire la realtà dopo aver ricostruito i propri schemi, la scienza si svela, entro i propri confini, vichianamente poetica, ossia veramente creatrice, e perciò stesso pienamente valida.

Con molta finezza e molta profondità è stato scritto di recente che «la vera fenomenologia scientifica è proprio, essenzialmente, una fenomenotecnica, la quale... si istruisce mediante ciò che costruisce. La ragione taumaturgica disegna i propri quadri sullo schema dei suoi stessi miracoli. La scienza suscita un mondo, non più per un magico impulso immanente alla realtà, bensì per un impulso razionale immanente allo spirito. Dopo aver formato, nei primi sforzi dello spirito scientifico, una ragione secondo l'immagine del mondo, l'attività spirituale della scienza moderna si applica a costruire un mondo ad immagine della ragione. L'attività scientifica realizza, in tutta la forza del termine, degli insiemi razionali». Capovolgimento totale, quindi, dei rapporti fra spirito e natura, ma, a un tempo, incontro e convergenza dei due termini nell'operazione concreta.

Sono, queste, gravi affermazioni di Gaston Bachelard, la cui opera *Il nuovo spirito scientifico* vede ora opportunamente la luce in italiano nella nuova collezione Laterza dei 'Filosofi della scienza' a cura di Francesco Albergamo<sup>2</sup>. Il Bachelard, appunto, suol sottolineare il peso filosofico fondamentale che la fisica contemporanea ha nella struttura generale del sapere e batte, non a caso, su un suo carattere essenziale: e cioè sulla sua direzione radicalmente invertita rispetto al modo consueto di vedere dei filosofi tradizionali da Aristotele a Bacone. Il pensiero scientifico, oggi, non si muove dal reale verso una generalizzazione astratta, ma, inversamente, procede dal razionale alla produzione del reale; è, insomma, realizzante o, meglio, consiste nel realizzarsi del razionale, nel realizzarsi del matematico. Il processo scientifico non è dunque analitico ma sintetico, costruttivo; ed è sempre polemico, in quanto trascende quel che ha di fronte; e vive sempre non dell'accettazione di ciò che trova, ma nel rifiuto, perché

---

<sup>2</sup> Cfr. GASTON BACHELARD, *Il nuovo spirito scientifico*, a cura di F. Albergamo, Laterza, Bari 1951.

«ogni nuova verità nasce malgrado l'evidenza, ogni nuova esperienza nasce malgrado l'esperienza immediata».

Così concepito, il processo scientifico tende a sciogliere la stessa opposizione fra natura e spirito, fra oggettivo e soggettivo; ponendosi alla convergenza del reale e del razionale, o, se si vuole, del pittoresco e del comprensibile, svela lo sforzo di comporre in una vera e propria sintesi le contraddizioni metafisiche, risolvendo nella costruzione di una nuova realtà le antinomie dell'esperienza. Con molta efficacia il Bachelard scrive ancora: «la verità scientifica è invero una predizione o, meglio, una predicazione. Chiamiamo gli spiriti alla convergenza, annunciando la novità scientifica, trasmettendo a un tempo un pensiero e un'esperienza, collegando il pensiero all'esperienza in una verifica: il mondo scientifico è, quindi, una nostra verifica. Al di sopra del *soggetto*, al di là dell'*oggetto* immediato, la scienza moderna trova il suo fondamento nel *progetto*. La meditazione dell'oggetto attraverso il soggetto assume sempre, nel pensiero scientifico, la forma del progetto». In altri termini la scienza non trova mai già fatti i suoi oggetti; ma li inventa, li realizza. I concetti sono concetti scientifici nella misura in cui divengono tecnici, ossia in cui sono accompagnati da un Tecnica di realizzazione. Al posto di una alternativa rigida che esclude il reale dal pensiero ci veniamo a collocare a un punto d'incontro operoso.

Ora questo razionalismo realizzante, per cui gli strumenti non sono che teorie materializzate e gli esperimenti ragioni confermate, non accetta per nulla la degradazione della scienza a una specie di arte 'culinaria', ma consacra invece una rinnovata convergenza di scienza e filosofia, storicizzando la scienza nella misura stessa in cui storicizza tutta la realtà sperimentata. Così «la geometria non-euclidea non ha lo scopo di contraddire alla geometria di Euclide; ma costituisce piuttosto una specie di fattore aggiunto che permette la totalizzazione, il completamento del pensiero geometrico, l'assorbimento in una pangeometria. Costituita in margine alla geometria euclidea, la geometria non-euclidea disegna dall'esterno, con luminosa precisione, i limiti del pensiero antico. Sarà lo stesso per tutte le nuove forme del pensiero scientifico che vengono, a fatto compiuto, a proiettare una luce ricorrente sulle oscurità di cognizioni incomplete». Senonché proprio qui si è operata una duplice rivoluzione: da un lato nel riconoscimento della storicità dell'esperienza; dall'altro nell'accentuazione del suo carattere di sintesi perenne, di invenzione feconda, di costruzione. Quando si parla del reale come di un caso particolare del possibile che

l'esperienza realizza muovendo dalla ragione, quando si afferma che il pensiero è un programma di esperienze da realizzare, e si conclude dichiarando che, ad esempio, la sostanza chimica non è altro che l'ombra di un numero, o che il fisico può sempre far reale la pura possibilità del matematico, si è veramente rovesciato tutto un modo tradizionale d'intendere. Nella pretesa assolutezza delle strutture euclidee, posta da Kant nella dottrina della apriorità della forma spaziale, si manifestava solo la pigrizia della mente che tende ad abituarsi, a cristallizzarsi; ed esige un riconoscimento obbiettivo e immutabile per le proprie abitudini razionali.

Il nuovo spirito scientifico opera un doppio rovesciamento: innanzitutto spazza via definitivamente il vecchio realismo matematico di tipo platonizzante che postula delle sottostrutture rigide euclidee così nelle cose come nel pensiero. Afferma quindi un processo razionale aperto che dal pensiero muove verso la realizzazione oggettiva. In tal modo i dilemmi sorti sul terreno tradizionale fra geometria euclidea e geometrie non-euclidee, fra materia e irradiazione, fra onde e corpuscoli, fra determinismo e indeterminismo, si oltrepassano mostrando come i termini dell'alternativa non si escludano ma si completino reciprocamente.

Una logica dell'esclusione, che separi il razionale dall'irrazionale, non può non rimanere bloccata su una dualità statica, destinata ad esaurirsi in una contemplazione inerte. Nelle dialettiche della razionalizzazione attiva, invece, il pensiero procede completando l'esperienza. E le classiche antinomie fra divenire ed essere, fra movimento e cosa, si compongono nella visione dello sviluppo energetico dell'atomo, del movimento che si converte in cosa.

È stato tuttavia osservato che, in realtà, non si tratterebbe qui di posizioni logiche; «tanto è vero – si è ribadito – che il fisico non vi ricorre per il gusto di fare dell'oziosa *filosofia*, ma per agire sulle cose. La fisica, insomma, non è una verità da contemplare, ma una politica che adottiamo di fronte alla natura per padroneggiarla, e quasi una manovra per prenderla d'assalto». E potrà essere, volta a volta, secondo l'opportunità. «politica euclidea» o «politica non-euclidea». Ma chi dice così non considera che quell'agire dello scienziato, è un agire sul serio, e cioè un mutare, un operare, un processo sintetico che incide sul reale. Così come il medico che con le sue cure vien modificando la natura stessa delle malattie. La posizione che Bachelard mostra come propria della scienza contemporanea ha di gran lunga oltrepassato la cosiddetta teoria economica della scienza, e con essa la filosofia che l'accompagna. La nuova scienza si

colloca consapevolmente entro nuovi quadri filosofici quando invoca un'ontologia del complementare e delinea un'epistemologia non cartesiana, sintetica e non analitica, che rifiuta il dogma delle nozioni fondamentali fisse e delle nature semplici, che vede il processo del sapere nella direzione della complicazione, dell'invenzione e non della risoluzione, della crisi continua e non della quiete. Mentre su queste basi antichi problemi si svelano fittizi, un nuovo modo di filosofare si vien profilando, in cui certe posizioni idealistiche e storicistiche possono anche riconoscere con soddisfazione la conferma e l'ampliamento dei propri concetti. Ma i libri della nuova scienza a tutto ci fanno pensare piuttosto che a ricette di cuochi. Essi ci richiamano, se mai, le considerazioni del poeta; e le immagini che Mallarmé vedeva volare nella loro intatta verginità intorno alla realtà di una figura come un alone di infinite possibilità a cui l'arte dà vita nel canto e la scienza nei simboli che il matematico offre alla realizzazione del fisico.

## Appendice IV: *Cattolicesimo e storicismo*

Un testo particolarmente interessante per una riflessione sulle *Cronache di filosofia italiana* è conservato nella Busta 34 (16) del Fondo Garin, assieme ad altri saggi e brevi articoli sia editi sia inediti: si tratta di una recensione a *Cattolicesimo e storicismo* di Giuseppe Martini, le cui battute iniziali corrispondono sostanzialmente all'avvio del secondo paragrafo dedicato al modernismo nella terza puntata delle *Cronache*<sup>1</sup>. Anche questo testo è stato scritto probabilmente nella primavera del 1951, giacché si fa cenno a una recensione al libro di Martini apparsa sul «Mondo» del 17 febbraio 1951 – recensione che Garin conservava nella sua copia personale del volume. Il titolo è stato dato dal curatore

### *Cattolicesimo e storicismo*

Quella generale ripresa dei dibattiti filosofici che caratterizzò la cultura europea intorno ai primi anni di questo secolo, rinnovando la discussione dei grandi problemi della vita umana non poté non incidere profondamente su quel piano ove sembra che tutto vada a convergere: sul piano religioso. Le correnti filosofiche più vive, fossero esse l'idealismo di origine hegeliana o il positivismo, poste dinanzi alla religione tendevano a considerarla un semplice momento nello sviluppo dello spirito umano o, addirittura, una tappa nella storia della progressiva liberazione della razionalità dall'errore. In ogni caso la spiegazione filosofica significava superamento definitivo. Le stesse indagini psicologiche, a loro volta, tendevano a classificare e chiarire le componenti e le basi di ogni esperienza religiosa, mentre, contemporaneamente, sembravano, almeno in certe tendenze, scuotere i fondamenti ultimi di credenze essenziali, come quando minavano le tradizionali concezioni dell'anima. Parallelamente la ricerca storico-filologica esaminando criticamente testi sacri ed istituzioni non lasciava ormai intatta alcuna credenza consacrata<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. GARIN, *Cronache di cinquant'anni di filosofia italiana. III. Idealismo, psicologismo, modernismo* cit. p. 535; GARIN, *Cronache di filosofia italiana* cit., p. 68.

<sup>2</sup> Segue a capo e cancellato: «Entro questo quadro generale si colloca quel complesso di tentativi»; su questa frase cancellata Garin aveva scritto: «Ora non erano certo le posizioni». Questa seconda frase è presente nelle *Cronache* – il riferimento era alla «posizioni scolastiche» –, ma da qui in avanti due testi vanno in direzioni differenti.

Di fronte a tale offensiva che investiva in genere il fatto religioso, e che sembrava rigettare anche la rivelazione cristiana e le istituzioni cattoliche al margine della vita contemporanea, non sembrarono più sufficienti le argomentazioni tradizionali, e da più parti uomini sinceramente cattolici tentarono di risolvere diversamente il conflitto apertosi fra la dottrina della Chiesa e «il nuovo concetto della realtà come perpetuo divenire affermatosi con la filosofia romantica fino a costituirsi quale categoria dominante della scienza moderna». E tanto più forte sembrò l'urgenza di una soluzione in quanto nella discussione non entravano solamente motivi storico-filosofici, ma accanto a interessi politici vecchi e nuovi si facevano sentire bisogni universalmente umani. Qui appunto si collocano i vari e complessi movimenti di cattolicesimo modernizzante, intorno a cui furono costretti a prendere posizione non solo storici e filosofi, ma gruppi e partiti politici e, in qualche modo, tutti gli uomini di cultura.

A illustrare questo capitolo fondamentale della storia dei rapporti fra il Cattolicesimo e il pensiero moderno, è dedicato un recentissimo volume di Giuseppe Martini, dal titolo suggestivo *Cattolicesimo e storicismo*<sup>3</sup>, uscito nella biblioteca storica fondata da Adolfo Omodeo e diretta ora da Federico Chabod. Ed è opera che per l'importanza del tema che affronta, per la comprensione viva di un problema essenziale, per un umano senso di partecipazione al dramma di tante coscienze merita un diffuso discorso. Ora che il tempo ha attenuato le asprezze della polemica intorno al modernismo, ora che i maggiori protagonisti di questa crisi sono scomparsi, non solo è possibile un giudizio pacato, su uomini e cose, ma anche si apre la via a meglio apprezzare il senso profondo e la validità di certe istanze, che lungi dall'essersi spente continuano a circolare e ad urgere in nuove forme. Il compito della Chiesa cattolica è «di conservare integro il messaggio divinamente ricevuto, attraverso il succedersi delle generazioni e fino alla consumazione dei secoli». Di contro la filosofia romantica induceva a storicizzare i valori religiosi e spingeva a pensare la rivelazione stessa «non come un fatto unico e localizzato nel tempo, ma come una manifestazione, progressiva ed eterna dell'assoluto attraverso la storia degli uomini». Ora comune è la meta di tutti quei pensatori<sup>4</sup> impegnati nel tentativo di superare un dissidio, che per le loro coscienze di credenti e di scienziati costituiva un dramma; unica è la sorgente a cui si alimentano correnti e tendenze e temperamenti diversi. «Da Möhler che concepisce lo Spirito

---

<sup>3</sup> In realtà il titolo esatto è *Cattolicesimo e storicismo*. Cfr. GIUSEPPE MARTINI, *Cattolicesimo e storicismo*, E.S.I., Napoli 1951.

<sup>4</sup> Segue cancellato «, di questi stoici tutti impegnati nel tentativo».

come rivelazione eternamente manifestantesi nella vita della Chiesa, a Blondel, che ha un'idea della tradizione cattolica quale vitale accrescimento nei secoli, si assiste ad un progressivo approssimarsi della nuova idea di sviluppo storico nel pensiero cattolico». Scriverà Newman: «quaggiù vivere è cambiare, ed essere perfetti è aver cambiato spesso».

I nomi del Möhler del Newman del Tyrrell del Loisy e del Blondel punteggiano la curva ideale che dalla sintesi di cattolicesimo e romanticismo tentata dal teologo di Tubinga nella prima metà del secolo scorso ci porta, attraverso la teoria dello sviluppo di Newman e il modernismo di Tyrrell, alla complessa e tormentata ricerca blondelliana tutta inserita nel clima così mosso e così ricco del pensiero filosofico francese di questo primo mezzo secolo.

L'opera del Möhler spentosi nel 1838 ci porta in mezzo a quel ravvivarsi di vita religiosa tedesca che tenne dietro alla bufera rivoluzionaria e alla guerra, quando la lezione del dolore indusse a una meditazione più seria. Newman, il miglior Newman, si ricongiunge a Giuseppe Butler, il vescovo di Durham morto nel 1752 che nella sua polemica contro i deisti era venuto affermando insieme il carattere storico della rivelazione e la necessità di una chiesa visibile, depositaria autentica della verità divina e della tradizione carismatica. Ai concetti già impliciti nell'*Analogia*, la grande opera del Butler, si possono ricondurre i temi più alti della teoria dello sviluppo di Newman, e quel suo considerare il mondo esterno, dominato dalla causalità e necessità come velo e strumento d'una più profonda realtà spirituale. «Dio ha sparso i semi della verità su tutta la terra, ed essi hanno dato origine a piante diverse a seconda dei luoghi, più o meno selvatiche, se si vuole, ma vive. Le varie filosofie e religioni degli uomini possiedono elementi di verità, senza essere divine... E la Chiesa è come una zecca ideale che fonde l'oro dei tributari per raffinarlo. La rivelazione non è, come alcuni credono, un atto unico, intero e solitario, con cui è stato lanciato un certo messaggio nel mondo. L'insegnamento divino è stato dato invece in modo vario e progressivo. Esso ha avuto uno sviluppo graduale prima di Cristo ed una chiarificazione graduale dopo». Nella storia universale, delicatissimo intreccio di umano e di divino, il divino dà moto e senso positivo alla storia. Ma la progressiva conquista dei valori degli inesauribili valori divini soggettivamente, cioè umanamente, non è ne può mai considerarsi conclusa.

Anche Tyrrell, oltre che a Newman, attinse a Butler, ma tutto risolve alla fine in un'altissima tensione mistica, sì che il Loisy lo considerò lontano da ogni esigenza storicistica, nonostante la sua continua lotta contro ogni teologia irrigidita e fissa.

Con Blondel, col suo concetto di una tradizione vitale, creatrice, in perpetuo progresso, noi giungiamo al tentativo più sottile, più filosoficamente agguerrito di conciliare rivelazione e sviluppo, dono divino e conquista umana, dogma e storia. «Un insegnamento veramente soprannaturale – ha scritto il filosofo – è concepibile e vitale solo se il dono iniziale è un seme capace di crescita progressiva e continua... Il Verbo divino e umano del Cristo non s'è fissato da sé. Gesù non ha scritto sulla sabbia, né ha impresso la sua parola nell'aria: il suo insegnamento vivente cade nei nobili spiriti degli ascoltanti... Non lo comprenderemo più a fondo, non l'assimileremo a poco a poco se non per un lavoro alimentato nello stesso tempo alle sorgenti della vita morale dell'uomo e alle suggestioni dello Spirito invisibile, simultaneamente presente a tutti i momenti della durata e a tutte le forme della civiltà».

