

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BERGAMO
Dottorato di Ricerca in Scienze Pedagogiche
Dipartimento di Scienze della Persona
Ciclo n. XXIV

Il periodo palermitano di Giovanni Gentile

Supervisore
Ch.mo Prof. Fulvio de Giorgi

Tesi Dottorato di Ricerca
Togni Fabio
Matricola n. 34150

ANNO ACCADEMICO 2010 / 2011

Sommario

Introduzione	5
1 Le ombre del giovane Gentile: tratti e ritratti della Sicilia Occidentale	11
1.1 Palermo 1875. Il XII Congresso degli Scienziati Italiani.....	11
1.2 Romanticismo della scienza	15
1.3 Tra libertà d’insegnamento e libertà di religione nella scuola.....	17
1.4 Un pedagogista e un filosofo al Congresso di Palermo.....	20
1.5 Crispi ovvero l’illustre deputato della circoscrizione di Castelvetro.....	23
1.6 Paternò sindaco e la “massoneria trasversale”	25
1.7 L’instabilità politica e la nascita dei Fasci dei lavoratori	28
1.8 I “fasci” secondo il giovane Gentile.....	29
1.9 Protezioni e amicizie famigliari nella valle del Belice.....	31
1.10 “Buon amico mio e della mia famiglia”	35
1.11 Una richiesta “mafiosa”	37
1.12 Formazione culturale e “sacerdotale”.....	40
1.13 Pastorale siciliana.....	45
2 La presenza culturale del giovane Gentile a Palermo: tra religione, filosofia e pedagogia	49
2.1 La questione della religione	49
2.1.1 La Gentile <i>Renaissance</i>	49
2.1.2 La vita “attuale” di Giovanni Gentile.....	51
2.1.3 La complessità della critica sul pensiero religioso di Giovanni Gentile	55
2.1.4 Il modernismo e i “modernismi”	66
2.1.5 Il modernismo per Croce e per Gentile	68
2.2 La questione filosofica e pedagogica: contro “ogni positivismo”	71
2.2.1 L’uomo detto “Scimmia”	71
2.2.2 “Credo, dal modo di scrivere, sia un siciliano”	75
2.2.3 Legami ed emancipazioni: Gentile e l’interesse marxista.....	78
2.2.4 La <i>filosofia di Marx</i> di Giovanni Gentile	81
2.2.5 Querelle e aperture critiche	87
2.2.6 Un <i>enjeu</i> biografico tra filosofia e pedagogia	100
3 Presenze palermitane: amicizie, riflessioni e polemiche gentiliane	115
3.1 Amicizie palermitane	115
3.1.1 Onofrio Trippodo.....	115
3.1.2 Giuseppe Pitrè	125
3.1.3 Giuseppe Lombardo Radice	131
3.2 La prima esperienza di insegnamento a Napoli.....	148

3.3	La “bancarotta della scienza” e la “rinascita dell'idealismo”	151
3.4	Padre Semeria: il fascino delle soluzioni mistiche ovvero l’ “immanenza derubricata” 156	
3.5	Una religione nei soli limiti della ragione?	162
3.6	Il <i>Pragmatismo</i> del James	163
3.7	La <i>Prolusione</i> di Palermo del gennaio 1907	167
3.8	<i>Ombre</i> spaventiane e presenze <i>gentiliane</i> : la <i>Conferenza</i> su Bruno.....	187
3.9	Il problema filosofico	199
3.10	<i>L'analysis fidei</i> della <i>recta ratio</i> del Concilio Vaticano I.....	203
3.11	La <i>presenza</i> di una scuola filosofica gentiliana a Palermo.....	207
3.11.1	Il Gesù di Adolfo Omodeo: tra mito e storia	208
3.11.2	Il Galileo di Vito Fazio Allmayer: tra fede e religione	216
3.11.3	I Gesuiti di Giuseppe Saitta: tra laicità e apologetica.....	223
3.11.4	La <i>presenza</i> di una scuola attualista: R. G. Collingwood un caso di contaminazione gentiliana	226
4	<i>Presenze e ombre</i> del modernismo	255
4.1	La <i>presenza</i> teologica a cavallo di otto-novecento.....	255
4.1.1	La cultura cattolica in Italia alla fine dell' 800	255
4.1.2	La <i>presenza</i> teologica dall' <i>Apologetica</i> alla <i>Manualistica</i>	260
4.1.3	La <i>presenza</i> critica di Gentile contro la neoscolastica	268
4.2	Le <i>ombre</i> moderniste dell'enciclica secondo Gentile	273
4.2.1	L'enciclica e il suo modernismo	273
4.2.2	Le <i>ombre</i> del modernismo: i suoi limiti storici, filosofici e pratici	285
4.2.3	La <i>presenza</i> del modernismo secondo la <i>Pascendi Domici gregis</i>	298
4.2.4	<i>Presenze e ombre</i> giobertiane nella tradizione cattolico-liberale	317
5	<i>Presenza</i> laica e <i>ombra</i> pedagogica.....	329
5.1	Avvio alla riflessione pedagogica.....	329
5.2	La <i>presenza</i> della libertà di apprendimento nella scuola unita.....	352
5.3	Teorie dell'educazione a confronto.....	358
5.4	La <i>presenza</i> di una scuola primaria di Stato.....	372
5.5	Le <i>ombre</i> della politica educativa laica	386
	Sigle e indicazioni bibliografiche delle opere di Giovanni Gentile più utilizzate.....	403
	Bibliografia	405

Introduzione

Il solo individuo che si possa concepire nell'idealismo è quello che s'individua, cioè lo spirito; l'individuo individuato non è intelligibile. Se l'individuo è uno, a maggior ragione una sarà la persona. L'individuo pensa, vuole, opera non come individuo ma come potenza universale. Io voglio, io penso, io agisco, quando in me voglia lo Stato a cui appartengo, il mondo delle nazioni in cui lo Stato coesiste con gli altri, anzi quando in me voglia il mondo, il Tutto, la persona che non ha plurale: il mio pensiero, la mia azione sono reali quando sono pensiero e volontà del Tutto. La nostra personalità particolare è astratta, empirica, irreali: in concreto si realizza come personalità universale. Dottrina questa che ha un lato verissimo in quanto afferma che l'individuo è quello che è per le relazioni organiche ond'è unito con tutta la realtà come reazione a tutta l'azione del reale cosmico-umano. Ma per noi esiste un centro personale, che, come tale non diviene, ma è; o meglio che non è divenire, ma un essere che diviene e, divenendo, si arricchisce¹.

Con queste parole in tempi non ancora “sospetti”, padre Emilio Chiochetti criticava l'impostazione filosofica gentiliana. La proposta attualista cominciava a riscontrare particolare interesse sia nell'ambiente gesuitico della *Civiltà Cattolica*, sia presso i filosofi dell'Università Cattolica di Milano. Era il primo inizio di quell'attenta operazione che coinvolse l'ateneo milanese e che, sotto la tacita guida di Padre Gemelli², porterà alla condanna all'indice³, vent'anni dopo dell'opera del filosofo di Castelvetrano. L'operazione culturale antiattualista iniziava sotto i migliori auspici proprio grazie al puntuale saggio del francescano Chiochetti, che nonostante una critica precisa al pensiero mostrava una profonda ammirazione per Giovanni Gentile⁴, segno di un'ambivalenza nei confronti del discusso filosofo che fu trasversale nella Chiesa fino all'indomani della sua morte⁵, nonostante le pubbliche aspre polemiche suscitate dalla relazione *La mia religione*.

Non v'è dubbio che la critica di Chiochetti è quanto mai centrata. Esiste un assorbimento nell'individualità e nella soggettività del pensiero attualista, che è

¹ E. Chiochetti, *La filosofia di Giovanni Gentile*, Vita e pensiero, Milano 1922, p. 346-347.

² M. Bocci, *Agostino Gemelli rettore e francescano. Chiesa, regime, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 263 e ss.

³ G. Verucci, *Idealisti all'indice. Croce e Gentile e la condanna del Sant'Uffizio*, Laterza, Bari 2006, in part. 45-119 ove viene fatta una puntuale ricostruzione delle vicende che hanno portato alla condanna.

⁴ G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, UTET, Torino 2006², p. 287.

⁵ P. Simoncelli, *Gentile e il Vaticano. 1943 e d'intorni*, Le Lettere, Firenze 1997, riporta una lettera di Gentile al cardinal Carlo Salotti prefetto della Congregazione dei riti, già segretario di Propaganda Fide, in cui il filosofo riporta il dialogo intercorso tra i due. Disse il cardinale: «Perché da questo colloquio mi sono accorto che l'uomo è migliore del filosofo» e Gentile rispose: «Vedete dunque eminenza che poi il diavolo non è così brutto come si dipinge». Ibi., p. 82.

strettamente connessa al privilegio che egli accorda al momento dialettico, rispetto a quello pratico nella costituzione della realtà. Se a questo poi si aggiunge che il polo negativo della dialettica hegeliana è in Gentile relegato nell'inattualità, si deve concludere che il suo concetto di esperienza è privo di una reale dimensione temporale⁶, poiché riassume nell'atto qualunque mediazione storica.

Questo, tuttavia, restituirebbe un Gentile semplificato, attribuendo al suo sistema una struttura concettuale monolitica e non conforme alla complessità del suo pensiero. Una critica di questo tipo, infatti, per quanto possa essere vera è una critica che giudica la riflessione gentiliana rimanendo al di fuori del sistema attualista. Coloro che hanno tentato, invece, di porsi all'interno del pensiero attualista e hanno cercato di comprendere e criticare la posizione gentiliana *ad intra* si sono trovati di fronte un sistema tanto complesso da raggiungere l'instabilità, rimanendone inesorabilmente contagiati⁷.

Ciò affida a tutti coloro che si avvicinano ad uno studio su Giovanni Gentile una responsabilità e un compito. La responsabilità di rimanere all'interno del pensiero gentiliano e il compito di cercare di dominare un'instabilità non solo concettuale, ma soprattutto biografica. La particolare vicenda storica vissuta da Gentile soprattutto nei primi anni della sua formazione e del suo iniziale insegnamento costituisce l'elemento di maggiore instabilità del suo percorso bibliografico.

⁶ V. Pratola, *Gentile e il problema del tempo*, in S. Betti, F. Rovigatti, *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Firenze 1977, vol. II, pp. 719-732.

⁷ E' ciò che ha rilevato recentemente L. Ramella, *Il pensiero della mediazione. Augusto Del Noce interprete dell'attualismo*, Vita e pensiero 2008 nel pensiero di Del Noce di cui dice: «Del Noce riesce sì a domare l'instabilità dell'attualismo, ma al prezzo altissimo di essere rimasto. Lui stesso, contagiato da questa medesima instabilità. L'instabilità che attraverso intrinsecamente la filosofia di Gentile si riversa, cioè, compiendo una metamorfosi di contenuti, nell'instabilità che al pensiero di Del Noce deriva dalla decisione di voler coniugare strategicamente due orizzonti metodologici e categoriali eterogenei (essere/divenire) per interpretare, appunto l'attualismo». *Ibi*. P. 327. Lo stesso si potrebbe dire a buona ragione anche di Severino, che rileggendo la *Teoria Generale dello Spirito come atto puro* afferma contro Gentile che «quest'unico dio immutabile, destinato alla distruzione di ogni altro dio, lascia dietro di sé lo stesso attualismo; anzi lo stesso idealismo, all'interno del quale l'attualismo è soltanto un episodio, per quanto rilevante; anzi, la stessa filosofia. La fede nell'evidenza del divenire è l'espressione originaria della volontà di potenza». E. Severino, *Attualismo e "serietà della storia"*, in S. Betti, F. Rovigatti, *Il pensiero di Giovanni Gentile*, cit., vol II, p. 793. Tuttavia Severino, volendosi porre oltre la volontà di potenza, postulando l'eternità della realtà che non ha inizio e non ha fine, riconduce la realtà al pensiero in modo non dissimile negli esiti all'assoluta coincidenza tra *pensiero pensato* e *pensiero pensante* di gentiliana memoria. C. Fabbro, *L'alienazione dell'Occidente: osservazioni sul pensiero di Emanuele Severino*, Quadrivium, Genova 1981. Si veda anche l'interessante F. Farotti, *Studio metafisico sulla pedagogia gentiliana*, Pensa Multimedia, Lecce 2002 soprattutto la terza parte dall'emblematico titolo *La scuola di Dioniso*, dedicata all'analisi della prospettiva Gentile vs. Severino. *Ibi*, pp. 111- 131.

Il presente lavoro muove proprio da questa intuizione. Esistono una seria complessa di motivazioni biografiche che rendono oscillante e così complesso il sistema attualista gentiliano. Per disambiguare il suo pensiero bisogna regredire storicamente fino alla sua infanzia e alla sua giovinezza e bisogna ritrovare nei primi anni della sua esperienza filosofica elementi, vicende, giudizi e persino comportamenti, che mostrino come il suo percorso di attualizzazione è non solo teorico ma biografico. E' necessario cioè fare una ricostruzione non del Gentile filosofo in *tait*, ma del Gentile in giacchetta⁸ che gioca con i propri figli, che piange con il padre, anch'egli in lacrime e in silenzio. Questo è necessario perché il superamento della dimensione individuale dell'attualismo fu per Gentile lo strumento teorico per sollevarsi dalla propria dimensione personale, dalle proprie origini, dalla propria sicilianità, dal proprio oscuro regionalismo. Cercheremo di fare emergere come Gentile estenua la dialettica hegeliana fino ad una sua assoluta presentificazione attuale, poiché vede in essa lo strumento teorico per superare il suo passato, "afoso". Tale superamento, tale esigenza di una *presenza* attuale di sé, tuttavia lascerà sempre *ombre*⁹ determinanti e non rimovibili sia nella sua vicenda biografica sia nella produzione filosofica. Ciò accadrà per le vicende familiari (si pensi alle vicende luttuose gentiliane), per gli studi giovanili (con docenti criticati e taciuti), per la religione appresa in famiglia (stimata, allontanata e ricompresa), per l'itinerario pedagogico vissuto da studente che costituiranno le *ritenzioni biografiche*¹⁰ del pensiero gentiliano.

La Sicilia occidentale a cavallo del diciottesimo e diciannovesimo secolo, così

⁸ Troveremo questo passaggio in Bruna Fazio-Allmayer. Si veda 3.11§2.

⁹ Si vedano le intuizioni di G.Spadafora approfondite dallo studio di R. A. Rossi, *La presenza e l'ombra. La pedagogia del Giovanni Gentile*, Anicia, Roma 2008, pp. 9-19.

¹⁰ Il concetto di ritenzione è mutuato da Husserl che, nell'analisi fenomenologica della conoscenza individua una traccia nel processo mnestico che definisce ritenzione per cui esiste una traccia del precedente, nel successivo pensiero. Cfr. E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Ed. Franco Angeli, Milano 1981. La ritenzione non è un ricordare, non è un atto. E' parte della coscienza temporale nella sua attualità e nel suo essere ora. Essa è una sorta di "alone" temporale entro ogni presente di coscienza. Di fatto la presenza di tale ombra interna alla coscienza, solleva quest'ultima dall'ipostaticità eterna della coscienza. Tale suggestioni sono intuite dalla lettura di William James. Il concetto di ritenzione pone Gentile e Husserl su due piani completamente differenti e costituisce l'elemento di maggiore distanza concettuale tra fenomenologia e attualismo. Esso viene dall'italiano implicitamente recuperato in chiave biografica. L'imperativo gentiliano dell'assolutezza dell'atto di presentificazione si destabilizza con la necessaria esigenza personale di mantenere la storia effettiva all'interno del sistema. Il non aver posto a tema, però, la questione della temporalità è l'elemento che genera la maggiore instabilità nel pensiero gentiliano.

come la riflessione sulla religione e le ricerche sulla pedagogia per quanto apparentemente rimosse e *presentificate* nella filosofia, rappresentano le ombre che determinano l'instabilità intrinseca della sua riflessione e lo porteranno a compiere scelte culturali attive e operative in ciascuno di questi campi non sempre facili da interpretare in modo unilaterale. Il *superamento* della *Religione* positiva in direzione di una *Religiosità* civile, allo stesso modo del *superamento* dell'*azione formativa* in direzione dell'assoluto del pensiero *hic et nunc*, rimarranno sempre segnate dall'ombra dell'esperienza biografica gentiliana. Così in campo pedagogico, ad esempio, la critica del dualismo natura-cultura che egli intravedeva a causa della sua lettura vichiana di Rousseau, sarà la base della sua azione di riforma¹¹. Allo stesso modo, *Il tramonto della cultura siciliana* e l'aurora della nuova cultura italiana del neoidealismo saranno le profezie della transizione da un *monogenismo*¹² siculo della cultura e della politica a un *monismo* nazionale attualista. Ciascuno di questi temi sarà utilizzato da Gentile in chiave antipositivista. E ciascuno di essi sarà utilizzato per scardinare l'idea che i fatti possano esistere a prescindere dall'esperienza soggettiva della loro pensabilità. Questa natura "mediale" però non sarà transitiva: religione, pedagogia, storia personale pur essendo ritenuti dei mezzi, lasceranno le loro ombre all'interno del suo percorso di superamento, a conferma che anche nell'impostazione attualista i mezzi non sono indifferenti al fine.

Il presente lavoro si ripropone di ricostruire la portata di queste *ombre* o *ritenzioni* avvalendosi delle opere dell'autore, ma anche di un'analisi di tipo storico. Il compito di ricostruzione storica è compito invocato dall'oggetto stesso di questa ricerca: la storia stessa, infatti, è nel pensiero attualista *ombra* e *ritenzione*. Si è scelto di operare tale operazione utilizzando il periodo palermitano che oltre ai diversi motivi che di seguito esporremo è il periodo di maggiore vicinanza biografica alle sue radici remote. Per questo, tale periodo rappresenta esso stesso un'ombra e una ritenzione, rispetto al maggior successo e alla fama riconosciuta del periodo "continentale". Di tale periodo tenteremo di ricostruire le trame, cercando la *presenza* di Gentile nella storia culturale

¹¹ D. Nigro, *Note intorno alla presenza di Rousseau nella pedagogia di Giovanni Gentile*, in «Studi di Storia dell'Educazione», f. 4/1983, pp.54-68.

¹² Era l'interpretazione dell'origine siciliana della letteratura italiana esposta dal suo maestro pisano Alessandro D'Ancona sulla quale ritorneremo.

dell'isola e le *presenze* biografiche a lui prossime, sia a livello concreto, sia a livello biografico. Amicizie, relazioni di lavoro, interlocuzioni polemiche a distanza e letture di tale periodo saranno oggetto di attenzione precipua e di esse si cercherà di far emergere *ritenzioni e ombre*.

I nodi di tale ricerca saranno tre: la religione, la pedagogia e la storia biografica. Tali nodi, infatti, costituiscono il tripode dell'esperienza palermitana e nella loro continua riconduzione reciproca fanno emergere la dimensione oscillante e instabile dell'apparente 'monolite' attualista.

In sostanza Gentile non fu solo il filosofo dell'attualismo, egli ebbe un'esistenza attualista, volta al superamento continuo della propria dimensione storica, nel tentativo di riassorbire qualunque mediazione effettiva e concreta. E se quest'obiettivo era in molti modi dichiarato a livello riflessivo, non sempre era realizzato a livello personale, segno inevitabile che ciò che "*non diviene, ma è*", usando la felice espressione di Chiocchetti, rimane sempre attuale.

1 *Le ombre del giovane Gentile: tratti e ritratti della Sicilia Occidentale*

1.1 Palermo 1875. Il XII Congresso degli Scienziati Italiani

Ventinove agosto 1875. Sala della Biblioteca Nazionale. Alle 13.30 Terenzio Mamiani, cugino di Giacomo Leopardi e ultimo Ministro della Pubblica Istruzione del Regno di Sardegna presieduto da Cavour, presidente del comitato organizzatore, apriva ufficialmente il XII Congresso degli Scienziati Italiani¹³.

Palermo era uscita da due anni dal governo di stampo reazionario del sindaco trapanese Domenico Peranni¹⁴, che aveva garantito un rapporto leale con lo Stato e che, nonostante le dichiarazioni in senso contrario, aveva rappresentato gli interessi e sostenuto, anche se non in modo non esplicito, la forte componente aristocratico-borbonica-clericale. Quest'ultima, dopo un periodo di sostanziale assenza dalla vita politica comunale, aveva ripreso interesse nei confronti delle vicende comunali e, attraverso una sapiente operazione di alleanza con le componenti liberali della Destra moderata e della Sinistra democratica, aveva facilmente acquisito potere incarnando in più occasioni l'antiunitarismo della sua matrice clerico-reazionaria. Tra le diverse azioni conservatrici, non poteva passare inosservata, ad esempio, la fredda reazione che il Municipio con Peranni aveva dimostrato in occasione della presa di Roma da parte delle truppe italiane nel 1870. La sua politica all'insegna dell'*utile* e del *necessario* aveva segnato anche una battuta d'arresto allo sviluppo edilizio degli anni precedenti, in netta controtendenza con lo sviluppo economico del resto del paese, sostenuto anche dall'apertura del canale di Suez, avvenuta nel 1869.

All'apparente immobilismo comunale si aggiungeva la crisi del mazzinianesimo che aveva coinvolto le componenti repubblicane che in tutta l'Italia si avvicinavano alla

¹³ Per una ricostruzione completa dei congressi degli scienziati italiani si veda U. Bottazzini, G. Pancaldi, *I Congressi degli scienziati italiani nell'età del positivismo*, CLUEB, Bologna 1983. Per il XII Congresso si veda Riunione degli scienziati italiani, *Atti del duodecimo congresso degli scienziati italiani tenuto in Palermo nel settembre del 1875*, Tipografia dell'opinione, Roma 1879.

¹⁴ Si veda la lettera (DLXXIV) del 22 marzo 1848 di Salvatore Vigo a Michele Amari e Domenico Peranni, riportata in M. Amari, A. D'Ancona, *Carteggio*, Ed. Roux Frassati e co, Torino 1907, p. 60, che testimonia come D'Ancona, professore di Gentile a Pisa, avesse avuto contatti con il sindaco di Palermo, divenuto Segretario di Stato per il tesoro in Sicilia sotto la dittatura di Garibaldi (1860) e senatore in seguito all'incarico al Municipio palermitano.

monarchia o, più spesso, abbandonavano la vita politica attiva.

Questa crisi non era l'unica. A Palermo si andava consumando l'alleanza tra clericali e regionisti nostalgici a causa dell'ormai evidente incompatibilità tra le istanze puriste degli intransigenti cattolici e le insofferenze dei sostenitori dell'autonomismo regionale nei loro confronti. La crisi si era consumata a colpi di dichiarazioni e accuse, sferrate dai primi all'indirizzo dei secondi sulle colonne dei giornali filoclericali. Tale spaccatura ebbe come risultato la presentazione di due distinte liste alle elezioni del 1872, che portarono all'elezione del moderato cavalier Emanuele Notarbartolo di San Giovanni (1834-1893)¹⁵, esponente della rinata alleanza liberale tra destra moderata e sinistra.

La politica del nuovo sindaco fu incentrata sul rilancio delle opere pubbliche al fine di contrastare la disoccupazione. Tra le grandi opere andavano annoverate per strategicità e valore simbolico: il completamento del mercato degli aragonesi e della copertura del Politeama, nonché la posa della prima pietra all'inizio del 1875 del Teatro Massimo. A questo si aggiungevano importanti e strategici interventi in materia amministrativa, come il riordino contabile delle finanze comunali che mise in luce un consistente buco di bilancio (più di un milione di lire) della precedente amministrazione. In questo clima di rilancio, s'inseriva perfettamente l'iniziativa del XII Congresso degli Scienziati Italiani che, a detta dello stesso sindaco Notarbartolo, intervenuto all'apertura nel primo pomeriggio, doveva rappresentare per l'Italia intera un luogo di espressione e un'evidente testimonianza del rinnovamento e della novità della politica di nuovo corso della città. L'opinione pubblica locale e gli scienziati dell'università cittadina potevano beneficiare di un clima di ricerca e di uno stimolo culturale mai fin d'ora sperimentati, mentre gli ospiti del continente e internazionali

¹⁵ Il 1° febbraio 1893 veniva assassinato su una carrozza della linea ferroviaria Termini – Palermo, dopo la dinamicità dimostrata nel periodo da sindaco e una brillante carriera come direttore generale del Banco di Sicilia dal 1876 al 1890. Già nel 1882 aveva subito un sequestro. L'elemento di maggiore interesse è relativo al contesto e alle modalità dell'omicidio che ne fanno la prima vittima illustre della stagione mafiosa in Sicilia. Va ricordato che i tre processi per il suo omicidio vennero celebrati tutti e tre, per legittima suspicione, a Milano nonché il fatto che la stampa nazionale tratta la vicenda con toni e modalità che fanno trasparire nuove forme di criminalità organizzata in Sicilia. S. Lupo, *Storia della mafia: dalle origini ai giorni nostri*, Donzelli, Roma 1993, pp. 121-130. Sulla figura di Notarbartolo si veda L. Notarbartolo, *Emanuele Notarbartolo di San Giovanni*, Pistoia 1949; R. Giuffrida, *Il Banco di Sicilia*, Vol. II, Ed. Banco di Sicilia, Palermo 1973, pp. 307-319; G. Barone, *Egemonie urbane e potere locale (1882-1913)*, in M. Aymard e G. Giarrizzo (edd.), *Storia d'Italia. Le regioni dall'unità a oggi*, vol. V, Ed. Einaudi, Torino 1987, pp. 307-319.

avrebbero potuto toccare con mano e diffondere quanto a Palermo si stava facendo¹⁶.

Anche l'Università, ospite e parte attiva nell'organizzazione dell'evento, nutriva ambizioni di espansione e rinnovamento. Il livello qualitativo e quantitativo dell'istituzione era sostanzialmente quello stabilito dai provvedimenti ordinamentali della legge Casati del 1841, accresciuti dal decreto Amari del 1863. L'Annuario dell'anno accademico 1872-73, il primo dato alle stampe, raccontava la condizione dell'Università attraverso i corsi che in essi erano attivi.

Della morente facoltà di Teologia¹⁷ erano ancora presenti i soli due corsi di Storia Ecclesiastica e di Diritto canonico. Il corso di Lingua ebraica era migrato nella facoltà filosofica. Nel 1872 il corso di Archeologia Biblica, disposto negli ordinamenti dal decreto Ugdulena-Mordini del 20 ottobre 1860¹⁸, di cui lo stesso Canonico Gregorio Ugdulena risultava titolare ritiratosi a Palermo dopo la parabola politica risorgimentale¹⁹. Il corso, però, non risultava attivo a causa delle sue difficili condizioni di salute di quest'ultimo. Nell'anno accademico successivo entrambi i corsi risultano soppressi e i docenti messi a riposo. In seguito a questa riforma, l'Università si

¹⁶ O. Cancala, *Palermo* (1988), Ed. Laterza, Bari 2009, pp. 81-91.

¹⁷ Nell'aprile 1872 il ministro della pubblica istruzione del governo Lanza, Cesare Correnti, nell'ambito di un ampio e complesso tentativo di riforma delle istituzioni scolastiche e degli ordinamenti universitari proponeva per la prima volta la soppressione delle Facoltà di Teologia. La proposta venne accolta con molto clamore e l'aspra discussione parlamentare costrinse il ministro alle dimissioni il 16 del mese successivo. La proposta che era coerente con le istanze liberali dle periodo venne Antonio Scaloja, membro del gabinetto Minghetti che era succeduto a Lanza. Un anno e mezzo dopo, precisamente il 26 gennaio 1874 veniva approvata la legge dal senato di soppressione delle Facoltà di Teologia e la devoluzione degli insegnanti e degli insegnamenti di tali facoltà ai dipartimenti di lettere e filosofia. Le Università avrebbero dovuto sottoporre ad approvazione l'elenco dei docenti e dei rispettivi insegnamenti al Ministero il quale aveva diritto di veto. B. Ferrari, *La soppressione delle facoltà di teologia nelle Università di Stato in Italia*, Morcelliana, Brescia 1968, pp. 60- 82; prima ancora si veda F. Scaduto, *L'abolizione delle facoltà di teologia in Italia(1873). Studio storico-critico*, Ed. E. Loescher, Torino 1886 e D. Berti, *La soppressione delle facoltà di teologia nelle Università del regno*, Ed. Botta, Roma 1872 di cui Leone Carpi traccia l'elogio in L. Carpi, *Il risorgimento italiano: biografie storiche politiche d'illustri uomini italiani contemporanei*, Vol IV, Ed. Vallardi, Milano 1888, pp. 397- 408.

¹⁸ Mordini era prodittatore della Sicilia su mandato di Garibaldi e il Can. Ugdulena era Segretario di Stato della Pubblica istruzione e del culto. Il Decreto (n. 741) si occupa di istituire le cattedre dell'Università di Palermo tra cui appare anche quella di "Istituzioni ed Archeologia Biblica" afferente alla Facoltà di Teologia. Oltre a queste l'Art. 2. Afferma la divisione della cattedra di Teologia Dogmatica in Teologia isagogica o generale e Teologia Speciale. Di rilievo per la Facoltà filosofico-letteraria l'istituzione delle cattedre di: Estetica, Storia della filosofia (che sarà quella di Gentile), Statistica, Geografia e pedagogia. N. Porcelli (ed), *Collezione delle leggi, decreti e disposizioni governative*, Tip. Franco Carini, Palermo 1861, pp. 528-529.

¹⁹ G. De Stefani, *Gregorio Ugdulena nel Risorgimento Italiano (1815-1872)*, Società siciliana per la storia patria, Palermo 1980, in particolare si veda pp. 210-297. Sull'attività di insegnante si veda F. De Beaumont, *Gregorio Ugdulena*, Tip. Di G. Polizzi, Palermo 1872, pp. 14- 21.

concentrava attorno a quattro facoltà: Giurisprudenza con 13 cattedre, Medicina e Chirurgia con 17 cattedre, di Lettere e Filosofia con 11 cattedre e Scienze fisiche, matematiche e naturali con 18 cattedre, comprensive anche della Scuola Applicata per ingegneri. Rimasto lungamente in carica in qualità di rettore fino al 1873-74, Giuseppe Albergiani²⁰ era riuscito a garantire all'Ateneo palermitano una certa autonomia, sia dalle politiche nazionali, sia da quelle municipali. Aveva, tra l'altro, riportato la scienza positiva al centro della vita dell'Ateneo, politica positivista che avrebbe perseguito anche il suo successore, il biologo Gaetano Giorgio Gemmellaro.

In questo clima si apriva nell'agosto 1875 il XII Congresso degli Scienziati Italiani alla presenza dell'allora ministro della pubblica istruzione Ruggiero Bonghi, del sindaco Notarbartolo, della Giunta municipale e dei senatori e deputati siciliani. Per l'occasione l'editore Pedone Lauriel, pubblicava un volumetto dal titolo *Palermo* che ricostruiva la storia della città a partire dal Plebiscito del 21 ottobre 1860, con il quale si decideva l'annessione della Sicilia all'Italia. Il testo aveva anche una funzione politica e si soffermava lungamente sulla grande innovazione che aveva subito la città negli ultimi quindici anni, mostrando i benefici reali dell'annessione. Il volume fu donato a tutti i partecipanti che, sfilando per una città imbandierata per l'occasione, la sera del 29 agosto parteciparono a un grande ricevimento presso il palazzo comunale.

Furono soprattutto gli invitati esteri a dare tono all'avvenimento e a segnare profondamente la linea culturale che contraddistinse il Congresso. Dalla Germania convenne il botanico Ludwig Radlkofer dall'Università di Monaco, uno tra i maggiori propagatori della dissezione anatomica e lo storico Felix Bamberg che in quegli anni svolgeva anche servizio come console a Messina, grande collezionista d'arte e conoscitore della questione orientale scaturita dalla pace di Parigi. Dalla Francia erano

²⁰ Giuseppe Albergiani risulta professore ordinario di Algebra Complementare presso la Facoltà di Scienze e libero docente di Analisi e Geometria superiore presso la Scuola di applicazione per ingegneri. *Annuario dell'Istruzione pubblica del Regno d'Italia del 1868-1869*, Tip. Del Giornale Il Conte Cavour, Torino 1869, pp. 61-62. Di lì a pochi anni, precisamente nel 1884, fu uno dei fondatori assieme a Francesco Caldarera e Alfredo Capelli, del Circolo Matematico di Palermo. Il Circolo si contraddistinse per un marcato respiro internazionale e per un'attenzione verso tutte le novità e le innovazioni che si andavano sviluppando nell'ambito delle discipline matematiche pure e applicate. Il compito peculiare del circolo fu quello di formare insegnanti dei Licei. In quel contesto nacque ad opera di un socio fondatore la rivista didattica *Il pitagora*, che si poteva avvalere di collaborazioni quali quelle di Cesare Burali-Forti e Gaetano Scorza e che, insieme al *Giornale di Matematica* di Bologna, rappresenta un caso unico e singolare di divulgazione scientifica tra i due secoli. A. Brigaglia, G. Massotto, *Il circolo matematico di Palermo*, Ed. Dedalo, Bari 1982, pp. 91-94.

giunti a Palermo il direttore degli *Archives Nationales* Joseph De Laborde, Gaston Pàris²¹ insigne filologo e soprattutto lo storico delle religioni Ernest Renan²².

1.2 Romanticismo della scienza

Di nascita bretone, Ernest Renan aveva intrapreso il cammino sacerdotale presso il seminario minore di Saint-Nicole-du-Chardonnet diretto da Mons Dupanloup, che ebbe un ruolo determinante nella linea moderata e anti-infallibilista in occasione del Concilio Vaticano I. La formazione filosofica, che ottenne in seguito presso il College de France, risentiva dei tentativi di rilettura del cartesianesimo in chiave cristiana. Fu soprattutto l'incontro con la filologia romantica e con la filosofia idealistica che indirizzò il giovane seminarista all'impostazione trascendentale kantiana. Inoltre, lo studio della filologia biblica lo avvicinò anche alle nuove tendenze critiche che si andavano costruendo intorno allo studio della genesi storica dei testi sacri. Lo scetticismo teorico di stampo kantiano in lui ben presto divenne scetticismo della fede: abbandonato il progetto sacerdotale intraprese la carriera accademica.

Dal 1848 Renan cominciò una serie di pubblicazioni e di amicizie che contraddistinsero il suo percorso culturale: tra i molti va annoverato il sodalizio con M. Berthelot, autore dell'*Avvenire della scienza* (scritto nel 1848 ma pubblicato nel 1890) da cui Renan apprese l'essenza del pensiero positivistico. In questi anni il pensatore bretone dava alle stampe la sua opera principale, che gli valse un posto di primo piano sulla ribalta della cronaca culturale. La *Vita di Gesù* doveva essere parte di un progetto più complesso in tre volumi, che avrebbe dovuto interessare l'intera *Storia delle origini cristiane*. Il volume ebbe un successo enorme testimoniato da ben tredici edizioni tra il 1863 e il 1867. Il testo riprendeva l'eco di Strauss e tentava di ricostruire un Gesù storico privo delle presunte superfetazioni miracolistiche. Egli tuttavia, dopo quest'operazione di demitologizzazione illuministico-razionale, lo arricchiva di un

²¹ Autore con Renan di un interessante volumetto di memorie dell'esperienza palermitana. Si veda. E. Renan, G. Pàris, *Venti giorni in sicilia: Il Congresso di Palermo*, Ed. Pedone Lauriel, Palermo 1876.

²² Sul viaggio di Ernest Renan in Sicilia si veda S. Di Matteo, *Viaggiatori stranieri in Sicilia dagli Arabi alla seconda metà del XX secolo. Repertorio, Analisi, Bibliografia*, Vol. II, Ed. ISSPE, Palermo 1999, pp. 27-30. Sulle intenzioni razionaliste ed europeiste del congresso si veda G.C. Marino, *Satana a congresso*, in «Il Risorgimento in Sicilia», n.1/1970, pp. 63-119.

profilo romantico dando connotati, a tratti, eccessivamente idillico-pastorali²³. Il testo risultava una sintesi tra le istanze positivistiche applicate all'analisi filologica dei testi e le coloriture romantiche utilizzate per costruire le trame letterarie della narrazione.

Di fondo c'era l'adesione a un diffuso clima anticlericale che caratterizzava l'Europa ottocentesca. Il *prototipo letterario* di tale tendenza era il Monsieur Homais del romanzo *Madame Bovary* di Gustave Flaubert: uno scettico farmacista che sostituiva la fede cieca nell'istituzione ecclesiastica con la fiducia incondizionata nella scienza. Mentre la figura dell'anticlericale flaubertiano era grottesca e a tratti dozzinale degna dello spirito renaniano, in tutto il continente si andava diffondendo un'*élite* di colti letterati e scienziati che intendevano contrastare l'oscurantismo clericale con i bagliori della nuova scienza. In Italia non passavano inosservati gli inni *A Satana* (1863) e *Alle fonti di Clitunno* (1876) di Giosuè Carducci o i plausi del ministro Quintino Sella alle tesi della protestante *Vita di Gesù* del protestante Friedrich Strauss, che depurava la figura storica di Gesù da ogni elemento soprannaturalistico. In Francia intanto si diffondeva il lavoro sulle *Origines de la France contemporaine* di Hippolyte Adolphe Taine (1828-1893), che contestava l'interventismo e il secolarismo dell'istituzione ecclesiastica mossa dalla strenua e ingiustificata difesa dei propri privilegi²⁴.

Renan incarnava il tentativo di trovare una sintesi tra lo spirito romantico del suo tempo e i dettami del positivismo. Gli elementi potevano apparire tra di loro contrastanti, ma incarnavano pienamente lo spirito ottocentesco. Già Saint Simon, riprendendo il termine dall'amico medico Baurdin, intendeva come *positivo* ciò che era *certo ed esatto* al pari dei risultati ottenuti con metodo scientifico²⁵. Formalmente il positivismo si poneva in posizione antitetica con l'idealismo e il romanticismo. N. Abbagnano ne ha giustamente però mostrato la comune intenzione: tutti questi movimenti culturali avevano l'obiettivo di porre il soggetto al centro del percorso

²³ B. Labanca, *La vita di Gesù di E. Renan, davanti alla critica*, in «Rivista Moderna» n.2/1902. F. Brunetière, *Cinq lettres sur Ernest Renan*, Paris 1903

²⁴ Si veda G. Verucci, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità, 1848-1876: anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nella società italiana*, Laterza, Roma 1981.

²⁵ E. Bernardoni, *Il positivismo*, in L. Volpicelli (ed.), *La pedagogia. Storia e problemi, maestri e metodi, sociologia e psicologia dell'educazione e dell'insegnamento*, vol V, Vallardi, Milano 1970-1972; U. Spirito (ed.), *Il pensiero pedagogico del positivismo*, Sansoni, Firenze 1956; L. Volpicelli (ed.), *Lessico delle scienze dell'educazione*, vol II, Vallardi, Milano 1978, p. 853.

conoscitivo, mostrando come l'uomo potesse giungere all'assoluto. Proprio per questo erano possibili anche soluzioni spurie, che interpolavano forme idealistiche e passioni positivistiche. Renan rappresentava quindi un singolare caso di *romanticismo della scienza*²⁶. In questa sua opzione le istituzioni religiose ne uscivano criticate nelle loro gerarchie e nelle loro sovrastrutture concettuali e l'esperienza di fede era ricondotta al soggetto nelle sue dimensioni più emotive, sentimentali e psicologiche²⁷. Lo psicologismo della fede, che lo stesso Gentile criticherà²⁸, non era altro che una raffinata versione del positivismo che in nome del primato della percezione nell'esperienza gnoseologica, dissolveva ogni estrinsecismo dal vago sentore obbedienziale.

1.3 Tra libertà d'insegnamento e libertà di religione nella scuola

Il congresso di Palermo fu organizzato in tre sessioni plenarie presso l'Aula Magna dell'Università e in dieci laboratori che affrontavano temi inerenti diverse aree disciplinari²⁹. L'oggetto di tali laboratori esulava dalle semplici scienze applicate. Il Congresso aveva come obiettivo quello di approfondire e propiziare un'opzione scientifica rivolta a tutto il campo del sapere. L'interesse specifico, infatti, era rivolto alla diffusione dello strumentario concettuale ed epistemologico delle scienze applicate a tutti i campi del sapere, facendo del positivismo scientifico il nuovo criterio unificante dell'*Universitas* del sapere.

Particolare eco a livello di opinione pubblica e di stampa ebbero i lavori della X

²⁶ N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. II, Einaudi, Torino 1954². Si veda anche G. Calandra, *Positivismo*, in L. Volpicelli (Ed.), *Lessico delle scienze dell'educazione*, Vol. I, Società Editrice Libreria, Milano 1978, pp. 853-854.

²⁷ Così afferma Ferraris: «Il positivo, che all'epoca del Romanticismo non era che l'esito o l'ombra dello speculativo, diventerà alla fine il criterio ultimo della realtà; e, anche qui, l'ironia è che la giustificazione del positivismo sarà tratta da un argomento in ultima istanza speculativo e idealistico, vale a dire da una filosofia della storia secondo cui l'umanità entrerebbe finalmente, dopo uno stadio teologico e uno stadio metafisico, nell'età della scienza». M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 2008, p. 178. Si veda anche G.M. Pozzo, *Il problema della storia del positivismo*, Cedam, Padova 1972 pp. 26 e ss. S. Poggi, *Introduzione a Il positivismo*, Laterza, Roma -Bari 1987. Soprattutto le illuminanti posizioni di P. Rossi, *Introduzione*, in Id (ed.), *L'età del positivismo*, Il mulino Bologna 1986, pp. 12-16 in cui viene restituita un'idea del positivismo non omogenea ma variegata e complessa.

²⁸ Si veda §3.6.

²⁹ I lavori furono così organizzati: Classe I – Scienze matematiche, fisica, astronomia, meteorologia; Classe II – Ingegneria; Classe III – Chimica, mineralogia; Classe IV – Zoologia, anatomia comparata, botanica, geologia; Classe V – Anatomia, fisiologia, medicina; Classe VI – Geografia, etnografia, antropologia; Classe VII – Filologia, storia, archeologia; Classe VIII – Statistica, economia, Scienza politica; Scienze legali; Classe X – Filosofia, pedagogia.

Classe alla quale partecipava anche Renan. Dal 3 settembre al 7 settembre³⁰ nelle sedute dei filosofi e dei pedagogisti, gli argomenti di principale discussione furono quello della libertà d'insegnamento nelle scuole di ogni ordine e grado e quello dell'istruzione religiosa. In merito alla libertà dei docenti gli studiosi, così informa il *Giornale di Sicilia*, all'unanimità meno uno, ritennero che non si dovesse dare libertà d'insegnamento in tutte le materie e in tutti i gradi scolastici. Soprattutto tale libertà non doveva essere concessa agli insegnanti delle scuole primarie che, dato il valore unificante delle scuole popolari, dovevano attenersi a rigide disposizioni che uniformassero i campi del sapere e le nozioni da trasmettere in tutto il territorio nazionale.

Questione più complessa e dibattuta fu quella della libertà d'insegnamento nelle scuole secondarie di secondo grado. La questione dopo estenuanti dibattimenti fu conclusa con l'approvazione della mozione del professore di pedagogia dell'Università di Palermo Emanuele Latino, che riconosceva il primato e l'autorità nella delibera e nella scelta dei contenuti da insegnare alle associazioni professionali dei docenti, entro i confini dei regolamenti e delle norme generali dello Stato³¹. Tematica questa che animerà il dibattito della Federazione Nazionale degli Insegnanti della Scuola Media (FNISM) che, nata nel congresso di Firenze del 1902 dalla fusione delle diverse associazioni di insegnanti sorte dalla seconda metà dell'ottocento, ereditava l'idea di un'autonomia rispetto allo stato nella definizione di programmi e nella gestione della libertà di insegnamento³².

Il luogo principe della libertà di insegnamento, secondo gli orientamenti degli studiosi di Palermo, doveva rimanere le Università, che con gli Istituti superiori rimanevano luoghi in cui il coordinamento dello Stato e l'imposizione di programmi e modalità didattiche da parte del Ministero non doveva essere esercitato. Di fatto i gradi

³⁰ Si veda *Giornale di Sicilia*, 28 agosto 1875, p. 2, annuncio del congresso; 30 agosto 1875, p. 1 il discorso di Mamiani; dal 1 settembre al 8 settembre 1875, pp. 2-3, cronaca dei lavori delle diverse classi. Per le citazioni dei verbali si vedano i quotidiani del 15-16 settembre alla pagina 2 che riportano i testi dei verbali conclusivi.

³¹ «[...] il Governo conceda agli insegnanti delle scuole mezzane riuniti collegialmente la libertà di determinare, dentro i confini stabiliti dai regolamenti, il modo in cui debbano insegnarsi nelle varie classi le singole discipline e il coordinamento di queste»

³² G. Chiosso, *Libertà della scuola e libertà d'Insegnamento*, in *Enciclopedia Pedagogica*, Ed. La Scuola, Brescia 1981, pp. 6857-6869.

superiori non avevano il compito di unificare la cultura degli italiani e dovevano rimanere luoghi di ricerca e di approfondimento delle *élites* che a essi potevano giungere³³.

Tuttavia lo Stato aveva il compito di sostenere e difendere dalle ingerenze private le istituzioni universitarie, così come doveva accadere in ogni altro ordine e grado di scuola. Non era ammesso che privati cittadini o libere e private associazioni potessero conferire gradi accademici, che dovevano rimanere di stretta competenza statale, benché si concedesse che le istituzioni private preparassero al conseguimento dei titoli. Ogni parità e parificazione era esclusa a priori³⁴. Nella discussione era intervenuto lo stesso Renan, ma un ruolo decisivo ebbe l'intervento di Simone Corleo.

Ben più travagliata, fu la discussione concernente la convenienza o meno dell'istruzione religiosa nella scuola primaria. La mozione approvata il 5 settembre tentava una soluzione apparentemente salomonica: si richiedeva nelle scuole primarie ogni giorno un insegnamento di *morale* e di *doveri dell'uomo*, atto a non offendere alcun principio religioso. L'insegnamento della religione positiva era, quindi, da lasciare facoltativo e si doveva svolgere la domenica. Assoluto oppositore dell'insegnamento della religione positiva, nella fattispecie cattolica, era Emanuele Latino. Più moderato appariva Corleo richiamando il valore della famiglia nell'educazione dei fanciulli. Presiedendo la seduta, aveva fatto notare alcuni problemi che riguardavano l'organizzazione della didattica, auspicando una riforma della scuola per la "maggior prosperità della nazione".

Non passi inosservato che la preoccupazione educativa nei confronti dei fanciulli era sorta in corrispondenza della tematica dell'insegnamento religioso. Le premure organizzative della discussione sulla libertà di insegnamento cedevano il passo a una nuova preoccupazione che era quella di dare slancio e visibilità alla pedagogia nei percorsi di insegnamento. La seduta conclusiva, infatti, stabilì all'unanimità che le Università con facoltà di Pedagogia istituissero Musei d'istruzione e di educazione al

³³ F. Colao, *La libertà di insegnamento e l'autonomia nell'università liberale: norme e progetti per l'istruzione superiore in Italia (1848-1923)*, A. Giuffrè, Milano 1995, pp. 82 e ss.

³⁴ «Il conferimento dei gradi accademici, diplomi, lauree e simili, deve lasciarsi pienamente allo Stato; va mantenuta però in ogni ordine e grado dell'insegnamento inferiore e secondario la libertà dell'istruzione paterna e privata nella forma in cui è ammessa nella presente legislazione».

fine di diffondere al meglio e maggiormente modalità di insegnamento, utili a offrire agli insegnanti materiali aggiornati per meglio svolgere il loro lavoro. La preoccupazione pedagogica del Corleo ebbe anche una funzione politica. Infatti Corleo nella tornata del 6 settembre, con venti voti su venticinque, ottenne l'ambito e prestigioso incarico di delegato al futuro congresso che si sarebbe svolto a Roma.

1.4 Un pedagogista e un filosofo al Congresso di Palermo

I due protagonisti delle discussioni furono il pedagogista Latino e il filosofo Corleo.

Il pedagogista Emanuele Latino proponeva una pedagogia di taglio positivista e si rifaceva alle posizioni comtiane. La sua proposta pedagogica era molto attenta agli aspetti pratici con un'esplicita valorizzazione del lavoro manuale, fondato su principi rousseauiano, come mezzo di formazione. Tale tema era approfondito mediante una ricerca comparata tra i modelli formativi europei e americani. In virtù di questi studi egli si faceva sostenitore di una spinta di riforma del sistema scolastico italiano, da lui ritenuto viziato da troppo classicismo³⁵. Tra le molte iniziative che avevano caratterizzato la sua politica formativa, egli aveva raccolto l'impegno di fondare nel 1878 presso l'Università palermitana il Museo pedagogico, impresa resa possibile da un finanziamento disposto dalla Provincia di Palermo e da un fondo statale ottenuto dall'allora Ministro della pubblica istruzione Francesco De Sanctis, membro del gabinetto presieduto da Benedetto Cairoli.

Simone Corleo medico e ordinario di filosofia morale, con interessi che spaziavano dal diritto all'economia, era stato eletto deputato nelle elezioni del 1861 per il collegio elettorale di Calatafimi. Originario di Salemi in provincia di Trapani, dedicò buona parte della sua opera elettorale per l'enfiteusi dei beni ecclesiastici in Sicilia nella sua ideazione normativa e nell'opera di realizzazione e applicazione della legge. Non mancavano anche esperienze letterarie consacrate dalla scrittura di alcune tragedie di

³⁵ Scarne informazioni si possono ritrovare nella voce in A. Martinazzoli, L. Credaro (edd.), *Dizionario illustrato di pedagogia*, voce *Emanuele Latino*, vol II, Vallardi, Milano 1908, p. 429; Soprattutto si veda A. Magnanini, *Scuola e lavoro: "Il lavoro manuale e il problema educativo" di Emanuele Latino* in G. Genovesi (ed.), *Formazione dell'Italia unita: strumenti, propaganda, miti*, vol IV, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 94- 109. Per uno sguardo d'insieme sulla pedagogia del periodo si veda R. Messina Lauria, *La pedagogia in Sicilia nei secoli XVIII e XIX*, Tip. C. Marino e C., Piazza Armerina 1913.

argomento siciliano, attenzione condivisa da molti uomini di cultura del periodo, che univano alla ricerca storica argomentazioni di sapore demologico.

Il suo impegno filosofico ruotò attorno alla centralità del concetto di identità³⁶. Lo stesso Gentile si occupò nel 1921 di ricostruire il suo pensiero nella sua *Storia della Filosofia Contemporanea in Italia*, ponendolo nel novero dei Positivisti³⁷. L'interesse gentiliano era dettato dal fatto che Gentile riconosceva tracce di pensiero corleino nelle lezioni del suo giovane professore di filosofia al liceo di trapani, don Pietro Boccone. Per il filosofo di Salemi essenziale era la legge dell'identità, come apice del pensiero. Da questa teoria discendeva che tutti i giudizi fossero da ritenersi analitici. Corleo, infatti, dichiarava l'impossibilità formale e reale dell'infinito attuale: questo portava con sé il fatto che le conseguenze e le premesse di un fenomeno fossero tra di loro indisgiungibili e che la sua causa e il suo effetto fossero tra di loro identici. In questo modo la realtà era costituita da monadi che semplicemente modificavano la loro posizione spaziale, ma non la loro essenza: quella del Corleo era una sorta di teoria atomica e compito della scienza era quello non di cogliere le leggi intime o i noumeni, era piuttosto quella di descrivere i fenomeni senza utilizzare strumentazioni metafisiche. Volendo uscire dal matematismo e dal determinismo, egli si premurava di descrivere la libertà come una sorta di plusvalenza della dimensione spirituale su quella materiale, tentando di individuarla come l'elemento attraverso il quale ricondurre la pluralità fenomenica all'uno assoluto. Così facendo, egli tentava di saldare le teorizzazioni tipicamente scientiste e positiviste con discorsi dal sapore vagamente idealista. In termini più generali egli poteva essere annoverato nel numero di coloro che cercavano di individuare una sorta di Romanticismo della scienza.

Significativa fu anche la sua attività politica istituzionale. Nel 1883 divenne rettore dell'Università palermitana ed ereditò il complesso procedimento di autonomizzazione e di dotazione finanziaria, iniziato sotto il rettorato Gemmellaro. Tale progetto s'inseriva nella complessa discussione parlamentare riguardo al progetto di

³⁶ Si veda S. Corleo, *La filosofia universale*, 2 vv, Palermo 1860-1863 e Id., *Il sistema della filosofia universale ovvero la filosofia dell'identità*, Roma 1879.

³⁷ G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Vol. II, (VIII-I positivisti), Principato, Messina 1921. Si veda il precedente F. Orestano, *Simone Corleo*, in AA.VV. , *Miscellanea di scritti in onore di M. Heinze*, Berlino 1906, pp. 201-206.

legge presentato dal ministro Baccelli sull'autonomia universitaria. Tale progetto era divenuto l'occasione di Francesco Crispi, deputato eletto nella circoscrizione di Castelvetro, per dare una spallata a Depretis e porsi come "ago della bilancia" tra le due opposte fazioni, quella di destra capeggiata da Bonghi e quella di sinistra capeggiata da Cairoli.

Cercando quest'affermazione politica, proprio a Palermo Crispi aveva creato un raggruppamento in cui confluivano lo stesso Cairoli, Zanardelli, Nicotera e Baccarini. Il 2 febbraio 1884 egli proponeva un emendamento alla legge sull'autonomia degli atenei, che riportasse la questione dei finanziamenti alle disposizioni della legge prodittoriale n. 274 del 1860, che per la Sicilia stabiliva un finanziamento complessivo di sei milioni da ripartire tra le tre università di Palermo, Catania e Messina. L'approvazione avvenne a stretta maggioranza il 18 febbraio, ma le disposizioni caddero nel vuoto allorché il 30 marzo Depretis dava vita al suo sesto governo e sostituiva alla Pubblica Istruzione Baccelli con Coppino³⁸. Quest'avvenimento, di fatto, segnò la sconfitta della politica del rettore Corleo, che vide rallentato il processo di espansione dell'università, a causa del congelamento dei fondi che l'istituzione poteva esigere allo Stato, in seguito alle disposizioni del ministro Magliani. Oltre al fallimento finanziario la sua politica di autonomia fu interrotta dalla nuova linea ministeriale. Il dicastero di Coppino, infatti, fu contrassegnato da una forte centralizzazione delle disposizioni³⁹ anche di natura amministrativa⁴⁰ che erano avocate allo Stato e che, di fatto, ledevano e congelavano tutte le velleità autonomiste delle Università.

Corleo dovette anche gestire la questione complessa della quarantena di colera scoppiata nell'estate del 1885, che aveva reso ancora più difficile lo svolgimento ordinario delle lezioni. La complessa situazione igienico-sanitaria si univa a un clima di degrado e di recessione diffuso, favorito dal progressivo spostamento dell'asse

³⁸ Per la ricostruzione del dibattito parlamentare si veda il Cap II. del *Memoriale del Consiglio Accademico della Regia Università di Palermo* inviato al ministro della pubblica istruzione nel dicembre 1898 riportato in *Annuario 1898-99*, pp. 30-49.

³⁹ Si veda ad esempio la modifica (n. 3444) del *Regolamento speciale per la Facoltà di Giurisprudenza* in cui il ministero entra nel merito dell'istituzione di corsi o il *Riordino delle Scuole di Magistero* o gli insegnamenti obbligatori stabiliti per i corsi di Notai e Procuratori. A questo si aggiungevano disposizioni sulle nomine degli insegnanti, sul rilevamento delle loro assenze, gli elenchi degli esaminatori delle procedure concorsuali, persino i rimborsi e le modalità di riduzione dei biglietti ferroviari per i dipendenti statali.

⁴⁰ Si veda il *Regolamento generale di contabilità* emanato con regio decreto il 14 maggio 1885 (n. 3074)

economico-portuale su Napoli. L'epilogo di un periodo così complesso fu la rinuncia alla ricandidatura. Scaduto il mandato, Corleo ritornò a svolgere la sola attività d'insegnamento.

1.5 Crispi ovvero l'illustre deputato della circoscrizione di Castelvetro.

Nel mentre, a Roma si affermava la politica dell'illustre siciliano Francesco Crispi. Salito al governo dopo Depretis, aveva confermato al ministero della Pubblica Istruzione Coppino, che di lì a poco tempo fu costretto a rimettere l'incarico per incompatibilità politiche, in seguito all'approvazione della legge di riforma della struttura del governo (1888) su modello tedesco, basata su una Segreteria della Presidenza del Consiglio dei ministri, cui Crispi aveva posto a capo il magistrato sorrentino Francesco Saverio Gargiulo. All'intervento politico-legislativo, infatti, si erano aggiunte numerose proteste studentesche filo crispine e radicali, che avevano apertamente contestato il Ministro della Pubblica Istruzione. A Coppino successe Paolo Boselli, rafforzando a destra le basi del governo essendo quest'ultimo diretta emanazione politica della tradizione di Quintino Sella e Luzzati⁴¹.

Crispi fu eletto nel collegio di Castelvetro paese natale di Gentile, grazie all'appoggio del barone Vincenzo Favara di stretta osservanza mazziniana, emigrato a

⁴¹ La sua esperienza precipua era di tipo economico-finanziario. Tuttavia non era digiuno di esperienze tipicamente scolastiche. Aveva, infatti, avuto un ruolo centrale nella riforma Coppino del 1880, avendo presieduto la commissione sulla riforma dell'istruzione tecnica. Come ovvio egli cercò di portare a compimento le disposizioni del regolamento Coppino sull'istruzione elementare e si accinse a una vasta opera di riorganizzazione della scuola. Dal punto di vista generale egli condivideva le conclusioni presentate alla Camera nel dicembre 1888 dall'onorevole Martini per la creazione di una scuola secondaria inferiore unica. Così si adoperò nella creazione della nuova scuola media, attraverso una articolata opera decretale. Tali provvedimenti avevano l'esplicito obiettivo di dare maggiore dignità agli studi tecnici, offrendo, al contempo, all'istruzione secondaria comune, maggiori e consolidate basi culturali. La mancata organicità di queste riforme - e in particolare il mantenere la scuola tecnica, senza potenziare l'istruzione professionale autonoma - ne fecero fallire lo scopo, tanto che esse furono poi abolite, restando così la questione insoluta della riforma scolastica liberale. Maggiore inciviltà si ebbe in campo artistico, mediante la promozione di diverse campagne archeologiche e di restauro. All'attività politica Bacelli affiancò la pubblicazione di alcuni brevi saggi di storiografia sabauda, comparsi tra il '92 e il '93 sugli *Atti della R. Accademia delle Scienze di Torino*, e vari incoraggiamenti a istituzioni culturali e agli studi di storia. B. Chiara, *Il Nestore degli statisti italiani. Paolo Boselli*, Eia, Torino 1922; G. Salvemini, *La riforma della scuola media*, in Id., *Scritti sulla scuola*, (L. Borghi e B. Finocchiaro, edd.), Feltrinelli, Milano 1966, p. 269 e ss. «Le sue concezioni politiche - non molto articolate, ma aperte alle più svariate soluzioni - tendevano infatti a riassumersi nella difesa dell'istituto monarchico, inteso come depositario delle conquiste risorgimentali e garante di un ordinato progresso. In questi anni egli divenne infatti intimo degli ambienti di corte». R. Romanelli, *Paolo Boselli*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol XIII, Istituto dell'Enciclopedia Italia, Roma 1971.

Londra in seguito alle vicende del Quarantotto⁴². Con una base elettorale ancora ristretta egli uscì vincitore nel 1861, nel 1865, nel 1867 e nel 1870. Abbandonò il collegio a favore di quello di Tricarico solo nelle elezioni del 1871⁴³.

Nel 1889, Crispi, approvò il nuovo codice penale di Giuseppe Zanardelli, che introduceva importanti novità in senso progressista, come la libertà di associazione e di sciopero per la prima volta in Europa e l'abolizione della pena di morte. In campo economico, adottò una linea protezionistica, imponendo dazi doganali sui prodotti commerciali, mentre in politica estera proseguì la politica coloniale di Depretis. Questi provvedimenti non misero al riparo il governo dalla crisi, che portò alle dimissioni di Crispi il 28 febbraio 1889. Leone XIII, in occasione del suo anniversario di elezione, due giorni dopo la crisi, il 2 marzo 1889, nel famoso discorso su *La devozione*, in contrasto con la politica crispina⁴⁴, denunciava la politica anticlericale del governo

⁴² Sulla attività liberale di Favara si veda S. Costanza, *La libertà e la roba. L'età del risorgimento nella Sicilia estremo-occidentale*, Ed. ISRI, Trapani 1999, pp. 143-144.

⁴³ Si vedano i dati statistici sul movimento elettorale in Sicilia presso la BFT, *Fondo Nasi*, b.3, fasc. 6. In generale F. Brancato, *La Sicilia nel primo ventennio del Regno d'Italia*, Ed. C. Zuffi, Bologna 1956, pp. 131-132.

⁴⁴ Leone XII, *La devozione*, Roma, 2 marzo 1889. Nella lettera il pontefice sottolineava che: «Le condizioni generali d'Europa e del mondo, il Sacro Collegio ben lo conosce, sono oltremodo incerte e paurose; e si ripercuotono dolorosamente sulla Santa Sede. Priva di una vera sovranità che le assicuri l'indipendenza, e sottoposta al potere altrui, non può non risentire le incertezze, i pericoli, i danni cui è esposta l'Italia al di dentro e al di fuori. Onde è che ogni agitazione che sorga all'interno e particolarmente a Roma, ogni disastro che la minacci dall'estero, fa nascere nei cattolici di tutto il mondo apprensioni, ansietà e timori per la sorte del loro Capo. A questa, che può dirsi fondamentale cagione delle Nostre sollecitudini, altre se ne aggiungono parimenti gravissime, per il lamentevole stato delle cose religiose in Italia. Si è detto, ed anche in altro luogo si è ripetuto, che la Chiesa in Italia gode della maggior libertà e di una condizione la più invidiabile. Ma come ascoltare senza giusta indignazione simili enormezze? Il solo fatto di avere, coll'occupazione del principato civile, tolto alla Santa Sede la sua sovrana indipendenza, è già tale offesa che le altre comprende ed abbraccia. Questa offesa tocca direttamente il Capo supremo della cattolicità, e la libertà della sua azione nel mondo: questa violata o comunque impedita, tutto il governo della Chiesa conviene che ne soffra. Ma oltre questa, altre offese abbiamo a deplorare contro il Nostro spirituale potere in Italia. Qui l'esercizio del ministero episcopale nei nuovi pastori che Noi nominiamo soffre indugi od impedimenti pel così detto *Exequatur*, che per sistema si differisce sempre di molti mesi, e diviene per l'autorità laica il mezzo di assoggettare le persone, da Noi con diligentissima ponderazione prescelte, ad inquisizioni fiscali, talora anche della più bassa specie. Né è nuovo il caso che a persone degnissime, giudicate da Noi adatte agli speciali bisogni di alcune diocesi, sia negato il possesso della mensa; la qual cosa, oltre la privazione dei mezzi necessari alla vita, porta pure funesti effetti su molti atti della giurisdizione episcopale, indispensabili al governo di una diocesi. Ma non basta; ché per alcune nomine s'impongono vincoli anche più forti coi pretesi diritti di patronato, prima abbandonati e non esercitati per più anni, poi ripresi e mantenuti duramente: i quali peraltro non potendosi da Noi in alcun modo ammettere per mancanza di ogni fondamento giuridico e delle condizioni volute dai canoni per esercitarli, avrebbero per effetto di lasciare indefinitamente senza pastori un numero non piccolo di diocesi. E infatti ve ne sono al presente non poche, vacate da qualche anno, e tutte sommamente desiderose di avere in mezzo a loro i Vescovi da Noi da lungo tempo nominati». Il testo non poteva che avere effetti destabilizzanti rispetto alla politica crispina.

crispini e auspicava una rapida soluzione della crisi in direzione contraria rispetto a quella finora mantenuta. Soprattutto l'approvazione del nuovo codice che sottoponeva i sacerdoti allo stesso trattamento degli altri cittadini italiani, depotenziando la giurisdizione ecclesiastica, fu percepita come indebita ingerenza.

L'intervento papale rimase nella pratica inascoltato, poiché dopo le successive rinunce di Biacheri, di Farini e di Saracco, l'incarico di governo ritornò a Crispi, che iniziò un'opera di riforma delle istituzioni politiche volte a rafforzare sia a livello centrale che locale la sua politica. In particolare l'introduzione del nuovo regolamento comunale estendeva l'elettorato attivo in base alla capacità e non più al censo. In questo clima iniziava a Palermo la sindacatura Paternò, ex rettore, che nel periodo precedente aveva ben seminato⁴⁵.

Giovanni Gentile non aveva nascosto il suo appoggio a quel certo governo⁴⁶, «a maledire e censurare il quale tanto sciupio s'è fatto in Italia d'inchiostro e ugola»⁴⁷. Il riferimento era al governo presieduta da Crispi, uomo politico da lui ritenuto affine allo spirito e alla costruzione della Patria rispetto al germinale idealismo che andava costruendo nella sua esperienza alla Normale. Tale opinione sarebbe stata confermata vent'anni dopo in un discorso a Palermo dall'emblematico titolo *Il Fascismo e la Sicilia*⁴⁸.

1.6 Paternò sindaco e la “massoneria trasversale”

Durante il periodo Depretis Palermo aveva vissuto un periodo di ‘rivincita’ della tradizione nobiliare conservatrice. Anche nella guida della città era prevalso il criterio

⁴⁵ Vedi paragrafo successivo §1.6.

⁴⁶ Turi si schiera nei confronti del sostanziale appoggio gentiliano a Crispi, di diverso avviso Sergio Romano.

⁴⁷ G. Gentile, *Pro Candia*, in «Helios», n. 4/1896, p. 26. La rivista in alcuni suoi esponenti non aveva nascosto tuttavia simpatie nei confronti di Felice Cavallotti, al quale fu anche tributato un commosso ricorso il 16 marzo 1898.

⁴⁸ «Il lo ricordo quale lo vidi nel mio pensiero giovanile e con l'anima in tumulto pel dolore dell'onta patita il 1° marzo 1896 e per lo sdegno e la nausea dell'Italia vile, rappresentata dai demagoghi di Montecitorio maledicenti alla megalomania crispina, come la chiamavano, e dalle donne che, gettate attraverso i binari delle strade ferrate, impedivano la partenza delle truppe inviate alla riscossa e alla vendetta dell'onore nazionale; lo ricordo e lo rivedo il Crispi, solo, torreggiante in alto al di sopra di tutta la mediocrità vigliacca dei piccoli italiani; solo a credere in un'Italia grande, ad affermarne i doveri e i diritti; grande anche nelle avversità per propositi magnanimi e degni di un popolo che abbia coscienza di sè». G. Gentile, *Il Fascismo e la Sicilia*, Ed. De Alberti, Roma 1924, pp. 13-14. Discorso tenuto al teatro Massimo di Palermo il 31 marzo 1924. Il riferimento storico è alla Battaglia di Adua.

amministrativo su quello politico. Era anche, ormai, diffusa la pratica della distribuzione degli impieghi pubblici non a partire dal merito, ma dagli interessi nobiliari. Ciò era svolto con molta naturalezza anche da uomini di cultura come il barone Turrisi Colonna, Cosumano e lo stesso Paternò, che pur nutrendo intenzioni politiche differenti si assoggettavano al clima gattopardesco⁴⁹ di quegli anni⁵⁰. Paternò, figlio di un esule del 1848 in Alessandria d’Egitto, chimico di fama internazionale nonché membro della Massoneria nazionale, doveva la sua carriera politica proprio a Crispi a tal punto che l’avvicendamento nazionale del 1891 a causa della crisi del gabinetto governativo, che aveva portato la carica di presidente del consiglio nelle mani del palermitano Rudini, portò con sé anche le dimissioni del sindaco della città siciliana, nonostante un tentativo di resistenza durato pochi mesi.

La sua tormentata e breve sindacatura non fu priva di alcuni elementi strategici. Innanzitutto l’operazione di sventramento di Via Roma iniziata nel 1887, ebbe un’accelerazione. Egli gestì al meglio la strategia governativa di Crispi che aveva nettamente orientato lo sviluppo della città di Palermo in chiave borghese, favorendo al meglio gli interessi dei potentati locali, in particolare quelli della famiglia Florio⁵¹, contro il conservatorismo filoclericale dei nobili. Paternò fu animatore della ricostruzione in qualità di *longa manus* del governo centrale, che voleva incrementare al meglio i commerci tra la Sicilia e il Continente, facendo di Palermo l’asse portante dei commerci del Mezzogiorno⁵². Lo strumento principale dell’“asse politico Roma-

⁴⁹ Sul termine si veda G. Calcagno, *Bianco, rosso e verde: l’identità degli italiani*, Laterza, Bari 1993, pp.92-93.

⁵⁰ O. Cancila, *Palermo*, cit., pp. 96-105.

⁵¹ Id, *I Florio. Storia di una dinastia imprenditoriale*, Bompiani, Milano 2008. Cancila ricostruisce in modo molto efficace la vicenda di una delle famiglie più influenti non solo a livello regionale o nazionale, ma anche e soprattutto a livello internazionale. Oggi della famiglia si ricordano solo due cose: la marca di un amaro e una corsa di macchine d’epoca, la Targa-Florio. Tuttavia questa famiglia, grazie a una sapiente politica industriale allargò i propri interessi dall’industria enologica, a quella estrattiva, soprattutto dello zolfo, fino a tentare l’impresa monopolistica dei trasporti marittimi (industria che portò di fatto alla capitolazione della famiglia). L’apogeo si raggiunge sotto il patriarcato di Ignazio Florio Sr. Nato nel 1838 e morto nel 1891. Che con la fondazione della Navigazione Generale Italiana nel 1881, portò la famiglia ad avere un ruolo strategico non solo sull’isola. Egli infatti poteva beneficiare del vigoroso appoggio governativo garantito dalla sponsorizzazione della politica crispina, nonché di numerosi altri legami internazionali garantiti da prestiti fiduciari a diverse potenze nazionali. Inoltre i grandi deputati siciliani da Paternò, a Bonanno fino ad arrivare a Vittorio Emanuele Orlando, potevano e dovevano ringraziare i Florio per le attenzioni, le raccomandazioni e i cospicui finanziamenti che avevano permesso la loro elezione.

⁵² Id, *Palermo*, cit., p. 106 e L. Paoloni, *Storia politica dell’università di Palermo al 1860 al 1943*, Ed.

Palermo” fu l’Esposizione Nazionale⁵³ inaugurata il 15 Novembre 1889, accompagnata da una significativa opera di riassetto edilizio della città con la costruzione di padiglioni in stile arabo-normanno ad opera dell’architetto Ernesto Basile⁵⁴, vincitore del concorso e nuovo professore straordinario di architettura dell’Università. L’operazione nel suo complesso era sostenuta dal governo Crispi, che vedeva nell’iniziativa un’occasione per favorire lo sviluppo borghese della città e una modalità per riconciliarsi agli occhi della nazione per l’assenza italiana all’Esposizione Universale di Parigi nello stesso anno (quella della torre Eiffel), a causa dei difficili rapporti tra Francia e Italia, inaspriti dalla Triplice Alleanza.

Le dimissioni di Paternò aprirono un periodo di alternanza politica, costringendo, di fatto, la città al ‘non governo’. Gli assi elettorali erano sostanzialmente due. Da un lato il gruppo dei quaranta-cinquantenni, sostenuti dalla neonata borghesia commerciale e intellettuale, capeggiato dalla cordata Paternò-Olivieri; dall’altro lato, la vecchia guardia di coloro che difendevano gli interessi dell’aristocrazia terriera, guidati dal settantenne marchese e senatore Pietro Ugo delle Favare, in cordata con Bonanno e Amato Pojero⁵⁵. Erano due gli elementi di continuità tra le due cordate. Entrambi i gruppi erano espressione delle organizzazioni massoniche che erano presenti in modo trasversale in entrambi gli schieramenti⁵⁶. Ciò garantiva, di fatto, una continuità politica sotterranea che era propiziata, secondo elemento che caratterizzava entrambi gli schieramenti, dal legame politico con Crispi. Il “superpartito” massonico «esercitava

Sellerio, Palermo 2005, pp. 91-92.

⁵³ Si veda l’interessante studio in merito al lavoro di Pitrè all’Esposizione in P. Manzo, *Storia e folklore nell’opera museografica di Giuseppe Pitrè*, Ed. Istituto di studi atellani, 1999, pp. 95 e ss.

⁵⁴ E. Mauro, E. Sessa, *Giovan Battista Filippo ed Ernesto Basile: settant’anni di architetture. I disegni della dotazione Basile, 1859-1929*, Ed. Novecento, 2000.

⁵⁵ Si tratta del senatore e commendatore Michele Amato Pojero, fratello di Giuseppe Amato Pojero, colui che accoglierà Gentile nonché fondatore della Biblioteca Filosofica di Palermo. Fu sindaco dal 15 maggio 1897 al 12 novembre 1898. A lui si attribuisce una svolta clerico-moderata anche se ciò appare eccessivo. Egli appare più come il continuatore della politica di Ugo delle Favare benché ebbe il coraggio di rinnovare completamente la Giunta con volti nuovi e senza alcun precedente amministrativo. Fondamentale il suo ruolo politico cittadino data l’attività condivisa con il fratello di banchiere: possedeva infatti la Banca Siciliana di Anticipi e Sconti, anche grazie all’azione dello zio Michele Pojero, console generale d’Austria-Ungheria nonché finanziere e armatore.

⁵⁶ Si veda il lavoro di sintesi di F. Conti, *Storia della massoneria Italia: dal risorgimento al fascismo*, Il Mulino, Bologna 2003 dal quale siamo informati che in Sicilia erano presenti ben 40 logge massoniche, un numero considerevole se si considera che la Toscana, ne aveva 38. (p. 91). Per un documento dell’epoca si veda l’articolo *La Massoneria e i casi di Sicilia* in «La tribuna» del 30 gennaio 1894 e *La massoneria e la Sicilia* in «Il secolo XIX» sempre del 30 gennaio 1894. F. Cordova, *Massoneria e politica in Italia 1892-1908*, Laterza Bari 1985, pp. 9 e ss.

comunque il controllo sul potere»⁵⁷.

1.7 L'instabilità politica e la nascita dei Fasci dei lavoratori

Tale situazione non poteva non generare effetti sulla popolazione e soprattutto sui ceti meno abbienti. In questo quadro apparentemente instabile ma dominato da una linea crispino-massonica, si devono interpretare i moti dei Fasci dei Lavoratori⁵⁸ e la vicenda del socialismo palermitano. I Fasci erano nati in Sicilia nel biennio 1892-1893, come espressione di diverse federazioni e leghe. A Palermo, l'Esposizione Nazionale era divenuta l'occasione per la visita di alcuni operai lombardi, che svolsero un ruolo decisivo nell'animazione sociale delle maestranze della città siciliana⁵⁹. I Fasci svolgevano una vera e propria azione di resistenza sociale, economica e politica e avevano superato le limitate richieste delle vecchie società operaie di mutuo soccorso che, rimanendo legate alla sinistra parlamentare e agli interessi borghesi, rivendicavano una semplice estensione del potere di voto. La sezione di Palermo andava man mano assumendo il ruolo di guida dei diversi movimenti regionali, anche grazie all'azione di sensibilizzazione operata dalla rivista *Giustizia sociale*. La questione, come ovvio, cominciava a creare malumore e timore nell'agiata classe latifondista siciliana, che esercitava una pressione sull'istituzione politica nazionale, affinché intervenisse a sedare le spinte rivoluzionarie dei Fasci. Il ritorno al governo di Crispi nel dicembre 1893, favorì un'accelerazione del processo repressivo rompendo gli indugi del predecessore Giolitti. L'esperienza dei Fasci fu rapidamente sedata anche grazie a un cambio di linea politica del neonato Partito Socialista Italiano, che a Reggio Emilia aveva ereditato le forze, ma non pienamente le istanze del Partito dei Lavoratori. I

⁵⁷ O. Cancila, *Palermo*, cit., p. 109.

⁵⁸ Torneremo in seguito sull'interpretazione di tale vicenda storica utilizzando l'ottica gentiliana. Per una ricostruzione generale si veda l'informato S.F. Romano, *Storia dei fasci siciliani*, Laterza, Bari 1959. Sulla situazione nazionale il poderoso S. Merli, *Proletariato di fabbrica e capitalismo industriale*, 2 vv., La Nuova Italia, Firenze 1972 (in particolare il primo volume). Si veda la recente connessione tra lotta operaia in Sicilia e rivolta contro l'incipiente fenomeno mafioso in G. C. Marino, *Storia della mafia: dall' "onorata società" a "cosa nostra" sull'itinerario Sicilia- America-mondo. La ricostruzione critica di uno dei più inquietanti fenomeni del nostro tempo e delle eroiche lotte per combatterlo*, Newton & Compton, Roma 1998, pp. 70 e ss.

⁵⁹ Si tratta degli attivisti socialisti Carlo della Valle e Alfredo Casati. Tuttavia i fasci palermitani non ricalcarono il modello lombardo bensì quello francese delle Bourse du Travail. R. Zangheri, *Storia del socialismo italiano: dalle prime lotte nella Valle padana ai fasci siciliani*, Einaudi, Torino 1997, pp. 273 e ss.

Fasci, costituiti da una massa di incolti contadini poco o per nulla scolarizzati e non proletarizzati, furono abbandonati a sé stessi e le rivendicazioni si limitarono a contestare le singole politiche daziarie locali. Ciò permetteva all'autorità pubblica di intervenire senza troppo clamore a reprimere le rivolte, procedendo ad arresti e a durissime condanne ad opera di tribunali militari.

1.8 I "fasci" secondo il giovane Gentile

«La questione siciliana suscitata dai tumulti popolari del '93 e dibattuta calorosamente per un paio d'anni in giornali e in pubblicazioni, alcune delle quali restano degne di nota, ormai è già da un pezzo sopita, e nessuno ne parla più, sebbene si sia ancora molto lontani dall'aver, non dico applicato, ma soltanto escogitato il rimedio opportuno ai tanti mali che si lamentavano. Ma è il destino di molte questioni di questo mondo; le quali, forse perché si aggirano intorno a problemi difficilmente solubili, o addirittura insolubili per perspicacia o buon volere umano, e da rimettersi piuttosto al regolare andamento della storia, svampano spesso e attirano lo sguardo di tutti; poi cominciano a covare nei meandri della vita, e son quasi dimenticate»⁶⁰.

Con queste parole Gentile commentava a pochi anni di distanza la vicenda dei Fascia siciliani. Dal testo traspariva già una certa visione storica, che intravedeva nell'alternarsi delle vicende umane e nel dispiegamento della storia l'unica possibile soluzione alla vicenda dei molti contadini riunitisi per rivendicare uguaglianza e diritti. All'indomani dello scoppio delle vicende che avevano toccato visibilmente anche la sua città natale Castelvetro, egli era già a Pisa. Nonostante alcuni suoi compagni⁶¹ guardassero con entusiasmo l'esplosione dei tumulti radical-socialisti, egli non dimostrò per esse particolare interesse; impegnato come era nello studio non partecipò neppure alle conferenze organizzate a Trapani da Napoleone Colajanni⁶².

Il Fascio di Trapani, sotto la guida di Giacomo Montalto⁶³ aveva aderito al

⁶⁰ G. Gentile, *Il contadino siciliano e la demologia*, in «Helios», n. 21-22, settembre 1897, p. 142.

⁶¹ Si tratta di alcuni compagni del Liceo Ximenes in vari modi coinvolti nella vicenda. Tra questi Michele Crimi, Gaspare Di Vita, Emanuele Sansone e Damiano Ricevuto. Soprattutto quest'ultimo, in quanto collaboratore delle riviste *Il Mare*, pubblicata nel solo 1893 e *L'Esule* anch'essa pubblicata tra il 1891 e il 1892, attivamente impegnate nel sostegno dei Fasci dei Lavoratori. I primi tre furono attivamente impegnati nell'organizzazione dei "blocchi popolari".

⁶² Sui fondamenti della sua attività di animatore precedente all'esperienza siciliana si veda N. Colajanni, *L'estrema sinistra è repubblicana*, in «Cuore e critica», n. 11, 20 giugno 1890. Sul ritratto storico si veda M. Savoca, *Napoleone Colajanni*, Ed. Firenze Aetheneum, Firenze 2001, in particolare sull'esperienza siciliana pp. 94 e ss. Sull'attività politica successiva si veda quanto riportato da F. Brancato, *L'emigrazione siciliana negli ultimi cento anni*, Ed. Pellegrini, Cosenza 1995, p. 197.

⁶³ Citato anche da V. Pareto, *Écrits politiques. Lo sviluppo del capitalismo*, Ed. Librairie DOZ, Genève-Paris 1974, pp. 893-894, in particolare 893n.

programma socialista deliberato a Genova nell'agosto del 1892. Il direttore del fascio aveva imposto all'interno della linea politica un'ideale di purezza: nessuno che non condividesse appieno le linee socialiste poteva entrare a far parte del Fascio, eccezion fatta per gli anarchici. Inoltre, con una visione non priva di un certo realismo, egli si faceva portavoce anche delle istanze dei ceti medi, tanto da ricordare ai latifondisti che «sono i piccoli proprietari che vi hanno prodotto questo risveglio socialista e i Fasci dei Lavoratori»⁶⁴. Rimaneva, però, una difficoltà obiettiva nel governo delle diverse anime della rivolta e un'incapacità a scindere *azione di lotta e azione politica*⁶⁵. Ciò rendeva l'esperienza particolarmente fragile dal punto di vista progettuale. A questo si aggiungeva il fatto che il 'modello di Genova' non era facilmente applicabile alla realtà peculiarmente agraria della Sicilia, dove si era sempre più diffuso un meccanismo di governo locale basato sulla clientelarietà e sulla discrezionalità nell'imposizione fiscale.

Non diversa era la vicenda dei Fasci di Castelvetro, città natale di Gentile e luogo di pubblicazione della rivista *Helios*. Costituitisi il 12 novembre 1893 erano caratterizzati da una presenza trasversale di braccianti e piccola borghesia terriera locale. Il nemico era comune ed era identificato nella famiglia Saporito. E' lecito intuire che la moderazione degli interventi del giovane normalista sulla locale rivista fossero anche dettata dall'intenzione di non voler indispettire la famiglia. Il motivo del suo non interventismo è però ravvisabile anche nell'incompatibilità teorica tra le proposte dei dirigenti dei fasci e le sue personali convinzioni maturate negli studi pisani. Alla base dei fasci dei lavoratori c'era un atteggiamento di critica nei confronti degli ideali risorgimentali che avevano nutrito la passata tradizione intellettuale dei cattolico-liberali castelvetranesi. Gentile, dal canto suo e seguendo la lezione di Jaja, riteneva il Risorgimento come il luogo di massima espressione della soggettività italiana e l'acme del percorso di dispiegamento dello spirito⁶⁶. Non poteva quindi accettare un attacco così netto e deciso nei confronti dell'episodio risorgimentale. Come vedremo, però, egli

⁶⁴ G. Montalto, *La verità dei Fasci*, in «Il mare», Trapani, n. 39, 22 ottobre 1893.

⁶⁵ Si veda quanto sottolineato da Salvatore Nicastro in S. Nicastro, *Alla vigilia della rivolta* in «Studi di scienze economiche e sociali», 1906.

⁶⁶ Tra gli altri si veda A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Ed. Il Mulino, Bologna 1990, p. 64 e più recentemente F. Cambi, *Giovanni Gentile: il nazionalismo, il fascismo e l'educazione* in G. Spadafora, *Giovanni Gentile. La pedagogia. La scuola*, Armando, Roma 1997, pp. 175-202, in particolare pp. 195 e ss.

si porrà anche a distanza dalle linee cattolico-liberali di interpretazione del Risorgimento, quasi a voler prendere distanza in modo netto, seppure quasi simbolicamente, da quell'«isola di sole» in cui «il caldo ci soffoca, e a Campobello, poi la polvere delle vie si solleva ogni momento in nuvoli bianchi, afosi, sotto le ruote de' carri e le zampe de' muli»⁶⁷.

1.9 Protezioni e amicizie famigliari nella valle del Belice

Perché Gentile non volle contrariare la famiglia Saporito? E chi erano costoro nel panorama della città natale del giovane filosofo? Per certi versi, i Saporito erano l'analogo in versione di certo più modesta di quel 'centro di potere' che in quegli anni a Palermo era la famiglia Florio. Se alle motivazioni economiche si aggiungeva che Castelvetro poteva vantare di aver dato i natali politici a Francesco Crispi, la vicenda di questa famiglia assumeva contorni maggiormente interessanti.

Diversamente dai Florio, i Saporito ebbero anche un'implicazione politica diretta. Infatti nelle elezioni del Regno del 6 novembre 1892, con il nuovo metodo dei collegi uninominali disposto da Crispi, con un risultato pressoché plebiscitario risultò primo tra gli eletti Vincenzo Saporito. Nei due anni precedenti il comune aveva assistito a diversi tentativi di destabilizzazione, per opera di un'embrionale fronte radicale, dell'alleanza che era stata stipulata tra la linea moderata, rappresentata dal futuro deputato, e dalla linea più progressista capitanata da Nunzio Nasi. Il patto politico era rafforzato anche dal sistema dello scrutinio di lista in collegi plurinominali. L'elezione era stata favorita anche da una dichiarazione di intenti di Saporito che a Nasi al quale aveva scritto:

«Fa sapere a tutti [coloro che sono parte dell'opposizione *N.d.R.*] che il Governo non si occupa di loro, che non esistono comitati crispini centrali a Roma, che se vogliono diventare deputati devono persuadere gli elettori e non basare la loro fortuna sulle sciocchezze create dalla loro fantasia morbosa»⁶⁸.

Si poteva intuire l'accusa mossa dall'opposizione: a Saporito veniva attribuito un occulto e sotterraneo appoggio da parte di Francesco Crispi. Il deputato castelvetranese fu però abile nella sua azione parlamentare e non mancò di essere sempre vicino alla posizione governativa qualunque colore avesse; soprattutto appoggio Depretis e si

⁶⁷ CGJ, 20 agosto 1895, p. 10.

⁶⁸ BFT, *Fondo Nasi*, b.3, fasc. 3; lettera di V. Saporito a Nasi, 18 luglio 1892.

dimostrò vicino anche al palermitano Rudinì, rivelando in diverse situazioni anche acume tattico, sapendo prendere le distanze dai provvedimenti ministeriali di Crispi⁶⁹. Egli si dimostrò uomo delle istituzioni, capace di sollevarsi dal faziosismo partitico e abile nel tessere opportune trame politiche: ciò tuttavia non lo allontanava dalla sfera di influenza crispina dalla quale per motivi economici più che ideologici egli dipendeva. L'interesse primario della politica di Vincenzo Saporito era rivolto alle materie economiche e finanziarie. Dal punto di vista teorico egli si aggirava su posizioni moderatamente liberali, in aperta opposizione ai libero-scambisti. Ciò che più di ogni altra cosa lo caratterizzò fu un certo *trasversalismo*: in aperto appoggio a Sonnino contro Giolitti, ad esempio, egli non mancò di appoggiare quest'ultimo in occasione del noto scandalo della Banca Romana del 1892. A conti fatti, ciò che traspariva dalla sua politica, era la difesa soprattutto nel caso citato ad esempio degli interessi famigliari. Non a caso, infatti, nel 1884 egli aveva creato la Banca di Castelvetro, con una non sempre chiara politica di emissione, tipica degli istituti di credito del periodo.

La fortuna della famiglia era via via cresciuta negli ultimi venticinque anni dell'Ottocento, grazie soprattutto alla liberalizzazione del mercato terriero, favorita dall'enfiteusi dei beni ecclesiastici che, come abbiamo visto, aveva avuto in Corleo uno dei suoi massimi teorici e sostenitori. Gli interessi economici si erano poi diramati nell'intera struttura sociale di Castelvetro, attraverso un'intensa politica "familiare" che mirava a occupare i posti nevralgici del potere. Lo stile e la presenza trasversale della famiglia aveva mosso Amedeo Nasalli Rocca⁷⁰ a sollevare l'accusa di

«singolare caso di tirannia in grande stile [...] offerto [...] da una primaria famiglia di sette fratelli, rispetto ai quali il nostro bravo don Rodrigo era un sant'uomo. [...] In

⁶⁹ Così si esprimeva Vincenzo Saporito in un comizio elettorale: «Portammo la nostra opera a favore del Depretis per quella fusione di elementi liberali omogenei che era nel nostro programma; ma abbiamo dovuto combattere prima la sua politica finanziaria più tardi anco l'indirizzo politico del suo Ministero. Abbiamo combattuto la politica finanziaria ed economica del Ministero Crispi, pur approvando al sua politica estera e coloniale ed alcune delle sue ardite riforme amministrative. Abbiamo dato il nostro aiuto al Ministero Rudinì per il tentativo di esso fatto a favore della restaurazione delle finanze». V. Saporito, *Discorso agli elettori del collegio di Castelvetro*, 30 ottobre 1892, Tip. Camera dei Deputati, Roma 1892, p. 9.

⁷⁰ Si veda P. Allegranza, *L'élite incompiuta. La classe dirigente politico-amministrativa negli anni della destra storica (1861-1876)*, Ed. Giuffrè, Milano 2007, pp. 37-84, in part. p. 53. Amedeo Nasalli Rocca era stato consigliere a Trapani durante la prefettura di Giovanni Ferrando dal 1897 al 1899. Si veda la corrispondenza a quest'ultimo di quel periodo di Antonio Labriola in A. Labriola, *Carteggio 1896-1898*, vol IV, Bibliopolis, Napoli 2004, pp. 73.215.218-219.

modo che nessuno degli abitanti della città era libero di fare qualsiasi cosa senza il beneplacito di quella egregia famiglia. [...] Inutile rivolgersi alle autorità governative, con le quali i signori fratelli erano legati a fil doppio, né a Roma, dove il fratello deputato era dal Governo trattato con ogni riguardo»⁷¹.

Esempio del potere di piegare la volontà governativa ai propri interessi, si ebbe con la vicenda della costruzione della ferrovia nelle tratte di Trapani-Castelvetrano per 74 km e Castelvetrano-Castellamare del Golfo di 68 km, nonché nel progetto della Castelvetrano-Porto Empedocle, tra il 1883 e il 1886. Grazie alle pressioni operate da Vincenzo Saporito presso le opportune commissioni parlamentari la valle del Belice si trasformò in modo piuttosto celere in un luogo di scambi e di trasporti nodale nella Sicilia occidentale⁷². I provvedimenti di sviluppo ferroviario si rendevano urgenti poiché era necessario preservare gli interessi di famiglia. Infatti, nel 1880 i Saporito si erano affacciati nel mondo industriale con la costruzione di uno stabilimento enologico per la produzione di vini da pasto con esportazione in Italia e all'estero, che poteva vantare un moderno ciclo di produzione per mezzo di innovative caldaie a vapore e per mezzo dell'abbondante uso di elettricità fornita da una dinamo elettrica del sistema Schukert, importata dalla Germania. Logisticamente l'insediamento produttivo era stato opportunamente edificato in prossimità della stazione di San Nicola. Il treno era il mezzo di trasporto dei prodotti di famiglia offerto dall'amministrazione del Regno; visti anche gli onerosi biglietti, serviva più alla logistica delle merci che al trasporto dei passeggeri. Una ventina di anni dopo, precisamente nel 1898, la famiglia stringeva un sodalizio industriale con i Di Bella, dando un'assento industriale ancora più marcato alla valle, creando un vero e proprio distretto alimentare con una grande zona industriale in cui erano prodotti, oltre al vino, pasta, olio e sapone, grazie a tecnologie innovative e di tutto rispetto quali mulini a cilindro e a palmenti e sistemi di spremitura al solfuro di

⁷¹ A. Nasalli Rocca, *Memorie di un prefetto*, Ed. Mediterranea, Roma 1946, pp. 101-102.

⁷² Si veda l'interessante ricostruzione di R. Giuffrida, *Lo Stato e le ferrovie in Sicilia (1860-1895)*, Ed. S. Sciascia, Caltanissetta-Roma 1977, in part. pp. 42-51. Si riporta il fatto che di fatto, stante l'esosità del biglietto, la funzione delle ferrovie che ruotavano attorno a Castelvetrano, gestite dal Consorzio Ferroviario Interprovinciale, era solo quello di favorire gli scambi e i trasporti commerciali di famiglie che operavano lungo il tragitto della stessa. Sulla questione ferroviaria in Italia si veda G. Carocci, *Agostino Depretis e la politica interna italiana dal 1876 al 1887*, Einaudi, Torino 1956, pp. 164-184 e il più recente G. Salvo, *La Destra e le convenzioni ferroviarie. Tra statalismo ed esercizio privato*, in «Rassegna Storica del Risorgimento», n.2/2009, pp. 197-224.

carbonio⁷³.

Negli ultimi decenni dell'ottocento Castelvetro e l'intera zona della Valle del Belice, poteva e doveva solo fare i conti con la potente famiglia Saporito. Il controllo del potere politico era garantito dalle operazioni elettorali governative che con la legge n. 725 del 7 maggio 1882, aveva esteso in modo abnorme e impressionante gli iscritti alle liste elettorali del collegio plurinomiale della cittadina. Ciò garantiva una maggioranza di suffragi rispetto ad altri candidati della provincia, permettendo un maggiore peso politico e una relativa certezza elettiva. Tale fattore non garantì comunque l'assenza di brogli e di operazioni per opera della famiglia, che andavano ben oltre la trasparenza politica⁷⁴. L'elettorato attivo allargato, inoltre, impegnava coloro che volevano essere eletti in un'ampia e diffusa opera clientelare che, se da un lato distorceva il sistema rappresentativo liberale, dall'altro permetteva un controllo centralizzato senza pari del territorio⁷⁵, permettendo al sistema liberale romano un monopolio anche territoriale: in questo modo il municipalismo locale era relegato a svolgere solo funzioni accessorie e secondarie, mentre il cuore delle politiche locali restava saldamente a Roma, attraverso i deputati locali.

Nessuno era nella condizione di opporsi allo strapotere familistico-borghese in Sicilia; isolate e minoritarie campagne di dissenso erano organizzate da piccoli fogli e giornali locali, che rimanevano circoscritte e senza effetto. Così anche la vicenda della soppressione dei Fasci nella zona della Sicilia Occidentale, in cui i Saporito ebbero parte attiva, essendo in quegli anni sindaco di Castelvetro un fratello dell'onorevole Vincenzo, non sollevò se non piccoli dissensi a livello di opinione pubblica.

Tale atteggiamento obbligatoriamente omertoso, giustificherebbe la linea gentiliana nei confronti della vicenda socialista. In una lettera al professor Jaja egli affermava che:

«io li ho tutti amici (amici, come qui si intende la parola), saluto tutti, e sono da tutti

⁷³ Per una descrizione puntuale delle attività imprenditoriali dei Saporito si veda A. Bontempelli, E. Trevisani, *Rivista Industriale, Commerciale e Agricola della Sicilia*, Soc. Tip. Ed. Popolare, Milano 1903, pp. 203-220.

⁷⁴ Si veda l'interessante G. Salvemini, *Come fu eletto il barone Saporito* (1910), in Id., *Il ministro della mala vita e altri scritti sull'Italia Giolittiana*, Feltrinelli, Milano 1965, pp. 123-124.

⁷⁵ Si veda quanto già intuito a questo riguardo in S. Nicastro, *Dal Quarantotto al Sessanta. Contributo alla storia economica, sociale e politica della Sicilia nel secolo XIX* (1913), ISRI, Trapani 1961, p. 288.

rispettato, ma mi tengo lontano dagli uni e dagli altri; e tutte le sere piacendomi godere un po' di fresco, me ne rimango dinanzi alla farmacia di mio padre, dove pochissimi amici, d'uso paesano, convengono abitualmente»⁷⁶.

La famiglia piccolo borghese dei Gentile, non poteva esimersi dall'atteggiamento paternalista e familistico dei Saporito⁷⁷ ai quali era dovuta reverenza e rispetto, al fine di poter mantenere il proprio piccolo regime economico, che in vari modi dipendeva dal punto di vista sia economico sia amministrativo dal controllo della potente famiglia locale. Sorte condivisa, quella dei Gentile, dalla quasi totalità della classe piccolo-borghese della zona occidentale della Sicilia⁷⁸.

1.10 “Buon amico mio e della mia famiglia”

Giovanni Gentile, nasceva il 29 maggio del 1875. Lo stesso anno cui veniva celebrato a pochi chilometri di distanza l'apogeo del “Romanticismo della scienza” nel Congresso delle Scienze di Palermo. Echi erano giunti anche nella cittadina di provincia. Pochi giorni dopo, il 9 settembre, accompagnato dal Ministro della pubblica istruzione Bonghi, a Castelvetro era giunto Renan, in visita ai cantieri archeologici di Selinunte.

Il filologo francese, autore della *Vita di Gesù*, avrebbe preferito poter visitare quei luoghi, tanto affini alla sua indole romantica, in completa solitudine⁷⁹, ma la sua venuta assunse un significato molto più ampio di quello turistico. Un gruppo di liberi pensatori trapanesi che stavano alle spalle del locale foglio *Lo scarafaggio*⁸⁰ di orientamento massonico, inneggiavano alla visita del francese, in aperto contrasto al dogmatismo ecclesiastico. Neppure Bonghi, descritto come *monopolista della scienza*, era ben visto. Gli autori del *pamphlet* al grido di “Viva la scienza”⁸¹ si proponevano una democratizzazione del pensiero positivista, al fine di sovvertire l'autorità ecclesiastica e, persino, statale che, a loro avviso, era utilizzata per mantenere il popolo nell'oscurità e nell'ignoranza.

⁷⁶ CGJ, 27 luglio 1894, p. 3.

⁷⁷ L'emancipazione effettiva arriverà quanto il fratello di Gentile, Pietro Gentile si schiererà con l'Unione Democratica di Nunzio Nasi. BFT, *Fondo Nasi*, Pietro Gentile a Nasi.

⁷⁸ Si vedano le riflessioni di F. Renda, *Storia della Mafia*, Sigma, Palermo 1998, pp. 64 e ss.

⁷⁹ E. Renan, *Vingt jours en Sicile. Le congrès du Palerme*, in «Revue des Deux Mondes», Paris, v. XII/1875, pp. 255-257

⁸⁰ Redazione, *Ad Ernesto Renan*, in «Lo scarafaggio», 11 settembre 1875.

⁸¹ Cit. da F. Chabod, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Laterza, Bari 1965, p. 251.

Positivismo e religione, con le loro opposizioni e le loro *liaison dangereuse*, che si polarizzavano attorno a quella tendenza culturale che abbiamo definito *Romanticismo della Scienza*, estendevano le loro ombre anche nella cittadina di provincia in cui nacque Giovanni Gentile.

Il piccolo Giovanni era figlio di un farmacista di Campobello di Mazzara (anch'egli di nome Giovanni, nato nel 1832) e di una maestra, tale Teresa Curti. Era nato durante un breve soggiorno a Castelvetro. La madre era donna dalla salda fede religiosa. Scrivendo a Jaja egli ebbe modo di sottolineare la sua «virtù al sacrificio» e soprattutto il suo primario insegnamento religioso⁸², sostenuto e approfondito anche da un giovane sacerdote, che gli fu maestro a Castelvetro, nonché padre spirituale⁸³.

La famiglia Gentile era numerosa, ma non apparteneva a un modello tradizionale e allargato di tipo contadino. Il nucleo era costituito dai soli genitori con i figli, che erano stati dieci, anche se molti erano morti prima della nascita del piccolo Giovanni. Alla sua nascita egli aveva altri tre fratelli maggiori: Vincenzo, il primogenito nato nel 1863, Giuseppe del 1865 e Pietro del 1873, oltre alle sorelle Maria, Caterina e Rosina. Due anni dopo, nel 1877, sarebbe nato il piccolo Gaetano che morì adolescente nel 1895, dopo aver frequentato un solo anno al Liceo Ximenes di Trapani, lo stesso dei fratelli.

Il lutto segnò radicalmente la famiglia. Soprattutto il padre ne uscì devastato nello spirito, tanto da ritirarsi in solitudine presso la sua farmacia a Campobello. Al lutto per il figlio si univano gli inasprimenti normativi legati alla professione farmaceutica, legati al Regolamento approvato da Crispi nel 1888⁸⁴ che, se da un lato mettevano ordine a una zona normativa scoperta, dall'altro lato ingenerarono nel piccolo borghese Giovanni Gentile Sr., una reazione testarda e conservativa. Egli continuò a svolgere la propria professione nel modo solito e artigianale, incorrendo in due processi e nella chiusura forzata dell'attività. In una lunga descrizione familiare al “padre culturale e spirituale” Donato Jaja, Gentile non temerà di descrivere l'incontro avuto con il padre come

⁸² Redazione, *Ad Ernesto Renan*, cit.

⁸³ G. Gentile, *La Chiesa hegeliana*, in «La Voce», 18 febbraio 1909, p. 38. Torneremo in seguito su questo articolo per il suo valore ermeneutico nei confronti della relazione tra Gentile e la religione.

⁸⁴ Si veda F. Della Peruta, *Sanità e legislazione sanitaria dall'Unità a Crispi*, in «Studi Storici», n. 4/1990, pp. 713-760.