L'antico travaglio non si è concluso in Blondel; esso vive e fermenta. Né si può ridurlo a un insieme di patetici casi personali<sup>5</sup>, come fecero quarant'anni fa alcuni nostri più insigni filosofi, e come taluno è tornato a fare innanzi a questa rievocazione del Martini. È cosa ben altrimenti seria; è davvero – secondo l'esatta conclusione dello storico – «un riflesso vivo e penetrante della più ampia crisi della spiritualità moderna».

---

<sup>5</sup> Cfr. PANFILO GENTILE, *La rivelazione e la storia*, «Il Mondo», 17 febbraio 1951, p. 6. Gentile scrive a proposito di chi non aveva scelto né l'intransigenza antimoderna della Chiesa né di divenire pienamente laico, che «le altre posizioni sono solo casi di coscienza certamente rispettabili, patetici, come è sempre ogni intima sofferenza, ma che non hanno oggi elementi di vitalità storica» (*ibid.*).



## Appendice V: *La Caratterologia*

Il testo che si propone ora è una recensione alla *Caratterologia* di Giuseppe Maria Bertin, conservata manoscritta presso il Fondo Garin alla Busta 34 (5), e non pubblicata dall'autore. Il testo è stato scritto probabilmente tra la fine del 1951 e l'inizio del 1952, comunque dopo l'apparizione di un'altra recensione allo stesso volume sul «Mondo» del 15 settembre 1951, e, con ogni probabilità, dopo la recensione di Carlo Antoni a *Les thèmes actuels de la philosophie* di Bréhier, apparsa sullo stesso giornale il 13 ottobre. Il titolo è stato dato da Garin.

### *La Caratterologia*

Il più intelligente ed attento settimanale italiano di cultura ha accolto con secca ed ironica stroncatura<sup>1</sup> la recentissima pubblicazione di un'opera italiana d'insieme sulla caratteriologia<sup>2</sup>. Un rifiuto categorico è stato così la prima risposta<sup>3</sup> all'invito rivolto ai filosofi nostrani perché considerino con maggiore attenzione lo sforzo compiuto da più parti ai fini di uno studio concreto della personalità umana. Eppure l'esame della fenomenologia del carattere, non solo è di primaria importanza nel campo della pedagogia, ma si inserisce in pieno in quello che Émile Bréhier, nelle sue conversazioni alla radio francese, ha sottolineato come il tema fondamentale del pensiero contemporaneo: e cioè lo studio delle strutture concrete dell'uomo<sup>4</sup>. Non a caso le posizioni discusse ed analizzate nel citato volume d'insieme, pubblicato dal Professor Giovanni Maria Bertin dell'Università di Milano, hanno al centro le figure di due filosofi particolarmente notevoli: dell'indimenticabile<sup>5</sup> Emmanuele Mounier e di Renato Le Senne, autori entrambi di poderose ricerche intorno ai caratteri. Ad animare il Mounier era un'appassionata esigenza pedagogico-sociale, mentre tutta l'opera di Le Senne è illuminata da un fervido interesse morale. Entrambi si sono resi ben conto che,

---

<sup>1</sup> Aggiunto su «segnalazione negativa» cancellato.

<sup>2</sup> Cfr. GIOVANNI MARIA BERTIN, *La caratterologia*, Fratelli Bocca, Milano 1951. Per la «stroncatura» si veda la recensione anonima apparsa su «Il Mondo», anno 3, n. 37, 15 settembre 1951, p. 6.

<sup>3</sup> Aggiunto su «reazione» cancellato.

<sup>4</sup> Cfr. ÉMILE BREHIER, *Les thèmes actuels de la philosophie*, Presses universitaires de France, Paris 1951. Probabilmente Garin aveva in mente un'altra recensione apparsa sul «Mondo», questa volta di Carlo Antoni al volume di Bréhier, cfr. CARLO ANTONI, *Il tempo e le idee*, «Il Mondo», anno 3, n. 41, 13 ottobre 1951, p. 6. Il ritaglio di questo articolo era conservato nella copia personale di Garin del libro di Bréhier.

<sup>5</sup> Aggiunto su «compianto» cancellato.

quando non ci si voglia muovere sul piano di un moralismo retorico, bisogna fare i conti anche col fango di cui l'uomo è impastato, e su cui il Signore soffiò l'alito vitale. Entrambi ci ripetono, fuori d'ogni immagine, che l'uomo concreto non soltanto vive in un suo tempo da cui è condizionato e sollecitato in mille modi; ma è vincolato anche da una situazione fisiopsicologica che orienta e determina le sue possibilità di scelta. Un'antropologia filosofica che dimentichi che l'uomo è incarnato, e cioè collocato<sup>6</sup> nel suo tempo e nel suo corpo, non può non sfociare in un giuoco astratto e formale di concetti vuoti. È ormai pacifico che nel considerare le mie possibilità, e nel valutare le mie azioni, io non devo prescindere mai dal fatto che agisco qui, oggi, nel secolo XX, non nell'Europa del Cinquecento, o nell'Atene di Pericle, o in una remota tribù africana; e questo significa che la mia opera ha da inserirsi in un certo orizzonte culturale, e in una ben definita situazione storica. Ma dovrebbe essere altrettanto pacifico che sul mio agire pesano, perché fanno parte di questa situazione, fattori molteplici di ordine vario: ché una natura appassionata incide sulle decisioni di un uomo in modo ben diverso da una fredda tendenza al raziocinio, così come una certa struttura organica viene pur essa diversamente condizionando e situando ogni individuo rispetto all'azione. Come a nessuno verrà in mente di fare di uno zoppo un campione di podismo, o di affidare a un cieco il compito di distinguere sottili sfumature di colori, così lo stesso lavoro non converrà a un collerico e a un flemmatico. E se ci degheremo di scendere qualche volta dai cieli platonici delle idee in questa nostra valle di lacrime, eviteremo di trattare il timido al modo stesso del coraggioso, né spingeremo il sensuale per i sentieri che invece convergono al frigidò. È stato scritto con molta finezza che viene sempre il momento in cui la morale non può più contentarsi di legiferare per l'uomo in genere, ma deve tener conto delle differenze profonde che esistono fra gli individui. Così sul terreno conoscitivo come su quello pratico è sciocco e vano sostituire alle nostre possibilità concrete e definite possibilità astratte ed inesistenti; o andar supponendo al posto di ben limitate ma reali aperture, immaginarie aperture totali. È una strada, questa, che porta non già all'impegno serio in questa nostra vita, ma alle facili evasioni estetizzanti e contemplative.

Del resto i filosofi grandi, da Platone a Kant, non hanno mai dimenticato le guise dell'incarnazione umana e si sono sempre posti il problema dei tipi di uomo in cui l'umanità si distribuisce. La classificazione di tali categorie, e l'interpretazione

---

<sup>6</sup> Aggiunto su «chiuso» cancellato.

dell'origine loro, può spesso suscitare dissensi, come quella che cade in parte al di fuori dell'orizzonte della filosofia; rimane tuttavia centrale, così per il moralista come per il teorico dell'educazione, la necessità di saldare il dovere con l'essere, e cioè le leggi universali alla realtà di fatto da queste norme organizzata. Se nel mondo noi non siamo inerti spettatori, ma attori; se questa realtà dobbiamo, non già meramente contemplare ma trasformare, è nostro compito primario renderci ben conto di quello che siamo noi e che gli altri sono, perché la nostra azione o il nostro affetto approdino davvero a qualcosa di fruttuoso. Come non ogni terreno è adatto ad ogni seme, così non ad ogni carattere<sup>7</sup> conviene ogni trattamento. E converrà a me conoscere me stesso, e cioè i miei modi d'agire e di reagire, prima di impegnarmi in una certa strada; e sarà necessario che il maestro si renda conto del carattere dei suoi allievi prima di chiamarli con un unico e indiscriminato appello. Per chi creda nella libertà dello spirito umano, a tutti è concesso realizzare il bene: ma non è unica la via per raggiungerlo. E chi si metta per una via non sua, può perderlo per sempre e perdersi irrimediabilmente. René Le Senne ha scritto molto bene che ogni soggetto<sup>8</sup> umano è condizionato da una struttura organica che, senza imporgli la fatalità di un destino predeterminato, gli propone una vocazione da riconoscere e far fruttificare. La virtualità indefinita e universale del dovere si specifica in una fioritura di doveri concreti, che faranno di ciascuno una personalità irripetibile. Ora fra quel comandamento assoluto e questa determinazione peculiarissima deve inserirsi la mediazione orientatrice della fenomenologia del carattere. La quale, ancor prima di ogni sempre discutibile classificazione, ci ricorda la necessità di una conoscenza precisa delle diverse situazioni umane in ogni loro aspetto, perché gli atti diventino fecondi. In altri termini la nostra libertà si realizza<sup>9</sup> nella misura stessa in cui noi riusciamo a cogliere con esattezza i nostri limiti, in modo da poter trasformare le chiusure in strumenti di apertura, le barriere in mezzi di liberazione. Scrive un caratterologo: «la conoscenza di sé avvertirà il *nervoso* di diffidare della propria tendenza a deformare le cose, ricorderà al *sentimentale* la propensione a scrupoli esagerati». Se, fatti tempestivamente accorti di quelle condizioni, noi useremo il freno contro l'impeto eccessivo, e lo stimolo di fronte alla calma soverchia, e non viceversa, potremo giovarci proprio di quelle

---

<sup>7</sup> Sostituisce «struttura» cancellato.

<sup>8</sup> Sostituisce «individuo» cancellato.

<sup>9</sup> Sostituisce «attua» cancellato.

caratteristiche originarie, laddove esse affrontate senza un'appropriata considerazione, si sarebbero rivelate ostacoli pericolosi.

Il vecchio Platone, in uno dei suoi dialoghi più grandi, il *Fedro*, parlando proprio dell'arte del persuadere e del guidare mette in bocca a Socrate il grave ammonimento che chi si volge alle anime deve prima conoscerle, perché ve ne sono forme e schiere diverse, diversamente orientate e caratterizzate. E i discorsi – soggiunge – che persuadono le une, dissuadono le altre. L'importanza di considerazioni del genere sul piano educativo, non può sfuggire ad alcuno. Ma neppure sfuggirà la necessità per il filosofo di rendersi ben conto di quanto è connesso con la questione del carattere. E ciò, innanzitutto, per esercitare una critica precisa e rigorosa contro la tendenza degli psicologi a trasformare i caratteri<sup>10</sup> in determinazioni naturali statiche e necessitanti. Ma quando siano smascherati tutti gli equivoci pseudoscientifici nascosti dietro certe facili manie classificatorie, i risultati più seri dell'indagine caratteriologica, non meno di quella psicoanalitica, gioveranno a presentare in concreto il problema della personalità umana e dell'azione. E questo è fondamentale per chi intenda la meditazione filosofica, non come inerte e scolastica contemplazione, ma come progressiva educazione del genere umano per le vie di una ragione sempre più lucidamente applicata.

---

<sup>10</sup> Sostituisce «le vocazioni» cancellato.

## Appendice VI: *Notiziario*

Nella Buststa 34 (16) del Fondo Garin si trova anche un testo che forse doveva essere destinato alla rubrica *Note e notizie* del «Giornale critico della filosofia», ma non fu pubblicato. Garin prende le mosse dalla scomparsa di alcuni protagonisti del mondo filosofico per fare una rassegna di alcuni recenti scritti e convegni che hanno tentato un bilancio del primo cinquantennio del Novecento; di particolare interesse sono le commosse parole finali dedicate a Vladimiro Arangio-Ruiz, scritte forse in un secondo momento. Nel Fondo Garin è presente sia una versione manoscritta sia una dattiloscritta, cui si fa qui riferimento e che porta in cima la data del 30. XI. 52. Garin non aveva apportato un titolo, ma nel corpo del testo lo definisce un «notiziario».

### *Notiziario*

Nell'ultimo fascicolo della sua rivista, Augusto Guzzo, salutando i morti, i troppi morti di quest'anno, osservava come, via via che scompaiono le grandi figure che hanno segnato la nostra strada, e quelli che ci furono compagni nella ricerca, «il mondo sembra perder di valore: certo la filosofia contemporanea cambia gradatamente fisionomia»<sup>1</sup>. Quando Guzzo scriveva queste parole accorate, non era mancato Giorgio Santayana; non ancora si era spenta la grande mente di Benedetto Croce. Ma già l'anno scorso, dopo Ludwig Wittgenstein scomparso in aprile a Cambridge, dopo Alain morto in giugno, il primo settembre se ne andava Louis Lavelle; e poi, quest'anno, dopo Émile Bréhier, il 1 giugno si spegneva John Dewey; e la malinconica rassegna non è completa. Questo addensarsi di lutti in breve spazio par quasi il segno tangibile di un mondo finito, di un tempo e di una cultura, la *nostra* cultura, che vengono collocandosi nel passato. Sono voci, diversamente valide, che hanno espresso la crisi di un'epoca così tormentata, che l'hanno accompagnata, che hanno lasciato un segno profondo nel pensiero di tutti. Il loro venir meno al mondo, il loro trapassare dal terreno della discussione appassionata sul piano di quella più distaccata meditazione che investe l'interlocutore muto, e spoglia il non temporale colloquio di ogni scoria polemica; tutto questo brusco mutare di scena sembra invitare ognuno di noi a un decisivo esame di coscienza e, insieme, a un'analisi del nostro tempo, della funzione e del significato

---

<sup>1</sup> AUGUSTO GUZZO, *Mortus plango*, «Filosofia», a. 3. 1952, pp. 539-540: 540.

che, oggi, ha, ancora, l'indagine filosofica. A tutti sembra correr l'obbligo di indicare i propri debiti, e i Maestri con cui si sono contratti: quali le voci che paiono valide, non per ripeterle, ma per trasmetterne, ripreso e rinnovato e fatto nostro, l'insegnamento. A un bilancio e a una precisazione del genere sembrano aver pensato, appunto, gli organizzatori del prossimo congresso bolognese della rinata Società filosofica italiana scegliendo come tema delle discussioni proprio il più generale, ma anche l'essenziale: Il problema della filosofia, oggi. Che non è, si badi, come potrebbe sembrare, un ozioso bizantinismo, ma, anzi, una questione gravissima: perché potrebbe anche venire in mente che il filosofare, almeno nel senso che questo termine ha avuto per secoli, sia ormai un'attività tramontata, e che un po' alla volta le singole indagini scientifiche, rendendosi autonome, abbiano rosato ed esaurito tutto il vasto impero d'un tempo, e che all'antica regina sia stato strappato tutto il reame. V'è stato chi l'ha detto, in modi vari, sottolineando la fine della filosofia classicamente intesa. Alcuni anni fa Ugo Spirito, in un libro dei più significativi nella storia della nostra cultura, notava che, ormai, «la filosofia scende dalla cattedra per mescolarsi con la vita, e certamente arricchendo questa di tante sue esigenze specifiche, ma anche disperdendosi e negandosi nella sua forma tecnica e nella sua organica peculiarità. Il *sistema* si sbriciola nelle *considerazioni*, la riflessione nelle riflessioni, l'unità nell'indefinito e il possesso della verità nel vago senso del mistero». Ed un altro scrittore, anch'egli molto sensibile ai moti del mondo contemporaneo, Jean Wahl, or non è molto si è compiaciuto di questo ricongiungersi della riflessione filosofica con la creazione artistica. In Italia, alcuni mesi or sono, è uscito un volume, in genere acerbamente criticato, ma che pure ha un valore di sintomo. L'autore, Tullio Mogno, non a caso l'ha intitolato *La Filosofia* e vi si è proposto di trarre le conseguenze logiche di tutta questa ardita avventura del pensiero umano: non si posson discutere qui le tappe di quel cammino, ma si notarne la meta: «la filosofia, compiuto il suo contingente ufficio polemico... si trae da parte e scompare». Si direbbe, insomma, che il fallimento delle pretese metafisiche, l'esaurirsi degli ultimi tentativi teologizzanti impiantatisi sugli sviluppi dello hegelismo medesimo, abbiano seco travolto ogni possibilità del filosofare. Norberto Bobbio, concludendo nel 1950 una sua sintomatica ed essenziale rassegna della letteratura hegeliana, finiva proprio in questo punto: la conclusione del filosofare classico, l'impossibilità di andar più oltre per una strada che aveva logicamente esaurito tutte le proprie possibilità. A tutto ciò si ribellano ancora una volta proprio i difensori della

metafisica, e con questo ben s'intendono i ripetitori di vecchie formule tradizionali, ma scrittori scaltriti, che sono passati attraverso le più sottili discussioni d'oggi. Da noi li ha chiamati quest'anno a raccolta Enrico Castelli in un volume d'insieme dell'Archivio di filosofia, intitolato, appunto, *Il compito della metafisica*. Un lettore svagato potrebbe magari osservare che, quando la «metafisica» aveva storicamente un senso, Platone, Aristotele e Plotino non si baloccavano con compiti, introduzioni e avviamenti, ma affrontavano arditi il «bel pericolo» e davano quelle loro splendide costruzioni che hanno alimentato per secoli l'umanità, validissime proprio come sistemazioni totali di una visione trasfigurata delle cose, e miti sublimi; perché, forse, sempre la metafisica è poetica, e resta valida proprio e solo su un piano poetico. Il che nulla toglie al suo senso e valore, anche se la pone fuori da quel discorso raziocinante, da quella validità scientifica a cui talora indebitamente pretende, e nel cui ambito è fonte soltanto di equivoci. Scrive, nel volume indicato, quel fine pensatore che è Gustavo Bontadini, che il conflitto tra metafisici e anti- o ametafisici è, non teoretico, ma storico-politico; che è questione di «sensibilità» metafisica, e «nessuna discussione può dare l'idea del verde a chi non ha gli occhi, o a chi sia affetto di daltonismo». Sono le parole stesse dell'autore che soggiunge: «non la discussione, ma, caso mai, l'esortazione, ovvero i casi della vita possono far aprire gli occhi, quando ci sono e sono ancor buoni». Problematicità, metodologia, epistemologia, analisi linguistica, e tutte le altre posizioni e ricerche concrete sono per Bontadini al di qua della polemica autentica, della antinomia filosofica vera e propria: metafisica o no. D'altronde, insiste il metafisico, la metafisica è troppo importante per la vita e per la morte, come posizione del fondamento ultimo dei problemi, e come dimostrazione dell'immortalità. Ma v'è chi non crede che il filosofare debba muoversi sul piano edificante; v'è chi non crede a certe discriminazioni razziali tra metafisici e non; v'è chi pensa che la filosofia sia, in modo eminente, dialogo umano ragionevole, ricerca logicamente condotta; e v'è chi crede, sì, alla metafisica, ma solo come metafisica della mente umana. V'è, insomma, chi non pensa che la filosofia debba essere inutile e insignificante, e chi consolazione e conforto non chiede a chi non può darli. V'è, anzi, chi sostiene che, quando è inutile e insignificante, la filosofia è anche cattiva filosofia; e v'è chi crede che l'immortalità dell'anima dimostrata dai metafisici sia cosa esile e triste, e il Dio dei filosofi un'astrazione vana; v'è chi dice, insomma, col vecchio pensatore, che c'è posto per chi crede in Dio come per chi umilmente discorre, secondo umani concetti ed

esperienze, delle cose che cadono nel nostro orizzonte, ma che dalla città debbono essere inesorabilmente cacciati quanto, confondendo i due piani, adulterano empicamente così la purezza del sentimento religioso come il rigore del discorso razionale.

Brevemente ricordando Dewey, Norberto Bobbio nel grande pensatore americano ha esaltato il filosofo che «non amava divertirsi con le formule astratte, ma interrogare i dati dell'esperienza, diffidava di coloro che contemplano, irrigiditi e sterilizzati, alti valori ideali,... e non si era lasciato paralizzare dall'angoscia di fronte a un mondo irrimediabilmente in rovina, ma aveva continuato ad aver fede nel lavoro dell'intelligenza». E Dewey sarà riletto da quanti non credono alla filosofia «inutile» e non cercano nel filosofo il sacerdote o il profeta. Ma – soggiunge Dewey stesso – «rinunciando al suo alquanto sterile monopolio di venire in rapporto con la realtà ultima e assoluta, la filosofia troverà un compenso nell'illuminare le forze morali che muovono l'umanità, e nel contributo alle aspirazioni degli uomini per raggiungere una felicità più ordinata e intelligente». Enzo Paci ha sottolineato, sempre a proposito di Dewey, che la filosofia deve, appunto, organizzare e controllare i metodi scientifici come guida intelligente dell'umanità verso «forme più giuste, più libere e più alte, di vita civile e storica».

Come si vede è la rivolta contro i metafisici; o «filosofi puri» dei filosofi «impuri» che in Italia si erano finora avviati soprattutto, secondo un'antica e nobile tradizione, agli studi delle discipline morali e storiche, dall'estetica al diritto e all'economia, e che ora vedono tutta l'importanza delle ricerche di logica ed epistemologia, rimettendo in discussione certe troppo facili liquidazioni del sapere scientifico. Commentando le settimane internazionali di Alpbach Carlo Antoni, or è circa un mese osservava giustamente come oggi i fisici cerchino «ansiosamente di dare una nuova disciplina ai loro canoni e concetti», mentre «analoghi forti interessi di logica si notano nei biologi e negli economisti. E poiché storici e critici d'arte sono alla loro volta impegnati in questioni di metodo, si potrebbe dire che il mondo scientifico si volge alla metodologia», fatta naturalmente eccezione per i soliti «filosofi puri». I cultori delle scienze così morali come naturali si avvicinano ormai in una discussione filosofica che vuole rendersi conto delle dimensioni umane concretamente afferrate, dell'uomo nella sua vita reale, ossia delle guise di una storia di cui si fa partecipe anche la natura.



Il meglio della nostra formazione storicistica si incontra e può collaborare con le correnti più valide del pensiero contemporaneo utilmente arricchendosene. Dai due pensatori che per oltre mezzo secolo hanno detto l'uno al vecchio e l'altro al nuovo mondo cose non contrastanti, anche se in linguaggi diversi, da Dewey come da Croce ci viene ancora un insegnamento che, se liberamente accolto e spregiudicatamente discusso ed integrato, può giovare a chi filosofando intenda rendersi conto della miseria umana, e delle sue possibilità nel mondo per assolvervi un compito di comune lavoro. Che è la sola via capace di restituire serietà al filosofare in una sua positiva funzione, rispettosa a un tempo e comprensiva di quante altre fedi e speranze rechino per diverse vie conforto all'umana inquietudine<sup>2</sup>.

Non posso tornare al compito di informazione proprio di questo notiziario senza aggiungere un nome ancora, e un nome a me singolarmente caro, alla triste rassegna di perdite di cui sopra si è parlato. Purtroppo anche Vladimiro Arangio Ruiz l'8 novembre scorso ci ha lasciati per sempre. Ho riletto con commozione profonda alcune sue righe di una pagina polemica inviata ad «Aut-aut», ed uscita postuma. Me ne aveva parlato, accendendosi, da quel suo letto in cui pur continuava a scrivere, a discorrere, a discutere, ad esser così affettuoso con amici e scolari. E mi aveva anche parlato, una volta di più, della sua filosofia e della morte, della *sua* morte, com'era solito tra scherzoso e serio, anzi serissimo, di quella serietà che posson raggiungere solo le parole più scherzose. Sì, diceva, la vita, «questa incomprensibile vita», è mutevolezza, è insieme piacere e dolore, soddisfazione e insoddisfazione, fatica e riposo. Eppure v'è già nella coscienza di questo mutare, nell'accontentarsi di questo nostro scontento, nell'accettare queste nostre povere gioie, come un distacco sereno. «Io dico – rileggo ora quelle sue parole, le sue ultime parole – che così un vero appagamento comincia ad esistere: il moto così si ferma. E poi... poi c'è la morte che, se veramente ce ne persuadiamo, e l'accettiamo quando ne venga l'ora, ci farà trovare, penso, in un punto (ma è il punto in cui si *consiste*, dice Michelstaedter) qualche cosa che non avevamo mai provata, che nella banalità della nostra vita era impossibile provare».

Ho qui davanti i suoi volumi di saggi, e fine certi suoi scritti giovanili, tutti pieni del suo entusiasmo per i Greci. A Platone aveva rivolto, credo, il suo più grande amore; e non so dimenticare che ci eravamo conosciuti attraverso comuni letture platoniche spesso erano fatti i nostri incontri e persino i nostri scambi epistolari. Quando parlava

---

<sup>2</sup> Nel dattiloscritto il testo si interrompe per riprendere poi su un nuovo foglio.

di Platone, sempre si illuminava; del *Sofista* di Platone aveva recentemente pubblicato dai Laterza una introduzione con larghe illustrazioni, frutto di anni di meditazione. Platone e i Greci quasi tutti rappresentavano per lui quella sintesi umana di bellezza e verità a cui aspirava. Professore di filosofia, sentiva che, non un'astratta ed arida scienza, ma una consapevolezza egli era chiamato a destare. Nello scorso gennaio aveva scritto in un articolo di giornale certe «confessioni» in cui aveva voluto come presentar se stesso con le sue aspirazioni e il suo inquieto cercare e le sue stesse delusioni. E scriveva: «Così, appunto, così io, sempre a mezza strada tra filosofia e letteratura, sospettato dai letterati perché filosofo, respinto dai filosofi perché letterato. Mentre invece gli altri, che io dico più avventurati, e sottintendo: immeritabilmente avventurati – gli altri, anni a decine non ne hanno sprecato in vane attese; gli altri, di cui ci si poteva fidare perché avrebbero sempre fatte le cose con serietà e decoro; che soprattutto non sono mai stati indecisi, mai inquieti: che la via che s'erano scelta, qualunque cosa fosse hanno percorsa senza debolezze». Era, questa sua umanissima inquietudine, questa sua mancanza di sufficienza, questo disdegno di sicurezze raggiunte per sempre, il terreno che facilitava l'incontro. Che, della corporazione dei filosofi, amava Manzoni non meno di Kant, e Platone più di Hegel; chi credeva che gustare un quadro o un romanzo fosse cosa non meno importante che capire un problema di logica; chi godeva di una pagina chiara e ben scritta molto più che di un presunta sottigliezza astrusa, chi preferiva Dante e Leopardi alle elucubrazioni togate di un collega, trovava in lui uno spirito fraterno. Chi amava l'insegnamento per il calore che dà il comunicare con i più giovani e l'avviare con loro un colloquio sempre nuovo, trovava in lui un compagno di lavoro. Per chi considera il peso di un cultore di discipline filosofiche direttamente proporzionale al fastidio suscitato da volumi letti solo da scolari infelici o da recensori malcapitati, Vladimiro Arangio Ruiz resterà figura di non grande rilievo. Ma chi sdegna la facile retorica di un moralismo edificante non meno della burbanzosa pretesa scientifica di costruzioni vuote, non riuscirà a dimenticare la voce un po' ironica, eppur venata di malinconia, ricca di una raffinata cultura, eppur sempre umanissima, di questo professore che seppe mantener viva, così nella scuola come nei libri, senza alcuna pedanteria, anzi con raffinata eleganza, un'antica immagine di composta saggezza.

## Appendice VII: *Discorso sulla dignità dell'uomo*

L'ultimo testo riportato è il più lungo e forse il più interessante per i temi affrontati, ma è anche di difficile datazione. Rispetto ai precedenti non ci sono richiami ad eventi recenti, né tantomeno sono emersi finora riferimenti esterni che possano aiutare a collocarlo. Si tratta, come recita il titolo posto in cima alla prima pagina, di un *Discorso sulla dignità dell'uomo*, che forse Garin ha avuto modo di pronunciare in qualche occasione pubblica. Il testo manoscritto si presenta sostanzialmente 'pulito', e questo suggerisce che Garin dovesse ritenerlo 'compiuto'. Il *Discorso* non è incentrato sul Rinascimento, su Pico o su Manetti, che pure non potevano non essere presenti, ma si concentra soprattutto su problematiche di carattere esistenzialistico. Sono molti gli autori evocati, da Origene ad Agostino, da Pico a Pascal, ma un ruolo da protagonista va assegnato sicuramente a Kierkegaard; e tra i contemporanei a Lavelle e a Wahl. Viene, inoltre, evocato anche Rilke, di cui Garin aveva inserito alcuni brani nella parte antologica del suo *Manuale* per i licei proprio nel capitolo dedicato alla filosofia contemporanea e all'esistenzialismo. Per le problematiche affrontate e i toni utilizzati, il *Discorso* potrebbe essere stato scritto tra la seconda metà degli anni Quaranta e i primi anni Cinquanta; le citazioni interne suggeriscono che non può essere anteriore al 1938, anno della prima edizione delle *Études kierkegaardienes*.

### *Discorso sulla dignità dell'uomo*

#### 1

Della dignità, e non della natura dell'uomo. Ché, conviene subito chiarirlo, non ci accingiamo a un esame descrittivo di quel limite della nostra coscienza che ci situa nel mondo degli esseri, esseri fra gli esseri; non vogliamo, sia pure con sottile psicologia, indagare il vincolo che ci stringe corporalmente al mondo naturale, su cui pure poggiamo per tendere alla nostra liberazione. La nostra ricerca si volge proprio a questo nostro sforzo di liberarci, al suo valore, alla sua funzione nel mondo; a quell'attività nostra che ci fa creatori di un mondo nuovo, il mondo umano, animato da legame spirituale e di amore, di *religio* e di *charitas*.

In un certo senso, fra i due termini, natura e dignità, sembra già manifestarsi un'antitesi, che, a chi ben guardi, appare permanente nello sviluppo del pensiero:

l'antitesi, cioè, fra la visione dell'uomo come ente dato, come *res*, e la concezione dell'uomo come spiritualità, volontà che si riplasma e si crea. Sì che quando, nel primo senso, si è voluto assegnare all'uomo un qualche posto d'onore *in rerum natura*, lo si è chiamato microcosmo e si sono posti in lui gli elementi del tutto, quasi formula abbreviata dell'universo; si sono, con l'universo, determinate corrispondenze e simpatie e legami, tutti estrinseci e corpulenti. Né si è giunti così a spiegare il valore di questo doppione trascurabile e vano. Nel che è tanta parte del dramma dello spirito greco ove all'uomo, la cui bellezza pur si colse in forme immortali, non si trovò scopo alcuno, se non l'annullamento della propria persona; alcun senso, se non la vanità di un'ombra. «Il bene maggiore per l'uomo e per la donna sarebbe di non essere nati; ma poiché questo è impossibile, il primo dei beni possibili all'uomo, dacché egli è nato, è di morire al più presto». E chi riferisce l'antico amarissimo detto è Aristotele (ed. Rose, fr. 44).

L'uomo di cui qui si intende ricercare la dignità è, invece, quel vivo paradosso che non rimane conchiuso in una determinazione data, ma la trascende e la trasfigura in perenne conquista; dovere, e non essere; farsi, e non fatto; trasformazione, e non mero riconoscimento di una «situazione»; creazione, e non «ripetizione»; rivolta e non rassegnazione. Ché miracolo grande è l'uomo, come diceva l'antica sapienza ermetica; miracolo, che rompe il ritmo di natura, recando in sé il sigillo di Dio; fatto a immagine e simiglianza di Dio.

Tra gli enti, l'uomo non è; si fa: Ogni suo atto non si distacca da lui come un frutto maturo che ne esprima l'essenza più intima; ogni suo atto è come un rinascere, un rinnovarsi di tutto il suo essere; una nuova vita che sboccia. Sì che in ogni atto, che tale sia veramente, noi siamo a un tempo padri e figli di noi stessi, di quella paternità che nel figlio è dolorosamente respinta, ancorché sia carne di quella nuova carne.

Ché l'atto non è l'espressione (come taluni vorrebbero) di una rassegnazione, sia pure attiva e cosciente, all'irrevocabile esistente; falso è l'appello a un tragico *amor fati*. È stato detto, e proprio da chi si era mosso a rivendicare il valore della persona, che «noi non scegliamo il nostro posto nella lotta, poiché noi siamo questo posto; e noi non sappiamo il senso della lotta». È stato aggiunto: «nessuno sa alla fine di che si tratta in questo conflitto. Noi non sappiamo quello che risulterà dal trionfo e quello che accadrà nella sconfitta; noi non sappiamo quando la lotta è un male e quando essa è un bene. Anche se noi scegliamo il giorno, scegliamo nella notte; anche quando

combattiamo per il giorno, noi combattiamo nella notte. Sì che l'ultima verità è il ritegno, rispettoso dell'atteggiamento altrui, rispettoso dell'altro; è il dolore del peccato»<sup>1</sup>.

Così amaramente conclude Jaspers, e con lui sembra così concludersi quell'indirizzo nato per celebrare l'unico valore dell'uomo, di quell'uomo che vive e che soffre una sua irripetibile vita, tanto sua da respingere perfino l'universalità dell'ordine etico; indirizzo che, dopo tanta «chiusa» affermazione dell'uomo reale, termina la sua indagine nella descrizione tragica dello sconsolato insolubile dramma umano, aprendo d'altra parte la strada, non a un ardore di carità costruttore della città di Dio, ma ad una accettazione, compassione e non comprensione, di tutte le posizioni, che si giustifica solo in una fondamentale sfiducia per ogni sforzo conoscitivo e pratico.

L'affermazione della persona, fattasi puntuale rivivere di una determinazione unica, esaurisce *a priori* ogni possibile riflessione così come ogni possibile vita. Il filosofare o si rinnega in un astrattissimo logicismo o si nega in un frammento autobiografico.

In verità, non si rivendica il valore dell'uomo descrivendo la psicologia del suo soffrire, ma comprendendo il senso del suo agire; il senso di quel dovere, che illumina le sue ferite e lo porta oltre quelle, anche se tosto altre se ne aprono, nella consolazione perenne di una sanità sempre goduta e sempre perduta, ma sempre raggiunta proprio perché sempre sfuggente, e non perciò dolorosa, ma proprio per questo dolce ed esaltante, solo che non ci si fissi nel ricordo temporale del dramma, ma ci si affisi nella gioia eterna della liberazione. Come nel mito platonico di Amore, dolente di sempre nuova povertà e gioioso di sempre nascente ricchezza. Notte, ma fatta di luce continua.

Ché lì, nell'agire nostro che è il nostro creare, è il punto che ci fa persone oltre la barriera della nostra individualità; che ci conferisce dignità fra le cose, facendoci partecipi dell'opera che edifica il tutto, responsabili di fronte a tutta la realtà, per il

---

<sup>1</sup> «Nous ne choisissons pas notre place dans le combat; car nous sommes cette place même; et nous ne savons pas la signification du combat. «Personne ne sait finalement de quoi il s'agit dans cette lutte» (II, p. 403). Nous ne savons pas ce qui résultera dans les cas du triomphe et ce qui résultera dans le cas de l'échec; nous ne savons pas quand le combat est un mal et quand il est un bien (II, p. 374). Même si nous choisissons le jour, nous choisissons dans la nuit; même quand nous combattons pour le jour, nous combattons dans la nuit.

Aussi l'ultime vérité est-elle la pudeur, respectueuse de l'attitude qui n'est pas la sienne, respectueuse de l'autre, et la douleur du péché (III, p. 113)». JEAN WAHL, *Le problème du choix, l'existence et la transcendance dans la philosophie de Jaspers* in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1934, pp. 418-419, poi in ID., *Études Kierkegaardianes*, Aubier, Paris 1938, p. 524 e in ID., *La pensée de l'existence*, Parigi, Flammarion, 1951, p. 210. Le citazioni di Wahl sono tratte da KARL JASPERS, *Philosophie*, 3 voll., Springer, Berlin 1932.

nostro collaborare o per il nostro opporci all'attività comune. Nell'agire si pronuncia il nostro *sì* o il nostro *no*, che non è, si badi, trascurabile accidente, ma è, ogni volta, irrevocabile presa di posizione, che si ripercuote infinitamente, che infinitamente pesa e peserà su tutti. Quel *sì* e quel *no*, che pareva dovessero quasi sfuggire nel segreto di noi, e che all'improvviso ci troviamo giganteggianti di fronte, ampliati nell'eco di tutti e che solo un travaglio perenne potrà, non cancellare, ma rigenerare.