«pietosissimo», arrivando a dire che «piangemmo tutti e due l'uno nelle braccia dell'altro; poi egli mi disse come materialmente credesse di stare bene, ma come soffrisse sempre nell'anima in quella solitudine»⁸⁵.

Dopo una breve parentesi di ricongiungimento familiare la vita del farmacista si concluse a Campobello, dove egli testardamente si ritirò in completo eremitismo, intimando alle disperate figlie «che non gli si scrivesse più, e lo si lasciasse in pace nella sua farmacia, dove non poteva leggere nessuna lettera di loro, senza prorompere in pianto»⁸⁶, svolgendo, nonostante i divieti, la professione che egli aveva iniziata nel 1852.

La situazione familiare dei Gentile era alquanto fragile. Tale fragilità non poteva non porre la famiglia con i suoi membri sotto la paternalistica protezione dei Saporito che, esercitando ruoli amministrativi municipali e bancari, erano a conoscenza dei problemi che caratterizzavano il nucleo familiare. L'amicizia con i Saporito che Gentile aveva garantito attraverso l'operazione culturale dello *Helios*, venne allo scoperto in occasione dei primi periodi della sua carriera accademica.

Con la conclusione degli studi pisani e il perfezionamento fiorentino, Gentile necessitava di una sponsorizzazione. Il giovane, negli anni toscani era riuscito a costruire una rete di rapporti e di relazioni, non ultima quella con Benedetto Croce, che lo avevano avvicinato e reso noto a molti influenti esponenti della politica e della cultura. Ciò, tuttavia, non pareva sufficiente alla catalizzazione della sua carriera. Così egli sollecitò Jaja affinché intervenisse presso l'allora Ministro delle Poste Nunzio Nasi, che era di origine castelvetranese. L'oggetto era il concorso per la cattedra di Filosofia presso il Liceo Garibaldi di Palermo.

1.11 Una richiesta “mafiosa”

Jaja, tuttavia, era restio a rivolgersi a Nasi ritenuto troppo progressista, mentre caldeggiava un'intercessione presso quell'uomo “integro e coraggioso” che era il Saporito, di cui condivideva il legame con Sonnino. Gentile non voleva, tuttavia, privarsi del patrocinio di entrambi, spingendo il maestro pisano a un'azione anche nei

⁸⁵ CGJ, 20 luglio 1898, p. 115.

⁸⁶ CGJ, 2 giugno 1898, p. 94.

confronti di Nasi, ritenuto da Gentile anch'egli onesto. Infatti:

«Se nella vita politica egli può essersi lasciato guidare talvolta dall'ambizione, certo è un uomo ammirabile per l'operosità e gli studi che da umile origine lo han sollevato fino a questi onori supremi, dei quali gode al presente. Tra noi ne parlano con parole piene di rispetto; e io gli sono grato particolarmente per avermi altra volta ottenuto dal ministro Martini la facoltà di anticipare di un anno l'esame di licenza liceale, onde io potei compiere in due anni gli studi del liceo, sebbene non avessi l'età voluta in tal caso dal regolamento. Sicché senza il Nasi, io ora non potrei presentarmi a questo concorso con tutti i titoli che ho esibiti, perché avrei ritardato di un anno tutto il corso de' miei studi. Io voglio, insomma, sperare che Lei approverà ch'io abbia fatto capo al Nasi, come approvava che mi rivolgessi a Saporito, e vorrà anche Lei partecipare alla speranza maggiore che l'opera del Nasi mi infonde. Se poi avesse ancora la bontà di scrivere anche al Nasi, che si trova certamente a Roma, quello stesso che aveva scritto per me al Saporito, e le sue parole sarebbero questa seconda volta più efficaci, e io gliene sarei oltremodo riconoscente»⁸⁷.

Le parole lasciavano trasparire la gratitudine per la "raccomandazione" ottenuta alcuni anni prima al fine di partecipare al concorso per la Normale prima del consentito, ma nascondeva anche una fiducia intima nel potere del concittadino al fine di poter 'risolvere' in modo decisivo la questione della sua carriera. Il pressante invito fu accolto da Jaja, che rivolgeva nella lettera a Nasi grandi lodi al giovane discepolo definendolo: «ricco di ogni migliore qualità d'animo, fornito di eccellente attitudine per le svariate discipline che formano materia di tutto il corso universitario[...]. Di molto egli si alza sulla comune schiera dei giovani»⁸⁸.

La lettera di Jaja era successiva alle iniziative prese da Gentile. Egli il 20 luglio aveva inviato all'indirizzo del Barone Onorevole Vincenzo Saporito Ricca una lettera, nella quale facendo leva su «gravi ed urgenti bisogni di famiglia» si candidava a una cattedra a Palermo, suggerendo anche un avvicendamento del toscano Covotti, titolare della Classe e futuro probabile vincitore del concorso, presso la sede vacante di Livorno, più vicina ai suoi luoghi d'origine. E proseguiva:

«Io oso, pertanto, rivolgermi a Lei, sempre cortese amico, onde voglia co' suoi buoni uffici presso il ministero della pubblica istruzione far sentire e, quando fosse possibile, soddisfare il mio non ingiusto desiderio, che non nasce da capriccio ma dalle più vive esigenze della mia vita. Ella sa dei miei lunghi studj e dei gravi sacrificj onde mi sono acquistata la preparazione con la quale ora mi presento all'insegnamento. E credo perciò

⁸⁷ CGJ, 20 luglio 1898, p. 117-118.

⁸⁸ BFT, Jaja a Nasi, 8 agosto 1898 in *Fondo Nasi*, b. 9, fasc. 4.

che non vorrà ritenere per male spesa l'opera amichevole che le chieggo in favore»⁸⁹.

Gentile si appellava all'“amicizia” con Vincenzo Saporito, confidando nella conoscenza della sua situazione familiare da parte dell'onorevole conterraneo. Egli chiedeva una forzatura sull'esito del concorso, facendo leva sulla discrezionalità più volte dimostrata dal ministro Bacelli, attraverso la potente intercessione dell'onorevole. Tono più formale, e meno “amichevole” si ritrova in una lettera del giorno successivo che Gentile inviava a Nasi. Adducendo le medesime motivazioni famigliari, egli cercava una seconda raccomandazione, proponendo lo stesso gioco di alternanze e sostituzioni con Covotti⁹⁰.

La richiesta di raccomandazione era intesa, tuttavia, da Gentile come un male necessario. Egli non aveva nascosto un certo disagio nel richiedere il patrocinio di Saporito, conscio che tale appoggio si sarebbe dovuto pagare attraverso un voto di scambio. Lo stesso Giuseppe Saporito, fratello dell'onorevole e sindaco di Castelvetrano non nascose a Gentile, a conclusione della complessa vicenda concorsuale, che la sua famiglia aveva ottenuto per lui la cattedra di Campobasso, mediante la sentenza del direttore generale dell'istruzione secondaria Chiarini. Giuseppe Saporito, scriveva Gentile, «volendosi far bello del patrocinio che io avevo trovato nella sua famiglia» aveva fatto crescere nel giovane professore di filosofia la consapevolezza che «quella nomina mi veniva appunto per l'opera di chi pensava al mio voto di elettore e a quello de' miei fratelli e congiunti»⁹¹.

L'oggetto del contendere negli scambi epistolari di quei giorni era l'esito del concorso di Palermo, che si era concluso per il castelvetranese con un sesto posto. Benché avesse superato in graduatoria il suo stesso professore del Liceo Ximenes di Trapani, Pietro Boccone, la questione rimaneva appesa alla volontà di Covotti, uscito vincitore, al quale Gentile si rivolse proponendo lo scambio⁹². Covotti, tuttavia, rispose che sarebbe stato disponibile al gioco solo a condizione che la sede fosse stata ben più prestigiosa che quella livornese. Scrivendo a Jaja, Gentile raccontava che:

⁸⁹ *Ibi*, Gentile a Saporito, 20 luglio 1898 in *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibi*, Gentile a Nasi, 21 luglio 1898 in *Ibidem*.

⁹¹ CGJ, 26 ottobre 1898, p. 132.

⁹² Menzionata in CGJ, 8 agosto 1898, p. 132.

«Il Covotti, avendo immaginato per conto suo, che io *siciliano* e perciò *mafioso* (e come si può non esserlo, essendo nato in Sicilia?) avrei potuto per la magia delle mie fila segrete far ballare a mio comodo tutti i burattini, grandi e piccini del Ministero, mi viene *ingenuamente* a dire: senti io a Palermo non è vero infine che vi sto tanto male, e ci rimarrei volentieri un altro anno ancora. “Lasciando Palermo (queste son parole testuali) vorrei andare a Roma o Firenze od anche Torino. Quindi se a te riesce farmi offrire una cattedra come titolare a Firenze o Roma, io accetterei volentieri, e tu penserai a fare il resto”»⁹³.

Ciò generava nel filosofo castelvetranese sentimenti di rancore nei confronti di Covotti, a suo dire inacidito e reso borioso ed egoista dall'erudizione⁹⁴, nonché un profondo stato di frustrazione che solo la nomina a Campobasso «non veramente il meglio ma neanche il peggio che poteva spettarsi»⁹⁵, contribuì a lenire.

L'intera vicenda si era svolta sull'asse Pisa-Palermo. La carriera di Gentile si apriva all'insegna di una duplice egemonia: da un lato un patronato tutto siciliano, fatto di scambi elettorali, di favori e di clientelismo familista e, dall'altro, l'egemonia culturale che la Scuola Normale di Pisa voleva svolgere nei confronti del mondo universitario italiano, ponendo propri studenti e studiosi sulle cattedre delle università italiane. Ciò vincolava molto Giovanni Gentile e, al contempo, lo caricava di responsabilità. Egli percepiva come necessario il compito di diffondere il 'verbo filosofico' dell'idealismo appreso a Pisa e percepiva anche la necessità di acquisire sempre maggiore autonomia dalla stretta rete di dipendenze, che aveva caratterizzato la sua giovane esperienza di studioso. E' all'insegna di questa continuità e discontinuità che va intesa l'intera parabola del suo pensiero e della sua azione politico-filosofica. Esiste infatti una serie di ombre che egli tendeva a superare attraverso il sistema attualistico: i legami "afosi" con la sua origine provinciale con le sue relazioni fondate sulla reciproca dipendenza e sull'obbedienza, si superava nell'*atto* attraverso l'affermazione di sé come protagonista della politica culturale italiana.

1.12 Formazione culturale e “sacerdotale”

Il cuore della formazione filosofica giovanile⁹⁶, prima ancora dell'incontro con

⁹³ CGJ, 18 agosto 1898, p. 146.

⁹⁴ CGJ, 21 agosto 1898, p. 156.

⁹⁵ B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, Mondadori, Milano 1981, p.30 [30 ottobre 1898].

⁹⁶ G. Spadafora, *Gentile e la pedagogia (1891-1902)*, in Id. (ed.), *Giovanni Gentile*, cit, pp. 129-173 e prima ancora C. Bonomo, *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, in AA.VV. *Giovanni gentile. La vita e il pensiero*, (a cura della Fondazione Giovanni Gentile per il studi filosofici),

l'idealismo di Jaja e con l'erudizione del D'Ancona e del Crivellucci⁹⁷ alla Normale di Pisa, fu il Liceo Ximenes.

L'istituzione sorse nel 1832 dalla trasformazione dell'Accademia di Studi e fu intitolata al grande gesuita, astronomo, ingegnere e geografo trapanese del settecento⁹⁸. La proposta del liceo trapanese, benché geograficamente provinciale, risentiva delle linee nazionali che avevano contraddistinto la formazione classica nel periodo postunitario⁹⁹. Esso si poneva come luogo di formazione delle élites dirigenti, unendo la tradizione classica risorgimentale al pragmatismo scientifico. Le due linee culturali erano intese come elementi basilari per la futura borghesia delle professioni. Nonostante avesse una posizione periferica, non mancavano insegnanti provenienti dal "continente", tra questi il docente di Greco Gaetano Rota Rossi, ex normalista, colui che spinse Gentile a saltare l'ultimo anno e a tentare il concorso per entrare nella rinomata istituzione pisana.

Gentile giunse in questa scuola, seguendo le orme del fratello Vincenzo e fu a sua volta seguito, di lì a poco, dal fratello Gaetano. Entrambi i fratelli però non terminarono gli studi a causa della prematura morte. Giovanni ne fu uno dei più brillanti allievi. I voti delle pagelle testimoniano applicazione e studio.

Di quegli anni egli ricorda l'influenza dei suoi due docenti di filosofia Damiliano, al primo anno di Liceo, e Boccone al secondo. Il primo era attivo collaboratore del *Lambruschini* e si era schierato in modo deciso per l'insegnamento delle lettere classiche, che molti vedevano come inutili e prive di valore pedagogico. Egli riteneva che lo studio del latino e del greco: «esercitava meglio d'ogni altro all'attenzione, all'astrazione, all'analogia, alla classificazione»¹⁰⁰ tipiche del pensiero scientifico. Idee che si riversarono nelle considerazioni sull'insegnamento delle lettere classiche di Gentile espresse sulla rivista *Helios*. Il giovane normalista esponeva il loro valore di

v. XIV, Sansoni, Firenze 1972., pp. 12- 19.

⁹⁷ G. Cacciatore, *L'unità di storia filologica e logica speculativa*, in G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, (a cura di P. Di Giovanni), Le Lettere, Firenze 2006, pp. 233-248.

⁹⁸ Leonardo Ximenes (Trapani 1716- Firenze 1786). Per uno sguardo d'insieme su questa brillante figura di scienziato italiano si veda D. Barsanti, L. Rombai, *Leonardo Ximenes*, Ed. Medicea, Firenze 1987, in particolare pp. 5-18.

⁹⁹ A. Scotto di Luzio, *Il liceo classico*, Il Mulino, Bologna 1999.

¹⁰⁰ G. B. Damiliano, *L'eterna questione del classicismo*, in «*Lambruschini*», n. 10/ottobre 1891, pp 153-156.

imitazione intima ed estrinseca, «la quale considera e penetra il pensiero dell'autore esemplare, e ne ricerca e scorge tutte le fibre e la loro vicendevole connessione nell'unità del concetto; e quindi si sforza di rilevare da un particolare atteggiamento d'un pensiero speciale la maniera generale che quell'autore seguiva nell'atteggiare il contenuto qualsiasi delle sue idee»¹⁰¹. Tale principio, come vedremo in seguito, sarebbe divenuto esplicativo della proposta pedagogica gentiliana che, per analogia poneva la relazione con quell'autore esemplare che era il maestro, a fondamento della formazione.

Pietro Boccone, considerato qualche anno dopo «buon giovane, quantunque prete»¹⁰², ebbe il merito di instillare nel giovane una certa passione filosofica. Egli proveniva dalla scuola di teologia e filosofia del seminario di Mazzara del Vallo, frequentata da alunno e da insegnante anche da Simone Corleo, che era da considerarsi uno dei maggiori luoghi culturali della Sicilia Occidentale del tempo, nonché un luogo di rielaborazione del positivismo¹⁰³. La sua formazione risentiva di un forte psicologismo che minava – così lo avrebbe giudicato Gentile - la sua proposta filosofica. I suoi *Principii di filosofia scientifica* basavano la teoria gnoseologica sulla sensazione intesa come «insieme di condizioni soggettive e oggettive» in cui gli elementi biologici e fisici dell'uomo avevano un ruolo preminente e predominante¹⁰⁴. La percezione, fondata sulla contrapposizione tra soggetto e oggetto, tra conoscente e conosciuto, era l'unica strada della conoscenza¹⁰⁵. Sia in Damiliano, sia in Boccone si riconoscevano le medesime radici culturali: le basi della schematizzazione di Th. Ribot¹⁰⁶, il *Fatto psicologico della percezione* di Ardigò¹⁰⁷, il *Sapere empirico* del Benzoni¹⁰⁸, nonché le riflessioni di Hartmann, Fischer e Wundt. Nonostante ciò, Gentile fu debitore dei propri insegnanti per una solida, erudita ed estesa preparazione che lo faceva sopravvivere, come ha notato Agosti, sullo stesso Croce¹⁰⁹.

¹⁰¹ G. Gentile, *Educazione classica*, in «Helios», n. 18-19/1896. Estratto.

¹⁰² CGJ, 23 agosto 1898, p. 159.

¹⁰³ Si veda G. Nicastro, *La diocesi di Mazzara nelle relazioni ad limina dei suoi vescovi 1800-1910*, Istituto per la Storia della Chiesa Mazzaresc, Mazzara del Vallo 1992.

¹⁰⁴ P. Boccone, *Principii di filosofia scientifica*, Ed. Fratelli Vena, Palermo 1898, p. 83.

¹⁰⁵ Ibi, p. 239.

¹⁰⁶ Th. Ribot, *La Psychologie des sentiments*, F. Alcan, Paris 1896.

¹⁰⁷ R. Ardigò, *Sociologia. Il compito della filosofia e la sua perennità. Il fatto psicologico della percezione* (1886), Vol. 4, A. Draghi, Padova 1907².

¹⁰⁸ R. Benzoni, *Il sapere empirico: memoria*, Sandron, Palermo 1892.

¹⁰⁹ V. Agosti, *La corrispondenza epistolare Gentile-Croce (1896-1906)* in «Humanitas», n. 11/1975, p.

Queste figure rappresentano le “presenze” della formazione gentiliana. Esisteva tuttavia una ‘presenza’ che rimaneva nell’ombra e che il giovane non citava in alcun caso. La sua ‘presenza’ tuttavia risiedeva nell’ombra di molte sue successive riflessioni. Tale “figura taciuta” è quella del canonico Vito Pappalardo. Di lui sappiamo che era insegnante di italiano e storia, così come siamo a conoscenza che diede uno zero in condotta e un nove in rendimento a Giovanni Gentile, segno di un rapporto conflittuale ma incisivo.

Del valore culturale del sacerdote testimoniava anche Nunzio Nasi, anch’egli suo alunno, del quale sottolineava l’innovazione di metodo e la concezione storica di stampo idealista. Pappalardo, secondo Nasi, realizzava il vero compito della scuola, che «non è di fare la cultura dei giovani, ma di aiutarli a farsela,[...] non è di promuovere la cultura per la scienza, ma per la vita cioè di educare l’animo dei giovani, di aprirlo alla visione e al culto delle idealità». Ciò era favorito dal canonico mediante un rigoroso metodo di destrutturazione (oggi diremmo decostruzione) del testo poetico, in cui «egli faceva chiaramente vedere come l’argomento erasi elaborato nella fantasia dello scrittore e con quali mezzi, con quali obiettivi, con quali pregi e con quali difetti aveva prese le forme dell’arte»¹¹⁰. Attraverso tale metodo, segnato da influssi idealisti e romantici, sostenuto da un rigoroso metodo storico-critico, insegnava come la verità fosse variamente riverberata dalla religione, dalla scienza e dall’arte. Era così, «congiunte ed ausiliarie queste tre ministre del Vero, che il sentimento religioso si nutre e si espande colle rappresentazioni dell’arte e colle meditazioni della scienza; la scienza medita e svolge i principi razionali della religione e dell’arte; mentre l’arte dà corpo, atteggiamento e bellezza al sentimento religioso ed alle astrazioni della scienza»¹¹¹.

Non va dimenticato che Gentile conservò i manoscritti delle lezioni del canonico per tutta la vita e che il metodo adottato per il tema di licenza sui Sepolcri di Ugo Foscolo, nonché quello per l’ammissione alla Normale sulla poesia del Parini e dell’Alfieri, risentivano del metodo di destrutturazione appreso dal professore trapanese.

967 e ss.

¹¹⁰ N. Nasi, *Discorso per Prof. Vito Pappalardo Insegnante, Sacerdote, Cittadino inaugurandosi addì 23 gennaio 1898 il suo mezzo busto*, Tip. G. Gervasoni-Modica, Trapani 1898, pp. 11-12.

¹¹¹ BFT, *Elogio di Ugo Foscolo del Prof. Pappalardo*, manoscritto di Nunzio Nasi in *Fondo Nasi*, b.1. fasc. 5.

Il canonico Pappalardo, di ispirazione democratica, condivideva il valore unificante della lingua della Commissione Broglio del 1868 che, presieduta da Alessandro Manzoni, si prefiggeva di ricercare le opportune strategie per proporre un'unità nazionale della lingua¹¹². Egli, tuttavia, seguiva anche le intuizioni del più insigne linguista e filologo trapanese, Alberto Buscaino Campo¹¹³ che riteneva, contrariamente a quanto affermato dalla commissione e coerentemente con la tradizione sicilianista, che la lingua unitaria non dovesse coincidere in modo rigido con il fiorentino. Era necessario, cioè, applicare un criterio che valorizzasse l'uso e preservasse gli usi linguistici acquisiti in un determinato territorio, pur salvaguardando la differenza sostanziale tra lingua italiana e dialetti. In questo modo egli proponeva una lingua nuova e non archeologica e, coerente con il dettato risorgimentale, predicava il concetto di *classicità nuova*¹¹⁴.

Il lavoro di Buscaino Campo che aveva segnato buona parte della cultura letteraria meridionale contagiando anche l'insegnamento di Pappalardo, si avvaleva di un poderoso studio dantesco in cui il rigore analitico si accostava a una continua ricerca dei valori etici, laici e civili della poesia del fiorentino. Proprio l'analisi dantesca diveniva la fucina per elaborare il concetto della laicità moderna, che non coincideva con l'indifferentismo o il neutralismo religioso quanto piuttosto con la pluralità e che aveva come nuovo luogo di espressione la scuola¹¹⁵. La laicità faceva della scuola il luogo più proprio della formazione della coscienza nazionale e il canonico Pappalardo, intellettuale aperto e democratico, non poteva non farsi protagonista di un'animazione di tali principi di laicità nel contesto educativo, fino a estenderli al dibattito ecclesiale. Con queste premesse si poteva comprendere l'opposizione di Buscaino Campo e Pappalardo all'intransigentismo cattolico e la diffusione dell'interpretazione *gersoniana*

¹¹² Si veda il recente L. Serianni (ed.), *La lingua nella storia d'Italia*, Soc. Dante Alighieri, Roma 2001, pp. 147 e ss. C. Marazzini, *La lingua italiana. Profilo storico*, Il mulino, Bologna 1994, pp. 347 e ss. B. Migliorini, *Storia della lingua italiana*, Sansoni, Firenze 1971, p. 642 e ss.

¹¹³ Normalista, partecipò al '48 incarnando posizioni liberali e moderate. Nel periodo post unitario si impegnò in un'intensa attività di pubblicazione a carattere filologico, letterario, politico e religioso con l'obiettivo di rimarcare il valore etico e civile assunto dalla componente liberale in seno all'Italia. Per un quadro più completo si veda E. Giachery, *Alberto Buscaino Campo*, in «Dizionario Biografico degli italiani», cit., pp. 491-493.

¹¹⁴ A. Buscaino Campo, *Sulla lingua italiana* in AA.VV., *Studi di filologia italiana*, Sandron, Palermo 1877, p. 417.

¹¹⁵ F. L. Oddo, *Gli studi danteschi di Alberto Buscaino Campo*, in «Nuovi Quaderni del Meridione», n.9/1965, Palermo, pp. 98-124.

del principio di autorità¹¹⁶.

L'eco lontana della laicità positiva di Gentile e dello studio filologico ed ermeneutico del testo dantesco, al quale più avanti negli anni egli dedicherà molto impegno, aveva le sue basi nella sua frequentazione scolastica liceale. Allo stesso modo, il discorso ecclesiale e pastorale intavolato nella piccola città di provincia rappresentava un luogo di contaminazione che si riverberò, quasi come 'ombra' nella sua idea di religione. L'esperienza scolastica trapanese rappresentava una prima forma di rielaborazione e di interpretazione dell'esperienza scolastica e religiosa che lo sollevava da una visione infantile e fanciullesca di entrambe.

1.13 Pastorale siciliana

«A Trapani non si è mai fatto nulla. Mons. Vescovo ha dei grandi meriti, specialmente di aver sostenuto con gravissimi sacrifici il Seminario, e nel promuovere opere di pietà. Ma per l'Opera dei Congressi mi promise poco, e forse alla sua tarda età si potrebbe ancora poco sperare. Non avendo potuto formare il Comitato diocesano, ora volea tentare di fondare i parrocchiali senza di quello. Io lo pregai piuttosto a fare il comitato diocesano di preti. Ma anche i preti sono pochi e tutti freddi. Ho parlato con il Vicario Generale che ho trovato di ghiaccio. Il Corrispondente è un buon uomo, ma sono sicuro che non ha ancora letto lo Statuto dell'opera»¹¹⁷.

Queste le laconiche parole di mons. Gaetano Scotton, inviato in Sicilia all'inizio degli anni novanta dell'ottocento da Paganuzzi, allora presidente dell'Opera dei Congressi. Dietro queste parole si nascondeva un ritratto della situazione pastorale della Sicilia Occidentale in grado di completare il quadro delle 'ombre' della futura riflessione, in questo caso religiosa, di Giovanni Gentile.

La questione romana aveva caratterizzato e determinato le forme del processo di laicizzazione dell'Italia post unitaria¹¹⁸: se da un lato tale esperienza aveva generato diverse correnti all'interno della Chiesa che non nascondevano intenti variamenti

¹¹⁶ V. Pappalardo, *Poche verità al buon senso cattolico*, Tip. G. Modica e Romano, Trapani 1860. Sulle sue posizioni politiche si veda F. L. Oddo, *Vito Pappalardo patriotta liberale e riformatore cattolico*, in «Nuovi Quaderni del Meridione», n.8/1965, Palermo, pp. 82-107.

¹¹⁷ Gaetano Scotton a Paganuzzi, *Relazione riservata*, in Archivio Opera dei Congressi presso il Seminario Patriarcale di Venezia, b. 14, fascicolo 1893 (la relazione è del 1891) cit. in G. Gambasin, *Gerarchia e laicato in Italia nel secondo ottocento*, Padova 1969 e in S. Tramontin, *Religiosità e azione cattolica in sicilia* in «Ricerche di storia sociale e religiosa», n. 4/1973, pp. 139-164.

¹¹⁸ Si vedano in questo senso due testi tra di loro differenti ma complementari: P.S. Leicht, *La legislazione ecclesiastica liberale italiana (1848-1914)*, in AA.VV., *Chiesa e Stato, studi storici e giuridici per il decennale della conciliazione fra la S. Sede e l'Italia*, vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1939, pp. 407-428 e A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Einaudi, Torino 1949.

apologetici, aveva dall'altro generato un itinerario di ricerca di identità attraverso l'opera pastorale in cui il laicato assumeva sempre più importanza¹¹⁹. Certamente, tale processo aveva le sue radici nell'operazione di disciplinamento operata dal Concilio di Trento¹²⁰, ma nel periodo liberale aveva espresso tutte le sue potenzialità sia nella vita pastorale delle comunità locali, sia nella ricerca di nuove forme di spiritualità, sia nella spinta missionaria. La situazione ecclesiale del periodo non corrispondeva alla lapidaria critica di Benedetto Croce che affermava:

«Priva del suo elemento vivificatore, e incapace di generare nuove forme e perfino nuovi ordini religiosi, come ancora ne aveva generati nel Cinquecento, tanto che non seppe fare di meglio che ristabilire i gesuiti da essa stessa aboliti, la Chiesa cattolica [...] viepiù si riduce a potenza prevalentemente politica»¹²¹.

Vi era, al contrario, un rinnovato movimento di riforma pastorale interna, che in modi non eclatanti portava a una reale vivificazione, al di là delle apparenze apologetiche della politica e della teologia.

La situazione pastorale era tuttavia disomogenea sia a livello macroscopico che microscopico. Esisteva cioè una sostanziale differenza tra le diverse regioni italiane e tra le diverse diocesi di ciascuna regione. Il motivo di tale disomogeneità era ascrivibile alla natura stessa di questa ricerca di nuova identità, che era strettamente legata alla personalità di prelati, sacerdoti e laici che incarnavano in modo informale, personale e spesso poco strutturato tali istanze di rinnovamento¹²². Ciò, avveniva nonostante l'opera di centralizzazione romana operata dalle congregazioni, che spesso intervenivano nella vita ordinaria delle diocesi (dalla *Inter multiplices* del 1853).

La Sicilia occidentale non era, quindi, estranea rispetto a tale disomogeneità interna. Come abbiamo visto precedentemente, non mancavano figure all'interno del clero e del laicato, che incarnassero tali istanze di rinnovamento; tuttavia tale dinamicità

¹¹⁹ Si veda lo stesso G. Gambasin, *op. cit.*, a.e. pp. 227-266 oppure G. de Rosa, *Storia del movimento cattolico in Italia*, vol. I, Laterza, Bari 1966.

¹²⁰ F. De Giorgi, *Laicità europea. Processi storici, categorie, ambiti*, Morcelliana, Brescia 2007, pp. 29-37. L'autore presenta la questione della laicità in modo complesso mostrando come il processo di laicizzazione non sia solo ad extra rispetto alla chiesa ma sia costitutivo della natura stessa della Chiesa. In questo senso la triangolazione secolarizzazione-modernizzazione-laicizzazione va intesa in modo complesso e non lineare, come parte integrante del processo storico della Chiesa.

¹²¹ B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari 1953, p. 92.

¹²² Si veda a testimonianza di questo processo A. di Leo, *Clero, politica e cultura nel mezzogiorno. Studi di storia socio-religiosa dal XVII al XX secolo*, Edisud, Salerno 1991.

era circoscritta alla loro personale azione pastorale, culturale o omiletica. Tale limitazione “carismatica”, faceva sì che il quadro pastorale complessivo fosse spesso povero, pletorico e ancora legato alle modalità di vita ecclesiale ed ecclesiastica dell’*Ancien Regime*. Mons. Scotton, nella sua relazione così proseguiva:

«A Mazzara del Vallo c’è un Vescovo Buon uomo, un vero Redentorista; e non è colpa sua se Dio non gli accordò il più piccolo ingegno, compreso il buon senso. Egli è buono, ed essendo a Marsala per cresimare tra una popolazione di 50.000 anime, che da molti anni non vedevano la faccia del Vescovo, rientrò a Mazzara apposta per trovarsi con me a ragionare sul da farsi. Ma egli intese lo scopo così bene che, alle Conferenze sui bisogni presenti e sui necessari rimedi organizzando le forze cattoliche, invitò il sottoprefetto, i consiglieri, i magistrati tutti e tutti i liberali possibili, sicché io dovetti modificare non poco la Conferenza. E vi furono cretini tali che, avendo io parlato della bandiera di Satana, che sventola per le vie di Roma, intesero che io parlassi della bandiera nazionale e abbandonarono la sala. Nei punti più centrali il Vescovo non è neanche sopportato ed egli poté portarsi a Marsala poiché appoggiato dai Salesiani di don Bosco, che godono immensa venerazione; in caso diverso sarebbe stato accolto da fischi. Le condizioni poi della Diocesi, del tutto cangiate, non lo indussero a cangiare nulla della disciplina ecclesiastica. Per es. la sua diocesi non differiva un tempo dalle altre della Sicilia e si componeva di grossi centri di popolazione colle campagne disabitate. Ma ora il traffico del vino di Marsala ha popolato tutte le campagne della diocesi: ma questi poveri contadini che istruzione religiosa hanno? Quali aiuti spirituali? Da Marsala ogni festa escono 32 (trentadue) sacerdoti a celebrare la Messa nelle trentadue chiese agricole, ma non si è ancora pensato di mettere qua e là qualche prete stabile per la cura dell’anime e per l’istruzione dei fanciulli, cosicché tutta la vita religiosa di una immensa popolazione consiste in una messa festiva. A Mazzara, e presso a poco è simile il resto della diocesi, vediamo cose incredibili. Un solo, può dirsi, è il confessore in tutta la città, e questo si dovette prendere a Girgenti: il resto del Clero è facile vederlo sempre riunito o in una camera di lettura (senza libri e senza giornali) o sotto i portici, dalla mattina alla sera, in qualunque ora, in qualunque stagione, a chiacchierare sul più e sul meno e s’intende alle spalle altrui. Temo che anche il Seminario non proceda bene e che il Rettore sia un po’ tinto di liberalismo: a me pare certo che si curi meglio lo studio della lingua francese che quello della teologia, della quale il povero Vescovo non conosce i principii»¹²³.

In queste parole il visitatore Scotton descriveva tutta l’ambiguità e la complessità della situazione pastorale della zona occidentale della Sicilia che stava davanti agli occhi di Giovanni Gentile. Soprattutto rilevava l’assenza di un’effettiva cura d’anime alla quale corrispondeva una vita del clero ancora legata a modelli precedenti addirittura il Concilio di Trento¹²⁴.

¹²³ G. Scotton, *Relazione, cit.*, in S. Tramontin, *op. cit.*, pp. 160-161.

¹²⁴ In una comunicazione successiva, il 25 gennaio 1892, Scotton informa Paganuzzi della situazione palermitana. Qui era invalso l’uso di eleggere i parroci della città e tale elezione era governata dal Municipio. Non va dimenticato quanto detto della politica cittadina alla fine dell’ottocento. E’ quindi verosimile che nella logica clientelare che ha caratterizzato questo periodo, si inserisse anche l’elezione dei sacerdoti che erano posti a guida delle comunità.

Il prelado sottolineava poi la singolare ispirazione culturale del Seminario di Mazzara del Vallo¹²⁵, luogo in cui aveva insegnato e si era formato il Corleo, nonché il professore di Filosofia di Gentile a Trapani, Francesco Boccone. Gentile rivedeva in loro tendenze positiviste che Scotton ascriveva all'ispirazione eccessivamente liberalista del Rettore del Seminario. La ricerca di rinnovamento in campo culturale non era quindi rivolta verso le istanze della teologia, ma cercava di intraprendere le strade del positivismo e dello psicologismo, senza tuttavia porre questioni filosoficamente rilevanti come quella della relazione tra verità e storia.

Questo quadro della pastorale della Sicilia occidentale, ulteriore 'ombra' della sua giovinezza, con le sue debolezze e i suoi equivoci culturali ebbe un influsso nel percorso di autonomia personale e culturale e nel giudizio di Giovanni Gentile. Come vedremo egli ribadiva la necessità di porre la questione della religione non nell'ambito della psicologia, ma nell'ambito della filosofia. Egli vedeva, in modi diversi ma coerenti agli inviti di mons. Scotton, come urgente una riflessione teoretica che non perdesse di vista le questioni della storia e della verità. In un ricordo biografico così egli scriveva a D'Ancona:

«La Chiesa (quella cattolica) la frequentavo, e volentieri, che ero fanciullo assai, d'anni e di spirito, e vi trovavo tanta forza, tanto conforto di raccoglimento e di fede nella sicura testimonianza di mia madre, di mio padre e di un mio maestro, che era prete e fu anche il mio direttore spirituale. Ma poi potei giudicare da me, o credetti, le stesse basi di quella testimonianza; e la chiesa dal passato, classico e scolastico, nel presente attuale e vivo»¹²⁶.

L'itinerario personale e culturale era già segnato. Esisteva un tempo per il raccoglimento guidato dalla testimonianza dei maestri, ma esisteva soprattutto un tempo in cui tutto ciò che era passato doveva diventare attuale e vivo, superando quelli che potevano essere i 'vincoli necessari' del proprio percorso personale passato. In queste parole biografiche si nascondeva tutto l'itinerario bibliografico di Giovanni Gentile.

¹²⁵ Si veda la parte finale del volume G. B. Quinci, *Fonti e notizie storiche sul Seminario Vescovile di Mazzara in relazione anche all'istruzione pubblica, 1573-1903*, Tip. Boccone del Povero, Palermo 1933, pp. 582-654.

¹²⁶ CGD'A, p. 2.

2 *La presenza culturale del giovane Gentile a Palermo: tra religione, filosofia e pedagogia*

2.1 *La questione della religione*

2.1.1 *La Gentile Renaissance*¹²⁷

Al Prof. Alberto Caracciolo, ormai nel lontano 1964, venne affidata la conferenza di apertura di due giornate di studio sul pensiero gentiliano. Il titolo era quanto mai emblematico: *La religione nel pensiero di Giovanni Gentile*. Era il 29 marzo e il convegno era organizzato presso l'Università di Genova a cura del Prof. Michele Federico Sciacca. *L'incipit* del professore, primo vincitore di una cattedra di filosofia della religione in Italia proprio a Genova, lasciava trasparire una faticosa riconciliazione non ancora compiuta con gli eventi che avevano segnato radicalmente la seconda guerra mondiale. Difendendo il suo diritto di accademico a potersi avvicinare al filosofo attualista senza essere in contrasto con i suoi trascorsi nella Resistenza cattolica¹²⁸, ribadiva che onestamente si doveva dire che a Gentile, ormai a vent'anni dalla sua morte, «non io soltanto devo, ma tutti quella della mia generazione debbono, la loro prima formazione»¹²⁹. Era forse la prima volta che, pubblicamente, o per continuità o per prenderne le distanze, la comunità accademica riprendeva con coraggio il sentiero interrotto di un dialogo esplicito con il pensiero attualista di Giovanni Gentile.

Dopo la faticosa e fallimentare esperienza della prime intenzioni degli eredi di costituire una Fondazione già a partire dal 1946, il percorso era stato ripreso nel 1954 con la pubblicazione di alcuni studi apparsi sul *Giornale Critico*. Il convegno di Genova, e le polemiche ad esso connesse, erano sintomo di un percorso che avrebbe necessitato ancora di molti anni per compiersi. Il convegno si occupò della religione e

¹²⁷ Sul concetto di *renaissance* gentiliana si veda D. Coli, *Il caso storiografico Giovanni Gentile*, in «Studi storici», 2/1996, pp. 503-518; F. Rizzo Celona, *Gli studi su Gentile nel più recente dibattito filosofico-storiografico*, in AA.VV., *I progressi della filosofia nell'Italia del Novecento*, Guida, Napoli 1992, pp. 553-563; M. Ferrari, *Gentile ritrovato? Note sui più recenti studi gentiliani*, in «Giornale Critico della filosofia italiana», 14/1994, pp. 489-528.

¹²⁸ Rispondeva a una critica che nei giorni precedenti aveva animato la città di Genova dalle colonne de *Il lavoratore* che gli contestavano una incoerenza nel offrire il suo contributo accademico a un convegno che avesse per oggetto l' "ideologo del nazionalfascismo".

¹²⁹ A. Caracciolo, *La religione nel pensiero di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, vol. XII, Ed. Sansoni, Firenze 1967, p. 7.

dell'arte, di due aspetti cioè più teoretici e riguardanti solo tangenzialmente la filosofia politica gentiliana. Religione ed arte erano i due momenti dello spirito secondo della famosa ripartizione delle *Forme assolute dello spirito* del 1908.

E' tuttavia significativo che si fosse deciso di partire proprio dalla questione della religione. Oltre ai motivi di opportunità e convenienza sopra accennati, quello che traspariva, era l'intenzione di collocare teoreticamente l'attualismo nell'intersezione di questi due momenti, riconducibili al dissidio tipicamente idealista tra oggettività (della religione) e soggettività (dell'arte).

Parlare di religione significava analizzare un frammento del percorso filosofico di Giovanni Gentile, ma con un potere ologrammatico, che aveva la forza di raccontare del *tutto* di un percorso la cui complessità, la cui ricchezza di spunti culturali, la cui vivacità di dibattito, di scontri e di alleanze fu indubitabile nel percorso attualista tanto da rappresentare un caso del tutto peculiare nella storia della filosofia contemporanea. Tale "episodio filosofico" superava la tradizionale percezione di provincialismo che attanaglia il percorso della filosofia contemporanea italiana e dimostrava una reale ed effettiva circolazione europea – e non solo – del pensiero della prima metà del novecento.

Uno studio più accorto, confrontato anche con le considerazioni del precedente capitolo, mostra che Giovanni Gentile incarnava le proprie riflessioni teoretiche all'interno del proprio percorso biografico, nella dialettica presenza (atto) e ombra (storia). Tale processo riguardò la relazione con la propria terra d'origine, ma anche con la fede devota dei suoi genitori, in particolare della madre. Non è quindi possibile scindere la riflessione sulla religione, sul materialismo storico, sul regionalismo siciliano e sulla formazione ed educazione dalla sua battaglia contro il positivismo.

Egli intese la religione positiva, al pari dello studio sul materialismo storico o sulle tradizioni siciliane o sulla pedagogia, come efficaci antidoti alla diffusa e, a suo parere, erronea fede nella scienza. Ne assaporava al contempo l'amaro retrogusto che dal punto biografico lo rispingevano alle proprie origine e alla propria terra. Per questo teoreticamente tentava di trasformare tali elementi attraverso la riflessione filosofica, vedendo ciascuno di essi come elementi superabili nel presente attuale, attribuendo ad essi l'immagine di legami gravosi e "afosi", talora contraddistinti da

troppa dipendenza, reale e psicologica.

L'“infanzia religiosa” pur permanendo nell'“adulità filosofica”, diveniva elemento da cui prendere le distanze per assumere la sola autonomia del pensiero attuale.

2.1.2 La vita “attuale” di Giovanni Gentile

L'interpretazione della religione rappresenta uno dei *medi* tra la questione della storia di Giovanni Gentile e la sua riflessione metafisica sulla natura stessa della storia. Strategico, è, in questo senso, il periodo che va dal 1903 al 1909 vissuto a Palermo: il periodo, cioè, di dialogo con il modernismo. Nei testi di questo periodo la religione è indagata ingaggiando un dialogo con le riflessioni teologiche a lui contemporanee, con le istanze di rinnovamento stimulate soprattutto dalla teologia liberale e dalla riflessione connessa alle ricerche storiografiche intorno alla figura di Gesù Cristo. Non mancano anche perlustrazioni in ambiti più specifici quali la questione del gesuitismo seicentesco, la neoscolastica a lui contemporanea. Tali temi, tuttavia, vengono riletti in un progetto storico più ampio, che racconta il dispiegarsi dello Spirito e l'autonomizzazione del soggetto spirituale.

Il termine opposto alla religione è la scienza che in Gentile oscilla tra possibilità di conoscere e conoscenza autentica. Non è quindi metodo, ma dispiegamento dell' Io trascendentale. Così la religione (il dato conoscibile) e scienza (il soggetto che conosce) si contrastano nella storia dello Spirito perché non si riescono vedere in campi se non autonomi e distinti. E' necessario pervenire a una nuova sintesi in cui il *pensante* (soggetto spirituale) e il *pensato* (darsi nella storia dello Spirito) ritrovino unità. Tali riflessioni diventano anche stimolo per attivare una vera e propria ‘officina di ricerca’ all'interno dell'Università di Palermo. Infatti, come vedremo, egli affiderà ciascuno di questi temi allo studio dei suoi discepoli, stimolando ricerche attorno al Gesù storico (Omodeo), alla questione della relazione scienza e fede (Fazio Allamyer) o al gesuitismo del seicento (Saitta).

Nel suo percorso, soprattutto in dialogo con Laberthonnière, Gentile rinviene tre questioni nodali: la natura anti-intellettualistica della verità, una teoria della volontà in cui il volere dell'uomo “crea Dio” nell'atto di autocrearsi, infine il tema della

comunicazione. Questi temi si costruiscono in dialogo con quella tendenza, scaturita dal Concilio Vaticano I, dell'*analysis fidei* che coinvolge nel dibattito personalità quali Blondel e Newman, che tangenzialmente e per conto di terzi (soprattutto Onofrio Trippodo), egli conosce.

Da qui scaturiscono tre questioni fondamentali. La prima individua il cuore del problema della filosofia, che è il superamento delle endiadi trascendentismo-immanentismo, monismo-dualismo, naturalismo-idealismo. Tale superamento è realizzato mediante il ricorso al concetto del *divenire* inteso come *creazione*, volto a superare il determinismo e il matematismo del positivismo alla Corleo. Così facendo Gentile, però, si propone, anche solo terminologicamente, una riflessione in cui viene saldata la questione filosofica con quella teologica.

Dal ricorso alla teoria del *divenire* deriva la seconda questione: Gentile si pone in dialogo non con una dimensione religiosa sovrastorica o psicologicistica, bensì con il cattolicesimo. Tale opzione è dettata dal fatto che, a suo avviso, una dimensione religiosa priva della sua configurazione storica e ridotta alla pura esperienza psicologica e sentimentale sarebbe una violazione della storicità secondo il dettato idealistico. Tuttavia la risistemazione dell'idealismo posta in essere dall'attualismo porta, di fatto, a assorbire la dimensione storica in quella ontologica mediante l'atto. Questo di fatto mette in crisi la mediazione storica¹³⁰. A questo va aggiunto che la religione cristiana è

¹³⁰ Dice Bontadini discutendo dei limiti dell'attualismo già riscontrati da Casotti: «la filosofia si disinteressa del concreto contenuto vitale in quanto tale – benché ne affermi (ma una volta per sempre!) la concretezza e la vitalità – rimettendosene alla vita stessa; la quale è filosofia solo nel senso più ampio, ossia come quella filosofia, che a noi non interessa discutere proprio perché è vita – la generazione, la conservazione e l'incremento». G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1996, p.33. L'opzione storica (vitale) viene riassorbita nelle opzioni teoriche (filosofiche) del divenire e della generazione. Si veda in modo più tematico G. Bontadini, *Studi sull'idealismo* (1942), Vita e Pensiero, Milano 1995 ove afferma criticando l'impostazione gentiliana che: «basta cercare di concepire quel Soggetto che, per il detto, è tutto e solo Soggetto, Soggetto formale, puro conoscere: se è conoscere è conoscere di qualche cosa; ma poiché è puro conoscere è solo questo qualche cosa (questo qualche cosa in quanto conosciuto, cioè in quanto oggetto). Se fosse altro in più, questo altro sarebbe pure del conoscere. E la purezza, che, scindendo tutto da sé, sembra ridursi al nulla, è poi viceversa tale in quanto è tutto: è nulla quindi solo di 'qualche cosa', in quanto nessun 'qualche cosa' può pretendere di essere tutto [...]; ma è nulla in quanto è tutto». Ibi, pp. 31-32. E ancora: «solo immaginando – anticipando! – che il soggetto stia per se solo. Al di qua dell'atto conoscitivo (perciò soggetto di nulla) si può del pari immaginare che esso produca – crei! – l'oggetto». Id, *Gentile e la metafisica* in *Enciclopedia '76-'77*, Istituto dell' Enciclopedia Italiana, Firenze 1977, p. 111. L'assolutezza del pensiero gentiliano si annida nella purezza gnoseologica che fa coincidere pensiero pensante con pensiero pensato, l'atto del pensare con il concetto che vuole superare l'empirismo (kantiano) che presuppone una natura allo spirito nel suo divenire, ma che di fatto dissolve la realtà nel pensiero. Lo gnoseologismo gentiliano è la parabola finale

la forma storica, agli occhi di Gentile, che ha elaborato al meglio il concetto di *incarnazione*, che egli rilegge nel quadro della sua teoria del divenire, come dissoluzione dei dualismi.

Terza questione che scaturisce e stimola una riflessione sulla religione nell'impianto gentiliano è connessa alla possibilità e necessità imposta da Gentile di ricondurre, mediante la concettualizzazione filosofica, il concetto di *incarnazione* e di *creazione*, elaborati dal cristianesimo all'atto, inteso come sintesi di Dio e uomo, di trascendenza e immanenza.

Resta il fatto che l'*impensato gentiliano* può essere individuato proprio nel *divenire* e nel non aver posto a tema la natura della creazione. Infatti, se quest'ultima è intesa come *creatio ex-nihilo*, essa postulerebbe l'esistenza di un puro non-essere; l'attualismo tuttavia si pone come superamento dell'antinomismo hegeliano che tende a identificare la realtà con la compresenza tra positivo assoluto (tesi) e la sua concomitante negazione (antitetisi) affermando l'assoluta coincidenza nell'atto tra reale e possibile, tra astratto e concreto. Da questo è lecito chiedersi se la soluzione gentiliana di messa tra parentesi dell'elemento negativo (errore/male) sia una reale soluzione.

Se invece si intendesse la creazione come *innovazione* ciò presupporrebbe uno stato di inferiorità. Ci sarebbe cioè un'irruzione della questione cronologica nella riflessione ontologica attualista che genererebbe una contraddizione nella tesi attualista secondo cui nell'atto si avrebbe la pienezza dello Spirito. Si dovrebbe cioè accettare che la storia dello Spirito proceda per gradi: l'atto quindi da assoluto positivo verrebbe corrotto dovendo tenere dentro di sé elementi di negazione¹³¹. Cosa che Gentile non

del pensiero moderno (Si veda l'articolata interpretazione della filosofia moderna in Id., *Studi di filosofia moderna* [1966], Ed. Vita e Pensiero, Milano 1996) e la sua proposta può essere sintetizzata meglio che con autoctisi, autooesi, autoconcetto, con l'espressione «la realtà immediatamente conosciuta» Ibi., p. 34. A partire dalla critica alla posizione gentiliana, raccolte le sue intuizioni Bontadini elabora la sua teoria dell'«Unità dell'Esperienza». Id. *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, pp. 95-150. (Per una disanima si veda S. Maschietti, *Sull'interpretazione bontadiniana dell'idealismo attuale*, in «La Cultura», n. 3/2000, pp. 451-471. Si veda anche il più recente A. Tessarin, *Bontadini, Gentile, Kant* in C. Vigna [Ed.], *Bontadini e la Metafisica*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 353-380). Tale tesi è perseguita, come vedremo, dalle riflessioni di C. Vigna sull'attualismo gentiliano. In questo senso peculiare è il lavoro svolto da Augusto del Noce. Egli cerca nell'attualismo gentiliano materiale per elaborare la sua *teoria della mediazione*. Torneremo in seguito su questo tema e sull'interpretazione dell'attualismo da parte di questo autore.

¹³¹ Si veda quanto detto a riguardo di Emanuele Severino nell'introduzione. Entrambe le questioni sono da lui risolte optando per la teoria dell'eterno.

poteva accettare teoreticamente.

Da qui deriva la continua *pendolarità* di Gentile: egli continua a porre endiadi che rimangono ambigue perché cerca di espungere il negativo dal procedimento dialettico mediante la teoria dell'atto. Al contempo però lo riafferma come ombra nella presenza attuale. Avviene così a livello biografico e allo stesso modo avviene a livello teorico.

Da un lato, Gentile crede nella storicità effettiva dello spirito; dall'altro lato, egli nella teoria dell'atto rifiuta qualsiasi precedenza riassorbendo la dimensione della storicità data nell'atto del conoscere, privando il soggetto di qualunque datità. Ciò si riverbera nei rapporti tra misticismo (storico) e misticità (partecipazione alla vita dello spirito) o religione (positiva) e religiosità (dimensione filosofica). I primi (misticismo storico e religione positiva) in quanto inferiori sono soggetti al divenire della storia che, nella logica dello Spirito, invoca un' *innovazione* (divenire). I secondi (partecipazione alla vita dello spirito e filosofia), in quanto esperienze genuine della pura oggettività-soggettività, come figure radicali dello Spirito, sono luoghi della *creazione*.

Tuttavia parlare di *divenire*, significa parlare della storia come luogo procedurale ove il divenire accade senza che essa sia solo uno sfondo dell'Io Trascendentale Assoluto. Questo significa che contro Gentile si potrebbe muovere la critica già intuita dalla scuola bontadiniana di negazione della dimensione storica (Gentile pone la storia nel suo sistema, ma ultimamente la nega) a causa della opzione gnoseologica di fondo che caratterizza la sua riflessione. Avendo posto il pensiero come fondamento della propria filosofia, egli giunge a negare l'esperienza: così la realtà si nega nell'affermazione del concetto.

E' indubitabile che tale critica sia ben fondatae abbia una sua pertinenza teoretica. Tuttavia esistono elementi che vanno al di là delle preoccupazioni teoretiche di questo autore e che, come abbiamo visto, sono strettamente legate al suo vissuto biografico in cui tutte le forme storiche rappresentano elementi da superare.

La prospettiva delnociana, al contrario, ha cercato di scovare a livello teoretico gli elementi di storicità effettiva presenti nel sistema gentiliano. A conferma di ciò si può affermare che c'è in Gentile un continuo sforzo di emancipazione dalle forme istituite e concrete della sua vicenda, che ne fanno un animo inquieto e continuamente

preoccupato di affermare sé, all'interno del proprio itinerario di pensiero. Tuttavia questa affermazione attuale di sé porta sempre dentro di sé le ritenzioni della sua religione, della sua terra, della sua formazione.

La sua è *fede filosofica* che si manifesta teoreticamente in *pensiero creativo* che ricomponne il molteplice (storico) a unità (Spirito), è quindi votata alla sfera dell'*attivo*. Il Soggetto nel suo pensiero e nell'atto del pensare è lo Spirito nel suo farsi. Egli è un pensatore dell'*emancipazione di sé*. E' normale quindi la posizione contraria che egli assume nei confronti dell' "obbedienzialità della manualistica" a lui coeva, che pone la fede nella sfera della *passività*, sovradimensionando il dato manifestativo, a discapito della mediazione soggettiva. Non c'è quindi una dimensione "altra", sia essa la Natura o la singola situazione storica o sociale, che sia determinante rispetto al Soggetto e alla quale quest'ultimo debba un *ragionevole ossequio*. Tutto è formazione dello Spirito nell'Atto dello Spirito. La pedagogia è la descrizione dell'atto filosofico dell'essere nuovo: è la strada del superamento della propria condizione passata e al contempo è la riflessione sulle ombre di tale esperienza passata, senza delle quali nessuno potrebbe essere ciò che è. Il soggetto nella storia della sua formazione, prende forma a partire da un percorso di autonomia rispetto a ciò che lo ha formato, nel suo passato, senza però mai separarsi da esso.

Da qui l'imperativo per una comprensione "da dentro" di Giovanni Gentile di non separare mai elemento biografico e elemento teoretico in ogni percorso di ricerca.

2.1.3 La complessità della critica sul pensiero religioso di Giovanni Gentile

Cominciando dalla tematizzazione del concetto di religione, la critica risente della complessità del pensiero di Gentile. Tuttavia le diverse posizioni critiche si possono ricondurre a due sostanziali posizioni. I termini della dialettica intorno all'*interpretazione della religione* nel filosofo siciliano, furono posti in una *querelle* che risale agli anni sessanta. La provocazione venne da un articolo di Carmelo Vigna pubblicato sul *Giornale Critico della filosofia italiana* nell'aprile-giugno 1967 dal titolo *Religione e filosofia nel pensiero di Giovanni Gentile*. Il filosofo sottolineava che in Gentile la questione della religione fosse stata esposta negli scritti sul modernismo e di come essa fosse rimasta sostanzialmente immutata nel corso degli anni. Proprio in quei

testi e, in modo particolare, nelle *Forme assolute dello spirito* si esponeva la dottrina definitiva della cosiddetta *monotriade*. L'essersi occupato dei modernisti era per Vigna finalizzato al tentativo di condurre questi pensatori alla verità, attraverso un percorso che, strettamente hegeliano, era ancora debitore della distinzione crociana tra teoria e prassi. Da un lato veniva dato credito a una presenza della religione per motivi di coerenza alla sua concezione storica immanentistica e, dall'altro lato, veniva tolto valore all'esperienza della religione a causa del suo misticismo:

Gentile si troverà ad oscillare tra la religione come assoluto opposto della filosofia e l'identificazione o la dissoluzione della religione nella filosofia. Il misticismo come necessario momento astratto della filosofia non potrà che essere la religione "come tale" (tanto disprezzata), la quale, d'altra parte, deve essere negata. La forma religiosa si troverà dunque ad essere contemporaneamente affermata e negata¹³².

Gentile accordava credito alla religione, dandole una necessaria collocazione nella logica dello Spirito e recuperandone il valore in nome della sua concezione storica immanentista. La svolta, secondo Vigna, del pensiero gentiliano, sarebbe stata compiuta dal 1909 in poi, in corrispondenza dello scritto sulle *Forme assolute dello Spirito*. La *Riforma della dialettica hegeliana* e la conseguente sistemazione attualista, portando con sé l'identificazione tra teoria e prassi, avrebbe significativamente contrapposto Religione e Filosofia. Così per il filosofo siciliano la religione avrebbe assunto un ruolo in quanto polo oggettivo della coscienza, e segnatamente come ineliminabile posizione mistica dell'autocoscienza¹³³.

Il cuore speculativo della questione della religione sarebbe da ricondurre alla formalizzazione della *monotriade*: Gentile riconosceva che la sua stessa filosofia necessitava il pensiero della religione. L'unione tra Dio e l'uomo diveniva, però, a parere di Vigna, una unità che attualisticamente era postulata e non pensata nella sua relazione con l'immediatezza dell'esperienza del sentire. Il comportamento morale connesso all'atto del pensare era superiore rispetto al sentimento religioso, che egli

¹³² Oggi anche in C. Vigna, *Religione e filosofia nel pensiero di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, vol. XIII, Ed. Sansoni, Firenze 1971, p. 173.

¹³³ «Lo spirito perciò esce dalla propria immediatezza mediante questo *accorgimento*: s'avvede che l'oggetto è il soggetto stesso oggettivato e perciò risolve l'oggetto in sé o lo identifica col soggetto nel momento della sintesi: dalla religione alla filosofia. La quale non supera una volta per tutte la religione, giacché se l'oggetto sparisse, sparirebbe in una il soggetto; l'oggetto risorge dunque eternamente davanti al soggetto e concorre così allo svolgimento eterno della vita spirituale». C. Vigna, *Art. cit.*, p. 176.

confondeva con la posizione dogmatica e formale della manualistica. Così egli creava una relazione mai chiarita tra dogma e religione e, ultimamente, tra religione e fede¹³⁴. Tale relazione “oscura” avrebbe trovato compimento nella relazione *La mia religione*, che, con il plauso dei cattolici, pareva intuire la differenza tra un atteggiamento di fede (*fides qua*) e un atteggiamento dogmatico nella religione (*fides quae*).

Vigna, sinteticamente affermava che *esternamente* il rapporto tra filosofia e religione era per Gentile debitore della posizione hegeliana. *Internamente*, invece, egli segnalava l'impossibilità di affermare la religione, “togliendola” dal suo sistema. Sottolineava anche il rischio idolatrico insito nella filosofia attualista, che faceva coincidere Dio con una sorta di soggetto oggettivato. Infine segnalava che l'ambiguità, mai risorta poneva Gentile nella condizione di intendere la realizzazione dello spirito talvolta nella filosofia, talaltra nella religione: l'ambiguità era impossibile da gestire teoricamente, ma soprattutto era impossibile da rinvenire nel concreto del vivere.

Rifacendosi al lavoro di E. Severino, ispirato alla metafisica di Bontadini, su *La struttura originaria*, la causa di tale ambiguità era ritrovata nella figura della *mediazione*, che Gentile indicava nel suo pensiero secondo due strade: da un lato una mediazione come *toglimento del presupposto*; dall'altro lato una mediazione come *irrelatività tra i momenti astratti del contenuto*. In altri termini, il suo difetto formale era la continua riconduzione al pensiero della realtà, fino alla sua coincidenza: in questo senso anche il suo concetto di religione cadeva vittima dell'intellettualismo monista di tutta la sua proposta filosofica¹³⁵.

La posizione di Vigna non poteva passare inosservata a coloro che, per motivi culturali e biografici, si rifacevano allo spirito attualista del siciliano. Di lì a poco rispose Vito Bellezza, profondo conoscitore dell'opera e della filosofia di Gentile. Egli

¹³⁴ «Anche i rapporti tra religione e fede nel Gentile non sono molto chiari, probabilmente per la vaga nozione ch'egli aveva dei rispettivi concetti teologici e per la sua identificazione di teoria e prassi che egli rendeva impossibile un certo gruppo di distinzione. Negli scritti gentiliani il termine fede è usato indiscriminatamente per intendere sia l'organismo delle verità credute (*fides quae creditur*) sia l'atto di fede (*fides qua creditur*). Ora, poiché la seconda accezione della fede è singolarmente vicina a quella di religione, si può spiegare nel Gentile la mancata distinzione tra religione e fede. La somiglianza tra la religione e la seconda accezione della fede provocò forse altre parentele oscure tra la religione e la *fides quae*. Ma la ragione più probante della poca chiarezza gentiliana resta la distinzione tra teoresi e prassi. Quell'identificazione renderà impossibile al Gentile la distinzione tra filosofia della vita e, nel nostro caso, la *fides quae* dalla religione». C. Vigna, *Art. cit.*, p. 178, n.2.

¹³⁵ Cfr. nota 106.

partiva nella sua esposizione circa la *Religione che si supera e religione che non si supera nel pensiero del Gentile*¹³⁶ esplicando il rifiuto di ogni interpretazione di gradualismo psicologico nella teoria dello Spirito del filosofo siciliano. La fenomenologia dello spirito attualista, non era assimilabile a quella dei *gradi tipici* della psicologia. Proprio il testo sulle *Forme assolute dello spirito* confortava in questo senso: il filosofo attualista descriveva tre *momenti* e tre *forme* essenziali e compresenti, attuali e al contempo eterne. La *monotriade* avrebbe una sua dinamicità interna che non sarebbe risolvibile in nessuna delle parti. Così affermava Bellezza:

la religione (o meglio la religiosità o memento religioso) può uscire anch'essa dal limbo di una sterile possibilità, in quanto, sotto l'urgenza della sintesi spirituale, supera la propria specifica tendenza (il dommatizzare o, in generale, l'affermazione dell'assoluto oggetto, escludente nella sua asoggettività, e quindi come ignoto e mistero), contemperandola con quella opposta della soggettività, ond'essa si realizza in concreto, storicamente, come quella effettiva forma della vita spirituale che si dice religione. La quale è dunque religione (religiosità) e tutto il resto della vita spirituale, ossia è religione nella e come sintesi spirituale o filosofia¹³⁷

Da qui deduceva la necessaria *immortalità* della religione nella filosofia e la sua immanenza. La 'morte della religione' sarebbe invece necessaria nel momento in cui si realizza il passaggio tra il *momento* della religiosità e l'*oggetto* della religione, in quanto rappresentazione sensibile nelle forme del *mitologismo* e del *naturalismo*. Tale percorso attualistico sarebbe necessario nel momento del passaggio al Dio che si svela Dio-persona e che apre la possibilità della persona-Dio. Si traccerebbe cioè un cammino che passerebbe dal necessario *annichimento* di fronte all'Assoluto, alla necessaria *consolazione* della risoluzione filosofica del soggetto. In termini esistenziali e fenomenologici, questo itinerario altro non sarebbe che il necessario passaggio dalla *rappresentazione sensibile* al *concetto di Dio*¹³⁸.

Contro la proposta di Vigna, egli affermava la non possibilità di un'attribuzione a

¹³⁶ V. Bellezza, *Religione che si supera e religione che non si supera nel pensiero del Gentile*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, I/1969, pp. 101-125. Oggi anche in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, vol. XIII, Ed. Sansoni, Firenze 1971, pp. 19-43.

¹³⁷ V. Bellezza, *Art. cit.*, p. 27

¹³⁸ «Dio si svela nell'interiorità dell'autocoscienza, come personalità spirituale. E' *Persona* come *Io* o Autoconcetto. Io o Autoconcetto, in cui si unificano l'umano e il divino, per cui l'individuo umano, universalizzandosi e assolutizzandosi, si fa coscienza di sé nella coscienza dell'altro da sé, dell'altro che non è tanto altro che non sia se stesso». V. Bellezza, *Art. cit.*, p. 32.

Gentile di qualsivoglia categoria della psicologia empirica. Ribadiva che quello del filosofo siciliano non era un impianto intellettualista o razionalista¹³⁹, poiché la sua filosofia aveva un profilo pratico e morale e non meramente logico e formale. In ultima analisi, secondo Bellezza, Vigna non intuiva lo spirito dell' *attualità* dell'impianto gentiliano, da intendersi come necessaria *mediazione* dell'immediata religiosità, attraverso cui l'Io si autocreava e al contempo creava la realtà. In sostanza a Gentile importava la *vera religione*, che poteva essere una religione nei limiti dell'Io o "autoconcetto" e non riducibile alla mera esperienza sensoriale. In questo si inseriva anche la passione per la vicenda risorgimentale per il suo carattere laico, nel senso però non della separazione laicista, bensì nel senso di una profonda riflessione al fine di illuminare la fede: quello del filosofo siciliano, non era altro che il tentativo di ricomporre e ricomprende il dissidio tra fede e ragione.

In questo dibattito della fine degli anni '60 si ritrovavano diversi elementi di quella complessità che il pensiero attorno alla religione di Gentile generava. La predilezione per l'ottica religiosa aveva uno sfondo teorico di interesse strategico. In sostanza Vigna aveva intuito che c'era una relazione tra la questione del rapporto tra teoria e prassi all'interno dell'interpretazione della religione nel filosofo siciliano. Il rapporto tra religione e filosofia era strategico per comprendere il rapporto tra sentimento e concetto, tra pensiero e azione, tra formalizzazione concettuale e percezione fattuale. La religione era, al di là di tutto, uno dei percorsi privilegiati per addentrarsi nella complessità del pensiero gentiliano.

Bellezza, dal canto suo, aveva aiutato a puntualizzare che per Gentile la forma storica (in questo caso cattolica) della religione non poteva essere dimenticata all'interno della riflessione attualista in obbedienza al principio di immanenza su cui essa era edificata. Tuttavia proprio il processo di continua formazione dello Spirito imponeva un continuo superamento delle forme storiche del passato, che erano ricomprese nel pensiero del soggetto che pensa in modo sempre nuovo e compiuto.

¹³⁹ «La filosofia. Per l'attualismo, non è esercizio di mero intelletto o mera ragione[...]. Essa è per Gentile, la sintesi spirituale, nell'attuosità e totalità dei momenti e funzioni; e non già. Secondo le correnti concezioni, una forma particolare della vita spirituale. E la sintesi spirituale è il processo dell'autocoscienza, che è lo stesso processo di reale formazione dell'Io. Pertanto la filosofia è attività pratica, e propriamente morale: produzione del proprio essere, di quell'essere che non è già, e deve essere per il proprio sforzo, dell'essere spirituale o Io che è valore». V. Bellezza, *Art. cit.*, p. 36.

Tali intuizioni stimolarono il cimento di tutti gli studiosi di Gentile nei confronti di questo tema, in diversi periodi e con formazioni personali differenti o convergenti con il pensiero attuale. Sin dal primo dopo guerra, l'intuizione della virtualità nell'ermeneutica di Gentile dell'ottica religiosa era stata percorsa da Carabellese¹⁴⁰ il quale riconduceva la religione di Giovanni Gentile e la sua *opzione cattolica* al genuino principio di *riforma* che caratterizzavano il suo pensiero. In questo si dimostrava più cattolico di Rosmini e Gioberti, cercando di individuare un nuovo rapporto tra teologia e filosofia che superasse il divorzio formale che nella modernità si era venuto a creare.

Da prospettiva diversa, molti anni dopo, anche Antimo Negri¹⁴¹ sottolineava come nella *religione artistica* del filosofo siciliano si nascondesse il tentativo di opporsi a quel compromesso funesto tra filosofia e teologia, compiuto dai cattolici. C'era dietro la proposta gentiliana, dentro lo spirito religioso attualista il vero compito della modernità. La lezione da seguire e da percorrere era quella di tentare di operare e conservare il continuo tentativo di riconduzione dell'oggetto al soggetto tipico di Gentile, cercando di riportare alla coscienza la realtà, al fine di trovare un'esistenza sensata e veramente propria, che non sfuggisse all'io.

L'intuizione di un rapporto inscindibile tra l'interpretazione del religioso e la rilettura della vicenda Risorgimentale in Gentile era approfondita con intuizioni notevoli da Augusto Del Noce¹⁴², che riconduceva la visione della religione del filosofo siciliano all'interpretazione della *Riforma cattolica* dell'ultimo Gioberti. La questione che veniva mutuata dal pensatore attualista era strettamente collegata con la questione della *creazione*, da cui Gioberti aveva tratto la teoria della *poligonalità* dell'esperienza religiosa. In questo consisteva la *cattolicità* di Gentile che era "etimologica" più che confessionale, volta cioè alla riconduzione del molteplice all'unità e della singolarità all'universalità (*kata-olon*).

¹⁴⁰ P. Carabellese, *Cattolicità dell'attualismo*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, vol. I, Ed. Sansoni, Firenze 1948, pp. 127-144.

¹⁴¹ A. Negri, *Giovanni Gentile. I/Costruzione e senso dell'attualismo*, Ed. La nuova Italia, Firenze 1975. In particolare vedi pp. 93-107.

¹⁴² A. Del Noce, *Gentile e la poligonia giobertiana*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, 2/1969, pp. 222-285; anche in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, vol. XIII, Ed. Sansoni, Firenze 1971, pp. 101-166. Oggi in A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Ed. Il Mulino, Bologna 1990, pp. 195-282. Ritorniamo in seguito sull'impresa di rilettura gentiliana di Del Noce.

La medesima rilettura risorgimentale riconducibile all'eredità di Bertrando Spaventa era individuata da Vincenzo Pirro nel concetto di religione gentiliano¹⁴³. Gentile nella sua incondizionata fiducia nell'umanità si distanziava dal pessimismo della religione dogmatica cattolica a lui contemporanea, spiegando il rapporto uomo-Dio negli stessi termini del rapporto tra *pensiero pensante* e *pensiero pensato*. L'attualismo di Gentile e la sua visione della religione non erano direttamente deducibili da quelle di Hegel, dietro il quale stava il pessimismo riformista luterano. Soprattutto nel discorso *La mia religione*, egli scopriva la finalità pratica della religione, che a differenza delle idee che dividono, aveva il potere di unire e di costruire quello spirito nazionale che era stato da sempre il suo obiettivo. Per questo, nell'interpretazione del concetto di religione doveva essere considerata centrale la sua visione realistica della storia e della politica.

Di distanza da Hegel parlava anche E. Garin¹⁴⁴. Inoltre strategico era il suo rapporto con il modernismo. L'interesse di Gentile era motivato dal contenuto spirituale delle tesi dei modernisti e dalla tensione *pratica* nei confronti dell'*azione*, manifestata negli scritti dei Novatori. Quindi, il percorso di interpretazione del religioso non poteva prescindere dalla messa a tema del rapporto tra pensiero e azione, al fine di descrivere la connessione inscindibile tra filosofia e vita.

Ripercorrendo l'intero itinerario filosofico gentiliano anche Ferdinando Albergiani¹⁴⁵ ricostruiva il concetto di religione a partire proprio dagli scritti sul modernismo, intersecandoli con la relazione del 1907 su Giordano Bruno e lo scritto *Che cosa è religione* dell'Enciclopedia Treccani. Nella sua proposta egli metteva in luce come il concetto attualista di religione avesse le sue radici nella concezione kantiana dell'Io Trascendentale. Il soggetto assoluto gentiliano supera qualunque mediazione empirica e storica poiché: «questo Spirito uno è assoluta realtà; non è essere, ma

¹⁴³ V. Pirro, *L'attualismo di G. Gentile e la religione* in *Giornale critico della filosofia italiana*, 4/1967, pp. 627-633, oggi anche in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, vol. XIII, Ed. Sansoni, Firenze 1971, pp. 213-221.

¹⁴⁴ E. Garin, *Introduzione*, in G. Gentile, *Opere filosofiche*, Ed. Garzanti, Milano 1991. In particolare pp. 50-52

¹⁴⁵ F. Albergiani, *Religione e immortalità secondo Giovanni Gentile*, Accademia di Scienze Lettere e Arti, Palermo 1970. Il volume è estratto dagli *Atti dell'Accademia di Scienze Lettere e Arti di Palermo*, serie IV, Vol. XXIX, 1968/1969, parte II; relativo a due comunicazioni del prof. Albergiani presso la medesima accademia del 30 novembre 1968 e del 16 maggio 1970.

divenire, che trascende ogni più concreta determinazione del suo esistere; è noi e non è noi; e perciò ci corregge e ci tira in su; perché esso è tutto, ma nulla propriamente che sia là esistente, né in noi, né fuori di noi»¹⁴⁶. La natura di tale Soggetto-Spirito Assoluto era particolarmente evidente nella religione che per il filosofo di Castelvetrano si fondava su : «una concezione della realtà che ponga la ragione della realtà dentro e non fuori la vita, che neghi l'esistenza di un super mondo, e affermi che la risoluzione dei problemi de l'uomo non può avere altro fondamento che l'uomo»¹⁴⁷. In questo quadro quella di Gentile non poteva essere considerata una religione, così come il suo atteggiamento non poteva dirsi religioso. Ciò che minava la posizione gentiliana era l'aver inteso il male e l'errore come elementi di negazione della vera natura del soggetto, anziché porli a fondamento della stessa natura soggettiva.

Ugo Spirito¹⁴⁸ era concorde nell'assegnare un ruolo essenziale alla religione nel pensiero di Gentile. La sua riflessione ruotava attorno al *Discorso di religione*, in cui la posizione non solo cristiana, ma addirittura cattolica era ribadita con maggior forza. L'origine della posizione limpida ortodossa del maestro era da ravvisare, secondo il discepolo, in quell'anelito spirituale che percorreva tutta la proposta attualista. Così Spirito poteva affermare che la motivazione di tale opzione fondamentale:

vada cercata in una nota essenziale che ha sempre accompagnato lo svolgimento speculativo del Gentile, e cioè nella profonda esigenza di aderire alla tradizione, con un senso storico della realtà che lo induceva più a comprendere che a rifiutare. Dichiarandosi cattolico, egli intendeva continuare a vivere nella profonda unità della propria famiglia, della patria, della storia del pensiero occidentale e italiano¹⁴⁹.

Quella che aveva l'apparenza di una conversione era controbilanciata dalla nota tesi della seconda parte di *Genesi e struttura* che sostanzialmente negava l'immortalità dell'anima. La questione della religione in quest'opera si incrociava con quella del tempo, aprendo la dialettica tra perpetuità e eternità. La questione chiudeva il cerchio rispetto al tema della morte, che aveva percorso tutta la filosofia gentiliana sin dai suoi esordi accademici. Non era quello del filosofo siciliano un vero mutamento di percorso,

¹⁴⁶ *Ibi*, p. 81.

¹⁴⁷ *Ibi*, p. 94.

¹⁴⁸ U. Spirito, *La religione di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, vol. VII, Ed. Sansoni, Firenze 1954, pp. 321-333.

¹⁴⁹ *Ibi*, p. 324.

ma una profonda fedeltà al proprio pensiero e alla *propria* religione, che si descriveva non nell' 'oltre' ma precisamente nel 'limite'¹⁵⁰.

Non del tutto dissimile la valutazione di Gennaro Sasso¹⁵¹ che ne *Le due Italie di Giovanni Gentile*, faceva riferire l'opzione cattolica non solo alla fede incontrastata nell'immanenza storica, ma a una posizione intimamente conservatrice, tanto conservatrice da essere rivoluzionaria.

Vittorio Agosti¹⁵² riprendeva i temi tradizionali della riflessione gentiliana sulla religione mostrando come nel periodo di maggiore maturità del pensiero attualista, segnato dalla *Riforma della dialettica hegeliana*, la religione perdeva il suo legame con le figure storiche ed empiriche dell'esperienza, opzione tipica, invece, delle opere giovanili. L'attualismo maturo avrebbe cioè assorbito ogni mediazione storica. Infatti: «la filosofia, [...] inglobando in sé il momento religioso, mentre elimina ogni *depositum fidei* che rimanga inalterato, così non può riconoscere altra verità all'infuori di quella creata dalla stessa attività incessante del pensiero nel suo processo dialettico. La filosofia non può che introdurre a se stessa; e quando essa compare è tutta quella che essa deve essere: assoluta e autocretrice»¹⁵³. Questo 'assorbimento filosofico' trasformava il dogma in mito e ne mostrava l'astrattezza, poiché nella *logica del concreto* gentiliana, di stampo monista e immanentista, non poteva esistere altro linguaggio che quello dell'*univocità* in cui «la parola non è *verbum mentis* ma *actio mentis*»¹⁵⁴. Così: «la vita spirituale gentiliana si attua nell'orgogliosa certezza dell'autosalvazione; non si confonde con un labile stato d'animo o con una vicenda privata chiusa nei limiti anagrafici della nascita e della morte. Non c'è posto per il pentimento e per il rimorso, dal momento che l'autocoscienza è sempre data dalla tensione eroica della propria autarchica assolutezza»¹⁵⁵. La posizione di Agosti che

¹⁵⁰ «Il significato più profondo dell'attualismo è nelle pagine consacrate al concetto di immortalità. [...] Il senso ultimo acquista la forza teoretica e pratica necessaria alle più alte manifestazioni dello spirito religioso. Cristiano e Cattolico è morto, dunque il Gentile, ma purché per cattolicesimo s'intenda la negazione dell'immortalità come perpetuità. Per chi intenda invece il cattolicesimo proprio nel senso della sopravvivenza in un altro mondo, le ultime pagine del Gentile rappresentano la critica più implacabile che di esso sia mai stata compiuta». *Ibi*, p. 333.

¹⁵¹ Si veda § 3.9.

¹⁵² V. Agosti, *Filosofia e religione nell'attualismo gentiliano*, Paideia, Brescia 1977.

¹⁵³ *Ibi*, p. 207.

¹⁵⁴ *Ibi*, p. 213.

¹⁵⁵ *Ibi*, p. 283-284.

risentiva della linee concettuali esposte da Bontadini, si concludeva con una negazione dell'idea di religione in Gentile: la questione critica di fondo da lui individuata rispetto alla posizione attualista sulla religione era legata all'incapacità di cogliere la questione teologica della *analogia* come via di ricerca filosofica. L'impianto gentiliano era troppo preoccupato di salvaguardare la *possibilità assoluta della conoscenza*, postulando l'assoluta coincidenza dell'oggetto e del soggetto ed eliminando, in questo modo, ogni scarto e ogni forma di *differenza*. L'esito era il dissolvimento di qualunque forma di *alterità* – e questo era il vero superamento di Hegel – ivi compresa anche quella di Dio.

I biografi di Gentile sono unanimemente concordi nel segnalare che i primi dieci anni del '900 siano stati per il filosofo siciliano gli anni della sistemazione teorica dell'interpretazione del religioso. Manlio di Lalla¹⁵⁶ ritrovava nel rapporto con i filosofi dell'azione, in particolare Laberthonnière, una consonanza di temi che si intrecciava con la pedagogia, nella continua ricerca, nella speculazione filosofica, di quel senso ultimo che è la vita¹⁵⁷. Ma il biografo gentiliano testimoniava anche del rapporto dialettico e polemico con Prezzolini, proprio sull'interpretazione del modernismo. Gentile criticava l'autore del *Cattolicesimo rosso*, tutto impegnato nel difendere gli ultimi gemiti di una spiritualità romana ormai esangue co gli strumenti dello storicismo crociano¹⁵⁸. Rilievi erano mossi anche nei confronti di *Cosa è il modernismo*, dove l'autore in modo diametralmente opposto descriveva i modernisti come degli eroi incompresi e vessati¹⁵⁹.

Gabriele Turi, nella sua lunga analisi dei rapporti tra Gentile e la crisi modernista¹⁶⁰, rilevava che l'itinerario del filosofo siciliano evolve da un iniziale

¹⁵⁶ M. di Lalla, *Vita di Giovanni Gentile*, Ed. Sansoni, Firenze 1975, in particolare pp. 140-142; 168-171 e, in parte 147-156 per il congresso di Napoli.

¹⁵⁷ «Quell'uomo gentiliano alla ricerca della sua essenza, cioè della consapevolezza speculativa della sua funzione, non è molto diverso da quell'individuo inteso dal Laberthonnière come germe dell'ideale, tutto proteso a modellarsi moralmente su di esso. E' un filone, quello di Laberthonnière, dei mistici dell'azione che si richiama alla critica dell'intellettualismo deterministico da parte della filosofia della contingenza dell'Ollè-Laprune, banditrice della certezza morale, ed alla speculazione di quel mistico dell'esperienza religiosa della vita che è Maurizio Blondel. Tale filone di idee, con la tematica esistenziale della vita religiosamente sofferta, non può non colpire il nostro pensatore». *Ibi*, p. 141.

¹⁵⁸ G. Prezzolini, *Il cattolicesimo rosso: studio sul presente movimento di riforma nel cattolicesimo*, Ricciardi, Napoli 1907. Si veda, tra gli altri, L. Demofonti, *La riforma nell'Italia del primo novecento. Gruppi e riviste di ispirazione evangelica*, Ed. Storia e Letteratura, Roma 2003, pp. 1-24.

¹⁵⁹ Id., *Cos'è il modernismo?*, Treves, Milano 1908. Si veda tra gli altri R. Castagnola, P. Parachini, M. Spiga, *Le prime riviste italiane d'avanguardia*, (Atti del convegno di studi, Monte verità, Ascona dicembre 2003), F. Cesati, Firenze 2004, pp. 207-214.

¹⁶⁰ G. Turi, *Giovanni Gentile*, cit., in particolare 196-212 e in parte su Napoli e la FNISM 174-186.

atteggiamento di accusa per il compromesso funesto realizzato tra fede e scienza, espressa nel saggio su Semeria, verso la finale rielaborazione delle *Forme assolute dello spirito* dove: «la tendenza gentiliana all'unità, affermata nella discussione su storia e filosofia si viene infatti radicalizzando, ma non a danno del momento religioso»¹⁶¹. Tale transizione passa attraverso al commento alla *Pascendi* finalizzato ad appoggiare la posizione della santa sede per mostrare l'intellettualismo del modernismo. A questi elementi Turi affiancava la relazione con la neoscolastica, dalla quale Gentile dichiarava di voler decisamente prendere le distanze: tuttavia, il dialogo serrato con le sue istanze ebbe un ruolo fondamentale per la sistematizzazione del suo pensiero.

Giovanni Grimaldi¹⁶² si interessò della ricaduta pedagogica che il modernismo stimolò nel filosofo siciliano. Proprio negli anni del contatto con il modernismo, Gentile elaborava e raffinava la propria posizione pedagogica, che culminava nella proposta relativa all'Insegnamento Religioso. Il contatto con il modernismo e la conseguente collocazione della religione nel sistema filosofico, avrebbero facilitato la proposta fatta al Congresso di Napoli della FNISM¹⁶³.

Infine Sergio Romano¹⁶⁴, in modo meno analitico rispetto ad altri, ma altrettanto efficace incrociava la vicenda biografica con quella speculativa, mostrando come ci fosse stata una connessione stretta tra la conferenza di Napoli del settembre 1907 e la Prolusione a Palermo del gennaio dello stesso anno.

Da questa, seppur sommaria, rassegna appare evidente come esista una connessione inevitabile tra i diversi temi della produzione gentiliana con le sue vicende biografiche. L'assidua frequentazione dei movimenti culturali del cattolicesimo italiano, ivi compresa la vicenda dei suoi Novatori, delle loro relazioni con il mondo francese ed inglese di Loisy e Tyrrell, non solo abbia attirato l'attenzione di Gentile. Tali rapporti culturali hanno aiutato e favorito la sua posizione nell'interpretazione del religioso, secondo un percorso di continuità e soprattutto di discontinuità.

I concetti teorici e biograficamente informati si riversarono nell'elaborazione di

¹⁶¹ *Ibi*, p. 206.

¹⁶² G. Grimaldi, *Giovanni Gentile. Filosofo dell'educazione, pensatore politico, riformatore della scuola*, Ed. Armando, Roma 1968. In particolare pp. 35-42.

¹⁶³ Vedi cap. 5.

¹⁶⁴ S. Romano, *Giovanni Gentile. Un filosofo al potere negli anni del regime*, Ed. Rizzoli, Milano 2004, in particolare pp. 127-136 e 150-162.

un processo di continuità tra teologia, filosofia e pedagogia, nell'ambito della riflessione attualista sull'istituzione scolastica. Queste connessioni e queste polemiche moderniste contribuivano ad ampliare il quadro della complessità riflessiva di Gentile e lo facevano entrare in una rete di relazioni culturali di dimensione eccezionale. Il suo contatto con il modernismo servì a mettere ulteriormente a fuoco il suo *modernismo*, il suo modo cioè di incarnare le istanze della modernità con quella riconduzione all'autoconcetto (all'Io) dell'esperienza e quel rifiuto di qualunque estrinsecismo, tipici del suo pensiero. Infine, la relazione con le tesi moderniste attivò quel processo di emancipazione da Croce, permettendo, sin dal primo decennio del '900, al filosofo siciliano di acquisire quello spessore e quei profili propri e significativi che li permetteranno di conquistare quel rilievo e quella notorietà alle quali egli sempre aveva ambito per sollevarsi dall'ombra biografica della propria origine provinciale.

2.1.4 Il modernismo e i “modernismi”

Ma la complessità del pensiero di Giovanni Gentile si amplifica nella complessità del problema storiografico del modernismo. Infatti rimane complessa una definizione univoca e precisa. Schematicamente, la complessa determinazione del modernismo¹⁶⁵ nel quadro storiografico si può sintetizzare attorno a tre questioni.

La prima è legata alla esistenza stessa del fenomeno “modernismo”. Sin dall'inizio, gli storici¹⁶⁶ che si erano occupati di questo singolare fenomeno a cavallo tra ottocento e novecento si ponevano la questione dell'esistenza o meno di una vera e propria ‘crisi’ e di come il fenomeno modernista fosse stato creato attraverso le accuse formali ecclesiastiche dell'Enciclica *Pascendi*. Tale nodo è però stato sciolto dalla maggior parte degli studi che hanno ampiamente dimostrato che la crisi modernista aveva una sua consistenza storica.

La seconda questione è la seguente: se sialecito parlare di modernismo come movimento unitario, così come fa l'Enciclica, o piuttosto se sia necessario affidarsi a una più rassicurante pluralità chiamando il fenomeno crisi *dei modernisti*. Anche in questo il parere degli studi più recenti è concorde nel segnalare che le posizioni sono

¹⁶⁵ Per una disanima precisa e puntuale confronta l'erudito saggio di G. Colombo, *La questione storiografica del modernismo* in «Teologia», n. 7/1982.

¹⁶⁶ In particolare J. Rivière, *Le modernisme dans l'église : étude d'histoire religieuse contemporaine*, Letouzey et Ané, Paris 1928.

talmente singolari e biograficamente connotate sia dal punto di vista internazionale che strettamente italiano, da non permettere di parlare di *modernismo* al singolare, quanto piuttosto di *modernismi*. Affrontare uno studio che abbia in controllo la crisi modernista significa addentrarsi nella vicenda biografica di ciascuno dei modernisti, impresa che, per altro, Gentile fece con pazienza, avendo anche a cuore di curare relazioni personali più o meno pubbliche con molti di essi.

Infine la terza questione è relativa al fatto che il modernismo si offre come fenomeno che richiede di decidere se la sua interpretazione interpretazione debba andare in direzione storica o teologica. In altri termini, si tratta di capire se il problema dei novatori fosse un problema solo scientifico, relativo all'applicazione di nuove tecniche nell'indagine storica, o se, piuttosto, non nascondesse un problema di natura teologica¹⁶⁷. La crisi modernista, infatti, cercava non solo di introdurre innovazioni nella lettura dei fatti storici della rivelazione ma voleva indagare la relazione tra dati storici e verità, cercando una nuova definizione della Rivelazione. Ciò era autorizzato dalle disposizioni del Concilio vaticano I, che nella costituzione *Dei Filium* aveva dichiarato "recta ratio fidei fundamenta demonstrat". Quale forma doveva avere tale razionalità? Come dimostrare i fondamenti della fede attraverso i nuovi strumenti razionali delle scienze positive? Quale ruolo avevano le scienze umane nella comprensione dell'esperienza di fede? Erano queste le questioni che stavano al cuore della crisi modernista.

A ben vedere, questa terza questione è quella alla quale Gentile guardò con maggiore attenzione e il dialogo con i modernisti gli permise di mettere a punto la sua interpretazione del religioso. Nel 1903 la questione della proposta dei modernisti, Semeria *in primis*, era rappresentata da una provocazione tipicamente storica. Soprattutto dal 1907 al 1909 la questione modernista per Gentile si fece sempre più una 'questione teologica'. In questo schematico itinerario dalla critica *storicistica* alla critica *intellettulistica*¹⁶⁸ rivolta all'indirizzo modernista, si traccia il fondamento delle *Forme*

¹⁶⁷ Come vedremo si sceglie l'interpretazione di Théobald che definisce il modernismo un *enjeux* teologico. Cfr. tra l'altro C. Théobald, *L'entre-deux de l'histoire dans l'univers religieux et théologique au moment de la "crise moderniste"* in J. Greisch, K. Neufeld, C. Théobald, *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques*, Ed. Beauchesne, Paris 1973.

¹⁶⁸ Ribadiamo che si tratta di due facce della medesima medaglia, tuttavia per semplicità è lecito descrivere un percorso in questo senso almeno come chiave di lettura tra tante possibili.

assolute dello spirito che costituisce lo *Statuto* del processo triadico gentiliano.

2.1.5 Il modernismo per Croce e per Gentile

L'enciclica *Pascendi* del settembre 1907, segnò il momento di massima notorietà della crisi modernista almeno nel panorama italiano.

Il 25 maggio di quello stesso anno la *Rivista di Roma*, che aveva da poco pubblicato una *Inchiesta sulla questione religiosa in Italia*, ospitava un'intervista a Benedetto Croce che definiva icasticamente il fenomeno come anacronistico, poiché le istanze in esso predicate, erano già state vissute in modi più alti e più significativi nella modernità, nel periodo che andava dalla riforma protestante alla filosofia idealistica. Di lì a poco in una recensione al *Renan* di Sorel, apparsa sulla *Critica*, non si limitava a definire i modernisti come dei “ritardatari”, ma sottolineava come questi si stessero gradualmente spostando al di fuori della Chiesa, reduplicando in questo, e in un modo per la verità meno radicale, la separazione luterana di ben tre secoli prima¹⁶⁹.

Qualche anno dopo nell' *Estetica*¹⁷⁰ rinnovava l'accusa di ritardo e l'acuiava con una sostanziale valutazione negativa del fenomeno, che si era mosso in direzione intellettualistica. A questo aggiungeva un giudizio definitivo: per lui, proprio per il suo anacronismo, il modernismo non aveva alcun interesse formale, così come non avevano un grande interesse i problemi della filosofia della religione. Questa certezza doveva risalire anche ai primi anni del '900, tanto che la questione fu da lui completamente affidata all'attenzione di Gentile.

Proprio nel 1903, lo storico e filosofo pescarese, si stava occupando di una recensione all'*Essenza del cristianesimo* di Harnack, che per il suo idealismo aveva maggiore intercettato la sua attenzione. Proprio a chiusura di quel suo contributo egli aveva concluso con un invito significativo: «Togliete i bambini di tra le gambe dei lottatori!»¹⁷¹. L'infantilismo dei novatori gli era particolarmente avverso. Accusa che egli ribadì e non nascose, all'indomani dell'Enciclica *Pascendi*, dove ironicamente disse che in poche altre occasioni gli sarebbe capitato di essere così d'accordo con il Papa. All'indomani dell'enciclica polemizzava con il Minocchi dalle colonne del *Giornale*

¹⁶⁹ B. Croce, *Sul Renan di Sorel*, in «La Critica», 5/1905, pp. 310-342. Interessante quanto Croce dice anche di Renan

¹⁷⁰ Id, *Estetica*, Ed. Laterza, Bari 1958, p. 70.

¹⁷¹ Is, *Essenza del cristianesimo di Harnack*, in «La Critica», 3/1903, pp.150-151.

d'Italia, abituale pulpito della questione modernista. Nell'articolo *La verità sul modernismo* del 11 ottobre 1907, quest'ultimo aveva sostenuto che il dogma doveva essere interpretato distinguendolo in una questione storica e in una filosofica e che si potesse tranquillamente intenderne l'evoluzione storica dogmatica senza perderne l'assunto metafisico. A stretto giro di posta, il 13 ottobre Croce rispose con un articolo dal titolo quanto mai emblematico: *Insegnamenti cattolici di un non cattolico*. Con la sua solita capacità logica e con le sue comprovate doti di sistematicità dimostrava l'impossibilità di separare il valore storico dei dogmi da quello filosofico. Al termine dell'articolo chiedeva ai modernisti di evitare ogni ambiguità e di prendere una decisione definitiva.

Per Croce, la valutazione nei confronti di quel particolare fenomeno in seno al cattolicesimo, era determinata dalla posizione speculativa del rapporto tra filosofia e religione, che egli si era andato costruendo. Come scriveva il Vossler¹⁷², in lui la categoria della religione si dissolveva nel miscuglio tra intuizione artistica e conoscenza filosofica. Nell' *Estetica*, infatti, egli affermava perentoriamente che non si poteva «conservare una conoscenza imperfetta e inferiore qual'è la religiosa, accanto a ciò che l'ha inverata e superata, cioè la conoscenza filosofica»¹⁷³. In questo la sua posizione era più hegeliana di quella di Gentile. Nella *Logica* addirittura aveva affermato che la religione era una vera e propria «conoscenza fallace»¹⁷⁴. Se questo era il quadro della religione, nella sua opera emergeva un'idea di filosofia come potenza costruttrice, operazione compiuta attraverso l'esercizio logico del pensiero. Solo essa era quindi *scienza pura*. La possibilità che si trasformasse in una sorta di ideologia era avversata da Croce, che aveva criticato nel *Materialismo storico*¹⁷⁵ ogni riduzione soggettivista della filosofia. Tuttavia, egli era strenuamente convinto, in nome della sua concezione storica, che ogni ideologia offriva una qualche concezione della vita. Al di là di tutto, l'uomo non era riducibile al solo *spirito logico*, che per essenza non poteva essere fallace. Da qui discendeva la rivalutazione estetica che dava ragione e asilo

¹⁷² C. Vossler, *Letteratura italiana contemporanea. Dal Romanticismo al Futurismo*, R. Ricciardi, Napoli 1916, pp. 151-152.

¹⁷³ B. Croce, *Estetica*, Ed. Laterza, Bari 1958 p.70.

¹⁷⁴ Più diffusamente vedi Id., *Logica*, Ed. Laterza, Bari, pp. 300-315.

¹⁷⁵ Id., *Materialismo storico*, Ed. Laterza, Bari.

all'esperienza dell'errore, che aveva necessariamente un carattere pratico e volontario.

Anche da questa semplicistica ricostruzione si riconosceva la portata del pensiero di Gentile, soprattutto nella *Prolusione* al corso di Storia della filosofia di Palermo pronunciata il 10 gennaio 1907. Si comprende anche perché fu proprio quel discorso a segnare il primo tentativo di allontanamento formale del siciliano dall'amico, divorzio che si sarebbe consumato ufficialmente di lì a pochi anni. Ma si comprende anche perché per molti versi la posizione gentiliana nei confronti della religione fosse oscillante, tra una svalutazione complessiva dell'esperienza religiosa e la sua continua ricomprensione nel sistema. In nome della fedeltà alla linea editoriale de *La critica*, egli ne tracciava un quadro di inferiorità, cercando però di spingere la sua posizione verso un approccio più costruttivo e immanentisticamente coerente all'esperienza storica del cattolicesimo.

Ben diverso era il parere di Gentile anche nei confronti del modernismo: anche se formalmente non era dissimile da quello dell'amico Croce, con lo scorrere degli anni il dialogo con i modernisti si fece sempre più approfondito, significativo e propositivo. Il punto di partenza si ebbe con la recensione delle opere di Semeria: al barnabita ricordava come la storia non fosse né cattolica né non cattolica, ma avesse lo statuto autonomo per essere a-cattolica. Egli poneva la seguente alternativa al teologo genovese: o si faceva ricerca storica o si viveva la fede. Era questo un esplicito invito ad abbandonare il positivismo. In questo, inoltre, egli voleva dichiarare l'autonomia della filosofia nella sua immanenza, contro qualsiasi trascendentismo. La svalutazione della religione si polarizzava sempre attorno al rifiuto dell'eteronomia e dell'estrinsecismo dell'esperienza del Divino, al fine di recuperarne il valore soggettivo e necessario.

Il dialogo culturale con i modernisti e, in particolare, con la faccia più filosofica e sistematicamente più significativa della scuola teologia basata sull'*analys fidei* nata dalle suggestione della *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, permetteva a Gentile di chiarire sempre maggiormente il proprio pensiero. Era indubitabile che la sua maturità e autonomia filosofica – corrispondente, per certi versi, all'emancipazione da Croce –, si costruì proprio in quel periodo, anche grazie all'apporto formale dei *modernisti*.

2.2 La questione filosofica e pedagogica: contro “ogni positivismo”

2.2.1 L’uomo detto “Scimmia”

Tra i ricordi d’infanzia il nome dello Schiattarella è associato a quello d’un giovane studiosissimo di una cittadina di provincia laggiù; il quale era da tutti tenuto un miracolo d’ingegno, ma logorò la sua vita tra i libri, e morì prima che potesse lasciare traccia di sé. Era devotissimo allo Schiattarella; e tornato da Palermo pieno di quelle idee, colse non so che occasione per esporre a una folla con calore da neofita e nello stile violento del maestro la teoria darwiniana dell’origine dell’uomo. La gente ne fu atterrita; e soprannominò d’allora in poi “Scimmia” l’audace banditore di quelle dottrine diaboliche. Ma nessun dubbio che nelle classi colte dell’Isola quello spirito e quelle idee facessero fortuna anche a motivo di quegli scandali che suscitavano tra i preti e nel popolo¹⁷⁶.

Con queste acute e ironiche parole nel 1917, diversi anni dopo l’accadimento della vicenda, Giovanni Gentile analizzava la diffusione del positivismo in Sicilia¹⁷⁷. Protagonista incontrastato della propagazione di tale tendenza filosofica era identificato in Raffaele Schiattarella (1839-1902), che già dal 1881 aveva ricoperto l’insegnamento di filosofia del diritto presso l’Università di Palermo. Egli aveva introdotto elementi di sociogenetica all’interno dello studio delle società, applicando i criteri evuzionisti e meccanicistici allo studio delle organizzazioni statali e sociali¹⁷⁸. Evuzionismo, meccanicismo e una dichiarata predilezione e devozione verso le tesi di Comte, criticando quelle di Stuart Mill, erano poi stati estesi all’intera evoluzione della storia della filosofia che era, a suo parere, frutto di un processo di selezione naturale, fondata su principi di casualità¹⁷⁹.

La stessa rivista *Helios*, nome dalla chiara evocazione positivistico-anticlericale indicante l’astro della fede e della scienza, alla quale collaborò anche Gentile, ne aveva ospitato nel primo numero una lunga riflessione sul tema della *Riforma sociale*, stimolata dagli avvenimenti dei Fasci Siciliani¹⁸⁰. Schiattarella passava in rassegna le diverse forme di organizzazione della proprietà privata e, in aperto appoggio alla causa socialista, sposava come migliore forma la collettivizzazione dei fondi agrari¹⁸¹.

¹⁷⁶ G. Gentile, *Il tramonto della cultura siciliana* (1917), Sansoni, Firenze 1963, pp. 153-154.

¹⁷⁷ P. Di Giovanni, *Presentazione* in Id. (ed), *Le avanguardie della Filosofia Italiana nel XX secolo*, FrancoAngeli, Milano 2002, pp. 9-24.

¹⁷⁸ R. Schiattarella, *Profili di sociologia industriale nell’evoluzione delle società moderne*, A. Mucci, Siena 1878.

¹⁷⁹ Id., *Note e problemi di filosofia contemporanea*, C. Clausen, Palermo 1891.

¹⁸⁰ Id., *La riforma sociale*, in «*Helios*», n. 1, 15 dicembre 1895.

¹⁸¹ Turi rileva l’ispirazione del testo ad Achille Loria. Per un approfondimento si veda G. Cortese, *Nota su*

Esisteva un legame intimo e indiscutibile in Sicilia tra istanze socialiste, intenti anticlericali e tesi positiviste, che non riguardava singoli personaggi, ma rappresentava un vero e proprio movimento trasversale che era strettamente legato alle vicende storico-politiche dell'isola¹⁸². Tra i personaggi da segnalare, oltre Schiattarella e Orestano¹⁸³, c'era Cosmo Guastella lungamente ed efficacemente contrastato dallo stesso Gentile per il suo "illuminismo fenomenico". Il suo era un positivismo *sui generis*, che non si limitava alle ingenue conclusioni dello Schiattarella: egli con una dichiarata intenzione metafisica cercava di sostenere una teoria critica dell'esperienza arrivando anche a negare il rigido schematismo (meccanicista e positivista) della causa/effetto¹⁸⁴.

Su un altro fronte si poneva Nicola Barbato¹⁸⁵, dirigente socialista avversato e stroncato da Croce nella sua *Storia d'Italia*¹⁸⁶. Amico di Guastella egli risentiva della eterogeneità e della peculiarità dell'esperienza socialista in Sicilia, elemento che non consentiva una adesione al marxismo ortodosso e una sua applicazione pedissequa. Muovendo da una posizione evoluzionista egli cercava di intendere il socialismo in chiave siciliana come uno specifico modo di intendere le tesi socialiste, imponendo anche scelte politiche inaudite rispetto alla politica nazionale, quale quella dell'alleanza con le forze moderate che di fatto decretò il fallimento dell'esperienza dei Fasci. Proprio l'esperienza dei Fasci e del suo fallimento, rappresentò l'elemento propulsore della politica cultura positivista in Sicilia. Allo Schiattarella, si associava il socialismo utopistico di Corleo, ancora troppo legato alla società sicula tradizionale e le spinte innovatrici del Colajanni, che ipotizzava ottimisticamente un futuro di uguaglianza assoluta di condizioni economiche e di razze, scalzando le tesi biologiciste che si ispiravano alla psicologia criminale lombrosiana.