Azione, che parve a taluno il rivelarsi medesimo di Dio all'uomo, che, proprio per questo infinito ripercuotersi, suggeriva al Lavelle le eloquenti parole: «Ogni atto consiste nel dir di sì, ogni atto è un atto di consenso... questo consenso che noi diamo a Dio ci unisce a Dio così strettamente che Dio stesso sembra darlo in noi; pure quando la sua azione si fa sentire nella sua forma irresistibile, noi siamo più noi stessi... Unendoci a Dio diventiamo con lui gli operai della creazione. Cessando di essere esteriori a lui, cessiamo di essere esteriori a noi stessi. Siamo liberati da tutte le costrizioni che ci trattenevano, da tutte le preoccupazioni che ci turbavano, dalle servitù naturali, dalle catene dell'abitudine e dal peso del passato. Acquistiamo l'iniziativa, la speranza e la gioia; la nostra vita diviene una nascita ininterrotta» (Lavelle, *La conscience de soi*, VI, 122-125)<sup>2</sup>.

Quell'azione, che nella profonda concezione di Origene, rompe l'unità degli spiriti, travolgendo nel limite, che è il male, la corona di luce ricingente Dio; ma per ricondurre più degni, nell'unione riconquistata e fatta prezioso valore, ancora una volta, tutti gli spiriti in Dio. Quell'azione che, nella mirabile orazione del Pico sull'uomo, determina all'uomo la sua natura medesima; *ché non operari sequitur esse, bensì esse sequitur operari*.

Azione, s'intende, che non è il meccanico ripetersi di un gesto, l'abitudinario trascorrere per una strada già scavata, ma la risoluzione nuova di una situazione, la posizione nuova di noi nella realtà.

Perfino gli psicologi, nelle loro estrinseche descrizioni di processi volontari, hanno visto questo creare dell'atto che rinnova; che si svincola dalla situazione su cui si impianta trasfigurandola, riplasmandola, trascendendola. E l'hanno ravvicinato alla creazione artistica ove un *quid* irriducibile sboccia sul dato che tramuta.

---

<sup>2</sup> Cfr. anche MARIA DE PETRI, *L'ontologia di Louis Lavelle* in «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», a. 30, 1938, pp. 307-332: 326.

Un filosofo molto acuto, il Le Senne, ha insistito sul paragone dell'inventore che nell'urto dell'ostacolo balza su un piano nuovo a una realtà nuova.

Creazione, rinnovamento; ma luce che sprizza su da un conflitto, da una lotta; poiché fin quando permane quell'uniforme andare, quel meccanico procedere; finché non si imponga il dissidio, la difficoltà, la domanda, non ci sarà con l'unione la risposta. Ma l'uomo si celebra così nel dramma della domanda come nel trionfo della risposta. Anzi quella domanda e questa risposta sono così strettamente legate da parere che solo alla luce di questa si possa scorgere il dolore e la lotta di quella. Proporsi la quale è necessario per nascere all'umanità, per vivere spiritualmente; così come rimanere in essa senza scorgere la soluzione è un negarsi spiritualmente, un fallire a sé ed agli altri. Ché sublime è certo il dramma umano, ma solo se in esso sbocci la liberazione; ché altrimenti, se si esaurisca nella tensione spasmodica dell'antitesi, è sterile e vuoto. Non si può (col Kierkegaard) ripetere sempre, «io sono un uomo problema», «io sono la cosa indifferente ed è indifferente il sapere cosa sono e come lo sono»; la cosa che vive «ai confini fra l'Arabia deserta e l'Arabia felice»<sup>3</sup>. A meno forse che non si evada nel mondo dell'arte, esclamando con lui «io tengo la mia vita tra le mie mani come un poeta», o con lui non ci si dissolva in un'ambivalenza inconsistente; «io mi interesso a troppe cose e mai decisamente a una fra esse».

Comunque, necessario è il conflitto; solo in esso, per l'infrangersi della realtà, nasce l'uomo; nella ferita dolorosa, nella contraddizione, nel tormento angoscioso del dubbio, l'uomo trova se stesso, nasce alla vita dello spirito. Se l'ostacolo non sorge, se non riusciamo a farlo scaturire o, meglio, a ritrovarlo in noi; se la vita trascorre come su un cammino tranquillo; se il dramma, quando sembra non esserci, non ce lo creiamo noi stessi, sommovendo, in cerca di chiarezza, le acque profonde e calme del nostro passare temporale; noi non vivremo la vita dello spirito, ma, come osservava un nostro filosofo del 500, saremmo vissuti dalla vita, vivremo «morti negli anni proprii».

Cartesio, il preteso filosofo della chiarezza, che presso molti è moda oggi criticare e spregiare, da quel grandissimo pensatore che era, trovò sé nel dubbio e legò indissolubilmente all'infinito dubitare la propria esistenza e l'esistenza stessa di Dio. Solo in quella vertigine di nulla, che lo travolge senza limiti, egli trova la limitata

---

<sup>3</sup> Aggiunto a matita: «346-47». Il riferimento è evidentemente a WAHL, *Études Kierkegaardianes* cit., pp. 346-347, dove, in una lunga nota a piè di pagina, si possono leggere, anche se in ordine diverso, le frasi di Kierkegaard citate da Garin.

infinitezza del suo *cogito* che si alimenta di *cogitatio* infinita, che si dibatte in quel suo mondo allucinato, forse d'uomini, forse di spettri avvolti in vesti che li celano, forse di macchine mute. «Io sono un essere che pensa, che dubita, che afferma, che nega, che poche cose conosce e molte ne ignora, che ama, che odia, che vuole e disvuole, che immagina e sente».

Drammatica incertezza, dunque, e lotta dolorosa, senza cui non sarebbero né l'umanità, né la sua storia. Il che, del resto, Hegel aveva già ben chiarito, anche se troppo spesso la dialettica hegeliana, guardata dall'esterno, nasconde quell'intimo fermento che l'animava e veniva sospingendola. Ché se spesso Hegel può sembrare il filosofo che ci presenta piuttosto lo sviluppo già fatto e non il suo farsi, se spesso le sue sistemazioni, proprio perché tali, ci lasciano intimamente insoddisfatti, è pur vero che egli sentì il pericolo della stasi e ricercò quell'interna onda di vita che muove lo spirito da momento a momento. Moto verace, che non è quello estrinseco del superamento, del passaggio necessario dalla tesi all'antitesi, e poi alla sintesi e così via, secondo il ritmo scandito dalle categorie; moto che non è neppure l'assoluto farsi di un assoluto pensiero in atto impersonale e inafferrabile; moto che si concreta e si chiarisce, invece, in quell'insoddisfazione intima ad ogni momento, che lo scava e lo logora dentro e lo corrode, finché, succhiandone quanto v'era di vitale, ne soffre come per il peso di un cadavere.

È il dubbio, il dolore; la crisi e la critica, quando la posizione è sentita ormai come una catena che ci fa schiavi, nostra e non nostra; limite che è il nostro appoggio e la nostra prigionia. Scissione; guerra di noi contro noi; infelicità. «Questo sdoppiamento interno a sé, operato dalla coscienza, sdoppiamento essenziale alla nozione di spirito, si trova con ciò presente, ma non ancora unificato; la coscienza infelice è la coscienza in quanto essenza divisa, che è rimasta allo stadio della contraddizione». Divisione intima, nella cui conciliazione vive lo spirito: «lotta contro un nemico di cui non si trionfa che soccombendo, dove l'aver raggiunto un termine è piuttosto la perdita di esso nel suo contrario. La coscienza della vita, della sua esistenza e della sua azione, non è che la coscienza del dolore per questa esistenza e per questa azione»<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Le citazioni sono tratte dalla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, ma a ben vedere Garin sta consultando la traduzione di Wahl dei brani posti in appendice al suo volume su Hegel, cfr. JEAN WAHL, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Monfort, Saint-Pierre de Salerne 1951, pp. 195-196.



Ché vita e spirito rampollano là dove è morte e materia, come mostrò ancora Hegel quando nella *Vita di Gesù* espresse la tragicità del santo che si celebra solo nell'offesa che riceve da ciò che santo non è; il dramma della libertà che si afferma nella schiavitù, dello spirito che vive per la carne che vince.

Contraddizione: l'uomo vive solamente in essa, per essa; ogni suo titolo di nobiltà è nella tragica opposizione a se stesso, nella sua paradossale esistenza che insieme lo lega e lo libera nella consapevolezza di quel vincolo.

Contrasto che nessuno ha espresso meglio di Pascal: «gli stoici dicono: ritornate nell'intimo di voi; è là che troverete la vostra pace, e questo è falso. Gli altri dicono: uscite fuori di voi e cercate la felicità nella distrazione: e questo non è vero. La felicità non è né fuori né dentro di noi; è in Dio, fuori e dentro di noi».

L'uomo gettato nel mondo, legato ad una situazione determinata, senza saperne il motivo, sembra un caduco e fuggevole nulla. «Quando io considero – dice ancora Pascal – la breve durata della mia vita, assorbita dall'eternità che la precede e la segue; il breve spazio che io occupo e vedo, perduto nell'infinito immenso degli spazi che ignoro e che mi ignorano, io mi spavento e mi stupisco di vedermi qui piuttosto che là, poiché non v'è ragione che io sia qui piuttosto che là, ora piuttosto che allora. Chi mi ci ha messo? Per l'ordine e per la condotta di chi, mi è stato assegnato questo giorno? *Memoria hospitii unius diei praetereuntis*».

Ma, soggiunge Pascal, nulla e tutto; senso disperato del nulla, e consapevolezza di poter vincere questo nulla; dolore nel contrasto, ma infima duplicità, compresenza di finito e infinito. Accanto al limite, c'è nell'uomo il senso del limite, che tosto lo trascende e lo vince. Se nell'uomo c'è l'assurdo di un vivente contrasto, c'è anche la luce di una concordia che perennemente si fa; col limite c'è la coscienza del limite che è già un andare oltre il limite, una vittoria. L'uomo è e si apprende nel suo vivo contrasto, ma già nel viverlo lo fa suo suddito e, in qualche modo, mentre lo vive, lo vince.

Anzi, e giova ripeterlo, se si realizza per quel contrasto, si realizza anche perché lo si risolve; perché nella compresenza dei termini in lotta, che rende possibile la lotta, questa è già decisa e già vinta. Chi si irretisce nel conflitto e si esaurisce nella tensione è ancora in un momento quasi direi aurorale di essa; e la lotta stessa disertata, e, mentre la celebra come insuperabile, già tradisce il suo compito.

Che l'individualità che si afferma sia superbo peccato, vide già molto profondamente Origene: ribellione che rompe il legame che ci unisce con Dio e col mondo degli spiriti, che da essi ci separa e ci fa noi. Sì che, discendendo alla radice del nostro io, del nostro limite, troveremo pur sempre quel peccato. Ma, a chi ben guardi, accanto a quel limite che ci circonda nella colpa, si svelerà, nel fondo di noi, quella spiritualità che si è limitata; non più male e peccato, ma Dio. Tutti immersi nel fuoco di quella luce, ove ci confondevamo come la sbarra di ferro fondente nella fiamma, il nostro esistere non è solo quel limite d'ombra generato dalla nostra rivolta; è anche quella scintilla che ne vien circonscritta e in cui si conserva la traccia di Dio, quella traccia che, sola, con la sua presenza, dà ancor senso e realtà a quell'ombra. Alla radice nostra, perciò, se più veramente ricercata, non è la guerra, ma la pace; non la lotta, ma l'unione; non l'antitesi, ma la sintesi che dà vita a quell'antitesi medesima. O, come dice Origene, è la bontà che si mantiene desta in tutti, anche in Lucifero, se pur egli, angelo della luce divenuto principe delle tenebre, ha da essere, senza dissolversi nel nulla assoluto.

Ove ben si rivela come l'affermarsi nostro, l'existere nostro, se è peccato, anzi il più grande peccato, è anche liberazione e redenzione; secondoché si affermi e si ispessisca quel limite e quell'ombra, o si riviva e vivifichi quella luce. Secondoché si esalti nell'egoismo, nell'orgoglio e nella potenza il nostro io, come chiuso individuo; o si doni, nell'umiltà, per riconquistarlo come persona.

E non a caso si è fatto appello a Origene, che del contrasto e della caduta nell'affermazione singola è stato così eloquente interprete, come dell'unione nella vittoria finale. Ché troppo oggi ci parla dell'uomo come tutto esaurito in quella lotta di carne e di spirito, in quella angosciosa tensione di finito e infinito. Se il mondo di Hegel era troppo compatto ed armonico e unito, il mondo di Kierkegaard è troppo ineluttabilmente lacerato. Come quell'unione non ha senso se non nella lotta, quale unificazione e pace che, sanando la ferita, rampolla dalla guerra; così questa ferita non ha valore, se non come amaro preludio di una guarigione, se non come speranza e fede. La persona non si salva sostituendo all'ottimismo che la annegava senza scosse nel tutto, il pessimismo che la immerge dilaniata nel nulla. Nodo ove il tutto e il nulla si incontrano, vario per quel vario incontrarsi, punto di intersezione molteplice di due infiniti, l'uomo può nobilmente sollevarsi da quel nulla a quel tutto: e quivi è la sua dignità. «La natura del homo – scriveva Pico della Mirandola – quasi vincolo e nodo

del mondo, è collocata nel grado mezzo dello universo, e come ogni mezzo partecipa delli estremi».

Se, come taluni vorrebbero, la situazione in cui siamo gettati fosse irrevocabile; se quel contrasto fosse assolutamente insanabile; se la nostra vita fosse una disperazione senza conforto per la nostra tragedia; se la barriera che ci si erge di fronte e ci fa *noi*, non fosse superabile; se tutto questo fosse, la vita spirituale si annullerebbe. Volontà e libertà sarebbero nomi vani. O meglio, rimarrebbero conato impotente di fronte ad un atto sempre irrealizzabile; non *voglio*, ma vano ed inutile *vorrei*.

Il nostro carattere, scelto irrevocabilmente e al di fuori della nostra persona concreta, ci chiuderebbe in una via senza uscita; la situazione storica ci schiaccerebbe con l'ineluttabilità di un fato irriducibile. Non ci rimarrebbe che accettarla. Coscienti e disperati, la nostra nobiltà si esaurirebbe nel morire con dignità tra le fiamme non da noi accese e che inutilmente tenteremmo di spengere, soffrendo, come nell'antica tragedia, per colpe non nostre. Unica libertà il riconoscere la nostra schiavitù; unico conforto la compassione per gli altri e per noi; compassione che si potrà anche chiamare comprensione e tolleranza, pur essendo solo sfiducia e coscienza del nostro nulla, irretita nel nostro limite.

Nel che, non solo si tradisce quella primitiva affermazione della persona in una costatazione amara della nostra nullità, ma si cancella anche quell'antitesi tragica e feconda di finito e infinito. Infatti, in questa cristallizzata sofferenza, si chiami essa pure tensione perenne e vitale, che funzione e che senso è riservato a quell'infinito che, compresente al finito, è pur con esso congiunto e in qualche modo pacificato? Nella puntuale insistenza sull'antitesi, sul riconoscimento riflesso della situazione; proprio quella presenza decade da ogni significato.

Né è più giusto parlare di una «incarnazione» essenziale in quanto nel corpo sensibile si fa vivo e attuale lo spirito, se poi quella carne, che è pur viva e vera in noi e necessaria, ma per lo spirito che la vince plasmandola, diviene barriera insormontabile, non punto di partenza, ma infrangibile legame. Tanto da giustificare i vari miti del sangue, ove non si ristabilisce un equilibrio negato, ma lo si rinnega in guisa più grossolana.

Ché se giustamente Gabriel Marcel parla di un'illuminata ripresa di possesso del corpo o, come egli la chiama, reincarnazione, che ristabilisce con cognizione di causa lo stato di indivisione che una riflessione elementare aveva rotto; se è giusto

oltrepassare la divisione in sfere comunicabili germinata sul pensiero cartesiano, e poi sempre rimasta implicita anche nella negazione radicale di uno dei termini, il corpo; non si può perciò dimenticare come, nel ritrarsi in se medesimo, nell'attingere le proprie radici, lo spirito non si abbatta più in quel limite che lo ostacola nel corpo, anche quando questo ostacolo lo sorregge. Non si può dimenticare l'osservazione di Spinoza che l'idea del corpo è anche e soprattutto idea dell'idea, *idea ideae*, che all'infinito si svolge e innalza in se stessa.

Nel timore dello spirito con la S maiuscola, che gli uni chiamano la verità dell'io e gli altri la negazione della nostra concreta persona, si toglie alla persona il suo senso e la sua radice; si toglie all'uomo la possibilità di farsi persona.

Si nega il dovere, che è non solo coscienza del contrasto, bensì, proprio perché consapevolezza di esso, esigenza aspra e dolorosa, ma anche fiduciosa e ardita, di placarlo, di superarlo: dovere appunto. E non solo riconoscimento della ineluttabilità del conflitto e lamento senza fine.

Si smetta dunque, in tali posizioni, di fare appello al valore della persona, di atteggiarsi a superatori o spregiatori dell'hegelismo e di quelle forme di idealismo, che la persona avrebbero negato. Ché ben più che nella ottimistica visione hegeliana, l'uomo e il suo significato si annullano nelle concezioni che lo dilanano senza rimedio anche se poi gli prospettano una grazia miracolosa, senza che la persona, che sola combatte quella lotta e si apre alla grazia, compaia mai in verità.

Se l'hegelismo celebrava troppo lo Spirito con la lettera maiuscola, a danno dell'uomo con la minuscola, che vive e soffre e muore, sono almeno altrettanto eccessivamente patetiche le lamentose litanie che si intonano sul nostro io che si travaglia nel dolore. Se ogni suo titolo di nobiltà sta nel suo soffrire e nella sua infinita impotenza, perché non piangere con ugual metro sulla sorte del verme o del bacillo. Se nell'uomo con la lettera minuscola non c'è vivo anche l'uomo con l'iniziale maiuscola, perché piangere su lui più che sul sasso che si disfà in polvere. Insomma, o quel dramma vive per alimentare lo spirito che si dilania in esso sol per ricongiungersi più degno, sormontando gli ostacoli e operando e creando il suo mondo, la sua verità, la sua storia, e con ciò edificando con Dio il regno dei fini; oppure neppur si vede come si possa addirittura parlare di quella perenne tensione, di quel vano sorgere dal nulla per soffrir di quel nulla.

Si proclama con commozione che ciò che importa è la nostra vita, anzi, la mia vita, il mio agire, il mio soffrire; ci si scaglia contro l'universale etico, quasi fosse l'uniforme che livella e dimentica l'individua sillaba di Dio. Ma se nel suo io non vivesse una traccia di quel Dio, mia nell'inconfondibile visione mia, ma anche sua nel suo senso universale, come pretender per la mia tragedia e per la mia morte una risonanza maggiore che per il trapasso di un'ape o di una formica?

Dopo l'ebbrezza di un universale, che forse talora divenne l'uniforme e il comune, ci si esalta ora a un individuale inteso come puntualità psicologica. E il pianto che si versa, quando non giunge, come ben di rado fa, a bellezza d'arte, quando non è interessante documento di stati d'animo, decade in declamazioni a effetto. Il dramma vero della tragica grandezza dell'uomo, che una volta era forse sfuggito nella retorica esaltazione dell'eternità dello spirito, o nella mistica dell'assoluto, sembra perdersi di nuovo nella litania oratoria della morte incombente. Nel qual contrasto, la nostra scelta non può non andare a chi ci dice una parola di fede e ci aiuta a edificare quel mondo che sentiamo dover essere e che, se non è, faremo con le nostre forze, superando il dramma interno nella gioia della conquista.

Anche Calvino polemizzava vivacemente contro i nostri filosofi del Rinascimento che, riducendo l'uomo a riflettere sulla propria dignità ed eccellenza, lo esaltavano in vana fiducia gonfiandolo d'orgoglio, mentre esso non è che miseria e peccato (J. CALVIN, *Institution de la Religion Chrestienne*, chap. I, Paris, 1936, I, pp. 81 e sgg.). Ma il nostro consenso non va a lui, bensì ai Manetti, ai Ficino, ai Pico, a quanti della potenza dell'uomo ebbero, non la constatata conoscenza, ma la fede sicura.

## 2

La «ripetizione», come rassegnata accettazione; la situazione accettata e vissuta in una tensione dolorosa, a cui non è dato sfuggire; concentrano la vita e il valore dell'uomo in una sofferenza che si esaurisce in sé ed in sé esaurisce ogni senso ed ogni costruito, anche se prospetta oltre se stessa, in un istante non temporale, una pienezza raggiunta, rispetto a cui la vita non ha più valore alcuno, essendone al tutto estrinseca e slegata. Dottrina che è, forse, l'espressione teorica di una essenziale incapacità ad agire, quell'incapacità che fu, forse, il substrato personale del pensiero del maestro di tanti odierni esistenzialisti, il Kierkegaard. «Pochi uomini – ha scritto di lui Fr. Karl

Fischer – hanno detto cose altrettanto profonde sul problema dell'esistenza, sull'io e la problematica del tempo, sulla credenza, la scelta, la conoscenza di sé, sulla problematica dell'amore, dell'infanzia, del matrimonio; e pochi sono stati così lontani dal viverli, come lui, il filosofo dell'esistenza, che per abbracciare idealmente l'esistenza, per esaurirla in tutte le sue possibilità, non poteva realizzarsi in nulla di concreto, non poteva che poetizzarsi in queste possibilità».

Egli, soggiunge il Wahl<sup>5</sup>, non ha agito, ma ha considerato l'azione come un problema<sup>6</sup>; non è stato un credente, ma il poeta della religione; egli, che non sarebbe mai stato un martire, celebrò la poesia del martirio; egli, che non fu mai sincero, proclamò la sincerità assoluta.

E poiché ognuno è il teorico delle sue esperienze, egli fu la mirabile espressione di quella sua essenziale posizione di amante infelice, espressione, tuttavia, piuttosto estetica che non filosofica, che l'azione come la riflessione devono superare, senza attardarsi a ripeterla in variazioni estetizzanti, senza cercare di tesserne in trame sottili un'impalcatura logica, che contraddica, già ponendosi come filosofia dell'esistenza, l'affermazione stessa dell'esistenza da cui vuol partire.

Esaurirsi nella scissione è negarne il senso, non intendere quella reduplicazione interiore per cui, posti di fronte alla nostra natura, noi celebriamo nell'accoglierla la nostra libertà, lo spirito che si libera, lo spirito che noi viviamo, con cui collaboriamo. Lo spirito perennemente attivo, che il poeta cantava, trionfante sulla propria angoscia<sup>7</sup>:

Lo spirito tu sei che non riposa  
perennemente reduce al lavoro,  
l'insonne Fabbro che sopra l'incudine  
batte il canto dei secoli in eterno<sup>8</sup>.

L'intimo contrasto nella cui tensione vive la vita, vive a sua volta come contrasto solo per l'esigenza d'essere trasceso, anzi, solo perché superato, vive concretamente

---

<sup>5</sup> Garin aggiunge a matita, a lato del foglio «440-41».

<sup>6</sup> «Il est peu d'hommes, écrit Fischer, qui aient dit des choses aussi profondes sur le problème de l'existence, sur le moi et la problématique du temps, sur la croyance, le choix, la connaissance de soi, sur la problématique de l'amour, de l'enfance, du mariage; et peu ont été aussi loin de les vivre que lui, lui, le philosophe de l'existence, qui, pour embrasser idéellement l'existence, pour l'épuiser dans toutes ses possibilités, ne pouvait se réaliser en rien de concret, ne pouvait que se poétiser dans ces possibilités (p. 108). Il n'a pas agi, mais a traité l'action comme un problème». WAHL, *Études Kierkegaardiennes* cit., p. 440. Wahl cita Fr. Carl Fischer (anche se nella Bibliografia scrive Karl), *Die Nullpunkt-Existenz: dargestellt an der Lebensform Soren Kierkegaards*, Beck, Monaco 1933.

<sup>7</sup> Garin aggiunge a matita, a lato della poesia, «p. 145».

<sup>8</sup> Cfr. RAINER MARIA RILKE, *Il libro del pellegrinaggio* in ID., *Liriche*, a cura di V. Errante, Edizioni Alpes, Milano 1929, p. 145.

come dramma, solo nell'imperativo dello scioglimento, solo perché imperiosamente ineliminabile si pone con esso la necessità di trascenderlo nella risoluzione, nell'atto che crea l'unità e impone la pace. E reale e concreto è quest'atto, non quell'antitesi, che, anzi, prende sapore e consistenza solo se vista da quest'atto, solo se compresa nella realizzazione di esso. Che, tuttavia, non si risolve, né si riduce mai a quei termini, ma rampolla nuovo, sciolto da essi, ponendoli, anzi, come domande, solo quando se ne costituisce risposta.

Atto, su cui sembra scendere la grazia, a quella guisa medesima che sembra sollevarsi alla grazia. Atto che non si intende, quando si pretenda scendere alle radici da cui non si farà mai scaturire, proprio perché libertà e creazione, e non conclusione lineare e necessaria.

Atto che si presenta insieme come dono e come conquista: dono, poiché quella lotta sembra risolversi in una rinuncia a tutte le posizioni contrastanti, in una rinuncia a se stessi in quanto irretiti in quel conflitto e identici con esso. Dedizione, in cui la tensione nella rinuncia totale si scioglie nella pace; ma trionfo, perché lo sforzo perviene alla meta.

E, finalmente, fuor di metafora e di figure: nell'azione creatrice e libera l'uomo è quel divino miracolo, fatto a immagine e simiglianza di Dio, di cui hanno tanto parlato i filosofi. Il carattere che, innato, ci è stato assegnato da una scelta incomprensibile o da una sorte fatale; quel limite che ci troviamo dinanzi; quella sorte che, nel mito platonico della Repubblica, l'anima ha scelto nelle tenebre dell'Ade secondo la condotta di una vita precedente; tutto ciò non è che elemento nella vita d'oggi. È la nostra natura, il nostro sangue, il nostro corpo, la nostra situazione storica, che riconosciamo in tutta la loro miseria, in tutto il loro tormento. Ma quel riconoscere è già la vittoria; in quel sapere la miseria e il nulla è già un sapere l'infinito e il tutto, un superare quel nulla, un raggiungere quel tutto. L'ostacolo che emerge e rompe il reale e ci fa esseri che soffrono e vivono e pensano, suscita l'imperativo categorico del suo superamento. L'illusione che con la sua contraddittorietà fa scaturire la consapevolezza ci proietta dal turbine della successione nella pace della durata.

Scriveva<sup>9</sup> Lavelle: «la coscienza spezza l'unità della vita. Finché questa unità resta infranta, ci si compiace nei meandri infiniti dell'analisi interiore, reduplicando senza posa quello che il primo atto di riflessione aveva già sdoppiato; ed è un giuoco che

---

<sup>9</sup> A margine si trova scritto a matita «293».

eccita senza posa il nostro amor proprio. Ma questo sdoppiamento deve condurci verso una più perfetta unità; oltrepassandosi, questo amor proprio deve permetterci di scoprire in noi un essere spirituale che, nella conoscenza e nell'amore, è capace di unirsi a tutto ciò che è»<sup>10</sup>.

Socrate intravedeva come in un sogno oltre il fluire della vita le rive dell'eternità ideale; l'uomo vive nel tempo l'eterno. O meglio l'uomo, creatura divina, è il punto di intersezione fra temporale ed eterno. Finché egli è, resta travolto nella mera successione; ma quando opera, quando vince barriere ed antitesi, si innalza al presente perenne, si comunica con lo spirito: è libero. Ché libertà è questo vincere il temporale per balzare all'eterno; anche se a quell'eterno che è fuori del tempo, noi giungiamo in un istante, per discioglierci ancora nel tempo, per rivivere la prigione e per liberarcene ancora. Che è quello che sottilmente osservava Platone nel Parmenide<sup>11</sup> quando parlava di quel balzare, nel presente istantaneo, all'Uno, onde far partecipare il mobile divenire all'eterna vita.

Tale è il valore degli uomini. Buoni cavalieri – come dei santi scriveva Domenico Cavalca – che combattono dall'alba al tramonto ogni giorno una nuova battaglia, illuminata dall'onnipresente vittoria. Che il male è proprio nello sconforto, nell'accettare l'antitesi, nel subire l'ostacolo, nel non ribellarsi alla carne, al sangue, alla situazione, alla posizione storica; nel non ricercare la sintesi su un piano nuovo creato in quel conflitto secondo quell'intima ed ultima esigenza che è il dovere. Come ci ha insegnato S. Agostino, il male non è già *causa efficientes*, ma *causa deficientes*; è un venir meno alla battaglia umana, un accettare; un mancare, non solo all'azione, ma anche alla fede. Nella vita è il chinarsi di fronte al fato, è *amor fati*; nella storia è il predicare l'ineluttabilità, la necessità di cedere ai tempi; è il giustificare gli idoli presentati come divinità terrene, in cui si concreterebbe il divenire storico; è il chinarsi di fronte alle pretese oggettive determinazioni dello spirito, alle pretese incarnazioni delle molte divinità mondane, che avrebbero diritto di infrangere quella sillaba di Dio che si è pronunciata in noi.

L'uomo non è libero o schiavo; si fa libero o schiavo, così come le tenebre del nulla o la luce di Dio non sono; sono frutto della volontà e della fede dell'uomo. La volontà si infrange o si unifica; ma riconoscere la frattura solo per piangere su di essa è negarsi

---

<sup>10</sup> Cfr. LOUIS LAVELLE, *La conscience de soi*, Grasset, Paris 1933, p. 293.

<sup>11</sup> Aggiunto a margine a matita: «152 cd».



come uomini; è negare in sé quell'unità che sola può renderci coscienti della scissione. È venir meno al dovere, rifiutare la libertà, ribellarsi a Dio. Ché qui è la scelta che decide di noi: la dispersione nella frammentazione interiore, nell'incertezza, nella finzione, nella menzogna e nella paura; o la lotta per l'unità, per la vittoria, per la sincerità. L'azione che adempie il dovere, o la duplicità che lo tradisce, e, nell'ambiguità tra essere e non essere, rinnega in noi la persona.

Il lamento sull'universale vanità, il compianto sul dramma angoscioso che si scatena in noi, sono una negazione di sé; ché il riconoscimento serio e virile della nostra tragedia avviene solo nella certezza della lotta per conquistarci. Il demone maligno non è un'ipotesi del dubbio iperbolico; è, e ci avvolge; il nostro compito consiste nel cacciarlo; la sofferenza è la fatica necessaria per domarlo ed arrivare al Dio di certezza. E questo ci ha insegnato già Cartesio, cui mal si oppongono i sottili analizzatori della sofferenza e del contrasto, che Cartesio pur vide, ma come aspetti, non come perni unici della vita umana.

La teoria della situazione da accogliere, o significa che ogni atto si fa concreto conquistando e edificando, cioè negando e riplasmando un dato concreto; o è la più trista negazione dell'uomo, che è uomo solo perché su ogni dato, su ogni realtà, erge la propria persona e liberamente l'afferma, non mezzo, ma fine di tutto ciò che è.

Altrimenti accettare la situazione è rinunciare a sé, accogliere il limite come assoluta determinazione di sé, rinnegare in sé lo spirito. Ché, infatti, riconoscere il limite, foss'anche in rassegnata e consapevole riflessione, è confermarlo, chiudendosi nel proprio egoismo; è, nell'individuo, tradir la persona, rinnegare Dio. Sotto l'aspetto nobile della stoica vittoria su se stessi, è un egoistico rinchiudersi in una pretesa saggezza che non sa affrontare la lotta. Sotto l'apparente profondità del riconoscimento di una superiore regola della storia, è la menzogna intima ed esterna di chi preferisce la tristezza della perenne duplicità alla gioia del rischio della conquista e della creazione.

Solo chi rinnega la situazione, che è la sua carne, il suo carattere, la sua casa, la sua storia, il suo tempo, solo quello è vivo nella *charitas* e si sceglie e vive la sua vita.

Situazione che è la carne ed il sangue, che non sono gli avversari dello spirito, ma neppure i signori. «Si nasce carne e si diventa spirito. Si nasce antichi prigionieri di

una lunga eredità e di un corpo di cui siamo schiavi gementi. E la nostra giovinezza vuol essere conquistata nella liberazione graduale da quella servitù»<sup>12</sup>.

Situazione che è la storia, il momento temporale; che solo un'aberrazione teorica e una viltà morale possono farci considerare come l'ineluttabile svolgersi di qualcosa contro cui noi, cioè ciascuno di noi, nulla può. Ove quell'ineluttabile è solo l'inerzia che ci immerge nella frattura insanabile.

Situazione che sono le istituzioni, enti di ragione, che hanno senso e valore per noi, per ciascuno di noi, per la nostra opera, e che non possono costituire la barriera che ci infrange e ci annulla, a meno che ad esse, in una nuova idolatria, non abbiamo già innalzato un altare in noi stessi, rinunciando alla nostra vita.

In questo comando, che è già la capacità di trascendersi, di vincere il proprio limite che è il proprio egoismo; di vincere in esso tutti i limiti esterni, che non ne sono che la corpulenta proiezione; in questa infinita libertà, che non si dimostra con sillogismi perché non è un dono, ma una conquista; in tutto ciò, e solo in ciò, è la dignità dell'uomo. Tradire la quale è tradire il proprio posto e il proprio compito; è scavare nel mondo spirituale un abisso incolmabile. *Ché venir meno a sé, è venir meno a tutti gli uomini che aspettano da noi collaborazione per la fabbrica di quella città spirituale dove ognuno vive nel bene di tutti: «Via via che le anime separate aumentano e si uniscono fra loro, la gioia di ognuna è più grande, perché ognuna pensando la propria sostanza pensa una moltitudine di altre sostanze simili, e l'oggetto di tal pensiero aumenta costantemente nel processo del tempo, per l'arrivo di quelle anime che alle prime vengono ad unirsi, sì che la gioia di ciascuna cresce nel tempo all'infinito»*<sup>13</sup>. Così si esprimeva Alfarabi; i filosofi odiernissimi che rifiutano l'universale etico per timore di vedere offendere l'intangibile originalità della persona, sono pronti a rinnegarla, sia pure tra aggraziati lamenti, nel più rispettoso conformismo alle esigenze contingenti.

### 3

---

<sup>12</sup> Aggiunto a lato a matita: «294». Cfr. LAVELLE, *La conscience de soi* cit., p. 294.

<sup>13</sup> Cfr. EUGENIO GARIN, *Aristotelismo e Platonismo nel Rinascimento* in «*La Rinascita*», a. II, 1939, pp. 665-666, ora in ID., *Interpretazioni del Rinascimento* vol. I, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009, pp. 50-51. Il testo citato è ALFARABI, *Regime politico* trad. in SALOMON MUNK, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Librairie Universitaire, Paris 1927, p. 347.