Raffaele Schiattarella. *Un intellettuale democratico alla prova dei Fasci*, in AA.VV., *I Fasci Siciliani*, De Donato, Bari 1976, pp. 149-159.

¹⁸² Si vedano gli studi di C. Dollo, *Positivism in Sicilia: filosofia, istituzioni di cultura e condizionamenti sociali*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2005.

¹⁸³ Si veda G. Vailati, *Recensione a Francesco Orestano. Le idee fondamentali di Federico Nietzsche nel loro progressivo svolgimento* in «Rivista Italiana di Sociologia», VIII/1904, pp. 329-333 e il più recente D. M. Fazio, *Orestano e l'Archivio Nietzsche di Weimar*, in P. Di Giovanni, *Le avanguardie...*, op. cit., pp. 25-33.

¹⁸⁴ Si vedano i lavori di Dollo già citati. In particolare le introduzioni alla complessa opera di ripubblicazione delle opere di Gustella.

¹⁸⁵ N. Barbato, *Il socialismo difeso al Tribunale di Guerra*, Tip. Sociale dell'Asino, Roma 1895.

¹⁸⁶ B. Croce, *Storia d'Italia dal 1817 al 1915* (1942), Bibliopolis, Napoli 2004, pp. 190-191.

Ma il darwinismo diffuso, le commistioni tra riflessione filosofica e militanza ideologica non si limitavano al solo ambito accademico umanistico. Le istanze del positivismo negli ultimi anni dell'ottocento si diffondevano anche negli ambiti più strettamente scientifici. Macaluso¹⁸⁷, ad esempio, in campo fisico forniva spiegazioni sulla materia assolutamente al passo con i tempi, anche se tentava maldestre incursioni in campo psicologico, costringendosi a diverse battute d'arresto. Allo stesso modo Buccola¹⁸⁸, partendo da studi medici sull'attività nervosa, sposava il monismo di Ardigò al fine di contrastare lo spiritualismo, giungendo anch'egli a conclusioni poco incisive.

La formazione scolastica di Gentile risentiva di questo clima e di queste impostazioni. I suoi maestri filosofici Damilano e Boccone avevano avuto vari contatti con esponenti di primo piano di questa cultura. Lo stesso testo del Fiorentino, adottato da quest'ultimo come testo scolastico al Liceo Ximenes di Trapani aveva perso nella revisione il suo impianto idealistico, per piegarsi in direzione di tesi vicine al positivismo. Era dunque comprensibile che il giovane normalista cercasse di mostrare come l'esperienza positivista siciliana fosse minata da un certo regionalismo da cui egli voleva allontanarsi, poiché era parte di quella vita "afosa" dalla quale egli ambiva separarsi.

La stessa collaborazione alla rivista *Helios* era da intendersi come una prima operazione di diffusione del germinativo verbo attualista, proprio in seno a un ambiente ancora arroccato a posizioni meccaniciste ed evolucionistiche. Anche la posizione neutrale presa nei confronti dell'esperienza dei Fasci era da intendersi in questa chiave. Alla motivazione "familiare" di tutela degli interessi della famiglia Saporito, si univa anche una prima forma di emancipazione culturale dalla cultura siciliana.

Con la medesima chiave interpretativa va inteso anche il suo lavoro attorno al materialismo storico, che oltre che essere stimolato dalla relazione con Croce, era imposto dalla recente esperienza dei Fasci Siciliani nei quali la cultura siciliana e positivista si era impegnata e schierata. Lo studio sul marxismo rispondeva, quindi, a due esigenze: da un lato, per Gentile, porsi criticamente nei confronti del marxismo e delle sue traduzioni socialiste significava allontanarsi dall'ambiente angusto della

¹⁸⁷ D. Macaluso, *Lezioni di fisica*, s.c.e., Palermo 1908.

¹⁸⁸ G. Buccola, *Studi di psicologia sperimentale: nuove ricerche sulla durata della localizzazione tattile*, Morselli-Dumolard, Torino-Milano 1882.

propria infanzia; dall'altro lato, la stessa analisi del marxismo aveva il compito di criticare le derivazioni socialiste in "salsa siciliana", di cui egli era spettatore. Restituire la verità del materialismo storico aveva quindi una funzione antipositivistica, poiché voleva mettere in luce come le riletture marxiste fatte dalla cultura siciliana erano deviate e riduttive. Il lavoro sulla *Filosofia di Marx* nasceva nell'alveo siciliano e risentiva in modo forte dell'origine del suo autore.

A questo si doveva aggiungere la ferma convinzione che il ruolo degli intellettuali post-risorgimentali, per Gentile non dovesse proseguire il lavoro di revisionismo delle istanze marxiste, operate nello stesso periodo, tra gli altri, da Bernstein, Sorel, Kautsky. In un breve ricordo di Ruggero Bonghi, così si esprimeva:

Il tempo dei nostri padri e il nostro è stato ed è tutto un periodo di transizione per l'Italia, che si è andata ricostruendo nella forma e prosegue sempre a farsi nella sostanza: periodo, che per il suo carattere stesso ha destato nelle menti più vigorose il vitale bisogno della scienza e delle lettere, le quali consapevoli o inconsce, si sono addossate il carico di dare al nuovo Stato libero gli uomini liberi, che ne fossero degni. E i più generosi e i meglio dotati da natura non sono contenti del movimento politico o del morale o dell'intellettualae; ma solleciti dell'avvenire, a tutto han voluto dar mano, e fra i torbidi della vita, non hanno saputo smettere giammai il pensiero degli studi¹⁸⁹.

Queste parole suggellavano l'impegno culturale di Gentile, ma ne anticipavano anche l'impegno politico. Il destino dell'Italia era legato al ritrovamento dello spirito di rinnovamento del Risorgimento, dell'animo poetico del Parini¹⁹⁰ amato e appreso nelle lezioni liceali di Vito Pappalardo attraverso i suoi elogi del Foscolo¹⁹¹, e di molti altri e non coincideva con l'importazione e la modificazione di idee già date e concettualmente deboli. Serviva una filosofia nuova che fosse in grado di superare ogni riflessione del passato: era necessaria un'emancipazione da tutto ciò che era reativo e obsoleto.

Ancora si ritrova la dialettica tra la *presenza* del rinnovamento e l'*ombra* del passato siciliano del giovane filosofo. Dialettica che percorrerà anche le sue riflessioni su Marx.

¹⁸⁹ G. Gentile, *Ruggero Bonghi*, in «Helios», n. 3-4, I/1895,

¹⁹⁰ Id., *Giuseppe Parini nel primo centenario della sua morte* (25 agosto 1899), in «Helios», 31 agosto 1899, pp. 79-82

¹⁹¹ BFT, V. Pappalardo, *Ugo Foscolo. Elogio in fondo Nasi*, b1, fasc.5.

2.2.2 “Credo, dal modo di scrivere, sia un siciliano”¹⁹²

Con queste parole Labriola commentava a Croce il lavoro di Gentile sul materialismo storico. Pur volendosi emancipare, il lavoro risentiva nei toni e nelle argomentazioni dei legami culturali che avevano caratterizzato la giovinezza del filosofo. L'eco delle rivolte socialiste dei Fasci si riverberavano nelle argomentazioni che cercavano di dare eco a quel compito programmatico che il maestro Donato Jaja gli aveva affidato, nel lungo commento della sua tesi su Rosmini e Gioberti:

«Il compito dell'età nostra, e delle generazioni che ci seguiranno, è di lavorare alla maturazione dell'atto, che, come esigenza e germe, è racchiusa nella doppia esigenza kantiana, 1° della categoria vuota senza l'intuizione e della intuizione cieca senza la categoria, 2° del valore nuovo dato all'elemento categoriale, di essere funzione dell'intelletto [...] e perciò prodotto suo, prodotto della sua attività»¹⁹³.

L'approfondimento su Marx nasceva dalla relazione che si era andata costruendo con Benedetto Croce. Il tema principe della riflessione crociana era la storia e il tentativo di chiarire la questione del reale e della realtà storica, tema che non poteva passare inosservato al giovane normalista. Il marxismo e, in generale, il materialismo storico non potevano passare inosservati all'occhio attento del pensatore napoletano, tanto da divenire oggetto di una vera e propria operazione culturale di discussione e ricostruzione.

Tale operazione, che aveva interessato sin dalla morte nel 1883 del filosofo tedesco molta cultura meridionale¹⁹⁴, si inseriva nel quadro crociano dello studio del nesso tra cultura e storia. Il vero lavoro scientifico doveva consistere per Croce nel definire ciò che dovevano essere i fatti storici e ciò che non lo potevano essere. Già nell'opera *Intorno alla storia della cultura* del 1895, prendendo le distanze da Labriola, criticava il di lui concetto di epigenesi, secondo il quale erano da considerare storici quei fatti che davano vita a una precisa formazione culturale in relazione alla teoria della società (a.e. società borghese, feudalesimo...); non storici erano quei fatti che reduplicavano e ripetevano i contenuti di tali macrocategoire. A parere di Croce, tale

¹⁹²A. Labriola, *Lettere a Benedetto Croce (1885-1904)*, Istituto Italiano per gli studi storici, Napoli 1975, p. 228.

¹⁹³CGJ, 16 settembre 1897, p. 25.

¹⁹⁴Cfr. P. Di Giovanni (ed.), *Il marxismo e la cultura meridionale*, Palermo 1985. Al testo si devono aggiungere considerazioni inerenti la questione dell'emancipazione dalla struttura aristocratico-borbonica. In questo senso il marxismo è da intendersi come elemento di emancipazione della cultura meridionale.

epigenetismo era coerente con quanto Simmel nei *Problemi di filosofia della storia* aveva messo in luce rispetto alla ricostruzione storica: essa era un luogo privilegiato in cui operavano concetti metafisici che servivano da principi di verità dei fatti e davano vita a una ricostruzione che solo all'apparenza era storicamente valida. Non poteva, quindi, esserci un criterio di tipo oggettivo atto a risolvere il problema della verità dei fatti storici: era necessario un criterio di tipo soggettivo che Croce rinveniva nell'*interesse* e nell'*utile*.

L'operazione di rilettura del marxismo operata da Labriola era, quindi, indebita¹⁹⁵: egli infatti, parere questo di Croce, aveva interpretato la filosofia di Marx come una *teoria sociale*, che pur non determinando direttamente i fatti metteva in condizione di poterli prevedere. Croce sosteneva, al contrario, che il materialismo non poteva essere una scienza della società, poiché non poteva essere la scienza a determinare la società, bensì la volontà. Questo lo avvicinava a Sorel che leggeva il marxismo in chiave ermeneutica, cioè come sistema di pensiero utile a chiarificare gli eventi della storia e non a determinarli permettendo di prevederli. Era questa notoriamente una posizione che trovava conforto e conferma nel movimento socialista che combatteva qualsivoglia determinismo storico¹⁹⁶. Da qui Croce, temendo derive soggettivistiche, addiveniva alla considerazione che il *valore* della storia, ma anche dell'agire, non si potesse dedurre dalla scienza e quest'ultima dalla prassi: anche questa era una tesi contraria a Labriola che riteneva, invece, esistere una diretta discendenza dalla prassi della conoscenza. Per questo il marxismo, sebbene rappresentasse un possibile antidoto al fondazionismo metafisico di marca teologica o idealistica, risultava incompleto: era necessario, a suo avviso sottolineare il valore soggettivo che accompagnava l'atto rivoluzionario.

Nel 1897 Croce pubblicava l'edizione italiana di *Le teorie storiche del Prof. Laria*. Quest'ultimo era stato oggetto di tutto il carteggio tra il pensatore napoletano e Labriola nella fine del 1800. Essi condividevano l'esplicito intento di contrastarne la proposta che, a loro parere, non solo era estremamente debole e velleitaria, ma rischiava di alimentare, in virtù del suo legame con Turati, l'avanzata del Partito socialista

¹⁹⁵ Sulla debolezza della lettura di Marx operata da Labriola si espresse anche Gramsci. A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1948, pp. 74 e ss.

¹⁹⁶ M. Maggi, *La filosofia di Benedetto Croce*, Ponte alle grazie, Firenze, p. 84 e sullo storicismo assoluto di Croce si veda M. Mustè, *Croce*, Carocci, Roma 2009, pp. 125-150.

attraverso gli strumenti dell' *Avanti!* e della *Critica sociale*. Croce approfondiva il concetto di *valore* usato dall'economia politica con una lunga nota nella quale dissertava a proposito del *valore-lavoro* di matrice ricardiano-marxista e del *valore-utilità* legata alla Scuola austriaca e edonistica.

La teoria del *valore-lavoro* di origine ricardiana, accolta e perfezionata da Marx, tendeva a restringere il valore della merce al solo lavoro, che ritenuto in sé e per sé socialmente rilevante era incorporato nella merce come unico elemento di valore. Così facendo il profitto era strettamente connesso allo sfruttamento della forza lavoro, poiché non diveniva valore aggiunto all'interno della merce, ma suo mero sfruttamento violento, sovrastrutturale ed astratto. Tale deduzione economica mirava a restringere il valore della merce al solo criterio del lavoro socialmente utile, atto a produrre il bene¹⁹⁷. Al contrario, per Croce: «il valore di un bene è uguale alla somma degli sforzi (pene, sacrifici, astensioni, ecc.) che sono necessari per la sua produzione; e salari e profitti del capitale sono entrambi economicamente necessari»¹⁹⁸. Tesi questa che lo avvicinava alla scuola austriaca che ampliava il valore anche al concetto di utilità e quindi di profitto. Gli esponenti della scuola austriaca, sostenendo la centralità del *valore - utilità* erano consapevoli ed accorti del fatto che il lavoro, inteso in chiave edonistica, avesse come necessaria conseguenza quella di configurare una società di tipo capitalistico, basata sul principio del libero scambio. Tuttavia, diversamente da quando aveva intuito Croce, Jevons, Wieser, Böhm-Bawerk e, in Italia, Pantaleoni ben avevano compreso che il pericolo di un valore-utilità del lavoro, basandosi su criteri edonistici, era quello di una conflittualità permanente e alienante, basata sul principio secondo il quale si dovesse salvare solo ciò che era utile (genera profitto) ed eliminare ciò che non sarebbe servito.

Tale teoria sul valore-utilità di Croce, generò una critica del Labriola che scrivendo il 25 dicembre 1896 ebbe modo di confidargli che :

¹⁹⁷ Così si esprime Croce: «è impossibile giungere mai, per deduzione puramente economica, a restringere il valore della merce al lavoro [...] è vano ogni tentativo di confutazione delle teorie di Marx in nome di teorie edonistiche [...] la teoria della scuola edonistica è, senz'altro, la teoria del valore, e la teoria di Marx è un'altra cosa». B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxista*, Sandron, Milano 1900, pp. 32. 33.

¹⁹⁸ Ibidem.

«Ieri sera il tuo opuscolo sul Loria, fu cagione per me di un discorso di due ore col Pantaleoni: nel quale discorso s'è avverato un caso unico da che io sono al mondo, che cioè lui, il Pantaleoni parlò sempre, e non mi dette tempo di parlar mai. Strabilia! Occasione prossima fu quella tua nota su la teoria del valore [...] Colgo questa occasione per dirti che tu ti sei avventurato troppo ad affermare l'esistenza, sia pure ipotetica, dell'economia pura [...] e la storia dove se ne va?»¹⁹⁹

L'oggetto della *querelle* era relativa alla definizione dell'economia come scienza storica proposta dagli austriaci e appoggiata da Croce. Inoltre, Croce poneva in stretta connessione storica la teoria economicista classica, che aveva al centro il concetto di produzione, con quella d'oltralpe, che metteva in relazione i beni, la cui origine Labriola non riusciva a intuire, con valutazioni di tipo edonistico. Sempre Labriola criticamente affermava che: «In fondo poi a ciò che dicono gli economisti alla Pareto, Pantaleoni etc. c'è una incosciente utopia [...] cioè che se non ci fossero gl'impedimenti dello stato, della finanza, dell'usura, delle banche, del militarismo, etc. (e cioè se non ci fossero le cose umane dell'uomo di ora) la legge pura dell'utilità si svolgerebbe piena e completa»²⁰⁰.

Nel 1897 Labriola pubblicava *Discorrendo di socialismo e di filosofia*. Croce replicava con *Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*. In questo saggio egli procedeva a un'analisi chirurgica della proposta marxista, mediante un metodo dissertativo ipotetico: se si procede, per ipotesi, a togliere dalla società capitalistica i beni che non possono avere incremento dal lavoro; se si mette tra parentesi la differenziazione di classe prescindendo da qualunque redistribuzione della ricchezza prodotta, si avrà una perfetta coincidenza tra società lavoratrice e società economica in cui la teoria del valore-lavoro è valida. Così facendo «il Marx nell'assumere a tipo l'eguaglianza del valore col lavoro e nell'applicarlo alla società capitalistica, istituiva paragone della società capitalistica con una parte di sé stessa, astratta e innalzata ad essere indipendente»²⁰¹. L'accusa al marxismo era nella sostanza quella di astrattismo.

2.2.3 Legami ed emancipazioni: Gentile e l'interesse marxista

Anche solo in questa piccola ricostruzione della *querelle* tra Croce e Labriola si ha

¹⁹⁹ A. Labriola, *Carteggio (1896-1898)*, vol 4, (a cura di S. Miccolis), Bibliopolis, Napoli 2004, *Labriola a Croce del 25 dicembre 1896*.

²⁰⁰ *Ibi.*, *Labriola a Croce del 5 gennaio 1897*.

²⁰¹ B. Croce, *Materialismo...*, cit., p. 70.

un saggio del dibattito che in seno alla cultura italiana era scaturito attorno alla filosofia di Marx. Pur godendo di una stima reciproca sin dai tempi in cui si erano conosciuti in casa dello zio Silvio Spaventa, ospite di Labriola profugo dal terremoto di Casamicciola del 1883, Croce aveva più volte cercato di prendere le distanze dalla concezione materialistica della storia, tesi confluita nella sua memoria presso l'Accademia Pontiniana di Napoli del 1896²⁰².

In particolare, l'interesse di Croce non poteva passare inosservato al giovane studente della Normale Giovanni Gentile che, sotto la guida di Donato Jaja discepolo di Bertrando Spaventa, proprio nel 1897 si laureava con la tesi su *Rosmini e Gioberti*. Non ancora laureatosi, infatti, prima in modo fugace il 7 agosto e poi in modo chiaro ed esplicito il 7 ottobre, scriveva al maestro che: «in queste vacanze, nel principio, lavorai anche attorno alla tesi di abilitazione, rifacendo quasi per intero la critica del Materialismo storico, che non ho avuto poi il tempo di mandare a lei, prima di stamparla, perché il Crivellucci che me l'ha voluta stampare, non poteva aspettare più oltre il manoscritto. Il Croce poi me la farebbe ripubblicare in francese a Parigi su una rivista di queste materie. Spero che ella non ne rimarrà scontento»²⁰³. Il saggio per l'abilitazione, scritto prima e durante la tesi di laurea e pubblicato negli *Studi Storici*, non genererà il disappunto del maestro, che dopo averlo letto prima in un estratto e poi integralmente dopo l'invio di Gentile da Stresa il 7 novembre 1897, divenne motivo di lode e di consolazione accademica. L'operazione, poi, era sponsorizzata dallo stesso Croce che rispondendo a una lettera del giovane normalista del 17 gennaio 1897 che annunciava il progetto, il 9 febbraio aveva avuto modo di affermare a Gentile che il materialismo insito nel marxismo non poteva essere accettato sotto «la veste teorica di un movimento obbiettivo e ineluttabile, di una necessità delle cose»²⁰⁴.

Evidentemente questo progetto sul marxismo nella forma e nei modi rappresentava per il filosofo siciliano una sorta di emancipazione da Jaja, tentando un avvicinamento a Croce.

²⁰² Id., *Sulla concezione materialistica della storia*, in *Atti dell'Accademia Pontiniana di Napoli*, vol. XXVI (1896), pp. 23 e ss.

²⁰³ CGJ, p. 44.

²⁰⁴ CCG, p. 6.

Del Noce²⁰⁵ ha avuto modo di sottolineare come l'operazione culturale avanzata in *Rosmini e Gioberti* e quella su Marx rappresentino le due punte di un unico progetto volto a proporre una propria e originale filosofia del diritto. Tale progetto accompagnò tutta la sua riflessione tanto che lo scritto *La filosofia di Marx* verrà pubblicato nel 1937 in appendice all'edizione dei *Fondamenti della filosofia del diritto*. Va comunque registrato che tale tema verrà di nuovo preso in considerazione in modo puntuale e speculativo da Gentile, solo nel 1911 con la pubblicazione della memoria alla Biblioteca Filosofica di Palermo dal titolo *L'atto del pensare come atto puro*²⁰⁶. A quanto pare, l'influenza marxista va ridimensionata e ricollocata in un orizzonte più personale che teorico: infatti come ha avuto modo di sottolineare Malusa «l'importanza di questo lavoro è indubitabile: tuttavia rappresenta un episodio isolato nella produzione del nostro autore, una parentesi che trae significato dall'approfondimento della 'filosofia della praxis'. I due saggi sono prodotti a motivo di profondi interessi teorici che troveranno una loro rispondenza negli anni della composizione delle opere fondamentali che delineano la dottrina attualistica: nel periodo della formazione essi non hanno significativo riscontro»²⁰⁷.

D'altro canto non può essere negato che sia il primo che il secondo dei due saggi che costituiscono il volume rappresentano per il giovane normalista un momento strategico dal punto di vista concettuale e personale. Il primo scritto diviene occasione per accattivarsi la simpatia di Croce e in parte di Labriola, che tra le altre cose ritroveremo divorato da una malattia incurabile, come commissario nel suo primo concorso palermitano del 1903. Il secondo saggio, dedicato alla filosofia della prassi, oltre a confermare il sodalizio crociano diviene occasione per tracciare in nuce i temi maturi, aprendo a una folta discussione critica in merito alla sua valenza politica e alla sua tematica filosofica.

²⁰⁵ A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., pp. 50-55 e Id, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano 1978, pp. 122 e ss.

²⁰⁶ G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, in «Annuario della Biblioteca filosofica di Palermo», I (1912), pp. 25-42.

²⁰⁷ L. Malusa, *Filosofia e religione nelle pagine del giovane Gentile*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», LXXXVII (1985), p. 88.

2.2.4 La filosofia di Marx di Giovanni Gentile

Nel primo capitolo dedicato all' *Importanza presente degli studi socialisti*, Gentile si soffermava sulla presunta importanza attribuita nel suo tempo alle questioni sociali²⁰⁸. Egli però, con quella che sarà la acribia speculativa che lo caratterizzerà in tutte le sue opere successive, ridimensionava tali studi segnalando che quelli realmente degni di nota fossero estremamente pochi. Lo studio che era degno di nota riscuoteva maggiore successo era quello relativa al materialismo della storia, elaborato nelle opere giovani di Marx, risalenti agli anni quaranta dell' Ottocento. In particolare necessitavano di essere menzionati gli studi di Labriola, che avevano permesso la penetrazione del pensiero marxista in Italia: Labriola, in particolare, volgarizzava nei suoi saggi opere marxiste quali la *Sacra famiglia* del 1845, il *Manifesto del partito comunista* del 1848, *Per la critica dell'economia politica* del 1857, di cui Gentile nel suo saggio citava soprattutto la *Premessa* e il *Capitale*, in special modo il primo libro apparso nel 1867. Egli non esitava a dirsi debitore di Labriola nella sua lettura dei testi di Marx, anche nella lunga citazione che aveva per oggetto temi quali i *rapporti di produzione*, la *struttura economica* e le *sovrastrutture*²⁰⁹.

Utilizzando queste fonti, egli distingueva il materialismo francese del diciottesimo secolo da Marx, che intendeva l'uomo come essere sociale in cui «le condizioni o formazioni politiche, religiose, morali, scientifiche ed artistiche sono costruzioni ulteriori dell'uomo, già entrato in società, cioè quando è definitivamente uscito dalla preistoria»²¹⁰. Pur volendo velatamente prendere le distanze da coloro che interpretavano in modo meccanicistico e deterministico la proposta marxista, egli riconosceva in Marx una netta presa di distanza dalla dialettica hegeliana. Ereditando l'intuizione vichiana di Labriola che nel saggio *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare* aveva riportato che «la storia è fattura umana»²¹¹, il giovane studioso siciliano pareva dare ragione a Marx, ma subito faceva intervenire la controffensiva di matrice crociana secondo la quale il materialismo non poteva assurgere a filosofia della storia. In questo modo si allineava alla *querelle* Croce-Labriola: mentre il secondo

²⁰⁸ FM p. 13.

²⁰⁹ FM p. 23-25.

²¹⁰ FM p. 26.

²¹¹ A. Labriola, *Del materialismo storico: dilucidazione preliminare*, Hoepli, Roma 1896, p. 30.

considerava il materialismo l'ultima forma di filosofia della storia, il primo lo negava decisamente. Gentile prendeva le parti del nipote di Spaventa, mostrando che il materialismo storico, pur volendo prendere le distanze dall'idealismo hegeliano, ne rimane profondamente ancorato. Così si apriva nel marxismo una questione complessa di tipo formale e contenutistico. Marx, se formalmente rimaneva ancora profondamente idealista nel senso dialettico hegeliano, dal punto di vista contenutistico ne prendeva radicalmente le distanze. Tale schizofrenia minava la pretesa di scientificità avanzata da Marx, relativamente al proprio materialismo storico: riprendendo la tesi controlabriolana di Croce, Gentile contestava a Marx di non poter utilizzare l'impianto materialistico come elemento per prevedere con certezza gli avvenimenti futuri. Così facendo, il marxismo si poneva come una vera e propria metafisica della realtà.

La questione di fondo era tuttavia oltremodo interessante: in questo primo saggio Gentile esponeva un problema implicito che avrebbe cercato di mettere a fuoco nel secondo saggio. La partita, come evidente, era quella della relazione tra i fatti e la loro interpretazioni. La lezione marxista tendeva ad appiattire il fatto sull'interpretazione, facendo di quest'ultima anch'essa un fatto. Affermando la predittività certa del materialismo storico, Marx pretendeva, a detta di Gentile, di dissolvere la realtà – e in questa lettura era profondamente crociano – in un meccanismo di pura causa ed effetto, che determina astrattamente l'andamento dello Spirito. Di fondo il giovane normalista si sentiva di difendere la libertà procedurale dello Spirito – e in questo era debitore di Spaventa -, non cedendo alla tentazione di intendere la procedura al modo di un meccanismo deterministico.

A questo punto diveniva fondamentale comprendere la natura del *divenire* interno al marxismo, per poter chiarire come lo Spirito si *fa* nella storia, quale cioè possa essere la condizione di possibilità (*l'apriori*) della storia – e in questo si intravedeva in lui l'idealismo di marca kantiana di Jaja -. Tale divenire nella proposta di Marx aveva il nome specifico di prassi.

Nel secondo saggio dedicato alla *filosofia della prassi* la chiave concettuale era fornita da Vico. Quest'ultimo affermava che l'impresa scientifica aveva per oggetto il solo mondo storico, che coincideva con quello che l'uomo faceva e costruiva e non con il mondo naturale, che era opera dell'Assoluto. Marx operava una trasposizione di tale

principio a livello del *concreto materialistico*, mostrando come alla base dell'agire e del conoscere dell'uomo immerso nella dimensione sociale, dovessero stare i bisogni. Mentre Feuerbach compiva questa operazione in maniera astratta, Marx si prefiggeva di mostrarne la concretezza. Mentre i materialisti sostenevano che l'uomo fosse necessariamente influenzato dall'ambiente in cui viveva ed era educato, egli e con lui Gentile sostenevano che l'educazione e l'ambiente fossero prodotti dell'uomo stesso. Esisteva una relazione causa-effetto tra uomo e società, che era vicendevole. Allo stesso modo in cui la società faceva l'uomo, così l'uomo produceva la società. Tuttavia, per Gentile era insostenibile una simile codeterminazione della relazione tra oggetto e soggetto: un tale valore alla dimensione oggettuale avrebbe rischiato di far perdere valore e primazia al soggetto. Pur volendo essere anti-astratta e concreta, la soluzione pratica marxista risultava essere massimamente astratta e in-concreta. Questo faceva sì che la proposta di Marx risultasse fatalista, non in senso negativo come nel materialismo meccanicista del diciottesimo secolo, ma nel senso positivo del termine: introduceva, cioè, una sorta di necessità logica o razionale dell'oggetto che diveniva una concezione teleologica della storia. Quindi:

«nella storia c'è [...]una finalità; dacché ogni passo è volto a una meta; e questa finalità è essenzialmente ottima. E poiché la finalità è immanente nel processo storico fin dal suo primo principio, come l'intuizione hegeliano anche la marxista è di fatto ottimista, contemplando una storia che cammina verso un fine, che è il bene di tutti, il bene assoluto»²¹².

Così facendo il filosofo tedesco introduceva un principio metafisico: attribuire una finalità nella storia significava mettere a repentaglio la libertà dello Spirito e, poiché esisteva una relazione cooriginaria tra quest'ultimo e la soggettività, egli faceva del soggetto una sorta di attore, dominato da eventi che da lui non dipendevano se non in modo secondario. Il suo agire pratico non sarebbe stato se non una mera *adequatio* a uno schema della storia che lo sovrastava. Marx, volendosi liberare da una sovrastruttura ne creava una nuova e implicita, che avrebbe nientificato il soggetto, invertendo gli elementi della dialettica hegeliana che poneva, al contrario, il momento della negazione, nel polo oggettivo.

Come noto, ricorda Gentile, Marx definiva la prassi come *attività umana*

²¹² FM, p. 155.

sensibile, non nel senso immediato e diretto di tale espressione ma come analogo del farsi della materia. Così come la materia si faceva, allo stesso modo l'uomo facendo concretamente, in modo sensibile si determinava. Quindi la prassi era da intendersi come *attività legata all'apertura al mondo originaria dell'uomo*. Così facendo, però, sostituiva il corpo allo spirito, i prodotti economici dell'attività umana volti alla soddisfazione dei bisogni con i prodotti dello spirito, che erano per Hegel la vera realtà. Per Gentile, il rovesciamento operato da Feuerbach dell' *Essenza del cristianesimo* e compiuto da Marx diveniva luogo di nascita del materialismo storico. L'apparire del tema del bisogno era la mina del sistema marxista, che seppur formalmente volesse rimanere idealista, con questo nuovo contenuto sensibile era destinato ad esplodere. Così «Marx ha di mira la giustificazione dell'attività sensibile della natura della sensibilità. Gentile ha di mira invece una concezione non naturalistica del conoscere»²¹³.

Pur riconoscendo a Marx di aver rifiutato ogni teoria del rispecchiamento e quindi ogni primato della datità, per Gentile era necessario che il soggetto fosse sempre in relazione ad un oggetto e l'oggetto fosse sempre in relazione ad un soggetto. Marx parlava di una relazione cooriginaria tra oggetto e soggetto, Gentile arrivava ad affermare che l'oggetto aveva ragion d'essere solo in corrispondenza del soggetto. Il soggetto poneva l'oggetto, ma ponendolo si negava in esso: questo avveniva perché porre l'oggetto era sempre operazione astratta, mentre il concreto era solo il soggetto. Producendo l'astratto il soggetto si realizzava come produttore; negando ogni astratto prodotto il soggetto si realizzava come totalità del produttore e quindi come orizzonte assoluto. La prassi coincideva con il processo stesso del conoscere. «Quando si conosce, si costruisce, si fa l'oggetto, e quando si fa e si costruisce l'oggetto, lo si conosce; dunque l'oggetto è un prodotto del soggetto; e poiché soggetto non c'è senza oggetto, bisogna aggiungere che il soggetto, a mano a mano che vien facendo o costruendo l'oggetto, vien facendo o costruendo se stesso; i momenti della progressiva formazione del soggetto corrispondono ai momenti diversi della progressiva formazione

²¹³ C. Vigna, *Gentile interprete di Marx*, In S. Betti, F. Rovigatti (edd.), *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Firenze 1977 p. 888.

dell'oggetto»²¹⁴. Il soggetto gentiliano non era più un trasformatore come per Marx, ma diveniva un assoluto creatore. Così:

«la prassi è attività creatrice, per cui *verum et factum convertuntur*. E sviluppo necessario, perché procede dalla natura dell'attività, e s'appunta nell'oggetto, correlato e prodotto dell'attività, Ma questo oggetto che si vien facendo per virtù del soggetto non è se non una duplicazione di questo, una sua proiezione di se stesso, una sua *Selbstentfremdung*. La critica di questa duplicazione, il suo riconoscimento, è la coscienza dell'avvenuto sdoppiamento del soggetto quindi una sintesi e, per conseguenza, un incremento del soggetto. Non è possibile, riflette Marx, che l'educatore non sia stato educato. Ecco la prassi che per sua natura si rovescia. Essa opera: si fissa in un oggetto, entra in contraddizione, che da sé si risolve in una sintesi: educatore, educato, autoeducatore. Tale lo sviluppo necessario della prassi»²¹⁵.

In questo modo Gentile, nel fondare la dimensione pratica e produttiva del soggetto prendeva le distanze da Marx, poiché l'atto del conoscere richiedeva una sospensione della sensibilità che costituiva, invece, il cuore della dimensione pratica del filosofo tedesco, il quale non aveva mai rinunciato a contenere nel suo sistema la datità. Così facendo il giovane filosofo al fine di guadagnare la soggettività toglieva di mezzo qualsiasi alterità: negando la sensibilità il soggetto si faceva assoluto e la realtà coincideva, di fatto, nell'identità tra soggetto e oggetto.

Questo portava a due conseguenze sostanziali. Innanzitutto la prassi, secondo Gentile, si andava configurando come autoprassi: ogni fare era indifferente rispetto all'oggetto mentre era finalizzato al farsi del soggetto. In questo modo il prodotto era sottodeterminato al porsi del soggetto che facendo negava la realtà dell'oggetto e lo poneva dell'autoformazione di sé. La trasformazione della realtà diveniva vera e propria creazione soggettiva, in virtù della coincidenza tra Spirito e dimensione soggettiva. Il prodotto non aveva alcun valore in sé, se non in questa relazione con il produttore. Ciò lo rendeva indifferente e accidentale, perdendo qualunque riferimento fenomenico e rendendolo pura entità astratta. La seconda conseguenza era quella relativa al riassorbimento del fare pratico nell'orizzonte della forma compiuta del fare, ovvero il pensare.

Nel quadro dialettico il pensare, e quindi il conoscere, necessitava per dire la propria verità della dimensione pratica: si conosceva facendo e si faceva conoscendo.

²¹⁴ FM, p. 77.

²¹⁵ FM, p. 87.

Tale fare, nel quadro attualista ancora in nuce appariva come la negazione del pensare. Nella prospettiva *auctotica* di Gentile elaborata dal 1911, ogni realtà posta (tra tutte si ricordino la religione o l'arte nella costruzione triadica religione, arte, filosofia) aveva senso in virtù del suo superamento. Molti studiosi ritengono²¹⁶, con giustificato motivo, che tale operazione di posizione della *praxis* in nome dell'attualità pura dello Spirito, coincida, di fatto, con un togliamento. Ponendo il fare in direzione del suo superamento nel conoscere egli lo toglieva dall'esperienza storica e concreta che andava a coincidere con il dispiegamento e l'affermazione del pensiero pensante sul pensiero pensato. Se doveva esistere una preminenza cronologica del fare sull'agire essa veniva ribaltata in favore del pensare per cui ogni agire era utile alla sola noesi, tutto ciò in nome del presupposto ontologico gentiliano. Poiché la prassi coincideva con il procedimento che conduceva al prodotto, quest'ultimo così come l'agire pratico, aveva necessariamente una posizione seconda dal punto di vista ontologico; esattamente come avveniva per la religione e soprattutto con l'arte destinate inesorabilmente al riassorbimento nella filosofia. A riprova di ciò, Gentile in un passo successivo cronologicamente, ma coerente, tratto dalla *Teoria generale dello spirito come atto puro* affermava:

«L'io, infatti, non è se non autocoscienza, non come coscienza che *presuppone* il Sé, suo oggetto, anzi come coscienza che lo *pone*. [...] Il che vuol dire, che il vero e unico positivo è l'atto del soggetto che si pone come tale; e ponendo sé, pone in sé, come suo proprio elemento, ogni realtà che è positiva per questo suo rapporto di immanenza all'atto in cui l'io si pone in modo sempre più ricco e più complesso»²¹⁷.

E' lecito tuttavia chiedersi se tale operazione di togliamento della prassi non avesse qualche ombra. Esattamente come avveniva per la religione la dimensione pratica, pur dovendo essere "tolta" in nome del *primato attuale*, essa rimaneva nel sistema gentiliano. L'ombra della ritenzione pratica nella proposta gentiliana aveva un nome preciso e una posizione teorica di tutto rispetto. Era la pedagogia²¹⁸. Così parallelamente allo studio sulla prassi in Marx, Gentile riconosceva che l'educazione era «l'anello di congiunzione tra il soggetto e l'oggetto», basandola sulla «capacità dell'uomo di

²¹⁶ Si tratta della critica classica mossa dalla scuola filosofica della Università Cattolica che si ispira alla metafisica di Gustavo Bontadini.

²¹⁷ TGS, p. 98 e 104.

²¹⁸ G. Spadafora, *La scelta pedagogica del primo Gentile: il concetto di prassi*, in «Periferia», f. 26/1986, pp. 20-44; Id. *Un itinerario di razionalità educativa: il problema della prassi nel giovane Gentile*, in «Rassegna pedagogica», f. 4/1987, pp. 225-251.

formare il proprio ambiente autoformando e quindi educando se stesso»²¹⁹

2.2.5 Querelle e aperture critiche

Ciò che pare oltremodo interessante all'interno dell'opera giovanile di Gentile è, dunque, l'aver tracciato in nuce il proseguo della sua speculazione filosofica. Soprattutto l'aver messo a tema la questione della prassi, quasi contestualmente allo studio del *L'insegnamento della filosofia ne' licei*²²⁰, forniva a Gentile lo sfondo concettuale per poter introdurre la questione pedagogica.

A questo si doveva aggiungere la critica a qualsivoglia innatismo o intuizionismo espressa nella coeva tesi *Rosmini e Gioberti*. Non esisteva alcuna esperienza che non fosse realmente soggettiva. La tesi succitata di Del Noce ha quindi una pertinenza anche per il fatto che è in grado di superare alcuni retaggi intellettualisti (ad esempio Negri o Bontadini) che permangono nell'interpretazione ancora manifestativa dell'atto Gentiliano. Per questo: «L'attualismo è un atteggiamento di insoddisfazione rispetto al fatto, e di fede, termine che in Gentile ricorre di continuo, nella volontà creatrice di realtà sempre nuova; il suo appello è la volontà morale dello spirito che è *dover essere*, eterno futuro, mai oggetto da contemplare»²²¹. Gentile, infatti, nel *Sistema di logica* aveva modo di affermare:

«L'io è questo essere che non è; ma è non essendo: questa realtà che annulla se stessa al paragone di una realtà che non è, e si pensa: una realtà che si nega nel proprio idealizzamento. [...] E tanto più l'uomo è un uomo quanto meno si contenta, e più pensa, e vuole, e lavora: artefice instancabile del suo destino, di se medesimo. [...] In forza della negatività immanente dell'autoconcetto [...] l'uomo non ha guancia su cui posare il capo. [...] Egli è un bisogno e un desiderio di essere. Uno slancio verso l'essere, rispetto al quale, come esso si vede e si vagheggia, ogni essere esistente è nulla. [...] Esso è totalità e quindi sistema, ma come autoconcetto. Ossia come sistema in *fieri*. Pensiamo sempre il tutto, e non lo pensiamo mai [...] non è un processo che possa mai precipitare in un risultato»²²².

L'immagine che si percepiva era quella di un soggetto in rivoluzione permanente.

²¹⁹ *Ibi*, p. 247.

²²⁰ Una efficace presentazione è offerta da M. Furneri, *A proposito del volume L'insegnamento della filosofia ne' licei*, in G. Spadafora (ed.), *Giovanni Gentile. La pedagogia. La scuola*, Armando Roma 1997, pp. 219-227. L'a. sottolinea, seguendo Bonomo, che tale opera non è da inserire immediatamente nella polemica antipositivistica gentiliana (p. 222), vista l'imaturità filosofica di quegli anni. Va comunque rilevato che Gentile in quegli anni tentava di prendere le distanze dalle proprie radici culturali, galvanizzato dalla lezione spaventiana e idealistica appresa alla normale.

²²¹ A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., p. 36

²²² SL II p. 53 e pp. 143-148 [passim].

Posizioni come queste, presenti a livello di intuizione nella *Filosofia di Marx* e sviluppate nelle opere successive, hanno portato diversi studiosi ad interessarsi di questo libretto giovanile alla ricerca di conferme o disconferme, rispetto al legame tra Gentile e marxismo. Soprattutto la cosiddetta *sinistra attualista* aveva trovato materiale utile ad elaborare teorie sempre più ardite. E' dunque di peculiare interesse studiare la storia degli effetti dell'interesse marxista del filosofo siciliano per poter avere ulteriori dati di interesse critico su quest'opera giovanile ritenuta da Lenin, la migliore mai scritta sulla filosofia marxista²²³. Soprattutto è interessante vedere come la preoccupazione critica più forte fosse quella di rinvenire una strada che potesse mostrare e, a tratti dimostrare, l'attualità anche politica dell'attualismo.

Tale ricerca critica trovava il suo trampolino politico in un breve paragrafo dell'opera postuma (1946) *Genesi e struttura della società*, dall'emblematico titolo *Umanesimo del lavoro*. Gentile lo intendeva come una vera e propria tappa dello Spirito, successiva all'*Umanesimo della cultura*: egli notava come l'avanzare della società industriale avesse costituito il volano della società moderna, portando ad una modificazione della stessa realtà culturale. Tale umanesimo era di un uomo che :

«lavora *da uomo*, con la coscienza di quel che fa, ossia con la coscienza di sé e del mondo in cui egli s'incorpora. Lavora dispiegando cioè quella stessa attività del pensiero, onde anche nell'arte, nella letteratura, nell'erudizione, nella filosofia, l'uomo via via pensando pone e risolve i problemi in cui si viene annodando e snodando la sua esistenza in atto. Lavora il contadino, lavora l'artigiano, e il maestro d'arte, lavora l'artista, il letterato, il filosofo. Via vi ala materia con cui, lavorando, l'uomo si deve cimentare, si alleggerisce e quasi si smaterializza, e lo spirito per tal modo si affranca e si libera nell'aer suo, fuori dello spazio e del tempo: ma la materia è già vinta da quando la zappa dissoda la terra, infrange la gleba e l'associa al conseguimento del fine dell'uomo. Da quando lavora, l'uomo è uomo, e s'è alzato al regno dello spirito, dove il mondo è quello che egli crea pensando: il suo mondo, sé stesso. Ogni lavoratore è *faber fortunae suae*, anzi *faber sui ipsum*»²²⁴.

Come evidente ritornavano i temi giovanili amplificati, con una caratteristica in più che giungeva come necessaria conseguenza della tesi inconsistenza del prodotto rispetto al lavoro. Poiché ciò che valeva era l'atto del lavorare, la forma concreta del lavoro non contava più. Non c'era differenza nella prassi lavorativa poiché essa era sempre, era così necessario che per rendere visibile lo Spirito, i lavoratori si unissero

²²³ Citato da C. Luporini, *Il marxismo e la cultura italiana del novecento*, in AA.VV., *Storia d'Italia*, vol. XIX, Einaudi, Torino 1973, pp. 1588-1589.

²²⁴ GS, pp. 111-112.

perdendo ogni configurazione sociale e di classe. Nell'attualismo non esisteva più servo e padrone, ognuno era servo dello spirito e spirito in atto, in un processo di Rivoluzione permanente²²⁵. Da qui il plauso all'azione dei movimenti sociali e socialisti del XIX secolo che con la loro spinta unitaria e corporativa avevano avuto a cuore «l'uomo reale, che conta [che] è l'uomo che lavora»²²⁶. Tesi nettamente in contrasto con quanto aveva espresso in giovinezza a riguardo dell'esperienza dei Fasci Siciliani. Ora però il respiro di Gentile era nazionale e internazionale; la svolta e l'emancipazione giovanile era avvenuta in modo pieno e compiuto. In questi scritti conclusivi, la differenziazione del lavoro era sottoposta alla sola legge dell'organicità dello Stato. Poiché lo stato era immagine dello Spirito, le forme contingenti e storiche del lavoro erano riassorbite nella visione integrale dell'istituzione statale che era da intendersi come pensiero in atto. La storicità individuale cedeva il passo alla storicità dello Spirito.

A livello di storia degli effetti, tale testo non poteva essere inascoltato. Così, a livello critico si incominciò un'operazione archeologica interna al pensiero attualista, volta a ritrovare le matrici di questo pensiero 'adulto', all'interno dell'opera giovanile su Marx. Il primo a prendere sul serio, già nel 1947, la tesi di una continuità tra la riflessione gentiliana e quella marxista mediante il medio della prassi fu Ugo Spirito.

²²⁵ Cifra questa dell'avvenuta Riforma della Dialettica Hegeliana. Hegel aveva una posizione diversa per quanto concerne la relazione tra servo e padrone. Così Kojève commenta le righe 308-309 della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel: «Il signore obbliga il servo a lavorare, ma il servo, lavorando diventa signore della natura[...]. Diventando[...] signore della natura, il servo si libera della propria natura, dal suo istinto che lo teneva legato alla natura e faceva di lui lo schiavo del signore. Il lavoro , liberando il servo dalla natura, lo libera anche da lui stesso, dalla sua natura di servo». A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel* (1948), Einaudi, Torino 1991, p. 22. Il lavoro quindi definisce la vera natura della coscienza autonoma dando un primato al servo rispetto al signore. Così, commentando queste pagine si esprime ancora Kojève: «la verità della coscienza Autonoma è la coscienza servile. Questa, è vero, appare dapprima come esistente fuori di sé, e non come la verità della stessa Autocoscienza, [...]. Ma, allo stesso modo che la Signoria ha mostrato la sua realtà-essenziale è l'inverso di ciò che essa vuol essere, così la Servitù – lo si può ben supporre – diventerà nel proprio compimento, di quel che immediatamente è. Come coscienza ricompresa in se stessa, penetrerà all'interno di sé, e si rovescerà in guisa da diventare autonomia vera». *Ibi*, pp. 22-23. Per giungere all' Autocoscienza il servo deve quindi andare oltre la fase della paura e del servizio e entrare nella logica del lavoro. Inoltre il lavoro ha la forma del desiderio ma, al contempo, ne è diverso. Infatti, mentre il desiderio prevede la privazione del suo oggetto per darsi, il lavoro modifica il suo oggetto, trasformandolo in qualcosa di diverso. Trasformando il suo oggetto il lavoro forma, educa (*bildet*). Dando vita all'oggetto, la coscienza servile esce da sé e, negandosi, diviene parte del proprio manufatto. Così: «attraverso il lavoro [...] la coscienza servile ha superato la propria soggezione di fronte all'essere immediato, naturale, perché lo riconosce come sé. Non si tratta più, difatti, di un oggetto naturale, di un prodotto in cui si incarna l'idea dell'artefice». Si veda il commento di Marco Paolinelli in W.F.Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (1807), Vita e pensiero, Milano 1977, Vol. II, p. 66.

²²⁶ GS, p. 112.

Nel suo saggio *Gentile e Marx*, egli mostrava come Gentile rifiutasse ogni possibile interpretazione fatalistica del marxismo. Al fine di separare e distinguere il lavoro critico dello studioso siciliano e le “ciance” del politicante, Spirito sottolineava il valore rivoluzionario della prassi che «viene ad identificarsi col processo storico, di cui non può più essere soggetto l'individuo nella sua singolarità bensì l'individuo sociale»²²⁷. La chiave interpretativa rimaneva quella hegeliana ma veniva accordato un primato alla prassi, poiché secondo Spirito per Gentile :«nella prassi è già un qualche germe di *atto* puro. La Chiave d'oro è la stessa»²²⁸. Il proseguo della produzione del filosofo di Castelvetrano si era però distanziato da tematiche sociali, fino al ritorno in *Genesi e struttura della società* di tematiche più formalmente socialiste, ivi compresa la presa di distanza dal liberalismo²²⁹: così lo Stato diveniva l'espressione del lavoratore che da esso si differenziava per il lavoro che svolgeva. Così: «l'individuo si sparticularizza e non può più vivere altrimenti che come *socius*. Il privato è solo in astratto tale»²³⁰. Tale germe a detta di Spirito divenne fecondo e operò fortemente nell'impostazione e nella scuola attualista, elaborando la stessa interpretazione del filosofo romano del marxismo in chiave scientifica, superando le idee corporativistiche e dichiarando il marxismo puro ormai un'ideologia fideistica. In sostanza Spirito sosteneva che l'attualismo costituiva il superamento più chiaro, lineare e definitivo del marxismo e la definitiva consacrazione

²²⁷ U. Spirito, *Note sul pensiero di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1954, p. 34.

²²⁸ *Ibi*, p. 42.

²²⁹ A questo riguardo si veda, però, la polemica con Missiroli svoltasi tra febbraio e aprile del 1919. Missiroli era direttore del *Tempo*, il giornale fondato da Naldi, di orientamento massonico. Una volta giunto Gentile a Roma, lo aveva subito invitato a collaborare al giornale con due articoli al mese da pubblicare in terza pagina. Missiroli intendeva il liberalismo come principio ideale che non doveva essere confuso con il “partito liberale”, espressione della borghesia e del conservatorismo. Per questo il l'ideale liberale si avvicinava in quel momento allo spirito del partito socialista. Usando il *Resto del Carlino*, Gentile invitava Missiroli a chiarire una definizione da lui ritenuta troppo vaga e ampia al fine di salvaguardare l'interesse del partito socialista che egli guardava con attenzione. Missiroli di conseguenza lo accusò di conservatorismo. Gentile a questo punto chiariva la sua idea di liberalismo: prendeva netta distanza dal giolittismo e dichiarava che il vero liberalismo non coincideva con la politica dei liberali. Era piuttosto legato alla tesi socialista: non è accettabile un liberalismo che rivendica i diritti dell'individuo contro lo Stato, ma è necessario che esso si intenda come incarnazione dello Stato che, in quanto etico, risolve in sé tutte le forze che lo costituiscono. Andava evitato «l'atteggiamento cinicamente canzonatorio che risolve tutte le questioni uccidendole col sarcasmo, e relega Marx in soffitta e Gesù in cantina». G. Gentile, *Liberalismo e liberali, Ognuno al suo posto!, Confessioni d'un liberale, Il pericolo* in «Il Resto del Carlino» 25 febbraio 1919, 6 marzo 1919, 23 marzo 1919, 6 aprile 1919. L'intervento suscitò il plauso di Croce. CCG, aprile 1919, p. 578. Per una ricostruzione puntuale del dibattito si veda M. Malatesta, *Il Resto del Carlino: potere politico ed economico a Bologna dal 1885 al 1922*, Guanda, Milano 1978, pp. 305-327.

²³⁰ *Ibi*, p. 50.

del socialismo. Infatti: «Gentile non è mai stato socialista, se per socialismo si intende l'adesione a un partito militante o comunque movimento d'azione. [...] Ma questo non vuol dire che Gentile non sia stato effettivamente socialista e socialista sempre, attraverso tutta la sua vita, a cominciare dagli studi su Marx»²³¹. E poco dopo, sempre Spirito, ebbe modo di dire che Gentile:

«era sempre stato antidemocratico, antiparlamentare, antiilluminista, antiliberalista, antiindividualista, e l'identificazione di individuo e Stato aveva sempre rappresentato il principio fondamentale della sua concezione politica. Ma aveva evitato sempre di presentarsi come *socialista* e di assumere perciò un'etichetta esplicita che lo qualificasse, come uomo di un partito. Se non che socialista egli era stato fin dall'inizio della sua speculazione e nella teoria dello Stato *in interiore homine* e dello Stato etico aveva definito il fondamento di ciò che soltanto può essere un ideale sociale»²³².

Spirito, pur forzando la sua interpretazione coglieva quella che era la linea politica del maestro. Innanzitutto sottolineava la sua sostanziale non militanza per motivi teorici: egli non poteva essere uomo di partito e questo fu da sempre chiaro all'*entourage* fascista che ostacolò dall'inizio fino al rigetto la sua presenza pubblica²³³. Per questo egli non fu mai uomo di partito neppure nel fascismo: lo Stato etico che nella logica dello Spirito era *in interiore homine* non necessitava di partizioni che dovessero essere difese ideologicamente; esso procedeva nel suo farsi e nel suo prodursi storico. Inoltre, lo sposare una qualunque parte politica, marxista liberale o socialista che fosse, avrebbe richiesto un'adesione a qualche dinamica parziale, molteplice dello spirito. A questo si aggiungeva un'avversione teorica evidente per il materialismo e l'individualismo.

La posizione di Spirito ebbe il merito di farsi confermare dalle riflessioni di Negri,

²³¹ U. Spirito, *Giovanni Gentile e il socialismo*, in S. Betti, F. Rovigatti (edd.), *Enciclopedia* 76-77, cit., p. 460.

²³² *Ibi*, p. 467.

²³³ Lo scontro aperto tra e antigentiliani fascisti ebbe inizio con la nomina a ministro della pubblica istruzione nell'ottobre del 1922. Questi ultimi vedevano in lui l'ultimo avamposto dell'Italia liberare soprattutto in virtù del suo legame con Benedetto Croce. Al tempo della nomina, poi, Gentile non aveva aderito ancora al partito fascista. Da notare che il motore propulsore della critica alla riforma della scuola nell'asse Croce-Gentile fu la FNISM, la più importante associazione di categoria degli insegnanti che aveva notoriamente posizione socialiste e radicali che portò nel gennaio del 1920 alla nascita, ad opera di due Gentiliani di stretta osservanza, Lombardo Radice e Codignola del FEN (Fascio di Educazione Nazionale) al quale aderirono personalità del calibro di Gobetti, Salvemini, Prezzolini, Carlini e Giuliano. Si veda soprattutto G. Tognon, *Benedetto Croce alla Minerva. La politica italiana tra Caporetto e la Marcia su Roma*, La Scuola, Brescia 1990 e V. Clodomiro, G. Tognon, *Benedetto Croce e la politica scolastica dal dopoguerra al fascismo*, Landi, Firenze 1980. Più recente A. Tarquini, *Il gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista*, Il mulino, Bologna 2009 pp. 23-106.

Del Noce e Gregor, che muovendo da posizioni differenti e volendo soprattutto soffermarsi sulla sua relazione con il fascismo, finirono per avvalorare il suo sfondo “socialista anonimo”²³⁴. D’altro canto però, i marxisti, avversarono la posizione di Spirito. Mario Quaranta ebbe modo di definire il comunismo di Gentile reazionario ed utopico²³⁵. Allo «stato corporativo gentiliano sono attribuiti i fini della corporazione, idealizzati come superamento degli antagonismi di classe; pertanto sono esaltati tutti gli elementi che garantiscono e legittimano la stabilizzazione politica e l’integrazione sociale del personale politico e burocratico»²³⁶. La critica era facilmente aggirabile mettendo in questione l’utilizzo dei termini stessi di Quaranta. Definire la posizione gentiliana come utopica significava non aver messo a tema ciò che nell’impianto gentiliano significava il “non-finito”, estrapolandolo dalla logica triadica dello spirito. Inoltre l’idea corporativa di Gentile non era incoerente rispetto a quella gramsciana di “intellettuale organico”, richiamando l’idea di *integrazione*.

Meno maldestra la critica mossa da Semerari, in riferimento a ciò che aveva affermato Del Noce. Egli portava quattro motivazioni sostanziali alla marginalità del rapporto tra Gentile e il marxismo. Prima di tutto egli notava l’esiguità delle fonti alle quali Gentile si era riferito per ricostruire il pensiero di Marx; questo faceva sì – secondo punto – che la non conoscenza dell’intero corpus marxista avesse portato a conclusioni affrettate il filosofo di Castelvetro. In terzo luogo egli adduceva come ulteriore prova della marginalità degli studi marxisti in Gentile il fatto che non avessero avuto se non scarsa eco e fragile sviluppo in campo scientifico. Ciò portava alla quarta e ultima considerazione dal sapore conclusivo: il risultato del lavoro di Gentile era semplicemente minato dalla sua impostazione teorica, non era null’altro se non il Marx visto da un idealista, quindi la sua interpretazione diveniva di fatto da un’involuzione della proposta del tedesco. A questo si aggiungeva la sottolineatura di Semerari di una implicita presa di distanza di Gentile dal corporativismo, sfuggita a Spirito, tanto che: «la verità, alla resa dei conti, è che, dietro la facciata ideologica del corporativismo, si

²³⁴ In generale si veda H. A. Cavallera, *L’immagine del fascismo in Giovanni Gentile*, Pensa Multimedia, Lecce 2008, pp. 77- 168.

²³⁵ M. Quaranta, *La filosofia italiana fino alla seconda guerra mondiale*, in L. Gaymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. VI, *Il Novecento*, Garzanti, Milano 1972.

²³⁶ *Ibi*, p. 364.

ricomponere, dopo la *paura di classe* rinnovatasi nel primo dopoguerra, il potere borghese, che neutralizza la opposta alternativa di classe nelle ferree maglie dello Stato, finalmente sottratto all'agnosticismo e al laicismo liberale e trasformato in forza *religiosa*, in principio, cioè, di massima unificazione organica e concentrazione del potere di classe borghese»²³⁷.

La provocazione di Semerari era pertinente nel merito, ma debole nelle conclusioni. Infatti era quanto mai ardito che Gentile scientemente volesse essere il teorico del potere borghese, infatti egli non usò mai il concetto di classe nella propria riflessione per due ordini di motivi. Da un lato egli non confuse mai il "momento", ovvero l'atto dello Spirito, con un'ipostasi: questo faceva sì che una classe fosse sì una manifestazione dello spirito, ma lo spirito in essa cercava sé stesso dinamicamente, ovvero cercava il suo superamento. Dall'altro lato, la sua concezione risorgimentale-mazziniana dell'unità dello Stato non poteva accordarsi con la logica di classe borghese²³⁸. Più preciso sarebbe notare come una certa borghesia si fosse riconosciuta nel pensiero attualistico: tuttavia da qui a definire Gentile come il promotore, il fautore e creatore di tale borghesia era quanto mai azzardato. A riprova di ciò stava un passo di *Genesi e struttura della società* quanto mai emblematico nel quale egli sostenne che «bisognava che si riconoscesse anche al "lavoratore" l'alta dignità che l'uomo pensando aveva scoperto nel pensiero»²³⁹.

Sempre sulla linea dell'irrelevanza del marxismo sul pensiero gentiliano si muoveva Alberghi²⁴⁰ che riconduceva il nocciolo del pensiero di Gentile al kantismo riletto in chiave immanentistica in Gioberti e soprattutto in Rosmini. Più radicale Emilio Agazzi²⁴¹ che riteneva di poter valutare la posizione gentiliana affetta da una sorta di *storicismo mistificato*, fondato sulla effettiva determinazione empirica dei fatti, a partire dallo Spirito e non dalle realtà. Tale patologia storicistica avrebbe contribuito ad inficiare il giudizio di Gentile nei confronti di Marx, valutandolo non come un

²³⁷ G. Semerari, *Gentile e il Marxismo*, in S. Betti, F. Rovigatti (edd.), *Enciclopedia* 76-77, cit., p. 773.

²³⁸ R. Pertici, *Il Mazzini di Giovanni Gentile* in «Storiografia», n.3/1999, pp. 105-158. Il saggio mette in evidenza come nel 1903 Gentile si ponesse in atteggiamento critico nei confronti del periodo londinese e sociale di Mazzini, di cui criticava anche il concetto di Dio. *Ibi*, p. 115.

²³⁹ GS, p. 112.

²⁴⁰ S. Alberghi, *Su l'attualismo gentiliano e la filosofia della prassi*, in «Fatti e teorie», IX, 1948, pp. 320-378.

²⁴¹ E. Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo*, Einaudi, Torino 1962.

propositore dello storicismo concreto, bensì come un sostenitore occulto di una matrice metafisica del materialismo.

Con posizioni più speculative sul fronte dell'inconsistenza marxista di Gentile si era messo anche Signorini che sosteneva, da un lato, la tesi di una derivazione rosminiana più che idealistico-hegeliana di Gentile e, dall'altro, la tesi di una fragilità della sua interpretazione spaventiana. Su questo secondo punto, soprattutto, si potevano muovere rilievi critici a Signorini ricordando che per Spaventa era chiaro che lo Spirito dovesse intendersi come coscienza di sé, elemento ampiamente approfondito da Gentile nell'opera *L'insegnamento della filosofia nei licei* scritta tra il 1899 e il 1900. Signorini proseguiva nel mostrare come l'interpretazione marxista di Gentile, altro non fosse che una parziale riproposizione della lezione di Labriola, derubricata da una debole conoscenza della filosofia di Marx, per cui «sottolineare l'ortodossia hegeliana di Marx per aver egli adottato lo schema triadico hegeliano [...] equivale quanto meno a non comprendere la novità della dialettica marxiana»²⁴².

Su altri fronti culturali si ritrovavano pareri contrastanti. Contrariamente a Alberghi, Agazzi, Signorini e Semerari, il rapporto Gentile Marx aveva avuto una certa importanza, ad esempio, per Vito Bellezza che notava come «sotto l'influenza di Marx è la stessa insoddisfazione per la dialettica meramente logico-speculativa e quindi il bisogno di calarla nel vivo della vita, dei bisogni, della prassi dell'uomo concreto»²⁴³. Lo Schiavo, dal canto suo, attenuava l'importanza e la strategicità di tali studi che, a suo parere, rappresentano un "momento" della sua formazione²⁴⁴. Sia Marx che Gentile, notava Fauci, condividevano con esiti diversi, la medesima intenzione di cogliere la totalità del reale:

Marx tende energicamente a fare tutto politica e nulla o quasi filosofia. Gli impacci del marxismo nascono dal continuo rifiorire di tesi più o meno teoriche e sistematiche in una impostazione che vuole farne a meno. Per Gentile la filosofia è tutto: è considerazione pensante del reale ed è il reale stesso: "politica è l'aggettivo che potrà essere il segno che far filosofia significa fare, agire, *prattein*, che la filosofia è già

²⁴² A. Signorini, *Il giovane Gentile e Marx*, Giuffrè, Milano 1966.

²⁴³ V. Bellezza, *La razionalità del reale: Hegel, Marx, Gentile*, in S. Betti, F. Rovigatti (edd.), *Enciclopedia* 76-77, cit., vol I, p. 68.

²⁴⁴ A. Lo Schiavo, *La filosofia politica di Giovanni Gentile* (1961), Armando, Roma 1971, p. 32

“politica” (sostantivo)²⁴⁵.

C’era una comunione di intenti tra Gentile e Marx, ma anche una comunanza di nemici come notava Negri:

«Marx insomma combatte quel che combatte il Gentile. Ed invero da Marx, non meno che dal Gentile, mondo e pensiero sono visti in una loro unità dialettica primordiale, in cui è attivo il pensiero, ma attivo perché agisce sul mondo [...] e attivo il mondo perché agisce sul pensiero»²⁴⁶.

Era pur vero che il corporativismo gentiliano stava, proseguiva Negri, nella debolezza “economica” del suo individualismo, nel non avere cioè individuato le modalità concrete che tale individuo dovesse avere e agire nel terreno dell’economia²⁴⁷. Di fondo, infatti, l’attualismo non era persuaso e non persuadeva sulla soluzione del contrasto tra natura e uomo, tra etica ed economia in una reale e concreta configurazione storica. Infatti «il Gentile concependo la storia dell’uomo come storia del lavoro sempre qualitativamente e quantitativamente differenziato, non accede all’utopia del comunismo come soluzione finale del contrasto tra uomo e natura e, quindi, come cessazione del lavoro condiviso »²⁴⁸. L’assenza di un ‘paradiso’ era la cifra dell’attualità dell’attualismo: solo lo spirito è rivoluzione. Negri, così dicendo, riportava l’asse della riflessione sul campo filosofico, ribadendo il suo primato gentiliano, rispetto alla dimensione politica.

Lo scacco politico dell’attualismo politico come ‘fascismo’ non era da intendere, come la fine dell’attualismo filosofico. Gregor, muovendo da presupposti simili, aveva poi mostrato come il fascismo fosse da considerarsi un socialismo totalitario, mentre il leninismo dovesse essere definito un fascismo imperfetto. La svolta matura di *Genesi e struttura della società* mostrava, a suo parere, che «la socializzazione fascista era concepita come il momento culminante del corporativismo fascista; essa avrebbe dovuto risolvere il dualismo tra capitale e lavoro che troppo a lungo era stato da impedimento

²⁴⁵ D. Fauci, *La filosofia politica di Croce e Gentile*, La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 25.

²⁴⁶ A. Negri, *Attualismo e marxismo*, in *Giovanni gentile. La vita e il pensiero*, vol IX, Sansoni, Firenze 1961, p. 247.

²⁴⁷ A. Negri, *Dal corporativismo comunista all’Umanesimo scientifico. Itinerario teorico di Ugo Spirito*, Lacaita, Manduria 1964, in part. p.33.

²⁴⁸ A. Negri, *Attualismo e nuovo umanesimo*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. XIII, Sansoni, Firenze 1971, p. 268.

alla unità totale dello Stato fascista»²⁴⁹. La logica conseguenza era l'esplicita richiesta fatta da Spirito a Ferrara: l'abolizione della proprietà privata faceva del fascismo la forma compiuta del socialismo.

Benchè Gentile riconoscesse il marxismo come la necessaria e superata premessa dell'attualismo, come sottolineava Emilio Gentile, «nell'opera pratica l'ideologia totalitaria di Gentile si arrestava di fronte alle strutture dello Stato esistente, così come era definito nell'ambito dello Statuto e non riusciva a realizzare lo Stato nuovo se non come un rinvigorimento e un rinnovamento, in senso autoritario e antiparlamentare, dello Stato monarchico borghese»²⁵⁰. Tale incapacità e difetto pratico, avrebbero permesso la riuscita politica del progetto dell'antagonista nazionalista Alfredo Rocco, al quale Giovanni Gentile non seppe fare una efficace opposizione realmente "socialista". La scelta degli antiidealisti segnava, a parere di Emilio Gentile, non solo una sconfitta sotto il profilo personale e pratico della proposta attualista, ma soprattutto una sconfitta sul piano teorico e speculativo, poiché appariva oltremodo evidente che tale filosofia fosse «la più radicale teoria dello Stato totalitario»²⁵¹. Era tuttavia lecito chiedersi, anche seguendo il percorso sin qui svolto, se tale sconfitta storica, per altro condivisibile, coincidesse anche con una *debacle* speculativa.

Molto più elaborata la posizione di Del Noce che riprendeva pienamente l'intuizione di Carmelo Vigna secondo il quale «Gentile stravolge il testo di Marx non perché non capisce Marx, ma perché lo capisce a fondo. La sua infedeltà ermeneutica vive infatti all'interno di una superiore fedeltà speculativa. [...] Ebbene, una volta posta l'assolutezza dell'orizzonte dell'immanenza Gentile è la nascosta verità di Marx»²⁵². Confermando ciò che Spirito aveva elaborato, egli era persuaso del fatto che Gentile dovesse essere considerato il compimento della parabola idealista nella linea marxista, liberando l'oggetto da ogni *pendent* materialistico. A questo si doveva aggiungere l'ovvia influenza sul pensiero di Gramsci che, come Gentile, prendeva le distanze dal liberalismo crociano, dall'economismo e affermava il primato della sovrastuttura nel

²⁴⁹ A. Gregor, *Roberto Michels e l'ideologia del fascismo*, Giovanni Volpe, Roma 1979, p.293.

²⁵⁰ E. Gentile, *Le origini dell'ideologia fascista*, cit., p. 364.

²⁵¹ *Ibi*, p. 365.

²⁵² C. Vigna, *Gentile interprete di Marx*, cit., p. 894.

campo delle relazioni tra filosofia e politica²⁵³. In questo modo l'immanentismo si poneva come una sorta di nuova religione secolarizzata – da qui il continuo interesse per tale tema sin dalle origini del pensiero gentiliano –, che destrutturava la religione rivelata e che si poneva come l'unica forma di religione olistica e laica, nata dalla spinta propulsiva rivoluzionaria dell'atto dello Spirito. L'obiettivo era quello di dare forma e forza alla rivoluzione, al fine di contrastare l'individualismo egoistico²⁵⁴, mediante l'azione intellettuale della filosofia che, in quanto pensiero pensante, costituiva la migliore espressione spirituale. Del Noce notava come sia per Gentile, sia per Gramsci, l'aver perso di vista proprio questo valore critico del filosofare avesse reso possibile la perdita del senso rivoluzionario, che voleva essere in continuità con lo spirito risorgimentale. Da qui la comune sorte biografica segnata da esclusione, incomprendimento e fallimento²⁵⁵. Per Del Noce, ma anche per Vigna, la deriva della parabola attualistica diveniva il nichilismo, in cui ogni certezza, dalla religione cattolica e persino laica fino all'ideologia, fascista prima e comunista poi, veniva devalorizzata e decomposta, portando al *suicidio* di ogni rivoluzione in nome del procedere inesorabile e inincarnabile dell'atto²⁵⁶. La *logica del divenire* nella vicenda umana nulla poteva creare, lasciando l'uomo pienamente solo e abbandonato all'alienazione di sé.

Su questa linee si muoveva anche l'acuta riflessione di Vittorio Mathieu: egli intendeva dimostrare come la vera attuazione dell'attualismo fosse avvenuta dopo Gentile e di come il filosofo italiano avesse intuito, se non innescato, la parabola della post-modernità. Il suo ragionamento era fondato sulla stessa idea della prassi, che era stato il pretesto dell'avvicinamento gentiliano a Marx. Con il tedesco, Gentile criticava l'idea intuizionista della natura e riconosceva come il Diritto dovesse essere imposto: la rivoluzione, così, diveniva il mezzo necessario dello Spirito nel suo farsi. Inoltre, la filosofia della prassi era sempre *autoprassi*, non quindi prolungamento del pensiero, ma dinamica pensante essa stessa. Da qui ne veniva che l'oggetto della prassi era indifferente al pensiero ma «strumento indispensabile dell'autoprassi»²⁵⁷. Ciò che

²⁵³ A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, cit., pp. 143-166.

²⁵⁴ *Ibi*, p. 330.

²⁵⁵ *Ibi*, p. 334.

²⁵⁶ Si chiede Vigna «Ma quella logica, che importa l'identificazione dell'essere e del niente, non è forse la logica stessa dell'assurdo?». Vigna, *Gentile interprete di Marx*, cit., p. 895.

²⁵⁷ V. Mathieu, *Filosofia dell'autoprassi e rivoluzione permanente*, in S. Betti, F. Rovigatti (edd.),

sosteneva la necessità dell'oggetto era la sola relazione con il soggetto e così la sua realtà veniva meno. L'ovvia conseguenza era la perdita di valore del prodotto e dell'oggetto, che si dissolvevano nel farsi del soggetto. A questo livello, si apriva la distruzione nichilistica propiziata dall'atto. Il suo 'trasportato sociale' coincideva con la logica del consumo, che esplosa negli anni sessanta e settanta portò progressivamente a connettere il valore del prodotto alla sua consumabilità. Gentile, in modo più incisivo di quanto non aveva fatto la scuola di Francoforte, era stato il fautore della rivoluzione perenne, che inseriva nell'instabilità e nella nientificazione mortifera l'uomo contemporaneo. Infatti: «Massimalismo che non è punto una malattia infantile, ma piuttosto una degenerazione senile, rivelativa perché finale, e non perché aurorale, della nostra civiltà»²⁵⁸.

Più recentemente Gino Capozzi, avvicinando la questione del marxismo di Gentile ha suggerito che il limite della rilettura attualista stia nella predilezione del momento dialettico sul momento pratico. Del resto questa è la critica che si può muovere all'impostazione idealista *tout court*. Gentile:

abbacinato dal mito della Dialettica non vede l'autonomia della *Praxis* pur nella sua identificazione come *principium philosophiae*; né ciò avrebbe potuto vedere lui o altri a quel tempo, con lo svolgimento di una tematica che solo oggi si riesce a inquadrare, sia pure a fatica, essendo connessa con la demitizzazione di una delle più notevoli concezioni nella storia delle idee, vale a dire la Dialettica hegeliana²⁵⁹.

Gentile avrebbe intuito che il valore strategico della questione della prassi in ordine alla relazione tra lo Spirito e la Storia, ma avrebbe privilegiato non una dinamizzazione in senso *positivo* – come Marx intimamente suggeriva – bensì una tensione verso la negatività, tipica del procedimento dialettico²⁶⁰.

La posizione dialettica classica, infatti, si costruisce sull'intuizione secondo la quale il divenire avviene nel superamento – non cronologico, ma ontologico - della tensione dialettica tra l'affermazione della realtà e la sua contemporanea e istantanea negazione. Per Gentile il divenire sarebbe caratterizzato dalla permanenza della

Enciclopedia 76-77, cit., vol. II, p. 562.

²⁵⁸ *Ibi*, p. 568.

²⁵⁹ G. Capozzi, *Giovanni Gentile. Il filosofo oltre l'uomo*, Satura, Napoli 2000, p. 69.

²⁶⁰ Dello stesso avviso D. Spaino, *Idealismo e dialettica dell'idea nell'attualismo di Giovanni Gentile*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 14/1994, 2-3, p. 447.

presenza e della sua *negazione* che come ombre, secondo l'imperativo dell'immanenza, rimarrebbero nell'atto²⁶¹. Poiché Gentile tendeva a sottodeterminare la *negazione*, riconducendola al livello inattuale del sentimento, il suo atto puro (l'atto del pensare)²⁶² non era prodotto di un processo lineare che assumeva gradi di positività e perfezione successivi. Nell'atto era presente tutto, in modo attuale e compiuto. Il movimento spirituale non acquisiva positività, era *totalità-assoluta-positiva*. La dimensione pratica dell'agire per Gentile non poteva essere un passaggio da un meno positivo a un più positivo: era la presenza dell'assoluto positivo. Dunque non era concepibile un futuro migliore, ma nell'atto puro la pienezza dello spirito era attualmente presente nella sua totalità. L'atto gentiliano non solo faceva sintesi nella realtà, ma ne era fondamento creativo e senso ontologico²⁶³.

A conclusione di questa ricostruzione del dibattito sulla *Filosofia di Marx*, ritroviamo tutti gli elementi della riflessione attorno alle forme assolute dello spirito. La prassi, così come la religione e la pedagogia, furono da Gentile assorbite dalla filosofia. Tuttavia, così come avvenne con il suo passato biografico, esse rimanevano presenti all'interno dell'atto, nella forma di *ombre e ritenzioni*²⁶⁴. Il procedimento sintetico operato dal pensiero (momento filosofico) non poteva prescindere completamente dalla

²⁶¹ Questa implicazione è amplificata da Gentile al termine del suo percorso biografico e traspare in *Genesi e struttura della società* nella tesi della negazione dell'immortalità dell'anima. Nel testo egli avrebbe portato alle estreme conseguenze l'io, togliendolo dal dramma della morte e affidandolo alla perpetuità dell'io trascendentale. H. Cavallera, *Immagine e costruzione del reale nel pensiero di Giovanni Gentile*, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1994, p. 193. Infatti dice Gentile: «Errore o male [...] il negativo del valore, se questo si fa consistere con l'attualità dello spirito, non può cercarsi altrove che nell'assenza di tale attualità, ossia non può altrimenti concepirsi se non come assoluta negazione: nulla. E in verità il male, il peccato la colpa, come ogni errore, è quella radice angosciosa da cui rampolla la vita in tutte le sue manifestazioni: quel nulla che vaneggia nel fondo dell'anima umana sempre che questa, incerta della via che le tocca di prendere, esita e si arresta e, come ben si dice, si disanima, sente cioè morirsi dentro e vien meno. Vien meno cioè alla sua propria vita, ed anela ad uscire da questo nulla per riaffermarsi alla realtà. Il male è il nulla. [...] E non solo il male è passato e inattuale. Ma tutto ciò a cui l'uomo volge le spalle è male. Non importa se a torto o ragione. L'uomo (universale) ha sempre ragione. E chi ha torto, prima o poi farà ragione, e si metterà in regola. Al bene nessuno, che se n'avveda, volge mai le spalle». GS, pp. 52-55 [passim]. Cfr. A. Negri, *L'inquietudine del divenire*, Le lettere, Firenze 1992, pp. 156 e pp. 132-133, L'esito è l'evanescenza dell'io, riassorbito nello Spirito, poiché non c'è differenza ontologica. S. Natoli, *Evanescenze dell'io. Note per una rilettura dell'attualismo* in AA. VV. *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 250-253 e ancora prima V. A. Bellezza, *Alterità e comunicazione nel pensiero di Gentile*, in «Archivio di Filosofia» 1950, pp. 50-56 e p. 67.

²⁶² F. Restiano, *Gentile: una logica senza futuro*, in AA.VV., *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, FrancoAngeli, Milano 2003, p. 171.

²⁶³ H. Cavallera, *Ethos, eros e thanatos in Giovanni Gentile*, Pensa Multimedia, Lecce 2007, pp. 34-35

²⁶⁴ G. Spadafora, *La scelta pedagogica del primo Gentile: il concetto di prassi*, cit., pp. 20-44.

datità storica ma la ricomprendeva e dava ad essa un senso assoluto e finale nel *hic et nunc* del soggetto. In fondo Gentile voleva salvaguardare la libertà del soggetto, al di là di qualunque determinismo²⁶⁵. Proprio per questo motivo la riflessione sulla prassi mutuata e rielaborata da Marx, la sua idea di religiosità assoluta e l'idea di formazione erano tutte a servizio della libertà soggettiva, che era libertà non di un individuo, ma dello Spirito (e dello Stato etico ad esso corrispondente), che accoglieva in sé ogni singolare e molteplice esistenza particolare.

2.2.6 Un *enjeu* biografico tra filosofia e pedagogia

Con una lettera del 9 ottobre 1898 il maestro pisano Donato Jaja cercava di aprire la possibilità della carriera accademica al giovane e promettente discepolo anche in ambito pedagogico. Poteva apparire un tentativo per eludere le difficoltà fin lì riscontrate ad ottenere una cattedra di filosofia. Tutto ciò potrebbe portare a pensare che la pedagogia fosse diventata un tema di approfondimento di quegli anni giovanili solo in virtù di motivazioni secondarie e per lo più interessate ad altri scopi.

Tuttavia un'analisi attenta del lavoro di riflessione attorno alle questioni della pedagogia mostra come l'incontro con questa disciplina non fu puramente accidentale o strumentale. Non lo fu dal punto di vista dichiarativo, poiché era uno degli oggetti dell'insegnamento di Jaja che «spesso [...] parlava insieme di scienza e di educazione»²⁶⁶. Non lo fu neppure all'interno del suo impianto riflessivo, che attribuiva alla pedagogia un ruolo tutt'altro che secondario. Essa rappresentava una necessità in ordine proprio al raggiungimento della *vetta filosofica*. La filosofia non poteva essere compresa al di fuori del suo insegnamento, poiché ne era la condizione di possibilità e lo scopo ultimo. Il compito essenziale dello Spirito era infatti quello formativo. La filosofia era *Bildung*. D'altro canto, Gentile, si vedeva impegnato a spingere la pedagogia in un ruolo ancillare e preambolare rispetto alla filosofia, certo che la manifestazione più alta dello Spirito fosse il pensiero²⁶⁷.

L'atto, nella sua intrinseca unità, era la ricomposizione di questa dialettica interna.

²⁶⁵ M.L. Cicalese, *La pedagogia di Gentile tra libertà e autorità (1900-1908)*, in «Nuova Rivista Storica», nn. 1-2/1967, pp. 15-40.

²⁶⁶ CGJ, 27 luglio 1894.

²⁶⁷ R. Brienza, *Daimon teorico, daimon etico: la 'Bildung' di Giovanni Gentile*, in «Scuola e città», f.1/1992, pp. 1-12.

Solo in questo modo, infatti, la deriva dualistica veniva evitata. L'atto spirituale si configurava come unità di pedagogia e filosofia e in quanto tale era pedagogico-filosofico, senza alcun connettivo logico che ne regolasse i rapporti²⁶⁸.

Un discorso sul rapporto tra pedagogia e filosofia era possibile solo in sede logica e mai in campo cronologico ed esperienziale. Proprio sul piano logico Gentile, in quei primi anni del novecento, attribuendo un certo primato all'*azione* come luogo di manifestazione dell'idea²⁶⁹, offriva diritto d'asilo alla pedagogia nel tentativo di salvarla dalle derive del positivismo e dello psicologismo.

Il nodo di tale primato oltre che essere puramente teoretico possedeva, come ormai intuito, un *enjeu* biografico. La filosofia non poteva prescindere dall'atto del filosofare compiuto da un filosofo. Tale filosofo poteva *parlare incarnando lo spirito* esercitando così il suo compito di *exemplum*, a condizione di una conoscenza erudita e approfondita e costantemente tesa all'unità. L'essere *exemplum* diveniva l'unica possibilità della comunione spirituale, in quanto partecipazione dallo Spirito stesso. Il vero filosofo era il maestro e quest'ultimo esercitava un'autorità *forte e amorevole* che rendeva decidibile all'alunno il percorso di formazione attraverso il riverbero dello Spirito nella sua interiorità. L'insegnamento si configurava in modo *negativo* e mai *impositivo*²⁷⁰. Era questa la posta in gioco che doveva essere offerta ad ogni maestro, che nella propria professione doveva attestare idiograficamente la storia dello Spirito. L'origine di tale *doverosità* del profilo testimoniale dell'insegnamento, era riscontrabile a livello biografico nella vicenda della relazione tra Gentile e i suoi maestri e di Gentile con i suoi allievi.

Tale *enjeu biografico* veniva ulteriormente rafforzato dall'attenzione al libro "pedagogico" nella sua funzione formativa. Anche scorrendo le sue scelte editoriali ritroviamo una cura nei confronti della produzione letteraria degli autori che ebbero un ruolo strategico nella *mobilitazione* del suo spirito. E' lecito dunque affermare che la pedagogia negli anni giovanili di Gentile non fu mai un contorno teorico e un'occupazione interessata rispetto al lavoro filosofico. Appare piuttosto come un'esigenza teoretica della filosofia stessa che, pur non riducendosi alla pedagogia, non

²⁶⁸ G. Rascazzo, *Il divenire attualistico e la pedagogia*, in «Nuovo Chirone», nn. 3-6/1971, in estr. p. 9.

²⁶⁹ G. Spadafora, *La scelta pedagogica del primo Gentile*, cit., pp. 20-23.

²⁷⁰ Id., *L'identità negativa della pedagogia*, Unicopli, Milano 1992, pp. 37-64.

può non “parlare” nell'atto di educare al fine di non vanificare la sua natura. Esiste sicuramente una differenza tra il momento riflessivo e quello biografico, riscontrabile nella vicenda di ogni persona umana. Tuttavia – e nel nostro autore questo a tratti riemerge con forza – la condizione di possibilità del momento riflessivo è la vita concreta con le sue vicende.

In questo quadro, appaiono delineati i due temi che rappresentano un filo rosso della produzione pedagogica di Giovanni Gentile. Le chiavi di lettura per individuare le tracce di questa esperienza biografica sono: il rapporto tra maestro e allievo e il tema del libro. Entrambi questi temi approderanno a una prima sistematizzazione nel *Sommario di Pedagogia Generale* di lì a quindici anni e daranno un primo assaggio di quel necessario atteggiamento epistemologico utile a decifrare la complessità del pensiero del filosofo di Castelvetrano²⁷¹. Solo un continuo rimando analogico alle coppie dialettiche che animano la sua riflessione permettono la chiarificazione di un sistema rigoroso e vasto. In sede diagnostica, la motivazione di tale continua necessità di misurarsi con le *analogie delle coppie dialettiche* del suo pensiero è strutturale, poiché Gentile pare segnato a livello radicale da una analogia originaria tra biografia e filosofia.

L'educazione è per Gentile «azione spirituale»²⁷². In modo radicale essa è *unificazione e comunione*. «Gli spiriti concorrenti nell'atto dell'educare o non sono spirito o sono uno spirito unico»²⁷³. Dunque nel *Sommario di Pedagogia Generale come scienza filosofica*, non si dà differenza tra educazione e spiritualità poiché «la spiritualità dei termini educativi, adunque, è incontestabile»²⁷⁴. Tra maestro e alunno non si dà differenza nell'educazione in atto e la vera educazione è unione dei loro spiriti. Tuttavia, per Gentile questa unione non è fusione. Come in tutto l'impianto del filosofo siciliano, l'unione non è mai una con-fusione. Piuttosto è un superamento in direzione di

²⁷¹ Così si esprime Ravaglioli: «Le scienze empiriche risultano altrettante oggettivazioni della filosofia speculativa; la pedagogia, lo si è visto è scienza filosofica. Anche il problema dei valori influisce nella dialettica storica, mentre cade ogni forma di trascendenza. Di conseguenza la finalità educativa, se è lecito usare questa espressione a proposito della pedagogia attualistica, coincide con il progresso storico e con l'affermazione della personalità in quanto espressione del progresso dello spirito». F. Ravaglioli, *Rilettura del Sommario di pedagogia di Giovanni Gentile*, in S. Betti, F. Rovigatti, *Il pensiero di Giovanni Gentile*, cit., vol. II, p. 753

²⁷² SP1, p. 126.

²⁷³ SP1, p. 126.

²⁷⁴ SP1, p. 127

un terzo. Tale superamento porta allo Spirito che è l'orizzonte di verità, in questo caso del maestro e dell'allievo. Ne diviene condizione di possibilità, poiché non c'è atto educativo che non si consumi nello Spirito, individuando colui che insegna e colui che apprende. Così «il maestro che parla, non pensa ad altro che a ciò di cui parla»²⁷⁵ annullando tutto ciò che lo circonda e non lasciandosi attirare dalla novità e dal suo stupore. Non c'è discontinuità che può allontanarlo dal suo pensiero, neppure quella dell'alunno. Questo perché, come ricordava Hegel, nell' *Enciclopedia*, «il pensiero che è puro per sé stesso, è un pensiero di ciò che è più eccellente in sé e per sé»²⁷⁶. Il maestro di Gentile è colui che pensa il pensiero, nell'unità di *pensiero pensato* e *pensiero pensante*. È il filosofo della *Metafisica* di Aristotele che, fra tutti i generi delle scienze, si occupa delle scienze teoretiche del pensiero²⁷⁷ e, fra tutti gli oggetti di conoscenza, guarda al «più eccellente [...] perché ha per oggetto quell'essere che più di tutti ha valore»²⁷⁸. Un pensiero di pensiero che non rimane immobile, ma è azione. Facendo della sua pedagogia una reale paideia²⁷⁹.

Lo spirito è storia, *svolgimento* continuo. In questo, intrinsecamente comunicazione. «La lingua non è» infatti «veste del pensiero: è il suo corpo»²⁸⁰. La comunicazione è la consistenza dello Spirito. Il maestro-filosofo fa essere lo Spirito,

²⁷⁵ SP1, p. 127

²⁷⁶ Dunque non può essere che pensiero di pensiero. Questo era l'approdo a cui giungeva Hegel dopo essersi dedicato alla *scienza della logica* e alla *filosofia della natura*. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* (1830, 1840-1845), tr.it., Bari, 1923, vol. III, p. 512.

²⁷⁷ Il problema filosofico in Gentile, in quanto problema ontologico, si trasforma sempre nella relazione tra molteplice e Uno, tra l'Essere e i suoi predicati. In modo emblematico nella *Prolusione* di Palermo del 1907 così si esprime: «La filosofia è la scienza essenzialmente umana: è l'essenza stessa dell'uomo. Implicita nelle umane menti, essa è il principio d'ogni prerogativa umana del mondo; esplicita, essa è la coscienza d'ogni umana prerogativa. E quando è esplicitamente innanzi alla coscienza, sia che desti l'entusiasmo della fede, sia che provochi il sorriso dello scetticismo, sempre si impadronisce dello spirito, e lo signoreggia. [...] C'è un momento immancabile dello sviluppo ideale dello spirito umano, che potrebbe dirsi il principio eterno della filosofia: quel momento, in cui il contrasto della morte con la vita, la differenza tra il non essere e l'essere spinge l'uomo a proporsi il problema: *Che è l'essere?* Quel contrasto che non può mancare nello spirito umano, perché questo è tale in quanto è coscienza dell'essere, e insieme limite di questa coscienza e limite di questo essere. [...] La vita universale è appunto il cammino travaglioso dell'essere verso questa luce, onde sarà rivelato a se medesimo, nello spirito. L'uomo, cioè l'essere, che è uomo, non solo si sente; ma è consapevole di questo suo sentirsi; e ci riflette sopra». RDH, p. 102

²⁷⁸ Aristotele, *Metafisica*, Libro XI, 7, [1064b, 3-5]; [trad. it. a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, p. 513].

²⁷⁹ Contro questa interpretazione va la lettura di Casotti che intende quella di Gentile, proprio per i motivi opposti una non pedagogia. M. Casotti, *La pedagogia di G. Gentile. II- Pedagogia senza pedagogia*, in «Pedagogia e Vita», n.3/1961, pp. 238-248.

²⁸⁰ SP1, p. 63

nell'unità di pensiero pensante e pensiero pensato ma lo fa essere solo nell'atto di incarnarlo nella parola²⁸¹. La parola del maestro è parola nuova e insieme «verità eterna attestata con solenne voce da tutta la storia e dall'esperienza d'ogni momento»²⁸². Dunque la parola del maestro è sempre parola nuova, irripetibile; ma al contempo, in virtù della sua “anima spirituale” è eterna e immutabile. L'alunno, da parte sua, è uditore di questa parola, corpo dello Spirito. Così accoglie l'incarnazione dello spirito.

«Quando veramente apprende e fremme e vibra nella parola del maestro, quasi sentendovi dentro suonare una voce che erompe dall'intimo del suo essere stesso, non guarda e non vede gli occhiali e la barba del suo maestro, e la scranna su cui questi gli sta innanzi seduto, e non ode nemmeno quella sua parola come la parola di un altro, ma è tutto nell'argomento della lezione, tutto il resto rimanendo riassorbito e fuso nella sua determinata soggettività»²⁸³

Non ode però una parola esterna, sente risuonare la voce dello Spirito che abita il suo essere. Questo accade perché «alle parole non rimane neanche la funzione di farci per lo meno conoscere il modo di pensare di chi parla»²⁸⁴. C'è in Gentile, come in Agostino, un elemento soggettivo nel linguaggio che è il vero *luogo* educativo. Tale luogo è lo Spirito. Non c'è dunque alcuna concessione ai metodi dell'apprendimento appresi una volta per tutte e ripetuti²⁸⁵. Questo perché l'educazione è *spirituale* e non *logica*²⁸⁶. «Non è un mestiere [...] ma una missione»²⁸⁷. «Siamo avvertiti a farci

²⁸¹ «Tutti i filosofi cercarono nell'essere, non l'essere stesso, ma la radice di quella molteplicità da cui esso non può prescindere: e gli stessi mistici che, per disperazione di intendere come il molteplice delle categorie rampolli dall'unità dell'essere, professano d'affissarsi nel puro Uno, semplicissimo in eterno, non possono poi a meno di fare il contrario di quel che dicono: perché parlando di quell'Uno, contemplandolo, - se non si addormentano – sono fatalmente costretti a rivestirlo delle categorie[...]. Il misticismo come ogni forma di filosofia che resiste alla critica, e si rinnova sempre in ogni tempo, contiene una profonda verità: una verità elementare, ma insufficiente. Vede l'essere e non vede le categorie, in cui si rompe l'unità dell'essere: o almeno dà la coscienza dell'essere che si vede, e non quella delle categorie che non si vedono meno. Tant'è: il fatto della filosofia è un *redire in se ipsum*, che, come ogni processo, va per gradi, che non tutti compiono, anzi nessuno compie o compirà mai del tutto». RDH, p. 107

²⁸² SP1, p. 63

²⁸³ SP1, p. 128-129.

²⁸⁴ S. Agostino, *De magistro* (trad.it. a cura di D. Gentili, *Il maestro*, Città Nuova, Roma 1995², p. 77).

²⁸⁵ Cfr. l'aspra critica ai (Comenio)

²⁸⁶ Scrivendo della recente opera di Laberthonnière (1901) dal titolo *Théorie de l'éducation*, coglieva l'occasione per ribadire l'inefficacia pedagogica del metodo di immanenza. Il testo del discepolo di Blondel era incentrato attorno alla definizione del rapporto dell'autorità e della libertà. L'avvio della sua riflessione pedagogica, dopo una esposizione dei metodi autoritari e liberali dell'educazione, si sostanzava in una critica serrata al positivismo pedagogico poiché «nell'Educazione l'uomo si trova di fronte all'uomo e non più di fronte alle cose». Cfr. L. Laberthonnière, *Théorie de l'éducation*, (trad. it. di E. Codignola, *Teoria dell'educazione*, Ed. La nuova Italia, Firenze 1947, p. 29).

²⁸⁷ SP1. p. 176.

ammaestrare rientrando [...] nell'interiorità»²⁸⁸, disse l'Ipponate. Perché, come ribadisce Gentile, parafrasando il celebre passo del *De vera religio* di Agostino, «la verità dell'uomo è nel suo interno» e «nell'interno dell'uomo è non pur la verità dell'uomo, ma la verità di ogni cosa»²⁸⁹.

Dunque la relazione tra maestro e alunno non è relazione duale tra educando e educatore. Ma relazione triadica. Da un lato c'è il momento educativo del maestro, di colui che pensa al pensiero e parlando incarna lo spirito. Dall'altro il momento educativo dell'allievo, di colui che ascoltando non ascolta una parola altra, ma sente risuonare la parola interiore. Su tutti si staglia lo Spirito *interiore, pensiero di pensiero che si attesta nell'atto della parola* che è l'educazione²⁹⁰. In questo senso l'educazione è spirituale e originariamente comunicativa. Per il filosofo di Castelvetro, «se la parola è universale per la sua intrinseca necessità e quasi connaturale aderenza allo spirito che esprime, è anche chiaro che la parola non può essere segno né di cose né di momenti spirituali»²⁹¹ diversamente da Agostino, tuttavia le parole non sono segni. Il linguaggio non è un congegno che l'uomo crea per comunicare ai propri simili il proprio pensiero. Una forma e una veste al quale i *contenuti* siano indifferenti²⁹². Come Vico, Gentile si oppone alle tesi convenzionalistiche: la lingua non è identificabile con un sistema formale di segni, non nasce né da un contratto sociale e neppure è un dono divino. L'*enèrgeia* creativa della parola ha un carattere esplicitamente sentimentale, appare «parola nuova, con una sfumatura di significato, che, preso nella sua organicità complessiva nel seno del complesso discorso di cui fa parte, suona a volta a volta profondamente diverso. [...]La parola ha un valore psichico, interiore; è un momento di una vita spirituale»²⁹³. Diviene tale nel momento in cui è «lingua che suona sulla bocca

²⁸⁸ S. Agostino, *Op. cit.*, p. 81.

²⁸⁹ SP1, p. 3.

²⁹⁰ «Un cinese potrà spiegare a me, che non conosco il cinese, limpidissimamente i punti più interessanti di una sapienza della vita preziosissima per la mia felicità; ma poiché le nostre attività (i nostri momenti spirituali) non coincidono, la sua lezione non è per me una lezione, e non val niente. Non è spirito». SP1, p. 131.

²⁹¹ SP1, 59-60.

²⁹² «Se la parola è universale per la sua intrinseca necessità e quasi connaturale aderenza allo spirito che esprime, è anche chiaro che la parola non può essere segno né di cose né di momenti spirituali». SP1, p. 59.

²⁹³ SP1, p. 57.

degli uomini che la usano»²⁹⁴, ovvero nell' *atto linguistico*. La parola dell'insegnamento, tuttavia rimane referenza e non è l'"anima" dell'educazione, è «forma del pensiero»²⁹⁵ coglibile solo nell'atto del parlare del maestro. Dunque non c'è pedagogia che non passi attraverso la parola detta e scritta²⁹⁶.

L'autorevolezza del maestro non sta nelle parole ma nell'*atto di parlare* all'alunno, nell'incarnazione attraverso le sue parole dello Spirito che abita e anima il suo pensiero. E' quindi un'autorevolezza vicaria perché è lo spirito che esercita la sua autorevolezza con *forza* e *amore*. Come ebbe a dire Gentile nelle sue *Lezioni elementari di pedagogia alle alunne della Turrisi Colonna*, nell'anno scolastico 1913-1914,

«il primo carattere dell'autorità è perciò la forza; il secondo l'amore. La forza consiste nell'essere il contenuto della volontà determinato, ossia nel volere veramente quello che si vuole. L'amore consiste in quell'affiatamento e concordia spirituale per cui gl'individui vivono la stessa vita di sentimenti, pensieri, aspirazioni; e vogliono perciò le stesse cose. Se queste due condizioni dell'autorità si realizzano, l'autorità non conculca la libertà perché l'amore elimina ogni costrizione da parte dell'educatore sull'educando»²⁹⁷

Diversi anni prima, in una lettera a Jaja, il giovane studente della Normale così scriveva:

«Venuto alle sue lezioni con una certa prevenzione contraria alle teorie, che vi esponeva, io presto ho ammirato la sua mente e presto mi sono sentito tutto compenetrare di entusiasmo per quelle dottrine. Ma ben presto anche ho potuto scorgere il suo animo singolare ed ho provato quella sublime, ma, purtroppo, rarissima consolazione che ci invade quando incontriamo l'esempio vivente di un ideale lungamente accarezzato. La tempra del suo cuore e del suo carattere, che io vedevo vivamente rappresentate nelle sue parole, sempre calde e sentite, con cui spesso ci parlava insieme di scienza e di educazione, non poteva colpire tosto il mio spirito, che sempre era andato cercando quell'uomo, che allo ingegno profondo e ponderoso riunisse un animo veramente eletto».²⁹⁸

Ritroviamo vent'anni prima, in chiave biografica, i temi sistematizzati nel *Sommario*. Il rapporto tra maestro e allievo è esemplificato nella relazione che Gentile ebbe con Jaja²⁹⁹ in tutti i termini sopra citati. La comunione di spirito, la rarissima

²⁹⁴ TGS, p. 15.

²⁹⁵ TGS, p. 14.

²⁹⁶ C. Fabrizio, *Idee linguistiche e pratica della lingua in Giovanni Gentile*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2008, pp. 17-40.

²⁹⁷ G. Gentile, *Lezioni di pedagogia*, (a cura di H. Cavallera), Le lettere, Firenze 2001, p. 43.

²⁹⁸ CGJ, 27 luglio 1894, p. 1-2.

²⁹⁹ C. Bonomo, *La formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, in Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici (a cura di), *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. XIV, Sansoni, 106

consolazione nell'incontro con l'ideale ricercato, la parola autorevole, *forte* per il suo oggetto e *amorevole* per il suo modo, il cuore e il carattere *vivamente rappresentati nelle parole*, trovano la loro consacrazione nel rapporto con il maestro che diviene non solo *exemplar* e quindi un oggetto riproducibile ma, per la sua unicità e paradigmaticità, *exemplum* ovvero soggetto originale, non ripetibile³⁰⁰.

In altri termini il maestro vero diviene l'*unico* per la sua potenza pensante in quanto compartecipazione allo spirito, non semplicemente *uno* dei molti che svolgono la medesima professione. L'essere *exemplum* di Jaja mostrava come l'itinerario attualistico non potesse prescindere dalla relazione inevitabile non solo con la filosofia, come scienza, ma con il *filosofo* come modello e archetipo verso cui tendere. Ancora una volta, ciò che sostanziava la natura del filosofo era il suo *pensiero*. Dall'altro lato poi veniva ribadito l'assoluto rispetto della libertà dell'alunno perché «la natura umana si sviluppa come sintesi di autorità e di libertà perché la educazione raggiunge il suo scopo in quanto l'azione altrui sull'individuo si esercita rispettando e promuovendo la libertà propria di lui»³⁰¹. Gentile fondava la pedagogia in questo modo sul rispetto assoluto della libertà dell'alunno e sulla necessità dell'esemplarità del maestro. Un'essere *exemplum* mai manipolatoria ma potremmo dire “ostensoria” da esporre e mai da imporre, pena la ricaduta nell'estrinsecismo pedagogico da lui tanto deprecato e avversato.

La riflessione riprendeva i temi dello scritto giovanile sull'*Educazione classica* pubblicato su *Helios* di cui avevamo già fatto menzione. Lo studio del classicismo permetteva la «chiarezza non pur del dire, bensì anche del pensare», e obbligava «la mente moderna ad andare sulle orme dell'antica», attraverso «l'imitazione intima e intrinseca del pensiero esemplare» delle opere dei classici³⁰².

Gli anni a Campobasso di Gentile rappresentarono non solo la prima esperienza

Firenze 1972, pp. 89-104.115-133.

³⁰⁰ Così nel *Sommario*, Gentile affermava: «se l'educando non è in grado di sentire da sé a questo modo, implicante la piena unificazione spirituale di lui con l'educatore, ogni *esempio* che questi gli potrà dare, sarà inefficace e muto e non sarà veramente *esemplare*. Ogni volta che l'attività creatrice dell'esempio all'educando apparirà, per qualsiasi motivo, divergente dalla propria, l'esempio cadrà nel vuoto. Non basta che quell'attività sia umana, altamente umana. Bisogna che sia di quell'umanità il cui processo è in via di realizzazione nell'educando». SP1, p. 131, corsivi miei.