Veramente *magnum miraculum*, come nell'orazione ermetica, è l'uomo che, nell'atto in cui compie il dovere si crea, così come si nega là dove vien meno a quell'imperativo. Vivo nel suo dramma, ognuno dà la sua risposta, in cui, tuttavia, ciascuno concorre liberamente a edificare il regno spirituale, solo che raggiunga, oltre il limite, quella piena vita che vale, nella quale incontrerà quanti spiriti edificano con lui quel mondo.

Solo superando il limite, ritrovando se stessi; solo salvando se stessi da tutte le prigioni, che ci schiacciano nella necessità e nell'imposizione della duplicità falsa, solo allora si celebra, non solo la dignità della persona, ma ci si congiunge spiritualmente con gli spiriti, non in quella specie di oceano indifferente, di cui taluni sembrano temere, ma in quella città di Dio che è il compito dell'uomo.

La rassegnata accettazione del mondo, della situazione, che si invoca talora come unico mezzo per mantenere la società umana, e in nome della quale si degrada l'uomo da fine a mezzo; quell'accettazione, non è che egoismo e impotenza e viltà. Amor proprio che ispessisce il limite e conchiude sempre più la vita di ognuno nella miseria della individualità data.

Se è vero, come è vero, che la città terrena non è in necessario contrasto con la città di Dio, ciò avviene in quanto essa non si faccia limite che subordina a sé l'uomo costringendolo nella duplicità. Così la carne non solo non è in necessario contrasto con lo spirito, ma, vinta, ne diviene il prezioso strumento per costruire oltre il contingente l'eterno. Ma se e l'una e l'altra si pongono come assoluti fini mondani, scavano fra realtà e dovere, fra essere e bene, un abisso che finisce fatalmente con annullare entrambi i termini e, cioè, con l'uccidere l'uomo che ne è il nodo perenne.

Carne, sangue, situazione, devono trasfigurarsi da limiti dell'egoismo in strade aperte alla vittoria dello spirito: come è scritto nel Vangelo *sabbatum propter hominem factum, non homo propter sabbatum*.

## Bibliografia

### Testi di Garin

Per un elenco quasi completo dei testi scritti da Garin si rimanda alla *Bibliografia degli scritti di Eugenio Garin 1929-1999*, Laterza, Roma-Bari e alle *Aggiunte e correzioni alla Bibliografia degli scritti di Eugenio Garin (1929-1999)*, «Giornale critico della filosofia italiana», a. 88, fasc. 2, 2009, pp. 499-507. Di seguito si riportano i testi gariniani cui si è fatto esplicito riferimento nel corso del lavoro.

- NORBERTO BOBBIO, EUGENIO GARIN, «*Della stessa leva*». *Lettere (1943-1999)*, a cura T. Provvidera e O. Trabucco, con una nota di M. Torrini, Nino Aragno editore, Torino 2011
- EUGENIO GARIN, *A. F. Formiggini editore di positivisti vecchi e nuovi*, in ID., *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, De Donato, Bari 1983, pp. 255-268
- ID., *Agonia e morte dell'idealismo italiano*, in *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 1-29
- ID., *A proposito dell'esistenzialismo*, in *Due inediti di Eugenio Garin*, a cura di F. Martino, «Rivista di storia della filosofia», a. 68, fasc. 2, 2013, pp. 357-380: 373-378
- ID., *A proposito di una storia 'popolare' della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», a. 80, fasc.2, 1999
- ID., *Attualità di Tolstoj*, introduzione a LEONE TOLSTOI, *Ultime parole*, Firenze 1947, pp. V-XI
- ID., *Avvertenza all'edizione 1997*, in ID., *Cronache di filosofia italiana 1900-1960* 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1997<sup>4</sup>, pp. V-VI
- ID., rec. *Christophori Landini carmina omnia / ex codicibus manuscriptis primum edidit Alexander Perosa*, «La nuova Italia», a. 11, fasc. 3-4, 1940, pp. 68-69
- ID., *Con Gramsci*, Editori Riuniti, Roma 1997
- ID., *Conversando con Benedetto Croce*, «Belfagor», a. 50, 1995, pp. 649-656
- ID., *Croce in un volume*, «Il Ponte», a. 8, 1952, primo semestre, pp. 77-81

- ID., *Cronache di cinquant'anni di filosofia italiana. I. Eredità dell'Ottocento: spiritualisti, positivisti, hegeliani*, «Giornale critico della filosofia italiana», a. 30, fasc. 2, 1951, pp. 261-272
- ID., *Cronache di cinquant'anni di filosofia italiana. II. Gli albori del Novecento: irrazionalisti, pragmatisti, mistici*, «Giornale critico della filosofia italiana», a. 30, fasc. 3, 1951, pp. 382-394
- ID., *Cronache di cinquant'anni di filosofia italiana. III. Idealismo, psicologismo, modernismo*, «Giornale critico della filosofia italiana», a. 30, fasc. 4, 1951, pp. 525-545
- ID., *Cronache di cinquant'anni di filosofia italiana. Positivisti in crisi*, «Giornale critico della filosofia italiana», a. 32, fasc. 1, 1953, pp. 85-103
- ID., *Cronache di cinquant'anni di filosofia italiana. Positivisti e no*, «Giornale critico della filosofia italiana», a. 32, fasc. 2, 1953, pp. 228-260
- ID., *Cronache di cinquant'anni di filosofia italiana. Alle origini della «Critica»*, «Giornale critico della filosofia italiana», a. 32, fasc. 4, 1953, pp. 488-516
- ID., *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Bari 1955
- ID., *Epilogo. Rinascita e tramonto dell'idealismo*, in ID., *Storia della filosofia italiana*, 3 voll., Einaudi, Torino 1966
- ID., *Esistenzialismo*, «Leonardo», 1946, a. 15, pp. 60-62
- ID., *Essere e pensiero*, «Rassegna di cultura e vita scolastica», a. 1, fasc. 6, 1947, pp. 3-4
- ID., *Firenze nel Risorgimento*, in *Firenze*, a cura di J. De Blasi, pp. 705-731
- ID., *Giovanni Gentile interprete del Rinascimento*, «La Rinascita», VII, 35, 1944, pp. 63-70
- ID., *Giovanni Vailati*, in ID., *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori riuniti, Roma 1996 (prima edizione 1974), pp. 69-95
- ID., *Giuseppe Saitta*, La libertà umana e l'esistenza, «Leonardo», 12, 1941, pp. 74-76
- ID., *Il pensiero di Ludovico Limentani*, «Rivista di Filosofia», 1947, pp. 191-206
- ID., *Il positivismo come metodo e come concezione del mondo*, in ID., *Tra due secoli cit.*, pp. 65-89

- ID., *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori riuniti, Roma 1996 (prima edizione 1974)
- ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, 2 voll., Edizioni di storia e letteratura, Roma 2009
- ID., *Introduzione a GIOVANNI GENTILE, Opere filosofiche* a cura di E. Garin, Garzanti, Milano 1991
- ID., *Kierkegaard e Jaspers*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1952, a. 31, fasc. 3, pp. 386-387
- ID., *La critica di Gobetti*, «Il contemporaneo», 26 marzo 1955, p. 3
- ID., *La dottrina morale di Giuseppe Butler*, «Rivista di Filosofia», 1930, pp. 250-279
- ID., *La Filosofia*, 2 voll., Vallardi, Milano 1947
- ID., *La filosofia come sapere storico. Con un saggio autobiografico*, Laterza, Roma-Bari 1990
- ID., *La giovinezza di Donato Acciaiuoli (1429-1456)*, «Rinascimento», a. 1, fasc. 1, 1950, pp. 43-70
- ID., *La giustizia*, Guida, Napoli 2003
- ID., *La questione morale*, «Corriere di Firenze», 8-9 ottobre 1944, p. 3
- ID., *Le lettere di Gramsci*, «Leonardo», 1947, a. 16, pp. 245-246
- ID., *L'Illuminismo inglese. I moralisti*, Fratelli Bocca editore, Milano 1941
- ID., *Ludovico Limentani: il pluralismo etico e una discussione di Eugenio Rignano*, in ID., *Tra due secoli cit.*, pp. 235- 254
- ID., *Manuale di storia della filosofia ad uso dei licei classici*, volume terzo, Sansoni, Firenze 1948
- ID., *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Roma-Bari 2007 (prima ed. 1954)
- ID., rec. E. Mounier, *Qu'ce que le personnalisme?*, «Il Ponte», 1947, pp. 465-467
- ID., *Note sul pensiero italiano del '900. Una rivista: «Leonardo»*, «Leonardo», a. 15, 1946, pp. 22-32
- ID., *Note sul pensiero italiano del '900. Attorno a «Leonardo»*, «Leonardo», a. 15, 1946, pp. 78-86

- ID., *Note sul pensiero italiano del '900. Il Pragmatismo*, «Leonardo», a. 15, 1946, pp. 201-210
- ID., *Orientamenti morali*, «Rivista di Filosofia», 1941, pp. 163-179
- ID., *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, in ID., *La filosofia come sapere storico* cit., pp. 33-86
- ID., *Postilla: Carlo Michelstaedter*, in ID., *Intellettuali italiani del XX secolo* cit., pp. 96-104
- ID., *Ricordo di Benedetto Croce*, «Paragone», a. 3, fasc. 36, dicembre 1952, pp. 3-5
- ID., *Ricordo di Louis Lavelle*, in *Due inediti di Eugenio Garin* cit., 367-372
- ID., *Ricordo di Ludovico Limentani*, in *Ludovico Limentani a Eugenio Garin. Lettere di Ludovico, Adele Limentani e altri a Eugenio e Maria Garin 1930-1956*, a cura di M. Torrini, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 155-181
- ID., *Rodolfo Mondolfo*, in ID., *Tra due secoli* cit., pp. 204-234
- ID., *S. Agostino e Marsilio Ficino*, «Bollettino storico agostiniano», a. 16, n. 2-4, aprile agosto 1940, pp. 41-47
- ID., *Sessant'anni dopo*, in «Iride», 1989, a. 2, fasc. 2, pp. 65-97
- ID., *Storia della filosofia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma-Firenze 2011, (edizione originale Vallecchi, Firenze 1945)
- ID., *Storia della filosofia italiana*, 3 voll., Einaudi, Torino 1966
- ID., *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, De Donato, Bari 1983
- ID., *Umanesimo e vita civile*, già in «Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere 'La Colombaria'», n. s., I [1947], pp. 467-492
- ID., RENZO CASSIGOLI, *Colloqui con Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, a cura di R. Cassigoli, Le Lettere, Firenze 2000
- ID., UGO SPIRITO, *Carteggio 1942-1978*, a cura di M. Lodone, Edizioni della Normale, Pisa 2014
- STEFANIA ZANARDI, *Dal Carteggio tra Eugenio Garin e Delio Cantimori*, «Rivista di storia della filosofia», 2012, a. 67, n. 4, pp. 809-826

## Testi e documenti di altri autori

- NELLO AJELLO, *Litigando con l'editore*, «la Repubblica», 19 novembre 1992 (risorsa on line)
- GIOVANNI AMENDOLA, *Le novità del pragmatismo*, «L'Anima. Saggi e giudizi», a. 1, fasc. 2, febbraio 1911 pp. 56-59
- CARLO ANTONI, *Il tempo e le idee*, «Il Mondo», anno III, n. 41, 13 ottobre 1951, p. 6
- VLADIMIRO ARANGIO-RUIZ, *Ricostruzioni filosofiche*, «Archivio di filosofia», 1940, pp. 168-185
- ROBERTO ARDIGÒ, *La morale dei positivisti*, a cura di G. Giannini, Marzorati editore, Milano 1973
- ANTONIO BANFI, A. ALIOTTA, *Il sacrificio come significato del mondo*, «Studi filosofici», 1947, pp. 79-80
- ID., *L'uomo copernicano* (1950), Il Saggiatore, Firenze 1965<sup>2</sup>
- ID., G. TAROZZI, *L'esistenza e l'anima*, «Civiltà moderna», 1930, pp. 914-918
- ID., *Verità e umanità nella filosofia contemporanea*, «Studi filosofici», 1947, pp. 1-79
- *Avvertimento*, «L'Anima. Saggi e giudizi», a. 1, n. 1, gennaio 1911, pp. 3-4
- GASTON BACHELARD, *Il nuovo spirito scientifico*, a cura di F. Albergamo, Laterza, Bari 1951
- HENRI BERGSON, *L'evoluzione creatrice*, ed. it. a cura di F. Polidoro, Raffaello Cortina Editore, Milano 2002
- GIOVANNI MARIA BERTIN, *La caratterologia*, Bocca, Milano 1951
- MAURICE BLONDEL, *L'azione*, tr. di E. Codignola, 2 voll., Vallecchi, Firenze 1921
- NORBERTO BOBBIO, *Garin*, *Cronache della filosofia italiana (1900-1943)*, «Belfagor», a. 10, 1955, p. 357
- ID., *Cultura vecchia e politica nuova*, in ID., *Politica e cultura*, Einaudi, Torino, (1955) 1974<sup>2</sup>, pp. 195-210
- ID., *Filosofia e vita nazionale negli ultimi cinquant'anni*, «Cultura moderna», n. 22, ottobre 1955, pp. 5-7



- ID., Rassegna di studi hegeliani, «Belfagor», 1950, pp. 67-80, 201-222
- GIUSEPPE ANTONIO BORGESE, *Croce e Vico e «I giovani»* in ID., *La vita e il libro. Terza serie Conclusione*, Fratelli Bocca editore, Torino 1913, pp. 323-402
- ÉMILE BREHIER, *Les thèmes actuels de la philosophie*, Presses universitaires de France, Paris 1951
- ERNESTO BUONAIUTI, *Pellegrino di Roma. La generazione dell'esodo*, Gaffi, Roma 2008
- MARIO CALDERONI, GIOVANNI VAILATI, *Il Pragmatismo*, a cura di G. Papini, Carabba, Lanciano 1931
- GUIDO CALOGERO, *Intorno al concetto di giustizia* [1941], in ID., *Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi*. Nuova edizione a cura di M. Schiavone e D. Cofrancesco, Marzorati editore, Milano 1972, pp. 9-30
- ID., *Studi crociani*, Bibliotheca editrice, Rieti, 1930
- DELIO CANTIMORI, *Un esame di coscienza dei filosofi italiani* [già in «Il Nuovo Corriere», 8 giugno 1955], in ID., *Studi di storia*, Einaudi, Torino 1959, pp. 759-765
- ARMANDO CARLINI, *Alla ricerca di me stesso. Esame critico del mio pensiero*, Sansoni, Firenze 1950
- ENRICO CASTELLI, *Diari Vol. I (1923-1945)*, a cura di E. Castelli Gattinara Jr., «Archivio di filosofia», a. 65, fasc. 1, 1997
- GIOVANNI CESCA, *La filosofia dell'azione*, Sandron, Milano, Palermo, Napoli 1907
- EDMONDO CIONE, *Francesco De Sanctis* seconda edizione riveduta, Perinetti-Casoni, Milano 1944
- ID., *L'estetica di Francesco De Sanctis*, Perinetti-Casoni, Milano 1945
- BENEDETTO CROCE, *Antistoricismo*, «La Critica», a. 28, 1930, pp. 401-409
- ID., *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900). Da lettere e ricordi personali*, in ID., *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Bari 1968, pp. 253-294
- ID., *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici* seconda edizione raddoppiata. Laterza, Bari 1926

- ID., *Di un carattere della più recente letteratura italiana*, «La Critica», a. 5, 1907, pp. 177-190
- ID., *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*. Sesta edizione riveduta, Laterza, Bari 1928
- ID., *Etica e politica aggiuntovi il Contributo alla critica di me stesso*. Seconda edizione, Laterza, Bari 1943
- ID., *Fatti politici e interpretazioni storiche*, «La Critica», a. 22, 1924, pp. 189-192
- ID., *Filosofia della Pratica*, Bibliopolis, Napoli 1996
- ID., *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, Laterza, Bari 1923<sup>3</sup>
- ID., *Filosofia, poesia, storia*. Pagine tratte da tutte le opere a cura dell'autore, Ricciardi editore, Milano-Napoli 1951
- ID., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari 1952
- ID., *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari 1941
- ID., *Il compito della logica*, in ID., *Pagine sparse*, raccolte da G. Castellano, serie prima, Riccardo, Ricciardi, Editore, Napoli 1919, pp. 259-272
- ID., *Il programma della «Critica» (1902)*, in ID., *Conversazioni critiche*. Serie seconda. Terza edizione riveduta, Laterza, Bari 1942, pp. 353-357
- ID., *Il «superamento»*, in ID., *Cultura e vita morale cit.*, pp. 116-119
- ID., *La poesia*, Laterza, Bari 1966
- ID., *La storia come pensiero e come azione*, Bibliopolis, Napoli 2002
- ID., *Leonardo rivista d'idee*, «La Critica», a. 5, 1907, pp. 67-69
- ID., *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, a cura di A. Croce, introduzione di G. Sasso, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1981
- ID., *L'aristocrazia e i giovani*, «La Critica», a. 10, 1912, pp. 60-66
- ID., *L'individuo e l'opera* [1925], in ID., *Etica e politica cit.*, pp. 119-124
- ID., *L'intuizione pura e il carattere lirico dell'arte*, in ID., *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Laterza, Bari 1966, pp. 1-30
- ID., *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1909
- ID., *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Bari 1968