³⁰¹ G. Gentile, *Lezioni Elementari di Pedagogia alle alunne della Turrisi colonna*, 1913-1914 in G. Gentile, *Lezioni di pedagogia*, op. cit., p. 42.

³⁰² G. Gentile, *Educazione classica*, cit.

strettamente di insegnamento, ma anche il primo periodo di articolazione del suo pensiero che voleva in qualche modo trovare una soluzione dei rapporti tra *forma* e *contenuto* e tra *soggetto* e *oggetto*. Il tema del rapporto *forma-contenuto* era stato il cuore dell'insegnamento di Jaja, che interpretava la filosofia come una riflessione sulla vita. Il suo itinerario filosofico era costituito attorno al tema della natura del pensiero come *potenza pensante*³⁰³. Così si esprimeva nelle sue *Lezioni di filosofia teoretica*:

Il pensiero, di cui vogliamo esplorare la costituzione, non è il pensiero che vive in tal momento del tempo e dello spazio o in tal altro, e di cui si possa dire che è qui, o là, mio (nel senso di *individuale*) o di altrui, ma la stessa potenza pensante colta non in altro che nell'atto suo e negli elementi consostanziali, che lo costituiscono³⁰⁴.

Al profilo pedagogico e filosofico si fondeva, dunque, il progetto politico risorgimentale con il suo spirito di riforma. Gentile, sin dai primi saggi pubblicati su *Helios*, andava ribadendo un concetto di razionalità che, avvicinandosi ai temi kantiani, appariva come sintesi tra *forma ideale* e *contenuto concreto*. Ma tra i due, già Gentile non poneva una conseguenza o una relazione di tipo cronologico. Qualche anno prima, nel 1893, lo stesso Croce aveva ricondotto il concetto di storia a quello dell'arte, eliminando in questo modo la separazione tra fatto ed elaborazione dello spirito. In questo modo la riconduzione soggettiva attraverso l'estetica, sembrava la chiave di volta dell'articolazione tra i poli opposti della forma e del contenuto³⁰⁵.

Si veniva a creare una connessione ineliminabile tra formazione, filosofia in rapporto alle coppie *forma-contenuto* e *soggetto-oggetto*. Il medio del processo era

³⁰³ Rispetto a una iniziale titubanza del giovane di Castelvetrano, queste riflessioni, via via lo "rapirono", lo affascinarono e lo segnarono in modo indelebile. «La potenza pensante si rivela nel passaggio dalla concezione sensibile a quella dell'atto giudicativo del pensiero, ma proprio per questo essa esprime questa dimensione universale del conoscere, una dimensione che non è solo soggettiva ma è connessa al pensiero degli altri soggetti. Se la filosofia è espressione di questa conquista della potenza intellettuale essa è soprattutto l'elemento centrale di una riforma filosofica legata al concetto di unità tra soggetto e oggetto che si lega ad un progetto complessivo di educazione nazionale di cui la filosofia dovrà essere l'artefice fondamentale» (G. Spadafora, *Gentile e la Pedagogia (1891-1902)*, in Id.(ed.), *Giovanni Gentile. La pedagogia. La scuola*, Ed. Armando, Roma 1997, p. 141).

³⁰⁴ D. Jaja, *Ricerca speculativa. Teoria del conoscere*, Enrico Spoeri, Pisa 1893, p. 58.

³⁰⁵ L'accesso estetico all'esperienza era riletto dal giovane filosofo siciliano in termini logici. A questo punto si trattava di chiarire il nesso tra *logica* e *esperienza concreta* che reduplicava il tentativo di risoluzione tra forma e contenuto, quindi tra logica ed esperienza. L'occasione fu legata alla rilettura critica della filosofia di Marx. «Un aspetto molto delicato e, probabilmente, poco esplorato dal punto di vista teorico è la complessità del rapporto con al "filosofia della praxis" che rappresenta per il filosofo siciliano un equivoco da chiarire dal punto di vista filosofico, ma anche un inveramento della connessione tra la dimensione estetica e politica della filosofia»: G. Spadafora, *Gentile e la Pedagogia*, cit., p. 147.

costituito dal pensiero come *potenza pensante*. In altri termini la riflessione filosofica basata sulla logica dell'articolazione forma e contenuto e oggetto-soggetto³⁰⁶ coinvolgeva direttamente la formazione della coscienza e dell'autocoscienza svolgendo un compito pedagogico. Si comprendeva in questo senso il progetto di *autoformazione* che avrebbe avuto la sua sistemazione teorica nel *Sommario* da lì a dieci anni.

In questo orizzonte si poneva anche la critica al materialismo storico di cui abbiamo fornito ampia descrizione. Discostandosi dal progetto di Croce e Sorel che avevano dichiarato, come Gentile ebbe modo di scrivere a Labriola, la bancarotta del materialismo storico, egli ne voleva sottolineare gli aspetti gnoseologici, etici e soprattutto la filosofia della storia che lo avevano ispirato³⁰⁷. A partire proprio dalla filosofia della storia rinveniva un ribaltamento della *praxis* dovuto alla sostituzione dell'Idea (polo gnoseologico) con la materia (polo materialista). Tale inversione faceva sì che il processo storico si appiattisse sull'azione di trasformazione della realtà, da parte del soggetto. In altre parole l'operazione di Marx, pur ispirandosi al sistema hegheliano lo smarriva nei meandri produttivi della *praxis*, non rinunciando a una separazione dualistica di fondo³⁰⁸. La filosofia non poteva per Gentile incappare nel percorso oppositivo del dualismo ma, per la sua funzione formativa, sociale e politica, doveva offrire un organico sistema di idee fondate sul principio dell'unità. Da qui i principi fondamentali che ispirano l'azione educativa e formativa del maestro di Giovanni Gentile³⁰⁹. Da un lato l'*erudizione* e dall'altro l'*organicità*³¹⁰. Tali principi sono inoltre facilmente rinvenibili non solo nel suo impianto teoretico ma anche nella pratica effettiva del suo insegnamento che incarnava l'*exemplum*.

³⁰⁶ La riflessione del *Rosmini e Gioberti* è in questo senso chiara. In Gioberti infatti, come egli dimostra nella tesi giovanile, la vera oggettività coincide con la vera soggettività. Siamo rimandati alla questione dell'Intuito che abbiamo già trattato in precedenza per cui non esiste soggettività a prescindere da una precedenza dell'intuizione dell'idea.

³⁰⁷ Lettera del 15 novembre 1898, citata in L. Dal Pane, *La polemica su Marx e le sue origine nel neoidealismo italiano (Il carteggio di Antonio Labriola con Giovanni Gentile)*, in «Rassegna economica», XXXII/1968, n.1.

³⁰⁸ FDM, 51-57.

³⁰⁹ H. A. Cavallera, *L'organizzazione del sapere ovvero la prassi come formazione in Giovanni Gentile*, in M. Gaeta (ed.), *Giovanni gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, Marsilio, Venezia 1995, pp. 92-117.

³¹⁰ G. Cacciatore, *L'unità di storia filologica e logica speculativa*, in G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, cit., p. 245-246.

Assumendo l'insegnamento di Pedagogia nel corso superiore della Scuola Femminile *Giuseppina Turrisi*, nella *Relazione sui criteri informanti il proprio programma di insegnamento*, Gentile così si esprimeva:

«Così la Pedagogia delle scuole normali, con un programma, che non è in verità, un modello dei più seri criteri pedagogici, abbraccia una mole indigesta di materie, il cui studio si ritiene il meglio adatto, da una parte, a svolgere e disciplinare le attitudini educative e didattiche delle future maestre, e dall'altra, a provvederle di tutte quelle cognizioni, che occorrono a distinguere, per esempio un buon locale scolastico da uno cattivo, una foggia comoda e igienica di banchi da una che non sia tale, o ad informare dei diritti e dei doveri conferiti dalla legge alle maestre. [...] Una quantità di nozioni le più disparate, in ciascuna delle quali non è possibile che poi l'insegnante abbia egual competenza, e che pertanto sogliono, la maggior parte[...] dai manuali nei poveri cervelli condannate a riempirsi temporaneamente. [...] La Pedagogia libera dalle pastoie dei sullodati programmi potrà[...] non essere quell'arcigna e pedantesca disciplina che pretende dettare su leggi alla genialità e all'amore propri dello spirito materno della maestra; o peggio, infondere la genialità e l'amore in chi tale spirito non abbia; o peggio ancora – che è, ahime, il caso più frequente – riformire quelle anime, che non sono chiamate, di qualche escogitazione di metodi astratti, che dell'amore e della genialità facciano violentemente le veci»³¹¹.

La critica nei confronti del nozionismo e del metodologismo delle Scuole Normali è aspra. Gentile la riprenderà in modo sistematico nella prefazione al *Sommario di Pedagogia Generale* dell'ottobre 1912 scagliandosi contro i *pedanti* di quella «pedagogia, che in combutta con la retorica, ha creato i libri scolastici e le scuole dove questi libri si studiano, o piuttosto, non si studiano»³¹², dove non si realizza il vero compito della scuola che deve solo «stimolare, additare una luce lontana, una meta alta, non pretendere pappagallesche ripetizioni e vituosità disquisitive di dottori in erba»³¹³. Così la Pedagogia si configura come:

«riflessione illuminata da scienza ed amore, sulla stessa vita naturale dell'anima del fanciullo, quale si voglia, quale si voglia ed opera e si eleva instancabile ad ora ad ora, al contatto delle anime più mature, ed è quindi anche riflessione, guidata dall'esperienza e meditazione sui fini della vita umana, ai quali il fanciullo *vuol essere* indirizzato, e però sugli elementi essenziali, di cui la vita consta, nel seno della famiglia, nell'ambito delle relazioni sociali, nella sfera stessa dei destini sopramondani, a cui lo spirito umano a volta a volta ricorre per ritrovare quasi se stesso e riattingere fede nella sua missione»³¹⁴.

³¹¹ AFG, G. Gentile, *Relazione sui criteri informanti il proprio programma di insegnamento presso la Scuola Femminile Giuseppina Turrisi*, dattiloscritto, Palermo, 26 ottobre 1908. Per gentile concessione.

³¹² SP1, p. X.

³¹³ SP1, p. XI.

³¹⁴ AFG, G. Gentile, *Relazione*, cit., Per gentile concessione.

In questa sintetica definizione si deposita tutto il senso della riflessione di Gentile in quei primi anni del novecento generando nell'immediato reazioni critiche³¹⁵. La Pedagogia è intesa come *filosofia sistematica* condotta a partire dall'*esperienza concreta e riflessione sui fini* ai quali l'educando *vuole essere condotto*³¹⁶. Non c'è quindi nessuna azione impositiva. La preparazione del maestro non può prescindere da una riflessione sulla volontà dell'alunno che non può non volere se non lo Spirito. Questo volere «non si fa nascere dando un sapere, ma dando il bisogno del sapere, e mettendo nell'anima, con le difficoltà dei problemi che sorgono dall'intimo di essa, il pungolo della riflessione ulteriore»³¹⁷.

Pare interessante notare poi la strategia che Gentile illustra alla direttrice della Scuola *Giuseppina Turrisi*. Come apparirà poi nella sua riforma, egli propone un approccio diretto ai testi della tradizione. A tal fine ripropone l'*Antologia pedagogica* del prof. Faglia e, per “ravvivare l'interesse pedagogico” leggendolo a casa, il *Leonardo e Gertrude* del Pestalozzi nell'edizione Trevisini di Milano del 1887 e l' *Emilio* nell'edizione selezionata dal Prof. Stoppoloni e editata dalla Società Dante Alighieri di Roma. Il motivo addotto, rispetto a questo lavoro domestico è legato al fatto che i due volumi hanno «il grande merito didascalico di non parere altro che un romanzo»³¹⁸.

La pedagogia è riflessione sull'esperienza perché «la verità si fa, è storica, viene *du dedans*; e solo *du dedans*. Ma questo è l'idealismo nuovo, il v e r o idealismo cristiano (del Cristo che è Dio e uomo in una sola natura): l'idealismo postkantiano, che riconosce l'autonomia assoluta della ragione»³¹⁹. Essa è meditazione sui fini voluti dall'educando e l'apprendimento non può che avvenire per via narrativa. Contro «i libri “scolastici”» che «come limoni già spremuti, sono buttati via subito dopo gli esami», Gentile propone i classici del romanzo pedagogico che sviano qualunque riduzione metodologica e tecnicistica. L'educazione in quanto momento dello Spirito è irripetibile, mai imitabile. Possiede una novità che ne dice l'originalità. Allo stesso tempo è possibile

³¹⁵ E. Giammancheri, *I primi critici della pedagogia di Gentile*, in S. Betti, F. Rovigatti (edd.), *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1977, v. I, pp. 375-386.

³¹⁶ A. Granese, *Valore e limiti della pedagogia gentiliana come analisi concettuale della situazione educativa*, in «I problemi della Pedagogia», n. 4-5/1970, pp. 635-659.

³¹⁷ SP1, p. XI.

³¹⁸ AFG, G. Gentile, *Relazione...*, cit.. Per gentile concessione.

³¹⁹ MRF, p. 37.

cogliere nelle *storie educative* un momento dello svolgimento dello spirito. Gentile pare prefigurare un profilo idiografico della pedagogia, costruito su una collezione di buone pratiche educative dal valore paradigmatico. Tuttavia «l'educatore è tale quando educa e in quanto educa. La sua realtà, pertanto, assolutamente, si attua nell'educare effettivo»³²⁰. Quindi le buone pratiche rimangono esemplificazioni mai riproponibili pedissequamente. Rappresentano esse stesse degli *exempla* che hanno il compito di informare il maestro della necessità di doversi far formare dallo Spirito per realizzare la sua missione. In termini più formali e astratti il rapporto tra storie pedagogiche paradigmatiche e storie pedagogiche effettive non esula dal modello complessivo della dialettica attualista.

Ogni “storia pedagogica” gode l'essenza della verità ma spinge a un momento nuovo e soggettivo il lettore. Ogni storia di educazione inaugura un nuovo momento dello spirito. Il libro è quindi l'analogo del maestro e delle sue parole. Scrivendo sempre alla Direttrice della *Giuseppina Turrisi*, Gentile potrà offrire come indicazione per la valutazione del proprio insegnamento, non il controllo delle conoscenze trasferite durante le lezioni, quanto piuttosto un'attività di valutazione impegnando «in lavori scritti le alunne più mature su temi tratti dalla stessa materia stabilita»³²¹ da utilizzare sempre come strumenti di profitto e mai di prova³²². Gentile ci offre un'idea chiara della valutazione che non coincide mai con la verifica della presenza o meno nella mente dell'educando di concetti o contenuti trasferiti dal maestro. Piuttosto la valutazione è produzione di parola (*incarnazione e attestazione di parola*) nata dalla mobilitazione dell'interiorità delle scolare nei confronti di stimoli³²³. Il racconto pedagogico e il libro

³²⁰ SP1, p. 126.

³²¹ AFG, G. Gentile, *Relazione*, cit. Per gentile concessione.

³²² Tutto questo verrà portato a piena coerenza nella riforma proposta dieci anni prima dopo. Infatti come Bertagna ha segnalato, vi furono due strategie liberali che sostennero il progetto di riforma di Gentile. Da un lato la sostituzione dei Programmi didattici con i Programmi d'esame, volti a sostenere l'autonomia delle scuole e dall'altro la verifica e la valutazione delle scuole basato sul controllo tecnico culturale piuttosto che su quello procedurale-amministrativo. G. Bertagna, *Autonomia. Storia, bilancio e rilancio di un'idea*, La scuola, Brescia 2008, pp. 112-113; Id., *A Gentile quel che è di Gentile*, in «Nuova secondaria», 6/1992, pp. 66-67.

³²³ Nel progetto di Gentile ciò che si voleva far emergere era piuttosto la storia dello Spirito, sottodeterminando l'*Io empirico* all'*Io assoluto*. Gentile avrebbe ribadito che, nell'atto, *Io empirico* e *Io assoluto* non esistono poiché esiste solo l'*Io attuale*. La natura di tale *Io attuale* rimane, tuttavia, imbrigliata nella forza teorica del suo sistema che lo riconduce alla sua assolutezza. In questo modo, almeno dal punto di vista teorico, Gentile perché il valore dell'*incarnazione dello Spirito*, perdendo paradossalmente la storicità concreta. Tale perdita porta con sé la persona umana la quale compie atti mai

diventano le “parole” della lezione di pedagogia, l’incarnazione dello spirito nell’atto di educare. Questa la fonte della critica nei confronti dei manuali che, se mal impostati, non solo danno conoscenze erranee ma falliscono la missione del racconto in essi tracciato che è la *mobilitazione dello spirito* che abita l’interiorità dell’alunno, vanificando qualunque compito pedagogico del maestro. Un veloce sguardo alla biografia di Gentile conferma tale *rispetto spirituale* nei confronti del libro testimoniato dalla continua cura nell’edizione di testi e volumi suoi e di altri autori. Tale cura e riedizione non fu mai una revisione³²⁴, certo che ciascuno di essi rappresentasse un momento dello spirito e in quanto tale fosse irripetibile. Solo in qualche caso intervenne nel riportare alla forma originale testi che, rieditati in anni successivi alla prima edizione, erano a suo parere stati distorti non incarnando più la novità spirituale dell’edizione originale.

In tutte queste polemiche giovanili, le riflessioni intorno al *maestro* e al *libro* divenivano l’occasione per chiarire quindi il rapporto tra *pedagogia* e *filosofia*. Il corrispettivo logico di questo rapporto epistemologico era quello tra *agire* e *pensare*. L’azione rivelava il pensiero e in quanto tale aveva valore imprescindibile. Per analogia la pedagogia rivelava la filosofia nell’atto di educare³²⁵. Tuttavia il pensiero superava l’azione e per analogia la filosofia superava la pedagogia. Così l’orizzonte scientifico in cui collocava la pedagogia generava un suo riassorbimento nella filosofia, poiché la vera scienza doveva farsi dello spirito, e questo era compito della *formazione* filosofica. Il principio dello spirito era l’autonomia, da qui l’autonomia del farsi della forma nella filosofia da cui scaturiva l’*autoeducazione* del *Sommario*. Tra filosofia e pedagogia si realizzava la nuova coppia dialettica a partire dalle matrici, forma-contenuto, idea-prassi, soggetto-oggetto. La pedagogia in quanto scienza difendeva il diritto della

propriamente *suoi* ma sempre *dello spirito*. Dal punto di vista biografico, tuttavia, anche in testi meno impegnati dal punto di vista formale, il filosofo continua a ribadire la necessità di una mediazione. Se di mediazione mancata si deve parlare (L. Basile, *La mediazione mancata. Saggio su Giovanni Gentile*, Marsilio, Padova 2008) è possibile farlo dal punto di vista della produzione sistematica, mentre dal punto di vista biografico è ravvisabile una tensione continua che cerca di recuperare il valore della storicità effettiva.

³²⁴ Nella prefazione alla seconda edizione del *Sommario*, scritta il 31 dicembre 1919, Gentile si premura di dire in modo coerente con quanto detto e in prima persona che «ho creduto di conservare al libro, salvo lievi ritocchi, la sua forma primitiva, che non avrei saputo mutare, senza togliere al pensiero la freschezza del primo getto». SP1, p. XI.

³²⁵ H. A. Cavallera, *La pedagogia di Giovanni Gentile*, in «Pedagogia e Vita», n. 6/1995, pp. 25-51.

filosofia ma quest'ultima in quanto forma della scienza aveva il compito di inverare la pedagogia. Così quest'ultima non poteva che risolversi nella filosofia. Allo stesso tempo, però si concretizzava e veniva sviluppata in dimensioni specifiche scolastiche e pedagogiche come la didattica e la relazione educativa. Si veniva a creare una circolarità indissolubile che non poteva rinunciare a nessuno dei suoi termini. Ancora una volta si poteva ricondurre la tensione dialettica di Gentile all'attrazione dell'*organicità* e dell'*erudizione* e viceversa. A ulteriore conforto di tale tensione, in sede biografica, nella *Relazione per l'ispezione al Prof. Francesco Pietropaolo* scritta al Ministero il 30 gennaio 1909 da Catania, Gentile affermava:

«Il Prof. Pietropaolo non ha cultura vasta ma sufficiente all'ufficio che gli è affidato. Le idee filosofiche, gli tolgono di poter imprimere al proprio insegnamento quel carattere di elevata educazione spirituale che si potrebbe desiderare come l'effetto più rilevante dello studio della filosofia nel liceo; poiché egli ritiene [...] che la materia appartenga al dominio delle scienze particolari, per essersi anch'essa sottratta alla sfera del sapere filosofico. [...] Il Prof. P. adempie con coscienza e con frutto l'ufficio suo, addentrando i giovani, se non alla meditazione dei problemi filosofici e alla preoccupazione per tutto ciò che suscita gli interessi più profondi dello spirito, certo allo studio accurato, ordinato, chiaro dei fatti, dai quali potrà sorgere più tardi il dubbio col bisogno di un più alto sapere»³²⁶

Il valore dell'*erudizione*, “accurata e ordinata”, appariva propedeutico all'incontro con l'*organicità* intesa come “alto sapere” della profondità dello spirito. L'essere *exemplum* del maestro quindi non poteva prescindere dalla polarità tra questi due elementi: da un lato la precedenza logica dell'*erudizione* e dall'altro l'unità ontologica dell'*organicità*. La dialettica interiore dell'insegnante rappresentava quindi un'analogia del rapporto tra forma e contenuto, del rapporto tra oggetto e soggetto, del rapporto tra pedagogia e filosofia. Allo stesso modo l'*erudizione* del maestro diveniva possibile solo nell'*organicità* e unità dell'interiorità dell'alunno.

³²⁶ AFG, G. Gentile, *Relazione*, cit. Per gentile concessione.

3 *Presenze palermitane: amicizie, riflessioni e polemiche gentiliane*

3.1 *Amicizie palermitane*

3.1.1 *Onofrio Trippodo*

Il 10 gennaio 1907, presso l'Università di Palermo, Gentile pronunciava la prolusione del suo primo corso accademico per la cattedra di Storia della Filosofia dall'emblematico titolo de *Il concetto della storia della filosofia*. Dal 1° ottobre dell'anno precedente era finalmente giunto alla sede che aveva tentato di ottenere già tre anni prima con il desiderio di ricongiungersi alla famiglia. Nel 1903 infatti Adolfo Faggi, titolare della cattedra di Filosofia Teoretica si trasferiva a Torino. Prendeva il suo posto con un contratto ad incarico Cosmo Guastella. Di costui Gentile aveva una scarsa considerazione testimoniata da una lettera del 19 gennaio 1907 – nove giorni dopo la sua *Prolusione* - al maestro pisano Jaja affermando che «dopo Guastella, questo insegnamento pare una rivoluzione»³²⁷.

Giunto a Palermo non mancò di far parte di quel cenacolo, fondato nel luglio 1910, che prese il nome *Biblioteca Filosofica*³²⁸, sollecitato a Gentile nel febbraio 1907 da Giovanni Marabelli³²⁹, membro del Consiglio direttivo dell'Associazione Nazionale per la Cultura Filosofica. Insieme al Guastella ritroviamo anche don Onofrio Trippodo, insegnante di Storia del Seminario Arcivescovile di Palermo e precettore dei figli del filosofo siciliano.

Di lui nel 1943, nella famosa conferenza *La mia religione* egli riporta un aneddoto e tributa un ruolo quasi da *coscienza interiore* e consigliere religioso.

³²⁷ CGJ, 19 gennaio 1907, p. 382.

³²⁸ Cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900/1943*, Laterza, Bari 1966, p. 38. Ulteriori informazioni si trovano in C.M. Amato Pojero e G. Pellegrino (a cura di), *Atti del V congresso regionale di filosofia: Giuseppe Amato Pojero e la Biblioteca filosofica di Palermo*, Ed. Spes, Milazzo 1974, pp. 203-243. Si apprende che tale iniziativa appariva, senza soluzione di continuità con l'analoga di Firenze del 1905, come reazione al mondo accademico. Nel 1908 Croce aveva invitato Prezzolini a inviare lo statuto della *Biblioteca* fiorentina a Gentile. Vito Fazio Allmayer sulla "Voce" nel 1909 aveva annunciato l'apertura imminente di una Biblioteca

³²⁹ AFG, *Marabelli a Gentile*, 23 febbraio 1907. Per gentile concessione.

Al principio di questo secolo quando io insegnavo a Palermo c'era colà un eccellente seminario, molto curato da quell'arcivescovo, il cardinale Lualdi, persona di fine intelligenza e di animo elevato; e c'era all'Università una scuola di filosofia, a cui accorrevano schiere numerose di chierici. E in aria era odor di battaglia; gli animi erano inquieti; e per le vie gruppi di giovani e professori s'accalaravano in discussioni molto animate. *Inquietum cor meum*. E la gioventù cercava ansiosamente una fede. Molto inquieto il cuore d'un bravo seminarista che, non sapendo più durare al tormento dei dubbi ond'era assalito su non pochi articoli di fede, chiese conforto all'arcivescovo, facendogli in lagrime ampia e ingenua confessione della penosa crisi che attraversava, e implorando da lui una risposta alle domande più assillanti che lo assediavano. E l'intelligente prelato non lo sgridò, né ebbe parole di rampogna che potessero più oltre turbare quell'agitata coscienza o sonare comunque condanna o richiesta di difficili consensi. Preferì il linguaggio dell'affetto paterno domandandogli: - Ma dimmi, figliuolo, credi tu in Dio? - E avendogli il giovane risposto subito di sì: - Ebbene, soggiunse, questo basta. Fatti animo e confida che Egli ti darà il resto, che ti aiuterà a vincere ogni dubbio e riacquistare la pace perduta. - L'aneddoto fu a me riferito con gioia da don Onofrio Trippodo, l'amico indimenticabile di quegli anni palermitani, ai quali ora il pensiero torna con un senso di accorata nostalgia: insegnante nel seminario, ma frequentatore dell'Università e in continua comunione qui coi giovani e coi maestri. Assiduo lettore degli scrittori modernisti del tempo, in corrispondenza col Laberthonnière e credo anche col professor Blondel; sinceramente aperto a quel soffio vivificante del pensiero cattolico e ai filosofi moderni ai quali il modernismo s'ispirava; ma così savio e moderato e soprattutto così assorto nel divino, con una fiamma di fede che gli campeggiava negli occhi, da guadagnarsi il rispetto e l'amore delle stesse autorità ecclesiastiche. Buono e santo Trippodo, confidente quotidiano di tutti i miei pensieri, maestro di religione ai miei figli, che ardore nella tua anima, come vibrava nelle tue parole e in tutta la tua persona! quale potere di amore e di accensione di vita nel tuo lieto e letificante sorriso! quale interiore appello nel suono della tua voce, che m'interrogava senza posa ma anche senza indiscrezione, e pungeva a pensare! a pensare con te, a pensare senza preconcetti e senza vane ubbie, con confidenza, con sincerità, con desiderio infinito di luce e di verità. Oh la tua voce ancora non s'è spenta dentro al mio cuore; e nel riudirla mi domando se sono sempre degno di te. Tu conoscevi e riconoscevi il mio cristianesimo e il mio cattolicismo e mi rincoravi contro i giudici malevoli o corrivi; poiché la tua affettuosa stima, la tua fraterna compagnia nella via che insieme si faceva coi giovani che ci venivano intorno, mi metteva nel cuore tanta fede e tanta certezza. Dopo la mia partenza da Palermo lo vollero professore di Storia del Cristianesimo all'Università. E insegnò una decina d'anni a una folla di scolari con la gioia dell'anima che si espande tra 'l prossimo nella più alta forma del pensiero rivolto a Dio. Ma quando morì nel '32, non aveva nulla pubblicato de' suoi pensieri; e ritengo non abbia lasciato quasi nulla di scritto. Come Socrate, preferiva i discorsi parlati, agli scritti: preferiva cioè gli uomini ai libri; quantunque molti libri e riviste comprasse o si procurasse per ogni via e ne leggesse sempre appassionatamente: ma più amava conversare, interrogare, scrutinare come l'antico ateniese, e accendere alla sua altre anime, e vivere nella viva dialettica degli spiriti. Ma le sue parole, ancorché non scritte, restano e sono immortali; vivono in quanti ebbero consuetudine con lui e ne propagano lo spirito: buon seme che rinnova in perpetuo la vita, meglio dei libri. Come fu contento il Trippodo delle poche sagge parole improntate d'amore dette al giovane smarrito e trepidante dall'arcivescovo! E in verità la fede in Dio è la sostanza della religione: la quale, come tutto ciò che ha valore spirituale, non è nulla di definito e conchiuso, un sistema, un complesso di idee o fatti rivelati; quel che si dice un dato³³⁰.

In questa lunga citazione, fatta in prossimità del tragico epilogo della vita di

³³⁰ Cfr. DR, p. 412-415.

Gentile, abbiamo il ritratto di una delle personalità più significative del periodo palermitano di Gentile. Di tale personaggio, come testimonia lo stesso filosofo siciliano, esistono relativamente pochi scritti.

Il programma della Biblioteca filosofica, apparso nel primo numero dell'*Annuario*, incarnava l'idea di una rivoluzione culturale della filosofia che avrebbe assunto un valore sociale marcato: il filosofo non poteva intendersi come un pensatore distaccato dal mondo. Il vero filosofo era piuttosto colui che si incarnava nel mondo³³¹. In questa “fede filosofica” si muoveva anche il Trippodo, che assiduo e attento frequentatore della Biblioteca di casa Pojero, appare tra i soci aderenti non della primitiva Società per gli Studi Filosofici, del 26 luglio 1910, bensì della Biblioteca Filosofica costituita per l'appunto il 4 febbraio 1912. Casa Pojero sin dal 1890 si era posta come la fucina più significativa di quel rinnovamento del pensiero filosofico che fece di Palermo un luogo centrale del pensiero italiano. Tra gli ospiti illustri della casa, a testimoniare la vivacità del luogo, troviamo anche Brentano, che vi soggiornò dal 1899 al 1900³³².

Nel corso del *V Congresso regionale di Filosofia* svoltosi a Milazzo nel 1968, un testimone prezioso del pensiero di Trippodo fu Giulio Bonafede che ne sottolineò la vivacità culturale: il sacerdote era stato colpito dalla lettura dei *Saggi Filosofici* di Laberthonnière, con il quale intrattenne anche rapporti epistolari, come ci testimonia Gentile stesso. Bonafede riteneva che nel pensiero di Trippodo si sentisse l'eco di quelle riflessioni, tanto che lo storico Ferretti, non mancava di tacciarlo di modernismo e, addirittura, il Di Rosa gli riservava l'accusa di eresia³³³. Dalle testimonianze e dalla

³³¹ «La filosofia nostra, la filosofia di oggi, non è più la povera e nuda filosofia, che, con gran gusto del pubblico, lasciava agli uomini pratici il mondo, la realtà viva e concreta, per sequestrarsi nelle nuvole dell'astratto [...]. La filosofia è diventata oggi cosa seria, cosa di tutta l'anima nostra, la nostra fede, il nostro mondo, la nostra legge» G. Gentile, *Il programma della Biblioteca filosofica*, in «Annuario della Biblioteca Filosofica», vol. 1/1912, pp. 9-10.

³³² Il Brentano svolse una importante influenza antipositivistica a Palermo grazie all'intuizione di Amato Pojero. La sua dottrina dell'intenzionalità, infatti, costitutiva della coscienza riportava al soggetto il reale e i fatti che non potevano essere spiegati come altro da sé. Vivace attenzione suscitò nell'ospite e nel pragmatista pierciano Giovanni Vailati. G. Vailati, *Sulla portata logica della classificazione dei fatti mentali proposti dal Prof. Franz Brentano* in Id., *Scritti*, Leipzig, Firenze 1911, pp. 336-340. Si veda anche A. Brancaforte, *Uomini e problemi della Biblioteca filosofica di Palermo*, Biopsyche, Catania 1979, pp. XXIII-XXXII.

³³³ AA. VV. *Giuseppe Amato Pojero e la Biblioteca Filosofica di Palermo*, Ed. Spes, Milazzo 1974, pp. 33-36.

prolusione al corso di Storia delle Religioni di cui abbiamo trascrizione, si desume che la questione centrale del sacerdote palermitano era il rapporto tra religione e filosofia.

Contrariamente a quanto si è creduto, Trippodo scrisse molto, anche se solo a livello di appunti. I suoi scritti, compresa la *Prolusione* al corso di Storia del cristianesimo, mostrano un'immagine di «uomo di fede che non intende rinunciare alla possibile critica della ragione»³³⁴. Il progetto accademico e di pensiero del sacerdote, mirava a riconciliare le esigenze della coscienza religiosa e al contempo le richieste storico-critiche. In questo non si discostava dal progetto dei novatori che volevano trovare un nuovo fondamento scientifico all'apologetica abbandonando le posizioni apodittiche e aprioristiche tipiche del periodo. Sinteticamente così scrive P. Di Giovanni:

Il principio, o il credo profondo, al quale Trippodo si richiama, è quello paolino secondo il quale “religione e filosofia sono protese alla perfezione degli uomini. Con elaborazione critica individuale, la filosofia; con docilità d'amore e comunione mistica della Provvidenza in ciascuna divenuto Cristo vivente e crpo mistico di Gesù Cristo nella medesimezza dello spirito e del sacrificio, la religione”. La filosofia non può essere ridotta al ruolo subalterno della religione. Nessuna intenzione di mortificare la ragione alla supremazia della fede; anzi una considerazione costruttiva della filosofia da parte della religione impone l'esigenza di elevare la razionalità alla credenza nel trascendente nel quale si risolve e al quale si riconduce l'immanente nella sua storicità e temporalità. La consapevolezza che il credente ha della finitudine temporale, anche dal punto di vista conoscitivo, sostiene la crescita e la moltiplicazione delle vie della conoscenza. E' proprio a questo punto che, secondo Trippodo, un esaltante programma traduce la religione in una filosofia che si fa vita. La religione cristiana, infatti, come quella greca, ha una triplice questione: teologica, filosofica e pratica. Essa è alla base del programma del sacerdote filosofo, quando appunto propone il suo sistema come “sistema religiose e pratico”³³⁵

Ritroviamo qui la riproposizione di quello che per Gentile, in termini più formali, sarà il “problema filosofico” e che per Trippodo, data la sua posizione liminare, rappresenta l'avvio di una multiforme possibilità di riflessione. Tra filosofia e religione non si dà disaccordo e neppure opposizione. I *limiti*, secondo il sacerdote, rappresentano il luogo in cui si coglie la propria piccolezza, che apre alla questione non del sé ma dell'essere. L'atteggiamento di Trippodo era debitore della questione aristotelica che

³³⁴ P. Di Giovanni, *Metafisica e Libertà: inediti di Onofrio Trippodo*, in «Atti della Accademia di scienze e arti di Palermo», a.a. 1985-1986, pp. 9-10.

³³⁵ *Ibi*, pp 11-12. Tra virgolette citazioni da dattiloscritti di M. Napoli di lezioni di O. Trippodo riportate in sette volumi presso la Biblioteca Comunale di Palermo con il nome di *Frammenti*. (d'ora in poi citato come O. Trippodo, *Frammenti*, in cui segue la pagina riportata in P. Di Giovanni e la pagina in cui quest'ultima è riportata nell'opera di quest'ultimo autore).

intendeva la frase *initium philosophiae est mirabilia*, nel senso non platonico. L'atteggiamento di ricerca filosofica nasceva dall'incontro con una situazione aporetica, con un limite.

In questa teoria del limite egli scopriva preistoria e storia dell'essere, in cui egli era continuamente legato: egli si poneva posto tra "il temporale e l'eterno, tra il sistema del mondo e l'attualità creatrice, tra l'uomo e il divino nell'uomo-Dio"³³⁶. Per descrivere tale limite, passando attraverso la filosofia presocratica, separava *causa causante* - che egli definiva *soprannaturale* - dall'*effetto causato*, inteso come *natura*. La posizione degli opposti, generando il limite, apriva la questione ontologica dell'essere: l'uomo non si poteva pensare a prescindere da Dio e il fondamento *a quo* e *apud quem* della libertà e della responsabilità era comunque e sempre Dio. In sostanza quella di Trippodo era una filosofia che affermava l'assoluta necessità metafisica della libertà. Da qui deduceva la coincidenza della libertà con il senso critico dell'uomo e in particolare della sua libertà che lo portava a una severa critica nei confronti della Chiesa nella quale militava. Così riporta Piero di Giovanni:

“Quel che fa la chiesa con l'esercizio dei suoi poteri non è quel che dovrebbe fare. Le forme del suo ministero divino risentono delle povertà degli uomini che la costituiscono. Perfino la purità del suo insegnamento è sempre contaminata dalla ragione pratica degli interessi che estrinsecamente la premono”. Il suo giudizio, anche se severo, è tuttavia sereno. E' il giudizio di chi non accetta e non giustifica il degrado di una istituzione che si rapporta ad un credo. E' pur vero che una religione positiva può degenerare nel corso del suo divenire storico, ma è altrettanto vero che il degrado può essere proprio dell'uomo. E per questo motivo bisogna essere critici pur conservando al fede³³⁷.

Questo lo portò a dialogare con tutte le tendenze filosofiche del periodo e non solo con l'idealismo. Egli stesso diceva di essersi confrontato con "l'irreligione dell'avvenire" di Goyan, con l'"io credo" di Prezzolini, con l'"attivismo" di Eucken, con "la religione dell'avvenire" di Mazzini, con la massoneria belga e inglese, con l'evoluzionismo di Bergson nonché con la filosofia critica della religione di Caraballese. Tra questi, forte era il legame critico con la filosofia dell'azione di Laberthonnière e Blondel³³⁸. A

³³⁶ O. Trippodo, *Frammenti*, pp. 28-29/12.

³³⁷ P. Di Giovanni, *Metafisica e libertà*, cit., p. 16.

³³⁸ Mariano Campo informa dell'esistenza di una lettera mai spedita, purtroppo non reperibile, di cui fa menzione anche Mons. Napoli, a Blondel in merito alle riserve di Trippodo nei confronti della sua filosofia dell'azione. M. Campo, *Ricordo di Mons. Prof. Onofrio Trippodo* in C. M. Amato Pojero, G.

quest'ultimo, in particolare, riserva una acuta critica alla separazione tra *coscienza astratta* e *coscienza concreta* poiché, egli afferma, l'agire provava continuamente l'inseparabilità tra agire e pensare. Questo era forse il suo tratto più marcatamente attualista. In sostanza, il sacerdote-filosofo sottolineava l'inevitabile e imprescindibile unità tra l'agire e il pensare, pur riservando a ciascuno di essi un certo grado di autonomia³³⁹.

Il sacerdote era originario di Mezzoiuso dove aveva visto la luce il 10 agosto 1876, un anno dopo Giovanni Gentile³⁴⁰. Fu ordinato sacerdote il 13 marzo 1899 da Mons. Gaspare Bova nella Chiesa del Monastero della Pietà. Dopo alcuni anni dedicati allo studio dal 1911 al 1918 risultava nominato Cappellano Catechista presso il Regio Albergo delle Povere a Palermo. Questo era il periodo di contatto con Giovanni Gentile e il periodo nel quale fu attivo frequentatore della Biblioteca Filosofica. Il 28 febbraio 1919 fu proposto canonico della cattedrale: la sua elezione non fu unanime. Sette prelati votarono a favore, mentre cinque si opposero, con l'aggiunta di una scheda bianca³⁴¹. Dai Verbali del Capitolo egli non appare presente il 28 febbraio e il 4 marzo 1919 mentre risulta presente per la prima volta al capitolo del 31 luglio 1919: l'oggetto della discussione era di tipo economico e verteva sull'esiguo bilancio del Capitolo. Da allora la sua presenza si faceva assidua: risultava presente rispettivamente ai capitoli straordinari del 14 agosto, del 21 agosto e del 28 agosto; così come al capitolo ordinario del 31 agosto. Questi primi anni di presenza apparivano sottotono, senza interventi precisi riportati nei verbali. La prima nomina formale fu del 1921-1922: venne nominato nel capitolo Deputato della cappella dell'Immacolata del Duomo con Mons Perricone. Il primo cenno diretto avviene in occasione del Capitolo Straordinario del 19

Pellegrino, *Atti del V Congresso Regionale di Filosofia. Amato Pojero e la Biblioteca Filosofica di Palermo*, Milazzo-Palermo, 5-8 novembre 1968, Spes, Milazzo 1974, p. 127. Lo stesso ci informa che ricevuto l'insegnamento di Storia della filosofia egli sentì l'esigenza di scrivere a Blondel per informarlo delle prospettive del suo corso ricevendone sollecita risposta. *Ibi*, n. 3, p. 137. Le lettere sono riportate da Vito Fazio Allmayer. Cfr. *Infra*, n. 298.

³³⁹ Per il rapporto tra Gentile e Trippodo vedi G. Argeri, *Mons. O Trippodo e G. Gentile. Fondamenti e Orientamenti della loro dottrina filosofico-pedagogica*, Ed. La Via, Palermo 1968, in particolare pp. 11-13.

³⁴⁰ Le successive informazioni si possono ritrovare in AAP, *Sac. Onofrio Trippodo*, faldone sacerdotale. Per gentile concessione. Per l'ordinazione si veda f. 43 dove viene specificato "senza patrimonio" a testimonianza delle umili origini del sacerdote.

³⁴¹ Per le notizie sul periodo capitolare si veda AAP, *Atti capitolari dall'anno 1910 al 1927*, vol 102. Per gentile concessione.

giugno 1922. L'oggetto era un attacco del giornale anticlericale *Piff-Paff* che con una lettera aperta «vergognosa, empia e vile » muoveva insulti contro il «mite e santo Pio X»³⁴² e contro anche l'arcivescovo Mons. Alessandro Lualdi. Era presenti tutti i membri del capitolo³⁴³ e all'unanimità incaricano Mons. Trippodo di «formulare una lettera di risposta e presentarla per l'approvazione nella seduta del giorno seguente»³⁴⁴. Convocata una seduta straordinaria per il giorno successivo, una volta letta la lettera si valutò di non inviarla per la pubblicazione sul *Piff-Paff* «perché sarebbe un dare troppa importanza a un giornale umoristico cittadino»³⁴⁵. Della lettera purtroppo non viene riportato nulla. Ciò che risultava particolarmente interessante era il fatto che in difesa di Pio X e dell'arcivescovo di Palermo venisse invocata la cultura e la preparazione di Onofrio Trippodo, che non veniva considerato dai confratelli canonici alla stregua di un Novatore. A lui venne affidato il compito di difendere l'istituzione ecclesiastica, segno di una fedeltà e di una autorevolezza da tutti condivisa. Mons. Salvatore Maria Bottari in uno scritto del 1985 così lo ricorda:

La letteratura, la filosofia, la storia, le arti, le scienze; non vi fu campo dello scibile al quale mons. Trippodo sia rimasto estraneo. La sua fatica fu ardua, ma serena, grazie alla disciplina dell'intelletto che gli conferì un finissimo intuito di discernimento del caduco, dell'appariscente in ogni scrittore, in ogni pensatore, in ogni uomo apparso, come soleva dire, alla ribalta della storia, per cogliere in ognuno quello che era vivo e costruttivo, anche se impercettibile, per scoprire sia pure nell'errore la particella del vero. Perciò egli bandì in sé e attorno a sé il dilettantismo, l'erudizione arida, la vuotaggine declamatoria; la cultura fu per lui, in ogni momento una passione spirituale vivificante che doveva avere riflessi immediati nella vita e nelle opere³⁴⁶.

Per la stima condivisa di quegli anni egli verrà confermato deputato all'Altare dell'Immacolata e poi sermonista ufficiale per l'anno 1922-1923³⁴⁷.

Nella seduta dell'8 novembre 1923 venne nominato Vice presidente³⁴⁸ del Primo Congresso Eucaristico Nazionale in Palermo che si sarebbe dovuto tenere il 16 agosto dell'anno successivo. Era questo il maggiore incarico che egli ricevette nel suo periodo

³⁴² *Ibi*, f. 188. Per gentile concessione.

³⁴³ Il capitolo era costituito dal Vescovo Ausiliare Mons. Lagumina, dal Presidente Mons. Cianfro, Mons. Di Bella, Mons. Natoli, Mons. Bibbia, Mons. Parisi, Mons. Perricone, Mons. Bando Maltranga, Mons. Ilarvi, Mons. Cavais, Mons. Dabbi, Mons. Volo Carà, Mons. Corso, Mons. Salerno e Mons. Trippodo.

³⁴⁴ *Ibidem*.

³⁴⁵ *Ibidem*.

³⁴⁶ S. M. Bottari, *Medaglioni sacerdotali*, Scuola Grafica Salesiana, Palermo 1985, p. 217.

³⁴⁷ AAP, *Atti capitolari dall'anno 1910 al 1927*, cit., f. 196. Per gentile concessione.

³⁴⁸ *Ibi*, f. 212. Per gentile concessione.

canonico, a tal punto che egli venne incaricato di stendere il programma dell'iniziativa³⁴⁹. Quest'ultimo documento ricalca la singolare natura del sacerdote: uomo di chiesa, fedele all'istituzione e, al contempo, uomo di ricerca, attento alle innovazioni e capace di valorizzare le molte voci che, incarnando ideali evangelici, cercavano di percorrere itinerari a volte anche tumultuosi, nel cuore della gerarchia ecclesiastica. Non passò inosservato, infatti, il fatto che egli propose e convocò in qualità di predicatore in preparazione al Congresso il barnabita Semeria, che animò un triduo preparatorio nella Cattedrale di Palermo dal 1 al 3 agosto 1924.

Il seguito della sua esperienza canonica fu legato a conferme di incarichi, alla quale si aggiungeva anche una proficua opera omiletica che egli svolse nel Duomo di Palermo in varie e importanti occasioni. Dagli anni venti, poi, egli profuse la sua saggezza pastorale e la sua acutezza culturale con due incarichi strategici per il periodo e indicativi della stima goduta dalle gerarchie ecclesiastiche palermitane e non solo. Egli, infatti, fu nominato Delegato regionale per l'insegnamento religioso nelle scuole pubbliche, nonché Assistente Ecclesiastico dei Circoli Universitari Cattolici, quella che poi si sarebbe chiamata Fuci. Proprio quest'ultimo incarico lo mise in contatto con colui che fu, con buona probabilità, il più famoso Assistente della Fuci nazionale, Mons. Giovanni Battista Montini, divenuto poi Paolo VI³⁵⁰. Medesima stima e amicizia gli riservò Giorgio La Pira³⁵¹. Questo contatto fu caratterizzato da uno scambio epistolare, da una condivisione di spirito e di cultura, che meritò a Trippodo un ricordo accorato di Montini in occasione della morte occorsa il 22 febbraio 1932³⁵², lasciando

³⁴⁹ *Ibi*, ff.221-222. Per gentile concessione.

³⁵⁰ G. B. Montini (Paolo VI), *Una rara amicizia: Giovanni Battista Montini e Mariano Rampolla del Tindaro: carteggio 1922-1924*, Istituto Paolo VI-Studium, Roma 1990, p. 39 e p. 77. Sul rapporto con Rampolla del Tindaro si veda M. Rampolla del Tindaro, *La città sul monte. Lezioni sulla Chiesa*, Studium, Roma 1939, pp. 90 e ss. G. Tuninetti, *Mariano Rampolla del Tindaro*, in «Rivista di Storia e letteratura Religiosa», vol. 28, n.1/1992, pp. 176-192. M. Rampolla del Tindaro, *Onofrio Trippodo: ovvero la missione dell'uomo di Dio* in «Studium», vol. 25, n. 3/1929, pp. 210-242.

³⁵¹ V. Peri, *Giorgio La Pira. Spazi storici frontiere evangeliche*, S. Sciascia, Caltanissetta 2001, p. 102. Così Dossetti descrivendo il legame tra La Pira e Trippodo, costruito negli anni siciliani del futuro sindaco di Firenze: «Tanto egli serbò una gratitudine memore e calda verso certi sacerdoti che gli furono di esempio e di aiuto – come Onofrio Trippodo o come il non mai dimenticato Mariano Rampolla del Tindaro – altrettanto egli ebbe come una sospensione cauta verso tanti altri preti». G. Dossetti, *La parola e il silenzio. Discorsi e scritti 1986-1995*, Paoline, Milano 2005, p. 252.

³⁵² «Il giorno 22 febb. È morto, munito di conforti religiosi Mons. Onofrio Trippodo. Il funerale è stato celebrato, presente il capitolo, il 24 dello stesso mese». AAP, *Atti capitolari dall'anno 1910 al 1927*, vol 102bis. Per gentile concessione.

molti estimatori nel lutto e un accorato testamento spirituale³⁵³.

Mariano Campo³⁵⁴, nel 1972 in una commemorazione in occasione del quarantesimo anniversario della sua morte, ricordando il netto rifiuto rivolto a Gentile riguardo la partecipazione a concorsi a cattedra, di lui così diceva:

Il Trippodo critico, capace di smontare, di cogliere il lato debole, di scoccare l'obiezione decisiva, di scorgere subito e fare scorgere le manchevolezze di una dottrina o di un atteggiamento [...]. Sotto questo aspetto di critico demolitore non era però difficile scorgere l'aspetto maieutico, di chi colpiva non per paralizzare ma per stimolare³⁵⁵.

Campo informa che da giovane sacerdote fu assiduo frequentatore delle lezioni di filosofia del Guastella e che poteva parlare da pari con Gentile. Come si diceva intratteneva anche rapporti internazionali. Chiamato alla cattedra di Storia del Cristianesimo a Palermo, Trippodo subito sentì l'esigenza di scrivere a Blondel. La lettera è riportata da Vito Fazio Allmayer che, in merito al suo insegnamento di Storia del Cristianesimo, presso l'università di Palermo, così affermava:

La verità doveva essere affermata nella sua pienezza, e non poteva essere che un equivoco una verità in contrasto con la religione. E pertanto egli si pose esplicitamente il problema del come esercitare la critica storica, con tutte le sue esigenze di ordine umano e senza disconoscerne alcuna, nel campo di quella storia del Cristianesimo e della Chiesa che doveva d'altro canto serbare il suo valore soprannaturale³⁵⁶.

Egli riportando e commentando lo scambio epistolare tra i due, in cui l'oggetto della questione era quello di articolare la dimensione umana della storia (e quindi della libertà umana nelle vicende terrene) con il piano Divino, consacrato dall'evento dell'Incarnazione, rileva che non si debba intendere come conclusiva la risposta di Blondel, bensì:

nel Trippodo pare a me di notare un senso maggiore della necessità di rispetto per il

³⁵³ Così recita il suo testamento spirituale raccolto da alcune persone che lo assistevano il punto di morte: «Mio Dio, io Ti credo, io spero in Te, io Ti amo assai. Sono sempre stato innamorato di Gesù. L'ho amato assai assai. Mio Dio Tu sei il mio vivificatore[...] Sono sempre vissuto nella tua Chiesa, ed in Essa con il suo Capo visibile, col Papa, e per Esso, con il mio Vescovo [...] Ho impiegato la mia vita per il Seminario...» O. Trippodo, *Testamento Spirituale* in «I Prescelti», Palermo, agosto 1948.

³⁵⁴ Si veda il precedente articolo M. Campo, *Socrate per le vie di Palermo*, del 1935 poi pubblicato in Id., *Sull'arte e sulla vita spirituale*, La Scuola, Brescia 1946, pp. 9-16.

³⁵⁵ Id., *Ricordo di Mons. Prof. Onofrio Trippodo*, cit., pp. 122-123.

³⁵⁶ V. Fazio Allmayer, *Il cristianesimo nel pensiero di O. Trippodo*, in «Logos», a. 15, IV/1932 oggi anche in *Ibidem* in C.M. Amato Pojero, G. Pellegrino, *Atti del V Congresso Regionale di Filosofia*, cit., p. 421.

valore in sé del processo spirituale, e ciò io sono propenso ad attribuire alla differenza tra il naturalistico “slancio vitale” della filosofia francese, a cui il Blondel necessariamente guarda, e il divenire spirituale dell’attualismo a cui il nostro Trippodo guardava³⁵⁷.

Per Fazio Allmayer, il sacerdote palermitano dipendeva dall’impostazione attualista costruita nelle sue relazioni gentiliane, ciò determinava la sua soluzione al problema dell’articolazione tra “storia degli uomini” e “storia di Dio con gli uomini” nell’ottica del processo spirituale tipico dell’idealismo, ove il «il sovrannaturale, sempre presente in concreto e sempre rilevante in concreto, come principio di carità [...] in ombra, anonimo [...] viene alla luce illuminante[...] attraverso la Rivelazione [...] la vita e l’insegnamento e il sacrificio di Gesù e nel miracolo; attraverso la Chiesa, il ministero e il Magistero»³⁵⁸. Il procedimento teologico di Trippodo rappresentava un’interessante innovazione rispetto all’impostazione manualistica classica, che tendeva a separare e a considerare disgiunti il piano storico dal piano metastorico.

Trippodo, figura di sacerdote attento ai fermenti culturali del tempo, non solo risultava influenzato, ma appariva egli stesso come un promotore e catalizzatore acuto delle relazioni con la religione e con il modernismo di Gentile. Il fatto che quest’ultimo avesse a lui affidato l’educazione religiosa dei figli – memore della sua esperienza infantile in cui ricorda un maestro e direttore spirituale sacerdote - è un elemento di sicuro interesse che conferma, da un lato, la stima nei confronti di un uomo di Chiesa aperto, contraddistinto anche da una fede che non gli permise mai di allontanarsi dall’istituzione. Dall’altro lato, conferma la necessità dell’educazione religiosa o comunque religiosamente ispirata, nella mente del filosofo palermitano. L’amicizia tra i due viene anche testimoniata da un parere riportato in una lettera di un discepolo di Gentile all’indomani della sua partenza per Pisa nel 1914, alla volta della sospirata cattedra di Filosofia Teoretica. Riporta l’auspicio di don Trippodo che l’amico filosofo riesca a Pisa a dar vita a «quella scuola che qui per contrasti esterni non potè suscitare»³⁵⁹. La fiducia di Gentile nei confronti del sacerdote palermitano si manifestò anche nella chiamata a Roma, in seguito al decreto dell’ 11 marzo 1923, per partecipare come membro della Commissione per la revisione dei libri di testo, in particolare di

³⁵⁷ *Ibi*, p. 431.

³⁵⁸ *Trippodo a Blondel* citato in *Ibi*, p. 422.

³⁵⁹ AFG, Durante a Gentile, 31 gennaio 1915. Per gentile concessione.

religione.

3.1.2 Giuseppe Pitrè

La rivista *Helios* aveva tra i suoi intenti quello di diffondere studi e ricerche che restituissero un'immagine veritiera e reale della Sicilia, fuori dalle edulcorazioni delle guide turistiche e al di là dei velleitari progetti di ricerca che, come nel caso del famoso novellista inglese Samuel Butler, andavano alla ricerca negli scavi archeologici, appena aperti del trapanese, di ipotetiche origine sicule dell' *Odissea*. La scelta editoriale, caldeggiata anche dal giovane Gentile andavano in direzione degli studi demopsicologici che si andavano diffondendo in quel periodo e che rappresentavano un vero elemento di innovazione nell'analisi delle condizioni isolate. La predilezione andava non tanto in direzione di studi di tipo socio-politico, quanto piuttosto in direzione di studi, di siciliani e non solo, che restituissero al meglio l'*anima* popolare e talvolta folkloristica della Sicilia, al fine di meglio interpretarne la peculiarità rurale e contadina.

Era il caso del lavoro del 1897 su *Costumi ed usanze dei contadini siciliani* di Salvatore Salomone Marino³⁶⁰. Di esso Gentile dirà:

Doppio è il merito principale del libro: esso è un ritratto fedele, poiché dipinto con le regole d'un buon metodo, delle veraci condizioni della vita quotidiana che menano i nostri contadini; ed è insieme un monumento storico, poiché non ritrae le genti de' nostri campi e de' nostri villaggi, quali sono tuttavia e possono sempre da chiunque voglia e abbia la necessaria preparazione, essere studiate ed osservate; bensì quali esse erano ancora un ventennio fa, quando questi schizzi e questi profili furono dall'autore disegnati³⁶¹.

Il valore di tale ritratto era quello di fornire un'immagine reale e non ideologica a coloro che «si vogliono occupare delle sorti di lui, e procurarne un miglioramento razionale e nelle condizioni materiali della vita e nella morale educazione»³⁶².

Immagine reale ma anche idilliaca, condita da uno scetticismo trasversale nei confronti di qualunque tentativo di promozione e riorganizzazione sociale, si ritrovava nell'opera di un altro demologo siciliano Serafino Amabile Guastella. Quest'ultimo ritrovava nella sola immagine morale dei contadini la possibilità per una reale

³⁶⁰ S. Marino, *Costumi ed usanze dei contadini siciliani*, Palermo, Sandron 1897.

³⁶¹ G. Gentile, *Il contadino siciliano e la demologia*, in «*Helios*», n. 21-22, II/1897, p. 142.

³⁶² *Ibi*, p. 145.

redenzione sociale, una sorta di morale dei vinti in cui il contadino siciliano non crede alla virtù collettiva, ma: «crede all'interesse, e lo stima la molla segreta o palese di ogni azione dell'uomo; e va tanto in là, che ritiene ogni legge esser fatta per danno del povero e per vantaggio del ricco»³⁶³. Medesime considerazioni esprimeva, da altra prospettiva, lo studio paremiologico del sociologo rurale Sebastiano Cammareri Scurti³⁶⁴. Il Siciliano diveniva quindi oggetto di uno studio specifico, degno di tale impegno a causa della sua specificità. Giorgio Arcoleo, in un intervento del 1897 descriveva il quadro complessivo della Sicilia al Circolo Filologico di Milano e poteva parlare di una sorta di *feudalesimo intellettuale*, generato dalla chiusura geografica e culturale dell'isola, che non aveva permesso lo sviluppo dell' «osservazione» e dell' «intimità», ovvero delle «due qualità sostanziali dello spirito moderno». Così «esistono tra lo Stato e l'individuo meccanismi, congegni, valvole di sicurezza, ma non vi ha un governo popolare; esistono sodalizi con programmi più o meno larghi dal socialismo all'anarchia, ma non vi ha un popolo»³⁶⁵. Comprensibile come tali testi potessero apparire in contrasto con le posizioni ufficiali, ad esempio di Turati³⁶⁶, sulla vicenda dei Fasci e ne descrivessero i limiti e gli elementi depotenzianti.

C'era l'idea che la Sicilia potesse essere trattata alla stregua di una nazione, una sorta di unità compatta e peculiare rispetto alla condizione dell'intero paese. A questa però si aggiungeva anche l'idea che le recenti vicende della fine dell'ottocento avessero lacerato tale unità compatta a livello profondo. Il siciliano conservava un'apparenza di compattezza sociale nell'esteriorità folklorica e dei costumi, ma risultava indebolito e infragilito nell'interesse individuale e particolare perdendo l'identità collettiva.

L'impulso nei confronti dello studio del “fenomeno Sicilia” e dell' “identità siciliana” aveva il suo cuore in Giuseppe Pitrè. Medico³⁶⁷ e scrittore scrisse i primi

³⁶³ S.A. Guastella, *La parità e le storie morali dei nostri villani* (1884), Garzanti, Milano 1976, p. 19.

³⁶⁴ S. Cammareri Scurti, *Lotta di classe in Sicilia* in «Critica Sociale», 1896, pp. 13-20.

³⁶⁵ G. Arcoleo, *Palermo e la cultura siciliana*, Treves, Milano 1987, p. 71-86 [passim].

³⁶⁶ Così si esprimeva nel 1894 Turati: « Ora nessun dubbio a senso nostro, che la lotta quale si manifesta in Sicilia non è altro che la lotta universale della borghesia proprietaria contro il proletariato spossessato dei mezzi del lavoro: la epica lotta generatrice della evoluzione socialista». F. Turati, *La Sicilia insorta*, in «Critica Sociale», a. IV, n. 2, 16 gennaio 1894, p. 17-19.

³⁶⁷ Il Garufi, riportando un episodio familiare e facendo menzione dell'esperienza del colera vissuta da Pitrè in infanzia come determinante rispetto alla scelta della professione medica dice che: «passava fra i medici per un buon letterato e tra i letterati per un buon medico». G. A. Garufi, *Giuseppe Pitrè*, s.c.e., Roma 1917, p. 2.

studi scientifici sulla cultura popolare italiana e curò le prime raccolte di letteratura italiana orale, dando avvio a studi etnografici sul territorio italiano. Fondatore in Sicilia della "demologia" da lui battezzata "demopsicologia", ossia la scienza che studia le manifestazioni, le tradizioni e la cultura di un popolo, ovvero la «morale e materiale dei popoli civili, dei non civili e dei selvaggi»³⁶⁸ che insegnò all'Università di Palermo.

A Giuseppe Pitrè, «noto in tutta Italia, anzi in tutto il mondo, universalmente stimato come uno dei più autorevoli cultori di studi sulle tradizioni popolari [...] uno dei più schietti rappresentanti della Sicilia poetica, della Sicilia bella non pur di luce e di marine, ma di un'anima ardente e generosa»³⁶⁹, la Sicilia deve essere grata perché - come sottolineò Giuseppe Cocchiara³⁷⁰, già preside della Facoltà di Lettere a Palermo - la sua opera monumentale resta pietra miliare per la ricchezza e la vastità d'informazioni nel campo del folklore, in cui nessuno ha raccolto, come e quanto lo scrittore palermitano.

Egli anzi, nella seconda metà dell'Ottocento, aveva tracciato la via ad altri come Salvatore Salomone Marino e accolto nel suo tempo consensi vivissimi tra cui quelli di Luigi Capuana, che trovò materiale per le sue fiabe nel suo repertorio; di Giovanni Verga che trasse ispirazione per le "tinte schiette" e usanze del suo mondo di umili e perfino per argomenti specifici di alcune sue novelle come *Guerra di Santi*, dalla preziosa documentazione a cui Pitrè lavorò tutta la vita.

Come il conterraneo Abate Meli, divenne medico di professione e venne a contatto con i ceti più umili e col mondo dei marinai e dei contadini tra i quali, spinto da passioni per gli studi storici e filologici, raccolse per primo i Canti popolari siciliani, attenti anche dalla voce della madre che egli dice "era la mia Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane", dedicandole appunto la sua prima opera.

³⁶⁸ G. Pitrè, *Prolusione al corso di Demopsicologia*, in «L'ora» 13 gennaio 1911 ora in Id., *Che cos'è il folklore*, Flaccovio, Palermo 1964, p. 20. Si veda anche G. Pitrè, *La Demopsicologia e la sua storia*, (a L. Bellantonio ed.), Documenta, Palermo 2001.

³⁶⁹ G. Gentile, *Giuseppe Pitrè (1841-1916)*, Sansoni, Firenze 1940, p. 7.

³⁷⁰ G. Cocchiara, *La nuova sistemazione del Museo Etnografico G. Pitrè nel Parco della Favorita*, Comune di Palermo, Palermo 1935 e G. Cocchiara, *La vita e l'arte del popolo siciliano nel Museo Pitrè*, Ciuni, Palermo 1938. Come sostiene Cocchiara, l'opera del Pitrè presenta due aspetti, uno storico e l'altro poetico, rivelando "un'umanità viva e vibrante" per cui egli era convinto che era giunto il tempo di studiare con amore e pazienza le memorie e le tradizioni, per custodirle.

Nel 1882 fondò l'*Archivio per lo studio delle tradizioni popolari* e nel 1894 iniziò la pubblicazione di una fondamentale *Bibliografia delle tradizioni popolari italiane*³⁷¹.

Durante il difficile periodo dei Fasci aveva assunto il compito di Consigliere comunale di Palermo. Giuseppe Galasso ne criticava la posizione politica e lo descriveva come venato da populismo conservatore e da uno spiccato fondamento paternalistico e tradizionalistico³⁷². Il giudizio potrebbe essere commentato con le parole di Pasquale Villari che affermava:

Se la Rivoluzione Italiana fosse durata mezzo secolo, di certo, senza bisogno d'altri aiuti, attraverso sventure, sacrifici, disfatte e vittorie, avrebbe creato una generazione nuova, con la grande educazione che danno i dolori sostenuti per una nobile causa. Ma, invece, al nostro patriottismo si unirono le combinazioni diplomatiche, e la fortuna ci secondò in modo che ottenemmo l'indipendenza l'unità politica tanto sospirate. E la vecchia generazione si trovò di fronte il colossale problema di creare dentro questa nuova forma politica una società nuova³⁷³.

Pitrè, pur essendo garibaldino, rimaneva un uomo ancorato alla tradizione e il suo atteggiamento nei confronti della cultura popolare³⁷⁴ era venato di un certo romanticismo³⁷⁵. Tale posizione lo portò anche a schierarsi nettamente contro il

³⁷¹ Tutta la ricerca fu eseguita da Giuseppe Pitre e dai suoi collaboratori secondo i canoni degli studi demologici, cioè traendoli dalla viva realtà, dalla viva voce dei popolani e dei contadini analfabeti. L'opera confluì nei due volumi tra il '70 e il '71 di quella *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane*. Il lavoro proseguì con la raccolta di una *Bibliografia* pubblicata in venticinque volumi fra il 1871 e il 1913, comprendente nelle sue sezioni oltre ai canti, d'amore, di protesta, legati alle stagioni e culture, giochi, proverbi, filastrocche, fiabe, feste etc., anche medicina popolare, leggende, il costume nella famiglia, nella casa, nella vita del popolo siciliano, le pratiche tradizionali dell'agricoltura, le usanze religiose o superstiziose, tutte le manifestazioni della cultura orale siciliana e i racconti dei cantastorie. Ma ci fu un limite nella selezione delle varie tradizioni, furono scartate quelle sconce, quelle sguaiate, quelle erotiche che pur erano un filone importante e fiorente nel panorama di tutte le tradizioni.

³⁷² G. Galasso, *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Mondadori, Milano 1982, pp. 375-462.

³⁷³ P. Villari, *Le lettere meridionali*, Le Monnier, Firenze 1878, pp. 183-184.

³⁷⁴ Il Pitre pare a volte consideri i racconti popolari come narrativa per bambini come era usuale nelle classi colte (A. Milillo, *Prefazione*, a G. Pitre, *Fiabe, Novelle e Racconti popolari siciliani* (1875), Il vespro, Palermo 1979, p. 5-25.). C'è appunto il precedente delle "Fiabe del focolare" dei F.lli Grimm, un libro di narrativa per ragazzi scolarizzati. Giuseppe Pitre nella scelta-filtro dei racconti si fa guidare dal "senso comune". Scarta le sconce, ma non disdegna quelle che presentano i costumi del popolo e dei contadini in maniera paludata. Ha repulsione per la sconcezza sguaiata, ma non può fare a meno di presentare dei racconti che alludono blandamente, come apprezza l'ironia, l'arguzia e l'intelligenza dei popolani. Ma sempre racconti di villani sono quelli che va raccogliendo, di gente che vive ai margini, oppressa dai bisogni e che se riesce a sopravvivere lo deve a un profondo attaccamento alla vita.

³⁷⁵ G. Bonomo, *Pitre, la Sicilia e i siciliani*, Sellerio, Palermo 1989, p. 125 e ss. M. Ganci, *Cultura progressista e tendenze conservatrici in Giuseppe Pitre*, in AA.VV., *Pitre e Salomone Marino*, (Atti del Convegno di studio per il cinquantenario della morte di), Flaccovio, Palermo 1968, pp- 208-210

fenomeno “mafia” in occasione dell’omicidio Notarbartolo³⁷⁶.

Nel 1910 gli veniva conferita la cattedra universitaria alla quale Gentile plaudiva:

La facoltà oggi è stata lietissima di inviare la sua domanda al Ministero con voto unanime, calorosamente formulato, perché la chiesta Libera docenza le venga conferita col procedimento straordinario dell’art. 96 della Legge Casati, ma perché il Ministro voglia provvedere con speciale disegno di legge a istituire la cattedra di ordinario di demopsicologia perché sia occupata dall’uomo che in Italia ha raggiunto in essa la maggiore celebrità, essendo noto a tutte le persone di scienza³⁷⁷.

Le origini degli studi folklorici italiani erano strettamente legate al lavoro del Muratori e di Vico. Quest’ultimo, nei suoi *I principi della Scienza Nuova*, pubblicato a Napoli nel 1725, aveva sostenuto la necessità di studiare i selvaggi per comprendere la storia contemporanea. Come ha avuto modo di sottolineare il Momigliano, proprio per aver attribuito «troppa importanza al Vecchio Testamento e troppo poca al Nuovo»³⁷⁸, Vico risultava irrilevante per i suoi contemporanei. Ma per i medesimi motivi, per questa attenzione all’originario e alla dimensione universale dell’esistenza umana, diveniva oltremodo interessante per tutti coloro che nella fine dell’Ottocento e nei primi anni del Novecento, cercavano di fondare il pensiero storico su principi che non fossero metafisici o soprannaturalistici. Vico divenne per questo motivo ispiratore di molto lavoro di Pitre e attraverso la linea “napoletana” (Spaventa-Jaja-Croce) era al cuore anche della riflessione gentiliana.

Altro motivo ispiratore, soprattutto delle ricerche di Pitre in ambito più finemente letterario, fu la pubblicazione nel 1878 de *La poesia popolare italiana* di Alessandro D’Ancona³⁷⁹, colui che sarà docente di Gentile alla Normale. Nel testo si esprimeva la nota tesi della *monogenesi siciliana*:

Noi crediamo, e il lettore cortese ed attento deve aver già più volte intraveduto quel che diremo, che il canto popolare italiano sia nato in Sicilia. Né con questo intendiamo asserire che le plebi delle altre provincie siano prive di poetiche facoltà, e che non vi siano poesie popolari sorte in altre regioni italiani e ivi cresciute e di là diramate attorno. Ma crediamo che la maggior parte dei casi il canto abbia per patria d’origine l’Isola, e per patria d’azione la Toscana: che nato con veste di dialetto in Sicilia, in Toscana abbia assunto forma illustre e comune, e che con siffatta veste novella sia

³⁷⁶ A. Buttitta, *Pitre e la mafia* in *Ibi*, pp. 121-129.

³⁷⁷ AMP, *Carteggio Pitre*, Gentile a Pitre, Ms P-B-14. Per gentile concessione.

³⁷⁸ A. Momigliano, *Sui fondamenti della storia antica*, Einaudi, Torino 1984, p. 32.

³⁷⁹ A. D’Ancona, *La poesia popolare italiana*, Giusti, Livorno 1878.

migrato nelle altre provincie³⁸⁰.

Tale presupposto teorico diveniva imperativo rispetto a una raccolta e ad un'analisi della ricerca sul materiale letterario siciliano, secondo il principio dell'erudizione ben esposto dal D'Ancona e sul quale torneremo. Esisteva quindi una sorta di prospettiva apologetica nel lavoro di Pitrè, che lo spingeva a trovare dimostrazioni scientificamente fondate sull'erudizione, per sostanziare la monogenesi siciliana della cultura. Quello offerto dal D'Ancona era l'ingranaggio epistemologico che avrebbe dato la possibilità di dimostrare l'originalità e la peculiarità dell'*animo siciliano*.

In occasione della ripubblicazione nel 1940 dell'edizione nazionale della *Bibliografia* dell'amico palermitano, Gentile scrisse di lui:

Amò vivere sempre in mezzo al suo popolo, e ne fu universalmente riamato (come provarono costantemente le elezioni plebiscitarie con cui tornò sempre in Consiglio Comunale "primo eletto", quantunque rifuggisse per natura e per abito di studi dai primi posti e della sua autorità morale si compiacesse soltanto per difendere interessi e promuovere istituzioni di cultura). Gli piacque sempre in conversazione d'usare il suo dialetto assaporandone tutte le forme di efficace espressività³⁸¹.

Il filosofo ne sottolineava la passione e la sicilianità con accenti di simpatia. Gli stessi toni che avevano contraddistinto il loro rapporto iniziato sin dal 1896. Egli non poteva che condividere il legame con la terra e con la storia. Ma Per Gentile tale legame costituiva un peso dal quale era necessario liberarsi. Una volta allontanatosi dalla Sicilia nel 1915, con una serie di saggi egli sottolineerà tutti i limiti del lavoro regionalistico siciliano.

Nella relazione che egli instaurò con il Pitrè, imparentato con l'ex Ministro della Pubblica Istruzione Vittorio Emanuele Orlando di cui la moglie era zia, si riverberava tutta la complessità del percorso bio-bibliografico di Gentile. Abitò vicino nel primo periodo palermitano alla casa di Pitrè³⁸² e per analogia in quel periodo fu vicino e consapevole: il suo legame con una storia che lo precedeva che dentro il proprio percorso riflessivo si trasformava nella necessità di superare questa storia attraverso la logica dell'atto, che rendeva presente e portava con sé anche le dimensioni pesanti e

³⁸⁰ *Ibi*, p. 200.

³⁸¹ G. Gentile, *Giuseppe Pitrè*, cit., p. 20-21.

³⁸² CGA, 20 ottobre 1906, p. 239.

oscure della storia.

Così, nel *Tramonto della cultura siciliana*³⁸³, percorso interamente questo percorso di emancipazione, egli dichiarava chiusa l'esperienza della "cultura siciliana", in cui al regionalismo demologico³⁸⁴ si univano il darwinismo dello Schiattarella, il materialismo filosofico del Guastella e mille rigagnoli culturali che avevano segnato la cultura sicula dal 1861 in poi.

Pitrè era:

l'artista che si compiace serenamente del suo mondo, quale vive nel suo stesso spirito, innamorato della sua terra, e vagheggiante con occhio sempre sorridente quel popolo pieno di passione e di sogni, in mezzo al quale è felice d'essere nato e d'essere sempre vissuto³⁸⁵.

Era necessario che il romanticismo di certi atteggiamenti retroattivi si trasformasse e si evolvesse nelle due direzioni che stavano intraprendendo i giovani studiosi siciliani: in direzione del recupero del cristianesimo mediante gli studi sul francescanesimo e soprattutto in direzione dell'idealismo, che era i due principali movimenti di rinnovamento spirituale di inizio secolo³⁸⁶.

Gentile era affascinato, al contempo, dallo spirito di conservazione e dall'innovazione culturale. Ancora una volta se la ricerca di nuove forme di espressione culturale costituiva la presenza evidente della sua proposta filosofica, l'*ombra* era rappresentata dalla conservazione della dimensione passata, che lo aveva costituito e lo aveva fatto e che rimaneva una *ritenzione* inevitabile del suo pensiero.

3.1.3 Giuseppe Lombardo Radice

L'apice della relazione che intercorre tra Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo Radice fu nella collaborazione intercorsa nell'impresa di Riforma del 1923, dove a quest'ultimo l'allora ministro affidò il delicato compito di Direttore Generale per la

³⁸³ G. Gentile, *Tramonto della cultura siciliana* (1919), II. ed. riv e accresciuta, a cura di V. Bellezza, Sansoni, Firenze 1985.

³⁸⁴ Commentano il regionalismo siciliano Rodolfo De Mattei così afferma: «Una cultura siciliana, dunque, né insignificante né clamorosamente staccata da quella peninsulare. E non palesante, nel suo cammino, fratture, svolte o "a capo". Ma, ove su ciò si convenga, sarà comprensibile una certa esitazione ad accettare l'idea, enunciata dal Gentile nel titolo e nel contenuto del suo libro, relativa a un "tramonto" di una determinata "cultura" nuova». R. Di Mattei, *Lo studio di Gentile sul Tramonto della cultura siciliana*, in S. Betti, F. Rovigatti, *Il pensiero di Giovanni Gentile*, cit., vol I, p. 278

³⁸⁵ G. Gentile, *Tramonto della cultura siciliana*, cit., p. 125.

³⁸⁶ *Ibi*, p. 20 e 176.

Scuola Primaria. L'intento comune era quello della *restauratione*.

«Oggi "restaurare" è la nostra parola d'ordine: restaurare lo Stato. Lo Stato non si restaura se non si restaurano le forze morali che nello Stato trovano la loro forma concreta, organizzata, perfetta. Lo Stato non si restaura se non si restaura la scuola. La scuola non si può restaurare senza la famiglia, e nella famiglia senza l'uomo che è la sostanza della famiglia, della scuola, dello Stato»³⁸⁷.

Con queste parole, sei mesi dopo il suo arrivo alla Minerva, Gentile sosteneva il proprio programma di riforma all'insegna della *Restauratione*.

Con tale termine, egli voleva mostrare come lo spirito intimo dell'attualismo fosse quello di incarnare e riportare il vero senso della lezione risorgimentale; con esso, tuttavia, egli intendeva rinsaldare lo spirito del governo Mussolini che aveva, a suo dire, il compito di restaurare non tanto l'uomo rinascimentale quanto l'eroe del Risorgimento. Per realizzare tale compito era necessario impostare una nuova idea dell'istituzione scolastica che avesse al suo centro il merito e l'eccellenza. L'inutile zavorra che popolava l'allora scuola media, doveva essere scremato e reindirizzato³⁸⁸ al fine di far emergere coloro che fossero stati meritevoli. Tale opera di selezione operata mediante lo statuto degli *esami* di ammissione, idoneità e finali³⁸⁹, avrebbe dato vita a un gruppo di persone che avrebbero rappresentato i modelli di tutti gli altri giovani italiani, ingenerando un effetto di emulazione che avrebbe portato a un innalzamento complessivo della qualità scolastica³⁹⁰. L'idea era quella di una scuola non *elitaria* ma di una scuola *eroica* in cui la sana competizione e il desiderio di affermazione avessero

³⁸⁷ G. Gentile, *L'educazione nella famiglia*, in Id., *Il Fascismo al governo della scuola (novembre '22 – aprile '24). Discorsi e interviste raccolti e ordinati da F. E. Boffi*, Sandron, Palermo 1924, p. 94.

³⁸⁸ NSM, p. 111-117.

³⁸⁹ G. Bertagna, *Autonomia*, cit., p. 112. Sulla questione degli esami di stato si veda la precisa ricostruzione sui progetti Croce, Corbino e Anile esposta da L. Ambrosoli, *Libertà e religione nella riforma Gentile*, Vallecchi, Firenze 1980, pp. 33-65. Si veda anche l'interessante A. Vinciguerra, *Crisi religiosa della società contemporanea. Una lettura di G. Gentile sull'esame di stato*, in «Nuova rivista pedagogica», marzo 1958, pp. 37-39.

³⁹⁰ I principi ispiratori della riforma erano stati appoggiati anche dal partito popolare. Così si esprime Ambrosoli: «Gli aspetti positivi della riforma erano, secondo i popolari, i seguenti: l'introduzione degli esami di Stato nelle scuole medie e nelle università come primo passo verso la completa libertà della scuola; l'integrale sostituzione del catechismo alla scuola elementare; la maggiore dignità concessa alla scuola privata favorendo una migliore considerazione di essa da parte del paese; l'associazione, sia pure in forma sperimentale, dell'attività di enti e privati a quella dello Stato nella lotta contro l'analfabetismo, la volontà di ritornare a una maggiore serietà degli studi e a una più efficace disciplina morale». *Ibi*, p. 143. Su questo tema si veda anche S. Olivieri, *Cattolici e fascismo: la riforma Gentile*, in «Mondoperaio», f.9/1980, pp. 124-125. A. Broccoli, *Dalla Riforma Gentile alla Conciliazione: critiche e riserve cattoliche*, in «Dialogos», 4/ott-dic 1968, pp. 77-108.

fatto da traino al rinnovamento dell'istituzione scolastica³⁹¹.

Questo progetto comportava, da un lato, un alleggerimento della pletorica struttura amministrativa dell'istituzione scolastica al fine di non distogliere, causa interessi provinciali e di parte, il progetto unitario del Ministro e, dall'altro, l'istituzione di una nuova tipologia ordinamentale che, assommando le competenze della scuola tecnica ormai in crisi rispetto ai fasti dei primi anni del Novecento, permettesse una scolarizzazione anche alla massa di coloro che non avrebbero potuto intraprendere la strada liceale. Tale fu il compito della scuola complementare triennale³⁹².

Per quanto atteneva le modalità di insegnamento, poi, Gentile era fermamente convinto, in virtù della sua concezione spirituale dell'educazione, che fosse necessario favorire e sostenere la libertà di insegnamento senza produrre programmi di insegnamento veri e propri quanto piuttosto programmi d'esame. Anche nella scuola primaria, l'opera riformatrice condotta con Lombardo Radice, pur proponendo programmi, lo faceva per offrire più un metodo di lavoro che un elenco prescrittivo delle conoscenze da affrontare. Il principio fondamentale che si voleva sottolineare era quello della libera espressione e creatività personale dei docenti nell'insegnare e degli alunni nell'apprendere che intendeva il classico adagio della *mens sana in corpore sano* nella nuova forma di *corpus sanum et mente sana*. Il principio dal quale egli muoveva era il seguente: «dallo spirito sano, dalla volontà sana, il corpo sano; così nella società come nell'individuo»³⁹³.

Come esempio si può portare quanto Lombardo Radice riservò alla creatività nell'ambito dell'insegnamento dell'educazione fisica nella scuola primaria. L'educazione fisica, di fondo, mirava a realizzare un triplice compito: quello morale,

³⁹¹ Si veda A. Lo Schiavo, *La riforma scolastica del 1923*, in AA.VV., *Enciclopedia '76*, vol II, pp. 543-557. G. Tognon, *La riforma scolastica del ministro Gentile*, in G. Spadafora (ed.), *Giovanni Gentile*, cit, pp. 319-340. M. Ostenc, *La scuola italiana durante in Fascismo*, Laterza, Bari 1981, pp. 11- 181; J. Charnitzky, *Fascismo e Scuola. Politica scolastica del regime (1922-1943)*[1994], La Nuova Italia, Firenze 1996, pp. 93-192.

³⁹² Il progetto era più antico ed era precedente la guerra. L'idea di una scuola triennale che seguisse la primaria e fosse dislocata nei piccoli centri era legata al tentativo di non favorire la mobilità sociale. Le scuole complementari si mostrarono da subito poco professionalizzanti e incontrarono il malcontento delle famiglie. Già dall'anno scolastico 1923-1924, Gentile si adoperò per organizzare sia un percorso biennale che permettesse il passaggio al Liceo Scientifico sia a favorire un passaggio alle scuole d'arte e professionali che era di competenza del Ministero dell'Economia Nazionale.

³⁹³ G. Lombardo Radice, *Lezioni di Didattica e ricordi di esperienza magistrale*, Sandron, Firenze 1951, p. 487.

quello igienico³⁹⁴ e quello educativo³⁹⁵. Infatti: «l'educazione fisica appare pertanto come l'*arte di farci un corpo* non diversa in valore dall'arte di disegnare, di parlare, di contare e operare coi numeri ecc. ecc.»³⁹⁶. Tale indicazione pareva accordare credito a tutte le diverse tendenze che si erano venute ad esplicitare nelle diverse proposte dell'allora dibattito sull'educazione fisica. Tuttavia, il principio della spontaneità e della creatività portava a una netta critica all'impostazione razionalistica della ginnastica attraverso movimenti coreografici, condannando qualunque indulgenza estetica del corpo. Ciò che invece andava privilegiato era il gioco e in particolare il gioco collettivo: attraverso esso, si sarebbero potute sviluppare tutte le potenzialità educative della ginnastica. La scuola primaria aveva il compito non di istruire su esercizi semplici o complessi, quanto piuttosto di favorire la libera espressione, lasciando libero lo Spirito di esprimere tutte le sue potenzialità in un modo non rigidamente preordinato. Così «una scuola [...] che dà agli italiani la coscienza del dovere supremo dell'uomo» avrebbe dovuto essere strutturata in modo tale che ognuno potesse essere «se stesso»³⁹⁷. Da qui discendeva il valore del gioco e della ricreazione, momenti informali all'interno della scuola, non strutturati o stereotipati, ma fonte di espressione dell'alunno³⁹⁸.

³⁹⁴ Così egli afferma: «Parte integrante di una educazione economica, nel senso di esercizio di volontà per una intelligente ricerca dell'utile, è l'igiene, cioè il buon uso e la difesa della salute». *Ibi*, p. 467.

³⁹⁵ G. Bonetta, *Genesi e formazione della concezione scolastica gentiliana*, in G. Spadafora (a cura di), *Giovanni Gentile*, cit., pp. 247- 288, in part. p. 267.

³⁹⁶ G. Lombardo Radice, *Lezioni di Didattica ...*, cit., p. 489.

³⁹⁷ Id., *Conversazione in Tessino*, in *L'Educazione nazionale*, 1 settembre 1924, pp. 25-27.

³⁹⁸ La sezione specifica del *Sommario* di Giovanni Gentile dedicata all'educazione fisica è da collocare nel quadro più ampio della sua definizione di corpo. Esso è un prodotto della volontà poiché «il soggetto è quello che in quanto si fa.[...] E se la volontà si serve del corpo, questo è segno certo che il corpo si è prodotto dalla volontà» SPI, p. 103. Da questo ne consegue che non esiste dimensione originaria da recuperare con l'educazione come aveva predicato Rousseau, la vera natura, il *dover essere* non sta alle spalle e nemmeno davanti al soggetto come una certa interpretazione kantiana potrebbe dare ad intendere. Gentile intuisce che l'idea di natura in Rousseau ha un valore regolativo e non reale ma l'aver messo tra parentesi il principio dell'immanenza dello Spirito nella natura fa sì che essa risulti al di fuori dell'atto stesso. *Ibi*, p. 200-202. Gentile è quindi fermamente convinto che «il corpo come corpo non si educa» poiché «il corpo che si educa non è il corpo materiale, ma un corpo che ha un principio di spiritualità, ciò non dimostra punto che ci sia quel corpo schiettamente naturale, non creato dalla stessa attività spirituale». *Ibi*, p. 258. Qualche anno dopo, rivolgendosi ai maestri triestini, affrontando tematicamente il ruolo dell'educazione fisica egli affermava: «l'educazione fisica dunque non si aggiunge all'educazione dello spirito: è anch'essa educazione dello spirito. Essa è la parte fondamentale di questa educazione; poiché il corpo è il fondamento, nel senso che abbiamo detto, della nostra spirituale personalità. Vivere è farsi il corpo: perché vivere è pensare; e pensare è aver coscienza di sé: di cui non si ha coscienza, se uno non si oggettiva; e l'oggetto come tale è il corpo (il *nostro* corpo). Tale coscienza, tale corpo; non c'è pensare che non sia fare. Il pensare vi fa il cervello, ma vi fa tutto il resto del corpo. Chiamatelo pure volere, ma non c'è un atto solo di pensiero che non sia quell'attività che risponde nella mente a questa

Da questo quadro, poteva apparire una comunione di idee e di intenti che vedeva Lombardo Radice impegnato in modo quasi subalterno, nella ritraduzione didattica dei principi ispiratori della lezione attualista. Egli, almeno fino al 1924, anno del progressivo allontanamento, poteva apparire una *longa manus operativa* della linea idealista, impegnata nella dissoluzione delle spinte positivistiche. Così scriveva a Gentile alla fine del 1908:

«Non ho bisogno di dirti che mi sento sperduto, e che sono scontento di me. Dacché sono in questa dolorosa Messina non mi riesce di volere. La tua vicinanza mi serviva di sprone e di conforto. Bevevo le tue parole, anche non dette a me, e mi sentivo come ristorato nell'anima. Tu eri come la mia coscienza, il meglio di me. La voce ammonitrice che mi suonava dentro, era anche nelle tue labbra, anche se tu non lo avessi saputo, anche se non avessi parlato a me. Un commento fatto a proposito di altri; una organizzazione indirettamente e forse inconsapevolmente diretta a me e ai miei difetti; una domanda suggestiva, fatta quasi senza parere, con delicatezza massima; erano armi che tu mi prestavi contro il me meno buono. Ora sono solo. Nessuno qui mi conosce come te, da nessuno posso avere ammonimento e conforto. Io mi sento, Giovanni mio, come un bambino spaurito, alle volte. Forse resterà tutta la vita così! Adorando con l'anima i migliori di me e avendone sempre bisogno per ritrovare me stesso e comandare a me qualche cosa»³⁹⁹.

Brani come questi testimoniano di un riconoscimento dell'autorità culturale e morale di Giovanni Gentile. Le continue intercessioni rivolte a lui per sostenere i contatti culturali ed epistolari con Benedetto Croce, testimoniano di un rapporto di apparente subalternità. Tuttavia, sin dai primi studi che hanno interessato il pedagogo catanese, tale impressione è stata disconfermata dimostrando come tra i due esistessero di certo comunanze, ma come tali comunanze avessero percorsi culturali differenti ed esiti non sempre affini⁴⁰⁰.

parola. Senza volere voi non avete corpo, perché il corpo è prima di tutto, e sempre, vita; e vivere non si può senza volere». RDE, p. 156.

³⁹⁹ AFG, *Gentile a Lombardo-Radice*, 6 novembre 1908. Per gentile concessione. Il patrimonio dell'Archivio comprende l'integrale carteggio di Lombardo-Radice a Gentile, mancano solo gli originali dal 1924 al 1931, per un totale di 300 missive. Le lettere di Gentile a Lombardo-Radice partono dal gennaio 1909 fino al 1931, hanno una consistenza minore pari a settantacinque missive. E' ipotizzabile che parte di esse sia presso l'Archivio Pedagogico presso ex INDIRE (Istituto Nazionale di Documentazione per l'Innovazione e la Ricerca Educativa, Palazzo Gerini, Via M. Buonarroti, FIRENZE), l'Archivio "Giuseppe Lombardo Radice" (relativo alla storia della scuola italiana) nel Museo Storico della didattica "Mauro Laeng" presso L'Università degli Studi di Roma 3 (via Milazzo 11, Roma) e parte (quelle precedenti il 1909) siano andate perse a causa del terremoto di Messina, ove Lombardo-Radice si trovava del 28 dicembre 1908.

⁴⁰⁰ G. Cives, *Giuseppe Lombardo-Radice. Didattica e pedagogia della collaborazione*, La Nuova Italia, Firenze 1970, pp. 46-51. I. Picco, *Giuseppe Lombardo-Radice*, La Nuova Italia, Firenze 1951, pp. 24- 60. S. Hessen, *La scuola serena di Giuseppe Lombardo-Radice*, Armando, Roma 1954; R. Mazzetti,

Figlio di un modesto impiegato⁴⁰¹, era nato a Catania il 28 giugno 1879, terzogenito ma primo maschio di sette figli. In un contesto familiare che sebbene fosse povero, era caratterizzato da spensieratezza e serenità. In famiglia gli fu affidato sin dai quattordici anni il governo e l'educazione di alcuni cugini orfani. Il suo primo contatto letterario con la pedagogia fu stimolato proprio da questo impegno e dalla facilità nel reperire i libri di pedagogia delle due sorelle maggiori, che in quegli anni terminavano di studiare per diventare maestre. La sua esperienza scolastica fu vivace e nelle descrizioni che egli ne fa si deduce che il percorso ginnasiale e liceale fu contraddistinto da insegnamenti improntati sull'autonomia e sulla valorizzazione degli alunni⁴⁰², tanto da insegnare la tragedia greca mediante una visita a Taormina in cui gli alunni dovevano recitare l'Antigone di Sofocle. Proprio di questo periodo era la ricerca letteraria e poetica che egli conduceva nella propria terra, venendo in contatto indiretto con quanto si muoveva nel cuore letterario dell'isola su stimolo delle ricerche demopsicologiche. «Così si completò dunque la mia esperienza: con l'amore delle cose popolari (che ho poi diffuso tra i maestri italiani, ottenendo che utilizzassero il folklore e il dialetto) e con la partecipazione alla scuola come ritrovo da cui prendeva le mosse la libera attività personale dei giovani»⁴⁰³.

Con questi presupposti, egli arrivava alla Normale di Pisa, dove incontrò gli stessi docenti di Gentile; la sua formazione si costruì sulla filosofia spaventiana di Jaja, sul metodo letterario del D'Ancona e sull'erudizione del Crivellucci: un vero «cenacolo di giovani studiosi conviventi in un regime di vera libertà»⁴⁰⁴. Proprio nel contesto pisano si intrecciarono i rapporti tra i due che furono caratterizzati da un legame affettuoso e di

Giuseppe Lombardo Radice tra idealismo pedagogico e Maria Montessori, Malipiero, Bologna 1958. U. Margiotta, *Giuseppe Lombardo Radice. Tra attualità pedagogica e irrisoluzione storica*, Parallelo 38, Reggio Calabria 1975, pp. 47-54 e pp. 153-191. G. Catalfamo, *Giuseppe Lombardo-Radice*, La Scuola, Brescia 1958, pp. 27-49. E. Sordina, *Il pensiero educativo di Giuseppe Lombardo-Radice*, La Goliardica, Roma 1979. I. Picco (ed), *Giuseppe Lombardo-Radice*, (atti del Convegno di studi per il centenario della nascita [1879-1979]), Edizioni del Gallo Cedrone, L'Aquila 1980. G. M. Bertin, M.A. Manaconda, *Giuseppe e Lucio Lombardo-Radice*, Parenti, Firenze 1986. H. Cavallera, *Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice: i paradigmi della pedagogia*, in G. Spadafora (ed), *Giovanni Gentile*, cit., pp. 427-460. Sulla relazione con Salvemini si veda L. Borghi, *Lombardo-Radice e Salvemini* in «Scuola e città», n.12/1968, pp. 581-604.

⁴⁰¹ G. Lombardo-Radice, *Saggi di critica didattica*, SEI, Torino 1927, p. 67.

⁴⁰² *Ibi*, p. 69.

⁴⁰³ *Ibi*, p. 70-71.

⁴⁰⁴ *Ibi*, p. 75.

devota sottomissione da parte di Lombardo Radice che stimava l'impegno culturale di Gentile e la sua integrità umana.

Uno dei temi che più affollava il carteggio tra i due era la politica universitaria. Dapprima le sconsolate cronache delle vicende concorsuali di Lombardo Radice. Non mancavano poi anche accenni alle vicende di Gentile. Scrivendo da Firenze il 2 novembre 1903, a commento dell'esito dell'infausto concorso di Napoli, Lombardo-Radice, non temeva di affermare:

E' vergognoso per l'Italia che dove più dovrebbe prevalere il disinteresse scientifico prevalga la camorra scientifica. Ora solo conosco il T. (n.d.r. Tocco), non aspettavo da lui che ti trattasse così. Tanto era da aspettarsi dal C. (n.d.r. Cantoni) e da M. (n.d.r. Masci).

Un esempio alquanto esplicito per protagonisti e per toni di tali "cronache universitarie" era quello offerto dal lungo iter del concorso per una cattedra di pedagogia a Messina, iniziato nel 1909 e conclusosi 1910.

Il concorso di pedagogia è finito male. Il De Dominicis, in fine mi voleva imbrogliare per far passare ad ogni costo un suo beniamino ignorantissimo, e credo, raccomandato assai dalla massoneria, a danno del povero prete Visconti, cretino la sua parte, ma non tanto cretino e ignorante quanto il competitore. Nella commissione eravamo in maggioranza pel Visconti, ma il Ferrari, messo alle strette, ebbe paura del De Dominicis, e passò dalla sua parte. Ne nacque una votazione, in cui ognuno scrisse a verbale il proprio voto: e De Dom. Ferr. e Strozzi (è massone anche lui?) furono costretti per compensare i miei voti (già indulgenti) a dare il massimo. Vinsero, ma non allegramente. Io inserii una dichiarazione fredda ma feroce, che fece perdere le staffe a tutti e tre: che mi risposero una filza di corbellerie a cui brevemente replicai. E tutto, se il concorso, com'è probabile non è annullato, sarà pubblicato colla Relazione nel Bollettino. Sarà uno scandalo. Mi dispiace per Japichino, che era 1° nella graduatoria. Ma la graduatoria potrebbe salvarsi fino al 3° (2° Cantimori, 3° Ferretti), perché dai verbali risulta che i primi tre erano approvati anche per i miei voti. Ti assicuro che De Dominicis e Ferrari ne usciranno con le ossa rotte⁴⁰⁵.

I protagonisti della vicenda rappresentavano le principali tendenze della pedagogia del periodo. A testimone dell'influenza positivistica che aveva caratterizzato in quegli anni la pedagogia⁴⁰⁶ veniva citato De Dominicis. Insieme all'opera di Ardigò, furono soprattutto i lavori di Saverio De Dominicis⁴⁰⁷ a diffondere tale impostazione nel

⁴⁰⁵ AFG, *Gentile a Lombardo-Radice*, 3 marzo 1910. Per gentile concessione.

⁴⁰⁶ F. Giuffrida, *Il fallimento della pedagogia scientifica*, Il solco, Città di Castello 1920, pp. 139-64.

⁴⁰⁷ G. Flores d'Arcais, *La pedagogia di Saverio De Dominicis*, in «Rassegna di pedagogia», 9/1951, pp. 193-205. R. Tisato, *Introduzione*, Id. (ed.), *Positivismo pedagogico italiano. Angiulli, Siciliani, Ardigò, Fornelli, De Dominicis*, UTET, Torino 1976, pp. 9-63, 849-899.

dibattito sull'educazione della fine dell'Ottocento⁴⁰⁸ e a coinvolgere anche la riflessione attorno alla questione della ginnastica. De Dominicis riconosceva a Comte di essere stato il fondatore della "filosofia positivista" e di aver intuito il ruolo centrale assunto dalla razionalità scientifica nel mondo moderno. Oltre a ciò, il sociologo francese aveva avuto il merito di separare la filosofia dalla metafisica e di averne auspicato l'unità metodologica. Tuttavia il professore pavese, sosteneva che solamente la teoria di Darwin e la riflessione evolutzionistica avesse il potere di fornire un fondamento scientifico alla pedagogia⁴⁰⁹. L'unità intima e inscindibile tra la dimensione psichica e quella biologica darwiniana poteva spiegare l'esperienza sociale sia a livello biologico e fisiologico, sia a livello storico e culturale, riconnettendola anche ai principi della "razza" e della "nazione". Il darwinismo rappresentava una "nuova psicologia" che permetteva di fondare scientificamente la pedagogia. Questa psicologia si fondava sulle leggi fondamentali dell'essere vivente e rischiarava con lo studio del sistema nervoso, l'organo fondamentale dell'attività psichica, le relazioni dell'uomo con l'ambiente, tanto fisico quanto morale⁴¹⁰.

Il secondo protagonista era Giuseppe Michele Ferrari, che proprio in quegli anni stava chiarendo la propria posizione critica nei confronti dell'herbartismo e del positivismo. Egli si prefiggeva il compito di elaborare una pedagogia scientifica che si aprisse alle questioni psicologiche, senza cadere nello scientismo e nel materialismo. Nel volume del 1909 *La pedagogia come scienza e come legge suprema*⁴¹¹ egli cercava di combinare lo spiritualismo italiano con le suggestioni bergsoniane d'oltralpe. Ferrari: «precisava i rapporti tra pedagogia e psicologia, argomentando attorno alla natura spiritualistica della realtà e sostenendo la superiorità del cristianesimo [...] Esaminava le posizioni di W. James e della filosofia dell'azione di Boutroux. [...] Egli dichiarava di non aderire pienamente a nessuno dei due, sostenendo la necessità di recuperare su basi nuove il problema del rapporto tra natura, finito ed infinito»⁴¹². Il bolognese tentava

⁴⁰⁸ G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (II ed.), vol. II, Sansoni, Firenze 1957, p. 192 e ss.

⁴⁰⁹ S. De Dominicis, *Il concetto pedagogico di Augusto Comte*, Tipografia dello Stato, Palermo 1884.

⁴¹⁰ Id., *La pedagogia e il darwinismo*, Ed. Nicola Jovine, Napoli 1870.

⁴¹¹ G. M. Ferrari, *La pedagogia come scienza e come legge suprema*, Stabilimento Poligrafico Emiliano, Bologna 1909.

⁴¹² M.D. Ascenzo, *La scuola pedagogica di Bologna*, La scuola, Brescia 2003, pp. 222-223.

cioè di portare avanti le istanze neocritiche alla De Sarlo⁴¹³, ponendosi in atteggiamento critico nei confronti dell' *'Herbart Renaissance'* inaugurata con la pubblicazione de *La pedagogia di G. F. Herbart* ad opera di Luigi Credaro nel 1900⁴¹⁴.

Oltre a continui riferimenti a Credaro⁴¹⁵, il carteggio individuava anche un terzo protagonista della vicenda concorsuale, identificabile con il "beniamino ignorantissimo" di De Dominicis, ovvero Guido Della Valle. Nato a Napoli il 25 gennaio 1884 fu discepolo di Masci, che lo iniziò alla filosofia kantiana, della quale il maestro napoletano veniva sviluppando le implicazioni psicologiche e proponendo un'interpretazione in chiave "neocriticista". A Masci si affiancavano altri maestri quali Chiappelli e Petrone, ma anche letterari della levatura di D'Ovidio e di Torraca. Allo studio filosofico Della Valle affincò anche una profonda passione per gli studi di antichità (archeologia e letteratura).

Laureatosi nel 1904 con una dissertazione su *Psicogenesi della coscienza: saggio di una teoria generale dell'evoluzione*⁴¹⁶, ispirata ai principi del fenomenismo kantiano, ma altrettanto attenta alle posizioni della cultura contemporanea in particolare al darwinismo del De Dominicis e alla psicologia sperimentale, si perfezionò a Firenze dove venne in contatto con la psicologia sperimentale di De Sarlo e con la storia della filosofia di Tocco. Qui si occupò dei processi percettivi e delle "oscillazioni delle sensazioni minime" oggetto della sua tesi di perfezionamento. Sempre nel 1905 si recò a Lipsia con una borsa di studio per perfezionarsi ulteriormente negli studi psicologici. Seguì i corsi di Wundt e si interessò alle lezioni di Ostwald, il grande e celebre fisico, dal quale fu spinto a porre al centro della propria ricerca in campo psicologico le nozioni di "lavoro" e di "energia". Proprio in questo periodo di formazione, denso di esperienze intellettuali, si avvicinò, criticamente, anche alle correnti irrazionalistiche e

⁴¹³ M. Ferrari, *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra ottocento e novecento*, Le Lettere, Firenze 2006, pp. 283-310.

⁴¹⁴ M. A. D'Arcangeli, *Luigi Credaro e La Rivista Pedagogica (1908-1939)*, La mediazione Pedagogica, Roma 2000. Gentile su Herbart afferma: «L'herbart, insomma, non dimostrò punto perché e in che modo si dovesse concepire la pedagogia in quanto scienza. E le difficoltà latenti nel concetto che egli ne diffuse, hanno impedito una netta determinazione del preciso ufficio della pedagogia e delle sue attinenze con le altre scienze dello spirito». ESL, p. 7.

⁴¹⁵ M. A. D'Arcangeli, *Giovanni Gentile – Luigi Credaro: due protagonisti a confronto tra "pubblico" e "privato"* in G. Spadafora (ed.), *Giovanni Gentile*, cit., pp. 461-478.

⁴¹⁶ G. Della Valle, *Psicogenesi della coscienza: saggio di una teoria generale dell'evoluzione*, Hoepli, Milano 1905.

mistiche, rivendicando contro di esse il valore della razionalità, ma riconoscendo ad esse una funzione permanente e insostituibile nel pensiero filosofico, costantemente attraversato da istanze metafisiche e religiose⁴¹⁷. La sua formazione era sostanzialmente compiuta e il suo pensiero veniva delineandosi sul crocevia di psicologia sperimentale, filosofia kantiana e attenzione ai valori.

Nel 1907 iniziava la sua attività di insegnamento presso la scuola normale di Matera, passando poi a Foggia e infine a Torino, dove restò fino al novembre del 1911, quando fu chiamato ad insegnare pedagogia all'università di Messina, nella quale tenne anche l'insegnamento di filosofia teoretica e diresse la scuola pedagogica. Dal 1908 aveva iniziato la sua collaborazione alla *Rivista pedagogica*⁴¹⁸ nel 1910, pubblicava a Torino il primo studio ampio e sistematico, *Le leggi del lavoro mentale*⁴¹⁹, che sintetizzava il lavoro di un decennio⁴²⁰.

Proprio l'incarico di Messina è oggetto di uno scambio fitto tra Lombardo-Radice e Gentile⁴²¹. Il 13 aprile 1911, il catanese scriveva all'amico palermitano:

Solo ti chiedo se non sia meglio per la dignità mia rispondere al privato e nascosto maleficio del Della Valle con una pubblica denuncia, [...] tipo del "concorrente" farabutto, e legato a tanta gente (da cui dipendono le sorti dell' insegnamento della Pedagogia) in tutto degna di lui⁴²².

⁴¹⁷ Id., *Le nuove forme dell'etica irrazionalistica*, in «Rivista filosofica», VIII [1906], pp. 356-375.

⁴¹⁸ La collaborazione del Della Valle continuerà fino al termine della pubblicazione, nel 1937, e della quale sarà direttore negli anni '11-'16; sulla rivista uscirono, in questi primi anni del Novecento, alcuni suoi studi su E. De Amicis, sulla "pedagogia sperimentale" di E. Meumann, su problemi "logico-didattici", su Maria Montessori e il problema dell'infanzia.

⁴¹⁹ L'opera si proponeva un duplice obiettivo: scientifico e ideologico. Sul primo versante intendeva elaborare una "teoria del lavoro mentale" interpretando quest'ultimo come un'attività rivolta a un fine, che si sviluppa attraverso "resistenze", ma che manifesta anche precise regolarità. La vita psichica si caratterizzava come "energia" e "lavoro", come attività cosciente e volontaria, uniforme e costante, regolata da dieci leggi fondamentali (della funzione matematica del tempo; della dipendenza del lavoro psicologico dalla traiettoria integrale; di periodicità; di interdipendenza; di equivalenza di correlazione funzionale, di interferenza psicofisiologica; di *disproporzionalità*; di individuazione progressiva; di incremento *psicoenergetico* diretto) che devono esser messe alla base della pedagogia, in quanto capaci di ridefinirla in forma scientifica e di saldare in essa l'elemento psicologico con quello etico, poiché il lavoro mentale è anche attività etica, orientata ad un fine-valore, anzi esso appare addirittura come il "sucedaneo laico della preghiera".

⁴²⁰ «Ma a seguire il pensiero del Della Valle c'è da esser presi dal capogiro.[...] E resta un gran barcollamento di idee generali, che non hanno nessun equilibrio». ESL, p. 234. Così Caramella nella collana Biblioteca Popolare di Pedagogia, diretta da Lombardo-Radice: «Ma lo spirito filosofico del Della Valle è spirito fiacco e incapace di sentire la drammaticità dei problemi». S. Caramella, *Studi sul positivismo pedagogico*, Soc. An. Ed. "La Voce", Firenze 1921, p. 190.

⁴²¹ La prima menzione è nella lettera a Gentile del 14 gennaio 1911.

⁴²² AFG, *Lombardo-Radice a Gentile*, 13 aprile 1911. Per gentile concessione.

L'11 maggio così prosegue:

Vada come vuol andare. Io penso ad aspettare il mio piccolo e a lavorare. Non voglio guastarmi il sangue! A suo tempo, quando cioè il Credaro ti avrà tolto dalla Commissione, dirò ciò che si deve a lui, a Colozza, a Calò, a Della Valle: e darò io una relazione di concorso per tutti i concorrenti, me compreso e spietatamente anche per me⁴²³.

Il rapporto epistolare tra Gentile e Lombardo Radice che in molte parti ruotava attorno alla Rivista *Nuovi Doveri*, fondata nel 1907 in reazione al sindacalismo delle associazioni degli insegnanti⁴²⁴, non constava solo di *querelle* accademiche e di problematiche editoriali e pratiche. Era anche venato da un affetto sincero e vicendevole come testimonia la lettera che il giovane catanese indirizza all'amico in occasione della morte della sorella.

Essa era nella tua casa quella che amava di più e più compativa, e trovava sempre la parola più buona e il sorriso più tenero. Somigliava a te certamente e ti adorava, come tu lei. E ora tu vorrai rinnovare la su anima intorno a te, e ci riuscirai perché la stessa dolcezza di natura che è in te ed era in Lei è nelle tue creature. Tu puoi dare all'educazione dei tuoi figli questo profondo valore: "io voglio farvi crescere buoni come la mia Rosina". Vedi, com'è viva intorno a te, come può essere beneficamente viva! Ecco l'unico tuo conforto, pensa profondamente, continuamente a questo, vi troverai tanta dolcezza e tanta pace quanta ne merita il tuo animo, quanta ne vorrebbe la tua Sorella se potesse scorgere il tuo dolore. [...] E tu amami e immagina ch'io ti stia accanto e pianga con te e ti dica le parole che t'ho scritto con quel calore che può dare la voce viva e lo sguardo dell'amico.⁴²⁵

Ma oltre il rapporto personale e i legami di vicendevole battaglia culturale, i primi anni del novecento, a Palermo per l'uno e a Catania per l'altro, furono anche anni di vicendevoli influenze. Se è percepibile una dipendenza di Lombardo-Radice⁴²⁶ rispetto

⁴²³ AFG, *Ibi*, 11 maggio 1911. Per gentile concessione.

⁴²⁴ D. Frigassi, *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*, Einaudi, Torino 1963, p. 160 e 530 e ss. M. Raicich, *Scuola, Cultura e politica da De Sanctis a Gentile*, Nistri-Lischi, Pisa 1981-1982, pp. 326 e ss. R. A. Rossi, *Idealismo pedagogico e riforma della scuola nella rivista Nuovi Doveri*, Periferia, Cosenza 2003.

⁴²⁵ AFG, *Lombardo-Radice a Gentile*, 27 marzo 1906. Per gentile concessione.

⁴²⁶ Così egli scrive il 6 novembre 1908: «Non ho bisogno di dirti che mi sento sperduto, e che sono scontento di me. Dacché sono in questa dolorosa Messina non mi riesce di volere. La tua vicinanza mi serviva di sprone e di conforto. Bevevo le tue parole, anche non dette a me, e mi sentivo come ristorato nell'anima. Tu eri come la mia coscienza, il meglio di me. La voce ammonitrice che mi suonava dentro, era anche nelle tue labbra, anche se tu non lo avessi saputo, anche se non avessi parlato a me. Un commento fatto a proposito di altri; una organizzazione indirettamente e forse inconsapevolmente diretta a me e ai miei difetti; una domanda suggestiva, fatta quasi senza parere, con delicatezza massima; erano armi che tu mi prestavi contro il me meno buono. Ora sono solo. Nessuno qui mi conosce come te, da nessuno posso avere ammonimento e conforto. Io mi sento, Giovanni mio, come un bambino spaurito,

alle tesi gentiliane è altrettanto vero che tra i due esistevano numerosi elementi di contatto a livello di formazione culturale. La comunanza di maestri e di nemici, poneva i due pensatori su un piano di orizzontalità che permette di sostenere l'idea di una vicendevole influenza. Lombardo-Radice non fu il traduttore didattico della proposta attualista *sic et simpliciter*, così come Gentile fu, nella sua riflessione pedagogica, ampiamente influenzato dalle riflessioni del teorizzatore della scuola attiva in Italia.

A conforto di ciò esiste una apparente e banale circostanza documentale. Si tratta di due cenni, uno più informale e uno più formale che paiono essere istruttivi. Il primo è relativo a un passaggio della lettera di Lombardo-Radice dei primi di gennaio del 1909 e ha per protagonista Donato Jaja. In quel periodo il catanese è impegnato nell'organizzazione dei Nuovi Doveri e la lettera si sofferma sull'organizzazione editoriale del nuovo numero, oltre a manifestare le ambizioni per un trasferimento presso la scuola delle Femminelle di Palermo, incarico per il quale aveva chiesto specifica raccomandazione a Gentile.

Ti mando una lettera di Jaja che è diretta anche a te. L'ottimo maestro paternamente confonde i nostri nomi. Io credo che finirà collo cambiarceli, come qualche volta del resto ha fatto⁴²⁷.

Erano passati pochi giorni dal terremoto del 28 dicembre 1908, di cui Lombardo-Radice dà pochi cenni all'inizio della missiva. Il secondo documento è relativo a una lettera di un anno dopo su carta intestata dei Nuovi Doveri dove Lombardo-Radice informa Gentile su alcuni problemi di editing della rivista, relativi soprattutto a un lungo testo del De Ruggero, nonché di un saggio di Vito Fazio Allmayer, a testimonianza del fatto che il professore palermitano invitava i propri discepoli a scrivere sulla rivista dell'amico catanese. Ma ciò che è particolarmente interessante è il seguente passaggio:

Io lavoro alla didattica, della quale un capitoletto è in questo fascicolo; ti prego di leggerlo e di dirmi se ti piace. Licenzierai tu il fascicolo, ti prego e il più presto possibile, invitando la tipografia a sbrigarsi⁴²⁸.

alle volte. Forse resterà tutta la vita così! Adorando con l'anima i migliori di me e avendone sempre bisogno per ritrovare me stesso e comandare a me qualche cosa».AFG, *Ibi*, 6 novembre 1908. Per gentile concessione.

⁴²⁷ AFG, *Lombardo-Radice a Gentile*, primi di gennaio 1909. Per gentile concessione.

⁴²⁸ AFG, *Ibi*, senza data, (nov-dic [?] 1909). Per gentile concessione.

Nel primo testo è da notare che il settantenne Jaja tendeva a confondere i due. Oltre alle difficoltà ovvie legate all'età, ciò era indice di una comunanza di riflessione e di stima da parte del maestro, che poneva i due sullo stesso piano, tanto da scambiare i loro nomi. Ma è il secondo documento che pare maggiormente interessante. Già nel 1909 Lombardo-Radice stava lavorando alla Didattica, ovvero a quelle *Lezioni di Didattica* che vedranno la luce nel 1913, anno di pubblicazione del gentiliano primo volume del *Sommario di Pedagogia Generale come scienza filosofica*. La riflessione pedagogica, nel quadro della tradizione idealista-spaventiana, appresa da Jaja, era quindi anticipata nel catanese. Gentile avrebbe potuto giovare e raffinare la propria posizione proprio riflettendo sui testi che con devozione Lombardo-Radice gli inviava. Ciò nonostante egli, a dieci anni di distanza, riflettendo sulle sue *Lezioni di Pedagogia*, pubblicate nel 1919, sottolineava:

Essendosi pubblicato nel 1919 quasi insieme alla mia Didattica il *Sommario di Pedagogia come scienza filosofica* di Gentile – opera fondamentale per chiunque intenda elaborare con serenità il concetto di educazione – la mia responsabilità di autore diventa grandissima. Seguendo lo stesso indirizzo di quel mio amico e fratello spirituale, e sentendomi verso di lui in atteggiamento interiore di scolaro, il rispetto per lui e per me stesso mi impediva di affrontare la redazione definitiva di un libro, che doveva essere un ripensamento, non inutile ai più giovani, dei problemi dell'educazione e della scuola dal punto di vista dell'idealismo⁴²⁹.

Se a questo si aggiunge che il saggio *Il concetto di educazione*⁴³⁰ risaliva al 1910, si ha un quadro preciso e anticipato rispetto a quanto fece Gentile del tentativo di elaborare una teoria pedagogica alla luce dell'idealismo e della rilettura kantiana, appresa alla Normale. Come abbiamo avuto modo di notare, Gentile aveva già posto le basi della sua riflessioni sull'educazione nel combinato *L'insegnamento della filosofia ne' licei* e *La filosofia di Marx*; tuttavia la maturità piena della sua riflessione sarà elaborata nel *Sommario di Pedagogia Generale*, successivo allo sforzo teoretico di Lombardo-Radice. Il suo saggio sull'educazione si costruiva sull'idea secondo la quale ogni uomo è nella possibilità, a partire dalla propria condizione mortale, di *rifare sé*

⁴²⁹ G. Lombardo-Radice, *L'ideale educativo e la scuola nazionale. Lezioni di pedagogia generale fondate sul concetto di autoeducazione*, Sandron, Milano-Palermo 1922, p. 6.

⁴³⁰ Id., *Il concetto dell'educazione* (1910) in Id. *Educazione e diseducazione* (1923), II ed., R. Bemporad-Associazione per il Mezzogiorno, Firenze – Roma 1929.

attraverso l'opera dell'educazione⁴³¹. «L'individuo muore ogni momento: il me di quando ero bambino non c'è più, e quella è già un'altra vita sorpassata e distrutta; il me di un'ora fa nemmeno esiste»⁴³². Il problema dell'educazione era il problema dell'"io" che si faceva uomo, ponendo nei propri "dover essere" il fondamento ideale che lo trascende. In questo chiaro sfondo kantiano, ogni uomo era per se stesso maestro e scolaro; soggetto immanente e universale che «coincide completamente con l'attività del soggetto individuale considerato nel suo divenire, cioè nel suo interiorizzarsi», che è il «Dio vivente nell'uomo [...] che agisce in me come in ogni coscienza, e mi fa quel che sono»⁴³³. Così: «educare altri significa rifare in sé lo sforzo di miglioramento che nell'educando per indizi si vede iniziato, mettendosi in condizione di rivivere la sua crisi per fargliela più chiaramente sentire»⁴³⁴.

Lombardo-Radice era preoccupato di salvaguardare l'individualità e la personalità degli "attori" dell'educazione⁴³⁵. Nella prospettiva gentiliana del *Sommario* la relazione tra alunno e scolaro tendeva apparentemente alla perdita delle distinzioni in nome del superamento spirituale nell'atto di educare⁴³⁶. Hessen ha sottolineato che per il pensatore di Castelvetro: «La risoluzione dell'oggetto nell'atto creativo del maestro e dello scolaro (fatto che vale ad eliminare la soggettività empirica di ambedue, a subordinarli, cioè, all'oggetto che essi possono affermare solo in quanto sono attivi, e, insieme, a raccogliarli nell'unità dello spirito), appartiene difatti al momento fondamentale dell'educazione»⁴³⁷. Tuttavia, come abbiamo avuto modo di rilevare, tale relazione in Gentile è più complessa, poiché la presunta liquidazione della prassi lascia comunque una *ritenzione* pedagogica all'interno della filosofia. Lo stesso Lombardo-Radice nel primo capitolo della *Didattica*, quello inviato all'amico nel 1909 così scrive:

⁴³¹ *Ibi*, p. 15

⁴³² *Ibi*, p. 6.

⁴³³ *Ibi*, p. 31.30.

⁴³⁴ *Ibi*, p. 8.

⁴³⁵ Molto più marcata la differenza tra i due in M. Casotti, *La pedagogia di G. Lombardo-Radice e quella di G. Gentile*, in «Pedagogia e vita», n.2/1968-1969, pp. 173-179.

⁴³⁶ Carlini propende per una netta dissoluzione degli individui storici concreti, nell'atto di educare. A. Carlini, *Riflessioni critiche sul principio della pedagogia gentiliana*, in «L'educatore italiano», 15 nov-1 dic 1954, oggi in A. Carlini, *Studi gentiliani*, in Fondazione G.Gentile (ed), *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. VIII, Sansoni, Firenze 1958, pp. 125-147.

⁴³⁷ S. Hessen, *La pedagogia di Giovanni Gentile*, Signorelli, Roma 1940, p. 40. Si veda anche Id., *L'idealismo pedagogico in Italia: G. Gentile e G. Lombardo-Radice*, Armando, Roma 1960, pp. 74-97.

«educazione è compenetrazione di anime, cioè uno stato di coscienza nel quale il maestro scompare come individualità distinta dagli scolari e si adegua al loro momento spirituale, vivendolo come suo e sviluppandolo, per sospingerlo a posizioni più alte, da lui raggiunte indipendentemente dai suoi scolari, nella formazione della propria cultura; e nelle quali deve ritornare, riconquistandole con loro»⁴³⁸

L'individualità scompare, ma il maestro mantiene la propria autorevolezza e un relativo grado di coscienza⁴³⁹ mantenendo una specifica attenzione alla "concreta situazione mentale" dell'alunno⁴⁴⁰. Infatti:

«Ostacolo della formazione di un'anima può essere anche il maestro; ché l'educatore dovrebbe compiere nella scuola un delicato lavoro di affiatamento con ogni singolo alunno, così da divenirgli quasi un altro se stesso, uno specchio limpido dove l'alunno riesce a leggere la propria anima»⁴⁴¹

Temi presenti anche nel *Sommario* in cui era ravvisabile la necessità del professore palermitano di salvaguardare, trovandone una formulazione in chiave idealistica, la singolarità del maestro e dello scolaro⁴⁴², letta nelle riflessioni di Lombardo-Radice⁴⁴³. Ineliminabile era il riferimento alla matrice kantiana, nella riconduzione all'Io trascendentale anche se nei due era possibile rinvenire una sfumatura differente.

Ciò che rappresenta la differenza sostanziale tra i due era relativo alla natura della *prassi*. Se in Gentile il momento dialettico tendeva a sopravanzare quello pratico, pur

⁴³⁸ G. Lombardo-Radice, *Lezioni di Didattica e ricordi di esperienze magistrali* (1909), X. ed., Sandron, Palermo 1925, p. 11.

⁴³⁹ Alla fine del 1910 egli così scrive a Gentile: «Perché il posto all'Università è un forse; la certezza è che io possa fare molto bene creando un po' di buoni maestri in questa parte della Sicilia. E t'assicuro che oramai sono contento dei risultati che ottengo: insegno con ardore e sento che i giovani seguono con religione, con animo modesto ma con sforzi personali notevoli, che leggono, che discutono con gusto, che vengono assai spesso a consigliarsi da me con da un direttore spirituale. La scuola è mia: ogni giorno tornando a casa mi gode l'animo di raccontar tutto alla Gemma, minutamente ed anche lei è felice del mio lavoro». AFG, *Lombardo-Radice a Gentile*, s.d. (dic. 1909?). Per gentile concessione.

⁴⁴⁰ Dal punto di vista dell'educazione morale Lombardo-Radice, già nel 1905 aveva scritto sul metodo come «ordine razionale dello svolgimento delle latenti attività dell'educando» secondo un preciso criterio per cui «le leggi del metodo sono: 1) graduazione e continuità; 2)libertà; 3)unità di tutte le attività dello spirito». G. Lombardo-Radice, *Dalla Scuola elementare alla Scuola secondaria classica : note di pedagogia e di didattica*, vol. I, Battiato, Catania 1905, p. 32. Gentile avrebbe invertito l'ordine dei fattori.

⁴⁴¹ Id., *Come si uccidono le anime* in Id., *Educazione e diseducazione* (1923), cit., p.67.

⁴⁴² In disaccordo con questa posizione P. Miccoli, *Il rapporto educativo. Confronto critico tra realismo tomista e idealismo gentiliano*, in «I problemi della pedagogia», 1990, pp. 455-464 che propende per una dissoluzione dei rapporti in nome della classica critica di sovradeterminazione dialettica dell'attualismo.

⁴⁴³ Così U. Spirito, *La pedagogia di G. Gentile*, in «Giornale critico della Filosofia Italiana», n.1/1976, pp.12-26; oggi in Id., *Dall'attualismo al problematicismo*, Sansoni, Firenze 1976, pp. 127-140.

non scomparendo pienamente, in Lombardo-Radice il momento pratico, posto come fondamento dell'esperienza educativa, entrava più decisamente nel momento dialettico e contribuiva in modo decisivo alla sua erosione interna⁴⁴⁴. Ciò era dettato da una maggiore comprensione della dimensione negativa ed erronea interna al procedimento dialettico. Riguardo l'attenzione primaria per i più inquieti e ribelli egli consigliava di:

«Farli muovere, farli essere vivi; che sentano di aver trovato quella guida che non avevano forse mai avuto prima nella loro vita; d'aver trovato chi conosce la via della loro anima. Che sentano di essere qualcuno anche loro, di avere le loro responsabilità, la loro piccola autonomia!»⁴⁴⁵

Nella scelta per gli inquieti, per coloro che all'apparenza potevano sembrare “erronei”, nella loro valutazione positiva stava il cuore propulsore della rivalutazione della prassi di Lombardo-Radice⁴⁴⁶.

Da questa valorizzazione intima degli aspetti “negativi” della dialettica veniva anche la predilezione della poesia e della narrazione, ovvero del momento ‘artistico’. La dimensione sentimentale, che nel processo dialettico coincideva con la negazione della positività della datità storica, estrinseca si compenetravano e rimanevano nella prassi educativa. Il momento soggettivo e oggettivo si operazionalizzavano nel momento pratico dell'educazione. Una maggiore attenzione alla dimensione “negativa” nel processo dialettico portava il pensatore catanese a rivalutare la prassi nella sua esemplarità⁴⁴⁷ e a non riassorbirla immediatamente nel movimento dialettico dell'atto. Questo faceva sì che tra la prassi educativa e l'atto spirituale dell'educazione non ci fosse differenza, tanto che «la lezione non è didattica perché dialogica o espositiva, ma

⁴⁴⁴ S. Mandolfo, *La dialettica educativa in G. Lombardo Radice e in G. Gentile*, in «Rassegna di Pedagogia», nn.5-6/1950, pp. 314-318.

⁴⁴⁵ G. Lombardo-Radice, *Lezioni di Didattica*, cit., p. 29.

⁴⁴⁶ Questo testo è particolarmente significativo poiché è alla base di quella aspra critica che Lombardo-Radice rivolgerà al metodo Montessori. Egli era fermamente convinto che non servisse un metodo apposito e speciale per bambini speciali. Era la scuola popolare, fondando la sua proposta educativa nella relazione maestro alunno, che doveva svolgere un compito di educazione universale e non scuole speciali con metodi speciali. L'unico metodo era quello unico della valorizzazione attiva di ciascun alunno partendo da una seria analisi della sua condizione sociale e psicologica. Questa dimensione vitale della scuola popolare superava qualunque metodologico. Tale lezione era presente anche nel Sommario. I. Picco, *Aspetti vitali della pedagogia di G. Gentile*, in «I Problemi della Pedagogia», nn. 4-5/1975, pp. 601-630.

⁴⁴⁷ A conclusione delle sue Lezioni di Didattica egli invitava gli insegnanti lettori a inviargli materiali didattici che costituiscono un campionario di “buone pratiche” di primaria importanza dell'efficacia educativa della proposta pedagogica di Lombardo-Radice. Il materiale è in parte conservato nella specifica sezione del Museo Pedagogico “Mauro Laeng” dell'Università Roma 3.

perché suggerisce problemi, e stimola alla loro soluzione»⁴⁴⁸. Tale opzione per la prassi⁴⁴⁹ lo tenne legato almeno dal punto di vista pratico alla situazione storica particolare⁴⁵⁰, favorito da una memoria entusiastica della propria esperienza liceale catanese. Mentre Gentile voleva rendersi autonomo da una visione romantica e “pesante” della propria origine, Lombardo-Radice la poneva a fondamento della propria riflessione, stimolando e condividendo l’intento demopsicologico dell’educazione narrativa, mediante la valorizzazione di fiabe e racconti e la sovradeterminazione dell’elemento poetico⁴⁵¹. Egli, tuttavia, non perdeva la sua matrice kantiana: nella polemica contro i componimenti liberi egli si faceva sostenitore convinto della necessità di limiti e “dande”, per usare la terminologia di Kant, entro le quali sviluppare la creatività. La sua scuola serena infatti non fu il luogo dello spontaneismo educativo, in velata contrapposizione a una certa diffusione distorta del metodo Montessori: perché si realizzasse una reale educazione era necessario che il maestro ponesse dei limiti entro i quali realizzare la formazione creatrice dello Spirito. Commemorando la sua prematura morte Gentile nel 1938 così, infatti, lo definiva:

Il Lombardo era quel che si dice un sentimentale, e si lasciava attrarre da certi aspetti della realtà morale che entrano nell’anima ma non vi sono assorbiti: e fanno groppo, e invece della moralità generano il moralismo; per cui la vita si disorganizza e va in frantumi, perdendo la concretezza della sua unità⁴⁵².

Proprio la predominanza attribuita agli aspetti sentimentali e “negativi” fu con buona probabilità uno degli elementi che allontanò i due siciliani, che cominciarono a

⁴⁴⁸ *Ibi*, p. 126.

⁴⁴⁹ Margiotta, proprio a partire da questa opzione di Lombardo-Radice propende per una interpretazione marcatamente socialista della sua riflessione diversamente da cavallera che la attenua definendo il suo socialismo non reale ma come forma “di un patriottismo altamente idealizzato”. H. Cavallera, *Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice*, cit., p. 451.

⁴⁵⁰ I. Picco, *Giuseppe Lombardo-Radice*, cit. p. 176.

⁴⁵¹ A testimonianza di questo spirito una missiva del 1906 inviata all’amico, allegata al dono di un orologio, dono per la vittoria del concorso palermitano: «Ogni giorno tu guarderai in questo orologio prima di recarti in università. Noi ti diremo così da lontano: non far attendere gli alunni che desiderano di sapere; è l’ora, affrettati. L’orologio che vogliamo ti ricordi di noi, non misurerà l’incalzare del tempo ma l’operoso accrescimento del tuo lavoro. Ogni ora segnerà un passo in avanti, una piccola conquista, un pensiero luminoso nuovo. E verrà di tanto in tanto la tua Erminia a guardare il nostro orologio, e correrà da te a dirti che riposi, che passeggi un poco. Allora forse – come ora – io non ti sarò accanto per passeggiare, per godere del tuo affetto, per imparare accanto a te, per ricevere impulso al lavoro, da te. E qualche volta tu chiederai al nostro orologio quanto manca perché giunga il treno o il piroscafo che porta a Palermo l’amico. E mi vedrai allora raggianti come mi hai visto afflitto nel separarmi da te». AFG, *Lombardo-Radice a Gentile*, 1909. Per Gentile concessione.

⁴⁵² NSM, p. 367.

prendere le distanze proprio al termine dell'episodio ministeriale di Gentile. Gli elementi concreti che era necessario discutere in sede di applicazione e studio della riforma portava i nodi al pettine e metteva in evidenza le seppur minime differenze.

3.2 La prima esperienza di insegnamento a Napoli

La cattedra palermitana fu un traguardo raggiunto con fatica. Già nel primo tentativo del 1903 si era trovato di fronte, una volta scaduto l'incarico di Guastella e aperto il concorso, una Commissione costituita da Ragnisco, Tocco, Masci, Cantoni e Labriola. Almeno quattro di questi avevano avuto relazioni più o meno favorevoli con Gentile. Soprattutto Tocco, Masci e Labriola. Del primo accademico ai tempi di *Helios*, aveva lodato il progetto di pubblicazione della *Metafisica aristotelica*⁴⁵³, anche se ben presto la stima scemò, soprattutto durante e dopo il corso di Storia della filosofia seguito a Firenze in occasione del perfezionamento. Tocco era della stessa scuola di Jaja, nato alla riflessione filosofica grazie agli stimoli di Spaventa prima, e di Fiorentino poi, aveva scelto la prospettiva kantiana per la conciliazione tra apriorismo e empirismo che essa offriva⁴⁵⁴. Gentile comunicava al maestro della Normale il suo disagio per un insegnamento che avrebbe avuto come unico esito l' «inaridimento delle intelligenze»⁴⁵⁵. Sempre nel 1898 a riguardo del neokantismo scriveva a Jaja:

Il neokantismo è appunto la dottrina che serve a meraviglia a questo scopo di tarpare le ali all'ingegno umano, per costringerlo a strisciare terra terra, e beccare ogni più piccolo seme, anche se vuoto, ogni vermiciattolo, anche se già disseccato e putrido⁴⁵⁶.

Questa posizione insieme alla lotta nei confronti del positivismo facevano presagire che la carriera accademica del giovane castelvetranese sarebbe stata complessa e difficile. Tale presagio era nutrito soprattutto dal maestro pisano: per questo Jaja cercò di introdurlo all'approfondimento della pedagogia, per tentare di concorrere alla cattedra di Pisa. Di lì a qualche mese, grazie all'intercessione di Jaja e la disponibilità di Saporito riuscì a ottenere la cattedra di filosofia al liceo Mario Pagano di Campobasso⁴⁵⁷: era

⁴⁵³ G. Gentile, *Cronaca*, in «*Helios*», 20 dicembre 1896.

⁴⁵⁴ Cfr. M. Ferrari, *I dati dell'esperienza. Il neokantismo di Felice Tocco nella filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Ed. Olschki, Firenze 1990, p. 312.

⁴⁵⁵ CGJ, vol I, p. 165.

⁴⁵⁶ CGJ, vol I, pp. 152-53, 21 agosto 1898.

⁴⁵⁷ Non va dimenticato che presso la sua cattedra era stato adottato il testo del Cantoni che Gentile farà

l'avvio di quel periodo di “sospensione” culturale vissuta dal filosofo siciliano non senza fatica.

Interessante era poi l'idea di religione espressa da Felice Tocco: l'uomo libero, così si legge negli appunti di Gentile sul corso del 1897-1898, ne rifiuta categoricamente l'interferenza⁴⁵⁸. In questo sposava appieno le teorie di Locke. Con lui che proseguiva il solco del progetto di Spaventa, Gentile condivideva la passione per i filosofi del rinascimento in particolare Bruno⁴⁵⁹ e Vico. Questo lo portò ad approfondire, sotto la sua guida, la tesi di perfezionamento sul pensiero filosofico italiano dal Genovesi al Galuppi, che tentava di interpretare lo spirito spaventiano, ottenendo di non addentrarsi direttamente in questioni di teoretica kantiana.

Il giudizio nei confronti del Tocco fu sempre aspro e si riversò nelle pagine della *Critica*, dalla quale Gentile non mancò di sottolineare i limiti della posizione neokantiana. Il rapporto tra i due fu sempre dialettico, anche se qualche anno dopo, nel 1908, il Tocco lodò l'eccellente metodo filologico utilizzato da Gentile per la pubblicazione di alcune opere di Bruno, valutate da lui addirittura migliori delle edizioni tedesche⁴⁶⁰. Sul filone del Rinascimento si inseriva il legame tra i discepoli di prima mano – il Tocco – e quelli di seconda – Gentile – dello Spaventa. Scrive Turi:

Al Rinascimento Gentile guarda con insofferenza verso l'immagine oleografica dei “martiri del libero pensiero” che si era affermata nella cultura positivista e anticlericale, ma con la convinzione della straordinaria importanza di quel periodo per la nascita del pensiero moderno in Europa e della centralità assunta allora dal pensiero italiano. L'interesse per il mondo rinascimentale, coltivato sulla base degli studi di Spaventa e di Fiorentino, oltre che di De Sanctis, di D'Ancona e di Tocco, è infatti animato dallo spirito della battaglia civile e politica condotta dagli intellettuali del Risorgimento contro la Chiesa di Roma, che aveva soffocato il rinnovamento intellettuale avviato nel Cinquecento⁴⁶¹.

Queste considerazioni mostrano lo stretto legame che intercorre tra la considerazione storica e la riflessione propriamente speculativa nella posizione gentiliana, ispirandosi al saggio *Le due Italie di Giovanni Gentile* di Gennaro Sasso.

immediatamente sostituire, non senza creare un certo imbarazzo sia del preside sia dei colleghi sia dei librai, con il Fiorentino sul quale egli stesso aveva studiato.

⁴⁵⁸ Cfr. G. Turi, *Giovanni Gentile*, cit., p. 51.

⁴⁵⁹ Aderendo all'iniziativa di Croce e Gentile di offrire una biblioteca dei “grandi pensatori”, Tocco si rese disponibile, presso l'editore Sandron a pubblicare un testo su Bruno. *Ibi.*, p. 138.

⁴⁶⁰ *Ibi.*, p. 142.

⁴⁶¹ *Ibi.*, pp. 149-150.

Mostrano anche le radici culturali che trovano in Spaventa il reale iniziatore di un movimento di rinnovamento del pensiero, che dalla metà dell'ottocento si estende fino a quasi un secolo dopo. Mostra inoltre come la riflessione filosofica non possa fare a meno di incrociarsi con quella propriamente teologica. Per questo l'idea di religione, nello specifico contesto storico e geografico italiano ed europeo – si pensi anche alle riflessioni attorno al protestantesimo tedesco ed europeo sulle quali torneremo – , non poteva costituire un *impensato* della riflessione di tale movimento nel suo legame inscindibile tra ontologia e storia.

Il fallito concorso del 1903 annoverava nella Commissione esaminatrice anche Masci. Anch'egli era neokantiano di stretta osservanza, aveva dimostrato una avversione nei confronti dell'idealismo già nei primi anni novanta, opponendosi al corso di filosofia hegeliana che a Napoli aveva tenuto una sola volta Sebastiano Maturi, sotto l'impulso del recupero spaventiano operato dal nipote Benedetto Croce. Nel 1900 aveva poi severamente criticato la pubblicazione de *L'insegnamento della filosofia ne' licei* dello stesso Gentile⁴⁶², il quale rispose prontamente:

A respirar l'aria di certi climi non sono adatti tutti i polmoni; e veramente non tutti resistono al clima della scienza: hanno bisogno generalmente di essere rafforzati e allenati con l'igiene di quegli insegnamenti secondari che a tanti oggi paiono inutili. Ma allora rinunziamo ai climi dei grandi altipiani del sapere; e sarà tanto di guadagnato per la salute!⁴⁶³

Ma lo stesso Gentile non nutriva alcuna considerazione del neokantiano di Chieti. Insieme a quello di Bosurgi e di Cantoni, nel Liceo Pagano era stato adottato anche il manuale di Masci, che fu prontamente messo da parte a vantaggio del Fiorentino. Nel primo fascicolo della *Critica* con Croce ne aveva additato la pervicace posizione

⁴⁶² In un'aspra lettera dell'8 maggio 1900 Masci contesta a Gentile di non aver opportunamente considerato l'utilità pratica del sapere. Gentile così riporta: «"Il *nosce te ipsum*", scrive ancora il prof. Masci, "è bensì principio e fine di ogni sapere; ma quella conoscenza di sé, che quel precetto comanda, oltrepassa di molto l'insegnamento liceale della filosofia, almeno per questo, che il soggetto non si intende da sé e per sé solo". Se non che né io né alcuno mai ha domandato all'insegnamento liceale cotesto *nosce te ipsum*, che riassume in se tutta quanta la filosofia, e presuppone quindi anche una conoscenza della natura, quel certo contenuto scientifico, da cui io ho detto indipendente la parte della filosofia che vorrei si continuasse a insegnare nel liceo. Ho spiegato nel mio libro come io lo intenda il *nosce te ipsum*, a cui si dovrebbe restringere l'insegnamento liceale; e dentro i limiti da me indicati, tutti credo che dovrebbero convenire che il soggetto si può intendere da sé e per sé solo. Del resto, il trattato di logica, scritto dal prof. Masci, appositamente per le scuole secondarie, non si propone forse di fornire una parte di tal conoscenza di se stesso? E non si aggira esso tutto dentro lo studio del soggetto?» ESL, p. 168.

⁴⁶³ ESL, p.169.

antihegeliana. Ma fu soprattutto oggetto delle critiche di Gentile almeno come riferimento implicito⁴⁶⁴, in occasione della *Prolusione* al corso libero di Filosofia teoretica tenuto il 28 febbraio 1903 all'Università di Napoli, dove aveva ottenuto il primo incarico accademico per interessamento di Croce nel dicembre 1902.

3.3 La “bancarotta della scienza” e la “rinascita dell'idealismo”

La sua prima *Prolusione* accademica dall'emblematico titolo *Per la rinascita dell'idealismo* si inseriva nel solco della critica del positivismo e dello scientismo. In una conferenza dallo stesso titolo dell'inizio 1896 tenuta a Besançon, Ferdinand Brunetière, dichiarava il fallimento della scienza. Ritrovando i germi diffusi di uno spiritualismo con funzione critica, il direttore della rivista *Revue de deux mondes* ravvisava la debolezza delle classi dirigenti di matrice borghese nel rispondere alle domande della modernità. Egli si poneva sulla linea dei redattori della *Quinzane* e di quei movimenti che in ambito cattolico si polarizzavano attorno alle idee della *filosofia dell'azione*. Giunta in Italia nella traduzione del *Marzocco* il 17 marzo 1896, la conferenza risentiva evidentemente della vicenda dell' *affaire Dreyfus*, con tutti i suoi strascichi polemici. Essa metteva in luce la progressiva perdita di terreno della borghesia a vantaggio del socialismo. Con un esplicito richiamo all'appena tradotto saggio di Saverio Nitti dal titolo *Il socialismo cattolico*, Brunetière così come il pensatore italiano sostenevano che il socialismo conteneva in sé un nucleo incontestabile, poiché, diceva il francese, offriva una causa in cui credere, degna di dedizione incondizionata. Sorel si schierò chiaramente dalla parte di Brunetière, notando come tale rinascita fosse dal suo punto di vista foriera di ulteriori e promettenti sviluppi, sia sul terreno della psicologia delle folle, sia sul terreno della religione, poiché ne mostrava l'indiscussa centralità. L'accento del direttore francese era posto sull'insufficiente elaborazione critica delle istanze dell' *ora presente*:

[...]Nos Chanbres elles-mêmes sont encore, sont toujours, depuis vingt-cinq ans, encombrées de vieux hommes, dont on peut bien dire que, depuis vingt-cinq ans, ils n'ont rien oublié ni surtout rien appris. Contemporains d'Homais, l'immortel pharmacien de *Madame Bovary*, lequel était déjà lui même, en 1858, contemporain d'un autre âge [...] ils ne se doutent pas que tout a changé depuis vingt-cinq ans autour d'eux,

⁴⁶⁴ «Tratterò delle forme fondamentali dello spirito, per rivedere le bucce a molte teorie, insegnate anche dal Masci. Parecchi giovani mi seguiranno». CGJ, vol. II, p. 208, 19 dicembre 1902.

et qu'ils ne sont plus parmi nous que [...] le corps mort de la République, et le véritable obstacle qui s'oppose au progrès social⁴⁶⁵.

L'interesse nel mondo socialista italiano fu unanime, anche se i suoi esiti religiosi non furono unanimemente apprezzati. Già nel 1894 registrando il clima di malcontento generale che portò alla crisi del 1898, Nitti aveva notato che l'analogia tra crisi morale e crisi sociale veniva sposata anche da coloro che profetizzavano la necessità di un ritorno a un rinnovato clima religioso: da deprecare era il ritorno a un clericalismo diffuso, ma pure il rivolgersi a nuove forme religiose che provenivano da un atteggiamento mistico nei confronti della scienza. La proposta del pensatore francese strizzava velatamente l'occhio al positivismo, pur denunciandone i limiti teorici e le pretese epistemologiche. Non è un caso, come spiega la Mangoni, che uno degli interlocutori più attenti del Brunetière fu Lombroso, caposcuola del movimento di antropologia forense torinese, che rappresentava l'avamposto più estremo del positivismo. In quegli anni, alle teorie sull'atavismo e sulla fisiognomica si assommava anche una spiccata attenzione per tutto il mondo del misticismo, dello spiritismo e del paranormale. L'interesse per le manifestazioni dell'esoterismo rappresentava per Lombroso e i membri della sua scuola, l'occasione, da un lato, per studiare l'effetto sociale della religione e, dall'altro, diventava elemento di diagnosi dell'incertezza del fine secolo, in quanto epifenomeno di una crisi diffusa. In Italia si registrava un assottigliarsi dei limiti tra cultura scientifica e idealismo. Spiccava in questo periodo la figura di Giovanni Vailati. La Mangoni sinteticamente di lui scrive:

Di qui l'opportunità, evidente almeno per il Vailati, di distinguere fra gli aspetti pratici e quelli teorici, e la conseguente necessità di servirsi di strumentazioni diverse nell'indagare su fenomeni tipici del proprio tempo, in relazione al loro diverso scopo e utilità. Era il caso in particolare, del riaffiorare di una presenza cattolica nella società da un lato e del diffondersi dell'attenzione per i fenomeni medianici nella cultura scientifica dall'altro.[...]L'attenzione del Vailati per la più attiva presenza dei cattolici nella società italiana, sulla spinta della *Rerum Novarum* e delle sollecitazioni provenienti dalla cultura francese, prendeva le mosse dal riconoscimento della *pratica* insostituibile della religione nell'orientamento dei comportamenti collettivi; l'interesse, invece, per le ricerche sullo spiritismo si fondava sull'opportunità *teorica* di poter rimettere in tal modo in discussione concetti scientifici storicamente determinati, il cui valore

⁴⁶⁵ F-V. Brunetière, *La renaissance de l'idéalisme*, pp. 42-44, citato in L. Mangoni, *Una crisi fine secolo. La cultura italiana e la Francia tra Otto e Novecento*, Ed. Einaudi, Torino 1985, p. 204.

esplicativo non poteva essere presunto come assoluto⁴⁶⁶.

In questo appare come la questione della scienza, quella dell'idealismo e quella dei fermenti di rinnovamento all'interno del cristianesimo, nel volgere del passaggio tra ottocento e novecento, costituissero uno degli elementi centrali della riflessione culturale. Citando volutamente il "mistico" Brunetière nella sua prima prolusione, Gentile si metteva nel solco di queste riflessioni sulle istanze della modernità. Lo faceva procedendo a una critica serrata alle grandi "riduzioni" filosofiche del materialismo tedesco, in continuità con i suoi scritti sulla *Filosofia di Marx*, il naturalismo trasformistico della fisiologia e della psicologia, e non ultimo, lo storicismo. A questi ultimi contestava un *difetto analitico* che li portava a «raccolgere ad uno a uno i fatti minuscoli che lo spirito getta», «senza sospettare o cercare menomamente chi li abbia gettati»⁴⁶⁷. Senza soluzione di continuità con quello di Spaventa⁴⁶⁸, suo predecessore in quella sede universitaria, il progetto gentiliano si proponeva di rompere i limiti dell'*analisi*, per addivenire alla vera natura *sintetica* della speculazione filosofica. Ancora una volta l'obiettivo era di porsi criticamente nei confronti del positivismo, a causa delle sue pretese antimetafisiche: contestava la pretesa, essa stessa metafisica, di ridurre la realtà ai fenomeni e alla pura percezione sensibile, ingenerando un dualismo tra ciò che era esperito e ciò che era pensato. Per Gentile il problema non era quello di scegliere l'una o l'altra via, quanto piuttosto quello di elaborare una proposta sintetica che non sottodeterminasse reciprocamente l'esperienza alla ragione. La provocazione di Brunetière era in sé positiva, anche se non andava sovradimensionata, poiché per Gentile il pensatore francese rappresenta semplicemente il portavoce di un'istanza ormai diffusa. Così egli diceva nella sua *Prolusione* napoletana:

Ma un bel giorno, pochi anni fa, uno spirito bizzarro e bisbetico è venuto fuori, a gridare in piazza quel che tutti andavano timidamente ripetendo da un pezzo: a gridare il fallimento della scienza, rinfacciandole che quelle sue tanto superbe promesse di risolvere i grandi problemi intorno all'origine e al destino dell'uomo, ai quali la religione assegna una soluzione soprannaturale, non erano state mai mantenute; [...] i cultori e gli ammiratori della scienza si ribellarono alla sentenza ritenuta ingiusta e falsa od

⁴⁶⁶ *Ibi.*, p. 213.

⁴⁶⁷ G. Gentile, *La rinascita dell'idealismo*, in *Id., Opere filosofiche*, (a cura di E. Garin), Ed. Garzanti, Milano 1991, p. 251

⁴⁶⁸ Spaventa viene definito «maestro del sapere filosofico», «instauratore della filosofia scientifica nell'Italia contemporanea». *Ibi.*, p. 247.

esagerata. [...] Ma quello spirito bizzarro e bisbetico non tacque per questo. Che anzi, quasi profittando della buona occasione, ripresero animo molti che per lungo silenzio pareano fiochi; mistici, come l'autore dello scandalo, o d'altra tendenza; e s'unirono a lui, per allargare il processo al naturalismo, al positivismo e allo storicismo. Così s'è cominciato a cantare in tutti i toni che il materialismo, per ben altre ragioni che non fossero già quelle dei neokantiani, è una bella ingenuità filosofica⁴⁶⁹.

Nella *Prolusione* del 1903, ritroviamo i temi tipici della modernità: egli proseguiva il solco kantiano dell'indagine non di *cosa si possa conoscere*, quanto del *modo attraverso il quale si conosce*, ponendosi sulla scia della *fenomenologia gnoseologica*. Da qui discendeva la riflessione sul ruolo della percezione nel percorso conoscitivo, tema che a lui evocava le lezioni liceali di Francesco Boccone.

Oggi io non posso che enunciare il principio dell'idealismo che m'onoro di professare: che è il concetto dello sviluppo, assunto a rendere intelleggibile l'unità del senso e delle idee, della natura e dello spirito. [...] Il concetto dello sviluppo importa il movimento delle idee, la negazione della loro separazione e immutabilità e fissità. [...] Per tale concetto le idee escono l'una dall'altra con irrequietezza incessante. [...] Ma, - e qui è la profonda differenza tra il nostro pensiero e quello naturalistico, - lo sviluppo non è processo dal meno al più, che è impossibile, poiché *ex nihilo nihil*. [...] Il vero è che l'ultimo in ragione di tempo è il primo in ragione logica, come notò Aristotele; e perciò il pensiero, che è l'ultimo a comparire nel mondo come conseguenza dell'estremo sviluppo della natura umana, è il primo da cui dee partire chi voglia intendere il processo di sviluppo⁴⁷⁰.

Questo passo conclusivo della *Prolusione*, permette di anticipare alcune considerazioni in merito ad alcuni nodi delle riflessioni gentiliana intorno alla questione della religione. Innanzitutto va segnalato che egli sottolineava un primato *logico* dell'*ultimo temporale*, ma non per questo ne affermava una superiorità *ontologica*. Infatti egli ribadiva che il precedente non era meno del successivo e viceversa. Esisteva cioè una sorta di *ritenzione*⁴⁷¹ necessaria tra i diversi momenti dello sviluppo che era il cuore dell'*Aufhebung* dialettica. Questo metteva al riparo Gentile – cosa che egli stesso si premurava di sottolineare⁴⁷² – da qualsivoglia idealismo monista.

Secondariamente, in quanto «sistemazione dei concetti, delle scienze particolari»⁴⁷³, la filosofia rappresentava una riflessione sintetica del processo di

⁴⁶⁹ *Ibi*, p. 252-253.

⁴⁷⁰ *Ibi*, p. 263-264.

⁴⁷¹ Ci riferiamo a quanto diremo in conclusione in merito alla ritenzione primaria di Husserl.

⁴⁷² *Ibi*, p. 260.

⁴⁷³ *Ibi*, p. 259.

«identità del diverso»⁴⁷⁴, che ricomponeva nello spirito l'idea e il senso.

Corollario di questa seconda considerazione era una rilettura non sensista e non pragmatista del tema del sentimento, che era strettamente correlato con la riflessione intorno al tema del *religioso*.

Tali temi lo accompagneranno lungo il percorso napoletano e palermitano e si intrecceranno con le sue riflessioni sulla religione e la pedagogia. A questo recupero della riflessione idealista si univa un vivo interesse per argomenti e autori che erano oggetto di attenzione sia del mondo socialista, sia di quello scientifico e psicologico, sia di quello dei *novatori* cattolici, come ad esempio il gruppo dell'*Unione per il bene*, ma anche e soprattutto di coloro che gravitavano attorno a Bonaiuti e alla sua scuola romana.

Vi furono diversi episodi che suggellarono questa comunanza di riflessioni: uno tra questi fu il grande clamore che fece un viaggio dello scrittore Fogazzaro a Parigi nel 1898, su invito di Brunetière e di Edouard Rod, direttore della *Revue contemporaine* e anch'egli scrittore. Esempio di molti altri viaggi di altri pensatori vicini allo spirito riformista presso i grandi rinnovatori inglesi – Tyrrell – e francesi – Loisy o Le Roy. Di questi anni è infatti l'intensa opera di dialogo e di costruzione di una “rete culturale” posta in essere dal poliedrico e illuminato Barone von Hügel, considerato *a fortiori* dell'esplosione della crisi modernista alla stregua di un vescovo laico.

Esistevano anche collegamenti più sotterranei che passavano attraverso contatti personali, biograficamente informali e all'apparenza irrilevanti. Ad esempio la formazione per un verso tomista e per l'altro labrioliana di Murri, o i contatti con il sindacalismo socialista della Lega Cattolica nata dalle ceneri della Democrazia Cristiana; nonché i rapporti tra Bonaiuti e Gentile che culminarono con un insieme di schermaglie pubbliche dalle pagine delle rispettive riviste e pacifici contatti privati. Si creavano così quelle connessioni tra cattolicesimo riformista, socialismo e idealismo, che si sarebbero evoluti in seguito alla crisi modernista nel cattolicesimo sociale e che avrebbero avvicinato anche coloro che si ponevano in un atteggiamento critico nei confronti dell'istituzione liberale o socialista e, in generale, al conservatorismo statale, clericale o ideologico. Si venivano anche a creare alleanze nuove, in nome della

⁴⁷⁴ *Ibi*, p. 262.

maggior comprensione dello spirito moderno attorno all'idealismo, tanto che la Mangoni può sottolineare in merito alla critica antiborghese di Sorel:

A scrivere queste parole era il Sorel che nel dibattito sulla crisi del marxismo aveva utilizzato Croce contro Labriola, che aveva riflettuto sulle 'ruine' del mondo antico e sul sistema storico di Renana, che aveva affermato che nella storia le credenze, le idee, i modi di pensare, erano più importanti degli avvenimenti, che aveva meditato su Bergson, e che nel ripensamento degli esiti politici dell' *affaire Dreyfus*, si era incontrato con Charles Peéguy e con il gruppo dei "Cahiers de la Quinzane", nato dalla stessa delusione, ma anche con Maurras e Barrès, così come con Pareto si sarebbe incontrato il *Il Regno* e con *Leonardo*: il Sorel del sindacalismo rivoluzionario, ma anche quello della cultura nazionalista⁴⁷⁵.

3.4 Padre Semeria: il fascino delle soluzioni mistiche ovvero l' "immanenza derubricata"

Da qui l'idea di un fermento culturale e di una complessità del movimento culturale italiano della fine dell'ottocento e del primo decennio del novecento⁴⁷⁶. Anche solo nel titolo di questa sua prima prolusione, Gentile si ricollegava alla scuola spaventiana nella quale si era ritrovato sin dagli studi adolescenziali sul Fiorentino. Ma mostrava anche il desiderio di voler intervenire nel dibattito intorno ai temi più centrali del periodo, dimostrando una fattiva volontà di dialogare con la modernità, offrendo il proprio personale contributo. In particolare la sua attenzione si polarizzava sempre di più sul ruolo della religione, in continuità con quella crisi dello spirito positivista che si era imposto nell'ottocento. Esisteva un accenno piuttosto articolato all'interno della *Prolusione* del 1903, che per il suo valore programmatico va analizzato in modo puntuale. Affermava Gentile al consesso napoletano:

Gli occhi si rivolgono naturalmente al passato, alle età in cui non fu sentito il tormento presente; e risorgono indirizzi, che alla prova oggi si dimostrano insufficienti; perchè se furono essi nel passato, nel passato fu pure la ragione per cui vennero superati. E gli occhi si volgono al di là; e taluno sconfidato della ragione che gli apparisce impotente, si rifugia nella fede; senz'accorgersi che la fede stessa, come termine e conclusione della critica della ragione, è anch'essa un prodotto della ragione, e non può avere se non quel valore che la ragione le dà. Questo è per l'appunto il modello critico della coscienza contemporanea: la quale, quasi riproducendo la posizione del Pomponazzi, riafferma il principio della duplice verità, e dichiara neutri per ragione i problemi fondamentali del pensiero, facendone così una girata a quello che dicesi sentimento, o ispirazione del sentimento, - che sarebbe poi il contenuto teorico della religione. Ma questo è un momento critico, che contiene in se medesimo il germe della propria dissoluzione.

⁴⁷⁵ L. Mangoni, *Una crisi fine secolo*, cit. p. 228.

⁴⁷⁶ H. A. Cavallera, *Giovanni Gentile: l'attualismo e la cultura italiana del '900*, in «Nuova Secondaria», f. 9/1996, pp. 55-58.

Perché la verità, della religione non è verità se non a patto d'essere verità della ragione. E questa elabora sempre la verità che è suo contenuto, fin ad innalzare quella che dice religiosa, perchè inadeguata alla sua natura. Vedere questo processo necessario dal dualismo della ragione e della fede all'unità della ragione, è già compiere tale processo, e superare il dualismo. E però se riaffermiamo contro il naturalismo i diritti delle idealità lungamente conculcate, noi non insorgiamo in nome del misticismo, ma di quella ragione che è principio di ogni verità e di ogni diritto. Tra la nostra causa e quella dei denunziatori della disfatta della scienza è un abisso; senza di che non ci crederemmo in diritto di salire su questa cattedra⁴⁷⁷

Gentile ravvisava il tentativo dei suoi contemporanei sfiduciati dalla ragione di rivolgersi a soluzioni mistiche e irrazionali, che erroneamente volevano attribuire alla fede uno statuto autonomo, indipendente dalla ragione stessa. All'apparenza pareva che egli sottodeterminasse la fede alla ragione, facendola diventare un contenuto razionale, opponendo alla fede mistica quella razionale. Continuava poi individuando nel *duplex ordo veritatis* neo scolastico l'oggetto precipuo della crisi della coscienza contemporanea. Era evidente che la sua attenzione fosse rivolta alla teologia Apologetica di marca neoscolastica, che costruiva il suo modello ontologico sulla semplificazione dell' *analysis fidei* di S. Tommaso, indicando non solo un duplice ordine della verità, ma pure un *duplex ordo cognitionis*. Tale dottrina della doppia cognizione secondo Gentile avrebbe posto in questione l'ontologia, ovvero i «problemi fondamentali del pensiero» nel cuore dell'esperienza sensibile, estromettendo la ragione dall'ontologia. Tale separazione tra ontologia e logica non era per lui di certo tollerabile. La sua non era quindi una semplice sottoderminazione della fede alla ragione; il suo vero interesse era il superamento della differenza posta in essere dalla modernità in poi, tra il regime della natura e della soprannatura, tra la metafisica e la logica, tra il credere e il pensare, tra il sentire e il ragionare. Come esempio egli citava il Pomponazzi, che sia nel *De immortalitate animae* del 1516, sia nelle ultime opere della sua vita il *De incarnationibus* (1556) e il *De fato* (1567), riconduce la questione della verità alla sola religione, assorbendo la filosofia nella teologia e dichiarando la limitatezza e la fallibilità della ragione nella fondazione dogmatica. E' lecito pensare che tale citazione scaturisse dall'attenzione di Gentile per quel preciso periodo storico e in particolare per figura di Bruno; è lecito anche chiedersi se effettivamente si stesse rivolgendo a quei riformatori all'interno della Chiesa, che seguendo le suggestioni di Loisy si occupavano

⁴⁷⁷ G. Gentile, *La rinascita dell'idealismo*, cit., p. 254-255.

del rapporto tra verità della fede – intesa come *contenuti dogmatici* – e sentimento religioso.

In quei giorni stava leggendo le opere di Padre Giovanni Semeria di cui avrebbe fatto una recensione sulla *Critica*, che con la solita acribia critica sarebbero diventati l'occasione per aprire una riflessione sulla questione della storia e in particolare sul rapporto tra dogma – formalizzazione della riflessione ontologica – e processo storico. Il barnabita Padre Semeria era uno degli esponenti più di spicco del movimento di riforma, che animava il periodo a cavallo dei pontificati di Leone XIII e Pio X. Egli apparteneva alla linea moderata, non del tutto dissimile da quella di don Onofrio Trippodo di cui era conoscente e amico. Il filosofo siciliano si dimostrava, anche in questa occasione, particolarmente affascinato da figure clericali che tentavano di smarcarsi rispetto alla tomistica riflessione teologica autorizzata dalla *Aeterni Patris*.

La presenza di questa affezione fa scaturire un'ipotesi sul sostanziale interesse metafisico di Gentile, che dimostrava di conoscere le principali correnti teologiche – tra cui la scuola di Tubinga – a lui contemporanee. Sempre a livello ipotetico, la diagnosi di tale simpatia verso la *res* teologica è riconducibile alla sua riflessione filosofica, che lo avvicina a tutta l'impresa idealista. Non va dimenticato che dall'idealismo scaturirà in quegli anni soprattutto in ambito protestante, una corrente teologica detta *dialettica*, che ebbe in K. Barth il suo epigono. Infine va sottolineato il sostanziale atteggiamento di insofferenza nei confronti dell'intellettualismo della neoscolastica, che rappresenta il vero elemento simpatetico tra Gentile e la crisi modernista.

La vicenda di Padre Semeria si svolse per lo più a Genova, anche se la sua formazione era stata segnata da un curriculum romano, entro il quale ebbe la possibilità di accostare figure come quelle del Duchesne, direttore dell' *Ecole Française*, nonché le letture marxiste di Antonio Labriola. Il giovane barnabita ebbe così la possibilità di accostare la mentalità che s'andava diffondendo nei ceti colti del Paese. Dal 1895 fu destinato come vicedirettore e docente nell'Istituto Vittorino da Feltre, dove si curava l'istruzione elementare, ginnasiale e liceale per i giovani di estrazione borghese. Nel 1904 divenne direttore del circolo giovanile Sant'Alessandro Sauli, circolo in cui dal 1897 aveva fondato la Scuola Superiore di Religione per lo studio e la divulgazione della storia e del pensiero cristiano. L'obiettivo del progetto del Semeria era quello di

rispondere alle domande di coloro che sentivano una sproporzione tra la fede e la cultura. Progetto meritorio che egli cercò di interpretare mediando lo spirito della modernità con le sue questioni e i suoi problemi, iniziando un lavoro che non era di grande levatura culturale, ma aveva un indubbio valore formativo e pedagogico. I suoi fronti di ricerca erano sostanzialmente due: da un lato egli cercava di rimarcare la connessione tra santità e riforma cattolica⁴⁷⁸; dall'altro lato egli cercava una riformazione della riflessione storica, attraverso gli strumenti della critica-letteraria.

I suoi testi più significativi sono di questi anni; partendo dalle suggestioni dei novatori francesi, essi rileggevano la storia della Chiesa seguendo un preciso progetto culturale, alla ricerca di quel "nucleo fondamentale" con il quale era necessario confrontarsi, secondo gli intendimenti di Loisy. La rapida diffusione del suo pensiero, ne fece una delle personalità di maggiore spicco di quegli anni, fama sostenuta anche da un'intensa attività omiletica e predicatoria, che sfruttando le sue doti naturali di affabulatore e retore, gli garantì notorietà e stima in diversi ambienti.

Non è dunque fuori luogo l'attenzione che gli riservò Gentile che nel 1903 commentò i suoi testi più famosi (*Primo sangue cristiano*⁴⁷⁹ e *Venticinque anni di storia del cristianesimo nascente*⁴⁸⁰). La recensione delle opere all'indomani della prolusione napoletana diventava l'occasione anche per chiarire una posizione di metodo nei confronti della storia, oltre al rapporto tra storia e metodi storici critici. Tale prospettiva rappresentava nel percorso di riflessione del filosofo siciliano attorno alla religione e alla crisi modernista, uno dei punti nodali e maggiormente frequentati. Il titolo della lunga recensione critica era già di per sé emblematico.

La questione del *Cattolicesimo e storia nei libri del Semeria* diveniva l'occasione per una nativa articolazione della relazione tra Religione e Storia, che ultimamente era una riflessione sulla Rivelazione. L'interlocutore primario attraverso Semeria era costituito dal Baur e in generale dalla Scuola di Tubinga, che secondo Gentile erano mal interpretati dal barnabita. Famosa come scuola di ermeneutica biblica che aveva fatto dell'immanentismo il suo cavallo di battaglia, rifiutando ogni tendenza

⁴⁷⁸ F. De Giorgi, *Il Medioevo dei modernisti. Modelli di comportamento e pedagogia della libertà*, La Scuola, Brescia 2009, p. 33.

⁴⁷⁹ G. Semeria, *Primo sangue cristiano*, Ed. Pustet, Roma 1901.

⁴⁸⁰ Id., *Venticinque anni di storia del cristianesimo nascente*, Ed. Pustet, Roma 1900.

sopranaturalistica, costruiva la veridicità di un testo storico-biblico sulla presenza di tracce di conflittualità tra lo spontaneismo di origine petrina e l'intellettualismo teologico di matrice paolina. Così si era espresso il Semeria nel 1902:

La scuola di Tubinga volle guardare le idee al lume dei fatti, ed i fatti studiarli al lume non d'un sistema filosofico, ma di una buona e severa critica storica. Non riuscì subito né in tutto a questo, ma lentamente e in parte; e certa a questo, allo studio metodico severo dei fatti nelle loro fonti, avviò efficacemente gli animi⁴⁸¹.

Tale posizione serviva al Semeria per dimostrare come la fede non aveva nulla da temere dall'analisi storica. Gentile voleva soprattutto mostrare l'esistenza di una scorretta interpretazione dell'opera del Baur. La separazione tra fatti e filosofia come era impostata dal barnabita, non poteva trovare tranquilla accoglienza nella riflessione idealista. Non mancando di un elogio, egli affermava:

Dalle finestre spalancate pare che grandi ventate d'aria fresca entrino con la parola del Semeria nel chiuso della tradizione cattolica, rendendo ancora abitabile, anzi amabile e gradito quel luogo, a cui i polmoni non resistono più. Eppure, in queste letture c'è qualche cosa, a cui quella ragione, alla quale il Semeria professa un illimitato ossequio, non può stare contenta; c'è qualche cosa, a cui lo spirito del lettore veramente spregiudicato si ribella⁴⁸².

Tale dissonanza era rappresentata dal non aver voluto abbandonare il compito apologetico, o in altri termini, dal non aver voluto accogliere e percorrere fino in fondo la via dell'immanenza, ma di averla ridotta a un semplice strumento critico senza giungere a una sua predilezione logica e filosofica. Questa accettazione con riserva, in altri termini, avrebbe fatto perdere il primato della storia. Che la ricerca storica servisse all'apologia era in predicato:

Dal punto di vista scientifico noi ci accingiamo alla ricerca storica senza sapere a priori quali saranno i risultati della nostra ricerca, e senza poter sapere perciò, se essi coincideranno o no con una data tradizione. Se presumiamo di sapere anticipatamente quello che troveremo, come certo lo presume l'apologista, non ricerchiamo più. Allora la storia non ha più ragion d'essere. [...] Il credente non cerca insomma; e chi cerca non crede, o non ha da credere; e se non crede, non cerca veramente; e la profondità e la saldezza della fede è in ragione inversa della sincerità dell'indagine storica⁴⁸³.

In queste parole si sentiva la critica aspra di Gentile nei confronti dell'apologetica

⁴⁸¹ Id., *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva*, Ed. Pustet, Roma 1902, p. 134.

⁴⁸² MRF, p. 5.

⁴⁸³ MRF, p. 6-7.

e della manualistica e una iniziale avversione anche nei confronti di una religione che avesse fondato le sue basi sulla presupposizione di verità trascendenti. Con gli anni la posizione aspra del 1903 tenderà ad attenuarsi e complessificarsi. Il contatto con il materiale di diversi modernisti e il maturare di una maggiore riflessione sull'immanenza dello spirito, nonché lo studio di figure come quelle di Giordano Bruno, unitamente ad alcuni avvenimenti biografici tra i quali annoveriamo la morte della sorella nel 1906, aiuteranno Gentile a elaborare una più compiuta svolta idealista e una maggiore *pars costruens*.

Il saggio sulle opere del Semeria segnava l'inizio di un percorso di *dialettica costruttiva* con la crisi modernista nella quale, tuttavia, la sua posizione critica non si modificò nella sostanza. Il cuore del limite modernista e della – per dirla con Gennaro Sasso – opzione conservatrice e filocattolica del filosofo siciliano, si installava in questo *immanentismo spezzato* dei novatori. Al Semeria e a tutti i protagonisti di questo episodio storico d'inizio secolo, Gentile continuò a contestare l'insufficienza di una riduzione dell'immanenza a un mero principio metodologico. Così si esprimeva:

E quello che si dice della storia, dicasi di tutti gli studi scientifici in generale; per cui penso che questo movimento cattolico, che, almeno per alcuni, tende con prudenza da politici a ravvivare la vecchia religione al contatto con la scienza moderna, porti in sé le insidie di un compromesso funesto alla scienza e insieme alla fede, dal quale presto o tardi gli converrà uscire⁴⁸⁴.

In gioco nel modernismo era il rapporto tra scienza e fede, anche se Gentile propendeva per una *non razionalità* del credere almeno in questa fase iniziale. Più tardi avrebbe riconosciuto che il suo medesimo rapporto con la filosofia non era altro o oltre la fede. Per ora egli segnalava che tra scienza e fede si dava un'opposizione distruttiva. Un'applicazione radicale della scienza storica portava a una dissoluzione della tradizione. La crisi consisteva nel non aver accolto la vera provocazione dell'istanza della modernità, che consisteva nel definitivo superamento del positivismo storico e scienziato. Il Semeria in qualcosa del suo lavoro lo supposeva e di conseguenza le sue applicazioni peccavano dell'entusiastico atteggiamento di coloro che pensano che la scienza avesse potuto trovare qualcosa al di là di se stessa. Gentile era più risoluto, e con lui buon parte dell'idealismo europeo, nell'affermare che la scienza in sé, se non

⁴⁸⁴ MRF, p. 9.

fosse stata ricomposta e riaccolta nell'alveo della logica filosofica, avrebbe potuto solo occuparsi dei fenomeni senza mai sciogliere il vero dilemma che era quello della *cosa in sé*, lasciato aperto da Kant.

L'immanenza non poteva essere derubricata a puro metodo, ma rappresenta una rivoluzione necessaria per giungere alla realtà *reale*. Il resto era 'infondata opera postulativa', che solo all'apparenza dialogava con la modernità, poiché si disincarnava dalla storia e dal processo storico dello spirito.

3.5 Una religione nei soli limiti della ragione?

Va sottolineato come in questo breve percorso fin ora tracciato nel pensiero di Gentile, appaia un'idea di ragione onnicomprensiva giungendo a porre la verità stessa nei limiti della ragione. Quindi le sue non potevano che essere una fede e una religione nei limiti della sola ragione, intesa come logica del processo dello spirito e quindi come storia.

Urge chiarire e anticipare alcuni *nodi* concettuali del filosofo siciliano. Esisteva, una differenza sostanziale in Gentile tra *religione* e *religiosità*. La prima era rappresentata dalla forma storica concreta della Chiesa e soprattutto dalla sua teologia. La religione rappresentava quella riflessione basata sulla giustificazione e analisi della fede con le sue, per restare con lo spirito gentiliano, "velleità" metafisiche costruite su un estrinsecismo della ragione. La *religiosità* era, invece, legata strettamente allo spirito e per questo apparteneva alla logica della ragione. La prima era degna di critica e di biasimo, la seconda di attenzione e ricomprensione. Da qui una delle questioni critiche sulla filosofia di Gentile: non è sempre facile determinare di quale delle due stia parlando.

Una seconda considerazione ci porta a dire che egli non privava di valore ontologico e gnoseologico né la fede, né il sentimento, benché volesse mettersi al riparo sia dal fideismo, sia dal romanticismo propriamente detto. A partire dalla *Prolusione palermitana* di lì a quattro anni, l'evocazione di una serie di riflessioni sul *limite* non permettevano di escludere una sua, per quanto irriflessa o acerba, valutazione positiva nei confronti della religione.

In conclusione, possiamo affermare che Gentile dimostrò sempre un vivo

interessamento nei confronti della riflessione teologica e nei confronti della questione religiosa. Di lì a diversi anni, recensendo il testo di M. Bersano Bergey sulla vita del Towianski, avrà modo di contestare «l'abituale indifferenza italiana verso i problemi religiosi»⁴⁸⁵, ponendosi come filosofo attento alla questione e catalizzatore di un serio lavoro teologico da parte non solo clericale. Il modello di riferimento era certamente il mondo tedesco e francese, dove la questione filosofica e teologica, crescevano insieme generando singolari fenomeni di omeostasi culturale.

3.6 Il Pragmatismo del James

Un caso emblematico di queste omeostasi culturali è costituito dal recupero del *pragmatismo* di lingua inglese, in particolare attraverso le opere di William James. Il Vailati aveva intuito che la diffusione delle opere del James si sarebbe trasformata in un elemento di arricchimento del dibattito. Valutazione positiva nei confronti del pragmatismo riletto in forma religiosa proveniva anche dal *Leonardo* di Papini, a cui Gentile prestava devota attenzione e dalle cui pagine Prezzolini, direttore della *Voce*, aveva aspramente criticato il filosofo siciliano accusandolo di «misticismo, accompagnato da forme teologiche e espressioni religiose» sottolineando «la sua parentela con le persone che combatte e sotto sotto disprezza, cioè, con i cattolici»⁴⁸⁶. Il giudizio era ribadito dall'iniziale convinzione di Prezzolini di un Gentile non dissimile dal Masci ovvero un «tecnico del biliardo concettuale»⁴⁸⁷. Solo l'intervento di Croce fece giungere Prezzolini e a più miti pensieri, tanto che verso la fine del primo decennio del novecento accogliendo le lodi di Gentile nei confronti della sua rivista, egli offrì al filosofo siciliano di collaborare come esperto di materie pedagogiche.

L'attenzione prestata al pragmatismo era connessa al lavoro di James, volto alla valorizzazione dell'esperienza religiosa nella sua radicale origine sentimentale ed emotiva. L'argomento doveva essere di sicuro interesse per Gentile, che nella seconda parte del 1904, dopo essersi occupato, seppur brevemente, della questione religiosa negli *Studi sullo stoicismo romano*, studiando l'inculturazione della morale cristiana nel sostrato stoico-pagano nell'epoca romana imperiale, scrisse sulla *Critica* la recensione

⁴⁸⁵ MRF, p. 253

⁴⁸⁶ G. Prezzolini, *La critica* in «Leonardo», III, 1905, p. 204.

⁴⁸⁷ *Ibidem* in «Leonardo» IV, 1906, p. 362.

all'opera del pensatore statunitense *Le varie forme della coscienza religiosa. Studio sulla natura umana*, nella traduzione di Ferrari e Calderoni, per i tipi di Bocca. Il testo edito per la prima volta nel 1902 negli Stati Uniti risentiva del lavoro di Ralph Waldo Emerson, filosofo e saggista statunitense che si aggirava su posizioni deiste e, per certi versi stoiche⁴⁸⁸, ma riportava – e questo era l'elemento che lo faceva prediligere dai novatori – alcune riflessioni tipiche di quel movimento che avrebbe stimolato e si sarebbe intrecciato con il modernismo e che prendeva il nome di *americanismo*⁴⁸⁹. Quello che veniva definito *The american way of life*, rappresentava agli occhi dell'opinione ecclesiastica una seria accusa contro il concetto tradizionale di religione: i testi di matrice americana, opera di Hecker fondatore dei Paolinisti e di Mons. J. Ireland, elogiavano una spiritualità attiva che contrastava con la tradizionale educazione incentrata sul *Santo Abbandono*, piuttosto che sulla devota sottomissione all'obbedienza gerarchica o il recupero di opere in campo pedagogico come quelle di Antoniano⁴⁹⁰. A

⁴⁸⁸ La posizione di Emerson è basata sull'individualismo che da un lato si apre al relativismo montaigniano e dall'altro si recupera invocando un atteggiamento stoico. Il tutto è governato da una "Superanima", che è realtà metempirica. In questo sta il suo deismo. Il suo influsso si legò al movimento trascendentalista e ebbe eco anche nella produzione letteraria americana come quella di Walt Whitman. Nietzsche fu uno dei lettori più attenti di Emerson. Cfr. B. Soressi, *Ralph Waldo Emerson. Il pensiero e la solitudine*, Armando, Roma 2004

⁴⁸⁹ Cfr. M. Guasco, *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi*, Ed. San Paolo, Milano 1995, pp. 34-38.

⁴⁹⁰ Sulla produzione di opere letterarie nell'ottocento nell'ambito cattolico (variegato e plurale) si veda A. Ascenzi, *Il plutarco delle donne. Repertorio della pubblicazione educativa e scolastica e della letteratura amena destinata al mondo femminile nell'Italia dell'Ottocento*, Eum, Macerata 2009. In particolare Silvio Antoniano con il volume *Dell'educatione christiana dei figlioli* era considerato il testo pedagogico per eccellenza del periodo post-tridentino. Tale volume era nato sotto gli auspici e l'ispirazione di San Carlo Borromeo. Il principio del volume era quello della costumanza del corpo e della creanza cristiana che nasceva nel contesto familiare attraverso la relazione educativa con il padre e poi si riversava nell'istituzione scolastica. Nel testo era centrale e strategica la scelta del maestro che deve distinguersi più per le qualità morali che per le qualità professionali. Antoniano poi affermava che lo studio era un privilegio di genere e di ceto. Il cuore dell'educazione rimaneva comunque la famiglia e le scelte dell'educazione e dell'istruzione dei figli erano di rigida competenza del Pater Familias rifacendosi al modello obbedienziale tipico della Compagnia di Gesù. Si veda l'ampio E. Patrizi, *Silvio Antoniano. Un umanista ed un educatore nell'età del Rinascimento cattolico (1540-1603)*, vol I. Eum, Macerata 2010, pp. 264-269.403-453. Ciò che rendeva interessante questo libro era soprattutto la sua fortuna editoriale che dal XVI, giunse fino al XX. In particolare vi fu un massiccio recupero di interesse nell'Ottocento con edizioni nel 1821, nel 1851 e 1852. Nel 1907 era annoverato ancora nell'elenco dei testi che si potevano utilizzare per accedere ai corsi Magistrali. L'ultima edizione fu del 1926 a testimonianza che quello di Antoniano rappresentava il veicolo del tradizionale modello familiare, proposto al popolo, in un contesto in cui si andavano diffondenti modelli diversi di matrice borghese. R. Sani, *Per una storia dell'educazione familiare nell'età moderna e contemporanea. Itinerari e prospettive di ricerca*, in L. Pati (ed.), *Ricerca pedagogica ed educazione familiare. Studi in onore di Norberto Galli*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 3-42. Molto critico sullo spirito di Antoniano e sul suo utilizzo ottocentesco è V. Frajese, *Il popolo fanciullo. Silvio Antoniano e il sistema disciplinare della controriforma*, FrancoAngeli, Milano 1987, pp 33 e ss. Il testo ebbe una grossa circolazione e intercettò il movimento di riforma dei

questo si aggiungeva anche una propensione per la forma democratica e uno spiccata attenzione ai temi dell'evoluzionismo⁴⁹¹. La lettera apostolica *Testem benevolentiae* del 1899 stigmatizzò queste posizioni, ma il loro influsso fu strategico per appoggiare e sviluppare i movimenti di ricomprensione della rivelazione cristiana in atto a cavallo dei due secoli.

Gentile che aveva accolto da Croce quasi come missione quella di prestare attenzione ai fermenti del mondo cattolico, nella sua analisi precisa e puntuale dell'opera di James tratteggiò luci ed ombre del pragmatismo, chiarendo ulteriormente alcune sue posizioni in merito alla religione. Per quanto stimolante, la posizione di James era da lui giudicata troppo debole. Solo l'idealismo avrebbe potuto «introdurre un po' di vertebre nel molle tessuto delle sue arguzie e delle sue finezza psicologiche»⁴⁹². La debolezza di James era ravvisata e ribadita in più punti della recensione: il primato dell'esperienza, che nella religione si traduceva in un primato dell'emozione e del sentimento religioso, non prescindeva da una qualsivoglia concettualizzazione seppur minima della religione. A James Gentile ricordava che qualunque esperienza presupponeva un'idea e che esisteva un primato del pensare sul sentire, che non era di tipo cronologico bensì ontologico. Il rifiuto della logica operato da James rappresentava il vero suo limite oggettivo: solo il ricorso alla logica avrebbe permesso che «ognun vede che, se la pratica fonda la teoria, ha bisogno a sua volta di fondarsi in una teoria: e il vero fondamento non è prammatico ma teorico»⁴⁹³. In questo la posizione di Gentile era chiara: se l'accesso alla verità non poteva che essere pragmatico, esso aveva un fondamento teorico, che in virtù della logica aveva una precedenza rispetto alla mediazione psicologica dell'esperienza. Egli ribadiva che:

La verità in un dato momento è, per quel momento, una verità garentita dall'identica assolutezza logica, dalla quale sarà garentita in un momento successivo quella verità, che sarà la negazione della prima. Questo è il lato vero e profondo del formalismo logico aristotelico: per cui la logica va concepita come legge non del pensiero

modernisti che si vollero porre in atteggiamento critico di fronte alle istanze devozionali dell'Ottocento, percorrendo nuove forme di spiritualità all'insegna della valorizzazione della dimensione mistica.

⁴⁹¹ Un professore dell'Università Cattolica di Washington, J. Zahm, nel 1896 pubblicava un testo dall'emblematico titolo *Evolution and Dogma* che ipotizzava la possibilità del dogma della creazione con l'ipotesi dell'evoluzione. Tale testo fu accolto favorevolmente sia da Fogazzaro che da alcuni vescovi, notoriamente progressisti, come il Vescovo di Cremona Bonomelli.

⁴⁹² MRF, p. 189.

⁴⁹³ MRF, p. 188.

scientifico vero e proprio (che non è altro poi che la logica stessa), ma di ogni forma fenomenologica del sapere e quindi della realtà⁴⁹⁴.

Si confermava quel processo di *ritenzione* che possiamo definire *logica* e che qui aveva una base *gnoseologica*. Inoltre, per Gentile la forma fenomenologica del sapere coincide con la forma fenomenologica della realtà. L'identità tra storia e filosofia, tra pensiero e realtà cominciava qui ad acquisire sempre maggiore consistenza.

Quello che appariva particolarmente interessante in questo suo contributo era l'elaborazione ulteriore della questione della religione, rispetto alla Prolusione napoletana. Egli affermava:

Per scoprire la prima radice della vita religiosa dello spirito, bisognava cercare invece, se il cosiddetto sentimento religioso non presupponga un fondamento teorico; bisognava domandarsi se per avventura, oltre la filosofia del teologo, la quale, sistemando logicamente il contenuto della fede per appagare appunto le esigenze logiche della mente, fa nascere una forma nuova di sentimento, non vi sia la filosofia della coscienza volgare, una filosofia primitiva, provvisoria, che pur dia nelle linee principali, un segno rozzo, ma completo dell'universo, un *s e n s o*, come ha detto il James, delle relazioni intime dell'individuo con il tutto⁴⁹⁵.

Poco oltre, prendendo atto delle intuizioni positive di James, egli affermava:

In fondo a ogni slancio mistico, in fondo a ogni rapimento od entusiasmo religioso, a base di ogni espansione biopsichica dell'anima, che si sottragga alla malinconia della vita confidando in una forza superiore, c'è una filosofia elementare, una concezione più o meno riflessa del mondo; la quale comprende la coscienza del male, la coscienza di esseri superiori all'individuo stesso e al male, nonché la coscienza della possibile unificazione dell'essere proprio dell'individuo con questi esseri superiori. Si chiami pure *s e n s o* tutto ciò: ma è un senso, di cui è incapace l'animale, di cui è incapace il bambino, e che ha bisogno dell'attività inquisitiva, riflessiva, logica dell'intelligenza⁴⁹⁶.

Questi due passi rappresentavano un primo avvio di quello che sarebbe stato l'atteggiamento di Gentile nei confronti della religione e di quello che potremmo definire il suo *atteggiamento pedagogico* nei confronti dell'educazione dello Spirito che si stava evolvendo in quegli anni e di come tale intreccio sarebbe apparso, di lì a vent'anni, nella Riforma del 1923. Si possono offrire cinque considerazioni sintetiche.

A un primo sguardo poteva sembrare che la religione avesse una condizione di *minorità*, che la sottodeterminasse rispetto ad altre forme di riflessione meno "volgari".

⁴⁹⁴ MRF, 176-177.

⁴⁹⁵ MRF, 182-183.

⁴⁹⁶ MRF, 184-185.

Questo era in parte vero, ma non lo era del tutto. Innanzitutto bisognava sottolineare che in questo testo il termine “volgare” andava inteso nel senso etimologico, il che si accordava con la sostanziale idea organicistica della riflessione storico-filosofica, così come intesa dal filosofo siciliano lungo tutto il suo percorso intellettuale. La religione assumeva il profilo di una filosofia popolare, che però era in grado di fornire un quadro «completo dell'universo» e di offrire una «possibile unificazione dell'essere proprio dell'individuo con questi esseri superiori». Inoltre la religione, per la sua sistematizzazione teologica aveva lo statuto della *logica*, quindi non era *illogica*. In terzo luogo essa non era riducibile al sentimento puro e all'*emotivismo*, ma era di natura «riflessiva del mondo» e quindi razionale. Quarto elemento era il contenuto di tale riflessione: «comprende la coscienza del male» e quindi era eticamente impostata e «la coscienza di esseri superiori all'individuo stesso e al male» e quindi aveva coscienza di una *ulteriorità*⁴⁹⁷ che non la annichiliva, bensì apriva la possibilità di unirsi ad essa. Ultima considerazione: tale filosofia non era spontanea, non era innata bensì era appresa poiché il *senso* da essa offerto «ha bisogno dell'attività inquisitiva, riflessiva, logica dell'intelligenza». La religione, dunque, in questo testo del James non era irrazionale e illogica, a condizione che fosse posta sotto la legge dell'immanenza; era forma popolare della filosofia che impostava eticamente l'esistenza e faceva appartenere di diritto al processo dello Spirito.

Non doveva poi passare inosservato il fatto che tali riflessioni inerenti la religione nascevano da una riflessione sul pragmatismo, a riprova del fatto che la prassi aveva in Gentile un ruolo strategico anticipato ne *La filosofia di Marx*. Per questo lo studio su James unitamente alla Prolusione al corso di Storia della filosofia diventavano le chiavi ermeneutiche del periodo palermitano e servivano per comprendere la *Riforma della dialettica hegeliana* e il saggio sulle *Forme assolute dello Spirito*.

3.7 La Prolusione di Palermo del gennaio 1907

La prolusione al corso di Storia della Filosofia, inserita poi nel 1913 nel volume *La riforma della dialettica hegeliana*, inaugurava la carriera accademica stabile di

⁴⁹⁷ Usiamo questo termine per non dare l'idea che per Gentile la Religione offra una coscienza della *trascendenza*. C'è un'alterità dello spirito, come vedremo, che è però destinata all'unità poiché ogni uomo è immanente lo Spirito e quest'ultimo non è ad esso trascendente e *Totalmente Altro*.

Gentile e rappresentava la prima forma di quella che egli stesso definì il suo “idealismo attuale” o “spiritualismo assoluto”. Non va dimenticato il valore di svolta di tale prolusione e la sua funzione cruciale.

Innanzitutto va segnalato il progressivo distanziarsi dalle posizioni crociane che si cristallizzano attorno alla questione del ruolo dell'arte. La rottura definitiva che si consumerà di lì a pochi anni – nel 1913 – ha la sua origine nell'elaborazione filosofica di Gentile, che prende l'avvio attorno agli studi che hanno nella *Prolusione* il loro primo depositato. Un anno e mezzo dopo, il 28 settembre 1908 Gentile scriveva a Maturi di Croce tornato dal Congresso Internazionale di Filosofia: «Vedo i suoi errori e cerco sempre di farlo vedere a lui[...]. L'ultima conferenza, tenuta ad Heidelberg, è stata veramente una cosa debole nella sostanza»⁴⁹⁸. Il discorso di avvio dell'Anno Accademico 1906-1907 a Palermo fu l'occasione per Gentile di ribadire la sua posizione di sostanziale convergenza tra la filosofia e la storia della filosofia⁴⁹⁹. La reazione di Croce non si fece tardare, come si può ritrovare in buona parte della corrispondenza intercorsa tra i due tra il 1906 e il 1907. Croce addirittura arrivava a proporre di evincere «molti punti»⁵⁰⁰ del testo, letto in anteprima su invito di Gentile. Il 29 dicembre 1906, un paio di settimane prima del discorso, egli rispondeva all'amico napoletano, ribadendo che nella sua convinzione non c'era solo una coincidenza della storia della filosofia con la filosofia, bensì della storia generale e fondamentale con la filosofia generale e fondamentale. Il conflitto era ormai aperto su un tema delicato che era quello della riconduzione metafisica della storia. Altro indizio della frattura si ritrova nelle relazioni intercorse tra Gentile e Rensi direttore della rivista *Coenobium*. Intuendo che Croce non avrebbe pubblicato o lo avrebbe fatto *ob torto collo* la sua *Prolusione*, Gentile si adoperò per farla pubblicare da Rensi sulla sua rivista, piuttosto che sulla *Critica*. La pubblicazione integrale sarebbe avvenuta di lì a poco nella *Rivista Filosofica* fondata dal neokantiano Cantoni, che ironia della sorte era stato oggetto dei suoi strali filosofici al tempo del Liceo di Campobasso, ma che era ormai morto da due

⁴⁹⁸ G. Gentile, *Carteggio Gentile-Maturi*, in *Opere complete. Epistolario*, X, Ed. Le Lettere, Firenze 1987, pp. 206-207.

⁴⁹⁹ Cfr. P. Di Giovanni, *Introduzione*, in G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, Ed. Le Lettere, Firenze 2006, pp. 9-36.

⁵⁰⁰ B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile*, Mondadori, Milano 1981, p.223.

anni. Sempre in quei mesi del 1907, Gentile approfondiva ulteriormente la questione del rapporto tra filosofia e storia della filosofia, che sarebbe poi confluito nel saggio *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*, in cui richiamava ancora Croce. Questo testo che recensiva il lavoro di Windelband, autore plaudito e già citato nella *Prolusione* per il suo tentativo di ricostruire la storia della filosofia moderna nelle sue connessioni con la cultura e le scienze, venne pubblicato dalla *Critica* con ben due anni di ritardo, dimostrando il disaccordo del suo direttore. Gentile verso la fine del contributo infatti affermava:

[...]La filosofia è la forma più piena e più vera dello spirito, e quindi della realtà, ha anche ragione il Croce ad affermare che “una storia verace suppone non solo la vivacità rappresentativa, ma una solida filosofia”. Verace, si badi: ossia la storia che può filosoficamente giustificare se stessa, e fuori della quale non c'è un'arte astratta e un'astratta filosofia. Onde lo stesso Croce ha avvertito che i due elementi della storia “sono distinguibili solo nell'analisi astratta. Intuizione e concetto, poesia e filosofia, fantasia e ragionamento, sono i due presupposti della funzione storica”⁵⁰¹.

In una nota al testo in cui sono raccolti i saggi del 1913, Gentile prontamente segnalava che Croce – finalmente – addiveniva a questa posizione solo nella seconda edizione della *Logica* che risale al 1909⁵⁰² - anno in cui Croce si decise a pubblicare il saggio - come a segnare una vittoria. Tuttavia, nonostante le speranze di Gentile, confermate spesso da una dimessa cortesia di questo nei confronti dell'amico, la lettura dell'epistolario intercorso con Croce in merito attorno alla *Prolusione*, mostra come i due abbiano man mano maturato una distanza, non muovendosi dalle loro posizioni segnando l'inizio lento della fine del “sodalizio”⁵⁰³. Il laconico passaggio dal “voi” al “tu” che avvenne proprio in questo periodo, se da un lato ribadiva il desiderio di mantenere un rapporto amichevole nonostante le divergenze filosofiche, dall'altro lato segnava una nuova posizione di Gentile, che si poneva ormai in una condizione di orizzontalità e non più di soggezione nei confronti dell'amico napoletano. In questo senso scrive Turi:

La sede palermitana e la relativa lontananza da Croce favoriscono tuttavia il clima in cui

⁵⁰¹ G. Gentile, *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*, in RDH, p. 148.

⁵⁰² Cfr. B. Croce, *Logica*, Ed. Laterza, Bari 1909², p. 227.

⁵⁰³ Per una ricostruzione precisa si rimanda al saggio di G. Cotroneo, *La polemica con Croce*, in G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, (a cura di P. Di Giovanni), Le Lettere, Firenze 2006. pp. 97-119. Si veda anche V. Agosti, *La corrispondenza epistolare Gentile-Croce (1896-1906)*, cit.

il suo pensiero viene maturando in modo sempre autonomo. Le riflessioni sul rapporto tra identità tra storia e storia della filosofia o sul rilievo della religione, le indagini sui germi di immanenza nel pensiero rinascimentale prima ancora che in Rosmini e Gioberti, gli stessi interventi sui caratteri fondamentali dell'educazione, si focalizzano tutti attorno al problema che Jaja gli aveva additato negli anni della normale: il ruolo del soggetto⁵⁰⁴.

Dunque la questione nodale, da cui discendevano le diverse riflessioni di Gentile, si assestava primariamente nella questione del primato del soggetto e del suo ruolo nei confronti della verità.

La Prolusione, rappresenta un buon saggio di lettura da questo punto di vista. Infatti, la questione moderna del soggetto e del suo rapporto con l'essere e la sua conoscibilità arriva alla confluenza di quelle che erano state le linee teoriche portanti della sua formazione giovanile: da un lato una profonda dimensione filologica appresa dal D'Ancona e dall'altro una dimensione teorica di tipo immanentista appresa dallo Jaja. Il che permetteva al filosofo siciliano, di affrontare la questione della filosofia e della storia nell'orizzonte più teoretico del rapporto tra metodo filosofico e storico e verità filosofica e storica. Tale posizione era posta come obiettivo del corso.

Iniziando il nostro insegnamento noi abbiamo questo orgoglio: di portarvi criteri e metodi che non respingono da sé nessun criterio, nessun metodo che in qualche modo possa rendere ragione di sé. Non che vogliamo essere eclettici[...] La nostra storia non dev'essere soltanto la *nostra*, ma la *storia*. [...] E falso concetto della storia della filosofia riterrei quello, che non si potesse veder in qualche modo realizzato in ogni singola storia, legge segreta e ispiratrice di ogni attività storico-filosofica⁵⁰⁵.

Da qui ogni agire storico-filosofico e quindi ogni attività di ricostruzione storica contribuiva alla riflessione teorica della storia della filosofia, poiché aveva nel suo medio la il suo compimento nella singolarità. Un tratto decisamente moderno che poneva il soggetto quale *medium* necessario tra il metodo storico-filosofico di ricerca e il concetto, che non veniva presupposto al soggetto ma lo implicava senza tuttavia condannarlo alla contingenza, facendo della “sua” storia particolare, la “*storia*” universale. Non c'era disaccordo tra singolarità del soggetto e universalità della storia o dello spirito, se si vuole anticipare la sua terminologia. Poco dopo egli ribadiva:

Oggetto della storia, com'è noto è l'attività umana, in ogni sua forma, in quanto

⁵⁰⁴ G. Turi, *Giovanni Gentile*, cit., pp. 213-214.

⁵⁰⁵ RDH, p. 99-100.

operante, empiricamente, nel tempo e nello spazio. E tante storie perciò si distinguono, quante sono le forme dell'attività umana che si possono distinguere l'una dall'altra. [...] Ma non v'è dubbio, vi ha pure una storia generale, avente per soggetto la produttività dello spirito in generale: la storia universale bene intesa, che rappresenta il progresso dell'umanità nel tempo⁵⁰⁶.

Egli proponeva una storia universale che era dispiegarsi dell'universalità dello spirito in un itinerario di umanizzazione che aveva conquistato la soggettività, smarcandosi dall'oggettivismo e deduttivismo di marca platonica; che conquistava il processo, quale elemento di sviluppo. «La storia è della civiltà, è dello spirito che si fa sempre più adulto e vigoroso»⁵⁰⁷. In questo senso la storia assumeva i connotati concettuali della filosofia.

La storia della filosofia compendia con la storia dell'umanità, tutta la storia. E se nella storia della filosofia come già fu chiarito, si realizza la filosofia, quale modernamente si intende, storia e filosofia sono due concetti sostanzialmente equivalenti e reciprocamente convertibili⁵⁰⁸.

A questo punto, data la convertibilità tra storia e filosofia, individuare la natura della filosofia significava individuare la natura della storia. Ribadendo quelli che erano gli elementi programmatici esplicitati nelle intenzioni del *Giornale critico*, Gentile si poneva in netta opposizione con il positivismo, sostenendo la necessità di non abbandonare l'orizzonte metafisico come *philosophia perennis*. In un passo molto emblematico egli affermava:

La filosofia è la scienza essenzialmente umana: è l'essenza stessa dell'uomo. Implicita nelle umane menti, essa è il principio d'ogni prerogativa umana del mondo; esplicita, essa è la coscienza d'ogni umana prerogativa. E quando è esplicitamente innanzi alla coscienza, sia che desti l'entusiasmo della fede, sia che provochi il sorriso dello scetticismo, sempre si impadronisce dello spirito, e lo signoreggia. [...] C'è un momento immancabile dello sviluppo ideale dello spirito umano, che potrebbe dirsi il principio eterno della filosofia: quel momento, in cui il contrasto della morte con la vita, la differenza tra il non essere e l'essere spinge l'uomo a proporsi il problema: *Che è l'essere?* Quel contrasto che non può mancare nello spirito umano, perchè questo è tale in quanto è coscienza dell'essere, e insieme limite di questa coscienza e limite di questo essere. [...] La vita universale è appunto il cammino travaglioso dell'essere verso questa luce, onde sarà rivelato a se medesimo, nello spirito. L'uomo, cioè l'essere, che è uomo, non solo si sente; ma è consapevole di questo suo sentirsi; e ci riflette sopra⁵⁰⁹.

⁵⁰⁶ RDH, p. 118.

⁵⁰⁷ RDH, p. 118.

⁵⁰⁸ RDH, p. 125.

⁵⁰⁹ RDH, p. 102.

Questo testo merita una particolare attenzione. Innanzitutto per l'identificazione della filosofia con l'ontologia. Ogni riflessione è pur sempre una riflessione attorno all'essere, come riconduzione del molteplice all'uno⁵¹⁰.

Tutti i filosofi cercarono nell'essere, non l'essere stesso, ma la radice di quella molteplicità da cui esso non può prescindere: e gli stessi mistici che, per disperazione di intendere come il molteplice delle categorie rampolli dall'unità dell'essere, professano d'affissarsi nel puro Uno, semplicissimo in eterno, non possono poi a meno di fare il contrario di quel che dicono: perchè parlando di quell'Uno, contemplandolo, - se non si addormentano – sono fatalmente costretti a rivestirlo delle categorie[...]. Il misticismo come ogni forma di filosofia che resiste alla critica, e si rinnova sempre in ogni tempo, contiene una profonda verità: una verità elementare, ma insufficiente. Vede l'essere e non vede le categorie, in cui si rompe l'unità dell'essere: o almeno dà la coscienza dell'essere che si vede, e non quella delle categorie che non si vedono meno. Tant'è: il fatto della filosofia è un *redire in se ipsum*, che, come ogni processo, va per gradi, che non tutti compiono, anzi nessuno compie o compirà mai del tutto⁵¹¹.

Ma quello che pare davvero interessante è l'individuazione di quello che in più parti della *Prolusione* Gentile egli chiamava *problema filosofico*. La *questione dell'essere* era strettamente legata alla *questione del limite* che in modo eminente l'uomo percepiva nel confine tra morte e vita. La filosofia era un sapere di confine, era scienza del limite, della presenza dialettica di essere e non essere, o meglio del confine tra le due. L'essere per la morte apre *l'essere* e *all'essere*. In questo consiste uno degli elementi di modernità del nostro filosofo che lo pone nell'orizzonte europeo della filosofia avvicinandolo a certe riflessioni di Heidegger⁵¹². E' l'inizio di quella lunga *meditatio mortis* che sarà una costante della produzione del filosofo siciliano. Partendo da questo testo l'elaborazione giunge ai frammenti del 1920 fino al culmine nella seconda parte di *Genesi e struttura*, ultima opera prima della morte. Evidentemente tale riflessione attorno al limite era uno stratagemma biografico di ricomprensione della propria esperienza liminare giovanile: egli nel lavoro filosofico cercava di illuminare

⁵¹⁰ RDH, p. 107.

⁵¹¹ RDH, p. 107-108,

⁵¹² Interessanti, anche se a volte discutibili, le osservazioni di Natoli. Citando un passo del *Sistema di logica* egli afferma: «Su questo punto il testo gentiliano è di una chiarezza che non lascia equivoci: "L'IO è questo essere che non è; ma è non essendo: questa realtà che annulla se stessa al paragone di una realtà che non è, e si pensa: una realtà che nel proprio idealizzando nega se stessa". L'esperienza del pensiero come nulla è qui del tutto convergente, con quell' *ex nihilo omne ens qua ens fit* di cui parla Heidegger in *Che cos'è la metafisica?* [...] Sia Gentile che Heidegger pagano il loro debito nei confronti di Hegel; per altro verso ambedue si emancipano da Hegel con analoghe movenze: confutano la modalità di assunzione di essere e nulla così come è formulata nella logica hegeliana» Cfr. S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Ed. Bollati Boringhieri, Torino 1989, p. 35. Sui rapporti non troppo amichevoli tra Gentile e Heidegger cfr. G. Turi, *Giovanni Gentile*, cit., p. 466 e soprattutto 522-523.

quell'ombra della propria origine e delle proprie radici, che in varie situazioni drammatiche e tragiche, ritornò ad evidenza alla sua coscienza nella forma della tristezza depressiva. Una tappa fondamentale della sua *meditatio mortis* è costituita da alcuni frammenti. Per mostrare l'interesse dei frammenti del 1920 ne riportiamo semplicemente il secondo e il terzo che per il tema della trattazione appaiono utili.

2. Non è una questione religiosa, se non in quanto tutte le questioni morali o filosofiche hanno pure aspetto religioso. E' questione filosofica: di quella filosofia che è immanente alla vita, e i cui sistemi non sono soltanto teorie, ma (come pensieri in genere) atti dell'umana personalità.

L'uomo pensa (e agisce) affermando la propria libertà. E il sospetto che questa non sia possibile ne paralizza l'azione e il pensiero. Così pure l'uomo afferma la propria immortalità, introducendosi, con la sua azione, nel flusso continuo delle cose transeunti, e fermando il tempo con l'arte, il bene, il vero, - il valore, e facendo brillare nelle tenebre delle cose mortali il proprio eterno essere e fare.

3. Che è *morte*? Senza saper questo si ignorerà sempre che sia immortalità. Morte o corruzione è cessar di essere. Essere prima, e poi non essere. Così pare. L'individuo già individuato si disindividua. Il nato, muore. Anticipiamo il futuro, e ci sorprende il pensiero della morte quando tutto il nostro essere sarà esaurito. C'è prima e poi: tempo; e in questo l'istante che separa di un abisso l'essere dal non essere. Ma il tempo è delle cose che si pensano nel tempo, da chi supera il tempo nella compresenzialità delle sue parti. L'essere e il non essere sono perciò di queste cose, e non di chi le pensa. Il nostro stesso essere è una nostra affermazione. Che cosa siamo? Rispondiamo; ed ecco nella nostra risposta il nostro essere, nostra affermazione. - Eccoci vivi così, ed eccoci morti.