- ID., *Primi saggi*. Seconda edizione, Laterza, Bari 1927
- ID., *Punti di orientamento della filosofia moderna*, «La Critica», a. 24, 1926, pp. 321-327
- ID., *Scienza e università*, «La Critica», a. 4, 1906, pp. 319-321
- ID., *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, a cura di A. Carella, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 1993
- ID., *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, seconda edizione, Laterza, Bari 1928
- ID., *Teoria e storia della storiografia*, Adelphi, Milano 2001
- ID., *Terze pagine sparse*. Raccolte e ordinate dall'autore. 2 voll., Laterza, Bari 1955
- ID., *Tesi fondamentali di un'estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale. Memoria letta all'accademia pontaniana nelle tornate del 18 febbraio, 18 marzo e 6 maggio 1900*, Stabilimento tipografico Tessitore, Napoli 1900
- ID., *Una discussione tra filosofi amici*, in ID., *Conversazioni critiche*. Serie seconda cit., pp. 67-95
- ID., *Una tranquilla rivoluzione filosofica*, «Il Mondo», anno 3 numero 7, 17 febbraio 1951, poi in ID., *Indagini su Hegel* cit., pp. 273-275
- ID., *Un critico inglese della logica di Hegel*, in ID., *Indagini su Hegel* cit., pp. 92-97
- ID., *Un preteso sistema definitivo*, «La Critica», a. 15, 1917, pp. 267-269
- ID., *Vecchi ricordi*, «La Critica», a. 38, 1940, pp. 62-63
- BENEDETTO CROCE, GIOVANNI PAPINI, *Intorno alla «Logica»*, «Leonardo», a. 3, ottobre-dicembre 1905, pp. 177-181
- BENEDETTO CROCE, KARL VOSSLER, *Carteggio Croce-Vossler 1899-1949*, a cura di E. Cutinelli-Rendina, Bibliopolis, Napoli 1991
- MARIA DE PETRI, *L'ontologia di Louis Lavelle* in «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa», a. 30, 1938, pp. 307-332
- GUIDO DE RUGGIERO, *Centenario di Nietzsche*, «La nuova Europa», 24 dicembre 1944, p. 9
- FRANCESCO DE SANCTIS, *Il principio del realismo*, in ID., *Nuovi saggi critici* diciottesima edizione, Morano, Napoli 1901, pp. 479- 493

- ID., *La letteratura italiana nel secolo XIX. Volume 2. La scuola liberale e la scuola democratica*, Laterza, Bari 1954
- FRANCESCO DE SARLO, *Croce e Gentile. Lettere filosofiche di un «superato»*, Le Monnier, Firenze 1925
- MIGUEL DE UNAMUNO, *Del sentimento tragico della vita negli uomini e ne popoli*, Società editrice «La Voce», Firenze 1923
- GIOVANNI GENTILE, *Benedetto Croce e i tedeschi*, in ID., *Guerra e fede*. Seconda edizione, De Alberti editore, Roma 1927
- ID., *Chiarimenti a un attualista dubbioso*, in ID., *Opere filosofiche cit.*, pp. 691-703
- ID., *Concetti fondamentali dell'attualismo*, in ID., *Opere filosofiche cit.*, pp. 758-771
- ID., GIOVANNI MARCHESINI, *Le finizioni dell'anima*, «La Critica», a. 4, 1906, pp. 57-60
- ID., *Idealismo e misticismo*, in ID., *Opere filosofiche cit.*, pp. 673-682
- ID., *Il programma della Biblioteca Filosofica di Palermo*, in ID., *Saggi critici*. Serie seconda, Vallecchi, Firenze, 1927, pp. 5-9
- ID., *Il torto e il diritto del positivismo* [1914], in ID., *Saggi critici*. Serie seconda cit., pp. 123-130
- ID., *I saggi di filosofia dell'azione del Laberthonnière*, in ID., *Il modernismo e i rapporti con la religione*, Laterza, Bari 1909
- ID., *La filosofia contemporanea in Italia (1917)*, in ID., *Storia della filosofia italiana*, a cura di E. Garin, volume 2, Sansoni, Firenze 1969
- ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, Giuseppe Principato editore, Messina 1913
- ID., *La riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste*, Laterza, Bari 1920
- ID., *La rinascita dell'idealismo*, in ID., *Opere filosofiche cit.*, pp. 247-265
- ID., *L'atto del pensare come atto puro*, in ID., *Opere filosofiche cit.*, pp. 310-321
- ID., *Lavoro e cultura*, Tipografia Centenari, Roma 1922

- ID., *Lettere a Benedetto Croce*, vol. II, a cura di S. Giannantoni, Sansoni, Firenze 1974
- ID., *Opere filosofiche* a cura di E. Garin, Garzanti, Milano 1991
- ID., *Roberto Ardigò* [1920], in ID., *Saggi critici*. Serie prima, Riccardo Ricciardi editore, Napoli 1921, pp. 251-256
- ID., *Saggi critici*. Serie prima, Riccardo Ricciardi editore, Napoli 1921
- ID., *Saggi critici*. Serie seconda, Vallecchi, Firenze, 1927
- ID., *Sistema di Logica come teoria del conoscere*, 2 voll., Laterza, Bari 1923
- ID., *Storia della filosofia italiana*, a cura di E. Garin, 2 voll., Sansoni, Firenze 1969
- PANFILO GENTILE, *La rivelazione e la storia*, «Il Mondo», 17 febbraio 1951, p. 6
- P. G. [Panfilo Gentile], *Lecture. Eugenio Garin*, «Corriere della sera», 6 maggio 1955, p. 3
- VALENTINO GERRATANA, *Introduzione a GIAIME PINTOR, Il sangue d'Europa*, scritti raccolti a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1950, pp. 9-59
- ID., *I "leoni impagliati"*, «Il contemporaneo», 16 luglio 1955, p. 3
- PIERO GOBETTI, *Al nostro posto*, «La Rivoluzione Liberale», a. 1, n. 32, 2 novembre 1922, p. 119
- ID., *B. Croce e i pagliacci della cultura*, «Energie nove», s. 1, n. 2, 15/30 novembre 1918, pp. 26-27
- ID., *Giovanni Gentile*, in ID., *Scritti storici, letterarie filosofici*, a cura di P. Spriano, Einaudi, Torino 1969, pp. 677-681
- ID., *I miei conti con l'idealismo attuale*, «La Rivoluzione Liberale», a. 2, n. 2, 18 gennaio 1923, p. 5
- ID., *Il nazionalismo italiano*, «La Rivoluzione Liberale», a. 1, n. 27, 20 settembre 1922, p. 99
- ID., *La rivoluzione liberale. Saggio sulla lotta politica in Italia*, a cura di E. A. Perona, con un saggio di P. Flores d'Arcais, Einaudi, Torino 2008
- ID., *L'ora di Marx*, «La Rivoluzione liberale», a. 3, n. 16, 15 aprile 1924
- ID., *Odio i crociani*, «Energie Nove», s. 1, n. 5, 1/15 gennaio 1919, p. 80

- ID., *Storia della Rivoluzione russa I*, «La Rivoluzione Liberale», a. 1, nn. 11-12, 4 maggio 1922, pp. 41-43
- p. g. (Piero Gobetti), *Polemica fascista*, «La Rivoluzione Liberale», a. 1, n. 22, 16 luglio 1922, p. 82
- ANTONIO GRAMSCI, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Einaudi, Torino 1949
- ID., *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1948
- ID., *Letteratura e vita nazionale*, Einaudi, Torino 1950
- ID., *L'ordine nuovo 1919-1920*, Einaudi, Torino 1954
- ID., *Note sul Machiavelli sulla politica e sullo stato moderno*, Einaudi, Torino 1949
- ID., *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, 4 voll., Einaudi, Torino 1975
- ID., *Il Risorgimento*, Einaudi, Torino 1949
- AUGUSTO GUZZO, *Mortus plango*, «Filosofia», a. 3. 1952, pp. 539-540
- JEANNE HERSCH, *L'illusione della filosofia*, Bruno Mondadori, Milano 2004
- ERMINIO JUVALTA, *I limiti del razionalismo etico*, a cura di L. Geymonat, Einaudi, Torino 1945
- ANTONIO LABRIOLA, *Marxismo, darwinismo, eccetera*, in *Critica sociale 1891-1926. Antologia*, a cura di G. Pischel, Gentile editore, Milano 1945, pp. 61-64
- *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste. «Leonardo» «Hermes» «Il Regno»* a cura di D. Castelnuovo Frigessi, Einaudi, Torino 1977 (prima edizione 1960)
- *La mia prospettiva filosofica*, Liviana, Padova 1950
- LOUIS LAVELLE, *La conscience de soi*, Grasset, Paris 1933
- ID., *Studi sul pensiero contemporaneo*, Bocca, Milano 1943
- LOUIS LAVELLE, RENE LE SENNE, *Une nouvelle collection d'ouvrages philosophiques. Philosophie de l'Esprit*, «Les Études Philosophiques», 8/1-2, 1934, pp. 21-2
- RENE LE SENNE, *Le devoir*, Félix Alcan, Paris 1930

- ID., *Le mensonge et le caractère*, Félix Alcan, Paris 1930
- ID., *Obstacle et valeur*, Aubier, Paris, 1934
- ID., *Ostacolo e valore*, tr. di A. e C. Guzzo, Morcelliana, Milano 1950
- LUDOVICO LIMENTANI, GIUSEPPE TAROZZI, La ricerca filosofica, estratto da «Rivista pedagogica, anno XXIX, fasc. 3, 1936
- ID., *Il positivismo italiano*, in *La filosofia contemporanea in Italia dal 1870 al 1920*, Libreria editrice Francesco Perrella, Napoli-Città di Castello 1928, pp. 1-38
- ID., *I presupposti formali dell'indagine etica*, Formiggini, Genova 1913
- *Ludovico Limentani a Eugenio Garin. Lettere di Ludovico, Adele Limentani e altri a Eugenio e Maria Garin 1930-1956*, a cura di M. Torrini, Bibliopolis, Napoli 2007
- LUDOVICO LIMENTANI, *Rileggendo la "Morale dei positivisti"*, «Rivista di filosofia», 1928, pp. 185-197
- MAFFIO MAFFII, *Senescit iuventus*, in «Hermes», 1904, pp. 175-179
- JACQUES MARITAIN, *Communion et liberté*, in JACQUES et RAÏSSA MARITAIN, *Œuvres complètes*, volume VIII 1944-1946, éditions universitaires Fribourg Suisse, éditions Saint-Paul Paris, 1989, pp.881-886
- PIERO MARTINETTI, *Breviario spirituale*, Isis, Milano 1923
- ID., *Il valore obbiettivo della morale* [estratto dalla «Rivista di filosofia»], Tipografia Editrice G. Biancardi, Lodi 1944
- GIUSEPPE MARTINI, *Cattolicesimo e storicismo. Momenti di una crisi del pensiero religioso moderno*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1951
- CARLO MICHELSTAEDTER, *Opere*, a cura di G. Chiavacci, Sansoni, Firenze 1958
- GUIDO MORPURGO-TAGLIABUE, *Tra storia e cronaca*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1955, a. 34, fasc. 4, pp. 514-534
- ROMOLO MURRI, *Dalla Democrazia Cristiana al Partito Popolare Italiano*, Luigi Battistelli, Firenze 1920
- ADOLFO OMODEO, *'Res gestae' e 'historia rerum gestarum'*, in ID., *Scritti storici, politici e civili. Una diuturna polemica*, a cura di M. Rascaglia, Società editrice Il Mulino, Bologna 1998, pp. 277-291

- PAOLO ORANO, *Ardigò*, in ID., *I Moderni. II. Medaglioni*, Treves, Milano 1908, pp. 123-168
- G. F. [Giovanni Papini], *A Benedetto Croce*, «Leonardo», a. 5, febbraio 1907, pp. 110-111
- GIAN FALCO [Giovanni Papini], *Il teologo del positivismo (Roberto Ardigò)*, «Leonardo», a. 2, 1904, pp. 10-18
- GIAN FALCO [Giovanni Papini], *La filosofia che muore*, «Leonardo», a. 1, s. 2, n. 10, 10 novembre 1903
- GIOVANNI PAPINI, *Carlo Michelstaedter*, in ID., *24 cervelli. Saggi non critici*, Studio editoriale lombardo, Milano 1917<sup>3</sup>, pp. 170-177
- ID., *I consigli di Amleto*, «Hermes», 1904, pp. 225-230
- ID., *Introduzione al pragmatismo*, «Leonardo», a. 5, febbraio 1907, pp. 26-37
- ID., *La filosofia secondo Vailati*, «L'Anima. Saggi e giudizi», a. 1, n. 5, pp. 134-137
- ID., *La vita*, «L'Anima. Saggi e giudizi», a. 1, n. 5, maggio 1911, pp. 132-133
- ID., *Pragmatismo (1903-1911)*, Vallecchi, Firenze 1920<sup>2</sup>
- ID., *William James*, «La Voce», a. 2, n. 39, 8 settembre 1910, p. 391
- ID., *24 cervelli. Saggi non critici*, Studio editoriale lombardo, Milano 1917<sup>3</sup>
- DOMENICO PETRINI, *Guerra agli apolitici*, «La Rivoluzione Liberale», a. 3, n. 10, 4 marzo 1924, p. 40
- GIAIME PINTOR, *Il sangue d'Europa*, scritti raccolti a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1950
- ORAZIO PREMOLI, *Biografia di Giovanni Vailati*, in VAILATI, *Scritti cit.*, pp. I-XXIX
- LUIGI PREVITI, *Della decadenza del pensiero italiano* seconda edizione, Tipografia di M. Ricci, Firenze 1885
- GIUSEPPE PREZZOLINI, *Introduzione a NOVALIS, Frammenti*, a cura di G. Prezzolini, Carabba, Lanciano 1928, pp. 5-39
- ID., *La leggenda dell'America: William James* [1910], in ID., *Uomini 22 e città 3*, Vallecchi, Firenze [1920], pp. 87-101
- ID., *L'arte di persuadere*, Francesco Lumachi editore, Firenze 1907



- MARCEL PROUST, *A la recherche du temps perdu. Tome VII. Albertine Disparue*, I, Gallimard, Paris 1925
- FREDERIC RAUH, *Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, Félix Alcan, Paris 1891
- ID., *L'Expérience morale*, Félix Alcan, Paris 1903
- ETTORE REGALIA, *Dolore e azione. Saggi di psicologia*, Carabba, Lanciano 1916
- *Relazione della commissione giudicatrice del concorso a professore straordinario alla cattedra di storia della filosofia della R. Università di Napoli*, «Bollettino ufficiale del Ministero dell'Educazione Nazionale», parte II, atti di amministrazione, 1943, a. 70, n. 15, pp. 969-979
- RAINER MARIA RILKE, *I quaderni di Malte Laurids Brigge*. Terza ristampa, a cura di V. Errante, Utet, Torno 1957
- ID., *Liriche*, a cura di V. Errante, Edizioni Alpes, Milano 1929
- GIUSEPPE SAITTA, *La libertà umana e l'esistenza*, Sansoni, Firenze 1940
- ANTONIO SANTUCCI, *Fiducia nella ragione*, «Cultura moderna», n. 21, luglio 1955, pp. 13-15
- GIUSEPPE SEMERARI, *La critica analitica e i sistemi filosofici*, «Cultura moderna», n. 21, luglio 1955, pp. 10-13
- RENATO SERRA, *Appunti su Nietzsche*, a cura di A. Grilli, «Rivista di Letterature Moderne», a. 2, 1947, pp. 1-10
- ID., *Epistolario*, a cura di L. Ambrosini G. De Robertis, A. Grilli, Le Monnier, Firenze 1934
- ID., *Per un Catalogo (Croce e Carducci)* in ID., *Scritti critici*, La voce, Firenze 1919 [seconda ristampa], pp. 83-113
- MARIO SPINELLA, *Garin*, Cronache di filosofia italiana (1900-1943), «Società», a. 11, 1955, pp. 514-519
- BENEDICTUS DE SPINOZA, *Œuvres de Spinoza*, traduites et annotés par Ch. Appuhn, Garinier, Paris (s. d.), Tomo 1
- UGO SPIRITO, *Gentile e Croce (Lettera aperta a Benedetto Croce)*, in ID., *Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1969, pp. 75-93
- ID., *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, Vallecchi, Firenze 1921

- ID., *La filosofia del comunismo*, Sansoni, Firenze 1948
- FERDINAND CANNING SCOTT SCHILLER, *Studies in humanism*, Mac Millan and Co., London 1907
- BERTRANDO SPAVENTA, *Logica e metafisica*. Nuova edizione con l'aggiunta di parti inedite, Laterza, Bari 1911
- ID., *Principii di etica*, ristampati con prefazione e note di G. Gentile, Luigi Pierro, Napoli 1904
- GEORGE SOREL, *De l'utilité du pragmatisme*, Marcel Rivière, Paris 1921
- GIUSEPPE TAROZZI, *Apologia del positivismo*, Formiggini, Roma 1927
- ID., *La filosofia di Giovanni Gentile e la coltura italiana*, estratto dalla «Rivista di filosofia», n. 2, a. XVII, aprile-giugno 1921
- NICOLA TERRANOVA, *Eugenio Garin*, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, «Belfagor», a. 10, 1955, pp. 715-721
- ID., *Ritratti critici di contemporanei. Eugenio Garin*, «Belfagor», 1956, pp. 425-446
- PALMIRO TOGLIATTI, *La politica nel pensiero e nell'azione. Scritti e discorsi 1917-1964*, a cura di M. Ciliberto, G. Vacca, Milano 2014
- ID., *L'antifascismo di Antonio Gramsci*, in ID., *La politica nel pensiero e nell'azione cit.*, pp. 1069-1092
- ID., *Testo dell'intervento del compagno Palmiro Togliatti alla riunione della commissione culturale nazionale*, in *Per una cultura libera moderna nazionale. Documenti della riunione della Commissione Culturale Nazionale, Roma, 3 aprile 1952*, La stampa moderna, Roma s. d., pp. 34-48
- RODERIGO DI CASTIGLIA (Palmiro Togliatti), «*Cronache di filosofia italiana*», «Rinascita», 1955, 6, pp. 430-434
- ERMINIO TROILO, *Idee e ideali del positivismo*, Enrico Voghera, Roma 1909
- GIOVANNI VAILATI, *Scritti*, J. A. Barth, Successori B. Seeber, Leipzig, Firenze 1911
- PAUL VALÉRY, *Introduzione a LEO FERRARI, Leonardo o dell'arte*, Fratelli Buratti editore, Torino 1929, pp. 9-61
- MARIO VINCIGUERRA, *Un quarto di secolo (1900-1925)*, P. Gobetti, Torino 1925

- JEAN WAHL, *Études Kierkegaardiennes*, Aubier, Paris 1938
- ID., *Le Malheur de la con science dans la philosophie de Hegel*, Monfort, Saint-Pierre de Salerne 1951
- ID., *Existence humaine et transcendance*, Editions de la Baconnière, Neuchâtel 1944
- ID., *La pensée de l'existence*, Flammarion, Paris 1951

### Studi critici:

- ANNARITA ANGELINI, *Garin interprete di Cassirer, Cassirer interprete del moderno*, «*Philosophia. Bollettino della Società Italiana di Storia della Filosofia*», a. 6, fasc. 1, 2012, pp. 63-102
- SIMONETTA BASSI, *Eugenio Garin interprete di Michelstaedter*, in *L'inquietudine e l'ideale. Studi su Michelstaedter*, a cura di F. Meroi, Edizioni ETS, Pisa 2010, pp. 141-154
- EAD., *Garin, Papini e le inquietudini del XX secolo*, in *Il Novecento di Eugenio Garin. Atti del convegno di studi*, a cura di G. Vacca e S. Ricci, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 2011, pp. 81-94
- EAD., *Immagini del Rinascimento. Garin, Gentile, Papini*, Roma 2013
- EAD., *Una complessa eredità: Gentile e Garin interpreti del Rinascimento*, in EAD., *Immagini del Rinascimento cit.*, pp. 45-68
- ANDREA BATTISTINI, *La dialettica delle idee attraverso le riviste del primo Novecento*, in *Il Novecento di Eugenio Garin cit.*, pp. 225-243
- MICHELA BELLA, *Eugenio Garin e il pragmatismo: "un tessuto di equivoci"*, in *Frammenti di cultura del Novecento*, a cura di I. Pozzoni, Gilgamesh Edizioni, Asola (MN) 2013, pp. 319-341
- NORBERTO BOBBIO, *Bilancio di un convegno*, in *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980. Atti del Convegno di Anacapri giugno 1981*, Guida, Napoli 1988<sup>2</sup>
- ID., *Empirismo e scienze sociali in Italia*, in *Atti del XXIV Congresso nazionale di filosofia*, Società Filosofica Italiana, Roma 1973, pp. 11-32

- CARLO BORGHERO, *Filosofia e storia della filosofia*, in *Garin e il Novecento*, numero monografico del «Giornale critico della filosofia italiana», a. 88, fasc. 2, 2009, pp. 379-400.
- MASSIMO CACCIARI, *Garin lettore di Heidegger*, in *Il Novecento di Eugenio Garin* cit., pp. 267-272
- GIUSEPPE CACCIATORE, *Garin e Dilthey*, in *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo* cit., pp. 295-319
- FRANCO CAMBI, *Il neostoricismo di Eugenio Garin (e la sua scuola)*, in ID., *Pensiero e tempo. Ricerche sullo storicismo critico: figure, modelli, attualità*, Firenze University Press, Firenze 2008, pp. 107-154
- GIUSEPPE CAMBIANO, *Eugenio Garin e i filosofi antichi*, «Belfagor», a. 66, fasc. 1, 2011, pp. 1-27
- DELIO CANTIMORI, *Conversando di storia*, Laterza, Bari 1966
- MASSIMILIANO CAPATI, *Cantimori, Contini, Garin. Crisi di una cultura idealistica*, Società editrice Il Mulino, Napoli 1997
- PAOLO CASINI, *Alle origini del Novecento. «Leonardo», 1903-1907*, Il Mulino, Bologna 2002
- CLAUDIO CESA, *Momenti della formazione di uno storico della filosofia (1929-1947)*, in *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, a cura di F. Audisio e A. Savorelli, Firenze 2003, pp. 12-34
- ID., *Eugenio Garin tra Croce e Gentile*, in *Garin e il Novecento* cit., pp. 299-328
- MICHELE CILIBERTO, *Etica e politica: alle origini degli «eretici» di Delio Cantimori*, in ID., *Filosofia e politica nel Novecento italiano da Labriola a «Società»*, De Donato, Bari 1982, pp. 218-249
- ID., *Eugenio Garin*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Storia e politica*, direttore scientifico G. Galasso, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 2013, *ad vocem*
- ID., *Eugenio Garin. Un intellettuale nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2011
- ID., *Federigo Enriques e il neo-idealismo italiano*, in ID., *Filosofia e politica nel Novecento italiano* cit., pp. 101-131
- ID., *Figure in chiaroscuro. Filosofia e storiografia nel Novecento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2001

- ID., *Filosofia e autobiografia in Croce*, in *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. Ciliberto, Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 15-36
- ID., *Filosofia e politica nel Novecento italiano da Labriola a «Società»*, De Donato, Bari 1982
- ID., *Il Novecento di Eugenio Garin*, in *Il Novecento di Eugenio Garin cit.*, pp. 11-40
- ID., *Introduzione a EUGENIO GARIN, Storia della filosofia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma-Firenze 2011, pp. V-XVII
- ID., *Introduzione alla sezione L'intelligenza italiana (recensioni e corsivi)* in TOGLIATTI, *La politica nel pensiero e nell'azione cit.*, pp. 1857-1882
- ID., *Una meditazione sulla condizione umana. Eugenio Garin Interprete del Rinascimento*, «Rivista di storia della filosofia», a. 65, fasc. 4, 2008, pp. 653-692
- ID., *1942: Garin, Pico, l'Oratio*, introduzione a GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate* a cura di E. Garin, Pisa 2012, pp. V-XIX
- ELENA CROCE, *Ricordi familiari*, Vallecchi, Firenze 1962
- BIAGIO DE GIOVANNI, *Il Gentile di Eugenio Garin*, in *Il Novecento di Eugenio Garin cit.*, pp. 167-192
- DANTE DELLA TERZA, *Eugenio Garin, critico della cultura italiana contemporanea*, «Belfagor», a. 36, fasc. 1, 1981, pp. 381-397
- ANTONINO DI GIOVANNI, *Il pragmatismo messo in ordine. Giovanni Papini dalla filosofia dilettante al diletto della filosofia*, Bonanno editore, Catania 2008
- UGO DOTTI, *Eugenio Garin e la sua figura d'intellettuale*, in *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento cit.*, pp. 53-64
- *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, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma-Firenze 2011
- *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, a cura di F. Audisio e A. Savorelli, Firenze 2003
- DARIO FAUCCI, *Arangio-Ruiz, Vladimiro*, in *Dizionario biografico degli italiani*, v. 3, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 1961, *ad vocem*

- MASSIMO FERRARI, *Ancora sul 'caso' Enriques. La discussione italiana ed europea sui problemi della scienza*, in ID., *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Le Lettere, Firenze 2006, pp. 205-252
- ID., *Esistenzialismo e kantismo in Eugenio Garin*, in *Il Novecento di Eugenio Garin cit.*, pp. 95-119
- ID., *Filosofia e scienza nel Novecento: Eugenio Garin e la 'distruzione' della ragione*, in *Garin e il Novecento cit.*, pp. 401-436
- ID., *Giovanni Vailati e l'epistemologia europea del primo Novecento*, in ID., *Non solo idealismo cit.*, pp. 141-164
- ID., *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, Il Mulino, Bologna 2016
- ID., *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Le Lettere, Firenze 2006
- ID., *Piero Martinetti e Antonio Banfi*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Filosofia*, direzione scientifica di M. Ciliberto, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 2012, *ad vocem*
- FABIO FINOTTI, *Una «ferita non chiusa». Misticismo, filosofia, letteratura in Prezzolini e nel primo Novecento*, Olschki, Firenze 1992
- FABIO FROSINI, *Dalla morale alla storia. Appunti sul pensiero di Valentino Gerratana*, «Critica marxista», 2001, n. 6, pp. 27-36
- ID., *La presenza di Gramsci nella storiografia di Garin nel Novecento*, in *Il Novecento di Eugenio Garin cit.*, pp. 245-266
- GIUSEPPE GALASSO, *Storicismo, filosofia e sapere storico*, in *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento cit.*, pp. 35-52
- *Garin e il Novecento*, numero monografico del «Giornale critico della filosofia italiana», a. 88, fasc. 2, 2009
- GIAN CARLO GARFAGNINI, «*perché d'uno tanto uomo se ne debba parlare con riverenza*»: *Savonarola dall'esortazione retorica alla orazione politica*, in *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo cit.*, pp. 103-116
- EMMA GIAMMATTEI, *Garin, la letteratura, il primo Novecento*, in *Il Novecento di Eugenio Garin cit.*, pp. 57-79

- JAMES HANKINS, *Garin and Paul Oskar Kristeller: Existentialism, Neo-Kantianism, and the post-war interpretation of Renaissance Humanism*, in *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo cit.*, pp. 481-505
- *Il Novecento di Eugenio Garin. Atti del convegno di studi*, a cura di G. Vacca e S. Ricci, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 2011
- *I pragmatisti italiani tra alleati e nemici*, a cura di G. Maddalena e G. Tuzet, Albo Versorio, Milano 2007
- FRANCESCA IZZO, *Novecento 'ambiguo': tra Croce, Lukács e Löwith*, ivi, pp. 193-210
- GIOVANNI MADDALENA, *L'attualità dell'anti-kantismo di Vailati*, in *Cent'anni di Giovanni Vailati*, a cura di I. Pozzoni, Limina Mentis, Villasanta 2009, pp. 293-306
- GIOVANNI MADDALENA, MARIA LUISI, *I pragmatisti europei*, in *Pragmatismo. Dalle origini agli sviluppi contemporanei*, a cura di R. Calcaterra, G. Maddalena, G. Marchetti, Carocci, Roma 2015, pp. 171-190
- MICHELE MAGGI, *Il confronto con Croce*, in *Il Novecento di Eugenio Garin cit.*, pp. 41-56
- ID., *Gramsci modello intellettuale*, in *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo cit.*, pp. 443-457
- LUIGI MASELLA, *Garin e Casa Laterza*, in *Il Novecento di Eugenio Garin cit.*, pp. 359-381
- GIOVANNI MASTROIANNI, *Eugenio Garin fra storiografia e politica in alcune lettere*, in *Garin e il Novecento cit.*, pp. 479-498
- SILVESTRO MARCUCCI, *Il pensiero di Giovanni Vailati*, «Filosofia. Rivista trimestrale», a. 9, 1958, pp. 260-301
- MARCELLO MUSTÈ, *La filosofia come sapere storico*, in *Il Novecento di Eugenio Garin cit.*, pp. 323-327
- ID., *L'individuo e l'individualità nel pensiero di Croce*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, direzione scientifica di M. Ciliberto, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani, Roma 2016, *ad vocem*
- ROMANO NANNI, *Il concetto di Rinascimento e Leonardo: Febvre, Garin, Panofsky*, in *Leonardo '1952' e la cultura dell'Europa nel dopoguerra*, a cura di R. Nanni e M. Torrini, Olschki, Firenze 2013, pp. 3-76

- GUIDO OLDRINI, *Garin e i problemi della storia della filosofia italiana dell'Ottocento*, in *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento* cit., pp. 115-134
- ID., *Spaventa e l'hegelismo napoletano nella prospettiva storiografica di Garin*, in *Il Novecento di Eugenio Garin* cit., pp. 213-224
- ANDREA ORSUCCI, *Il 'nominalismo storico' di Konrad Burdach nella prospettiva di Eugenio Garin*, in *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo* cit., pp. 321-340
- GREGORIO PIAIA, *Garin e la storia della storiografia filosofica*, in *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo* cit., pp. 281-293
- GASPARE POLIZZI, *La polemica di Gentile con Federigo Enriques*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa* cit., ad vocem
- RENZO RAGGHIANI, *Gentile e la 'filosofia della libertà'*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa* cit., ad vocem
- ID., *Gilson e Garin: i tempi di un confronto*, in *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo* cit., pp. 459-480
- SAVERIO RICCI, *Garin e Cassirer: «un discorso sulla filosofia di questo secolo»*, in *Il Novecento di Eugenio Garin* cit., pp. 121-165
- ID., *Garin lettore di Cassirer*, in *Garin e il Novecento* cit., pp. 457-477
- ID., *Garin lettore di Cassirer: Umanesimo, Rinascimento, Illuminismo*, in *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo* cit., pp. 391-442
- *Ricordo di Eugenio Garin. Con una nuova edizione del dialogo Riflessione e vita morale nella storia intellettuale italiana («Religioni & Società», n. 3, 1986)*, a cura di P. De Marco, «Religioni e Società», a. 51, 2005, pp. 99-115
- ALESSANDRO RISI, *Giovanni Vailati antikantiano e antimetafisico*, «Annuario del Centro Studi Giovanni Vailati», 2004, pp. 89-105
- ROCCO RUBINI, *The Last Italian Philosopher: Eugenio Garin (with an Appendix of Documents)*, «Intellectual History Review», 21/2, 2011, pp. 209-230
- ID., *The other Renaissance. Italian Humanism between Hegel and Heidegger*, The University of Chicago press, Chicago 2014
- DARIO SACCHI, *Per una rilettura della polemica Croce –Enriques*, «Rivista di storia della filosofia», 2014, a. 69, fasc. 2, pp. 225-235



- GIANPASQUALE SANTOMASSIMO, *L'impegno civile*, in *Garin e il Novecento* cit., pp. 437-455
- ALESSANDRO SAVORELLI, *Garin e Labriola*, in *Il Novecento di Eugenio Garin* cit., pp. 307-321
- ID., *Gli scritti "italiani" di Claudio Cesa*, «Rivista di storia della filosofia», a. 71, fasc. 3, 2016, pp. 497-513
- ID., *Il «Giornale critico della filosofia italiana» da Ugo Spirito a Eugenio Garin*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2013, a. 92, fasc. 1, pp. 236-248
- ID., *L'eredità del positivismo*, in *Garin e il Novecento* cit., pp. 247-273
- ANTONIO SANTUCCI, *Il Pragmatismo in Italia*, Il Mulino, Bologna 1963
- ID., *Papini e il pragmatismo*, in *Giovanni Papini nel centenario della nascita*, a cura di S. Gentili, Vita e Pensiero, Milano 1983
- GENNARO SASSO, *Garin e Gramsci*, in *Garin e il Novecento* cit., pp. 329-377
- ELISABETTA SCAPPARONE, *Documentare, tradurre, interpretare. I filosofi italiani del Quattrocento di Eugenio Garin*, introduzione a EUGENIO GARIN, *Filosofi italiani del Quattrocento*, Edizioni di storia e letteratura, Roma-Firenze 2012, pp. V-XXVII
- ALESSANDRA TARQUINI, *Eugenio Garin studioso della cultura fascista*, in *Il Novecento di Eugenio Garin* cit., pp. 341-358
- FULVIO TESSITORE, *Garin, Croce e lo storicismo*, in *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo* cit.
- FRANCESCO TORCHIANI, "L'odore di eresia": Norberto Bobbio, Luigi Russo e l'eredità di Croce, «L'Acropoli», a. 10, n. 5, settembre 2009, pp. 455-470
- MAURIZIO TORRINI, *Dall'Illuminismo al Rinascimento. Gli esordi storiografici di Eugenio Garin (1937-1947)*, «Historia Philosophica. An International Journal», 4, 2006, pp. 121-126
- ID., *Eugenio Garin e il «Giornale critico della filosofia italiana»*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2005, a. 84, fasc. 1, pp. 5-15
- ID., *Garin e Pico*, «Giornale critico della filosofia italiana», a. 93, fasc. 1, 2014, pp. 26-45
- ID., *I 'Galilei' di Eugenio Garin*, in *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo* cit., pp. 183-201

- ID., *Il Novecento come autobiografia*, in *Il Novecento di Eugenio Garin* cit., pp. 383-400
- ID., *Il Novecento di Eugenio Garin. Una premessa*, in *Garin e il Novecento* cit., pp. 223-233
- ID., *Storia della filosofia e storia della scienza*, in *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento* cit., pp. 93-113
- STÉPHANE TOUSSAINT, *Kristeller e Garin: polemiche umanistiche*, «*Historia Philosophica. An International Journal*», 12, 2014, pp. 11-24
- ID., *Kristeller, Garin e l'Umanesimo. Appunti ritrovati*, in *Nuovi maestri e antichi testi. Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno. Atti del convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli*, a cura di S. Caroti e V. Perrone Compagni, Olschki, Firenze 2012, pp. 157-166
- ORESTE TRABUCCO, *Introduzione* a NORBERTO BOBBIO, EUGENIO GARIN, «*Della stessa leva*». *Lettere (1943-1999)*, a cura T. Provierdera e O. Trabucco, con una nota di M. Torrini, Nino Aragno editore, Torino 2011, pp. XIII-LXVII
- GABRIELE TURI, *Intellettuali e fascismo nell'esperienza e nella riflessione di Garin*, in *Garin e il Novecento* cit., pp. 275-298
- GIUSEPPE VACCA, *Eugenio Garin interprete di Gramsci*, in *Il Novecento di Eugenio Garin* cit., pp. 273-305
- CESARE VASOLI, *Garin, Burckhardt e la concezione storiografica del Rinascimento*, in *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo* cit., pp. 1-36
- ID., *Gli studi di Eugenio Garin su Giovanni Pico della Mirandola*, in *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento* cit., pp. 65-92
- MAURIZIO VIROLI, *L'etica laica di Erminio Juvalta*, Franco Angeli, Milano 1987
- ALBERTINA VITTORIA, *La commissione culturale del Pci dal 1948 al 1956*, «*Studi storici*», 1990, a. 33. fasc. 1, pp. 135-170