Questa è morte astratta, di quel mondo fantastico di cui si pasce l'immaginazione madre dei sogni e dei timori⁵¹³.

⁵¹³ Frammenti riportati da G. Sasso, *L'atto, il tempo, la morte*, in *Filosofia e Idealismo. Vol. II. Giovanni Gentile*, Ed. Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 92-93. Interessante tutta l'ultima parte del contributo da pag. 92-164. Al termine del suo contributo Sasso riprende il parallelo Gentile Heidegger e così scrive: «La filosofia di Giovanni Gentile è una filosofia della vita che, in eterno, respinge da sé e sopravanza la morte. E' una filosofia dell'atto che emerge sul fatto, e mentre quello emerge e si afferma, questo si ritira per sparire nell'inaccessibile e "irrevocabile" regno del passato. Ma è anche, e proprio per questo, una filosofia dominata e travagliata dalla questione della morte, che, inattuale per definizione, è tuttavia attuale nel suo orizzonte; anche se poi, ed ecco l'altro paradosso, inattuale torni ad essere nei confronti del logo che la subisce, e non la spiega. Il logo non può non subirla perchè, dopo tutto, si muore, ma non può spiegarla, perchè, per far ciò, dovrebbe assumerla entro l'orizzonte sintetico dal quale è impossibile che mai possa essere "astratta", ricevendone, per così dire, in questo atto, l'investitura di personaggio indipendente e autonomo, libero di aggirarsi, con il suo volto e la sua identità, entro il gran regno dell'essere. [...] la morte, sta perciò al di là di ogni possibile spiegazione che, riguardandola, anche riguardi questo suo sottrarsi ad ogni possibile spiegazione che il logo intenda fornire. Accade, senza che il suo accadere abbia tuttavia un luogo in cui possa dirsi che accada e possa accedere. [...] Quello di Heidegger, o meglio la filosofia esposta in *Sein Und Zeit*, non è nelle intenzioni una filosofia sintetica. Ed è addirittura, e così è stata considerata, una filosofia della morte; e della morte autentica, quella nella quale, tenendosi ben lungi dalle chiacchiere occultatrici e difensive dell'anonimo "si muore", l'esserci consuma se stesso come l'autentico e radicale "essere-per-la-morte". [...] E non diversamente da quel che accade nel quadro dell'attualismo di Giovanni Gentile, possibile essa si rivela soltanto nel segno dell'inconsistenza logica alla quale si dà spazio quando del *solange es ist*, che il *Dasein* è e non può non essere una determinazione, che non gli appartiene, che non vi si include; e di esso si dia perciò non l'interpretazione ontologica che ne è richiesta, ma quella vaga e media della chiacchiera quotidiana». *Ibi*, p. 163-164.

Il percorso della *meditatio mortis* non verrà abbandonato fino al termine della sua vita tanto che le ultime pagine, scritte nel presagio di una fine imminente e comunque già segnata con buona probabilità dalla malattia e dal dramma della morte del figlio Giovanni Gentile Jr., riguarderanno precisamente il tema dell'immortalità dell'anima. Se nella *Prolusione* assistiamo al primo tentativo di riconduzione soggettiva del tema della morte in quel “*Che è l'essere?*,” levato dalla zona confinale tra l'essere e il non-essere, che ancora concede molto alla speculazione e alla riflessione metafisica, con il proseguo della sua riflessione Gentile radicalizza sempre di più la sua riflessione. La rendeva sempre più moderna, cercando di entrare nell'oscura ombra del *non essere*, tentando cioè di vedere oltre il confine, acquisendo sempre di più *l'inattualità* del non-essere nell'*attualità* dell'essere. Sicuramente l'esperienza diretta con la morte in questo senso lo segnerà (della sorella Rosina il 1906, l'anno precedente la *Prolusione*, del figlio Giovanni di lì a trent'anni), tuttavia questo elemento, diviene il testimone privilegiato di un rapporto con la modernità sempre più radicale che fa perdere la certezza adamantina del soggetto, accompagnandolo nella più metafisica delle esperienze, cioè la morte. Nella *Prolusione* le pagine sull'errore che è la forma logica della morte esistenziale diventano l'occasione per raccontarne la sua inconsistenza logica.

Stimolate da una lunga controversia con Croce, di cui sentiamo l'eco nella domanda che retoricamente Gentile pone nell'avvio della sua confutazione, tali riflessioni tentano una soluzione che a un primo sguardo appare *logica*. In altri termini egli dissolve il valore dell'errore sottodeterminandolo all'immanenza – termine mai citato per la verità – del progresso dello spirito. Dunque un errore non apparirebbe più tale, in primo luogo, perchè una valutazione presupporrebbe una certezza veritativa che la logica dello spirito non può dare e, in secondo luogo, anche se se ne ammettesse il valore sarebbe riassorbito nella logica del progresso dello spirito e del suo processo verso l'adulità veritativa. Questo permette di sollevare il limite dal suo valore drammatico e tragico; di spostare l'oscurità dell'essere dal piano morale al piano ontologico. Egli afferma:

Dal nostro punto di vista non è la verità dunque che non si scorge: anzi è l'errore, nel senso ordinario del termine, come atto, dello spirito che avrebbe dovuto non essere. Niente è, che avrebbe dovuto non essere: e l'animo nostro si posa tranquillo e soddisfatto nello spettacolo di una storia, non di errori e sconfitte dello spirito umano,

ma di vittorie (di vittorie sempre maggiori) ond'egli viene realizzando via via la sua divina natura⁵¹⁴.

Lungi dall'essere frutto di una stortura o di una cattiva volontà. l'errore viene ricompreso nella questione dell'essere, rischiando di sciogliersi e di dissolversi. In nuce si vede il nodo dialettico, che coinvolgendo tutti gli ambiti del pensiero di Giovanni Gentile, diventa il vero luogo di riflessione per comprendere al massimo grado la sua proposta filosofica. Ovvero il rapporto, a lui molto contestato dell'essere e del non essere (parmenideismo), che rappresentava una delle eredità scomode del riferimento ad Hegel.

Anche la *meditatio mortis* rappresenta un *leit motiv* della stessa riflessione hegeliana. Non solo nel 1807 nella *Fenomenologia dello spirito*, ma anche in *Frammenti* precedenti che risalgono al 1795, in Hegel appare chiaro che «solo essendo e scoprendosi mortale, o finito – ossia esistendo e sentendo di esistere in un universo senza “al di là”, senza Dio – l' Uomo può affermare e far riconoscere la propria libertà, la propria storicità e la propria individualità “unica al mondo”»⁵¹⁵. L'essere individuale dell'uomo è per Hegel strettamente legato alla sua *individualità*. Se lo spirito fosse caratterizzato dall'essere immortale, sarebbe in senso stretto *uno*. La possibilità della sua realizzazione sarebbe la sua manifestazione nel molteplice. Da qui la continuità dello spirito, che attraverso la caducità del molteplice, passa attraverso la generazione. I figli implicano la mortalità dei genitori e in questo si dà la storia. Non esiste storia senza il limite della morte.

E' l'esistenza “totale”, “sintetica” o “dialettica” dell'essere umano, in cui la tesi dell' “unito” (Identità) e l'antitesi del “separato” (Negatività) coincidono nella sintesi del “riunificato” (Totalità). La *storicità* (o la dialetticità) dell'Uomo è dunque inseparabilmente connessa al fatto della sua morte⁵¹⁶.

Questi i presupposti della famosa considerazione di Hegel dell'uomo che viene inteso come *malattia mortale della Natura*, attraverso cui viene fondata la libertà nella Negatività e di conseguenza nella morte. Come giustamente sottolinea Kojève, “non c'è

⁵¹⁴ RDH, p. 131.

⁵¹⁵ A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel*, Ed. Einaudi, Torino 1991², p. 173.

⁵¹⁶ *Ibi*, p. 175.

libertà senza morte”⁵¹⁷ desumendolo dal *Sistema della morale* del 1802. La libertà pura, è per Hegel apparizione o manifestazione della morte e in quanto Negatività assoluta, essa non esiste poiché coincide con il Niente. Tuttavia la *storia* nella sua potenza creativa non può prescindere dalla *Negatività* e quindi dalla morte che diviene elemento indispensabile per la *dialetticità*⁵¹⁸.

Questa lezione sulla necessità della morte e sull'inevitabilità della filosofia di una riflessione a prescindere dal suo stare in una posizione di confine, appare in controtuce nelle questioni affrontate da Gentile. Queste considerazioni, unite ad alcune vicende biografiche – non dimentichiamo che da poco il filosofo aveva perso una sorella e che tale episodio aveva avuto su di lui effetti patologici – si pongono proprio come fondamenta della sua costruzione filosofica che ha pilastri biografici e riflessivi. Il limite diviene la questione filosofica, così come la morte colta nella sua necessità: la mortalità come zona del confine tra identità e negatività, tra essere e non essere, tra particolarità e molteplicità, tra uno e molti. Il superamento del dualismo è il compito attualistico che assorbe nel processo l'ambiguità che spinge l'uomo a dolere, più di quanto non abbia fatto Hegel. E' quindi in questione la natura dell' *Aufhebung* e del processo di sintesi come esplicazione del reale.

Tale questione diventa anche un luogo di privilegiata riflessione per comprendere il rapporto tra religione e filosofia. Si tratta in sostanza di comprendere come questa eredità dell'idealismo hegheliano sia compresa e riformulata dall' attualismo e, in termini più speculativi, di come sia articolato il rapporto – che Gentile aveva intuito – tra il τὸ ἐπὶ τὸ ἄλλο e τὸ ἐπὶ τὸ αὐτὸ di Aristotele. Infatti:

Ogni sistema ha un principio e un complesso di dottrine speciali, in cui quel principio viene esplicato, e ciascuna delle quali perderebbe tutto il suo significato e la sua stessa

⁵¹⁷ *Ibi*, p. 179.

⁵¹⁸ La riflessione di Kojève continua sottolineando che l'individualità è condizione della morte poiché si può essere individui solo a condizione di essere liberi e la libertà richiama la mortalità. Solo agendo come cittadino (nella negazione cioè del proprio interesse individuale e particolare) si diventa universali pur rimanendo particolari. Tale percorso è possibile solo a condizione che l'uomo rinunci a limitarsi al *qui ed ora e alla propria stessa vita*, cioè ponga sé nella negatività e cioè nella morte. L'essere vero dell'uomo è la sua azione e poiché l'azione è realizzazione della negatività, agire significa morire. La trasformazione della particolarità umana in universalità si realizza solo a condizione che si muoia. «L'uomo si annienta è vero nella morte. Ma finché questa morte dura come volontà cosciente del rischio della vita in vista del riconoscimento, l'uomo si conserva nell'esistenza empirica come essere umano, vale a dire trascendente rispetto all'essere dato, alla Natura». *Ibi*, p. 191.

consistenza se volesse considerarsi indipendentemente dal principio⁵¹⁹.

In sostanza il *problema filosofico*, in quanto *problema ontologico*, si trasforma nel problema della relazione tra molteplice e Uno, tra l'Essere e i suoi predicati. O, in termini moderni, la questione è quella della conciliazione/articolazione tra *identità e differenza* e tra *unità e permanenza*, che «sono i due caratteri dell'essere»⁵²⁰

La posizione dell'errore all'interno della storia dell'essere e l'oscuramento del problema del male potrebbe far sorgere dei dubbi sul ruolo della *libertà* nella riflessione del filosofo. In assenza di errore infatti verrebbe meno la responsabilità morale dell'agire e il *libero arbitrio* finirebbe per essere dissolto dalla storia dello Spirito⁵²¹. Tuttavia l'immanenza dello spirito nella storia inserisce la libertà nello spirito, che è tale poiché inserisce la vicenda singolare in quella universale. In un passo, infatti, egli afferma:

Ogni passo verso la libertà vera e propria, nell'individuo e nella storia, è un passo innanzi della filosofia. Libertà e risoluzione e conservazione dell'individualità nella universalità. [...]La libertà non si esaurisce nell'unificazione dello spirito con la legge pratica, perchè al di là di questa c'è una legge superiore, che lo spirito non ha minor bisogno di rendere intrinseca a sé medesimo: che è la legge dell'essere, la logica, la verità. E questa ulteriore, questa estrema unificazione dello spirito con la verità è la filosofia [...] suprema liberazione dello spirito [...] nella stessa linea della liberazione morale [...]. Perchè se non è la scienza che conduce alla moralità, è la moralità che conduce alla scienza; né c'è scienza vera – la quale non sia sapere vano di notizie e astratte costruzioni destituite di ogni valore verso gli interessi dello spirito, - che si possa raggiungere per altra via da quella del libero volere etico⁵²².

La filosofia rappresenta l'ascesi verso lo spirito, che è ascesi verso la verità; in quanto ascesi deve essere voluta come cosa buona. La vera libertà è pensare lo spirito, rendendo la propria storia particolare universale. La storia particolare, così come la filosofia particolare necessitano di una storia universale e di una filosofia universale, per potersi esprimere e dire. Ogni singolarità racconta l'universale poiché lo spirito ha una sua vicenda particolare, ma non si esaurisce in essa. Il particolare, così come il molteplice per essere compreso deve essere spinto fino ai suoi limiti estremi.

⁵¹⁹ RDH, p. 110.

⁵²⁰ MRF, p. 25.

⁵²¹ In modo tangenziale, ma significativo, riflette su questi temi A. Erbetta, *L'eredità inquieta di Giovanni gentile. Sentieri della pedagogia italiana*, Marzorati, Milano 1988.

⁵²² RDH, p. 123-124.

Il sistema è un'unità, come l'organismo del fanciullo, che tutto si conserverà e tutto si trasformerà nell'organismo dell'adulto. Il sistema è tutto vero nel momento suo, tutto falso nel momento posteriore, se non s'integri in un principio più alto. Tutto non già nel complesso delle singole dottrine speciali, che possono essere anche incoerenti; ma nel principio.[...] Spirito storicamente condizionato che si chiama Platone, Aristotele, Spinoza, Kant, ecc.; e che si conosce e si apprezza con verità soltanto se si considera nella sua individualità storicamente condizionata⁵²³.

Non è un caso che in questo testo citasse Platone, Aristotele, Spinoza e Kant, che con Vico rappresentano le punte di diamante del suo lavoro di riflessione sul sistema dello Spirito, nel suo processo di attualizzazione. Nel suo percorso di ricostruzione della storia dello Spirito, il mondo greco rappresentava l'acquisizione del modello oggettivistico. Non mancavano a questo punto accenti fortemente critici nei confronti del Platonismo, accusato di aver perpetrato uno iato tra la verità e il soggetto. Con la sua attenzione umanistica al soggetto, solo il rinascimento avrebbe segnato la svolta del processo. Svolta già intrapresa in termini poetici da Dante il quale tratteggiava un Dio che comprendeva sì quello omerico, ma lo superava ponendo l'uomo come soggetto della *visio beatifica*⁵²⁴: il Dio del sommo poeta era "guardabile", diversamente da quello platonico che illuminava la realtà da dietro a un muro, popolando la mente dell'uomo di ombre. Per Gentile, la svolta soggettiva dell'umanesimo intuiva il profilo storico della verità in quanto *atto sintetico della mente*, che passava dal *molteplice* all'*uno*. Il principio *soggettivo* veniva colto e reinterpretato al massimo grado da Vico, il quale affermava «la necessità tutta moderna di quella sintesi che egli scolpiva nella celebre frase: *verum et factum convertuntur*»⁵²⁵. Dunque Vico rappresentava il precursore sia di Kant che di Spinoza. Era comprensibile come il Risorgimento, ereditando lo spirito rinascimentale, rappresentasse il luogo privilegiato della ricomposizione del divorzio tra oggetto e soggetto e costituisse l'ambito dove reperire le risorse utili alla comprensione della storia dello Spirito.

Proprio all'inizio del 1907, Gentile portava a termine la revisione del suo lavoro su

⁵²³ RDH, p. 129.

⁵²⁴ D. Alighieri, *Divina Commedia. Paradiso*, Canto XXXIII, 115-145, Ed. Zanichelli, Bologna 1987, p. 633-636. MRF, p. 119. Nella *Prolusione* si dà l'avvio anche di quella riflessione estetica che caratterizzerà la polemica con Croce. Nel testo appare evidente che nell'arte la storia crea una differenza tra estetica e verità poetica. In altri termini l'estetica artistica, permette di decifrare e valutare positivamente le diverse forme artistiche, indipendentemente dalla loro collocazione storica, mentre la verità poetica, vive la dinamica dello Spirito, per cui si può affermare che Dante è meglio di Omero, e Manzoni è meglio dei suoi predecessori non nel giudizio estetico ma nella valutazione ontologica.

⁵²⁵ MRF, p. 115.

Giordano Bruno: il recupero di Vico e di Bruno era fondamentale per comprendere da un lato l'impresa di valorizzare il percorso italiano della filosofia – contro coloro che segnalavano uno spostamento della riflessione filosofiche su coordinate europee⁵²⁶ – e dall'altro faceva intuire su quali binari si muoveva la filosofia stessa del filosofo siciliano. Il recupero vichiano e bruniano era una tesi di chiara derivazione spaventiana: nel 1861 in una sua prolusione, il filosofo napoletano recuperava tutta la tradizione rinascimentale sottolineandone il valore eminente. Nella prefazione all'opera di Spaventa, ritroviamo il percorso già sottolineato nella *prolusione* palermitana. I germi della ricomposizione idealistica tra oggetto e soggetto arrivavano da Vico attraverso i grandi pensatori del rinascimento, Campanella e Bruno e da qui si ricongiungono all'idealismo tedesco.

La ripubblicazione del testo di Spaventa apparteneva a quel progetto ipotizzato dieci anni prima di offrire una Storia della Filosofia agli uomini di cultura italiani, sorta dall'aver sperimentato non solo la debolezza o la povertà dei manuali, ma anche ribadendo la necessità di apprendere la filosofia direttamente dai testi dei filosofi. Gentile procedeva, lui per primo, in questo percorso e veniva elaborando quella ricostruzione della storia della filosofia come sistema proprio a partire dalle successioni storiografiche proposte da Spaventa⁵²⁷.

In queste preoccupazioni teoriche venivano ribadite i due principi metodologici appresi sin dall'inizio del suo percorso filosofico. Da un lato quello speculativo che si muoveva nella linea idealista di Spaventa e d' Jaja⁵²⁸ e dall'altra quello filologico che

⁵²⁶ La tesi della circolazione europea del pensiero filosofico è una tesi classica dello Spaventa approfondita e perfezionata da Gentile: mostra come il pensiero filosofico appartenga a un sistema di interconnessioni che si arricchiscono vicendevolmente e che ne mostrano la complessità. Dalla complessità del pensiero si deduce la necessità di un dominio del molteplice attraverso la sua riconduzione all'universale.

⁵²⁷ «L'innegabile influenza dello Spaventa agì spesso sul suo modo di intendere i massimi pensatori nostri, inducendolo a ricondurli e a valutarli alla luce del grande idealismo romantico, e quindi, talvolta, ad attribuir loro interessi e preoccupazioni disformi da quelli che, realmente, li tormentavano.[...] Ma all'influenza dello Spaventa, e alla sua forte preoccupazione teoretica, si univa felicemente nel Gentile l'eredità del Fiorentino, delle cui dotte memorie, fu anzi amoroso editore. E dal Fiorentino trasse quella fedeltà minuta ai testi, quella cura del documento e della notazione precisa, che lo riconducevano di continuo alla concretezza del dato, frenando, ma insieme arricchendo, il suo impeto e la sua passione» Cfr. E. Garin, *Giovanni Gentile interprete del Rinascimento* in Aa.Vv, *Gentile. La vita e il pensiero*, vol. I, Ed Sansoni, Firenze 1948, p. 210.

⁵²⁸ Jaja, che era stato formato nel Seminario di Conversano alla scuola del Gioberti, passato a Napoli nel 1860 veniva ordinato sacerdote nel 1862 e proprio in quegli anni conosceva Fiorentino. In quel periodo la

passava attraverso D'Ancona e Fiorentino. Nel 1907, Gentile si occupava di curare gli *Elementi di filosofia ad uso dei Licei* di quest'ultimo, che fu il suo primo libro di filosofia che segno «il primo svegliarmi alla filosofia», cercando di recuperare l'originale del 1877 di taglio idealistico, che il suo professore don Boccone aveva virato in chiave sensista e positivista. Il testo di Filosofia del percorso scolastico di Gentile era tuttavia la versione riveduta nel 1880 in cui l'autore aveva tentato di introdurre il positivismo facendo perdere di mordente il suo idealismo nell'illusione che i profeti dell'evoluzionismo «potessero compiere e correggere Kant»⁵²⁹. La passione con la quale Gentile cura il suo primo libro di filosofia, ne mostra il ruolo fondamentale nel suo itinerario biografico e nella costruzione del suo pensiero. L'edizione del 1907, voleva recuperare il senso più idealista presente nella prima versione. Data la diffusione del testo nelle scuole del Mezzogiorno, fu inevitabile che il suo lavoro di ricomposizione filologica non passasse inosservato. L'operazione editoriale generò un clima di polemiche che accusavano Gentile di aver “idealisticizzato” il manuale in una maniera impropria, forzando le posizioni dell'autore⁵³⁰. Rispose prontamente sulla *Critica* con il saggio *Nuovi indizi di “Hegellosigkeit”*.

Hegel non c'è entrato proprio per nulla. Se ci fosse stata del Fiorentino un'edizione hegeliana anteriore alla Kantiana, chi sa!, avrei preferito il Fiorentino hegeliano al kantiano. Ma gabellare per hegeliano quella che ho dovuto e potuto scegliere, francamente, mi pare indizio di *Hegellosigkeit* [...] Non importa: sempre meglio, infinitamente meglio Kant, anche se non perfezionato, che Spencer! [...] Ma se Hegel, s'avesse a rannicchiare in quell' a u t o c t i s i della coscienza accordata con tutto il

sua posizione da un giobertinismo osservante e cattolico si spostava man mano a quella dello Spaventa. Fiorentino lo aveva avviato allo studio di Kant. Abbandonato l'abito talare nel 1869 preparava una dissertazione per ottenere il diploma di insegnamento secondario proprio alla *Critica della ragion pura* studiando il problema del rapporto tra senso e intelletto. Oldrini in un suo saggio dichiara che Jaja resterà sempre legato al Kantismo attraverso il misticismo rosminiano, e la sua produzione filosofica successiva, mostrerà una sostanziale incomprensione dell'idealismo di Spaventa. Cfr. G. Oldrini, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Ed. Laterza, Bari 1973, pp. 620-625.

⁵²⁹ F. Fiorentino, *Elementi di filosofia ad uso dei licei*, (nuova edizione a cura del Prof. G. Gentile), parte I, Ed. Paravia, Torino 1907, p. V. IX.

⁵³⁰ «Di questa *Hegellosigkeit*, che non saprei davvero come tradurre in italiano, di questo stato di hegeliana innocenza, così caro tuttavia agli studiosi di filosofia italiani, fu dato qualche cenno significativo in uno dei passati fascicoli, dove si mostrò con quanta competenza sia stato spesso giudicato in Italia l'Hegel da quelli che volevano passare per suoi avversari. Una prova recentissima ne ha avuto lo scrivente per aver curata una nuova ristampa degli *Elementi di filosofia* di Francesco Fiorentino, secondo la prima edizione del 1877 e [...] han rimproverato il nuovo editore di aver voluto dare un Fiorentino hegeliano, laddove il Fiorentino dagli studi degli ultimi anni della sua vita era stato costretto ad abbandonare le dottrine di Hegel per accostarsi al neokantismo». G. Gentile, *Nuovi indizi di Hegellosigkeit italiana*, in «La Critica», V/1907, p. 251.

formalismo astratto dal Fiorentino, io ritengo che potrebbero andare a braccetto con lui tutti i kantiani più scrupolosi del mondo⁵³¹

Il filosofo siciliano aveva ribadito pochi mesi prima in alcune *Polemiche idealiste*, il suo legame alla filosofia hegeliana in polemica con il Varisco:

Voi non volete capacitarvi, che l'Essere sia uguale al Non-essere perchè ciò urta contro il principio di contraddizione; ebbene, vi confesso che non me capicito neppure io, e per la stessa ragione di voi. [...] Se il pensiero si acquetasse in quella formula, non si moverebbe, ma resterebbe nella eterna affermazione di essa⁵³².

Il “problema idealistico” non si risolve nel ricondurre l'identità tra Essere e non-essere, di cui il Varisco aveva accusato Gentile. Il problema era piuttosto quello di ricondurre all'organicità complessiva la filosofia, operazione che solo l'idealismo poteva garantire. Per realizzare il suo compito formativo la filosofia e, in particolare, l'idealismo doveva offrire la possibilità dell'organicità. In questo la filosofia appariva come scienza del movimento che superava qualunque contraddizione che ipostatizzava e rendeva immobile il pensiero⁵³³. Ciò era già stato messo in rilievo da Spaventa, che nei suoi *Saggi filosofici* la cui pubblicazione era stata curata dallo stesso Gentile, affermava che:

si deve fare la scienza del Logo, cioè del pensare come oggetto, semplice oggetto del puro pensare; e invece si fa più di questo, giacché si trasporta nell'oggetto il soggetto, cioè l'atto dell'astrarre o del pensare e lo stesso soggetto, l'astrante. Qui dunque non si fa la scienza del Logo, ma quella della psiche; non si fa la logica ma la psicologia. Per fare davvero la logica, non si dovrebbe far altro che stare a guardare l'*oggetto* del pensare, il pensare come semplice oggetto di se stesso, e lasciar stare la *funzione* del pensare e il pensante. Invece, visto che l'oggetto non si muove da sé (non è dialettico), v'introduce in esso il movimento, accoppiandovi la *funzione* del pensare; e visto poi che così facendo non si ha che il puro movimento, il divenire, ci si accoppia anche il pensante, e così si ha il terzo momento, l'*esserci*⁵³⁴.

La filosofia nella sua essenza dialettica era forma, coscienza e autocoscienza, grazie alla funzione creativa della Logica. In questo si anticipava il rapporto tra pedagogia e filosofia, dove la filosofia con la sua funzione logica che accoppia pensiero

⁵³¹ *Ibi*, p. 253.

⁵³² Id, *Saggi Critici*, Ed. Riccardo Riccardi, Napoli 1921, pp. 77-78.

⁵³³ Si veda l'efficace ricostruzione operata da E. Giammancheri, *I primi scritti pedagogici di G. Gentile*, in «Pedagogia e Vita», n.3/1972, pp. 619-647 (lettere Gentile-Varisco pp. 648-672). L'A. ricostruisce la visione pedagogica attualista, attraverso la polemica con Varisco che inizia proprio con la questione del Fiorentino.

⁵³⁴ B. Spaventa, *Scritti Filosofici*, Ed. Morano & Figli, Napoli 1901, p. 233.

pensante e pensato assumeva un profilo creativo. Tutto ciò in una logica sempre aperta e mai conclusa del divenire. La critica alla dialettica hegheliana del *Trendelenburg*, usata anche dal Varisco contro Gentile, secondo la quale la dialettizzazione tra due momenti opposti creava un annullamento, veniva contestata anche dallo Spaventa. Questo non solo ci offre un importante elemento che pone senza soluzione di continuità l'idealismo gentiliano con quello spaventiano, ma permette anche di chiarire una delle endiadi centrali del percorso filosofico del filosofo siciliano.

E' infatti l'idealismo la forma più alta della filosofia, poiché esso rende conto del divenire dello Spirito nel *divenire* del suo procedimento logico. In quanto tale la filosofia da insegnare era la filosofia che faceva della dialettica il suo principio essenziale. Tale logica del divenire, era ultimamente formativa, perchè permetteva il divenire educativo e rendeva conto dell'autoeducazione, poiché istruiva sulle modalità attraverso le quali avveniva il processo gnoseologico.

Questa oggettività che è *mentalità*, e quindi dialettica, è appunto perciò, come Pura pensabile, quella *triplicità* che è la Psiche: non è ancora. E perciò la logica non è la psicologia. Infatti quando dico: *penso*, dico: pensato, pensiero, pensante. Il pensiero logico è il *Pensabile*: Oggetto, Intelligibile. Ebbene nel Pensabile ci è tutto questo: pensato, pensiero, pensante; ma non così: *Io* pensante, pensiero, pensato; ma così *Il* pensante, pensiero, pensato. *Io* è *Il* nel pensiero logico; ma *Il* ha i tre momenti dell' *Io*. Così, e solo così, è il *puro Reale*. - L'*io*, la prima persona, è la terza, nel pensiero logico; ma la terza ha in sé i tre momenti della prima, altrimenti non sarebbe realtà (individualità, mentalità)⁵³⁵.

In questo passo si vede un'ulteriore esplicazione del divenire nella dialettica nella Logica e quindi nel pensiero, con il suo valore universalizzante. Il pensare riporta all'unicità e all'organicità grazie alla formalizzazione logica, che riconduce l'individualità allo spirito nella sua unicità e universalità. Ma il passaggio di Spaventa, proprio per il suo riferimento all'*oggettività*, ci permette di cogliere alcuni elementi del rapporto tra la filosofia e la religione. Tra filosofia e religione si installa il rapporto tra pensabilità – della logica – e pensato – della mentalità. La filosofia è la *pensabilità* e quindi l'*universalità* della religione che è *individualità* e *mentalità*.

Resta il fatto che la proposta di Gentile si pone sul solco di una ricomposizione del rapporto tra teologia e filosofia e, in generale, di ricomprensione sintetica

⁵³⁵ *Ibi*, p. 237.

dell'ontologia. In linea teorica, Gentile tendeva a non voler far coincidere la filosofia con la fede. Il suo obiettivo era la salvaguardia della logica come tipico e precipuo elemento di analisi per cogliere il processo dello spirito. Egli in un passo emblematico, anche se oscuro, affermava:

Preistoria, rispetto alla storia della filosofia, è quella formazione spirituale, che perennemente si ripete nello sviluppo dello spirito umano interiore e indirizzato all'acquisto dell'esplicita coscienza del problema filosofico: preistoria, che ordinariamente si denomina *filosofia dello spirito*; ma che speculativamente è sulla stessa linea della vera e propria storia della filosofia. La quale rappresenta il progresso dello spirito nella coscienza del problema filosofico⁵³⁶.

In questo passo si sentiva chiaramente l'eco della coincidenza di metafisica e logica, poiché si dava continuità tra “filosofia dello spirito”, in quanto condizione di possibilità della filosofia, e storia della filosofia. Diceva Hegel nell'Enciclopedia:

La *Logica* coincide perciò con la *Metafisica*, con la scienza delle cose poste in *pensieri*, i quali pensieri perciò appunto si tennero atti ad esprimere le *essenze delle cose*⁵³⁷

Tutto ciò è possibile nella misura in cui si tiene come orizzonte filosofico solo quello della *Filosofia dello Spirito*. Senza di essa infatti i “presunti” pensieri oggettivi, in quanto contenuti stabili esprimenti l' “essenza delle cose”, sarebbero sottoposti al cambiamento.

L'espressione: *pensieri oggettivi* designa la *verità*, la quale deve essere *l'oggetto* assoluto, e non solo lo *scopo* della filosofia. Ma quell'espressione scopre subito un'antitesi, e propriamente quella intorno alla cui determinazione e validità si aggirano l'interesse filosofico dei tempi nostri, e la questione intorno alla *verità* e alla conoscenza di essa⁵³⁸.

L'antitesi che si determina in questo modo è quella tra finito e infinito, che è un correlato della interrelazione tra oggettivo e soggettivo. Gentile, seguendo Hegel, intuisce che esiste una relazione ineliminabile tra il percorso “spirituale”, già da sempre vissuto dall'uomo come presa di coscienza del problema filosofico, e il progresso stesso dello spirito. La condizione di possibilità della storia singolare è il progresso dello spirito e il progresso dello spirito non può essere ridotto alla sola storia, poiché ne

⁵³⁶ MRF, p. 128-129.

⁵³⁷ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Antologia a cura di A. Negri, Ed Laterza, Bari 1987, § 24, p. 121.

⁵³⁸ *Ibi*, § 25, p. 122.

rappresenta la condizione di possibilità. L'oggettivo fonda il soggettivo e il soggettivo esplica l'oggettivo senza soluzione di continuità. In questa insopprimibile dialettica nasce il *divenire*.

E' noto che la frequentazione dell' Hegel dell' *Enciclopedia* avviene per il filosofo siciliano attraverso il lavoro sull'opera dello Spaventa. Particolare attenzione va posta al saggio di quest'ultimo dedicato a *Bruno*, al quale egli aveva lavorato tra il 1854 e il 1855, quando, esiliato a Torino dal 1849, cercava di ricostruire quel circolo virtuoso tra filosofia italiana e filosofia europea. Tale saggio doveva essere di certo stato oggetto di approfondita analisi da parte di Gentile nel 1906. Proprio analizzando le influenze della filosofia agostiniana in tema di inabitazione di Dio nell'anima⁵³⁹, nel lavoro di Bruno Spaventa sottolineava la dottrina secondo la quale esisteva una «essenziale differenza tra la presenza di Dio nell'anima senz' atto dell'anima e la presenza mediante l'energia propria dell'anima»⁵⁴⁰. Tale differenza non rappresentava per nessun motivo un elemento di privilegio di una via piuttosto che di un'altra. Anzi:

L'asino non è semplicemente un termine di paragone, ma il tipo vivo della *indisciplinata e ignorante* beatitudine. E in questa stessa differenza si contiene implicitamente quella de' due concetti di Dio⁵⁴¹.

In questo stava la grandezza di Bruno per lo Spaventa; il filosofo nolano non solo si muoveva nel solco della tradizione mistica ma ridava dignità al soggetto rendendolo *capax veritatis*, mediante l' "energia propria". A questo si correlavano due concetti di Dio, l'uno trascendente, l'altro immanente e a quest'ultimo si tributava la "beatitudine". Una sorta di anticipazione dell'idealismo tedesco.

A queste fonti si devono aggiungere contatti anche con la produzione maggiore del filosofo tedesco. E' riconosciuto a livello di critica⁵⁴² che tra le opere di Hegel, la *Fenomenologia dello Spirito* fu quella meno frequentata da Gentile. Tuttavia, con buona probabilità egli ebbe modo di approfondirne la *Vorrede* di cui nella *Prolusione* si sente

⁵³⁹ Riferimento basilare dello Spaventa per lo studio di Bruno era di certo di *De Magistro* ma anche alcuni passi del *De vera religione*.

⁵⁴⁰ B. Spaventa, *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Ed. La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2008 (Ed. Or. 1867, copia anastatica), p. 235.

⁵⁴¹ *Ibi*, p. 240.

⁵⁴² C. Cesa, *La "mistica" e il "problema filosofico"* in G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, cit. p. 95, nota 45.

eco. Da Hegel traeva il primato della riflessione, del *filosofare*, come elemento di partecipazione al processo dello spirito. Scrive Hegel:

In generale, infatti, ciò che è noto, appunto in quanto *noto*, non è *conosciuto*. Il modo più comune di ingannare sé e gli altri, consiste nell'introdurre nella conoscenza qualcosa di noto e di accettarlo così com'è; e in tal caso, nella congerie dei suoi discorsi, un tale sapere non fa un solo passo in avanti né si rende conto di come ciò accada⁵⁴³.

E ancora:

L'attività dello scindere e del separare è la forza e il lavoro dell' *intelletto*, della più straordinaria e grande potenza, o meglio della potenza assoluta [...]: tutto ciò è l'energia del pensiero, dell' Io puro⁵⁴⁴.

L'energia del pensiero era energia dello Spirito. L'itinerario della filosofia era partecipazione positiva dell'itinerario dello spirito. Su questo Gentile era perfettamente d'accordo con Hegel, come traspare in altri saggi pubblicati assieme alla *Prolusione nella Riforma della dialettica hegeliana* del 1913⁵⁴⁵. Allo stesso modo egli pare mutuare il medesimo percorso fenomenologico di analisi della storia dal filosofo tedesco. Scrive Hegel:

A differenza dell'epoca moderna, il genere di studio tipico dell'antichità era il vero e proprio processo di formazione della coscienza naturale. Mettendosi costantemente alla prova in ogni momento della propria esistenza e filosofando su ogni avvenimento, la coscienza si elevò allora a una universalità ripetutamente confermata e autenticata da parte a parte. Nei tempi moderni, al contrario, l'individuo trova la forma astratta già pronta e disponibile, e lo sforzo per coglierla e farla propria è un impulso, privo di mediazione, del suo Interno, è la produzione dimidiata dell'universale, e non è invece l'atto con cui l'universale stesso viene alla luce a partire dal concreto e dalla variegata molteplicità dell'esistenza⁵⁴⁶.

Il percorso dal molteplice all'universale come processo storico comportava una soggettività che *in sé* ritrova l'*immediatezza* dello Spirito. Anche in questo si cominciavano a presentare le differenze con il filosofo tedesco: mentre per Gentile il percorso era più lineare e fluido – anche se l'umanesimo segnava una certa frattura - , per Hegel esisteva un salto della modernità. Per Gentile era quindi urgente un'analisi del concetto di *divenire* del filosofo tedesco:

⁵⁴³ *Ibi*, p. 85 [§26-27].

⁵⁴⁴ *Ibi*, p. 86 [§27].

⁵⁴⁵ RDH 81-96 e 183-195

⁵⁴⁶ G.W. F. Hegel, *Enciclopedia*, cit., p. 87 [§28].

Lo Spirito conquista la propria verità solo a condizione di ritrovare se stesso nella disgregazione assoluta. Lo Spirito è questa potenza, ma non nel senso del positivo che distoglie lo sguardo dal negativo, come quando ci sbarazziamo in fretta di qualcosa dicendo che non è o che è falso, per passare subito a qualcos'altro. Lo spirito è invece questa potenza solo quando guarda in faccia il negativo e soggiorna presso di esso. Tale soggiorno è il potere magico che converte il negativo dell'essere⁵⁴⁷.

E ancora:

Ora la scienza di questo cammino è scienza dell'*esperienza* fatta dalla coscienza; la sostanza, dal canto suo, viene considerata in sé e nel suo movimento, nella misura in cui è oggetto della coscienza, La coscienza sa e comprende unicamente ciò di cui fa esperienza, e nell'esperienza essa incontra, appunto, soltanto l'esperienza spirituale come oggetto del proprio *sé*. Se lo Spirito diviene oggetto, però, ciò avviene perchè esso è il movimento (a) del divenire un *altro* da *sé*, cioè del divenire *oggetto del proprio Sé*, e (b) del rimuovere questo essere-altro⁵⁴⁸.

Ma era proprio il concetto di *divenire* che diventava il luogo della presa di distanza da Hegel e l'elaborazione di una riforma della sua dialettica. Nel saggio *Il concetto hegeliano del divenire*, Gentile scriveva:

La mancata chiarezza del concetto, che abbiamo illustrato, dell'assoluta attualità dell'idea come categoria, è forse la causa prima di tutti i difetti rilevanti della struttura dello hegelismo, e comincia a produrre i suoi effetti fin dai primi passi che il grande idealista fa nella deduzione delle sue categorie. Il problema infatti del divenire come unità dell'essere e del non-essere è già tutto il problema della dialettica⁵⁴⁹.

In questo percorso di acquisizione dell' *attualità dell'idea come categoria*, egli avrebbe visto la risoluzione del limite di Hegel superando quel «concetto antidialettico per eccellenza» per cui «come l'essere svanisce nel non essere, anche il divenire svanirebbe nella negazione del divenire» in modo che «tutta la deduzione» si sarebbe ridotta «in un'analisi di concetti, per cui si tende a scoprire l'identità degli opposti al di sotto della differenza»⁵⁵⁰. In altri termini si poteva dire che la coincidenza di «essere puro e puro niente»⁵⁵¹ avrebbe portato alla dissoluzione della dialettica, perchè non fondando la *differenza radicale* – quella tra essere e non-essere -, Hegel non fondava tutte le molteplici differenza.

⁵⁴⁷ G.W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, cit, p. 87 [§27]

⁵⁴⁸ *Ibi*, p. 91 [§29].

⁵⁴⁹ RDH, p. 15

⁵⁵⁰ RDH, p. 17.

⁵⁵¹ RDH, p. 21.

3.8 *Ombre spaventiane e presenze gentiliane: la Conferenza su Bruno*

Se la posizione nei confronti del Rinascimento si poneva senza soluzione di continuità con quella di Spaventa, va sottolineato che Gentile nella sua interpretazione godeva di una certa autonomia, dimostrandone una personale elaborazione, soprattutto relativamente alla questione della *oggettività* della religione. A livello di ipotesi, nello schema che troverà la sua piena sistemazione nell'opera del 1909 sulle *Forme assolute dello spirito* esisteva una duplice accezione di oggettività in riferimento alla religione.

Questa duplice accezione lo porterà a valutare via via in modi opposti, e per certi versi contrastanti, la sua posizione nei confronti della fede. Da un lato un'oggettività certamente da superare per il suo forte contenuto censorio e limitante: ovvero quella della teologia manualistica, dell'istituzione cattolica nei suoi elementi formalmente più legalistici, limitanti e estrinsecamente arazionali. Dall'altro lato c'era l'elemento esistenziale e personale dell'oggettività, che assumeva la forma di un'*esperienza immediata* della Divinità: ovvero la naturale e inevitabile esperienza dell'ineffabile e dell'ignoto che apre alla mistica. Da un lato il falso misticismo estrinsecista, che poneva la questione filosofica completamente al di là della soggettività e, dall'altro lato, la “sana mistica” di coloro che si impattano con un'alterità che non può essere mai riducibile pienamente a sé, che è esperienza del confine che è anticamera dell'esercizio razionale e formale⁵⁵².

Tale duplice accezione dell'oggettività diviene la chiave di volta per interpretare l'atteggiamento pendolare e, a tratti, ambivalente che traspare in tutti gli scritti sul modernismo. A questo va intersecato un ulteriore piano che era già emerso nel dibattito critico su *La filosofia di Marx* e che concerne la tendenziale posizione conservatorista di Gentile, così come la sottolinea, ad esempio Gennaro Sasso, che in questo modo sintetizza:

La prima questione concerne l'aspetto che qui su è stato definito “cattolico” e “politico” del giudizio di Gentile; e perchè, nei suoi termini, risulti chiaro, occorre avvertire che a caratterizzarlo è senza dubbio un'inclinazione conservatrice, o, se si preferisce, vichiana e cuochiana in senso deteriore, alla quale egli non fu insensibile e spesso soggiacque: quella stessa inclinazione che come, ai tempi della polemica antimodernistica, lo aveva

⁵⁵² Proprio questa differenza di oggettività è l'elemento che Augusto del Noce ha maggiormente apprezzato ed è stato l'elemento che lo ha portato a studiare la filosofia attualista. Cfr. quanto detto nell'introduzione.

indotto a rappresentare la religione come *philosophia inferior*, disadatta bensì ai filosofi, ma adatta invece al popolo e alle sue “corpulente” immaginazioni, così, a proposito di Lutero, di Calvino e delle loro “sedizioni”, gli dettava espressioni non dissimili⁵⁵³.

Non è facile articolare una riflessione che ruoti attorno all'ipotesi di un conservatorismo del filosofo di Castelvetro. Come non è facile accettare o giustificare l'ipotesi secondo la quale l'opzione cattolica dimostrata sin dagli scritti sul modernismo, fino agli ultimi scritti sulla Religione degli anni '40, si possa in qualche modo far risalire a una posizione ermeneutica di questo tipo. A questo va aggiunto che una riflessione a corollario della precedente potrebbe tracciare una linea tra il suo conservatorismo e la sua posizione essenzialmente procedurale, che comporta una opzione riformista e centrata sul divenire. Tale linea era già stata accennata nella relazione tra socialismo e liberalismo gentiliano. Tuttavia, rimanendo al nostro percorso, a questo punto si aprono tre piste di riflessione che ci permettono di fare ulteriori acquisizioni rispetto al nostro tema.

Innanzitutto va sottolineata l'originalità dell'interpretazione di Gentile rispetto alla matrice spaventiana della Riforma Protestante; una seconda acquisizione è la sua valutazione del Rinascimento, che segue una linea non unilaterale e ambivalente. Infine la terza considerazione che sottolinea la sua rivalutazione originale della personalità di Giordano Bruno come profeta del risorgimento e modello della duplice forma di oggettività e di mistica della religione.

In modo più approfondito in merito alla prima acquisizione va detto che la posizione di Spaventa nei confronti della Riforma Protestante era nettamente positiva e si poneva senza soluzione di continuità con l'interpretazione del Rinascimento. Come ci ricorda Sasso⁵⁵⁴ la posizione dipendeva dal metodo hegeliano e, in parte, dalla *teoria dei due popoli* ereditata da Augustin Thierry⁵⁵⁵ e dal *Discorso* manzoniano sui

⁵⁵³ G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Ed. Il Mulino, Bologna 1998, p. 168.

⁵⁵⁴ *Ibi*, pp. 147-177.

⁵⁵⁵ Discepolo di Saint Simon fu tra i primi propugnatori di una Unità Europea. Nel suo saggio giovanile dal titolo *Riorganizzazione della società europea*, di maggiore influenza saintsimoniana, proponeva l'istituzione di un senato europeo presieduto dai monarchi europei. In seguito alla rottura con il maestro nel 1817, spostò la sua attenzione al tema della *conquista* e di fronte agli "inspiegabili eventi del '48", si trovò a dover constatare il fallimento del suo modello politico ideale, quello di una monarchia liberale e costituzionale al cui centro vi era l'interesse e il benessere della popolazione, unica erede di un patrimonio comune quale è la storia nazionale. Egli faceva discendere l'origine dei moderni assetti sociali, nelle conquiste barbare del VI secolo D.C., che vedevano la popolazione dei vinti, i gallo romani, arrendersi

Longobardi, che riprendeva la riflessione del francese, applicandola al contesto italiano. Sottolineiamo una derivazione parziale dalla teoria dei due popoli poiché, almeno nel caso del romanziere milanese il suo *Discorso* era una sorta di allegorizzazione dell'oppressione Napoleonica e un manifesto della liberazione dei popoli oppressi. In Spaventa al contrario, la teoria dei due popoli era utilizzata ai fini di una giustificazione dell'essenziale immanenza del procedimento dello spirito attraverso il principio evolutivo della conquista. Così scrive Sasso:

Nello svolgere questo argomento, egli [Spaventa] rilevava che, come in Occidente la luce nuova del nuovo Dio era venuta da una terra o da una società che non era né Pagana, né barbara, dalla Palestina, così era inevitabile che la nuova religione si propagasse tra due popoli, i romani e i barbari, che entrambi erano senza Dio, i primi perché corrotti nella loro religione, i secondi perché puro elemento naturale o natura vergine e senza peccato. Il Medioevo fu perciò, agli occhi dello Spaventa, la storia attraverso la quale queste due stirpi vinsero la separazione e conseguirono l'unità; che fu realizzata nel nome del nuovo Dio, e fu perciò religiosa⁵⁵⁶.

Allo stesso modo, questo processo di miglioramento progressivo di sintesi tra elementi opposti procedeva anche nel pensiero della filosofia, segnando una radicale novità innovativa, che secondo Spaventa procedeva da Bruno a Campanella, passando per Cartesio. In questo modo, secondo Spaventa, la «feudalità spirituale» della Chiesa cedeva il passo a un Umanesimo nuovo. Essa soccombeva perché: «il divino che essa rappresenta non è altro che l'elemento religioso, e l'elemento religioso non ha valore e realtà vera che nella intimità della coscienza e del sentimento»⁵⁵⁷.

In questo orizzonte si pone la sua valutazione positiva nei confronti della Riforma protestante che:

negava il principio della gerarchia e ogni tutela nella coscienza religiosa. Ella affermava, che l'elemento religioso e tutto il processo dell'ordine di salvezza deve esistere e svilupparsi nell'intimità dello spirito dell'uomo; che l'individuo dev'essere l'unico artefice ed efficiente della propria santificazione; che egli deve avere una

alle invasioni dei Franchi provenienti dalle regioni germaniche. I “Recits”, rappresentano in tal senso il capolavoro della sua produzione storiografica: molti ritengono che la bellezza dei suoi scritti dipenda anche dalle forti influenze che ebbero su di lui i romanzi di Walter Scott. In sostanza egli rileggeva la storia francese attraverso un processo storico lineare e determinato che vedeva nella conquiste gli elementi di evoluzione e di cambiamento. Centrale, nell'opera postuma e incompiuta su *Il terzo stato* l'elemento centrale della rivoluzione e la linea filoborghese. P. Fiorentini. *Augustin Thierry: Storiografia e politica nella Francia della Restaurazione*, Edizioni Del Prisma, Catania 2003.

⁵⁵⁶ G. Sasso, *Le due Italie*, cit., p. 154.

⁵⁵⁷ B. Spaventa, *Rinascimento Riforma Controriforma e altri saggi critici*, La Nuova Italia, Venezia 1928, p. 273 e pp. 263-290.

relazione immediata con la propria coscienza e con Dio, senza la esterna mediazione de' preti, come possessori e amministratori delle grazie divine⁵⁵⁸.

Paradossalmente questa positiva valutazione della Riforma protestante non passò in modo significativo in Gentile. Tale posizione ispirò la riflessione di Croce in senso negativo tanto che nella sua *Storia dell'età barocca* attribuì un valore negativo alla riforma che ebbe, come unico effetto, quello di costringere la Chiesa a un'azione di controriforma⁵⁵⁹. In questo Croce e Gentile si distaccavano dal giudizio di Hegel, il quale limitava il valore del Rinascimento relegandolo a “faccenda italiana”, diversamente dal valore della Riforma, che incarnava il vero spirito interiore teutonico.

Gentile – seconda acquisizione - mostrerà anche una posizione di distacco nella valutazione del Rinascimento stesso, che da lui verrà interpretato in termini positivi, ma al tempo stesso come momento soggettivo opposto all'oggettività riformistica e perciò limitato. Ancora Sasso ricorda:

Gentile procurò di mettere in rilievo, non solo la sostanziale estraneità all'indole e all'ingegno degli italiani, ma l'individualistica astrattezza, il soggettivismo angusto, entro il cui quadro soffocante le sue potenziali verità non potevano che presto inaridirsi, senza mai esser giunte alla pienezza dell'espressione⁵⁶⁰.

Addirittura nel 1920, nel saggio su *Il carattere del Rinascimento*, Gentile arriverà a dichiarare:

All'umanesimo (a al Rinascimento) italiano si contrappone fuori d'Italia la Riforma, che in Italia non poté metter radici mai. La Riforma è sì liberazione dell'individuo dalla tirannia esterna della Chiesa; è proclamazione anch'essa dell'inifinito valore dell'individuo, cui si restituisce il “privato esame” della propria verità religiosa; ma l'individuo così posto anche dalla Riforma nella sua immediata e astratta soggettività non è più coraggiosamente, virilmente, come dall'Umanesimo italiano, abbandonato alle sue forze, al suo destino, alla necessità di farsi egli il mondo che non può valere se non è il mondo che egli s'è fatto; anzi viene misticamente gitatto in braccio a una Realtà trascendente. [...] Nulla più contrario all'individualismo italiano; e nulla può meglio spiegare perchè gli umanisti, padri del futuro razionalismo, siano stati più ostili alla Protesta che alla vecchia Chiesa, che essi passivamente accettavano⁵⁶¹.

Questo elemento di originalità di Gentile – terza acquisizione - apre la questione della connessione tra un sotteso conservatorismo e un certo filocattolicesimo che

⁵⁵⁸ B. Spaventa, *Rinascimento*, cit., p. 277.

⁵⁵⁹ B. Croce, *Storia dell'età barocca in Italia*, Ed. Laterza, Bari 1953, p. 5.

⁵⁶⁰ G. Sasso, *Le due italie*, cit., p. 160.

⁵⁶¹ PIR, p. 42-43.

arriverà al culmine nel discorso del 1943. Tuttavia una posizione come questa rischia di non tenere in conto del quadro generale della triade gentiliana e della natura di quella che vedremo più diffusamente in seguito, egli definisce *intussuscezione*. Il principio dell'immanenza e in seconda battuta una applicazione della *Teoria dei due popoli* in senso radicale, non permette di arrivare a conseguenze certe. Infatti a livello di processo storico non si dà tra protestantesimo e cattolicesimo un'alternativa, che non sia la riconduzione all'autonomia razionale del soggetto, cioè alla filosofia. Da qui la necessità di intraprendere l'analisi di una delle figure che lo ha maggiormente affascinato, in quanto pensatore autonomo che ha agito nel cuore del cattolicesimo e che non si è protratto fino a posizioni individualistiche di matrice protestante. E' passando attraverso la figura di Giordano Bruno che è possibile intendere la predilezione "cattolica" gentiliana, che fu predilezione non per il misticismo della religione rivelata, ma per la mistica della libertà dell'uomo, che è l'essenza del filosofare.

Indubbiamente l'attenzione alla figura del domenicano nolano era particolarmente significativo in quel periodo anche per l'uso che ne veniva fatto soprattutto in chiave anticlericale. La sua ricca e complessa produzione filosofica, frutto di una libertà intellettuale e di una peregrinazione nei maggiori luoghi di cultura d'Europa, era stata oggetto di riflessione in diversi ambiti, inizialmente di tipo cosmologico e scientifico. Furono Keplero e Tycho Brahe i primi a interessarsi della sua ipotesi dell'infinità dell'universo. La diffusione del suo pensiero avvenne nell'Illuminismo, tanto che Diderot scrisse personalmente la voce a lui dedicata nella sua Enciclopedia e lo indicò come precursore di Leibniz, diversamente dalle considerazioni di Pierre Bayle che nel 1697 lo aveva posto come antesignano di Spinoza, dei monisti atei e dei moderni panteisti. Nel 1785 fu oggetto di attenzione dello spiritualista Jacobi, che non ne condivideva gli esiti ma ne sottolineava il valore. Attraverso quest'ultimo divenne oggetto di attenzione di Schelling e di Hegel.

In Italia, il lavoro di Spaventa portava a vedere in Bruno il precursore di Spinoza, anche se a suo parere il filosofo nolano oscillava nello stabilire un chiaro rapporto fra la natura e Dio⁵⁶², che ora identificava con la natura, ora manteneva come principio

⁵⁶² E' la famosa questione della *natura naturans* e della *natura naturata*. B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, (a cura di G. Gentile), Ed. Laterza, Bari 1926. La

sovramondano. Osservazioni riprese da Fiorentino, mentre Felice Tocco⁵⁶³ mostrava come Bruno, pur dissolvendo Dio nella natura, non avesse rinunciato a una valutazione positiva della religione, concepita come utile educatrice dei popoli⁵⁶⁴.

Nella seconda metà dell'ottocento la figura di Giordano Bruno era pure diventata oggetto di attenzione a fini dimostrativi, per accentuare la posizione laica nel dibattito che animava la vicenda postunitaria italiana. Infatti sin dal 1876, un comitato studentesco aveva iniziato una sottoscrizione per l'erezione di un simulacro del filosofo nolano a cui avevano aderito con il tempo uomini del calibro di Giosuè Carducci, Victor Hugo, Ernest Renan e George Ibsen. Lo stesso Crispi giunto al potere nel 1887 aveva suggerito di procedere alla fusione della statua, assicurando un suo interessamento presso il municipio romano, che adducendo motivazioni burocratiche temporeggiava. Non mancarono neppure scontri che mettevano in rilievo come dietro la faccenda della statua, ci fosse una contrapposizione aspra tra fronte clericale e fronte laicista. La vicenda portò alla sollevazione dall'incarico del sindaco di allora Leopoldo Torlonia, il quale a parere del fronte laicista aveva ecceduto nel portare gli omaggi al cardinal vicario di Roma, in occasione dell'elezione di Leone XIII. Lo stesso Pontefice era entrato nella *querelle* minacciando di rifugiarsi in Austria, qualora la statua fosse stata eretta. Ma la svolta definitiva avvenne con le elezioni amministrative del 1888: tra gli eletti nel Consiglio Comunale di Roma c'erano diversi esponenti del fronte anticlericale tra cui lo stesso scultore della statua di estrazione massonica, Ettore Ferrari. Questo portò a una rapida soluzione a favore dei laicisti, che nel giorno di pentecoste dell'anno successivo, il 9 giugno 1889, inaugurarono il simulacro frgiato da colui che nel 1904 sarebbe divenuto gran maestro della massoneria, tra gli applausi degli astanti e al grido di "Viva Crispi!". Alla base del monumento fu posto un epitaffio composto dal filosofo

prima edizione è del 1908.

⁵⁶³ L'interesse del testo di Tocco sta nel fatto che, al di là delle critiche più o meno celate, il Tocco è uno dei maestri di Gentile, con il quale svolgerà la tesi di perfezionamento a Firenze sul Genovesi e il Galuppi. Come ricordato il Tocco, come il Fiorentino erano entrambi discepoli di Spaventa nonostante la successiva opzione neokantiana. F. Tocco, *Giordano Bruno: conferenza tenuta nel circolo filologico di Firenze*, Ed. Le Monnier, Firenze 1886, pp. 52-67. Ma anche l'osservazione in una lettera del 17 maggio 1907 a Gentile in cui ribadisce la completa distruzione della trascendenza operata da Bruno e notata anche da Spaventa. Gentile infine, contesterà nel 1912 le posizioni critiche mosse da Rodolfo Mondolfo all'indirizzo del pensiero del Tocco, morto da poco, su Bruno.

⁵⁶⁴ Si veda in generale F. A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Ed. Laterza, Roma - Bari 1992.

Giovanni Bovio oratore della cerimonia, che riportava l'iscrizione: «A Bruno, il secolo da lui divinato qui dove il rogo arse». Pareva evidente che di Giordano Bruno fosse stato fatto un utilizzo strumentale a fini politici che imponeva uno studio approfondito della sua filosofia, per restituirne il vero valore. Questo compito fu raccolto da diversi studiosi dalla metà dell'ottocento tra i quali lo stesso Spaventa, sui cui testi Gentile si era formato. A questo va aggiunto che la posizione filocrispina gentiliana, che lo avevano portato con Croce a prendere le distanze da Giolitti, lo avvicinava a tendenze di liberalismo a tratti anticlericale, che si stigmatizzavano nella sua tenace critica delle posizioni dogmatiche e della teologia Apologetica, che non permetteva un libero esercizio di riflessione.

Come già sottolineato lo sguardo del filosofo siciliano nei confronti del Rinascimento, pur essendo carico di stima, è insofferente nei confronti del meccanismo di espiazione storica a cui i suoi contemporanei, positivisti e anticlericali *in primis*, sottoponevano quelli che venivano definiti i “martiri del libero pensiero”. In lui era ferma la sua convinzione che il Rinascimento fosse un lavoro ancora in azione, tanto che nel 1905 sulla *Critica* scriveva che il suo sorgere aprì:

un'epoca dello spirito umano, la quale non si può dire ancora conclusa: il *regum hominis*, l'umanesimo vero e proprio, allora cominciato, ancora non è davvero perfetto; perchè noi lavoriamo ancora la riconoscimento o intendimento della libera attività dell'uomo, che nella Rinascenza violentemente s'affermò contro le vedute trascendentali del medio evo⁵⁶⁵.

Dunque, in quell'inizio di 1907 l'interesse di Gentile per l'opera di Giordano Bruno travalicava quello che era il naturale ricorso autoritativo, che lo aveva segnato passando da Spaventa, a Jaja e in ultima battuta a Tocco. La sua attenzione al recupero filologico delle *Opere* del nolano conclusa all'inizio di quell'anno, veniva esplicita in una *Conferenza* tenuta alla Federazione Nazionale degli Insegnanti Medi di Palermo nel marzo di quello stesso anno. Essa appare come una rilettura sintetica degli intenti culturali del Professore di Storia della Filosofia e, al contempo, ha un sapore ancora una volta programmatico, volto a chiarire la retta posizione laicista e i suoi intendimenti in merito al rapporto tra religione e filosofia.

Sul primo punto, non va dimenticato che l'uditorio al quale si rivolgeva era

⁵⁶⁵ G. Gentile, *La critica letteraria del Rinascimento*, in «Critica», v. III, 1905, p. 237.

tradizionalmente su posizioni laiciste e, almeno a livello nazionale, dominato dalla corrente di Salvemini, che di lì a pochi mesi sarà uno dei più vivaci interlocutori e sostenitore di Gentile in un'altra sua relazione napoletana questa volta al Congresso nazionale della FNISM. L'intento era dunque quello di esplicitare la vera natura della *laicità* che non era immediatamente assimilabile all'*anticlericalismo*. E dall'altro, quasi muovendosi sulla linea di un discorso del “*politicamente corretto*”, l'obiettivo era quello di non cedere a un ingenuo anticlericalismo. Si stagiava quindi il tentativo di intraprendere una terza via all'interno del dibattito della cultura italiana che trovasse una nuova sintesi dialettica alla ordinaria contrapposizione che aveva dominato la cultura e la politica post-unitaria⁵⁶⁶.

Giordano Bruno diventava emblema e modello della libertà assoluta della filosofia che rappresentava la presa di possesso dell'autonomia razionale. Nel suo *Eroico furore* rivendicava il superamento di ogni estrinsecismo e in una lucida confessione citata da Gentile stesso, così diceva di sé:

At mihi non opus est terrarum excurrere fines:
 Sufficit ut mentem subeam, per seque peroptem
 Diam prae cunctis lucem, summoque reposcam
 Ingenio, propria pro maiestate petendam
 Illius cupiens vultu speransque beari.
 Mirum quam praesto est, mirum quam promptius adstat.
 Nuda illa est, nullis circumque stipata maniplis,
 Nudaque de toto iaculatur corpore lucem;
 Magna est velari sanctum hoc iniuria corpus.
 Ipsa fidem facit ipsa sibi, procul esse iubetur
 Nasus, frons rugosa, supercilium, propexaque barba,
 Et quaecumque suo ignorantia iure reposcit
 Indumenta, fides, titulus, insignia, partes.
 Adventatam avide exspectat, generosaque, amantem
 Tamquam deperiens, occurrit, et excipit ore,
 Confirmans trepidum, ac vultu blandita sereno
 Concipit intense quos lentius intulit ignes⁵⁶⁷.

In sostanza il percorso di Bruno altro non era che un *itinerarium mentis*, che faceva scoprire una maestà che non era ignota e impensabile, ma aveva la figura di un'amante che era possibile possedere. Possiamo immaginare l'eco che riflessioni di questo tipo che esaltavano la capacità razionale della conoscenza della divinità

⁵⁶⁶ Sul valore della conferenza su Giordano Bruno si sofferma G. Spadafora, *Gentile e la scuola laica*, in G. Cives, G. Bonetta (edd.), *Laicità ieri e domani. La questione educativa*, Argo, Lecce 1996, pp. 173-203.

⁵⁶⁷ G. Bruno, *Opera*, I, II, pp. 289-290. Cita anche in PIR, p. 296.

producessero in Gentile, che poco prima aveva riconosciuto come per il nolano:

la verità non è quella che si definisce nei concili ecumenici, o dai pontefici in cattedra, ma la verità che è nella natura, e che la ragione, cioè. Per lui, la sua ragione, definisce: la verità, che egli ha celebrata tante volte entusiasticamente né suoi scritti filosofici⁵⁶⁸.

Una tale posizione portò Bruno in più di un'occasione a contrapporre questa verità a quella di altri, teologi in testa, che per Gentile continuano a sostenere una tesi fondata sulla trascendenza che non poteva essere affine alla verità, anche se riportava la presa di distanza del nolano dalla riflessione teologica ribadendo la sua pretesa di essere filosofo e non teologo. Infatti di Bruno Gentile ribadiva:

dichiara di non essersi mai occupato di proposito di teologia per aver sempre atteso alla sua professione di filosofo; e riconosce, d'altronde, l'eterodossia di alcune delle sue dottrine, inconciliabili con l'insegnamento cattolico. Anche al S. Uffizio, pertanto, egli dice apertamente, che la filosofia sua, al giudicarla col criterio della fede, diverge dai dommi cristiani; e se di fronte ai giudici non difende contro i dommi la propria filosofia, egli è che il S. Uffizio, a Venezia, non esorbitò dalla sua autorità speciale⁵⁶⁹.

Quello che emergeva era la considerazione di un duplice ordine di approcci. Così proseguiva il filosofo palermitano:

C'è una verità che la fede può dar a conoscere, ma non è la verità di Bruno, che non il lume soprannaturale; e col suo lume naturale vede, non la *mens supra omnia*, ma la Natura, il “vero e vivo vestigio dell'infinito vigore”. Il suo Dio è il Dio del filosofo, la natura di Spinoza, da lui stesso definita: *Deus in rebus*. La distinzione dei due lumi, della natura umana e della grazia superinfusa, della ragione e della fede, della filosofia e della teologia era antica; e può dirsi uno dei luoghi comuni della Scolastica. Ma in Bruno, che scalza la trascendenza su cui si fondava quella filosofia medioevale che poteva servire la teologia; [...] la distinzione acquista un valore profondamente diverso; e delle due verità, l'una della ragione e l'altra della fede, Bruno filosofo ne riconosce una sola, la prima⁵⁷⁰.

In questo passo ravvisiamo la questione tutta Apologetica e Scolastica del *duplex ordo*. In questo sentiamo anche la critica di Gentile nei confronti della Manualistica a lui contemporanea estenuata dal dualismo medioevale fino agli estremi “modali” del *duplex modus veritatis*, che raffina la posizione del nolano ricomprendendo la verità della fede in quella della filosofia. In questo egli pensava di superare Bruno: pur accogliendone la provocazione, ne superava la logica *ad excludendum*, rileggendo *ad includendum* il

⁵⁶⁸ PIR, p. 294.

⁵⁶⁹ PIR, p. 280.

⁵⁷⁰ PIR, p. 292.

rapporto tra religione e filosofia. Il male da superare era comunque quello del regime di separazione inserito dal medioevo, che moltiplicando gli accessi alla verità, rischiava di esporre all'individualismo estremo e spaventoso. In questo senso Gentile appoggiava la critica serrata di Bruno – e di Campanella in seconda battuta – alla Riforma Luterana. Di essi afferma:

Sciolta da Lutero l'unità degli animi cementata dall'unità delle credenze religiose, i nostri filosofi vedevano prevalere quelle esasperate tendenze individualistiche, che sono le forze dissolventrici degli organismi sociali. E il Campanella, fiero avversario della Riforma, notava piacevolmente che ciascuna pare farsi grande, quando una nuova opinione trova⁵⁷¹.

In questo si chiariva la sua presa di distanza dall'interpretazione spaventiana della Riforma: tutto ruotava attorno ai due termini della questione. Da un lato la Riforma era fragile per la sua esasperata soggettivizzazione, cosa che nel modello gentiliano si riduceva a un percorso autoreferenziale e vuoto. Dall'altro lato l'esperienza luterana aveva avuto effetti destabilizzanti: l'esasperata soggettivizzazione generava un'instabilità sociale che nel progetto di Gentile non era ammissibile. Dunque se l'acquisto di una certa dimensione soggettiva era auspicabile, un suo eccesso avrebbe generato una svolta anarchica e distruttiva. L'ordine sociale nella sua organicità rappresentava un elemento necessario e ineliminabile, al pari di quello della religione.

Per Bruno, come per Campanella, la religione di un paese è, insomma, come la costituzione politica o la legge positiva di un popolo: le quali si possono criticare in astratto, ma devono essere osservate in concreto, come dotate di un valore assoluto⁵⁷².

Il profilo della religione era necessario anche se ne andava superata la sostanziale trascendenza. A questo punto Gentile introduceva pochi mesi prima della sua Conferenza sull'insegnamento religioso nella scuola un passo programmatico, in perfetta continuità con questo modello non anarchico e socialmente costruito. Così egli diceva:

Bruno all'uomo vaso di Dio contrappone, come s'è veduto, l'uomo artefice ed efficiente di Dio, sacro per la sua stessa umanità. Questa negazione, non del divino, ma della trascendenza del divino, importa se mai, l'unità della legge e dello Stato con la religione, non la separazione, che oggi si proclama, e quindi l'eliminazione del divino dalla legge

⁵⁷¹ PIR, p. 273.

⁵⁷² PIR, p. 272.

e dalla vita civile⁵⁷³.

Con questo dichiarava inaccoglibile l'istanza laicista di coloro – tra cui anche modernisti alla Fogazzaro – che ipotizzavano una esclusione della religione dallo Stato. La terza via di Gentile era quella che superava la giustapposizione e la contrapposizione, affidando tuttavia il governo della religione allo Stato. Questo perchè:

Lo stato se vuol essere qualche cosa, dev'essere una sostanza etica. Ora, questa sostanzialità, che è sempre divinità, perchè Dio è per l'appunto sempre la realtà assoluta, o realtà che è principio di tutte le realtà, e però il fondamento di ogni sostanzialità⁵⁷⁴.

Questo perchè il principio della filosofia bruniana, *et etiam gentiliana*, è *Faurire le religioni!*

Si trattava di comprendere quale religione Bruno intendesse. Gentile ritrovava in Bruno un tema a lui caro, che era quello della separazione tra filosofia di pochi e religione delle moltitudini. In altri termini una «religione dei contemplativi, dei filosofi» in cui l'uomo crea a sé il suo Dio, e una «religione dei popoli, che è la religione propriamente detta»⁵⁷⁵, di un Dio ignoto che crea l'uomo e la sua stessa conoscenza di Dio. Da qui la necessità di un doppio concetto di misticismo:

La quale [filosofia] al di sopra di tutte le religioni colloca la religione, intuizione e adorazione del divino; e al di sopra del rapporto mistico dell'uomo con Dio, proprio della religione, riconosce un altro misticismo, onde l'uomo a Dio si eleva per gradi intellettuali e razionale discorso, mercè il furore della filosofia⁵⁷⁶.

Benchè ci fosse ancora l'ombra un certo *gradualismo* la posizione che Gentile richiamava in Bruno non era dissimile da quella che egli andava man mano elaborando. Un misticismo da evitare e uno da intraprendere, un estrinsecismo da superare e un percorso di ricerca interiore e intima della verità, da perseguire. Appariva evidente, nella conferenza su Bruno, come l'accordare un primato alla religione cattolica fosse inevitabile, in nome dell'immanenza della storia che non poteva essere elusa poiché «la storia non si indietreggia»⁵⁷⁷. In questa *fedeltà storica* si porrà egli stesso, tentando di

⁵⁷³ PIR, p. 266.

⁵⁷⁴ PIR, p. 266.

⁵⁷⁵ PIR, p. 267.

⁵⁷⁶ PIR, p. 276.

⁵⁷⁷ PIR, p. 309. E ancora: «La libertà del pensiero, proclamata dal Bruno, è un fatto storico; e la storia non si indietreggia.»

continuare il lavoro lasciato aperto dal nolano:

Il martirio di Giordano Bruno, ha un significato speciale nella storia della cultura, poiché non fu conflitto di coscienze individuali diverse; ma necessaria conseguenza del progresso dello spirito umano, che Bruno impersonò al cadere del Cinquecento, quando si chiudeva col Rinascimento tutta la vecchia storia della civiltà d'Europa⁵⁷⁸.

Ma era soprattutto la conclusione della conferenza, che era rivolta ad insegnanti a segnare un passaggio di profonda convinzione interiore, in cui Gentile mostrava con lucidità e semplicità i suoi intenti.

Ma un altro trionfo egli aspetta: quello che i liberi maestri delle nuove libere generazioni devono celebrare, insegnando con lui, che c'è un Dio da riconoscere nel mondo che ci sta dinnanzi e che noi facciamo, in tutto ciò che è reale o dev'essere reale per noi: verità della nostra scienza, norma della nostra volontà. Un Dio dunque, che bisogna realizzare con salda fede nella legge della coscienza e nella legge dello Stato; e a cui non si volta le spalle, senza smarrire la verità del sapere e la bontà del volere, pubblico e privato. Insegnando che quando questo *Deus in rebus* non è altrui raggiungibile, un Dio qualunque, che valga sinceramente come fondamento della legge inviolabile della vita, un Dio davvero riconosciuto ed amato, è meglio, molto meglio di nessun Dio; e che tutte le fedi, però, vanno onorate non per galateo o per politica, ma perchè ognuna, a chi la possiega, è un valore assoluto, e la ragione di tutti i valori⁵⁷⁹.

La religione è ineludibile perchè senza una fede un uomo non può essere tale. In sostanza è questa la sua conclusione nella quale traspare la convinzione che non si dà un mondo *etsi deus non daretur*. E' il cuore della sua *concentrazione teologica* che si muove sul binario ontologico, al quale corrisponde il binario logico dell'immanenza dello spirito e quindi della *storicità*. Sommariamente è possibile affermare che le prese di distanza che il filosofo palermitano opera nei confronti di alcune posizioni spaventiane sono mosse da un desiderio di maggiore aderenza al progetto rinascimentale. In questo senso il ritorno a Giordano Bruno rappresenta il ritorno a una biografia che ha incarnato l'assoluta libertà della ragione e la sua piena autonomia, principio questo, che a livello pedagogico ritroveremo del *Sommario di Pedagogia*, nella forma dell'autoeducazione. Inoltre il recupero della riflessione del nolano rappresenta l'occasione per chiarire la possibilità di una terza via nel dibattito italiano postunitario, che si incarna in una precisa filosofia sociale e politica che vuole prendere le distanze sia dall'oppressione, sia dall'anarchia soggettivistica. Infine Giordano Bruno,

⁵⁷⁸ PIR, p. 293.

⁵⁷⁹ PIR, p. 309-310.

con la sua esistenza profetica, incarna la figura del *filosofo compiuto, exemplum* che accoglie e rimette in circolo il pensiero europeo.

3.9 Il problema filosofico

Gentile appare determinato nell'affermare che non basta *sentirsi* dentro lo spirito, quel che conta è *pensarsi dentro lo spirito*, ovvero *filosofare*. In questo c'è la presa di distanza dal sensismo. Ribadendo che l'uomo riflette, Gentile vuole marcare la possibilità della ragione, che non viene messa tra parentesi dalla percezione. La percezione ha un suo primato di tipo cronologico, ma non vanta nessun primato di tipo antropologico e, men che meno, ontologico. In nuce si ritrova quel primato del pensiero che giungerà a maturazione nel *Sistema di Logica*. Tuttavia è premura del filosofo siciliano rimarcare la continuità della riflessione di Kant attorno alla questione dell'esperienza sensibile. Nel 1903 commentando un contributo di Eucken⁵⁸⁰ che appariva critico nei confronti delle posizioni tomiste e delle critiche di scetticismo mosse dal magistero di Leone XIII alla filosofia di Kant, così afferma:

Si ha un bel fare centro della conoscenza l'attività propria dello spirito e si ha un bel proclamare una rivoluzione copernicana nel mondo conoscitivo: se resta quella cosa in sé inaccessibile, la conoscenza non penetra il reale, ed è condannata a contentarsi delle ombre. E questo agnosticismo non è di quelli che importino o comportino un *modus vivendi* con le religioni rivelate e dommatiche.[...] La cosa in sé, infatti, è un *ch e*, non un *qu a l e*, e il contenuto di ogni religione non può che essere anche un *qu a l e*. [...] Il vero è che Kant lascia nei cattolici e nei non cattolici, e nei razionalisti, un'insoddisfazione tormentosa, che è vano dissimulare. Vero è che a calmare questa insoddisfazione non vale tornare a ciò che è irreparabilmente finito. Anzi bisogna procedere innanzi, percorrendo tutta la strada alla quale Kant fermossi⁵⁸¹.

Prescindendo dalle considerazioni rivolte alla religione, appare significativo che Gentile indichi come sentiero interrotto da Kant quello del rapporto tra *fenomeno* e *noumeno*, e di come, quattro anni dopo nella prolusione palermitana, richiami come sentiero inevitabile per la sua ricomposizione quello dell'ontologia. Ad Eucken contestava di aver spostato la *cosa in sé* a una distanza siderale, trasformando così il noumeno in un oggetto simile al Dio metafisico immutabile, talmente astratto da perdere ogni realtà. Nella *Prolusione* l'essere è ricollocato a partire dal soggetto, o per lo

⁵⁸⁰ R. Eucken, *Thomas v Aquino und Kant, ein Kampfzweier Welten*, Ed. Reuther und Reichard, Berlin 1901.

⁵⁸¹ MRF p. 103-104.

meno al limite del sentire, strada questa della sua pensabilità. La domanda “Che è l'essere?”, prima di essere l'avvio di una speculazione filosofica, ha quindi un profilo tutto esistenziale ed esperienziale. Basta accostare la famosa conclusione dell' *Action* di Blondel per essere colpiti da una consonanza di temi, ma anche da alcune significative prese di distanza.

Spetta alla filosofia ostendere la necessità di porre l'alternativa: «*Esiste o non esiste?*». Spetta ad essa far vedere che soltanto questa domanda unica e universale, che abbracci all'intero destino dell'uomo, si impone a tutti con questa perentorietà assoluta. «Esiste o non esiste?». Tocca alla filosofia dimostrare che in pratica non si può fare a meno di pronunciarsi pro o contro quel soprannaturale «Esiste o non esiste?». Tocca ad essa, ancora, esaminare le conseguenze dell'una e dell'altra soluzione e misurarne l'immenso divario. La filosofia non può andare oltre e non può dire in base alla sua sola competenza che cosa è o che cosa non è il soprannaturale⁵⁸².

Mentre Blondel attribuisce un primato della volontà sulla riflessione, Gentile riconosce che la questione stessa della pratica e dell'agire è un procedere verso la luce basato sul pensiero. In questo marca le distanze dalla *filosofia dell'azione* con il quale egli in più punti dimostra di essere venuto in contatto⁵⁸³.

Suo interlocutore è soprattutto un discepolo di Blondel, Laberthonnière al quale dedica nel 1906 una recensione sul giornale critico raccolta poi negli scritti del modernismo. La recensione riguarda in parte gli *Essais de philosophie religieuse* – da poco messi all'indice – e in particolare un'opera del 1898, *Le dogmatisme moral*. Presentando quest'ultima opera, Gentile loda il movimento del pensiero del filosofo francese, che accogliendo in campo cattolico le tesi e le riflessioni del protestante Kant, ritrova «quella che Maine de Biran chiama i n t u s s u s c e p z i o n e della verità»⁵⁸⁴. Passando alla polemica con Schwalm, teologo di stretta osservanza neotomista che accusava il discepolo di Blondel di naturalismo per aver sovraderminato la natura alla

⁵⁸² M. Blondel, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997² (Tit. orig. *L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, 1893), p.603.

⁵⁸³ Scrive Cesa: «Gentile non era certamente d'accordo né con Blondel né con Laberthonnière: non avrebbe accettato, per esempio, che l'essere fosse uguale al soggetto e che il soggetto per eccellenza fosse Iddio. Non solo: Gentile aveva ristampato il saggio di B. Spaventa su *Le prime categorie della logica di Hegel*, ove la rosminiana “primalità” dell'essere era lodata; e aveva evidentemente letto Aristotele. Non aveva bisogno dei francesi, insomma per scoprire l'essere. Ma il contesto nel quale, nella *Prolusione*, quella domanda compare, le conferisce un tono “esistenziale” e non logico-metafisico» C. Cesa, *La “mistica” e il “problema filosofico”* in G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, cit., p. 91.

⁵⁸⁴ MRF, p 18.

soprannatura, Gentile sottolinea la questione del rapporto tra filosofia dell'immanenza e metodo dell'immanenza.

La questione del *metodo d'immanenza* rappresentava una conquista del pensiero moderno, in particolare di filosofi cresciuti alla scuola di Leon Ollé-Laprune⁵⁸⁵, ma agli occhi di Gentile appariva come un sentiero interrotto. Riprendendo la polemica egli affermava:

Tra grazia e autonomia bisogna risolversi[...]. E' vero di certo che la rivelazione non potrebbe operare sulle anime, se non rispondesse a un bisogno precedente, non venisse quasi a colmare un vuoto e non trovasse già un principio corrispondente, per cui possa apprendere, assimilare e appropriare. Ma questo *quid*, antecedente alla rivelazione, non è la rivelazione. Si andrà incontro a questa *du dedans*, ma essa ci verrà sempre *du dehors*. La chiami o non la chiami perciò *étrangère*, non importa, è questione di parola: basta che venga dal di fuori, perchè sia irriducibile all'autonomia del soggetto⁵⁸⁶.

La critica al metodo d'immanenza raggiungeva un suo apice, poiché appariva, a detta sua, una soluzione eccessivamente mediatrice⁵⁸⁷. In altri termini il metodo d'immanenza tendeva a preservare sia il principio di trascendenza, sia l'intussuscezione e quindi l'immanenza, non portando a pienezza l'intuizione della coincidenza tra soggetto e oggetto. In questo modo perdeva di valore. Tuttavia l'eco di questo testo era forte nella *Prolusione*. In essa appariva evidente l'antropologia gentiliana che assumeva la forma sempre più precisa di una antropologia *du dehors*, volta a superare ogni dualismo, ricollocando il soggetto nel cuore del problema della verità.

Il problema costante della corrente francese, segnalato da Gentile era il dualismo, pesante eredità di coloro che usano «l'organo aristotelico»⁵⁸⁸. L'anno successivo infatti, recensendo un corso all'Ecole Normale di Parigi di Ollé-Laprune⁵⁸⁹ esplicitamente dedicato alla ragione e al razionalismo, ribadiva la critica chiarendo ulteriormente la posizione della sua filosofia. Nel saggio *O scetticismo o razionalismo*, dopo un'attenta esposizione della dimostrazione «piana, facile, come una conversazione, spesso arguta,

⁵⁸⁵ Di Ollé-Laprune Gentile sottolinea la teoria della *certezza morale* che radicalizzando il lavoro cartesiano attribuisce un valore ontologico all'agire morale come unica via della verità. Cfr. MRF p. 16 e 18. Cfr. L. Ollé-Laprune, *De la certitude morale*, Editions Universitaires, Paris 1989 in particolare pp. 375-380.

⁵⁸⁶ MRF, p. 31.

⁵⁸⁷ MRF p. 31.

⁵⁸⁸ MRF p. 207.

⁵⁸⁹ L. Ollé-Laprune, *La raison et le rationalisme*, Ed. Perin, Paris 1906².

a volte epigrammatica»⁵⁹⁰ sosteneva la causa del filosofo francese sottolineando il valore della sua posizione antirazionalistica.

Contro il soggettivismo da lui avversato e contro il fenomenismo, egli ha piena ragione di rivendicare i diritti del dato, la posizione assoluta del reale come oggetto dell'esperienza e come legge della conoscenza. [...] Contro il procedere astrattivo dell'analisi scientifica, che mena a concetti fittizi remoti dal reale, fa benissimo ad affermare l'intimità, l'unità, la concretezza di ciò che è vitale. E non gli potrà né anche dare torto, quando richiama l'attenzione sui processi estrarazionali, onde si forma la fede sociale e la fede soprannaturale, se per ragione si intende quel che intende lui, la *raison raisonante*, la ragione analitica; [...] contro il razionalismo di cotesta ragione, che fa la scienza, ma non la filosofia, ha anche ragione di affermare l'esigenza del Dio aggiunto all'uomo⁵⁹¹.

Tuttavia, come il filosofo siciliano ribadiva in più punti, la questione era valida solo a condizione che si fosse parlato di *raison raisonante*, ovvero della ragione analitica. Confondere la ragione come *facoltà*, con la ragione come *strumento* portava immancabilmente al dualismo, contrapponendo implicito ad esplicito, fede a ragione, uomo a Dio, pensiero a essere e, non ultimo, ragione a dato fenomenico. In questo modo si era costretti, come a suo avviso faceva Ollé-Laprune, a sottoderminare la ragione alla fede nei dati della Rivelazione, quindi il pensiero all'essere e, ultimamente l'uomo a Dio. La scelta della modernità, per un accesso all'esperienza concreta del molteplice, non poteva mantenere l'idea classica della trascendenza, pena la riproposizione di orientamento contrario dell'apologetica classica che portava irrimediabilmente a dire che «se Dio non è uomo, l'uomo non è né anche uomo. E Dio, cercato per spiegare l'uomo, rende [...]inconcepibile appunto l'uomo»⁵⁹². La *ragione dell'umana esperienza*, non gode di quella sufficiente *realtà* che, da sé sola, porta *l'ideale della ragione*. Così Gentile conclude:

Oltre questa ragione, che s'incontra nella umana esperienza c'è pure quella ragione, che l'Ollé-Laprune dice l'idea della ragione; e dev'essere, come ideale, una realtà più reale della prima; perchè è, nientemeno, la essenza stessa di questa, e quindi il suo presupposto imprescindibile. La ragione umana è reale in quanto è reale prima di tutto la ragione, ed è essa questa ragione; come nessuno può essere sano o malato, se prima non è. [...] Affinchè il passaggio avvenga, è d'uopo che la stessa ragione umana divenga assoluta ragione: svolga, cioè, se medesima e attui il proprio concetto: che è quello appunto, per chi ha occhi per vedere, che essa viene facendo in tutta la storia, e, in grado

⁵⁹⁰ MRF p. 197.

⁵⁹¹ MRF p. 204.

⁵⁹² MRF, p. 205.

eminente, in quella della filosofia⁵⁹³.

I contatti con i *filosofi dell'azione* non si fermavano qui. A un lavoro sinottico tra le opere sopra citate di Laberthonnière e quelle di Gentile appaiono forti anche altre consonanze soprattutto in merito alla metafisica⁵⁹⁴. Negli *Essais*, Laberthonnière affermava infatti che «la questione – l'unica questione – che, implicita in tutte le altre, le domina, è quella dell'essere. Come conosciamo l'essere?»⁵⁹⁵.

Benchè i termini della questione si possano definire classici e appartenenti a tutta la tradizione ontologica e metafisica tipica della *ratio studiorum* e dei manuali di metafisica, è inevitabile che Gentile non abbia letto, almeno con compiaciuta complicità, i testi del francese anche per intercessione di don Trippodo. Così come si interessò ampiamente al lavoro di Maurice Blondel a cui tributava «grande acume di osservazione psicologica» e «rara forza di dialettica»⁵⁹⁶. La critica mossa alla corrente francese pur plaudente per la «critica dell'intellettualismo deterministico»⁵⁹⁷, ravvedeva un cedimento “troppo reverente” all'apologetica classica, che dopo i vincoli della *Aeterni Patris* non poteva che avere una connotazione neotomista.

3.10 *L'analysis fidei* della *recta ratio* del Concilio Vaticano I

Dall'itinerario sin qui compiuto possono emergere due considerazioni. La prima concerne l'individuazione dell'*Apologetica* come luogo proprio di dialogo sui temi della metafisica. La seconda concerne il tipo di *apologetica* a cui egli si riferisce nelle sue interlocuzioni.

Su questi temi ritorneremo in seguito soprattutto in merito alla vicenda dell'Enciclica *Pascendi* e del commento che Gentile ne scrisse il 1908. Per ora è sufficiente inquadrare che il Concilio Vaticano I aveva rappresentato un significativo punto di svolta rispetto alla riflessione teologica, che soprattutto nei secoli precedenti si era concentrata su temi di morale fondamentale e si era conformata a un casuismo diffuso. L'intento dei padri conciliari era sostanzialmente diverso: mirava a recuperare una riflessione che avesse per oggetto l'*analysis fidei* e, utilizzando la strumentazione

⁵⁹³ MRF, p. 205-206.

⁵⁹⁴ «Tutti fanno metafisica». L. Laberthonnière, *Saggi di filosofia religiosa*, Ed. LAS, Roma 1993, p. 29.

⁵⁹⁵ *Ibi*, p. 53.

⁵⁹⁶ MRF, p. 16.

⁵⁹⁷ MRF, p. 16.

della metafisica classica di stampo aristotelico-tomista, ridiscutesse il rapporto tra fede e ragione in merito alla questione della Rivelazione. La costituzione *Dei filius* acquistava quindi un profilo programmatico della rinascita di quella scienza che avrebbe dovuto analizzare il rapporto tra la ragione, la fede e la verità.

Annunciato pubblicamente il 29 giugno 1867⁵⁹⁸ e indetto con la bolla *Aeterni Patris* per l'8 dicembre 1869, con il motto *Nova et vetera augere*, il Concilio Vaticano I si riproponeva una restaurazione tomista del pensiero teologico. All'elaborazione degli schemi lavorarono teologi romani tra cui Franzelin e Perrone, anche se non vennero invitate personalità del calibro di Newman e Döllinger. Quest'ultimo aveva animato il dibattito pubblicando con lo pseudonimo di *Janus* cinque articoli dal titolo *Il papa e il Concilio*, in cui si distanziava dalla tesi dell'infallibilità difesa dal Veillot, portando come motivazione dell'autorità pontificia le usurpazioni medioevali compiute dalle decretali del Pseudo Isidoro di Siviglia del IX secolo, vissuto al tempo di Gregorio VII. Alla sessione di apertura del Concilio erano presenti 700 vescovi che si spaccarono subito in un fronte minoritario antiinfallibilista di matrice austriaca-tedesca e in una maggioranza infallibilista, composta da molti vescovi francesi.

Alla fine del mese di dicembre si cominciò a discutere il primo schema sugli errori del razionalismo composto dal Franzelin, che fu poi convogliato in un nuovo schema discusso dal 18 marzo al 6 aprile 1870 e che portò alla costituzione *Dei Filius*. Divisa in quattro capitoli tale costituzione, che rappresentò la base della futura riflessione dell' Apologetica, dichiarava l'impossibilità di una conoscenza razionale di Dio e la necessità *morale* - quindi relativa - della Rivelazione, al fine di permettere la conoscenza delle verità accessibili alla ragione. Non si dava quindi opposizione tra fede e ragione.

Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse⁵⁹⁹.

La fede si configurava come *ragionevole assenso alle verità soprannaturali* la cui credibilità era postulata e non dimostrata. Il presupposto antropologico era chiaro:

⁵⁹⁸ Per una trattazione più puntuale vedi G. Martina, *Storia della Chiesa. Da Lutero ai giorni nostri*, v. III, Ed Morcelliana, Brescia 1995, pp. 275-306.

⁵⁹⁹ DS, 3004.

l'uomo era l'essere che era naturalmente ordinato a un fine soprannaturale, secondo l'affermazione tommasiana⁶⁰⁰. In questo modo la fede, atto di ragionevole ossequio della volontà:

ipsa in se, etiamsi per cfaritatem non operetur, donum Dei est, et actus eius est opus ad salutem pertinens, quo homo liberam praestat ipsi Deo oboedientiam gratiae eius, cui resistere posset consentiendo et cooperando⁶⁰¹.

In sostanza veniva stabilito magisterialmente quello che era un *duplice ordine della verità*, quello della fede e quello della ragione, entrambi garantiti dall'esterno da un'istanza soprannaturale. In questo si leggeva anche una fiducia sostanziale nei confronti della scienza, che tutelata dall'origine divina della ragione poteva concorrere alla conoscenza delle verità rivelata. In questo:

Neque solum fides et ratio inter se dissidere numquam possunt, sed opem quoque sibi mutuam ferunt, cum recta ratio fidei fundamenta demonstrat eiusque limine illustrata rerum divinarum scientiarum excolat, fides vero rationem ab erroribus liberet ac tueatur eamque multiplici cognitione instruat⁶⁰².

Si ribadiva cioè che una retta ragione dimostra le verità di fede (*recta ratio fidei fundamenta demonstrat*), esplicando la teoria dei *Peambula fidei* che conducevano al limite della fede il percorso di conoscenza della Rivelazione, che veniva così dedotta come conseguenza del duplice ordine della verità.

Possiamo comprendere come l'Apologetica della fine dell'ottocento e dei primi anni del Novecento, appaia a Gentile in tutta la sua debolezza. Egli ne contesta il dualismo reiterato e portato a sistema; la inadeguatezza a cogliere le istanze della modernità, identificate da un recupero della ricomposizione tra soggetto e oggetto e il continuo addentrarsi in una metafisica, per nulla dissimile da quella platonica.

La posizione nei confronti della religione tipica di questi anni risente vigorosamente di questo “interlocutore” e, più che apparire una riflessione antireligiosa *qua talis*, appaia piuttosto come il tentativo di scardinare un sistema di pensiero insufficiente e decisamente “inattuale”. I riferimenti alla religione nella *Prolusione* infatti non sarebbero comprensibili senza un riferimento all'ontologia elaborata in seno

⁶⁰⁰ Cfr. T. d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, 1,1.

⁶⁰¹ DS, 3010.

⁶⁰² DS, 3019.

ai trattati di Apologetica. Ai suoi studenti palermitani egli infatti spiegava:

Non ho bisogno di notare che da questa condizione propria della coscienza, che è la forma rudimentale del problema filosofico, traggono origine e alimento continuo tutte le religioni; le quali son pure forme inadeguate di sistemi filosofici: filosofie immature, che procurano anch'esse soluzioni, più o meno soddisfacenti in certe situazioni dell'umana ragione, al problema filosofico⁶⁰³.

La religione, o per lo meno quella predicata dall'Apologetica rappresenta una riflessione mitica e misticheggiante dal sapore platonico. Ad essa viene accordato lo statuto di “filosofia immatura”, che sebbene sia “inadeguata” è capace comunque di dare soluzioni in certe situazioni al problema filosofico. La questione filosofica, come abbiamo visto, è questione ontologica ed esperienziale generata dalla coscienza del limite tra essere e non-essere. Nonostante la sua condizione di minorità, non è esclusa dalle pertinenze della *questione filosofica* anche la religione. Si tratta di un discorso che riguarda tutte le religioni. Tuttavia esiste un primato della religione cattolica, che nel processo dello Spirito occupa un posto di privilegio.

L'età moderna è appunto la conquista lenta, graduale del soggettivismo. [...]. Religiosamente, l'opposizione platonica della verità alla mente, la separazione assoluta del divino dall'umano è negata la prima volta dal cristianesimo, nella travagliosa elaborazione del dogma dell'uomo-Dio⁶⁰⁴.

La soluzione al problema filosofico è per il cattolicesimo corrispondente alla elaborazione del dogma. Come percorso del pensiero che elabora il dato dell'esperienza alla luce dello Spirito, l'elaborazione dogmatica è il merito primario del cattolicesimo, il quale, se ha valore, ce l'ha per l'aver tentato di *pensare* l'unità “travagliata” tra soggetto e oggetto. Questo elemento del pensiero “dogmatico” è estremamente interessante rispetto ai nostri obiettivi di ricerca. Innanzitutto va ricercato il senso di tale elaborazione dogmatica. Che cosa rappresenti per la filosofia il dogma e in particolare che ruolo occupi e come lo concepisca il pensiero attualista. A questo va aggiunto che il tema del dogma rappresenta uno dei nodi fondamentali del rapporto tra modernismo e riflessione del filosofo siciliano, che pare riconciliare filosofia e teologia in un modo singolare e originale per il periodo. Proseguendo nella *Prolusione* egli afferma:

⁶⁰³ RDH, p. 105

⁶⁰⁴ RDH, p. 114.

Ma filosoficamente, la teologia cristiana rimane impigliata nella rete del platonismo e aristotelismo; e quando la filosofia moderna proseguì l'opera, che essa aveva iniziata, di intrinsecare il divino coll'umano le si volse contro nemica; e fissa ormai nella tradizione de' suoi istituti, s'è poi straniata per sempre irrimediabilmente, dal pensiero moderno⁶⁰⁵.

La condanna nei confronti dell'Apologetica post leonina è chiara. Ad essa Gentile attribuisce una sostanziale cecità nei confronti della modernità a causa di un irredimibile *pendant* platonico e oggettivistico. In altri termini, il non derogare al primato trascendentale è la colpa della minorità della teologia a lui contemporanea.

Da qui possiamo affermare che la comprensione della posizione di Gentile nei confronti della religione trova due fuochi prospettici: da un lato il suo rapporto con l'Apologetica, in quanto movimento filosofico e la sua critica nei confronti dell'ontologismo; dall'altro lato la questione complessa del ruolo del misticismo.

Il misticismo, infatti, rappresenta un ulteriore nodo da indagare. Siamo di fronte a una posizione per così dire *pendolare* sia dal suo punto di vista filosofico che dal punto di vista della critica. Lo stesso filosofo siciliano pare muoversi in una posizione critica nei confronti di una valutazione mistica del problema filosofico; al contempo egli pare accordar credito alle istanze dello spiritualismo e misticismo a lui contemporaneo.

La stessa critica pare avere un atteggiamento ambivalente nei confronti degli esiti mistici della sua filosofia: alcuni condannano tale epilogo, altri sostengono che dietro al suo attualismo si nasconde una mistica dell'unità tra l'uomo e l'essere.

3.11 La presenza di una scuola filosofica gentiliana a Palermo

Gli anni di insegnamento palermitani furono anni intensi di ricerca e di studio di tali temi. Un percorso di ricerca nel quale Gentile inserì in modo significativo anche i propri discepoli. Come esemplificazione degli itinerari di ricerca gentiliani in campo religioso, inseriamo tre diapositive biografiche che descrivono altrettanti contesti entro i quali egli svolse la propria ricerca. Innanzitutto l'ambito del Gesù Storico la cui indagine fu affidata a Adolfo Omodeo. Nell'ambito della filosofia della religione il compito di approfondimento fu affidato a Vito Fazio Allmayer, che fu invitato a porre sotto questione critica il rapporto tra fede e scienza e infine, nell'ambito morale la ricerca fu affidata a Guido Saitta, che fu invitato ad analizzare nella sua tesi la complessa

⁶⁰⁵ RDH, p. 114.

questione del gesuitismo che era già stata posta a tema da Spaventa⁶⁰⁶.

In generale quella che si costruì attorno al siciliano Giovanni Gentile, aveva i crismi di un laboratorio filosofico in cui i temi del maestro venivano approfonditi dai discepoli. Il paziente lavoro di ricostruzione storica, favorito da un preciso metodo di ricerca storiografica, imposto dalla epigenesi storica attualista, forniva materiale e spunti di riflessione al maestro. Questo lavoro era svolto tra le mura dell'Università e soprattutto in quella fucina culturale che era la Biblioteca Filosofica di Palermo di casa Pojero. Non fu una scuola universitaria, ma fu una scuola nel senso del *Sommario di Pedagogia Generale* costruita attorno alla personalità del proprio maestro che sceglieva con cura i propri discepoli e chiedeva loro condivisione di spirito, dedizione e erudito lavoro di ricerca. Fu quindi una scuola nel senso più greco del termine, attorno al proprio *magister* ed *exemplum*, di realizzazione dell'ideale paidetico attualista.

Non fu però una scuola provinciale o circoscritta alla sola esperienza palermitana. L'influsso attualista cominciava a diffondersi in quegli anni e il neoidealismo italiano era riuscito, soprattutto grazie all'abilità comunicativa di Croce, a diffondersi in Europa, acquisendo rispetto e attenzione. Per questo in questa sezione dedicata alla scuola palermitana poniamo un singolare esempio di contaminazione europea rappresentata dalla figura di Robin George Collingwood che Harris ha riconosciuto essere, nella sua impostazione storica, profondamente contaminato dall'attualismo.

3.11.1 Il Gesù di Adolfo Omodeo: tra mito e storia

In un giudizio sintetico quanto efficace, Giacomo de Marzi così si esprimeva:

Vero è che nell'Omodeo è assente qualsivoglia forma di agiografia di chiesa, come assente è ogni forma che possa fraintendere, o quantomeno impoverire, la spiritualità del vero moto religioso, che da una considerazione esclusivamente dogmatica, non può uscirne oltremodo impoverito; quando si sottolinea la necessità della fede per descrivere avvenimenti che nascono dalla fede, notiamo una vera e propria forzatura, una contraddizione che si identifica spesso con la mancanza della vera fede; d'altronde è l'Omodeo stesso che coerentemente afferma "ciò che non inerisce alla storia non ha valore, fosse pure il mistero più profondo"; in questa chiave ci appare quindi lo storico

⁶⁰⁶ Si veda nella *Biblioteca storica del Risorgimento italiano*, inaugurata nel gennaio 1897 e diretta da T. Casini e V. Fiorini, in cui Gentile nel 1911 curò l'edizione di B. Spaventa, *La politica dei gesuiti nel sec. XVI e nel XIX. Polemica con la «Civiltà Cattolica»(1854-1855)*, (a cura di G. Gentile) Albrighi e Segati ed., Milano 1911.

che ha saputo affrontare, in maniera organica, i problemi del cristianesimo antico⁶⁰⁷.

L'itinerario culturale di Adolfo Omodeo⁶⁰⁸ trova precisamente la sua ragion d'essere in questa tensione verso la verità storica. Di lui si ricorda l'intensa produzione, l'amicizia e il discepolato con grandi figure quali quelle di Croce e di Gentile. L'allontanamento progressivo da quest'ultimo, la prematura morte pianta dai molti – Croce compreso – che stimavano la sua capacità sistematica e la perizia storica. Si è pure molto scritto per individuare le radici del suo pensiero e le domande che muovevano il suo percorso di ricerca. In diversi modi, poi, si sono accentuate questioni culturali e biografiche descrivendone una traiettoria per nulla discorde con i percorsi della ricerca a lui vicina. Si vuole in questo breve saggio mostrare precisamente come nel periodo giovanile a Palermo egli abbia inserito il suo cammino entro quello nazionale e internazionale grazie anche al fervore culturale che andava crescendo attorno all'Università di Palermo e ad altre istituzioni culturali, grazie alla competente ed erudita guida di Giovanni Gentile e non solo.

Adolfo Omodeo, nasceva nel povero quartiere di Ballarò il 18 agosto 1889. Il padre Pietro, lombardo di origine ed ingegnere, dominato da una rettitudine ferrea e da una certa calorosità caratteriale, fu incapace di garantire una stabilità alla famiglia, costretta a continui traslochi e spostamenti a causa delle sue intemperanze sui luoghi di lavoro. La madre, Giuseppina Marchica di origine agrigentina, trasmise la laboriosità al figlio, oltre a una passione per la musica e l'arte in genere pur essendo analfabeta. Infine lo zio, Il rivoluzionario e garibaldino ingegnere Ciccio Calandra, impiegato delle ferrovie di Palermo, poeta e conoscitore di fisica e religione cabalistica che trasmise ad Adolfo, così come ai suoi quattro fratelli la passione per la discussione e la ricerca culturale. Nonostante le modeste condizioni Adolfo Omodeo poté godere non di una formazione erudita, ma di una educazione al lavoro e alla ricerca culturale del tutto invidiabile. A questo quadro familiare si aggiungono altre frequentazioni soprattutto in ambito scolastico: sopra tutte quella con un altro lombardo, il professor Eugenio

⁶⁰⁷ G. De Marzi, *Adolfo Omodeo: itinerario di uno storico*, Ed. QuattroVenti, Urbino 1998, p. 12.

⁶⁰⁸ Cfr. M. Mustè, *Adolfo Omodeo. Storiografia e pensiero politico*, Il mulino, Bologna 1990, in part pp. 6-41. A. Garosci, *Adolfo Omodeo. – I. La storia e l'azione*, in *Rivista Storica Italiana*, LXVII (1965), in part. pp. 173-198. F. Sciuto, *La formazione giovanile di Adolfo Omodeo*, in *Rivista di Studi Crociani*, V (1968), pp. 450-168 e VI (1969), pp. 129-148.

Donadoni che Omodeo ebbe per pochi mesi nel suo percorso di studi liceale, ma con il quale mantenne un continuo rapporto anche in seguito a testimonianza dell'incidenza che il docente ebbe nella sua formazione. Ritroviamo Eugenio Donadoni pochi anni dopo l'incontro "scolastico" con il giovane e promettente studente, quando rivolgendosi ad un altro suo discepolo 'illustre' Codignola, divenuto alunno della Scuola Normale di Pisa, in una lettera del 13 dicembre 1908 così scriveva:

Alla Scuola Normale di Pisa è venuto da giorni un mio già allievo, Adolfo Omodeo, giovane di grande ingegno e di assai liberi spiriti. Credo che diverrete amici, benché egli appartenga alla scuola modello, alla scuola vivaio dei futuri professori perfetti. Ha più di una qualità che lo renderà degno di non trovarcisi⁶⁰⁹.

In effetti fu precisamente questo l'esito dell'esperienza del giovane Adolfo Omodeo a Pisa. Egli abbandonò dopo poco tempo il percorso presso la Scuola Normale e fece ritorno a Palermo giudicando l'ambiente del capoluogo siciliano più dinamico e conforme alle sue aspettative accademiche. Con questi presupposti e in questo contesto nel luglio del 1913 veniva pubblicato per i tipi di Principato il primo volume di Adolfo Omodeo dal titolo *Gesù e le origini del cristianesimo*. Era il frutto del lavoro di tesi, raffinato e revisionato, discusso un anno prima, il 18 giugno presso l'Università di Palermo, seguita e presentata da Giovanni Gentile. Questo di certo poneva il giovane storico della chiesa sotto l'aurea dell'attualismo gentiliano e lo classificava come uno dei giovani discepoli del maestro di Castelvetro assieme a Guido De Ruggero, Vito Fazio-Allmayer o ad Eva Zona⁶¹⁰, che ne diverrà poi la moglie. Alle frequentazioni accademiche ufficiali si univa la partecipazione assidua, sin dalle sue origini, ai cenacoli della Biblioteca Filosofica⁶¹¹ di Palermo, nata nel 1910 attorno alla figura di Amato

⁶⁰⁹ Donadoni a Codignola, Palermo, 13.12.1908 citato in A. Santoni Rugiu, *Dai primi del '900 alla riforma Gentile, Scuola e Città*, XVIII, 1967, p. 165 e poi in R. Pertici, *Preistoria di Adolfo Omodeo*, in *Annali della Scuola Normale di Pisa*, III, 1992, p. 529.

⁶¹⁰ Cfr. E. Omodeo Zona, *Ricordi su Adolfo Omodeo*, Ed. Bonanno, Catania 1968.

⁶¹¹ La Biblioteca Filosofica fondata nel luglio 1910 (cfr. Cfr. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900/1943*, Laterza, Bari 1966, p. 38. Ulteriori informazioni si trovano in C.M. Amato Pojero e G. Pellegrino (a cura di), *Atti del V congresso regionale di filosofia: Giuseppe Amato Pojero e la Biblioteca filosofica di Palermo*, cit., pp. 203-243. Si apprende che tale iniziativa appariva, senza soluzione di continuità con l'analoga di Firenze del 1905, come reazione al mondo accademico. Nel 1908 Croce aveva invitato Prezzolini a inviare lo statuto della Biblioteca fiorentina a Gentile. Vito Fazio Allmayer sulla "Voce" nel 1909 aveva annunciato l'apertura imminente di una Biblioteca) e sollecitata a Gentile nel febbraio 1907 da Giovanni Marabelli (Cfr. Marabelli a Gentile, 23 febbraio 1907 in Archivio Giovanni

Pojero⁶¹². In quella sede Omodeo sostenne con don Onofrio Trippodo, accese discussioni sulla natura del cristianesimo e beneficiò dei suoi consigli e della sua velata e rispettosa guida spirituale⁶¹³.

Il suo lavoro di tesi nasceva da una riflessione sulla questione della storia che lo aveva occupato tra il 1911 e il 1912. «Per Omodeo la storia costituiva un orizzonte di senso non trascurabile: perché l'atto spirituale, la coscienza, il soggetto, la *historia rerum* altro non erano che concretezza di determinazioni storiche»⁶¹⁴. Da qui emergeva una identità basata sul principio dello sviluppo storico tra quelli che erano definiti dai positivisti i “fatti storici” e il soggetto che ne indagava il senso. L'atto ricomponeva la *historia rerum gestarum* e l'*historia rerum*, andando al di là di qualunque dualismo. Poiché l'atto era un evento del soggetto, solo la soggettività era la garanzia ultima della sintesi originaria. Traslando questo principio nella vicenda di Gesù mediante il concetto di “coscienza messianica” egli rileggeva nella figura del nazareno, in particolare nella auto-percezione-di-sé come messia, ossia come coscienza di-essere-piena-incarnazione-dello-spirito *in interiore*, l'istanza di continuità e di discontinuità tra mondo ebraico e primo cristianesimo. Gesù con la sua moralità rivoluzionaria, diveniva immagine dell'azione dello Spirito continuamente impegnato *in atto* nella creazione⁶¹⁵. In questa esigenza di soggettività assoluta, nel 1911 egli si proponeva di offrire una prospettiva

Gentile, Roma.), membro del Consiglio direttivo dell'Associazione nazionale per la cultura filosofica. Insieme al Guastalla ritroviamo anche Francesco Orestano, Giuseppe Maggiore, Colozza e Columba, colleghi di Gentile, il filosofo Antonio Aliotta, il giurista e politico Vittorio Emanuele Orlando e don Onofrio Trippodo, insegnante di Storia del Seminario Arcivescovile di Palermo e precettore dei figli del filosofo siciliano. Di lui nel 1943, nella famosa conferenza La mia religione egli Gentile riporta un aneddoto e tributa un ruolo quasi di coscienza interiore e di consigliere religioso e definito da Omodeo «prete modernista». Cfr. A. Omodeo a E. Zona del 27 ottobre 1911, E. Omodeo Zona, *Op. cit.*, p. 12.

⁶¹² Così Gentile nel Programma della Biblioteca filosofica pronunciato il 26 novembre 1911: «Dico noi, e dovrei dire quegli, l'unico, che ci ha spronati e ci sprona: un nome, che per non ferire la modestia dell'amico mio e vostro, io non pronuncerò, ma che è sulle labbra di tutti; un nome, che da vent'anni a questa parte è divenuto un simbolo dell'amore incondizionato e della fede indiscussa nella filosofia qui a Palermo, e fuori, poiché senza essere portato attorno sui frontespizi dei libri, è conosciuto e onorato per ogni luogo dove è in onore la filosofia». In *Annuario della Biblioteca filosofica*, I, 1992.

⁶¹³ Si veda in modo diffuso e puntuale M. Mustè, *Op. cit.*, pp. 55-64, in cui viene segnalato lo stretto rapporto con Blondel. Mustè ascrive a Trippodo, partendo dall'analisi del un frammento della Prolusione del suo corso universitario di storia della Chiesa pubblicato postumo una certa riflessione intorno alla storia che così viene sintetizzata: «la storia ha dunque utilità per la ricostruzione del momento esteriore dell'uomo, ma deve riconoscere e far spazio alla vita, che è intimità religiosa, dotata di connotazioni metafisiche». M. Mustè, *Op. cit.*, p. 62.

⁶¹⁴ M. Mustè, *La filosofia dell'idealismo italiano*, Ed. Carocci, Roma 2008, p. 111-112.

⁶¹⁵ «Una pura energia morale, un libero volere, che affermava la *forma* della soggettività oltre qualsiasi regola o precetto». M. Mustè, *op. cit.*, p. 113.

della storia «come momento più elevato dello spirito, in cui, sussunto entro di sé il passato, l'anima si sente signora dell'avvenire, libera creatrice come Dio»⁶¹⁶. Infatti, nella relazione tra soggettività e storicità si costruisce la prima parte del pensiero del giovane Omodeo.

In termini sintetici è possibile affermare che l'opera storica di Omodeo fu dominata sin dai suoi esordi dalla ricerca di una figura storica, non idealizzata, non superomistica che potesse assommare nella propria interiorità, la storia nel suo sviluppo e al tempo stesso divenirne principio generatore. Tale figura identificata nel periodo giovanile con Gesù e poi nella maturità in Paolo, doveva stagliarsi a modello di interiorità e di autonomia scevra da qualunque manipolazione esterna o sottomissione dogmatica. A livello biografico tale esigenza trova nell'abbandono repentino dell'esperienza della Normale di Pisa, la condivisione della critica al positivismo dell'antico maestro Donadoni e l'affezione iniziale all'idealismo che tentava di ricondurre la questione della verità *in interiore omine*. In una maniera singolare quindi il tentativo di fondare il discorso della soggettività e della sua autonomia si incrocia con la ricerca di un fondamento storico. In questo modo la ricerca biografica di Omodeo e la sua riflessione sistematica procedono intrecciate.

Sempre in un'ottica di continuità culturale, a quanto detto sulla figura del maestro che assumeva i contorni archetipali del Gesù di Omodeo, va aggiunto il fatto che il giovane storico e filosofo, con il lavoro su Gesù, sceglieva di porsi all'interno di una questione tipica della riflessione teologica del periodo. A partire dai lavori di Reimarus del XVII secolo avevano messo in luce come l'approccio a tale figura non potesse ridursi al mero storicismo o alla mera ricostruzione cronachistica, il problema "storico" intersecato con il problema teologico diveniva non solo inevitabile, ma inscindibile. Questo non permetteva di optare per una riflessione solo teologica o solo storica. Avvicinarsi alla figura storica di Gesù significava ricomprendere il problema *teologico* in quello *storico* e, allo stesso modo ricomprendere il rapporto tra teologia e storicità. Le fonti storiche del Nuovo Testamento, sfuggivano a qualunque interpretazione cronachistica. Questo faceva della figura del nazzareno un elemento di interesse per la comprensione della natura della storia stessa. In altri termini il problema

⁶¹⁶ A. Omodeo, *Lettere 1910-1946*, Ed. Eianudi, Torino 1963, cit. p. 14.

della storicità di Gesù richiedeva una riflessione sulla natura stessa della storia che non poteva essere ridotta al semplice susseguirsi di fatti. Così tra il XIX e il XX secolo si apriva una profonda riflessione sul “Gesù storico”⁶¹⁷ concomitante alla maturità progressiva che andava assumendo la filosofia della storia. David Friedrich Strauss, di origine idealista, applicò ai vangeli la categoria del *mito* mostrando come i Vangeli non avessero alcuna pretesa storica ma fossero un tracciato dell’esperienza vissuta da testimoni privilegiati con Gesù⁶¹⁸. Bruno Bauer intuì la presenza di stratificazioni all’interno delle narrazioni evangeliche arrivando addirittura a dissolvere l’esistenza stessa di Gesù. Ma è il lavoro di Albert Schweitzer, che generò la cosiddetta *Formgeschichteschoule*, a destare maggiore interesse per la vicinanza ai temi e, in parte, agli esiti di Omodeo. Infatti Schweitzer nella sua *Storia della ricerca sulla vita di Gesù* del 1906, ribadì un profilo apocalittico ed escatologico di Gesù in prima istanza e di Paolo in seconda battuta. Dunque il problema della scelta di Omodeo era un problema complesso. Da un lato si inseriva nell’alveo della riflessione più finemente teologica e il suo non poteva essere solo un lavoro storico. Dall’altro lato, proprio in virtù del suo oggetto, egli tentava di ricomprendere e portare a nuova sintesi il rapporto tra il *valore teologico* di Gesù e il suo *significato storico*.

La filosofia idealista in genere e l’attualismo in particolare con la sua capacità architettonica pareva poter offrire, a giudizio di Omodeo, uno sfondo teorico sufficiente in cui la sua interrogazione personale e biografica, unita alla riflessione più finemente sistematica potevano trovare nell’individuazione nell’approfondimento del profilo storico di un uomo particolare con pretese di universalità, una sintesi adeguata e desiderabile. Diversi anni dopo, riferendosi al periodo di Palermo, egli ne sottolineerà i limiti affermando che:

fra me e gli attualisti c’era un equivoco di cui ancora non avevo coscienza. Io esigevo che si attuasse realmente la trasformazione della filosofia in istoria; gli attualisti volevano rimanere nella formula pura, generica, e dovevano per bocca del maestro

⁶¹⁷ In modo più diffuso si veda J. P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. 1: Le radici del problema e della persona*, Ed. Queriniana, Brescia 2001, pp. 44-156. A. Merz, G. Theißen, *Il Gesù storico. Un manuale*, Ed. Queriniana, Brescia 1999, pp. 33-118.

⁶¹⁸ Con lo stratagemma teorico del *mito* l’idealismo riusciva a superare i limiti moderni della riflessione teologica mediante il ricorso alla sua presenza nel processo del farsi dello Spirito. Ciò era l’intento dell’attualismo applicato alla storia del cristianesimo da Omodeo. Cfr. W. Maturi, *Adolfo Omodeo* in «Rivista Storica Italiana», a LX/1948 p. 346.

considerare la storia concreta grossa materialità⁶¹⁹.

Giudizio che egli confermerà nel 1945 scrivendo a proposito dei suoi *Trentacinque anni di lavoro storico*. Tuttavia, come è stato ormai da più parti sottolineato⁶²⁰, tale giudizio inficiato dalla rottura del rapporto con Gentile, faceva trasparire un fascino iniziale dell'attualismo. Percepito come la possibile risposta alla ricerca del giovane storico diveniva la chiave di lettura per connettere la propria ricerca personale dell'archetipo e le esigenze di analisi storica. Non va infine dimenticato il tentativo operato soprattutto nell'ambito del modernismo di rilettura e recupero di particolari figure archetipali quali quelle dei santi al fine di offrire una valida alternativa ai tentativi superomistici del nichilismo inaugurato da Nietzsche. Tali *figure*, «erano spesso santi del Medioevo, ma rivisitate con una sensibilità moderna e perciò riscoperte nella loro attualità, al di là di ogni retorico e ideologico medievalismo ed anzi proprio in funzione di una demistificazione degli ideologismi intransigenti. Una sorta di “pedagogia delle forme storiche” andava così articolandosi e si proponeva come educazione (o rieducazione cristiana) di coscienze *adulte*»⁶²¹. Dunque la chiave di connessione tra il giovane Omodeo e il maestro Gentile, condivisa con il fermento culturale del periodo era precisamente l'individuazione e l'analisi della figura storica di Gesù inteso come maestro nella vicenda formativa ed educativa, al fine di operare una sorta di laicizzazione delle interpretazioni moderniste di Loisy e di Harnack⁶²². Così afferma De Giorgi:

Per l'attualismo gentiliano nella sua prima fase, quella palermitana, erano importanti la risoluzione e l'inveramento della religione nella filosofia: da qui l'ipotesi omodeiana di una storia del cristianesimo delle origini e di una storia 'religiosa' dell'età del Risorgimento, cioè, per così dire, il cristianesimo al suo inizio e alla sua fine. Passato, dopo l'instaurazione della dittatura fascista, dalla parte di Croce, Omodeo si dedicò soprattutto alla storia del Risorgimento per confutare l'impostazione mistico-legendaria (il Risorgimento come mito di fondazione del fascismo) di Gentile e di Volpe. Questa polemica si spiegava anche per gli sviluppi ulteriori dell'attualismo

⁶¹⁹ Citato in M. Mustè, *Adolfo Omodeo...*, op. cit., p. 64.

⁶²⁰ Cfr. G. Galasso, *Personalità e spiritualità di Adolfo Omodeo*, in ID., *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano 1969, p. 175 e A. Garosci, *Art. cit.*, p. 183 e ss.

⁶²¹ F. De Giorgi, *Il Medioevo dei modernisti. Modelli di comportamento e pedagogia della libertà*, Ed. La Scuola, Brescia 2009, p. 325.

⁶²² L. Salvatorelli, *Gli studi di storia del cristianesimo*, in AA. VV. *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana 1896-1946*, vol II, Napoli 1966², p. 323

gentiliano (la sua fase romana), dove più forte era la tendenza religiosa e teologizzante e dove del resto si trattava – dopo la Conciliazione – di porre la questione teorica politica delle forme di sussunzione della Chiesa nello Stato etico. Il problema non era più quello del cristianesimo al suo inizio e alla sua fine ma quello del rapporto tra cristianesimo e civiltà moderna, specialmente nei momenti di più alta integrazione politica, di ‘cattolicesimo politico’: la Controriforma e la Restaurazione. In questa fase dell’attualismo gentiliano la ricerca si svolgeva nel senso di una storia delle dottrine politiche cattoliche⁶²³.

Si descriveva quindi tutto l’itinerario omodeiano: l’inizio del suo pensiero dominato dalla ricerca attorno alla figura storica di Gesù e alla sua pretesa di absolutezza e la transizione alla figura di Paolo, nel suo essere edificatore dell’istituzione ecclesiastica. Di sfondo la domanda più radicale che percorreva tali ricerche era l’individuazione di una soluzione al problema aperto dalla modernità, del rapporto tra verità e storia. Solo la ricerca dell’Unico, poteva sciogliere il dilemma del rapporto tra molteplicità storica e unità ontologica. La questione della storicità in merito alla ricerca su Gesù fu dunque per Omodeo mossa dal desiderio di contribuire al dibattito pubblico del tempo e al contempo dal voler sostenere il valore e la necessità di individuare nel percorso storico, e quindi positivo del cristianesimo, lo svolgersi spirituale dell’atto. La corrispondenza con Gentile dei mesi estivi del 1912 ne testimonia il lavoro intellettuale. Il 19 agosto così scriveva al docente:

«Il problema sinottico, si spiega entro la mentalità dei primi cristiani: bisogna ritrovare ed esplicitare le categorie storiche degli evangelisti, e disciogliendo da questa forma determinatasi entro la chiesa a la fine del primo secolo il materiale de la tradizione, riavere questo materiale in una forma cronologicamente anteriore, risalire per quanto è possibile a la testimonianza degli apostoli su Gesù, e di Gesù su se stesso»⁶²⁴.

E di lì a pochi mesi, sempre in merito al proprio lavoro egli affermava:

«Ho impostato questa terza parte in modo da non essere soltanto un’appendice a la mia ricostruzione storica di Gesù, ma anche un passo innanzi nel mio tema generale: la genesi della coscienza cristiana. È un’indagine su le categorie storiche della primitiva fede cristiana: sul momento storico di questa fede, e del sorgere e del limitarsi della e nella fede dell’esigenza conoscitiva storica. Così mentre da un lato illumino il mio metodo costruttivo de la parte precedente, da l’altro procedo oltre nella storia del cristianesimo; e, compresa in questo schema filosofico, strettamente riconnessa a le

⁶²³ Id., *Cattolicesimo e civiltà moderna della storiografia di Giorgio Candeloro*, Capone, Lecce 1990, pp. 14-15. L’A. sottolinea come l’evento della Conciliazione fosse da catalizzatore della crisi dell’attualismo poiché spaccava dall’interno l’idealismo gentiliano determinando correnti più azioniste e più cattolicizzanti (Carlini, Guzzo)

⁶²⁴ G. Gentile e A. Omodeo, *Carteggio*, Ed Sansoni, Firenze 1974, (lettera 19 agosto 1912), p. 5.

finalità ricostruttrici de la storia, l'indagine filologica perderà in gran parte della sua pesantezza»⁶²⁵

In queste poche righe si ritrovano i temi tipici della ricerca sul Gesù storico e si colloca anche il desiderio personale e biografico del giovane studioso. La ricerca storica su Gesù diviene l'occasione per approfondire il profilo veritativo della storia. In Omodeo speculazione filosofica e ricerca biografica⁶²⁶ trovavano una loro saldatura precisamente nel lavoro che accompagnato dagli stimoli di Giovanni Gentile, vedeva in quei mesi la luce. In questa saldatura tra interrogazione storica su Gesù e riflessione filosofica sul processo storico sta, con buona probabilità, il legame più intimo con il maestro di Castelvetro di quegli anni.

Infatti, il problema del rapporto tra verità e storia diveniva in termini idealistici il rapporto tra storia e Spirito Assoluto; in termini attualistici si coniugava nella relazione tra Attualità e Assolutezza dello Spirito e non era dissimile al problema che coinvolgeva la riflessione di Giovanni Gentile nel periodo palermitano. Uno dei modi in cui tale problema si approfondiva nella riflessione dell'allora docente di Storia della filosofia era quello inaugurato dalla Prolusione palermitana del 1907. Ovvero si poneva come la necessaria articolazione tra Filosofia e Storia della Filosofia. Esisteva una analogia tra la questione dell'attualità e dell'assolutezza dello Spirito e l'articolazione tra la Filosofia e le forme concrete del pensiero filosofico.

3.11.2 Il Galileo di Vito Fazio Allmayer: tra fede e religione

Nel mese di giugno del 1910, Vito Fazio Allmayer presentava, sotto la guida di Giovanni Gentile, avendo come controrelatore Francesco Orestano⁶²⁷, una tesi di storia della Filosofia dal titolo: *Da Democrito a Galileo Galilei. Studii Storici sul rapporto tra scienza e religione*⁶²⁸, che avrebbe poi discusso a luglio. La tesi constava di due parti: la

⁶²⁵ *Ibi.*, (lettera del 12 settembre 1912), p. 10-11.

⁶²⁶ Sulla valorizzazione della motivazione biografica in merito alla decisione di Omodeo di studiare le origini cristiane si veda R. Pertici, *Come Adolfo Omodeo divenne storico delle origini cristiane*, in *Belfagor* 2/1997, pp. 179-190.

⁶²⁷ Orestano si era proposto in chiaro contrasto con l'idealismo e l'attualismo, una forma di realismo che egli definiva "iperrealismo" che postulava l'esistenza di una realtà indipendente dal soggetto conoscente. Non era quindi possibile rifiutare, come faceva l'attualismo con la sua dottrina dell'immanenza, la trascendenza del reale rispetto all'io poiché solo nel momento riflessivo io e realtà sono tra di loro distinguibili, mentre all'origine essi sono indistinguibili. F. Orestano, *Il nuovo realismo*, Fratelli Bocca Editore, Milano 1939.

⁶²⁸ AUP, faldone personale Vito Fazio-Allmayer, Id. *Da Democrito a Galileo Galilei. Studii Storici sul*
216

prima era una disanima dei maggiori episodi filosofici dalla grecità fino all'epoca moderna e la seconda era completamente dedicata alla ricostruzione del pensiero di Galileo Galilei.

Fazio Allmayer era nato a Palermo il 21 novembre 1885, figlio di un garibaldino, originario di Alcamo e di professione conservatore del Museo nazionale e di Felicina, che era di origine tedesca e che gli fece ereditare oltre al cognome paterno anche il proprio. L'avvio del suo pensiero non poteva che aversi nell'ambito artistico ed estetico di cui la famiglia era una vera fucina⁶²⁹. Vivace e studioso egli si laureò in Giurisprudenza nel 1908 con una tesi di storia del diritto. Il diritto però non poteva colmare la passione profonda per la filosofia e ritenendosi inadatto alla carriera forense, intraprese l'anno stesso gli studi filosofici presso l'università di Palermo⁶³⁰.

Nel 1910 cominciò a frequentare la neonata Biblioteca Filosofica sotto la direzione di G. Amato Pojero e l'ispirazione di Giovanni Gentile. In quella sede venne a contatto con i primi discepoli dell'attualismo gentiliano tra gli altri Adolfo Omodeo e Guido De Ruggiero. Soprattutto venne a contatto con il programma culturale antipositivistico dell'istituzione con la sua volontà di riacquistare una nuova sintesi tra scienza e filosofia⁶³¹. Infatti:

rapporto tra scienza e religione, tesi di laurea (d'ora innanzi definita *Tesi Fazio-Allmayer*)

⁶²⁹ Si veda il suo primo volume, scritto quando era già studente alla scuola di Gentile. V. Fazio-Allmayer, *La Pinacoteca del Museo di Palermo. Notizie dei pittori palermitani*, A. Reber, Palermo 1908.

⁶³⁰ Un ritratto dell'esistenza "adulta" ci viene offerto in B. Fazio-Allmayer, *Vita e opere di Vito Fazio-Allmayer*, Sansoni, Firenze 1960. Sulla ferma fede attualista nonostante i problemi postbellici si veda A. Negri, *In ricordo di Vito Fazio-Allmayer*, in «Filosofia», XIII (1962), pp. 527-530. Per un profilo filosofico complessivo A. Santucci, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Bologna 1959, pp. 169 s. Sulla impostazione metafisica si veda E. Giambalvo, *La metafisica come esigenza in Bergson e l'esigenza della metafisica in Vito Fazio-Allmayer*, Palermo 1972; *Atti del I° Congresso nazionale di filosofia "Vito Fazio-Allmayer, oggi"*, Palermo 1975. Sulla prospettiva fenomenologica si veda B. Fazio-Allmayer, *Esistenza e realtà nella fenomenologia di Vito Fazio-Allmayer.*, Bologna 1968. Sull'ultima riflessione filosofica dedicata alla c.d. *logica del compossibile* egli stesso così sintetizza: «La mia azione, come la mia parola, si fa altro da me negli altri che vi collaborano e che l'intendono, ma così trasformata non è perciò alienata. Io posso sempre riassorbirla in me e farne principio del mio nuovo farsi che seguirà il medesimo processo. Ciascuno di noi si fa compossibile agli altri per virtù della sintesi che ciascuno degli altri farà del mio agire-esprimermi, rendendo a me possibile il rifarmi di questo rifacimento, rendendomi ancora compossibile agli altri. Al vecchio concetto della possibilità, bisogna sostituire questa circolazione dei soggetti l'uno nell'altro che costituisce quella universalità del soggetto che, lungi dal divorare ed annullare l'individualità dei singoli, la fonda». V. Fazio-Allmayer, *Opere*, (6. Il significato della vita), Fondazione nazionale Vito Fazio-Allmayer, Palermo 1988, p. 52 e ss. Si veda anche A. Massolo, *Fazio-Allmayer e la logica della compossibilità*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXXVI (1957), pp. 478-487.

⁶³¹ Dice Garin: «Fu anzi un curioso destino dei positivisti italiani gridare alte le lodi della scienza di cui erano in genere modesti orecchianti, incontrandosi con scienziati del tutto digiuni di una seria preparazione filosofica, e contribuendo così, pur senza volerlo, a quel totale divorzio tra scienza e

L'istituzione palermitana si contraddistinse, rispetto alle altre sorte in Italia nella stessa epoca e finalizzate la potenziamento degli studi filosofici, come la Biblioteca Filosofica di Firenze, per il suo carattere interdisciplinare. Sotto l'influsso del nascente attualismo, in seno ad essa si accese un serrato dibattito sul rapporto scienza-filosofia, al quale presero parte scienziati e filosofi e, col superamento dello scientismo positivisticò, allora imperante, si avviò la messa in crisi e la conseguente risoluzione di ogni prospettiva dualistica al riguardo⁶³²

Il declino del positivismo e l'ormai robusto innesto del neoidealismo crociano e gentiliano nella cultura italiana - con gli echi da questo vivificati della tradizione filosofica italiana (Galilei, Vico, De Sanctis, Spaventa, ecc.) e la marcata ripresa del confronto con la filosofia classica specie tedesca (non più Marx quanto Hegel e, soprattutto per Gentile, Kant e Fichte) -, la stessa personalità di Gentile, conosciuto nel 1908, con il quale il Fazio-Allmayer strinse presto una fervida amicizia e un serrato sodalizio, spinsero il giovane intellettuale sulla china di un diretto *engagement* filosofico sul versante dell'attualismo, che in particolar modo sembrava contenere l'impulso per un grande rinnovamento culturale, civile e morale. Proprio questa rinascita patriottica potrebbe essere sintetizzata nelle parole del 14 novembre 1911 dell'amico Adolfo Omodeo a Eva Zona:

Mi riassume il sogno garibaldino [...]. La patria nuova: è questo di cui abbiamo bisogno: non la patria vecchia, la patria dei retori, ma la patria vivo senso, aspirazione dell'anima rinnovata, ch'è la patria, diceva Mazzini, è la coscienza della Patria. [...] La nazione nostra che ora è un aggregato non ben fuso delle antiche regioni, la vita nazionale che è disgregata nelle singole egoistiche attività individuali, la vita morale che si impaluda negli interessi vili, tutto bisognerebbe rifondare, tutto riunire in una profonda volontà che tutto vincoli in cui tutto converga: creare la patria anche con la fiaccola della guerra civile⁶³³.

Parole e temi che Vito Fazio-Allmayer declinava in chiave meno civile e più filosofica:

Gli dèi non se ne vanno. Questo non è il crepuscolo del tramonto, ma quello di un'aurora dove il sole del tramonto rinasce. L'idealista etico sente Dio in sé e nella sua

filosofia tanto dannoso alla nostra cultura, i cui veri responsabili furono non già gli idealisti, come certi ottusi ripetitori ricantano, ma proprio quei positivisti sprovveduti che con le loro gerarchiche illusioni determinarono la sfiducia degli scienziati più avveduti e le critiche dei filosofi più accorti, che vennero travolgendo - come taluno credette - ma l'ingenua metafisica che voleva passar di contrabbando sotto panni scientifici». E. Garin, *Crocace di filosofia italiana (1900-1943)*, cit., p. 8.

⁶³² E. Giambalvo, *Palermo tra ottocento e novecento e la biblioteca filosofica di Palermo* in Id. (ed.) *La Biblioteca Filosofica di Palermo. Cronistoria attraverso i registri manoscritti e altre fonti*, Fondazione Nazionale Vito Fazio-Allmayer, Palermo 2002, p.47

⁶³³ A. Omodeo, *Lettere 1910-1946*, cit., p 14.

azione. Non lo adora prostrandosi e contemplandolo perché allora lo perderebbe; ma lo adora agendo, creando nel mondo; non dispera ma opera; non spera perché lavora a creare le condizioni in cui il Bene si realizzerà⁶³⁴.

Non stupiva, dunque, il suo attivo interventismo nel Primo conflitto bellico, benché fosse stato riformato per miopia e assegnato a lavori d'ufficio.

La sua carriera di insegnamento fu relativamente celere. Nel 1910 era Professore presso il liceo di Matera e, l'anno successivo otteneva la cattedra a Girgenti. Lo stesso anno vinse il concorso per una borsa di perfezionamento presso l'università di Roma. Proprio a Roma si dedicava all'estratto della tesi di laurea per la pubblicazione, che sarebbe avvenuta nel 1912, concentrandosi soprattutto sulla seconda parte del suo lavoro palermitano. Per i tipi di Sandron, usciva *Galileo Galilei*⁶³⁵, mentre su invito del maestro Giovanni Gentile intraprendeva uno studio sulla filosofia di Kant dal sapore fortemente gnoseologico⁶³⁶, seguito nel 1913 dal volume *Materia e sensazione*⁶³⁷. Già in queste opere egli riusciva ad unire la vocazione deontologica del rigore filosofico attualista⁶³⁸ con l'inaspettata ricerca di un profilo etico⁶³⁹.

Ancora una volta a suggellare i rapporti, oltre alla comunione di idee, c'era una prossimità di luoghi, che permetteva scoperte anche inattese.

In quello stesso anno, andando mio marito ad abitare al piano terreno della casa dove abitava il dottor Giuseppe Amato Pojero, che si trovava nell'antico giardino detto *Villa Amato*, vicino alla Villa Grande, al cui pianterreno abitava il Gentile, scopri un inaspettato Gentile, semplice ed in giacchetta (mentre Egli faceva lezione in *tait*) che giocava e rideva con i Suoi numerosi figli, felice di quella prosperosa unità della sua

⁶³⁴ V. Fazio-Allmayer, *Opere*, (6. *Il problema morale come problema della costituzione del soggetto e altri saggi*), Sansoni, Firenze 1971, p. 326.

⁶³⁵ Id., *Galileo Galilei*, Sandron, Palermo 1912.

⁶³⁶ Id., *La formazione del problema kantiano*, in «Ann. d. Bibl. filosofica di Palermo», 1912, fasc. I, pp. 43-89.

⁶³⁷ Id., *Materia e sensazione*, Sandron, Palermo 1913. Nel volume l'A., partendo dalla lettura gentiliana di Fichte, cerca di ricomprendere l'empirismo all'interno del modello attualista. Inoltre nei primi scritti storiografici caratteristica destinata a perdurare nella sua produzione successiva, la trattazione delle argomentazioni dei filosofi, più che per un percorso esegetico-filologico, passa attraverso una ricostruzione con fini "eminentemente teorici". A. Guzzo, *Vito Fazio Allmayer e Guido Rossi*, in «Filosofia», IX (1958), p. 498.

⁶³⁸ C. Luporini, *Ricordo di Vito Fazio-Allmayer.*, in «Belfagor», XIII (1958), pp. 360 s. E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit. p. 52.

⁶³⁹ Così egli scriverà a quarant'anni di distanza, nel 1953: «Attualismo non è un certo compiuto sistema che un giorno fu scoperto da Giovanni Gentile, ma è un'apertura di pensiero verso la vita e l'avvenire che vuole che le soluzioni siano sempre posizione di condizioni perché si possa vivere pensanti sempre di più». V. Fazio-Allmayer, *Opere*, 6, cit., p. 221.

famiglia.⁶⁴⁰

In questo quadro quasi romantico, il giovane Fazio-Allmayer rifletteva sulla relazione tra religione e scienza, nel tentativo di mostrare che esse, nella loro pretesa universalistica si riassorbivano nella filosofia.

Scienza e religione non possono ritrovarsi l'un l'altro fuori di quell'unico atto in cui vivono e che è l'atto conoscitivo, l'atto dello spirito. [...] Pure mentre da Cartesio a Kant si scopre l'atto creatore dello spirito che unificando subbiettività e obbiettività giustificava scienza e religione, nell'unità della filosofia, il risorgimento italiano si travagliò nella soluzione dualista e le correnti filosofiche secondarie nella negazione d'una delle due forme. Perché quando si guardi bene alla lotta tra scienza e religione non è stata mai una religione che si è opposta a una scienza o viceversa: ma è stata una religione che si è proclamata in possesso della verità anche del relativo e ci si è proclamata filosofia; ed è stata dall'altro lato una scienza che ha detto l' Assoluto (il che può solo significare: l' Assoluto è relativo) soluzione che come si vede non appartiene alle scienze come tali ma è essa stessa una filosofia⁶⁴¹.

Ancora una volta veniva individuato nel Risorgimento il culmine del rapporto dualista e il compimento della sintesi dello spirito. Il lavoro di tesi proseguiva nella presentazione di questa tesi passando in rassegna diversi episodi della storia della filosofia. Il contendente teorico della tesi, esplicitamente dichiarato era Ritter⁶⁴² il cui manuale era largamente diffuso ed era costruito su principi ancora illuministi. Cominciando dal mondo greco classico Fazio-Allmayer degli dei diceva:

usciti fuori dalla scorza naturale, liberati dall'involucro per cui nacquero, acquistano quell'ampiezza di vita passionale che rispecchia l'umanità. E' il Medio Evo greco, in cui gli uomini sono abbandonati al capriccio degli Dei. Omero lo rappresenta chiudendolo. Esiodo fornendo teogonia e cosmogonia apre il nuovo processo⁶⁴³.

La tesi che Fazio-Allmayer voleva utilizzare era quella mitologica già utilizzata da Omodeo nel suo testo su Gesù. Le religioni primordiali, mediante il processo di mitologicizzazione e di naturalizzazione costruiscono divinità, che costringono alla soggezione. Il processo razionale di comprensione dei miti, mediante la loro razionalizzazione nelle teogonie e nelle cosmogonie, libera dall'obbedienza cieca e apre la ragione soggettiva. Per analogia, il tentativo democriteo di riconduzione della natura

⁶⁴⁰ B. Fazio-Allmayer, *Vita e pensiero*, cit., p. 166-167.

⁶⁴¹ AUP, *Tesi Fazio-Allmayer*, p. 2. Per gentile concessione.

⁶⁴² Largamente diffuso aveva formato anche illustri personaggi quali ad esempio Francesco De Sanctis. G. Bianco, *Francesco de Sanctis. Cultura classica e critica letteraria*, Guida, Napoli 2009, p. 108 e ss

⁶⁴³ AUP, *Tesi Fazio-Allmayer*, P. 6. Per gentile concessione.

a un principio fisico viene fatto esplodere dalla prospettiva epicurea, ove la filosofia diviene un'energia che procura discorsi e ragionamenti che conducono alla vita felice⁶⁴⁴. In fondo, però, la prospettiva epicurea non era altro che una religione camuffata da filosofia, poiché Epicuro poneva un ideale da raggiungere in questo mondo a partire da un'ideale irrealizzabile, posto nell'oltre mondo. Proprio questa considerazione permetteva a Fazio-Allmayer di gettare uno sguardo alla riflessione medioevale sulla religione, che arrivava addirittura a depotenziare le possibilità dell'uomo, mettendolo nell'incapacità di poter vivere la felicità, ponendola al di fuori di esso e solo in Dio. Per fare ciò, il misticismo francescano inseriva un profondo senso della natura e dei fatti empirici, contro la certezza razionale.

Qui si chiudeva la prima grande classificazione storica operata dal giovane filosofo. Tutta la parabola che andava dal mondo greco al medioevo cristiano era una parabola di riassorbimento della dimensione naturale nella dimensione spirituale, mediante gli strumenti della teologia mistica. In questo modo la religione cercava di soggiogare la scienza e di renderla una sua creazione.

Il primo elemento di discontinuità che interrompeva tale movimento storico era la Riforma protestante⁶⁴⁵ in cui il soggetto si emancipava e si veniva formando uno spirito religioso indipendente. Fazio-Allmayer a questo punto inseriva come autore chiave e come riferimento concettuale che sosteneva la sua ricostruzione B. Spaventa. In questo modo, «affermata la libertà umana è resa possibile l'attività pratica e la scientifica. Lo spirito religioso si è reso indipendente: spetta ora allo spirito scientifico creare la sua libertà»⁶⁴⁶. Compito che sarà raccolto dai grandi pensatori moderni, in modo particolare Pomponazzi, Copernico e soprattutto Giordano Bruno che meglio interpreteranno e solleveranno dall'instabilità, le derive individualistiche della riforma luterana. La chiave interpretativa era completamente gentiliana e il modello era la *Conferenza su Giordano Bruno*.

⁶⁴⁴ *Ibi.*, P. 27. Per gentile concessione.

⁶⁴⁵ Per la Riforma protestante vengono presi come riferimento gli studi di Bezold, Philippson e Droysen tutti di ispirazione hegeliana. In particolare Bezold e Droysen sono membri eminenti della scuola storica idealista tedesca. Si veda F. Cacciatore, *Il concetto di "Empiria" tra Droysen e Dilthey*, in «Atti della Accademia Pontaniana», N.S., Vol.XL, 1991, pp.55-73 e F. Guerra, *Droysen tra trascendentalismo e ontologia* in «Archivio di storia della cultura», XX/2007. pp. 349-379.

⁶⁴⁶ AUP, Tesi Fazio-Allmayer, p. 71

Proprio alla luce di Bruno si apre la seconda e ultima parte della tesi dedicata a Galileo Galileo che viene descritto come uomo coraggioso e battagliero, prototipo dell'uomo risorgimentale che non teme di controbattere il potere gesuitico, nonostante gli ammonimenti di Paolo Sarpi⁶⁴⁷. Nella ricostruzione prevale una descrizione eroica dello scienziato contrastato dalle figure 'oscure' della cultura a lui contemporanea, iconicamente identificate con il Bellarmino.

Galileo, lungi dall'essere un nemico di Aristotele può dirsi che abbia rinnovato nel XVII secolo rispetto allo ostagirita quel miracolo che dante nel XVI (n.d.r XIV?) aveva operato per Virgilio; Virgilio il mago del medio evo, risuscitava poeta e guidava il poeta nei profondissimi giri dell'anima naturale, Aristotele l'implacabile sommolista del peripatetico morto, tornava il maestro di ogni filosofia, riapriva innanzi agli occhi umani il libro della natura⁶⁴⁸.

Ma anche Galileo, pur nel suo studio di Aristotele non riesce a compiere l'ultimo passo che è quello di ricomporre la dualità tra la scienza e la religione nella filosofia. Sono ancora troppo forti i suoi presupposti teologici, che riconducono tutta la natura all'ordine prestabilito da Dio⁶⁴⁹. Dunque, il medioevo conosceva di Aristotele ciò che non era aristotelico, Galileo ha il merito di aver riportato la scienza ad una sua autonomia, ma i suoi presupposti religiosi non permisero un reale superamento del dualismo religione e scienza, poiché: «Galileo vede da un lato Iddio che ha creato il mondo, dall'altro la natura che è semplice, necessaria, economica»⁶⁵⁰. Perché ci sia reale unità non si può dire che la natura è un rispecchiamento dello Spirito. Perché ci sia reale unità è necessario continuare il lavoro aperto da Vico e da Bruno e arrivare a scoprire che lo Spirito crea la natura nell'atto del pensare ovvero, nella filosofia.

Tutti i temi gentiliani erano stati percorsi in modo precisione e puntuale dal discepolo. Soprattutto ciò che risultava di particolare interesse era la scelta di una ricostruzione storica per fondare un tema teoretico. La scelta metodologica è l'elemento di maggiore peculiarità di questa tesi che nelle argomentazioni risente molto del maestro. Per fare filosofia e per svolgere argomentazioni teoretiche è necessario intraprendere un cammino storico che nell'erudizione trovi gli elementi di una sintesi.

⁶⁴⁷ *Ibi.*, p. 89. Per gentile concessione.

⁶⁴⁸ *Ibi.*, p. 92. Per gentile concessione

⁶⁴⁹ *Ibi.*, p. 123. Per gentile concessione.

⁶⁵⁰ *Ibi.*, p. 133. Per gentile concessione.

La scelta poi del tema e del protagonista centrale della tesi – Galileo – era interessante. Uno dei baluardi dell’anticlericalismo positivista diveniva oggetto di una ricerca storica che ne restituiva un’immagine, molto aderente alla realtà mediante lo strumentario dell’erudizione filologica.

Al clericalismo intransigente, invece, veniva mostrato come il frutto maturo della parabola di autonomizzazione soggettiva del Rinascimento Italiano fosse l’attualismo, candidandosi ad essere la vera forma alternativa alla teologia apologetica cristiana.

3.11.3 I Gesuiti di Giuseppe Saitta: tra laicità e apologetica

Un ulteriore esempio ci è fornito dalla tesi di laurea di Giuseppe Saitta diretta da Gentile dal titolo *La scolastica nel secolo XVI e la politica dei gesuiti. Ricerche storiche e filosofiche*⁶⁵¹. Il tema riprendeva una lunga riflessione che Spaventa aveva compiuto diversi anni prima; del filosofo napoletano era anche la tesi che veniva approfondita ed estesa alla luce di recenti studi teologici e filosofici⁶⁵². Il giovane studioso nell’introduzione così si esprimeva:

In seno al cattolicesimo durante questo secolo si ebbe una grande sproporzione; da un lato, una scienza gretta, povera, piena di pregiudizi e di preconcetti talora funesti, che usati spesso e goffamente a scopi religiosi intralciava il processo del pensiero scientifico, e dall’altro l’affermarsi della scienza moderna⁶⁵³.

Da qui il recupero della riflessione scolastica e del vero senso della riflessione

⁶⁵¹ AUP, G. Saitta, *La scolastica nel secolo XVI e la politica dei gesuiti. Ricerche storiche e filosofiche*, in Faldone personale Giuseppe Saitta, d’ora in poi denominata *Tesi Saitta*. Per Gentile concessione. Il faldone contiene anche il libretto d’esame che ci riporta una carriera, culminata con la laurea in lettere non brillantissima in cui spicca un 18 in letteratura latina; un 21 in letteratura greca e un 22 in geografia al Primo anno. I risultati del secondo anno sono leggermente superiori anche se nell’esame di letteratura latina Saitta meritò 22 subendo una debacle al terzo dove ritornò a 18. Buone le votazioni in letteratura italiana. Gli unici trenta sono, appunto, in letteratura italiana al primo anno e in Storia della filosofia al quarto anno. Originario di Gagliano Castelferrato in provincia di Enna il 7 novembre 1881, aveva iniziato il suo percorso universitario il 22 dicembre 1905. L’esame di Storia della filosofia, cattedra che fu di Gentile dall’anno accademico 1906/1907 fu sostenuto dal Saitta però, come appare nella data di verbalizzazione il 30 giugno 1905. Tale discrepanza, si ipotizza essere connessa al fatto che dall’iscrizione all’immatricolazione fossero passati alcuni mesi. L’esame sarebbe stato mutuato dal precedente percorso teologico e la data di verbalizzazione corrisponderebbe alla data di iscrizione o al decreto relativo alla presentazione degli esami sostenuti all’atto dell’iscrizione. Non fu quindi direttamente uno studente di Gentile. Sostenne l’esame di laurea il 25 novembre 1908 ottenendo la votazione di 110/110. Sul frontespizio della tesi, oltre alla firma di Giovanni Gentile sono riportati i nomi dei docenti contro-relatori invitati a leggere la tesi, Orestano (filosofia teoretica) e Siragusa (storia moderna). Egli approda all’Università di Palermo all’età di 24 anni, dopo l’ordinazione sacerdotale.

⁶⁵² B. Spaventa, *La politica dei gesuiti nel sec. XVI e nel XIX. Polemica con la «Civiltà Cattolica»(1854-1855)*, (a cura di G. Gentile) Albrighti e Segati ed., Milano 1911.

⁶⁵³ AUP, *Tesi Saitta*, p.1. Per gentile concessione.

aristotelica operato da Telesio, Bruno e Campanella, che «aveva dato loro l'abito della tecnica del pensiero»⁶⁵⁴. Rinforzati dalla vicenda luterana, questi ultimi diedero avvio alla secolarizzazione del pensiero. Contrapposti a questi tre Saitta pone Suarez, Bellarmino e Mariano di cui egli discute lungamente il pensiero⁶⁵⁵, mostrando come le loro teorie si siano radicate a tal punto nella riflessione cattolica, da gettare le loro ombre nel pensiero contemporaneo.

Le idee del Bellarmino, nonostante le grandi opposizioni che incontrano, segnarono il limite massimo di evoluzione a cui la Chiesa potesse giungere. Le sue tesi vengono assimilate da tutti i teologi cattolici, i quali dopo il primo periodo della Contro Riforma, non fanno che ripresentare sotto le sue vedute la esposizione e la terminologia di lui. [...] quindi il loro cattolicesimo si riduce alla tradizione di una teologia, d'una filosofia e d'una politica che dal sec. XII. va al secolo XVI, tranne alcune vedute geniali di S. Alfonso dei Liguori, del Cardinale Gerlin, di Benedetto XIV e di pochissimi altri che in mezzo a tale pedantismo e servilismo costituiscono vere eccezioni⁶⁵⁶.

Il problema di fondo, ravvisato nell'operazione controriformistica dei tre, consistette nella radicale separazione tra teologia e filosofia, individuata da Saitta come elemento di massimo deterioramento della riflessione cattolica. La secolarizzazione attivatasi dal XVI secolo e favorita dalla stessa riflessione gesuitica è intesa dal giovane etneo come elemento di debolezza del Cattolicesimo a lui contemporaneo.

Noi esaminando l'opera del Suarez e del Bellarmino abbiamo fatto avvertire come la base su cui ergono la supremazia assoluta del Papato è l'unione mostruosa delle due sovranità, la sacerdotale e la democratica: or in Mariana si nota anche la stessa tendenza, che in fondo risponde alla stessa situazione politica in cui si trova il Papato⁶⁵⁷.

Saitta unisce una ricerca nel campo dottrinale a una riflessione più strettamente politica sul rapporto tra potere civile e spirituale⁶⁵⁸. In sostanza, con termini moderni

⁶⁵⁴ *Ibi*, p. 2. Per gentile concessione.

⁶⁵⁵ Sulla diffusione del pensiero bellarminiano soprattutto nel Mezzogiorno si vedano le riflessioni di A. Asor Rosa, *Letteratura italiana. Le questioni*, Einaudi, Torino 1986, p. 262 e ss.

⁶⁵⁶ *Ibi*, p. 235. L'apprezzamento nei confronti della proposta morale di Alfonso de Liguori è tipica del periodo in cui scrive Saitta. Al vescovo campano veniva infatti ascritta la soluzione al dilemma tra probaliorismo e tuziorismo nella questione della coscienza invincibilmente erronea. I primi propendevano per una soluzione per l'applicazione della regola *lex dubia non obligat* i secondi, nel caso di dubbio di coscienza, affermano che la soluzione vada a vantaggio della legge. Il giudizio su Alfonso de Liguori come risolutore della questione è troppo armonistico e senza reale riscontro. L. Vereecke, *Saint Alphonse de Liguori dans l'histoire de la théologie morale du XVI au XVII siècle* in AA. VV. *Alphonse de Liguori Pasteur et Docteur*, Beauchesne, Paris 1987, pp. 95-125.

⁶⁵⁷ AUP, *Tesi Saitta*, p. 266.

⁶⁵⁸ Per un'analisi comparativa si veda quanto in chiave più empirista e fenomenologica scrive G. Preti, *Alle origini dell'etica contemporanea. Adamo Smith* (1975), La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 5-30.

potremmo dire che la sua fu una ricerca svolta attorno al tema della laicità e sul contributo che al processo di secolarizzazione fu apportato dall'apologetica cattolica. Egli, a conclusione del suo percorso, ravvisa che:

Il luogo eminente fatto alla natura dai gesuiti e la critica dell'autorità dovevano acuire la riflessione filosofica e dare, come avvenne con Hobbes e Spinoza, un nuovo fondamento alla morale e allo stato, che dà la grande trasformazione sociale determinata a manifestarsi colla Rivoluzione Francese. Il libero esame non è soltanto opera della Riforma, ma esso è anche in parte notevole il risultato di quella divulgazione di idee che possono dirsi veramente laiche e secolari, fatte dai teologi della Contro Riforma. E tutto questo coll'elaborazione di controversie annegate spesso nella sottigliezza di questioni filosofiche dove il problema assoluto appartiene sempre alla tradizione religiosa: ed è uno spettacolo magnifico che ci presenta la storia di questi tempi, in cui per direzione varia ed opposta piglia posto la coscienza superiore, come dice Hegel nella sua storia, sempre più chiara delle energie⁶⁵⁹.

La tesi, che si concludeva con una professione di fede idealista, percorreva la classica accusa contro il dualismo di matrice gentiliana che rivedremo negli studi sulla scolastica e sull'apologetica del maestro⁶⁶⁰. La secolarizzazione, favorita dall'estrinsecismo predicato dalla riflessione apologetica dei gesuiti, aveva la sua origine nella separazione tra naturale e soprannaturale, operata dalle riletture tomasiane del sei-settecento. Se San Tommaso sottoponeva alla comune garanzia divina entrambi i regni, quello naturale e quello soprannaturale⁶⁶¹ con la dottrina del *duplex ordo*, la scolastica successiva perderà di vista la sintesi tomasiana e con la tesi del *duplex modus* sarà costretta a costruire un sistema dualistico nel quale il naturale (ovvero lo storico concreto) risulterà sottoposto al soprannaturale (ovvero lo storico assoluto). Tale

⁶⁵⁹ AUP, *Tesi Saitta*, pp. 292-293

⁶⁶⁰ Un esempio di tale dualismo e della sua diffusione si ha, ad esempio, in P. Rossi, *Saggio di antropologia soprannaturale*, Tip. D. Bertolotto, Savona 1897-1898. In tre volumi. In particolare si veda il volume due.

⁶⁶¹ L'intuizione gentiliana ritradotta da Saitta è quanto mai innovativa rispetto alla riflessione successiva sulla laicità. Una delle intuizioni significative è quella relativa all'unità onto-teo-cosmologica medioevale. In merito scrive Terni, «In un universo coeso e totalizzante quale quello medioevale, dove la parte non può che identificarsi con il tutto, e dove ogni microcosmo di città terrena è la versione miniaturizzata del macrocosmo costituito dalla universale e onnipresente città di Dio, il modello paolino-agostiniano rappresenta l'unica lingua a tutti comprensibile nella forma di uno stereotipo dell'idea di sovranità. [...] Con il *Leviatano* di Hobbes un Dio mortale ha preso definitivamente il posto del reggimento teocratico del principe devoto e la secolarizzazione della politica attuerà la sua fase finale con il regicidio e l'assunzione di tutta la sovranità da parte di un popolo laicamente autogovernantesi. Ma è nella lunga fase precedente, quella dell'egemonia della teologia politica, che vengono poste le basi di una moderna laicizzazione, che ancora oggi costituisce il quadro istituzionale e il clima culturale della società occidentale in cui viviamo». P. Terni, *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra medioevo ed età moderna*, Laterza, Bari 1995, p. 61-64 (passim).

estrinsecismo e dualismo sarà l'origine dell'emancipazione laica e sarà la causa ultima della laicizzazione del pensiero moderno.

Pur non avendo intuito la differenza e la complementarità che intercorreva tra i fenomeni della laicizzazione e della secolarizzazione nel processo di modernizzazione⁶⁶², Saitta nel suo processo di rilettura storica intuiva una relazione dialettica tra riforma e controriforma, tra atteggiamenti moderni e atteggiamenti anti-moderni e procedeva a una ricostruzione storica di netto stampo dialettico, superando le tradizionali ricostruzioni cronologico-lineari⁶⁶³. Egli intuiva il valore esplicativo del processo di laicizzazione e coglieva il contributo operato da forze che ne dichiaravano la fallacia, contribuendo a creare tutte le condizioni attraverso le quali innesca il processo. Inoltre Saitta e con lui anche il maestro Gentile mostrava una predilezione per la linea della secolarizzazione rispetto a quella della laicizzazione⁶⁶⁴. La lettura storica operata dall'attualismo era dominata da questo principio esplicativo a tal punto che tale posizione si consoliderà nel superamento-inveramento della religione iniziato con le *Forme assolute dello Spirito* e che può essere intesa come una delle linee interpretative di maggior efficacia dell'esperienza fascista⁶⁶⁵.

3.11.4 La presenza di una scuola attualista: R. G. Collingwood un caso di contaminazione gentiliana

La figura del filosofo inglese Robin George Collingwood⁶⁶⁶ rappresenta uno degli esempi forse più significativi della vivacità della riflessione in campo storico e filosofico della cosiddetta scuola di Oxford della fine dell'ottocento e del primo ventennio del novecento⁶⁶⁷. Di certo la sua produzione monumentale e all'apparenza eclettica non ha trovato grande riscontro nel complesso della filosofia contemporanea. I

⁶⁶² F. De Giorgi, *Laicità europea*, cit., pp. 60-63.

⁶⁶³ Sulla relazione con la relazione dialettica all'interno del processo di modernizzazione e con il completamento della lettura idealistica della storia in merito al fenomeno della modernizzazione si veda U. Wehler, *Teoria della modernizzazione e storia* (1975), Vita e pensiero, Milano 1991.

⁶⁶⁴ G. Così, *Secolarizzazione e risacralizzazioni. Le sopravvalutazioni post-illuministiche dell'immanentismo*, in L. Lombardi Vallauri, G. Dilcher (edd.), *Cristianesimo, secolarizzazione e Diritto moderno*, Giuffrè, Milano 1981, p. 251 e ss.

⁶⁶⁵ F. De Giorgi, *Laicità europea*, cit., p. 162.

⁶⁶⁶ Si veda tra gli altri il saggio analitico di P. Johnson, *R.G. Collingwood. An Introduction*, Thoemmes Press, Bristol 1998, in part pp. 79-90 e pp. 121-144 e pure D. BOUCHER, *The Social and Political Thought of R. G. Collingwood*, Cambridge University Press, Cambridge 1989 e G. D'Oro, *Collingwood and the Metaphysics of Experience*, Ed. Routledge, London and New York 2002.

⁶⁶⁷ Cfr. H. A. Veaser, *The new Historicism*, Ed. Routledge, New York 1989, in part. pp. 77-88.

motivi si possono ascrivere alla sostanziale idiosincrasia anglosassone nei confronti del sistema idealista – sempre che di ‘rigida’ appartenenza alla scuola post hegeliana per questo autore si possa parlare – sovrastata da un sostanziale affermarsi del realismo e del positivismo logico.

Tale giudizio assume tuttavia i crismi dell’ approssimazione per un duplice motivo. Da un lato l’ oggetto della sua produzione non è distante dal tema nodale nella filosofia novecentesca con il suo fervore intorno al tema della storicità e alla sua relazione con il tema della verità. Dall’ altro, nei confronti del suo metodo che sin dai suoi esordi è teorico-pratico unendo le due anime della sua formazione quella archeologica e quella filosofica. Ciò non solleva dall’ isolamento una produzione filosofica sicuramente originale ma relegata al sapere settoriale della filosofia della storia.

Per altro è riconosciuto in letteratura che tale riflessione non è solitaria rispetto al contesto filosofico europeo⁶⁶⁸. In particolare è universalmente sottolineato il legame con Benedetto Croce che proprio in virtù della sua riflessione intorno al concetto della storia⁶⁶⁹ era considerato uno degli esponenti europei più rappresentativi. La testimonianza più probante di tale relazione è il saggio di Croce *In commemorazione di un amico inglese, compagno di pensiero e di fede*⁶⁷⁰ ma ancor prima nel 1924 egli aveva modo di scrivere che: «questo *Speculum mentis* del Collingwood rientra nel tipo dei vari tentativi che si sono fatti in Italia negli ultimi tempi, di ‘filosofia dello spirito’; e forse ad essi si ricongiunge nella genesi storica»⁶⁷¹. Parentela di riflessione testimoniata anche in seguito dall’ amico De Ruggiero⁶⁷², discepolo giovanile di Giovanni Gentile. Un legame con il pensatore italiano quanto mai atipico sostanziato da continue

⁶⁶⁸ Cfr. il recente F. Tessitore, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Ed. Storia e Letteratura, Roma 2000, in particolare da p. 25 e A. Momigliano, *Tra storia e storicismo*, Ed. Nistri-Lischi, Pisa 1985 e C. Antoni, *Lo storicismo*, Ed ERI, Roma 1968.

⁶⁶⁹ In particolare si veda l’ efficace intervento al Congresso Internazionale di Filosofia di Oxford del 1930. Cfr. B. Croce, *Antistoricismo*, ora in *Ultimi saggi*, Ed. Laterza, Bari 1948, pp. 246-258

⁶⁷⁰ Cfr. B. Croce, *In commemorazione di un amico inglese, compagno di pensiero e di fede*, in *Quaderni della critica*, 4/1946; ora anche in Id., *Nuove pagine sparse*, v. I, p.31 e ss.

⁶⁷¹ Cfr. B. Croce, *Unità reale e unità pan logistica*, in «La Critica», XXIII/1925, pp. 55-59, oggi anche in Id., *Ultimi saggi*, Laterza, Bari 1963³, p. 342.

⁶⁷² De Ruggiero, tuttavia, tributa all’ inglese una certa autonomia di pensiero affermando che :«il lettore italiano degli scritti giovanili del giovane filosofo, si trova in un ambiente che le opere del Croce gli hanno reso familiare; pure egli non può avvertire che l’ accento del pensiero e del contenuto stesso delle opere spirituali, sono nuovi e irriducibili alle fonti italiane». Cfr. G. De Ruggiero, *Filosofi del Novecento*, Laterza, Bari 1966⁷, pp. 92-93.

professioni di crocianesimo contenute nella corrispondenza privata e da una sostanziale assenza o quasi nelle opere a stampa di riferimenti ai lavori del pensatore napoletano⁶⁷³.

Come ebbe modo di segnalare Gandolfo «bisogna però riconoscere che [Collingwood *n.d.r.*] ha dato alle formulazioni crociane uno svolgimento liberissimo, non solo saggiandole e dibattendole alla luce della tradizione filosofica inglese, me rielaborandole secondo le esigenze profonde della sua originale meditazione»⁶⁷⁴. Una vicinanza propiziata anche da una comune ricerca di radici filosofiche che vedeva il filosofo inglese impegnato nella traduzione lungo la sua breve vita di opere dello stesso Croce, come la *Filosofia di Giambattista Vico*, il *Contributo alla critica di me stesso* e *l'Aesthetic in nuce* e di De Ruggero, quali *La Filosofia Contemporanea* e la *Storia del liberalismo*.

Nonostante l'affermazione di una parentela filosofica, il contatto con la riflessione crociana, appare pubblicamente solo dopo diversi anni in un lungo paragrafo di uno dei suoi volumi più importanti *The Idea of History*. Presentando il saggio di Croce del 1983 egli riconosceva che «Croce, proprio con il negare che la storia fosse una scienza, si liberò con un colpo solo dal naturalismo e si indirizzò verso un concetto della storia come qualcosa di completamente diverso dalla natura»⁶⁷⁵. Pur ribadendo che la posizione del pensatore italiano si distanziava da un certo naturalismo egli non taceva il fatto che nella sua proposta:

«l'arte come tale è pura intuizione e non contiene pensiero; ma per distinguere il reale dal puramente possibile, bisogna pensare; di conseguenza definire la storia come intuizione del reale è dire assieme che è arte ed anche che è più dell'arte. Se la frase "scienza descrittiva" è una *contradictio in adjecto*, lo è ugualmente la frase "intuizione del reale": poiché l'intuizione, proprio perché è intuizione e non è pensiero, non sa niente di una distinzione tra il reale e l'immaginario»⁶⁷⁶.

Collingwood sottolineava quelli che erano i limiti della posizione di Croce e riconosceva come gli esiti successivi della proposta di quest'ultimo fossero assimilabili

⁶⁷³ Tale discontinuità tra la produzione scritta e al corrispondenza fu segnalata per primo da A. Momigliano, *La storia antica in Inghilterra*, in «Mese», v.III, 18/1945, pp. 728-723.

⁶⁷⁴ Cfr. G. Gandolfo, *Notizia informativa*, in R.G. Collingwood, *An Autobiography*, Oxford University Press, London 1938, tr. It. Di G. Gandolfo, *Autobiografia*, Neri Pozza, Venezia 1955, p. 171.

⁶⁷⁵ R.G. Collingwood, *Idea of History*, Clarendon, Oxford 1993, p. 193 (I. ed. *The Idea of History*, Oxford University Press, London 1961; trad. it. di D. Pesce, *Il Concetto della storia*, Fabbri, Milano 1966).

⁶⁷⁶ *Ibi.*, p. 193.

a un certo *pan-storicismo*⁶⁷⁷ non dissimile da quello operato da Rickert in area tedesca.

La posizione di Collingwood intorno alla storia e alla relazione tra concetto/idea e realtà storica appaiono quindi asintotiche rispetto a quelle di Croce. Quella con il pensatore italiano fu per certi versi più un'amicizia, testimoniata dalla folta corrispondenza, più che una comunione di idee e di prospettive. La prospettiva storica di Collingwood, proprio per sua pubblica ammissione, non può essere ascritta come "traduzione anglosassone" dello storicismo di Croce. Come ha avuto modo di osservare sinteticamente D. Pesce:

«Se è vero che il Collingwood ha indubbiamente subito l'influsso del Croce (e noi aggiungerei anche quello del Gentile, probabilmente attraverso l'amicizia con il De Ruggiero), è altrettanto vero che egli non può dirsi affatto un crociano, ma un filosofo profondamente originale. Egli non soltanto ha ripensato certe tesi tipicamente crociane, ma le ha altresì radicalmente trasformate per averle inserite entro un contesto generale di pensiero che è tutto suo e che, se non ha il rigore e la coerenza speculativa del sistema crociano, pure riesce, forse proprio per questa maggiore apertura, quanto mai stimolante»⁶⁷⁸

Ciò che è certo è che la matrice della riflessione storica che in Italia ad opera del neoidealismo si andava affermando influenzò non poco le sue posizioni. Si tratta di capire se i presupposti teorici del filosofo inglese si potessero ritrovare nello storicismo di marca crociana o piuttosto nella riflessione dell'attualismo gentiliano.

Se l'influenza crociana in Collingwood appare più formale che sostanziale, l'oggetto della sua produzione, ma soprattutto il suo sfondo teorico, fanno trasparire un legame più profondo con la produzione di Giovanni Gentile. Tale sfondo veniva già segnalato a un decennio della morte del filosofo inglese da un profondo conoscitore della cultura inglese e della filosofia gentiliana quale fu H.S.Harris⁶⁷⁹. Tale influenza del filosofo di Castelvetro ripercorre a tratti in modo tacito la critica di Collingwood al realismo a lui coevo e diviene motivo ispiratore di alcune opere sin dai primi anni della

⁶⁷⁷ «Ma per il Croce in questa fase culminante del suo pensiero, il compito della filosofia è limitato a meditare sul significato dei concetti che come reali funzioni del pensiero, esistono solo come predicate di giudizi storici. C'è solo un'unica specie di giudizio, il giudizio individuale della storia. In altre parole, tutta la realtà è storia e tutta la conoscenza è conoscenza storica. La filosofia è solo un elemento costitutivo entro la storia; è l'elemento universale in un pensiero la cui realtà concreta è individuale». Ibidem, p. 196-197. Si veda a questo riguardo il ragionamento offerto da Giovanni Gentile nella *Prolozione di Palermo* affrontata di seguito nel §2.3.

⁶⁷⁸ Cfr. D. Pesce, *Introduzione*, in R.G. Collingwood, *Idea of History*, op. cit. p. 6.

⁶⁷⁹ Cfr. H.S. Harris, *Studi sull'attualismo e influenza di Giovanni Gentile nel mondo anglosassone*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, V. IX, Sansoni, Firenze 1961, pp. 295-334.

sua ricerca in campo filosofico e storico. Nato nel 1889 a Coniston, cittadina della regione del Lancashire, Collingwood portò a termine il suo ciclo di studi accademici a Oxford univa alle solide conoscenze filosofiche una formazione storica e archeologica. Tale “estensione culturale” gli meritò di essere nominato presso la sua università dal 1921 *Lecturer in Philosophy and Roman History* e dal 1935, *Waynflete Professor of Metaphysics*, incarico che egli fu costretto a lasciare due anni dopo a causa dell’aggravamento di una malattia neurocelebrale progressiva invalidante che lo aveva colpito nel 1932 e che lo debilitò a tal punto da portarlo alla morte nel 1943 a seguito delle complicazioni di una polmonite. Osservando il piano delle sue opere appare evidente il tentativo di riprendere una attenta analisi della natura dell’uomo con metodo baconiano, fornendo cioè un inventario critico delle forme fondamentali della conoscenza umana. L’impresa, sulle orme di quanto aveva inaugurato Locke, portò il giovane filosofo ad affrontare l’arte, la religione, la scienza, la storia e la filosofia.

Uno degli elementi di maggiore interesse, a livello biografico è rappresentato dal primo testo pubblicato da Collingwood nel 1916 che porta il titolo di *Religion and philosophy*⁶⁸⁰. Non va dimenticato che uno dei temi sicuramente più ricorrenti della riflessione gentiliana del periodo immediatamente precedente la Prima Guerra Mondiale è precisamente la questione della religione e delle sue relazioni con la filosofia. Proprio in quegli anni il filosofo inglese, segnava il suo definitivo allontanamento dalla prospettiva realista e andava precisando il suo metodo storico della domanda e della risposta così come testimoniato nella sua *Autobiografia*⁶⁸¹. E’ quindi necessario individuare in questa opera giovanile eventuali temi gentiliani e individuarne gli elementi di continuità e quelli di novità.

Per Collingwood la religione appare come una funzione del sentimento dove quest’ultimo è un momento di certezza assoluta priva di prove. E’ quindi un’esperienza dell’assolutezza. La religione non è una semplice emozione indipendente da qualunque relazione con la ragione. Infatti:

L’emozione non è una funzione totalmente separate dalla mente, indipendente dal pensare e dal ragionare; essa include entrambe. Se io sento piacere questo è relative

⁶⁸⁰ R. G. Collingwood, *Religion and Philosophy*, Mc Millan & Co., London 1916.

⁶⁸¹ Id., *An autobiography*, cit.; pp. 39-52.

all'appetito nei confronti di una cosa piacevole; e tale piacere è pure conoscenza della cosa desiderata e del possesso di essa. Dunque non esiste emozione che non invochi la presenza delle altre cosiddette facoltà della mente. La religion è senza ombra di dubbio un'emozione, o spesso richiama emozioni; ma essa non è in astratti un'emozione a prescindere dalle altre attività. Essa genera, per esempio, l'amore per Dio. Ma l'amore per Dio implica di conoscere Dio come la propria esperienza preferendolo ad ogni altra cosa⁶⁸².

In tali termini Collingwood riafferma l'assoluto soggettivismo della religione. La filosofia è da parte sua «teoria dell'esistenza; non dell'esistenza in astratto, ma dell'esistenza in concreto; è teoria di tutto ciò che esiste; è teoria dell'universale»⁶⁸³. Entrambe, per parte loro, sono visioni dell'intero universo. Hanno un comune oggetto che è «la natura ultima dell'universo. Così la vera religione e la vera filosofia devono coincidere, solo esse differiscono per il diverso vocabolario che esse usano per esprimere le medesime cose»⁶⁸⁴. Tra religione e filosofia esiste una coincidenza in virtù della loro tensione alla totalità: ciò che le differenzia è una mera differenza di discorsi⁶⁸⁵. Tale coincidenza fa sì che lo scetticismo – allo stesso modo dell'ateismo – non esista poiché ogni filosofia, così come ogni religione – allo stesso modo della scienza – ha il proprio dio. Collingwood a questo punto può sottolineare come l'identità formale tra questi campi dell'esistenza e della riflessione generi conflitti ad esempio tra la ricerca filosofica e quella scientifica. Infatti «l'ideale, sia per la filosofia che per la scienza, è poter vedere la parte nel tutto e la totalità perfettamente esemplificata nella parte»⁶⁸⁶.

La scienza della totalità per eccellenza è la storia che se a livello soggettivo è conoscenza di eventi particolari, di ciò che è stato fatto per quanto concerne il suo oggetto; essa ha come obiettivo la totalità⁶⁸⁷. Tale tendenza alla totalità non è astratta bensì è concreta poiché una filosofia astratta e una storia astratta sono rispettivamente una falsa filosofia e una falsa storia. Non esistono di conseguenza sistemi di verità

⁶⁸² Id, *Religion...*, cit., p. 10, Traduzione mia.

⁶⁸³ *Ibi*, p. 16. Traduzione mia.

⁶⁸⁴ *Ibi*, p. 18. Traduzione mia.

⁶⁸⁵ Cfr. in modo diffuso G. K. Browning, *Rethinking R.G. Collingwood*, Palgrave Macmillan, New York 2004, in particolare pp. 32-37.

⁶⁸⁶ *Ibi*, p. 20. Traduzione mia

⁶⁸⁷ «La Storia come la filosofia è la conoscenza di un mondo reale; essa è storica e in quanto tale è soggetta alla limitazione del tempo perchè è conoscenza di ciò che è fatto come dovrebbe essere, di come dovrebbe essere fatto e conosciuto [...]. La Storia *a parte obiecti* non è nient'altro che la totalità dell'esistenza e questo è pure l'oggetto della filosofia [...] in questo modo Storia e Filosofia sono la medesima cosa». *Ibi*. P. 51. Traduzione mia.

astratti e astorici. Il dogma, così come ogni altra dottrina non possono essere pensati senza la loro collocazione storica che in quanto tale non li limita alla pura contingenza ma li colloca nell'orizzonte della totalità.

La concretezza della storia e di conseguenza della filosofia e della religione ha il suo medio nel soggetto. Il punto nodale è esposto nel terzo capitolo della seconda parte dedicato all'approfondimento della natura del soggetto che per analogia è *identità singolare in un tutto*. Il primato della soggettività che in questa sua prima opera appare già tracciato nella sua coniugazione "religiosa" e che egli rinviene partendo dall'esperienza intima e personale della riflessione sulla totalità del mondo, verrà ampiamente affrontato in seguito in *Speculum Mentis*. In quest'opera egli passerà in rassegna ordinata tutte le forme della cognizione umana riconducendole primariamente alla loro fonte soggettiva e individuale.

Già a partire dalla sua prima opera, il filosofo inglese cerca di elaborare una sua teoria della soggettività e lo fa mostrando come ci sia identità della persona con le altre persone: tale identità si può verificare e sperimentare nell'esperienza umana della cooperazione e della comunicazione. Un'identità che però non distrugge o nega l'individualità. Il singolo soggetto è portatore di una propria libertà individuale che è l'elemento di peculiare concretezza di quest'ultimo. Tale affermazione diviene l'occasione per introdurre la questione del male e di satana la cui eliminazione coinciderebbe con l'eliminazione, sempre per analogia, della questione dell'errore e della negazione dalla verità. E' questo forse uno dei tratti più idealisti della sua teoria del soggetto tanto che egli afferma: «Ciascun errore è un fatto che succede nel processo storico e in questo modo esso è parte dell'universo»⁶⁸⁸. La storia per sua natura contiene e ingloba l'errore. Quest'ultimo acquista un profilo di necessità poiché l'affermazione della verità nasce dal superamento dell'errore stesso che a livello soggettivo è esperienza della libertà che per affermarsi e determinarsi si nega.

Dalla concretezza esistenziale del soggetto egli addivene al concetto teologico di incarnazione: infatti Dio nella sua concretezza e in virtù del *principio di concretezza* esige e impone l'auto-espressione di sé nell'umanità (*self-expression of God in man*). La conclusione di tale riflessione è un approfondimento dell'evento dei miracoli che

⁶⁸⁸ *Ibi*, p. 139. Traduzione mia.

all'apparenza negano la concretezza. Essi tuttavia rappresentano agli occhi del giovane filosofo inglese, la condizione di possibilità della concretezza stessa nella dialettica che si viene a creare tra "fluire ordinario della storia" e "irruzione dell'eccezionalità taumaturgica". La chiave interpretativa di tutto il lavoro rimane anche in questo caso la relazione tra individualità e unitarietà (quello che potremmo definire l'*uno*) e la molteplicità (quella che potremmo definire *totalità*). In altri termini la totalità risiede nella singolarità di un individuo che rappresenta l'Archetipo che vive la propria esistenza particolare come "trasparenza" dello spirito universale. La saldatura tra individualità e totalità avviene nell'azione storica di Gesù Cristo. Tale azione storica dominata dalla concretezza è costellata di eventi meta-empirici – i miracoli per l'appunto – che sollevano dal rischio del materialismo e raccontano di come la storia sia altro e oltre la semplice contingenza. A conclusione del suo lavoro egli potrà dire:

La vera relazione tra gli individui non può essere ricondotta alla connessione dei membri di una classe ma alla cooperazione che unisce le parti di un tutto. Ciascuna parte non possiede un ruolo astratto. E' libera, ma tale libertà non è un capriccio. Ciascun individuo agisce per mezzo della totalità di cui è parte e la totalità ricrea se stessa nelle loro azioni [...] Questo è la funzione di quegli eventi particolari che noi definiamo, *par excellence*, Miracoli. Essi si spingono oltre i nostri occhi e si pongono come testimoni della mortalità e della falsità dei nostri dogmi materialistici mostrandoci la realtà per quello che essa veramente è ovvero libera infinita e auto creativa in una maniera imprevedibile. Ma il vero significato e il vero obiettivo dei miracoli è perso se noi li valutiamo come eventi unici e irripetibili; se noi li releghiamo all'ambito della nostra superstizione, man mano trasformiamo il vero Dio in un idolo fatto da mani d'uomo, adorato sotto il nome di Natura⁶⁸⁹.

L'intera opera sul rapporto tra Religione e Filosofia appare come un netto distanziamento dalla comune *vulgata* del Realismo che affermava l'irrelevanza dell'Arte e della Religione che erano considerate *cognitiones confusae*; la Scienza era considerata al suo fondamento come l'unica via per acquisire dominio e potere sulla Natura; la Storia era la semplice cronaca degli accadimenti del passato validati da testimonianze; infine la Filosofia consisteva nell'indagine di ciò che le persone umane vogliono significate nelle espressioni del senso comune e in quanto tale riconducibile a un'analisi logica delle locuzioni. In un vago clima anti-germanico e di conseguenza anti-idealistico sviluppato in seno alla cultura anglosassone, la posizione di Collingwood appariva quindi nettamente controcorrente.

⁶⁸⁹ Ibi, p. 214. Traduzione mia.

I temi affrontati dal filosofo inglese, il suo primato della soggettività, la riflessione attorno alla questione del sentimento e dell'emozione, la relazione tra quest'ultimo e la religione e l'arte e la connessione tra queste e la filosofia e la storia, sono evidentemente temi che si riconnettono alla riflessione del neoidealismo europeo in particolare di matrice italiana. E' evidente, come sottolinea E.W.F. Tomlin che l'impresa collingwoodiana non sia semplicemente una traduzione riveduta e riallineata in lingua inglese dell'idealismo crociano⁶⁹⁰ per il sostanziale e differente modo di intendere la sintesi dialettica.

Elementi di maggiore vicinanza si possono ritrovare rispetto alla posizione gentiliana. Collingwood tentava una propria perlustrazione delle questioni legate alla relazione tra religione e filosofia, partendo soprattutto dalla lezione hegeliana della *Fenomenologia dello Spirito*. Tuttavia la sua matrice idealista andava in direzione dell'attualismo, rivelando una conoscenza della lezione gentiliana. Egli tendeva a sovradeterminare l'elemento emotivo e sentimentale, rispetto a quanto non aveva compiuto il filosofo siciliano, tuttavia il suo modo di articolare il polo della religione e il polo filosofico era strettamente legato alle tesi della *Riforma della dialettica hegeliana*.

Nell'opera che segnava il superamento della posizione idealistica hegeliana l'atto soggettivo del pensare costituiva la verità di un pensato che non era altro o al di fuori del pensare stesso, come voleva una certa tendenza positivista. Questo risulta essere anche il cuore della riflessione collingwoodiana sulla storia⁶⁹¹, abbozzata nello scritto

⁶⁹⁰ «Sostenere che questo testo sia una semplice versione inglesizzata dell'idealismo crociano significa misconoscere il suo scopo e il suo obiettivo. Invece, recensendo il libro su *La Critica*, Croce prese le distanze ripudiandone le basi filosofiche. I dettagli di questa critica non ci riguardano; la principale differenza tra Croce e Collingwood consiste nella loro concezione della natura del pensiero». Cfr. E. W. F. Tomlin, *R.G. Collingwood*, Longmans Green & Co. London 1953, p. 20. Traduzione mia.

⁶⁹¹ Come ha avuto modo di sottolineare Greppi Olivetti: «Il problema della verità pertanto non si pone al livello della singola proposizione, ma è piuttosto proprio dell'unità semantica domanda-risposta: in tal senso il Collingwood intende il problema veritativo non quale teoria della verifica o della appartenenza ad un sistema, ma piuttosto come struttura significante, nella dinamicità e dialetticità del significare. [...] La verità non appartiene insomma al momento dell'oggettività del conoscere o del pensare, non appartiene al contenuto del pensiero in quanto oggetto che sta di fronte al pensiero, ma è propria del pensiero, dell'atto del pensare che è pur sempre pensiero di qualcosa nella sua dinamicità significante di domanda e risposta». A. Greppi Olivetti, *Due saggi su R.G. Collingwood*, Liviana Ed., Padova 1997 p. 12. Più recentemente D'Oro ha affermato: «Lo scopo di Collingwood è quello di sottolineare che non solo l'oggetto del pensiero ma ciascuno atto del pensiero, nonostante la sua confusione o la sua ambiguità, può essere fatto rivivere al di fuori della sua collocazione temporale». Cfr.

Religion and Philosophy e portato a compimento nel saggio pubblicato postumo *The Idea of History*; questo risulta anche essere il maggiore elemento di parentela con l'attualismo gentiliano e il suo superamento della logica hegeliana⁶⁹². Nodale, nella produzione matura del filosofo inglese, risulta essere a questo riguardo il concetto di *Re-Enactment*⁶⁹³. Con essa egli vuole superare qualunque positivismo e realismo a lui contemporanei affermando come ogni conoscenza ha lo statuto di un atto che non ha nulla a che fare con il rinvenimento di oggetti dal passato. La storia non è la scienza dei reperti riscoperti e validati da prove. La storia è rivivere al presente: nell'atto conoscitivo non esiste un oggetto altro rispetto alla domanda che lo storico pone ad esso⁶⁹⁴.

In un saggio del 1961 già citato Harris ebbe modo di dire:

Collingwood era il solo pensatore *importante* sul quale egli (Gentile) aveva avuto un'influenza fondamentale [...] Scoprii che in realtà vi era un'influenza di gran lunga maggiore di quella riconosciuta apertamente dallo stesso Collingwood; ma il rapporto tra i due era molto più complesso di quello esistente tra Gentile e i suoi discepoli italiani [...] Collingwood aveva cercato di integrare nel suo idealismo interi settori di esperienza storica e cognitiva estranei alla cultura letterario-umanistica dei suoi mentori italiani. Egli divenne

G. D'Oro, *Collingwood on Re-Enactment and The Identity of Thought*, in *Journal of the History of Philosophy*, 38/1, Gen 2000, p. 87. Traduzione mia

⁶⁹² Cfr. A. Greppi Olivetti, *Op. cit.*, p. 14-15 che supera l'idea di L. Rubinoff, *Collingwood and the Reform of Metaphysics*, University of Toronto Press, Toronto 1970 che fa derivare la logica di Collingwood da quella di Hegel. Coerente con questa impostazione il saggio di due anni prima L. Rubinoff, *Collingwood's Theory of the Relation between Philosophy and History: a new interpretation*, in *Journal of History of Philosophy*, 6/4, Ott. 1968, pp. 363-380.

⁶⁹³ Cfr. W.H. Dray, *History as re-enactment. R.G. Collingwood's Idea of History*, Clarendon Press - Oxford, Oxford 1995. In particolare pp. 32-34 e pp. 107-109 e pp. 191-193 dedicate rispettivamente alla genesi dell'Idea di re-enactment che l'autore rinviene già nell'opera *Religion and Philosophy* priva della sua formulazione del 1928; allo scopo di tale teoria che rappresenta una saldatura tra i presupposti dell'idealismo e la realtà (ciò che penso è ciò che è reale) e infine al rapporto tra la teoria e l'immaginazione che l'autore ricolloca nello spirito collingwoodiano della concretezza mostrando come ciò che è immaginato non è altro rispetto allo spirito soggettivo e in quanto tale è reale. Cfr. anche J. P. Hogan, *Collingwood and theological Hermeneutics*, University Press of America, Lanham Boston 1989. Con la puntuale analisi della teoria della domanda e della risposta e la sua collocazione nel quadro dell'ermeneutica gadameriana (in part. pp. 43-70), l'analisi della teoria del re-enactment come riflessione del passato pensiero (pensiero di pensiero) coincidente con la storia (in part. pp. 143-160). Cfr. anche R. B. Smith, *Collingwood definition of historical knowledge in History of European Ideas*, 33/2007, pp. 350-371, in part. p. 351-352.

⁶⁹⁴ Così si esprime D. Pesce: «Il pensiero passato può essere recuperato e ripensato nella sua autentica realtà, perché è proprio del pensiero l'essere soggettivo [...] e assieme oggettivo e perenne, perché universalmente valido. [...] C'è il momento della vera e propria ricostruzione nel quale il pensiero passato, per essere inteso nella sua vera essenza, deve essere posto in relazione con la problematica del tempo, considerato come la risposta a una domanda circostanziata. [...] Ma questo fatto stesso, e cioè proprio il ridar vita al passato esige il secondo momento e cioè l'inserzione del pensiero passato nel nuovo contesto presente». D. Pesce, *Idealismo gnoseologico e realismo metafisico*, in R.G. Collingwood, *Il concetto della storia...*, op. cit., pp. XVII-XIX.

così il primo, per quanto ne so, ad individuare il compito che debbono affrontare tutti coloro che cercano di costruire un 'nuovo umanesimo' su fondamenti attualistici⁶⁹⁵.

Anche solo da questo breve percorso appare come la proposta del filosofo inglese abbia sin dai suoi esordi una profonda influenza attualista. Soprattutto Giovanni Gentile appare come l'ispiratore di quel superamento dei limiti della dialettica hegeliana che Collingwood stesso in diverse sue riflessioni ha avuto modo di sottolineare⁶⁹⁶. La stessa volontà anima il tentativo di ribadire come la religione e la filosofia siano coincidenti, fatta eccezione una diversità di linguaggio: la volontà è quella di mostrare come non esista una frattura tra i diversi momenti dello Spirito e come la *logica* sia la garante della continuità tra di essi. Infine lo stesso concetto chiave di *Re-enactment*, appare senza soluzione di continuità con l'atto dello spirito di matrice gentiliana.

Ciò non toglie nulla, tuttavia, all'originalità di un pensatore prolifico, profondo e poliedrico quale fu Robert George Collingwood, che come ben ha intuito ormai quarant'anni fa Harris, seppe rileggere interi campi del sapere teorico e pratico alla luce della lezione del miglior attualismo, senza lasciare che il giudizio personale sulle vicende e le implicazioni storiche e politiche di quest'ultimo, inficiasse la sua impresa. Questo resta un merito indubitabile della sua opera unitamente a una solida capacità speculativa e a una coerenza intellettuale che lo portò a essere una efficace voce fuori dal coro rispetto alla cultura a lui coeva.

2. Le ombre del misticismo moderno

In una singolare vicinanza di date, ma non di luoghi con la *Prolusione palermitana* di Giovanni Gentile, a una settimana di distanza il 18 gennaio del 1907 si svolgeva a Parigi all' *Ecole de haute Etudes* una conferenza dello scrittore italiano Fogazzaro dal titolo *Les idées religieuses de Giovanni Selva*. Il riferimento era evidente: si trattava di una apologia dell'avvenimento centrale del suo libro, pubblicato due anni prima dal titolo evocativo de *Il santo*. Il rimando era alla produzione di Emile Zola.

Fogazzaro, dopo l'uscita di *Piccolo mondo moderno* nel 1900 meditava di scrivere un nuovo romanzo che fosse ambientato a Roma e ne sondasse il ventre. Così come

⁶⁹⁵ H.S. Harris, *cit.*, p. 15.

⁶⁹⁶ Ad esempio le Note alla *Logica* di Hegel del 1920. R. G. Collingwood, *Notes on Hegel's Logic*, in *Collingwood Manuscripts*, Bodlain Library, Dep 16/2, p. 1 citate in G. K. Browning, *Rethinking...*, op cit., p. 37.

l'autore francese aveva descritto il ventre di Parigi nel 1874, era l'intenzione dell'italiano di raccontare lo spirito profondo della Città Eterna, facendone emergere i fermenti nascosti. Gli ideali repubblicani del giovane Florent negli intrighi della bottega del fratello Quenu, a Roma sarebbero dovuti essere gli incontri in una nuova bottega, questa volta tutta spirituale, dove ai desideri di complotto eversivo si sostituivano i desideri di cambiare lo *status quo* della cultura clericale cattolica. I biografi ricordano che proprio a Roma, in quegli anni lo scrittore fosse un assiduo frequentato della casa di Pio Molajoni, accanto a uomini del calibro di Romolo Murri, Minocchi, Semeria e Genocchi. E' lecito pensare che la celeberrima riunione in casa Selva fosse un deposito letterario di quelle riunioni. La critica non è tuttavia unanime in questa attribuzione⁶⁹⁷.

Lo Scoppola, sinteticamente, afferma che proprio per il suo itinerario biografico Fogazzaro appare come l'immagine vivente dell'incertezza del suo tempo. Scrive infatti:

[Egli] non è solo debole e incerto fra lo spirito e il senso[...], è nell'orientamento stesso del suo pensiero permeabile ad ogni influsso, capace di entusiasmi e di interessi sempre nuovi. Proprio per questo egli è, sul piano culturale, quasi lo specchio di tutta un'epoca del cattolicesimo italiano, la personalità in cui si riflette con le sue aperture, illusioni e speranze, tutta una vicenda di vita religiosa⁶⁹⁸.

Formato in un contesto familiare di chiare ispirazione cattolico liberale, crebbe con una formazione strettamente rosminiana avvicinandosi anche alla *Filosofia dell'azione*, che accettava con riserva. Non mancherà infatti di sottolineare in una lettera del 1900, che il primato della Ragion Pratica della scuola francese rischiava di deprimere il problema della Ragion Pura, critica mossa a commento del *Dogmatisme moral* di Laberthonnière. Va comunque sottolineato che il suo approccio con la filosofia dell'azione avvenne attraverso la tradizione oratoriana, con la lettura del Gaty e solo in seconda battuta attraverso Blondel.

I temi dello spiritualismo lo affascinavano e – impresa soprattutto intrapresa da George Tyrrell – lo spingevano addirittura a tentare una sintesi con l'evoluzionismo. Non è possibile conoscere se effettivamente Fogazzaro fosse venuto in contatto con le opere e le riflessioni di Newman, tuttavia il suo continuo sforzo di ricerca mostra un

⁶⁹⁷ P. Marangon, *Il modernismo di Antonio Fogazzaro*, Ed. Il Mulino, Bologna 2001.

⁶⁹⁸ P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Il mulino, Bologna 1961, p.171-172.

costante desiderio di intraprendere vie nuove di comprensione della vita spirituale. In questo senso è comprensibile anche il suo avvicinamento al misticismo del Towiansky⁶⁹⁹.

In una recensione del 1918 al testo di M Bersano Begey, Gentile fa trasparire un'attenzione e una conoscenza della vicenda del fondatore dell' Opera di Dio polacca della meta dell' 800⁷⁰⁰. Di lui loda la «squisita intimità» e la sua fedeltà che lo portò a «rimanere sinceramente e schiettamente cattolico»⁷⁰¹. La simpatia di Gentile nei confronti del polacco, a dieci anni ormai dalle vicende della crisi modernista, diventa l'occasione per ribadire la stima nei confronti di figure spirituali – insieme a Trippodo o Semeria – che interpretarono la loro posizione di riforma in senso etico. Per il filosofo siciliano infatti «il nuovo cristianesimo dev'essere sociale, la parola di Gesù diventata effettivamente l'azione, l'opera di Dio, tutta la vita riformata e ristaurata dall'intimo, compenetrata dall'amore»⁷⁰². Tutto questo contro il modernismo «intellettualista alla maniera di Loisy»⁷⁰³. Pare che a dieci anni di distanza l'atteggiamento di Gentile si sia concentrato su aspetti di maggiore intimismo e che i contatti, risalenti al 1908 con Bonaiuti abbiano in qualche modo influenzato il suo atteggiamento. La sua posizione, ormai raggiunta la sistemazione pedagogica del *Sommario di Pedagogica come scienza filosofica*, ultimato quattro anni prima, e la maturità filosofica della *Teoria generale dello Spirito come atto puro* e soprattutto del *Sistema di Logica*⁷⁰⁴, acquisisce e potenzia quei tratti mistici che in nuce erano presenti nella prolusione palermitana. L'agire diventa *trasparenza* di un atteggiamento spirituale, nato da un sincero rapporto individuale con lo spirito e la *mistica* smette i panni “platonici” per farsi *autoeducazione*

⁶⁹⁹ Scrive in questo senso De Giorgi ritrovando un comune movimento di recupero mistico all'interno del modernismo: «Il modernismo mistico italiano rappresentò, a suo modo, una riabilitazione di Rosmini, come d'oltralpe Péguy aveva rappresentato la riabilitazione di Lamennais». F. De Giorgi, *Il Medioevo dei modernisti*, cit., p. 97. La tesi del recupero di Lamennais ad opera di Péguy è presa da G.L. Mosse, *La cultura dell'Europa Occidentale nell'Ottocento e nel Novecento*, Mondadori, Milano 1987, p. 392, e ampliata al recupero Rosminiano che rappresenta un elemento trasversale della cultura non solo cattolica del periodo.

⁷⁰⁰ «L'Opera di Dio, il cui il 17 gennaio 1841 l'esule polacco si fece apostolo, e della cui fede i seguaci vivono e continuano a diffondere il verbo, più che in un sistema di idee, come ogni altra religione, consiste in un atteggiamento spirituale». MRF, p. 254.

⁷⁰¹ MRF, p. 257.

⁷⁰² MRF, p. 256.

⁷⁰³ MRF, p. 257.

⁷⁰⁴ E' del 1918 la seconda edizione della *Teoria generale dello spirito come atto puro* e del primo volume del *Sistema di logica* per i tipi pisani di Spoeri.

nello Spirito.

L'interesse della breve recensione sul *Nuovo Giornale* sta anche nell'aver esposto quasi a mo' di compendio la propria *crisologia*. Come fin qui notato la crisologia gentiliana si polarizza per motivi idealisti sull'incarnazione, come luogo dell'immanentizzazione dello Spirito. La confusa religiosità trascendentalista con il *logo* incarnato inaugura la storia dello Spirito. Ora egli afferma, proseguendo la sua riflessione sul rapporto tra azione e atteggiamento spirituale nel Towianski:

L'opera di Dio vuol essere l'adempimento pieno della parola di Cristo nella via da lui segnata. Adempimento, con cui s'inizierebbe un'epoca nuova; non perchè questa parola, dacchè fu pronunciata, non sia stata mai e in nessun modo adempiuta: ma perchè [...] essa ricevette un'attuazione puramente interiore, non ancora estesa al mondo, a cui l'uomo partecipa con il corpo, e in cui propriamente spiega la sua azione. Sicchè finora ci sarebbe stato un cristianesimo accolto bensì nel cuore e sentito come un alto valore spirituale, ma non realizzato nella vita; quantunque la parola di Cristo non fosse stata soltanto un insegnamento teorico e una dimostrazione della necessità di redimersi dal peccato mediante l'amore e il sacrificio, ma un esempio, una vita: la vita dello spirito fattosi uomo e nel corpo, nel mondo, stringendo attorno a sé tutti gli uomini e salendo sulla croce, elevatosi fino alla libertà e al trionfo sul male⁷⁰⁵.

Gesù Cristo è per Gentile, *esemplare* della vita dello Spirito, estrema possibilità di quell'itinerario di unificazione nello Spirito attraverso l'agire. Estrema differenza che si riunifica allo Spirito elevandosi. Possiamo notare come la crisologia gentiliana, così come la sua teologia e la sua metafisica, posta la dialettica tra polo antropologico e polo teologico mostra una predilezione per quest'ultimo. Quella di Gentile più che una sottoderminazione della religione, è piuttosto una sopravvalutazione del teologico nella sua filosofia tanto da tendere a riassorbire nell'Uno il molteplice. Non è quindi possibile parlare della sua filosofia a prescindere da un orizzonte teologico – o *pneumatologico* – e questo determina il suo dimostrare un certo «gusto per le cose religiose»⁷⁰⁶.

2.1. Fogazzaro e il suo modernismo

L'interesse gentiliano nei confronti di Fogazzaro si polarizzava in un intervento sulla *Critica* a commento della pubblicazione della biografia dello scrittore ad opera di Tommaso Gallarati Scotti nel 1920. E' indubbio che Gentile nutrisse maggiore stima per il biografo al quale aveva prestato attenzione negli anni “caldi” del primo decennio del secolo, soprattutto per i lavori che questi aveva svolto su Gioberti, a cui il filosofo

⁷⁰⁵ MRF, p. 255.

⁷⁰⁶ MRF, p. 254.

siciliano era legato da antichi e giovanili affetti⁷⁰⁷. La recensione del 1920 rappresentava quindi l'occasione per dare un quadro, tutt'altro che positivo e favorevole dell'opera del Fogazzaro.

Lo scrittore fu per diversi motivi uno dei personaggi più emblematici e biograficamente sintetici del movimento di riforma cattolico. Ebbe questo ruolo strategico per la sua vivacità pubblica, incarnando un archetipo di quel dialogo europeo che si andava svolgendo in quegli anni; per le prese di posizioni pubbliche, anche da parlamentare, che intercettarono diversi punti di interesse di Gentile.

Anche nel testo su *Gino Capponi*, non mancò di sottolineare un grado aspramente critico dello scrittore vicentino.

Antonio Fogazzaro, ammiratore ed esaltatore del Rosmini, ma incapace di penetrarne lo spirito, e lontano infatti per temperamento dall'austera concezione religiosa della vita propria del grande Roveretano, mistico ma senza profonda concentrazione dell'animo nel sentimento del divino, che tutto contiene e annulla tutto ciò che non contiene, spiritualista ma disposto a concepire fantasticamente e però materialisticamente la stessa vita dello spirito, respirano [gli autori della *Rassegna* con a capo Fogazzaro] quando fu loro detto e crederono infatti si potesse dire, che l'evoluzionismo proclamato dalla scienza della natura, da quella scienza che s'era impadronita dell'intelletto e quasi del cuore degli uomini, fosse ben conciliabile col concetto spiritualistico del mondo professato del cattolico⁷⁰⁸.

A Fogazzaro, il filosofo siciliano, così come ai colleghi della *Rassegna*, riconsegnava un'immagine di travisamento dello spirito rosminiano e un'inutile quanto anacronistica fiducia nel potere della scienza. Lo stesso scrittore vicentino, abbacinato da un certo evoluzionismo, a detta di Gentile dimostrava di non comprendere che il positivismo e lo spirito religioso non potevano accordarsi se non nella sintesi attualista basata sul principio di immanenza. Ogni tentativo di trovare un accordo oltre la sintesi trascendentale era una vana e illusoria pretesa di mantenere i due campi epistemologici, quello della fede e quello della scienza, separati. A riprova dei maldestri tentativi di Fogazzaro c'era il singolare episodio dei proventi della Conferenza di Parigi, investiti per organizzare un ciclo di letture ad opera di Pietro Giacosa, di cui se ne svolse una sola nell'aprile del 1907, dall'emblematico titolo di *Le origine biologiche della coscienza religiosa*.

⁷⁰⁷ Si veda F. De Giorgi, *Il medioevo dei modernisti*, cit. pp. 204-222. Il capitolo da informazioni complete soprattutto di Gallarati Scotti.

⁷⁰⁸ CCT, p. 424.

A questo riguardo non va sottaciuto che Fogazzaro rappresentò una delle punte di diamante della linea riformista nel campo della libertà dell'insegnamento; uno degli animatori della continuità tra esperienza cattolico liberale e modernismo; uno degli interpreti della dinamicità, a tratti magmatica, della ricerca religiosa di quel periodo. Egli stesso si fece animatore di un continuo tentativo di reinterpretazione della fede alla luce della scienza. Tuttavia, passare attraverso la sua figura, diventa l'occasione per descrivere, seppur sommariamente, la complessa trama di relazioni e i rapporti trasversali che si erano costruiti in quegli anni. In altri termini, accanto a Gentile, a Croce, a Labriola, a Salvemini, ritroviamo animatori di un vivace dibattito su fronti opposti o comunque alternativi, personaggi come il Barone von Hügel, Bonaiuti, piuttosto che Semeria e non ultimo lo stesso Fogazzaro, che con il successo del suo lavoro letterario rappresentò uno dei maggiori catalizzatori e propagatori delle idee riformiste del cattolicesimo.

Egli si avvicinerà a Loisy, anche se il suo autore di riferimento nel panorama della crisi modernista internazionale sarà sempre Tyrrell⁷⁰⁹, per una consonanza non solo di temi, ma anche di spirito: entrambe anime inquiete, agitate dalla ricerca teologica e dall'afflato mistico. Fogazzaro non mancherà di percorrere anche i sentieri più estremi della riflessione teologica di inizio secolo, seguendo la corrente teosofica e persino lasciandosi affascinare dai temi esoterici dello spiritismo e dell'occultismo.

Personalità poliedrica, inserisce nella sua opera letteraria il suo tracciato biografico. *Il Santo* rappresenta l'ideale prosecuzione di *Piccolo mondo moderno* che si chiudeva con la visione di Piero Maironi nella chiesetta del manicomio, ove è ricoverata la moglie ormai in fin di vita. Egli sarebbe poi morto con l'abito benedettino segnando

⁷⁰⁹ «Per me i dogmi restano immutati nella loro sovrana realtà, l'intelligenza d'essi evolve negli uomini con l'evoluzione individuale e sociale. Nel momento presente la intelligenza dei dogmi è in un periodo attivissimo di evoluzione. Molte letture, molte conversazioni con ecclesiastici dottissimi hanno spinto me oltre le formule dove mi ero fermato e ti confesso che non ho ancora trovato la stazione successiva. Questo mi rende assai difficili e assai poco gradite certe discussioni le quali esigono che circa dati punti si prenda una decisione sicura. [...] ogni formula di fede è necessariamente inadeguata, imperfetta, simbolica; e che non devono i fedeli avere ansietà, *anxiety* (citazione letterale di Tyrrell. N.d.A), che cirac un punto: la realizzazione pratica delle loro relazioni con Dio secondo l'idea che se ne fanno. Leggo molto di questi libri e converso molto di queste cose, mio carissimo; e non tanto a beneficio del libro che debbo scriver io, quanto a beneficio dello spirito mio proprio. Lo realizzo io il beneficio? Qualche volta mi pare di sì ma poi nei combattimenti dello spirito per il suo primato mi ritrovo debole press'a poco quanto. In genere i libri mistici mi giovano[...]». Fogazzaro a Piero Giacosa, del 26 dicembre 1902, in A. Fogazzaro, *Lettere scelte*, (a cura di T. Gallarati Scotti), A. Mondadori, Milano 1940, pp. 495-496.

in questo modo la conversione alla fede, sospirata dalla moglie. Rifugiatosi a Subiaco, conducendo una vita di penitenza, si occupa dell'orto del convento prendendo il nome di Benedetto. Il suo padre spirituale è padre Clemente, uomo ascetico e intelligente, desideroso di dare alla vita ascetica una svolta di riforma, verso una maggiore radicalità, in accordo con le nuove esigenze del mondo contemporaneo. Suo ispiratore è l'amico Giovanni Selva, profondo teologo e cattolico progressista. Attorno alla casa di quest'ultimo, abitata con la moglie di molto più giovane di lui con la quale condivide un amore fraterno e platonico, si radunano diversi uomini di cultura.

Scrivendo Gallarati-Scotti, amico e biografo di Fogazzaro:

La riunione intellettuale di casa Selva, è la chiave di volta del romanzo. Anzitutto perchè l'autore vi indica le diverse correnti di pensiero che si incontrano nel romanzo e la convinzione profonda, sua, che lo ispira. Nella simpatica luce di cui cinge Giovanni Selva e padre Clemente egli dimostra di essere con loro fin dal principio, partecipe del suo desiderio di "riforma senza ribellioni operata dall'autorità legittima... riforma dell'insegnamento religioso, riforma del culto, riforma della disciplina del clero, riforma anche nel supremo governo della Chiesa". Però il Fogazzaro lascia anche comprendere di non aver fede che una tale riforma possa essere compiuta da una chiesuola di dotti e di critici. Essi possono adempiere a una loro utile funzione di esame e di epurazione; ma in quanto sono intellettuali il loro lavoro non sarà che negativo. La loro opera non sarà religiosa. E quando questi rappresentanti del progressismo intellettuale cattolico si raccolgono per vedere in quale modo possano agire, la riunione finisce quasi nel ridicolo⁷¹⁰.

E' forte l'eco che Gallarati Scotti sente tra la riunione di Casa Selva e gli esiti di quell'avvenimento tanto simile, da apparire quasi un ritorno alla vita della finzione letteraria e che vedremo in seguito, costituito dall'infruttuoso convegno dell' agosto 1907 tra modernisti svoltosi a Molveno⁷¹¹.

Tra le righe del romanzo, si sente l'esigenza di un'azione di riforma, che passi attraverso l'agire popolare. Il compito di tale riforma è assunto da Maironi, il santo per l'appunto. che pare avere un animo spirituale originario e quasi primitivo, in virtù della sua vocazione solitaria e notturna. Tale radicalità è testimoniata anche dalla forza

⁷¹⁰ T. Gallarati-Scotti, *La Vita di Antonio Fogazzaro. Dalle memorie e dai carteggi inediti*, Editore Arnoldo Mondadori, Milano 1963². Si tratta della versione aggiornata pubblicata nel 1934, basata sulla prima che risale al 1920 che sarà quella utilizzata da Gentile. Utilizziamo copia autografa che riporta la seguente dedica: «A sua Eminenza Il Cardinale Testa che tanto bene comprese il pensiero e le pene di A. Fogazzaro. Con animo commosso. Tommaso Gallarati Scotti. Bellagio 13 agosto 1963».

⁷¹¹ Sugli avvenimenti di Molveno, che rappresentarono l'eterogeneità delle posizioni moderniste, legate alle forti personalità dei personaggi che lo incarnarono vedi più diffusamente. P. Scoppola, *Op. cit.*, pp. 235-244.

dimostrata di fronte alle lusinghe di Jeanne Dessalle, la donna del peccato di *Piccolo mondo moderno*, accorsa a Subiaco da Bruges per incontrare Padre Clemente, padre spirituale di Maironi e uomo spirituale di chiara e riconosciuta fama. L'evento della visita segna l'avvio dell'azione di Maironi, che parte per un viaggio cercando di convertire il popolo.

Fogazzaro descrive tutte le difficoltà che un uomo avrebbe provato a cercare di offrire quelle nuove idee e quella ventata di riforma, carpite di nascosto dalla sommità di una catasta di legna, ascoltando i discorsi di casa Selva. Bastano poche voci a porre in seria difficoltà l'azione del santo, per innescare una serie di avvenimenti che hanno come epilogo l'allontanamento dal convento.

Ridotto allo stato laicale e trasferitosi a Roma, Piero Maironi, ormai conosciuto con il nome di Benedetto, riesce a chiedere udienza al Papa il quale rimane persuaso dalle sue idee di riforma, anche se viene osteggiato dai clericali appoggiati dal governo. Ormai spossato, sul letto di morte accoglie molte persone giunte a lui per rendergli omaggio e ultima incontra Jeanne, alla quale offre il crocefisso perchè lo baci. Ella dopo aver a lungo temporeggiato, cercando dentro di sé la luce della fede, «si raccoglie nelle proprie mani di Piero, bacia il crocefisso di un bacio appassionato. Egli chiude allora gli occhi, il suo volto s'irradia di un sorriso, si piega un poco sulla spalla destra, non si move più»⁷¹².

L'interesse di questa breve sintesi sta nell'offrire un assaggio della continua corrispondenza tra crisi modernista e vicende biografiche di coloro che animarono la crisi. Come già ricordato il modernismo non è facilmente riconducibile a un movimento compatto. La sua comprensione non prescinde dalle vicende personali e singolari di coloro che ne furono i diretti protagonisti. Gentile stesso, attento conoscitore dei dibattiti filosofici e teologici del periodo e soprattutto attento lettore di

⁷¹² A. Fogazzaro, *Il Santo*, Ed. Mondadori, Milano 1985, p. 287. La prima edizione per i tipi di Mondadori risale al 1931. Il libro era uscito il 5 novembre 1905 per i tipi di Baldini e Castoldi ed era stato preceduto da una campagna pubblicitaria del tutto inedita per l'editoria italiana tanto che venne definita "americana" con anticipi alla stampa di capitoli o loro parti. Tale campagna aveva creato attorno al libro una grande attesa e una tensione tale che aveva toccato anche i banchi del Parlamento. All'inizio del 1906 *Il Santo* cominciava a uscire a puntate in Germania ed era già pronta la traduzione in francese. Nel giugno venne pubblicato in inglese contemporaneamente a New York e Londra. Tuttavia già qualche mese prima, precisamente in 5 aprile 1906 proprio in seguito alla traduzione in francese (a puntate dal 15 gennaio al 15 marzo), il libro veniva iscritto all'Indice dei libri proibiti.

riviste – tra cui, come vedremo il *Rinnovamento* - , dialoga con i diversi protagonisti della vicenda modernista, con una dialettica precisa e puntuale rispetto alle loro precipue posizioni. Infatti la riflessione attorno alla crisi modernista è per Gentile non una compatta interlocuzione con un movimento, ma è dialettica con i singoli protagonisti del modernismo nelle loro differenti e personali posizioni.

La lettura de *Il Santo* evoca quindi tutta una serie di vicende singolari che hanno coinvolto i reali protagonisti della crisi modernista. Non dimentichiamo che, soprattutto all'indomani della messa all'indice del libro il 15 aprile 1906, in molti si sono interessati della precisa individuazione dei personaggi reali del libro, tanto che lo stesso Fogazzaro nella conferenza di Parigi fu obbligato a indicarne alcuni. Non dimentichiamo neppure che insieme a *Il Santo*, sempre il 15 aprile, furono messi all'Indice gli *Essais de philosophie religieuse* e *Le réalisme chrétien et l'idéalism grec* di Lucien Laberthonnière, di cui anche Gentile si occupò. Dunque il romanzo rappresenta al di là della sua qualità letteraria, un efficace affresco della situazione della Chiesa italiana di inizio '900 vista dalla prospettiva di quelli che venivano chiamati i “novatori”.

Scrive Ranchetti:

Anche per lui [Fogazzaro], come per i suoi amici, italiani e stranieri, perenne verità sempre ricorrente, era il rifiuto dell'opposizione tra scienza e fede, tra verità cattolica e pensiero scientifico e la conseguente possibilità di un'alleanza tra la Chiesa e il mondo moderno, quale sembrava essere stata riproposta da almeno alcune delle affermazioni di Leone XIII; e anche per lui l'errore che avrebbe potuto essere fatale alla Chiesa, era nel rifiuto di considerare il problema, quale sembrava essere la più recente presa di posizione di almeno una parte della gerarchia cattolica⁷¹³.

Appaiono evidenziati i temi nodali che costituiscono anche l'ossatura del romanzo. Innanzitutto la questione del rapporto con la modernità. Nella relazione all'Ecole des Hautes Etudes sopra ricordata, Fogazzaro ritornava sul tema della relazione tra verità della fede e verità della scienza. Egli scriveva a proposito dei convenuti alla riunione in casa Selva:

La loro attitudine in facci alla scienza è loro imposta dalla profondità della loro fede. [...] L'ipotesi della quale vivono non è agli occhi loro un'ipotesi, non è sorta della loro immaginazione né dalla immaginazione dei loro maestri, ha il carattere di una certezza morale che non si può combattere né comunicare per vie puramente intellettuali.[...]

⁷¹³ M. Ranchetti, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1963, p. 125.

così i cattolici della tempra di Giovanni selva non domandano alla scienza per conto proprio delle prove positive ch'essa, d'altra parte, non potrebbe dar loro, come la fotografia non potrebbe dare l'immagine di una facoltà dello spirito. Nel tempo medesimo, e per la medesima ragione, essi non la credono capace di opporre loro prove negative.[...] Esiste, pensano, tra la verità ch'è oggetto della loro fede e la verità ch'è oggetto della scienza un'affinità segreta, per fatto della quale appena una verità in apparenza poco conciliabile colla verità religiosa è conquistata dalla scienza, la verità religiosa ne assorbe il succo vitale e cresce⁷¹⁴.

E' ribadita quindi la necessità di una articolazione positiva tra la scienza e la fede o meglio tra la *verità della scienza* e la *verità della fede*. Volendo precisare l'utilizzo di questa terminologia nella propria relazione, Fogazzaro allude alla questione della scelta unilaterale della teologia di San Tommaso, imposta all'indomani dell' Enciclica leonina *Aeterni Patris*. Infatti l'espressione utilizzata dallo scrittore vicentino rimanda alla questione della *giustificazione della fede* che nell'aquinata ha come elemento di garanzia la comune origine: *ratio* e *fides* non possono essere discordi poiché hanno origine e compimento nell' unica *Scientia Dei et Beatorum*. Dunque l'interlocutore di questa posizione dei novatori si può far risalire in modo preciso all'Apologetica classica, che aveva divaricato a tal punto il regime della fede da quello della scienza, da renderli inconciliabili. In questo viene confermata l'ipotesi di una sostanziale posizione moderata⁷¹⁵ di Fogazzaro, diversamente da quanto compiuto da altri, come ad esempio Loisy che portava i toni del dibattito ben oltre la *querelle* dell'interpretazione tomista.

Resta costante nel romanzo il desiderio di riforma che ha in Giovanni Selva il suo ispiratore, come tentativo di accordo con le istanze della contemporaneità. A questo va aggiunto che la questione del rapporto tra scienza e fede per i novatori era uno dei temi ricorrenti soprattutto in materia di esegesi: là infatti si trattava di conciliare gli strumenti della scienza storico-biblica con l'interpretazione della tradizione. Così Fogazzaro diceva a Parigi:

La fede di Giovanni Selva domanda soprattutto alla Bibbia ciò ch'ella offre in un modo

⁷¹⁴ A. Fogazzaro, *Le idee di Giovanni Selva*, in «Rinnovamento», vol. I (1907), p. 133-134. Si tratta della traduzione della relazione svolta il mese precedente in Francia pubblicata prima a gennaio

⁷¹⁵ Donadoni da questo punto di vista appare particolarmente caustica arrivando a sottolineare l'inconsistenza del riformismo di Fogazzaro dall'eco crociana. Cfr. E. Donadoni, *Antonio Fogazzaro*, Ed. Laterza, Bari 1939, pp. 43 e ss. Più moderato anche se severo a causa la tendenziale mondanità dell'amico scrittore, Gallarati Scotti, che segnala come: «si apriva un periodo in cui il modernismo doveva servire alle conversazioni dei salotti. La leggerezza superficiale e il confusionismo dovevano impossessarsi, avvilendolo, di un complesso di aspirazioni e di studi che solo potevano avere un'azione se contenuti con severità in una sfera di vita e di pensiero veramente religiosi». Gallarati Scotti, *Op. cit.*, 272.

magnifico, la continuità, dalla prima all'ultima parola, di quel sentimento religioso del Divino ch'è il fondo dell'ispirazione propriamente detta, come il sentimento del Bello è il fondamento dell'ispirazione artistica; continuità che appare a traverso un seguito di trasfigurazioni simili a quelle di cui già parlai, e che hanno qualche analogia col passaggio dal timore all'amore nei sentimenti di un debole verso il potente cui serve, a misura che ne vien meglio conoscendo la bontà⁷¹⁶.

Il richiamo alla questione del sentimento e del suo ruolo nell'esperienza estetica e religiosa tipico dell'epoca romantica, richiamava quel primato della coscienza individuale, come luogo dell'esperienza del Divino. Proseguiva dunque la critica anti-intellettulista, ma riproponeva il problema della relazione tra la “fede” e il “bello” e della loro percezione.

A un lettore attento come Giovanni Gentile questi temi non potevano passare inosservati, anche perchè costituivano il cuore della sua riflessione attualista di quegli anni. L'interesse della recensione del 1920 alla biografia del Gallarati Scotti sta nel segnare l'esito dell'itinerario di riflessione attorno alla religione. Non è indifferente che tra le considerazioni del 1903 fatte a Semeria e questo saggio ci sia il primo conflitto mondiale e una maggiore maturità personale e filosofica. Una delle possibili piste da indagare è quella l'incidenza del evento bellico della Prima guerra mondiale nella riflessione filosofica di Gentile *tout court*, con un'attenzione particolare all'evoluzione dell'idea della religione nel suo pensiero, fino all'epilogo della sua vita nel famoso *Discorso di religione* o alla complessità della seconda parte di *Genesi e struttura della società* dedicata all'immortalità dell'anima. L'evento tragico della morte del figlio Giovanni il 30 marzo del 1942, in seguito a un attacco di setticemia a soli 35 anni, rappresentò un evento cruciale, ma è ipotizzabile che l'evento bellico di cui abbiamo relativamente poco materiale, rappresentò per certi versi, uno dei periodi di approfondimento di quella *meditatio mortis* intrapresa formalmente con la *Prolusione* palermitana. Come già ricordato fu segnato da problemi di salute e dalla morte della sorella nel 1906. Dunque la storicità nella sua *tragicità* non passò inosservata agli occhi di Gentile e non mancò di ricollocare la sua posizione nei confronti della religione in direzioni di progressiva, anche se mai completamente chiara, simpatia verso il cattolicesimo.

La sua critica al Fogazzaro risente quindi di una certa elaborazione empatica nei

⁷¹⁶ A.Fogazzaro, *Le idee...*, cit., p. 135.

confronti della religione. A lui contesta una certa femminile predisposizione al misticismo e all'autocompiacimento estetizzante, che lo collocava nel versante della soggettività estrema dell'arte. Così egli scriveva la riguardo:

Antonio Fogazzaro non possiede né la stoffa del santo, né quella del peccatore: non ha vigore al bene che non può essere altro che bene, né al male che non può essere altro che male, tutto male. E si tiene in messo, nel mondo della vita ordinaria, borghese, delle piccole cose. [...] Perciò la religione, che non può avere mai niente di molle, perchè è fiamma che brucia ogni scoria naturale, carnale, cioè particolare e finita, si mescola sempre in lui con l'amore; e Dio parla più volentieri con una donna anzi che con gli uomini. [...] La religiosità di Fogazzaro è tutta femminile e materialistica, o sensuale che si voglia idre. Non è vera religiosità. E il Fogazzaro parlò tanto di Dio perchè non lo conobbe⁷¹⁷.

Il mondo di Fogazzaro è abitato non dal Dio che oggettivizza, ma dall'Estro che autoreferenzialmente piega ogni narrazione storica in direzione autobiografica. Questo passo porta a fare due considerazioni. Da un lato Gentile esprime una consapevolezza dell'esperienza religiosa come necessaria e misticamente tragica e per questo mascolina e virile. In secondo luogo egli mette in rilievo la virtù silenziosa e socratica dell'uomo di Dio, che conoscendolo non ne parla. Come vedremo questi tratti appaiono interessanti per riflettere sulla mistica gentiliana, ma dall'altro ci restituiscono anche una maggiore consapevolezza dell'ineludibilità del religioso nella sua filosofia, che è discorso sull'esperienza di oggettivazione della soggettiva.

Ritornando a *Il Santo* di Fogazzaro, uno dei terreni di scontro privilegiati dell'inizio del secolo scorso è la questione della storia, nell'incrocio tra positivismo storico e Storia *in senso ontologico*; tra posizione – per usare una terminologia odierna – sincronica e posizione diacronica. A questo si deve aggiungere un ulteriore nodo che nel romanzo appare particolarmente provocatorio. C'è una sorta di rimando a una purezza originaria dello spirito, incarnata da Benedetto – *alias* Piero Maironi – il quale è l'unico che vive il vero spirito rinnovatore. In sostanza c'è una critica velata di Fogazzaro nei confronti dell'intellettualismo dei partecipanti della riunione di casa Selva, a vantaggio dell'illetterato e “naturalistico” frate, che immediatamente e spontaneamente coglie come significative e degne di trasformarsi in una causa di vita e di morte, le argomentazioni teologiche dei dotti di Subiaco. In questo modo si crea una

⁷¹⁷ MRF, pp. 154-155.

frattura tra teologia e mistica, tra riflessione e vita dello spirito che segna profondamente il romanzo.

Hanno della santità [Giovanni Selva e la moglie Maria d'Arxel] un concetto falso, del quale non sono responsabili perchè lo hanno appreso dai loro maestri e direttori, che neppure loro ne sono responsabili; la corrente fuorviata di misticismo e di ascetismo dove la loro pietà si disseta, viene da una derivazione inopportuna del misticismo sano e dell'ascetismo regolare, più lontana nei secoli scomparsi. Esse scambiano i mezzi per il fine, si chiudono nel Tempio quando conviene seguire Cristo, hanno per la menoma infrazione dei precetti ecclesiastici un orrore che supera di molto l'orrore ispirato ad esse da un'infrazione del menomo precetto divino.[...] Noi vogliamo che Maria d'Arxel incontri e ami Giovanni Selva, che diventi un'operaia del progresso cattolico soprattutto mediante l'azione e la vita, che soprattutto coll'opera sua di madre ella insegni al mondo che l'ha dimenticato come la religione cattolica e la religione del dovere, di ogni dovere, si identifichino⁷¹⁸.

Quella di Fogazzaro è una mistica dell'azione che chiede di abbandonare i formalismi intellettualisti. In questo si sente l'eco di Tyrrell. Sempre parlando di Giovanni Selva egli sottolineava al suo uditorio parigino:

Egli è per una ragione simile che Giorgio Tyrrell, il più grande scrittore cattolico del nostro tempo, illustre ecclesiastico inglese la cui parola rincorò tante anime turbate e riaccese l'amore di Cristo in fondo a tanti cuori gelati, l'uomo davanti al quale i Giovanni Selva del mondo si inchinano con venerazione, ha osato quasi giustificare, colla sua equità e dolcezza incomparabili, l'atto più rimproverato a quello spirito conservatore che giudicò male lui stesso: la condanna di una teoria opposta alle idee coerenti e confermate dalla Bibbia sul sistema solare⁷¹⁹.

Un ultimo nodo è quello costituito da una certa rievocazione nel romanzo di vicende ecclesiastiche e politiche, che hanno un immediata o parzialmente velata corrispondenza con le vicende del cattolicesimo liberale italiano. Non è da escludere che in controtela alla vicenda di Piero Maironi si nasconda la vicenda di Rosmini, inascoltato da Pio IX, contro il quale si crea un' alleanza "scellerata" tra istanze politiche formalmente anticlericali e clericalismo intransigente. Ciascuno di questi nodi rappresenta un elemento di approfondimento poiché costituiscono gli elementi di intersezione tra la vicenda di Giovanni Gentile e la crisi modernista. Prosegue infatti Fogazzaro:

Un italiano illustre, Vincenzo Gioberti, gran pensatore e gran patriota, sacerdote cattolico irreprensibile e uomo di Stato, ministro di Sardegna a Parigi nell'aprile 1849,

⁷¹⁸ A.Fogazzaro, *Le idee...*, p. 143-144.

⁷¹⁹ *Ibi*, p. 137.

lavorò qui, dove poco dopo venne a morire, ad uno studio sulla Riforma cattolica della Chiesa, che non ebbe il tempo di compiere. Non n'è rimasto a noi che un abbozzo, dove vividi lampi di luce balenano a traverso le nebbie; non ostante alcune violenze di linguaggio, l'autorità di Roma e del Papato vi è esaltata da un capo all'altro. Se Gioberti mirava a una riforma intellettuale della Chiesa, il suo emulo in filosofia, Antonio Rosmini, fondatore di un ordine religioso universalmente venerato per la santità della vita, ne denunciava le piaghe morali[...]. Ecco i nostri grandi esempi che noi abbiamo seguito e che seguiremo. Dico noi, perchè non ho intenzione di dissimulare la mia solidarietà intera con Giovanni Selva. Noi possiamo ingannarci intorno a punti di dottrina, possiamo commettere delle imprudenze[...]; ma siamo sicuri di non ingannarci nel predicando ai nostri correligionari e a chi vuole ascoltare il culto della Verità, l'importanza suprema di viverla. [...]Noi che non ci appartiene di suggerire all'autorità una riforma o l'altra, ma che ci appartiene, coma a tutti i membri della Chiesa, di lavorare per la preparazione di uno stato di coscienza collettivo che si esprimerà spontaneamente negli atti dell'autorità⁷²⁰.

Fogazzaro evidenziava sia la continuità dei temi con il cattolicesimo liberale, sia la necessità della formazione di uno stato di coscienza collettivo come catalizzatore di riforme. Il Giovanni Selva del Santo è dunque «il più intellettuale dei cattolici progressisti, il più dotto dei teologi»⁷²¹, amante di Cavour e con lui «adoratore della libertà»⁷²² sia dello Stato sia della Chiesa. Per questo:

Quanto alla partecipazione diretta dei cattolici alla politica attiva mediante la costituzione di un partito parlamentare cattolico, Selva vi è contrario per il suo paese. [...] Preoccupato anzitutto del pericolo di identificare gli interessi della Religione con gli interessi del partito politico, naturalmente tratto dalle passioni umane. [...] Ciò che egli desidera è che ci siano Cattolici nelle fila di ciascun partito, pronti ad unirsi allora che, venendo minacciati i diritti della coscienza cattolica, essi potrebbero contare sull'appoggio di tutti gli amici della libertà⁷²³

2.2. Santo modernista e santo attualista

Il *Santo* di Fogazzaro rappresentava dunque un quadro di quello che era l'intendimento dei *novatori* e di quale dovesse essere la forma compiuta dell'esistenza religiosa. Nella vicenda di Maironi si tratteggiava una riflessione di teologia spirituale, che fondava la santità su elementi di attività e prassi, che cercavano di forzare quella che era l'educazione popolare e religiosa che aveva percorso tutto l'ottocento. Della tradizione spirituale seicentesca rimaneva l'evento della “catasta di legno” a segnare un *notte* dello spirito⁷²⁴, ma diventava un evento che si svuotava di tutto l'afflato mistico

⁷²⁰ *Ibi*, p. 139-140.

⁷²¹ *Ibi*, p. 138.

⁷²² *Ibi*, p. 141.

⁷²³ A. Fogazzaro, *Le idee...*, p. 142.

⁷²⁴ La tradizione della notte spirituale come esperienza della distanza di Dio, culmine dell'esperienza

del termine caro alla spiritualità moderna. Quello che diveniva centrale era l'azione che scaturiva dall'urgenza di riforma della Chiesa. Quella di Fogazzaro era una religiosità pratica e per certi versi, come abbiamo visto, pragmatistica e anti-intellettualistica. Chiaro era però l'intento di non superare i limiti della ribellione all'autorità ecclesiastica, proponendo un ideale di "matura obbedienza". Lo chiedeva Laberthonnière in base alla convinzione di un mutuo e vicendevole aiuto tra gerarchia e laicato, ma soprattutto lo invocava Fogazzaro, nel contesto delle discussioni parigine alla Société d'études religieuses del gennaio 1907⁷²⁵. Infatti nella crisi modernista, attraverso il recupero della riflessione attorno alla natura della santità, connessa al recupero anche di figure della tradizione medioevale:

La contraddizione autorità-libertà era dunque risolta nella responsabilità educativa, spiritualmente fondata, della coscienza ecclesiale personale (e comunitaria) che si esprimeva in una missione educatrice e autoeducatrice di riforma spirituale intima⁷²⁶.

La grande eco di questo testo che la *Civiltà Cattolica* in un articolo del 2 dicembre 1905⁷²⁷ stigmatizzato come frutto di uno «strombazzamento pubblicitario»⁷²⁸, aveva di certo intercettato l'attenzione di tutti coloro che per vari motivi si interessavano della questione modernista. Anche Gentile nel saggio *Le forme assolute dello Spirito* implicitamente aveva offerto un ritratto personale del santo, invocandolo come emblema della modalità soggettiva di intendere e vivere non la *religione*, bensì la *religiosità* come partecipazione all'attualizzazione dello Spirito. In altri termini offriva una sua teologia spirituale, in cui veniva tratteggiata la figura dell'uomo religioso non come testimone delle istanze di azione sociale, quanto piuttosto della forma mistica

mistica trova la sua consacrazione nell'esperienza di Giovanni della Croce. L'esperienza carmelitana si riversa poi in molti trattati ad uso dei padri spirituali che costituivano la base della formazione di molti sacerdoti. Tra gli altri si veda quanto dice il diffuso e famoso lavoro del gesuita G.B. Scaramelli, *Il Direttorio mistico*. (indirizzato ad a' direttori d'anime che iddio conduce per la via della contemplazione), Simone Occhi ed., Venezia 1799, pp. 413-415.

⁷²⁵⁷²⁵ A conferma di ciò si veda l'analisi della corrispondenza tra Fogazzaro e Laberthonnière fatta da L. Pazzaglia, *Il carteggio Fogazzaro-Laberthonnière (1905-1907)*, in C. Brezzi, C.F. Casula, A. Giovagnoli, A. Riccardi (edd.), *Democrazia e cultura religiosa. Studi in onore di Pietro Scoppola*, Il Mulino, Bologna 2002, in part. p. 185.

⁷²⁶ F. De Giorgi, *Il Medioevo dei modernisti*, cit., p. 330.

⁷²⁷ P. Silva, *Il Santo di Antonio Fogazzaro*, in «Civiltà Cattolica», 1905, v. IV, p. 595-607.

⁷²⁸ «Al vedere il nobile parto dell'ingegno annunciato a gran cartelloni multicolori non altrimenti che fanno i comici per la commedia, o gli osti per la provvista del vino nuovo; poteva parere a qualcuno un poco dignitoso richiamo per la turba, e mettere l'uomo serio in difficoltà. Comunque il libro c'è, e la fama del suo autore vuole che anche noi ne diamo contezza ai nostri lettori». P. Silva, *Art. cit.*, p. 598.

dell'unione con Dio. Così egli scrive nel 1909:

Il Dio del poeta è il suo Genio; il Dio del santo è appunto l'Ignoto. Da una parte l'immediatezza della luce; dall'altra, l'immediatezza delle tenebre e del mistero; da una parte l'esaltazione del soggetto, dall'altro il suo prosternarsi e annullarsi⁷²⁹.

La figura del santo di Gentile ha i tratti della mistica, che ha per orizzonte l'unione: è la mistica del confine, dello spirito religioso che subisce il *fascino tremendo* dello sconfinato e dell'infinito. È il santo dell'interiorità che si inserisce nell'azione dello spirito che è «combustibile in combustione»⁷³⁰ e che partecipa, superandola, alla *nientificazione* e *negazione* che è *esperienza della mortalità* e della morte. C'è nel filosofo siciliano un riassorbimento nel polo teologico del percorso di santità, che però non esclude l'azione pratica, ma la colloca in un orizzonte diverso.

Come già in parte sottolineato, le figure religiose a cui rivolge attenzione e stima, si polarizzano attorno a un medesimo quadro vitale. Sono uomini che vivono una profonda vicenda mistica e interiore, ma che si prodigano per il sociale. Quello che fa la differenza con il Fogazzaro è l'attribuzione di significato tutt'altro che anti-intellettualista di questo agire sociale, che in Gentile è compartecipazione alla Storia dello Spirito. In quanto tale, la passione per gli altri e la cura, ha un profilo filosofico che tiene in sé l'elemento mistico che non è alogico. Questo perché la figura compiuta della santità attualista è incarnata dal filosofo. Infatti, il santo di Gentile è il filosofo che con l'esercizio formale e logico del pensiero, attualizza lo Spirito con i suoi effetti trasformanti e innovatori: il santo è il *filosofo del divenire dello spirito*, che sperimenta la *nientificazione* di Dio e superandola, si eleva fino all'unione piena e attuale con Lui.

Va segnalato un ulteriore livello che sinteticamente il Gallarati Scotti nel suo lavoro dedicato a Fogazzaro, ricevendo il plauso e il pieno consenso di Gentile, così individua:

Perché Benedetto si potesse imporre come santo in un'opera d'arte gli sono mancate due cose: una natura graniticamente virile, capace di una vita eroica e di una resistenza a tutti quegli elementi femminili che son propri ancora di una religiosità non ancora liberata dal senso; e un'ora di vera rivelazione interiore, di luce piena, di immersione perfetta nel Dio verità, l'ora del Sinai, l'ora di Damasco, da cui si esce come chi ha visto un mondo nuovo, con una sicurezza interiore che viene da un contatto non con

⁷²⁹ MRF p. 269.

⁷³⁰ MRF p. 261.

immagini fluttuanti e incerte, ma con la realtà viva⁷³¹.

C'è quindi un “difetto di misticismo” nell'opera di Fogazzaro, che Gentile stesso ritrova in una non “sufficiente” e “virile” immersione in Dio, dalla quale scaturirebbe la vera certezza dell'umanità.

Gentile parla di un duplice misticismo. C'è il misticismo da rigettare perchè estetizzante e femminile; e una mistica da esperire necessariamente, essenziale al *mestiere filosofico*. Il misticismo da superare è quello puramente alogico, perchè attende una verità oltre sé, che non può venire e in quanto tale è illusoria. Un misticismo cioè che è completamente *passivo* e che condanna alla *passività*. C'è viceversa una *mistica* che è esperienza di passività estrema e radicale, poiché è nientificante, ma che muove all'azione. Dunque, così come soggettività e oggettività non possono permanere nella logica duale della separazione, così attività e passività entrano nel processo dialettico tanto che la sua è una *mistica attiva*. Tale concezione elaborava quanto detto in merito alla prassi, studiata ne *La filosofia di Marx*. In questo quadro, poi, si comprende anche la sua opzione pedagogica, intesa come processo di superamento da ogni forma di passività.

Questo tema del misticismo in Giovanni Gentile è stato inteso come uno degli elementi di maggiore aporeticità del suo pensiero⁷³². Se da un lato, infatti:

Egli avvertiva che la posizione dell' “assolutamente altro”, dell'impossibile, e persino se si vuole dire così, dell'intrinseco scindersi della “relazione” non è pensabile se non all'interno della relazione che, inesorabilmente reinclude ogni suo affermato (o preteso) scindersi⁷³³.

Dall'altro, una rottura intrinseca della relazione avrebbe portato alla dissoluzione dell'intero impianto gentiliano. Il momento della religione e quindi il momento mistico, sarebbe minato dalla stessa aporia. Continua Sasso:

Gentile vedeva che, se lo si osserva nella logica che esso assume come la sua propria logica, il misticismo è altrettanto “impossibile” e inconcepibile della contraddizione a cui si dice che mette capo. Il misticismo è “impossibile” e inconcepibile perchè, per un verso, è opera di un soggetto che, per far posto all'assolutezza dell'oggetto, deve sopprimere se stesso; e per far ciò deve, per un altro, non solo esserci, ma essere in

⁷³¹ T. Gallarati-Scotti, *cit.*, p. 420.

⁷³² G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Ed. Il mulino, Bologna 1998, pp. 179-189.

⁷³³ *Ibi*, p. 182.

qualche modo “prima” dell'assoluto oggetto al quale deve “far posto”, e che, per ciò stesso che è “preceduto”, assoluto non può essere. Il misticismo è “impossibile” e inconcepibile perchè “deve” esserci (e questo è il suo più grande paradosso) addirittura quando, realizzatasi la situazione mistica, esso, a rigore, “non c'è più”. [...] Per realizzare e vivere questo trionfo mistico, il soggetto deve esserci e non esserci perchè il trionfo giunga al limite della sua propria perfezione⁷³⁴.

La questione di fondo è relativa alla sostenibilità nell'impianto gentiliano di un momento attualmente passivo-attivo. Ciò che risulta impensato dal filosofo palermitano è la possibilità di sostenere teoreticamente questa logica duale, senza scindere la relazione tra attivo e passivo, contravvenendo alla tesi unificante dell'Io trascendentale. In fondo questo è il problema della dialettica interna alla religione. Tale aporia si trasforma in luogo del limite, poiché siamo sul confine estremo del rapporto tra essere e non essere. Il problema non trova soluzione immediata nella teoresi gentiliana: solo un approccio biografico permette di scoprire come dietro a questo problema si nasconda l'esigenza personale del filosofo di sollevarsi rispetto alla dimensione passiva della propria esperienza passata.

Ma al di là delle suggestioni di una riflessione di questo tipo, resta la traccia di un cammino che attribuisce valore alla *dimensione interiore*. La necessità di un momento di “immediata esperienza del divino” come luogo di cui rimane traccia ontologica nella filosofia, solleva da una visione puramente strumentale della religione che in Gentile non poteva essere semplicemente derubricata al rango di introduzione filosofica. O per lo meno, se restava introduzione, lo era nella misura in cui anticipava le questioni nodali – la *questione filosofica* – che la sola filosofia era deputata a pensare, mantenendo di tali esperienze immediate una *ritenzione logica*.

⁷³⁴ *Ibi*, p. 186-187.

4 *Presenze e ombre del modernismo*

4.1 *La presenza teologica a cavallo di otto-novecento*

4.1.1 *La cultura cattolica in Italia alla fine dell' 800*

Come è apparso evidente nel precedente capitolo, la definizione del modernismo e della posizione di Giovanni Gentile nei confronti della religione non è comprensibile a prescindere da un'analisi del clima che animava l'Italia in all'inizio del Novecento. La particolarità della vicenda italiana, non permette di scindere le vicende ecclesiali da quelle civili e questo si riscontra anche in una riflessione che concerne la storia delle idee. Interrogarsi sulle forme della cultura cattolica in Italia alla fine dell'ottocento e all'inizio del novecento significa quindi descrivere, non solo la sensibilità di una particolare parte della storia italiana, ma optare per una prospettiva che offre un quadro delle molteplici interconnessioni che in quel periodo si andavano costruendo⁷³⁵. Lo sguardo dei grandi pensatori di quel periodo anche se marcatamente su posizioni non cattoliche, non poteva prescindere dall'intravedere nel fronte cattolico un interlocutore inevitabile per un dialogo e talvolta uno scontro, utile a chiarire la propria posizione filosofica e interpretativa. In altri termini, la posizione di Gentile nei confronti della religione non sarebbe comprensibile senza un quadro di quelle che erano le posizioni teologiche in merito, ad esempio all'Apologetica; così come la crisi del positivismo non sarebbe comprensibile, a prescindere dal recupero dello studio scientifico in ambito cattolico.

Caso emblematico è rappresentato dallo 'smarcamento' della Scuola francese, rispetto al progetto anticipato nella *Aeterni Patris* e reso operativo nella *Dei Filius* e nella *Pastor Aeternus*. Ollè-Laprune non voleva abbandonare il progetto di una *philosophia perennis*, ma era chiaro in lui che la riproposizione *sic et simpliciter* del sistema scolastico non era sufficiente per inquadrarsi nella modernità. Per questo egli

⁷³⁵ Si veda complessivamente N. Raponi, *Cattolicesimo liberale e modernità. Figure e aspetti di storia della cultura dal Risorgimento all'età giolittiana*, Morcelliana, Brescia 2002 e il precedente Id., *Cattolicesimo liberale e cattolicesimo democratico*, Vita e Pensiero, Milano 1977. Tra gli altri specifico si veda C. Lorusso, *Il modernismo cattolico e la cultura italiana nel primo Novecento*, Euroma, Roma 2000 nonché più generale sulla questione del rapporto tra ricerca interiore e forme sociali in Europa si veda H.S. Hughes, *Coscienza e società. Storia delle idee in Europa dal 1890 al 1930* (1958), Einaudi, Torino 1967.

riteneva che quello che andava salvato non era l'opera dell'acquinate, quanto piuttosto il suo spirito, che voleva dare una sistemazione razionale e una risposta filosofica ai problemi del suo tempo. Così egli si esprimeva a commento dell' Enciclica Pontificia:

L'encyclique est libératrice. On a craint qu'elle ne préparât á un nouvel asservissement. Qu'on la lise tout entière. Elle veut qu'on refasse, en ce siècle, ce qu'a fait saint Thomas dans le sien⁷³⁶.

In Italia viceversa, sulla spinta della Scuola Romana, guidata da Mazzella, Talamo e soprattutto da Billot, si assisteva a un recupero massiccio della riflessione di San Tommaso. L'effetto di tale recupero fu una forte concentrazione della riflessione teologica di spirito apologetico di tipo *controverisistico*, che in Italia non si interessò mai in modo esplicito, se non con finalità polemiche, alla rielaborazione di una riflessione inerente la Teologia della Storia.

La teologia positiva della storia, animata anche dal dibattito della Teologia liberale d'oltralpe, si diffondeva soprattutto a Parigi ad opera del Duchesne, a Tolosa grazie al lavoro del Batiffol e a Gerusalemme sotto la spinta di Padre Lagrange, fondatore dell' Istituto Biblico di Gerusalemme. Le questioni centrali erano di tipo biblico e dogmatico, anche se erano entrambe riconducibili alle questioni nodali della verità nel suo manifestarsi e della ricerca di un profilo storico della Rivelazione. L' atteggiamento positivo nei confronti della scienza, tratto distintivo del pontificato di Leone XIII, aveva portato diversi studiosi d'oltralpe a cercare di compensare la riflessione apologetica con gli strumenti della critica storica; questa introduzione dei metodi di ricerca storica, metteva in crisi l'intero impianto della teologia fin lì professata, poiché chiedeva di abbandonare un modello *essenzialista e soprannaturalista*.

Caso singolare almeno nel panorama italiano della fine dell'Ottocento, fu rappresentato da alcune scuole, soprattutto napoletane, che interessate da una vivacità culturale che faceva della città partenopea una delle capitali culturali d'Europa, avevano cominciato a lavorare all'analisi filologica da un lato, e all'interpretazione storiografica dall'altro. Tale esperienza nasceva in seno all'esperienza cattolico-liberale e neoguelfa. Già riconosciuta da Benedetto Croce come «la maggiore scuola di storiografia italiana

⁷³⁶ Citato da E. Lecanuet, *La vie de l'Église sous Léon XIII*, Alcan, Paris 1930, p. 469.

di quel tempo»⁷³⁷, faceva capo all'abate Luigi Tosti e al Cardinale Alfonso Capeceltro⁷³⁸. Sin dal 1865, i neoguelfi napoletani, radunati attorno alla rivista *La carità*, sotto la direzione di p. Ludovico da Casoria, si dedicarono alla storiografia ecclesiastica cercando di mostrare come:

l'atteggiamento di lotta assunto dallo stato nei confronti della Chiesa andava ricondotto nel più ampio quadro di una *crisi di civiltà*: la storia aveva allora un compito molto importante e cioè quello della riscoperta e della ripresentazione dei valori della civiltà cristiana: solo questi nell'auspicato rinnovamento degli spiriti, nelle attese riforme di strutture, nel futuro corso dei tempi avrebbero avuto un peso preponderante⁷³⁹.

Posizioni come queste, tuttavia, non mancavano di scontrarsi con la linea delle correnti intransigentiste che si ispiravano a un più puro tomismo e che si rifacevano, nell'ambiente napoletano, al progetto di riforma dello Studio Teologico nel Seminario di Napoli dell'Arcivescovo Sisto Riario Sforza, dai forti connotati apologetici.

Il caso partenopeo offriva un altro dato strutturale della cultura dell'età di Leone XIII. Lungo tutto l'Ottocento, esisteva una crisi tra la cultura cosiddetta 'alta', nella quale si animava un dibattito intenso tra intransigentismo e neoguelfismo, e una cultura molto più 'diffusa' anche nei bassi strati sociali e nel clero dedito all'azione pastorale, che era insensibile ai movimenti e ai dibattiti culturali. Il Pontificato di Leone XIII, volendo attivare un aggiornamento direttamente sul piano della struttura culturale, agì in primo luogo sulle modalità di formazione del clero. Questo permise un risveglio culturale che, passando dallo studio Manualistico, aveva contribuito a rendere meno elitario, di quanto non fosse in precedenza, il percorso di circolazione dei temi teologici. Gli interventi in materia di Dottrina Sociale della Chiesa contribuirono a diffondere una serie di *discorsi* maggiormente fruibili, vivacizzando il dibattito intorno alle questioni calde della società industriale⁷⁴⁰.

⁷³⁷ B. Croce, *Storia della storiografia italiana del secolo XIX*, vol I, Ed. Laterza, Bari 1930, p. 119.

⁷³⁸ Sulla questione della relazione tra interpretazione sociale neo-piagnona e interpretazione conciliarista neo-francescana di sfondo al recupero cattolico-liberale e modernista della figura spirituale di Caterina da Siena, che ha avuto Tosti e Capeceltro come protagonisti si veda F. De Girgi, *Il medioevo dei modernisti*, cit., pp. 193-204.

⁷³⁹ C. D. Fonseca, *Appunti per la storia della cultura cattolica in Italia – La storiografia ecclesiastica napoletana (1878-1903)*, in G. Rossini (ed.), *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Atti del convegno tenuto a Bologna il 27-28-29 dicembre 1960, Ed. Cinque Lune, Roma 1961, p. 493-494.

⁷⁴⁰ Cfr. AA. VV., *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità*, Atti del IV Convegno di Storia della Chiesa, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1973. Si veda anche A. Acerbi, *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 3-84

Tale spinta *popolare*, se da un lato poteva essere conservato ai fini di mantenere un equilibrato sistema di sottomissione e controllo, dall'altro aveva contribuito a produrre «quasi come regola, un principio, per così dire, di indistinzione tra cultura e religione»⁷⁴¹. In altri termini l'elemento culturale si appiattiva sulle forme devozionali e su un'omiletica che puntava sugli aspetti emotivistici attraverso la diffusione di devozioni come quelle al Sacro Cuore di Gesù e di Maria. Questo era anche l'elemento centrale della formazione del clero il quale non era propenso alla riflessione teologica, bensì alla riproposizione manualistica e magisteriale, non aveva grandi conoscenze esegetiche e veniva educato a una religiosità fortemente imperniata sulle devozioni. Il dibattito culturale di matrice rosminiana e neoguelfa, era quindi, nella maggior parte della popolazione italiana e del clero italiano, passato inosservato.

L'inasprirsi della *questione romana* alla quale si aggiungevano una serie di interventi magisteriali come quelli del Concilio Vaticano I, la diffusione più ampia di riviste di studi ecclesiastici e di letteratura, e, non ultimo, una formazione teologica fondata sul metodo della *disputatio* data la *concentrazione apologetica*, contribuirono a un risveglio culturale proprio a partire dagli ultimi decenni dell'ottocento. Tale risveglio fu favorito dall'attivazione di una serie di *circuiti* che si prodigarono in una attività di intensa animazione popolare, fondendo temi politici, spirituali e talvolta apologetici. Ai circuiti dell'alta cultura, si affiancò anche l'azione di coloro che attivarono una forma primitiva di *pastorale culturale*, volta alla diffusione della Buona Stampa, all'organizzazione di Conferenze Popolari, all'elevazione spirituale del popolo attraverso le Missioni Popolari. Furono particolarmente attivi in questo senso il *circuito salesiano*, quello *cattolico-intransigente* e quello della *democrazia cristiana*. Se oltralpe il circuito oratoriano aveva creato una sensibilità laicale soprattutto negli strati borghesi, in Italia, Salesiani, Cattolico-liberali e personalità di spicco afferenti, ad esempio all'Opera dei Congressi, si prodigarono per i ceti più poveri, catalizzando il processo di propagazione culturale⁷⁴².

⁷⁴¹ F. Traniello, *Religione cattolica e stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Ed. Il Mulino, Bologna 2007, p. 195.

⁷⁴² *Ibi*, pp. 200-219. D. Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Ed. Einaudi, Torino 1993, pp. 136-144. G. Martina, *Op. cit.*, pp. 101-133. O. Köhler-G. Bandmann, *Forme di devozione*, in Aa. Vv., *La chiesa negli stati moderni e i movimenti sociali (1878-1914)*, Ed. Jaka Book, Milano 1975, pp. 308-322. R. Aubert, *La cura per un miglioramento della pastorale. Seminari, istruzione catechistica, azione* 258

Unitamente a questo percorso si andava formando una generazione che liberata dall'urgenza della questione romana, volgeva la sua attenzione, seguendo lo stimolo della incipiente riflessione sulla Dottrina Sociale della Chiesa, ai problemi sorti attorno al lento processo di industrializzazione del paese. In particolare certi spiriti più sensibili del giovane clero avvertivano l'esigenza di colmare il vuoto di fede e di ideali che si era venuto a creare nella spersonalizzazione connessa al processo di industrializzazione; avvertivano anche che il cattolicesimo presentato nelle forme tradizionali, legato soprattutto ad una mentalità neoscolastica, formalistica e inaridita, non poteva avere udienza in quegli spiriti tormentati dal dubbio. Da qui la ricerca di nuove vie, l'esigenza di nuove sintesi⁷⁴³.

Questo ci restituisce un quadro complesso che non permette semplificazioni. Non è infatti immediato attribuire un'origine cattolico-liberale alla crisi modernista. Il modernismo, come vedremo, aveva nelle posizioni neoguelfe un forte elemento di ispirazione ideale. I *novatori* italiani in particolare, cercarono in diversi modi di inserirsi nel solco del conciliatorismo cattolico e molti cattolici liberali furono protagonisti della crisi. Ma come abbiamo notato, la crisi modernista si inserisce in un quadro ben più ampio che coinvolge il clima di risveglio culturale che dalla fine dell'ottocento si era propagato nel nuovo secolo. Tale risveglio era stato propugnato e catalizzato anche da coloro che i modernisti considerarono loro oppositori, ma essi stessi ne furono coinvolti.

In questo quadro di risveglio culturale si inserisce anche Gentile, che fece di Napoli e della Scuola napoletana dello Spaventa, uno dei luoghi principe della sua riflessione filosofica. La partecipazione alla rinascita dello spirito religioso fu di certo indiretta, ma non possiamo prescindere dalla ovvia considerazione di una presenza vitale dei temi di questa rinascita e superamento a livello biografico. Egli stesso si fece interprete di questa *rinascita* e lo testimoniò proprio a Napoli nella sua prima prolusione accademica. Egli stesso si impegnò nella riflessione attorno a una filosofia della storia, che voleva superare il razionalismo e l'intellettualismo.

Lo fece sempre contrastando un'idea di religione che, propugnata dalla produzione teologica a lui contemporanea, a suo parere non interpretava le vere istanze di

cattolica, in Aa. Vv., *Op. cit.*, pp. 497-505.

⁷⁴³ Cfr. A. Gambaro, *Il modernismo*, s.c.e., Firenze 1912.

rinnovamento che animavano invece la cultura del suo tempo. Da qui la sua lotta contro la religione trascendentista della scolastica.

4.1.2 La presenza teologica dall'*Apologetica* alla *Manualistica*

Il modello teologico della scolastica era dominato dal principio della *concordantia discordantium*. S. Tommaso, nella sua prospettiva onto-teo-cosmologica non perdeva di vista la sintesi tra fede e ragione. Entrambi apparivano tra loro strettamente concordi benché i loro percorsi fossero a tratti differenti. Dopo l'episodio tomista si fece avanti progressivamente l'idea di una progressiva insufficienza della ragione e di un primato soprannaturale della fede, passaggio stimolato dalla critica radicale di personaggi come Scoto⁷⁴⁴ e Ockham⁷⁴⁵. In termini di modelli di riferimento, si per spiegare l'esperienza della fede si adottava un criterio duplice, l'uno della fede offerto da una via soprannaturale, e l'altro della ragione a cui si perveniva attraverso gli strumenti della ragione. Si affermava, in altri termini un modello della *doppia verità*⁷⁴⁶.

Il *Duplex modus veritatis* segnerà la progressiva separazione tra una Filosofia deduttiva – il cui fondamento non è il Dio della Rivelazione – che operando una riduzione formalistica apriva al deismo, e una Teologia positiva, basata sui dati della tradizione. Quest'ultima, che si affermerà come scienza pratica e storica dal marcato sapore intellettualista, avrebbe portato a una sostanziale impensabilità della Rivelazione vista come *potentia absoluta*.

Quello che diventava fondamentale era la dimostrazione che Dio si fosse rivelato: ciò era realizzato dalla filosofia deduttiva mediante il procedimento sillogistico deduttivo, alla quale, come prova, si giustapponeva il sistema costruito dalla teologia

⁷⁴⁴ Con il filosofo francescano la teologia è ancora nell'orizzonte della filosofia e non si celebra un divorzio. Tuttavia la distinzione tra Dio e l'uomo è solo "di modo". La sua è una metafisica compiuta in cui Dio è dimostrabile solo aprioristicamente e postulatoriamente. La teologia è un puro sapere pratico finalizzato alla beatitudine e in quanto tale non ha valore metafisico se non residuale. Egli arriva a separare il Dio dei filosofi (quello della metafisica colta deduttivamente) e quello dei teologi (quello della prassi finalizzata alla beatitudine). In questo comincia a registrarsi un difetto della ragione e una sua dichiarata, benché iniziale, debolezza. Cfr. A. Ghisalberti, *Medioevo Teologico*, Ed. Laterza, Bari 1990, pp. 129-147.

⁷⁴⁵ Ockham, da parte sua, elimina ogni pretesa universale recuperando il primato del particolare attraverso l'esperienza. Ciò che è dell'uomo è arbitrario e nominalista, l'unico criterio valido è la volontà di Dio. Da qui la fede è un credere cieco e la ragione non può fornire alcuna giustificazione della verità della fede poiché è su un altro registro. La deriva necessaria di Ockham è lo scetticismo. Cfr. *Ibi*, pp. 147-163.

⁷⁴⁶ Si fa riferimento all'efficace anche se prudente sintesi di É. Gilson, *La Filosofia del Medioevo*, Ed. La Nuova Italia, Firenze 1983, pp. 672-674.

positiva, in base ai dati della Rivelazione. La teologia, non potendo render ragione della fede, costruiva una filosofia *ad hoc* dai connotati *ancillari* a cui veniva affincato un principio di Rivelazione monolitico e astorico. In questo modo veniva rafforzato il principio dualistico della separazione tra *natura* e *soprannatura*.

L'esito paradossale fu la *regionalizzazione* della teologia e la *deduttivizzazione* della metafisica. La modernità con la centralità offerta alla ragione, tentò l' "assedio" a un siffatto modello dualistico. L'esito ovvio fu la perdita di un profilo razionale basato sulla *capacità della verità* (*homo capax veritatis*), a vantaggio di uno basato sulla *certezza razionale*. Ma la svolta moderna non poteva che attribuire l'unica certezza al *soggetto stesso*, presupponendolo come apriori formale⁷⁴⁷. Tale opzione filosofica aveva una ricaduta soggettivista, che apriva al dubbio come in Cartesio⁷⁴⁸ a causa dell'indisponibilità del fondamento, che rimaneva enigmatico; oppure agiva spostando, come in Kant⁷⁴⁹ l'attenzione dal fondamento, postulato aprioristicamente le modalità concrete e i criteri di esercizio gnoseologico del soggetto. Tale soggetto prendeva il posto del *trascendentale* e si connotava come *io puro*, abbandonando l'impresa dell'intelligibilità dell'essere.

Dal modello *corrispondentista* dell' *adequatio* si passava a un modello fondato sulla *rappresentazione* soggettiva del modello di relazione tra soggetto e oggetto, secondo una duplice versione: da un lato una versione *sensista* ed *empirista*, che preludeva agli esiti positivisti, secondo la quale era vero solo ciò che era sperimentabile e in cui il soggetto era l'*apperceutore* finale di una catena la cui natura rimaneva indisponibile. Dall'altro lato una versione *idealista* che coglieva la verità come un prodotto dell'intelligenza, pervenendo al reale attraverso un processo di riconduzione a una verità già posseduta. L'esito paradossale di un cammino soggettivista fu il progressivo ritrarsi del soggetto stesso, che una volta formalizzato e assurgendo alla posizione di nuovo fondamento, non poté essere messo al riparo dai medesimi esiti scettici, riservati alla questione del "fondamento metafisico". Da qui la trasformazione

⁷⁴⁷ Per una disanima dell'evoluzione soggettiva della modernità cfr. M. J. Le Guillou, *Il Mistero del Padre*, Ed. Jaka Book, Milano 1979, pp. 142-144.

⁷⁴⁸ G.Reale, D. Antiseri, M. Laeng, *Filosofia e Pedagogia dalle origini ad oggi*, vol. 2, Ed. La Scuola, Brescia 1999¹², pp. 223-247.

⁷⁴⁹ *Ibi*, pp. 549-603 (in particolare 556-580).

del “problema metafisico” in un “problema dell'incertezza soggettiva”, che esponeva alla vertigine dell'inconsistenza la stessa soggettività.

La teologia cattolica spettatrice – e propiziatrice - di questo “sommovimento metafisico” non ne colse le provocazioni, rifugiandosi in un modello di evidenza razionalistico, basato su un esercizio metodologico di tipo *sillogistico-deduttivo*. A livello storico tutto ciò portava a una plasmazione sul modello di *certezza* di tipo analitico, volto a restituire alla fede un profilo oggettivo. Si creava in questo modo un divorzio con il percorso della filosofia moderna, che andava sempre più acquisendo un profilo di oggettività di tipo psicologico e individualistico, con esiti a detta dei teologi del periodo relativisti. In questo contesto la riflessione teologica creava un dualismo paradossale tra l'oggettività – o presunta tale – della fede e la soggettività della ragione a cui attribuiva, rispettivamente, le competenze disciplinari della teologia e della filosofia.

L'*Apologetica* divenuta ormai disciplina autonoma (dotata di un proprio specifico manuale) voleva realizzare il compito di giustificare la religione cristiana a partire dal suo fondamento, identificato nella Rivelazione che Gesù Cristo “ha portato”⁷⁵⁰ e affidato all'autorità vivente della Chiesa⁷⁵¹. L'oggetto dell' *Apologetica* si spostava dalla *fede* alla *religione* offrendo tre dimostrazioni.

La prima era la *Demonstratio religiosa* che ha per oggetto i cosiddetti *preambula fidei* e che voleva dimostrare l'esistenza di Dio contro gli agnostici.

La seconda era la *Demonstratio christiana* che voleva dimostrare la possibilità di un concetto di rivelazione contro i deisti, i Musulmani e gli Ebrei.

Infine la *Demonstratio catholica* che voleva dimostrare la natura divina della Chiesa contro i protestanti.

Tale processo dimostrativo percorreva due vie giustapposte e non conciliabili: la via filosofica e la via storica. La prima si occupava della possibilità e della convenienza della Rivelazione, la seconda della fede della Chiesa e in particolare della tradizione⁷⁵².

⁷⁵⁰ Mettiamo tra parentesi questa espressione perchè è emblematica di un concetto di rivelazione che si fa man mano intellettualista e che prescinde dalla figura di Gesù Cristo che assume la figura di un *legato divino* che porta un messaggio a prescindere dalla sua persona.

⁷⁵¹ X.M. Le Bachelet, *Apologétique. Apologie*, in «Dictionnaire apologétique», Paris 1925, vol. I, pp. 189-251.

⁷⁵² Un esempio, universalmente riconosciuto come emblematico, si può trovare nel manuale di L.J. Hooke, *Religionis naturalis at revelationis principia*, Paris 1754.

Così si realizzava una divaricazione tra riflessione e storia; l'Apologetica utilizzava quest'ultima – compresa la storia sacra narrata nelle Scritture – a conferma della prima. La forma propria dell'autoevidenza della Rivelazione, che aveva necessariamente un profilo storico, veniva così superata da una forma *soprannaturalistica* della Rivelazione, la cui necessità era dimostrata mediante un modello sillogistico-deduttivo che ruotava attorno ai *preambula fidei*. La *ratio* era al di fuori della fede. Tra fede e ragione c'era un reale estrinsecismo, che consacrava il passaggio dal *duplex modus veritatis* al *duplex ordo veritatis*.

Una *Apologetica* così connotata non poteva che produrre una riflessione dogmatica in cui le verità di fede subivano una reificazione. Nasceva quindi la dogmatica, o *teologia positiva*, dei *loci teologici* organizzati secondo un principio di autorità estrinseco. L'*Historia umana*, addirittura, veniva posta tra i *loci alieni vel adscripti rationes*.

Dalla seconda metà dell'Ottocento, il livello di formalizzazione realizzato nell'*Apologetica* ebbe la sua definitiva consacrazione. La *Manualistica* del periodo tendeva a raffinare i suoi strumenti analitici; in questo modo non faceva altro che radicalizzare l'estrinsecismo, il dualismo e l'astoricismo dell'*Apologetica* post-tridentina, giungendo a esiti paradossali che rivestivano con strutture razionaliste, posizioni sostanzialmente fideistiche. La posizione di Gentile nei confronti della religione ebbe questo interlocutore privilegiato, o per lo meno lo doveva di certo aver avuto lo Spaventa, che introdotto nello studio teologico per l'iniziale scelta sacerdotale, aveva avuto una formazione che era coerente con la *Manualistica*. La scelta idealistica dell'immanenza appariva come una via di fuga dall'intellettualismo e razionalismo della riflessione teologica. Con essa si tentava di riacquistare un profilo di significatività della storia, in un processo che fosse razionalmente coerente e che non fosse una semplice rivalutazione della contingenza. In un contesto di estrinsecismo tra fede e ragione e, conseguentemente, tra teologia e filosofia, la rivalutazione della ragione e delle sue pretese di valore erano del tutto comprensibili.

Tutto questo poteva bastare a descrivere e motivare l'acribia dei filosofi contro la posizione teologica. Tuttavia, Gentile non si accontentava di porsi in una posizione meramente anti-manualistica. Egli elaborava una ricomprensione della teologia nella

storia, usando le medesime armi. Egli infatti raramente utilizzava il termine “teologia”, più spesso, seguendo la tripartizione delle *Demonstrationes*, utilizzava quello di “religione” poiché ad essa era attribuito il compito ontologico e metafisico. Benchè la polemica contro la neoscolastica, a tratti avesse assunto toni marcati soprattutto in prospettiva di un' *apolegetica della filosofia*, il filosofo palermitano, ebbe una posizione di sostanziale rispetto nei confronti del Magistero, così come traspare nel commento all'Enciclica Pascendi.

Già rispondendo al De Wulf, Gentile aveva criticato il vano tentativo di combinare vecchi strumenti filosofici con nuove istanze del pensiero. Le nuove frontiere erano quella di Kant e di Hegel. La questione centrale dibattuta da Gentile era quella della retta articolazione tra filosofia e teologia, che la scolastica, prima, e la neoscolastica, dopo, avevano trasformato in uno dei principali oggetti della speculazione. Procedendo secondo il modello idealistico, il filosofo palermitano giungeva ad affermare la sostanziale identità dei due campi disciplinari⁷⁵³. Tale identità era evidente nel dogma, che rappresentava l'epifenomeno del percorso speculativo della teologia e in questo, come vedremo, si poneva sulla scia del giovane Hegel. L'interlocuzione con il pensiero manualistico diventava l'occasione per riflettere sul pensiero e sulle sue possibilità gnoseologiche. Il pensiero e la razionalità formale agivano nella loro piena libertà in ogni episodio della storia, tanto che «la scolastica non ha il concetto della autonomia della ragione: ma la ragione, anche nella scolastica, come sempre è autonoma»⁷⁵⁴.
Scrive Gentile:

Il prof. De Wulf crede proprio che la diversità formale degli scolastici si conciliasse con l'identità materiale della filosofia con la teologia? La storia della filosofia non si scrive prendendo nota delle dichiarazioni e delle proteste dei filosofi, ma penetrando nell'anima del loro pensiero. La filosofia scolastica, quella che fu veramente filosofia, non fu né poteva essere meno libera di quanto è stata mai, prima e dopo di essa, alcun'altra filosofia, che fosse veramente tale. Prima di tutto è falso che la teologia presupponga il dogma, e la filosofia scolastica il solo lume naturale. Se subordinazione c'è, la filosofia presuppone, o pare che debba presupporre la teologia. E questo sarebbe il difetto, come s'intende comunemente, della scolastica: presupporre la verità. Che dev'essere, anzi è il principio e la conseguenza del processo filosofico: negare cioè la soggettività della scienza, porre questa come oggettiva, data, esistente per sé, prima che

⁷⁵³ Più diffusamente in A. Galvano, *Il problema teologico in Giovanni Gentile*, in *Giovanni gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Vol. V, Ed. Sansoni, Firenze 1951, pp. 149-172.

⁷⁵⁴ MRF, p. 116.

l'uomo la costruisca. Ma neanche questo è vero: ci sono, come sa il De Wulf, teologi ombrosi, nel Medio Evo, che rifuggono dalla dialettica, e hanno paura di Platone e di Aristotele⁷⁵⁵.

Dunque, egli rivendica il valore della scolastica, ma ne sottolinea il contingente e immanente superamento. L'errore dei neoscolastici stava nello spirito dell'*Aeterni Patris*, la quale predicando il rinnovamento del pensiero tomista come unico sistema concettuale adeguato alla modernità, generando una sorta di processo di critica negativa e conservativa⁷⁵⁶. Inoltre queste riflessioni intorno al tentativo di rianimazione del pensiero medioevale, diventavano l'occasione per esplicitare, approfondire e ribadire due riflessioni che si sarebbero articolate nella *Prolusione* del 1907.

Innanzitutto egli rimarcava la sottolineatura della Scolastica come *sistema filosofico* da leggersi come *Standpunkt*, ovvero come posizione prospettica del mondo nel suo valore spirituale⁷⁵⁷. Tale centro focale era il luogo dell'incarnazione dello spirito nella storia che diveniva il principio dal quale tutto discendeva e che non poteva essere abbandonato. Perdere di vista il “porsi” dello Spirito avrebbe significato affidare la riflessione a una operazione di archeologia oltranzista e anacronistica. Attraverso di essa egli, però, delineava la teoria dell'incarnazione storica dello spirito nel suo farsi, a cui il filosofo deve prestare attenzione: la sua riflessione era pensiero *sullo* spirito e *nello* spirito. Attraverso l'esercizio razionale del pensiero il filosofo rinveniva la presenza dello spirito, che continuamente ed eternamente si poneva, e nell'*atto del pensare* faceva *essere* lo spirito.

⁷⁵⁵ MRF, pp. 113-114.

⁷⁵⁶ «La novità si riduce alla critica del fenomenismo, del relativismo, del pessimismo, ecc., cioè a un ufficio puramente negativo. La scolastica, risorgendo dalla tomba, o, se si vuole, svegliandosi dal lungo sonno, o, se si preferisce, riscotendosi dal suo secolare sonnecchiamento, dice di volersi rimettere in cammino, al passo con tutto il pensiero moderno: ma all'atto pratico che fa? Nega che il mondo in filosofia abbia camminato, o che abbia camminato bene. Indietro tutti! E anziché rammodernarsi essa, vuole disfare tutto ciò che è la sostanza del pensiero moderno: al quale viene a dire in fondo: andiamo di conserva; ma siccome tu tieni mala via, rifatti dal punto in cui io mi sono addormentata. E ti insegnerò io la strada». MRF, p. 130.

⁷⁵⁷ «Dualismo, creazionismo, dinamismo, finalismo, ecc. sono parole astratte; e la scolastica è un fatto storico. Come tale, essa, a dir proprio, non si definisce, ma si rappresenta, si rivive. Fu nella vita e può risorgere nella propria mente ricreatrice come un'intuizione concreta che gli uomini ebbero del mondo guardato da un certo punto di vista, in cui realmente essi erano collocati: punto di vista, dal quale lo storico deve anch'egli oggi saper guardare il mondo. La base d'ogni sistema filosofico è la sua posizione, quello che i tedeschi dicono *Standpunkt*, il centro nel quale lo spirito filosofico s'è posto, e dal quale ha volto intorno lo sguardo. Questo centro, questa situazione spirituale è il fulcro del sistema, l'anima nella sua storica individualità. Lasciatevi sfuggire questo centro; e la storia s'invola». MRF. p. 123.

Una seconda considerazione che scaturiva da queste riflessioni sulla scolastica, corollario della precedente, era volta a sottolineare come la storia della filosofia altro non fosse che il *processo dell'incarnazione di uno spirito* che «s'è affannosamente sforzato di costruire sempre più logicamente la struttura del reale»⁷⁵⁸. Da qui si potevano già intuire gli esiti *strutturalisti* e i presupposti *metafisici*, per certi versi mistici⁷⁵⁹, dell'idealismo gentiliano.

La posizione critica nei confronti della neoscolastica, che perseguiva il giusto progetto di una *Philosophia perennis*, senza però tenere in conto del principio del *divenire*⁷⁶⁰, venne poi riconfermata nel 1911 all'indomani della seconda edizione del libro sul Modernismo, con la ripubblicazione del medesimo articolo nonostante la replica che il De Wulf aveva chiesto sulla *Critica* in seguito al primo intervento del filosofo siciliano. Sempre nel 1911, questa volta interessandosi dell'enciclica *Aeterni Patris* del 1879, Gentile inseriva nella sua storia della filosofia postunitaria, un capitolo sulla vicenda della filosofia neoscolastica ribadendo la propria posizione e sottolineando sia il valore del progetto di recupero dell'Aquinate, sia la necessità di un recupero non formale ma di senso della scolastica, in accordo con quanto aveva detto oltralpe l'Ollé-Laprune. Il suo obiettivo era quello di cercare una filosofia unitaria e organica, attraverso un procedimento speculativo che rispondesse realmente alle istanze della modernità. Le reazioni alla sua posizione, non mancarono, sia dal fronte strettamente teologico, sia da quello più filosofico de *La Civiltà Cattolica*⁷⁶¹.

Già da qualche anno, inoltre, la sua attenzione si rivolgeva al mondo della filosofia medioevale. Il Medioevo rappresentava, per le sue evocazioni olistiche e culturalmente unitarie, un campo di attenzione e di studio, finalizzato, sin dagli anni

⁷⁵⁸ MRF p. 124.

⁷⁵⁹ Cfr. Capitolo precedente.

⁷⁶⁰ «Ma se tutto muore, muore anche questa legge?», mi chiede con bonario sorriso il mio gentile contraddittore. «No perchè questo sarebbe contraddittorio». «Ma allora anche la filosofia hegeliana si condanna a sparire nel turbine della vita?» Questo sì: perchè come la vita vera della scolastica è nelle filosofie che la negarono, anche l'hegelismo vivrà sublimato in una filosofia che la negherà. Soltanto, quest'altra filosofia non sarà la neoscolastica! *Philosophia perennis* sì: ma a patto di rinnovarsi sempre: chè non rinnovarsi è morire». MRF, p. 138.

⁷⁶¹ «Il Gentile, vivamente colpito dalle opere stupende uscite dalla mente e prodotte dalla mano dell'uomo, e come abbagliato dagli inaspettati e meravigliosi risultati delle ricerche scientifiche sulla natura, ottenuti nell'ultimo secolo, ha drizzato speranzoso all'avvenire i suoi desideri ed aspettative, chiedendo pur egli a se stesso, fin dove arriveremo». *L'enciclica "Aeterni Patris" di Leone XIII e "La Critica"*, in «La Civiltà Cattolica», LXIII, 1912, v. I, pp. 287-299.

settanta dell'Ottocento, ad offrire uno sfondo comune e mitico al percorso di unità che si stava realizzando⁷⁶². In questo senso l'età di Mezzo era capace di attraversare in senso verticale tutta la società, creando un riferimento sociale e mitologico, nell'intento di articolare virtù antiche e virtù moderne. L'attenzione di Gentile nei confronti del Medioevo, tuttavia, andava oltre questa prospettiva di mitologizzante di molti suoi predecessori e contemporanei.

Il vero nodo storico era per lui il Risorgimento; e il suo correlato nel tempo di mezzo era piuttosto il Rinascimento. La figura di trasformazione per eccellenza era incarnata da Dante Alighieri, a cui si dedicò con dedizione sin dal 1904 e poi nel 1908-9, in dialogo con l'opera di Vossler esposta nel primo volume della *Göttliche Komödie*. Per il filosofo siciliano, in un rapporto di puntuale dialettica con gli scritti del tedesco, l'unità intima tra pensiero e poesia risiedeva nell'anima del poeta fiorentino, nella sua personalità di uomo del trecento italiano, attento a riversare dentro i suoi scritti anche tutta la tradizione della latinità. Il sommo poeta rappresentava, dunque, non solo il cantore di un'umanità redenta a cui era data la possibilità di accedere alla trascendenza, ma era soprattutto in sé peculiare per la sintesi, compiuta nella sua più alta opera letteraria, tra soggettività estetico-poetica e oggettività religiosa. Il suo valore era quello di interpretare la zona confinale tra essere e non-essere, facendo dell'oggetto la piena soggettivizzazione, attraverso l'esperienza di una poetica che si dissolveva in una esperienza personale dell'assoluto. In questo superava qualsiasi uomo medioevale e assommava in sé tutta la vocazione morale della filosofia aprendo al tempo della Rinascita. Il riferimento dantesco era dunque motivato dal fascino esercitato dal suo valore profetico nei confronti della società medioevale, che con il suo trascendentismo andava demitologizzata.⁷⁶³ L'eco delle lezioni del professore canonico Vito Pappalardo era quanto mai evidente.

⁷⁶² «Negli anni Settanta, riproporre la mitica età delle repubbliche dei tempi di mezzo, insuperato esempio di indipendenza e di libertà oltre che di splendore delle singole città, equivaleva a porre la pietra angolare per la costruzione di una tradizione comune e al tempo stesso in grado di valorizzare le diverse identità cittadine e regionali». I Porciani, *Il medioevo nella costruzione dell'Italia unita: la proposta di un mito*, in R. Elze, P. Schiera (edd.), *Il medioevo nell'Ottocento in Italia e Germania*, Ed. Il Mulino, Bologna 1988, p. 165.

⁷⁶³ In modo più diffuso vedi C. Tramontana, *La religione del confine: Benedetto Croce e Giovanni Gentile lettori di Dante*, Ed. Liguori, Napoli 2004. In particolare pp. 277-304.

Inoltre, in quegli anni stava elaborando un concetto più maturo di sentimento⁷⁶⁴. Non era più una categoria a metà strada tra il volere e l'emozione e in contrapposizione con il concreto contenuto morale, identificabile nella filosofia. Gentile andava sollevando il sentimento da una sua mera interpretazione psicologista, a una precisa collocazione nel suo sistema filosofico nella congiunzione tra intuizione ed espressione poetica. Proprio l'anno precedente, nel 1907, grazie alla recensione allo studio di Gatti, *Esposizione del sistema filosofico di G. Leopardi. Saggio sullo Zibaldone*, egli aveva strenuamente difeso l'assenza di un intento esplicitamente poetico nell'opera del cantore de *l'Infinito*. Se c'era una filosofia, questa non era da cerca nella poetica, ma ancora una volta nella sistematica produzione del poeta, che indirettamente si occupava della logica del pensiero e della storia dello Spirito. Anche solo in questo breve punto di contatto tra il momento estetico e il momento religioso dello spirito, appariva chiaro l'intento di non perdere di vista la loro unità formale. Poetica e religione non potevano assurgere a un ruolo esplicitamente filosofico, anche se la filosofia non poteva fare a meno di essi. Ancora di più egli rifiutava qualunque riduzione della religione al sentimento e non permetteva di confondere la fede con un intuizione, ma la poneva nel luogo dell'esperienza necessaria dell'Assoluto.

4.1.3 La presenza critica di Gentile contro la neoscolastica

Un ultimo accento critico di Gentile rivolto alla neoscolastica consisteva nel tentativo che in essa si compiva, partendo dal suo legame con la riflessività teologica e quindi con quella filosofica, di riconciliazione pernicioso con la scienza. Così egli scriveva:

Separata dalla teologia, la nuova scolastica, invece, vuole stare strettamente unita alle scienze, e questa è una delle facce principali del suo modernismo, perchè oramai “la necessità d'una filosofia scientifica è proclamata, fuori dalla neoscolastica, da tutti coloro che stanno alla testa del movimento intellettuale, e ciò nelle direzioni filosofiche più opposte”. Appunto in tutto ciò gli scolastici odierni possono andare a braccetto di Wundt, di Boutroux, di Riehl, e di tanti che oggi reclamano questa compenetrazione di ricerche scientifiche con le speculazioni filosofiche⁷⁶⁵.

⁷⁶⁴ Cfr. D. Faucci, *La funzione del “sentimento” nel pensiero di Giovanni Gentile* in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Vol. V, Ed. Sansoni, Firenze 1951, pp. 85-148.

⁷⁶⁵ MRF p. 128-129.

I riferimenti erano espliciti e quanto mai caustici. All'indomani dell' *Aeterni Patris* si assistette a una sostanziale rinascita di interesse nei confronti della scienza. Basti pensare alla vicenda paradigmatica del risveglio della ricerca matematica di area inglese stimolata dalla ricerca sull'*infinito attuale* di Cantor, che aveva tentato di chiarire l'intuizione di Bolzano. Partendo dalla sua distinzione tra *categorematico* (attuale) e *sincategorematico* (potenziale), Cantor, muovendosi su un terreno che egli stesso riconosceva come metafisico⁷⁶⁶, arrivò a distinguere tra numeri *formali* e numeri *attuali* o *transfiniti*. Tentando di dare consistenza logica all'irrazionale, il formalismo cantoriano destò particolare interesse in alcuni teologi, che in seguito alle istanze dell' *Aeterni Patris* avevano tentato un dialogo con la scienza, notando nella proposta di Cantor un eccellente esercizio di dialogo con le nuove questioni della modernità. Proponendo un'ipotesi del *continuo*, che fu il suo interesse primario per il resto della sua vita, egli aveva intercettato il desiderio della riflessione teologica, offrendo uno strumento concettuale estremamente formale, che avrebbe potuto aiutare a superare le riduzioni *discrete* che la filosofia moderna aveva introdotto, generando la dissipazione dell'organon *onto-teo-cosmologico* medioevale. Attraverso il recupero del pensiero tomista, il rinnovamento del pensiero teologico aveva lo scopo di combattere l'azione demoniaca dispiegata nelle false filosofie, che corrompevano l'idea di unità. Per far questo l'enciclica di Leone XIII metteva in campo anche la scienza, che avrebbe tratto sicuro giovamento dalla filosofia scolastica. Centro propulsore, come riconosce lo stesso Gentile, fu l'*Institut Supérieur de Philosophie* di Lovanio, guidato da Mercier. Significativo di questa rinascita fu l'esortazione di Leone XIII che due mesi dopo essere stato eletto, nella sua prima enciclica programmatica intitolata *Inscrutabili*, fece scrivere:

Soprattutto l'educazione deve essere sommamente in armonia con la fede cattolica, nella sua letteratura e nelle sue esercitazioni, e primariamente nella filosofia, dalla quale la fondazione delle altre scienze dipende⁷⁶⁷.

⁷⁶⁶ «Mathematics, Cantor believed, was the one science justified in freeing itself from any metaphysical fetters. Applied mathematics and theoretical mechanics, on the contrary, were metaphysical in both their content and goals» C. Dauben, *Georg Cantor. His Mathematics and Philosophy of Infinite*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1979, p. 133.

⁷⁶⁷ DS, 2890.

Questo fece attivare una ricerca di riconduzione al sistema tomista di tutte le scienze, ivi compresa la matematica. La fucina di questa impresa fu la Germania. Di particolare interesse fu il lavoro di Constantin Gutberlet; educato al Collegio Romano dal 1856 al 1862, si interessò anche di scienza, grazie agli studi compiuti sia presso l'Università Tedesca a Roma, sia presso il seminario di Fulda.

The use which Gutberlet made of Cantor's ideas is of some interest. Particularly when it came to defending the existence of the absolute infinite, Gutberlet used a ploy reminiscent of Berkeley's use of God as guarantor of the reality of the external world. [...] God was not only capable of resolving the problem of continuum hypothesis, but he also ensured the concreteness and objectivity of cardinal number representing the collection of all real numbers. [...] It was also a complementary approach to Cantor's own Platonism, in which the legitimacy of the actual infinite was established in the immanent world of the mind by virtue of the consistent forms of reason alone⁷⁶⁸.

Questo rappresentava solo un esempio paradigmatico del risveglio di attenzione nei confronti della scienza della Neoscolastica, che era pur sempre interessata a una riconduzione ai principi tomisti. Questa attenzione in campo filosofico si sviluppò in ambienti accademici francesi, inglesi e tedeschi, anche se non mancarono esperienze di attenzione scientifiche, inerenti ad esempio la *matematica pura*⁷⁶⁹. In questo orizzonte possiamo includere anche l'impresa di conciliazione della riflessione teologica con l'evoluzionismo di Darwin e Spencer, operata in Inghilterra da Newman. Ma possiamo anche indicare alcune scelte strategiche del papato di Leone XIII che fondò la *Spoecola Vaticana* e si dimostrò meno rigido e più aperto nei confronti delle innovazioni moderne di quanto non fosse stato Pio IX.

Il modernismo rappresentava per certi versi una deriva di questa ricomprensione della scienza nella riflessione teologica, basti pensare che uno degli esponenti di spicco del modernismo francese, Le Roy, aveva una formazione matematica. A questo andava aggiunto il tentativo di confrontarsi con i metodi storico-critici – si pensi a Loisy –, che avrebbe rappresentato uno degli elementi centrali della riflessione dei *novatori*. Il rapporto tra fede e scienza diventava uno dei nodi attraverso cui cogliere il valore e il

⁷⁶⁸ C. Dauben, *George Cantor*, cit., p. 143-144.

⁷⁶⁹ Si ricordi ad esempio la critica del Card. Franzelin (1816-1886), teologo del Concilio Vaticano I alla posizione sul Transfinito di Cantor che a suo avviso beneficiava del panteismo della posizione di Spinoza. Infatti Cantor, che aveva studiato il filosofo dell'immanentismo panteistico che aveva ripreso la distinzione tra *natura naturans* e *natura naturata* di Giordano Bruno, aveva tentato di riflettere sull'immanentizzazione dell'infinito.

peso dell'istanza modernista: questo era particolarmente chiaro anche a Gentile che in più occasioni, come abbiamo visto per il James, si occupò di analizzare questo nesso.

Ma il riferimento più esplicito in questo senso era quello al Boutroux di cui ricordava le affermazione al Congresso Internazionale di Insegnamento Superiore del 1900. Gentile riportava sinteticamente e con accento critico, il pensiero del francese che «disse che la facoltà filosofica deve abbracciare l'insieme delle scienze teoretiche matematico-fisiche o filologico-storiche»⁷⁷⁰. Nel 1909 Gentile gli dedicava una recensione dai toni pacati e, a tratti, elogiativi.

Il filosofo palermitano era convinto che il problema del rapporto tra religione e scienza andava svolto seguendo Boutroux non sul piano dello sviluppo storico, quanto piuttosto su quello della concettualizzazione di tale «rapporto». La posizione del francese era senza soluzione di continuità rispetto al risveglio di attenzione, tipico del periodo, nei confronti della scienza applicata a questioni di religione. In sostanza la posizione della scienza, critica questa avanzata a più riprese, permaneva estrinseca rispetto alla religione. Infatti ciò portava all'ossimoro dell'esistenza di un duplice ordine delle cose, l'uno dominato dallo spirito della scienza, l'altro dominato dalla fede. Scriveva Gentile:

Non discuto il concetto della scienza, che il Boutroux contrappone a quello di religione: una scienza, che non ha per oggetto altro che l'essere della natura; mi basta che egli, avendo ridotto l'opposizione di scienza e religione a opposizione di *esprit scientifique* ed *esprit religieux*, ammetta almeno una terza specie di *esprit critique o philosophique* (o magari *esprit sans épithète*), capace di fare questa netta distinzione tra il primo e il secondo spirito; che, insomma, oltre la scienza e la religione, diverse e irriducibili, ci sia una filosofia, un *esprit philosophique*, che per lo meno stia, come sta nelle considerazioni del Boutroux, ad illustrare, a confermare, ad assicurare tale diversità e irriducibilità⁷⁷¹.

Dunque il filosofo palermitano riproponeva la terza via della dialettica, riconducendo la scienza e la religione ad un unico elemento sintetico che era quello filosofico, posto come trascendentale rispetto ai primi due. La filosofia, diveniva condizione di possibilità e di garanzia formale, sia dello sviluppo scientifico, sia della dimensione religiosa. Quello di Boutroux apparve, quindi, un percorso interrotto benchè i suoi presupposti filosofici spiritualisti avessero dovuto condurlo a una via diversa. Ma

⁷⁷⁰ MRF, p. 129.

⁷⁷¹ MRF, p. 230.

l'opera di Boutroux rappresentava un ulteriore banco di prova per ribadire la necessaria riconduzione filosofica anche dell'esperienza religiosa, per cui «non c'è una religione della filosofia se non come religione essa stessa assorbita nella filosofia, ossia filosofia che, superando la religione, ne conservi, com'è necessario, l'essenziale ed eterno»⁷⁷². A questo connetteva la posizione sostanzialmente a-razionale del misticismo; tuttavia affermava con forza e per la prima volta in modo chiaro, che «la ragione sente, e dovrebbe sentire, il misticismo come un momento necessario di se medesima, e non c'è filosofo senza momento mistico»⁷⁷³. Si compiva così l'itinerario di comprensione del misticismo e della religione iniziato con i primi scritti sulla religione, che non accordavano ad esso un credito positivo.

Come abbiamo ricordato in precedenza, nell'arco dell'osservazione del fenomeno del modernismo e della riflessione di Gentile dei primi anni del Novecento, la posizione di sostanziale critica nei confronti dell'esperienza interiore della religione, veniva ricompresa anche in termini filosofici all'interno del suo percorso, fino alla sistemazione organica dello scritto sul *Le forme assolute dello spirito*. Così egli poteva concludere:

Curiosa situazione questa del Boutroux, che, foggiatosi un tipo di scienza, che ha fuori di sé la ragione, dimostrato come quella scienza appaghi le esigenze bensì della *raison scientifique*, ma non quelle della *raison*, in generale; dimostrato quindi per quanti rostri lo spirito religioso s'attacchi allo spirito scientifico per completarlo, e appagare quindi tutti i bisogni dello spirito umano, non considera, infine, che tutta questa dimostrazione instaura una *science* di ordine superiore a quella⁷⁷⁴.

Quindi l'impresa di accogliere le istanze della scienza da parte della riflessione teologica, se da un lato prestava il fianco a facili suggestioni positiviste, dall'altro risultava debole, poiché non si radicalizzava nel superamento del dualismo, scoprendo una nuova scienza filosofica che non era la nemica della religione, ma la ricomprendeva in sé a un livello ulteriore. Solo una ricomprensione del progetto avanzato da coloro che tentavano un dialogo con la modernità permetteva una reale innovazione. Gentile contestava a Boutroux di non aver prestato attenzione alla rivoluzione che avveniva in casa propria: la rivoluzione cioè di una religione, che dialogando con la scienza, addiveniva alla filosofia, come luogo della ricomposizione dei dissidi.

⁷⁷² MRF, p. 232.

⁷⁷³ MRF, p. 232.

⁷⁷⁴ MRF, p. 233-234

4.2 Le ombre moderniste dell'enciclica secondo Gentile

4.2.1 L'enciclica e il suo modernismo

Giovanni Gentile era fermamente convinto che, nonostante i suoi limiti, il modernismo rappresentasse «il maggior sforzo che il cattolicesimo abbia mai fatto o possa fare per riaffiatarsi col pensiero moderno e riconciliarsi, come si suol dire, con la scienza»⁷⁷⁵. Il suo interesse era centrato sul tentativo che il modernismo metteva in atto per rompere le rigidità del sistema della Teologia Apologetica. Egli individuava nel Concilio di Trento il momento di principale nascondimento di quel processo storico che si era andato realizzando nell'Umanesimo e che aveva messo da parte il platonismo medioevale, che tributava un privilegio all'elemento trascendente a discapito delle possibilità di conoscenza dell'uomo⁷⁷⁶. Il rapporto tra modernismo e cattolicesimo – o meglio con la riflessione dei “teologi di S. Santità” come egli stesso in più punti la definiva – era degno di attenzione per la sua intrinseca conflittualità. In questo l'interesse per il modernismo fu per il filosofo siciliano interesse tipicamente idealista, che recuperava *il divenire* nella tensionalità tra gli elementi che tale questione faceva emergere. In un chiasmo molto riuscito, egli affermava:

Può dirsi che il modernismo sia uno dei grandi scontri fatali, che, nella storia dell'umanità, devono necessariamente accadere tra la religione, che è la filosofia delle moltitudini, e la filosofia, che è la religione dello spirito, o, se si vuole, de' suoi più alti rappresentanti⁷⁷⁷

L'interesse insisteva precisamente nella dialetticità tra le parti in gioco e da qui discendeva il sostanziale parere positivo di Gentile nei confronti del modernismo, in quanto “fenomeno storico generale” della “*Kulturgeschichte*”. In questo confermava la sua predilezione per uno sguardo sincronico nei confronti della storia. Dal punto di vista formale risentendo del discorso di Napoli al Congresso della Federazione Nazionale degli Insegnanti della Scuola Media, ribadiva la sua considerazione elitaria della filosofia da intendersi, appunto, come “religione dello spirito”, esclusiva di “alti rappresentanti”. Il tutto era contrapposto a una religione, che pur vantando lo statuto di

⁷⁷⁵ MRF, p. 41.

⁷⁷⁶ «Il cattolicesimo è sempre la forma storica religiosa più notevole, se non la sola superstite, della civiltà accidentale ; la più notevole, se non la sola, che fronteggi da secoli lo sviluppo della forma assoluta dello spirito, cioè della filosofia, e le impedisca il passo e la contrasti nel terreno sociale.»MRF, p. 41-42.

⁷⁷⁷ MRF, p. 42.

filosofia, appariva come prerogativa delle “moltitudini”. Era evidente come passi di questo tipo potessero offrire il fianco a coloro che, interpretando la posizione gentiliana nei confronti della religione, ne volessero intendere la sostanziale sottoderminazione rispetto alla “oligarchia filosofica”.

Da qui a quindici anni, la scottante questione dell'*oligarchicità* della posizione gentiliana, sia nella sua impostazione filosofica che nella sua rilettura pedagogica, si sarebbe posta in termini formalmente diversi ma essenzialmente identici, allorquando, nel progetto di riforma della scuola, egli orientò in termini strettamente “elitari”, a detta di molti⁷⁷⁸, la riorganizzazione del sistema di istruzione. Questo, come vedremo, rappresentava un'idea diffusa anche in ambienti culturali di certo non affini alle idee del filosofo siciliano. Basti pensare al Salvemini il quale, riteneva egli stesso che la società italiana, per come era strutturata in quell'inizio di secolo non potesse essere fondata sul principio dell'equivalenza culturale. In sostanza l'idea di fondo di questo inizio secolo esposta da Gentile e condivisa dallo storico pugliese era quella di un principio culturale che non era semplicisticamente oligarchico, bensì fondato sull'idea sostanziale di equità, garantendo eccellenza nell'orizzonte della selezione⁷⁷⁹. Già nel progetto della Commissione istituita dal ministro Leonardo Bianchi nel 1905 a cui era stato invitato anche Salvemini, appariva chiaro che veniva a delinearsi un progetto che selezionava la “moltitudine” dagli “alti rappresentanti”⁷⁸⁰. Una facile interpretazione potrebbe portare a valutare gli interventi gentiliani alla stregua di un rigido *classismo*⁷⁸¹, anche se non va

⁷⁷⁸ Si veda soprattutto l'intervento di Pietro Gobetti del 16 febbraio 1924 su *Rivoluzione liberale* dal titolo “Gentile usurpatore” oggi in P. Gobetti, *Scritti politici*, Einaudi, Torino 1969, p. 615. Anche il fronte studentesco era nettamente contrario alla riforma. G. Ricuperati, *La scuola e il movimento degli studenti*, in V. Castronuovo (ed), *L'Italia contemporanea 1945-1975*, Einaudi, Torino 1976, p. 132 e ss. Anche oggi permangono interpretazioni molto orientate verso una lettura reazionaria della riforma Gentile. Si veda ad esempio M.A. Manacorda, *La riforma Gentile*, in G. Genovesi, c. Pancera (edd.), *Momenti paradigmatici di storia dell'educazione*, Corso, Ferrara 1993, p. 169.

⁷⁷⁹ Si veda quanto ben messo in evidenza in S. Banchetti, *Scuola e maestri fra positivismo e idealismo*, Clueb, Bologna 1988, in part. cap IV, *Dalla riforma Gentile alla Carta della Scuola di Giuseppe Bottai*, pp. 263-298. Si veda anche G. Bertagna, *Pensiero manuale. La scommessa di un sistema educativo di istruzione e di formazione di pari dignità*, Rubbettino. Soveria Mannelli (CZ) 2006, p. 433.

⁷⁸⁰ R. Bagnardi, F. Basile, *La scuola ne «L'Unità» di Salvemini*, in E. De Marco (ed.), *Cultura e società nella formazione di Gaetano salvemini*, Dedalo, Bari 1983, pp. 93-108

⁷⁸¹ «La concezione educativa dei liberali, sempre in bilico tra propensione “pedagogistica” e il timore che l'istruzione sia un incentivo di sovversione sociale, fa sì che il pericolo dell'asfissia formativa e culturale sia sempre in agguato, generando altre contraddizioni[...]. Così il sistema scolastico nato dalla legge Casati, può apparire anche “relativamente aperto”, ma lo è solo sulla carta. Ogni suo ritocco finisce solo per peggiorarlo, per renderlo meno efficiente ai fini per cui era stato costruito. Migliorarlo avrebbe

dimenticato che la gnoseologia di Gentile non era puramente intellettualista. Il “problema filosofico” non era un'esclusiva di qualcuno, ma si installava nell'interstiziale esperienza del limite che era al contempo, individuale e universale. La religione come *philosophia multitudinis*, non era quindi uno stadio in sé e per sé superabile nell'evoluzione spirituale: una posizione di questo tipo avrebbe fatto ritornare nell'*impasse* del dualismo tanto deprecato dall'autore. Piuttosto le sue condizioni apparivano piuttosto una «ricapitolazione del processo della coscienza»⁷⁸².

Una interpretazione di questo tipo era ben supportata dal seguito della riflessione di Gentile attorno all'Enciclica ove egli affermava:

Il cattolicesimo è veramente la religione più perfetta come la filosofia moderna è la più perfetta filosofia; sono insieme le più alte creazioni dello spirito ariano. L'uno ha logicamente organizzato, con tutte le sue contraddizioni, le esigenze fondamentali dello spirito religioso: opposizione e pur intrinseca relazione dell'uomo con Dio, e in generale del finito e dell'infinito. L'altra viene sempre più sistematicamente risolvendo la contraddizione implicita nelle esigenze dello spirito religioso, riducendo cioè l'opposizione alla vita concreta o sviluppo dell'unità dell'uomo con Dio, del finito con l'infinito⁷⁸³.

Al cattolicesimo veniva tributata la medesima “perfezione” della filosofia, anche se egli ne sottolineava la diversa interpretazione a partire da un presupposto logico e da uno ontologico. Se a livello ontologico entrambi si ponevano al livello dello “spirito religioso” per il loro discendere dal medesimo “problema filosofico”, la loro differenza si poneva a livello logico. Poiché il livello logico era quello del processo e quindi della storia la filosofia era da interpretarsi come *riduzione* dell'opposizione. Come già ricordato, tuttavia, il “venire dopo” nell'orizzonte della logica non implicava una superiorità di tipo metafisico, poiché la risoluzione dell'opposizione non poteva prescindere dalla posizione della dialettica e a rigor di *logica* non poteva prescindere

significato cambiarlo in tronco. Ma le forze e soprattutto la volontà per cambiarlo non ci sono. Così l'ispirazione di fondo di tutta la struttura scolastica non muterà per decenni, anzi finirà per “contaminare” anche personaggi per molti aspetti progressisti come, per esempio, lo stesso Salvemini. Il criterio sarà sempre quello di trovare la scuola adatta per i due popoli, uno nato per gli studi e per guidare e uno per il lavoro manuale e per essere guidato. Nel suo insieme, il sistema scolastico liberale, ferma restando la sua impostazione professionalizzante, affossa l'idea stessa di scuola come luogo di uguali opportunità formative per tutti i cittadini». G. Genovesi, *Storia della scuola in Italia dal Settecento a oggi*, Ed. Laterza, Bari 2007⁴, pp. 113-115.

⁷⁸² A. Scotto di Luzio, *La scuola degli italiani*, Ed. Il Mulino, Bologna 2007, p. 124. Per l'intera riflessione confronta pp. 121-127 da cui è tratta, in analogia, la riflessione sul rapporto tra filosofia e religione.

⁷⁸³ MRF, p. 44.

dalle sue premesse. In tutto questo si incarnava la riflessione che un anno prima in occasione della Prolusione di Palermo, il filosofo palermitano aveva esplicitato sulla relazione tra *verità* – o presunta verità⁷⁸⁴ - e *errore*. Infatti, egli sottolineava l'impossibilità dell'errore per motivi di tipo non solo logico ma ontologico: da un lato l'esistenza dell'errore presupponeva la possibilità di una verità *a prescindere* dalla sua relazione con il soggetto; dall'altro lato, per motivi logici la progressione della riflessione filosofica non poteva prescindere dalle acquisizioni dei 'predecessori', che seppur giudicati nell'errore fornivano il *sostrato necessario* per il *divenire*. Ancora una volta si realizzava quella sorta di *ritenzione* ontologica e in parte logica che non permetteva di interpretare il rapporto tra religione e filosofia come semplice superamento: la filosofia per Gentile infatti *sussume* e *assume* la religione in quel *continuum* tra il *molteplice* - e quindi il *particolare* - e l'*Uno* - e quindi l'*Universale* -. Nel commento all'Enciclica *Pascendi* egli non abbandonava la sua posizione filosofica, ma la riproponeva aggiungendo elementi di ulteriore approfondimento: uno dei più significativi riguardava il compito della religione, che egli individuava nell'organizzazione logica delle «esigenze fondamentali dello spirito». Tale organizzazione logica, operata primariamente nel Dogma, rappresentava la formalizzazione e quindi la *pensabilità* del problema filosofico al di là del sensismo, dell'intuizionismo e del sentimentalismo irrazionale. Tale *pensabilità* sebbene logica rimaneva nella religione *contraddittoria*, in virtù del suo presupposto trascendentista: in altri termini il pensiero della Religione era un *pensiero spezzato*. Tale rottura si verificava proprio in conseguenza della implicita contraddittorietà della Religione nella formulazione di una riflessione attorno al problema filosofico del limite. Così scriveva Gentile:

Non che il cattolicesimo possa così nettamente contrapporsi alla filosofia, da averla tutta fuori di sé. Se si potesse. Il cattolicesimo sarebbe un'astrazione, non un fatto storico. Il cattolicesimo contiene anche il momento, come ho detto, della relazione intrinseca del finito con l'infinito, fissato principalmente nel suo domma fondamentale dell'uomo-dio. Ma non è questo il suo motivo prevalente; anzi esso ci sta come lievito del fermento storico, genera lo sviluppo dei dommi, quale principio di interna contraddizione, che non giunge mai a risolversi. E non può giungervi, perchè il cattolicesimo in tal senso si

⁷⁸⁴ Nella logica del pensiero di Gentile non ha senso parlare di verità *sic et simpliciter*, poiché si realizzerebbe una piegatura nei confronti dell'oggetto, ritornando alla posizione dualista e trascendentalista.

risolverebbe o nella filosofia o nell'annichilimento dello spirito⁷⁸⁵.

Riflessione questa che sottolineava il profilo filosofico anche se marginale del cristianesimo, in virtù della sua formalizzazione dogmatica che tentava una soluzione del “problema filosofico” e poneva una differenza sostanziale e quasi necessaria tra cattolicesimo e filosofia. Dunque l'elemento d'eccellenza della religione era il tentativo di formalizzazione del dogma, e quindi dell'esercizio di pensiero che, seppur irrisolto e contraddittorio, caratterizzava la posizione filosofica “liminare” del cattolicesimo. L'essere *spezzata* della riflessività interna al cristianesimo, apriva la possibilità di una soluzione ulteriore ed *eccedente*, che era quella dei mistici i quali «hanno la soluzione, ma di qua dal problema: e in ciò consiste la loro fatale sconfitta, sul t e r r e n o r e l i g i o s o, di fronte al cattolicesimo»⁷⁸⁶. L'irrisolubilità del problema filosofico era per Gentile il motivo del successo del cristianesimo che assumeva via via forme nuove e diverse, ponendole al livello dell'astrazione dogmatica, cercando invano una soluzione tra il finito e l'infinito, tra l'individualismo e il politico, tra il particolare e il molteplice⁷⁸⁷. Restava la possibilità della riflessione teologica di smarcarsi dalla riflessione magisteriale e dogmatica, per negare tale contraddittorietà e opposizione impliciti: tale tentativo posto in essere dal «g i u d i z i o p r i v a t o del protestante», ma pure dall'azione di protesta di esponenti cattolici, primo fra tutti Gioberti, ritrovava l'«essenza stessa dello spirito religioso» che, altro non era, che la «negazione recisa di quella opposizione o trascendenza»⁷⁸⁸. Il vero nodo della spiritualità veniva ricondotto nell'unità piuttosto che nella molteplicità: ciò che diventava essenziale era l' *indentità* piuttosto che la *differenza*⁷⁸⁹. Una unità, tuttavia, che non era in opposizione alla molteplicità, poiché:

le contraddizioni non si risolvono infatti con la negazione d'uno dei due termini contraddittori, che hanno sempre entrambi la loro profondità e ineluttabile ragion

⁷⁸⁵ MRF, p. 45-46.

⁷⁸⁶ MRF, p. 47.

⁷⁸⁷ «E il vecchio protestante e il nuovo modernista han tutte le ragioni, sviluppando il principio individualistico, di non incontrarsi nel principio politico; e in generale di non poter giungere alla trascendenza movendo dall'immanenza» MRF, p. 47.

⁷⁸⁸ MRF, p. 45.

⁷⁸⁹ La posizione di Gentile si pone senza soluzione di continuità con l'impostazione di Spaventa nei confronti del pensiero protestante. Egli rimanda in nota al saggio critico di Croce sul testo *L'Essenza del Cristianesimo* di Harnack.

d'essere, ma con l'affermazione, cioè con la realizzazione dell'unità superiore, in cui i contrari coincidono⁷⁹⁰.

Era in questa visione architettonica che andava posta la riflessione intorno al finito e all'infinito, allo stesso modo del rapporto tra religione e arte in relazione alla filosofia: qui i due termini dell'opposizione che sinteticamente possiamo definire dell' *oggetto* e del *soggetto*, avevano una «loro profondità» e una «ineluttabile ragion d'essere». Restava aperta la questione inaugurata da Vigna⁷⁹¹, sul fondamento *posto* e al contempo *tolto*, della Religione. Tale apertura era tuttavia resa meno vasta, se ribadendo quanto finora detto, si interpretava la triade non in termini ontologico o cronologici, bensì logici: ma di una logica che avesse mantenuto saldi i propri presupposti. In altri termini possiamo dire fin d'ora, radicalizzando la posizione gentiliana, che la *filosofia* non avrebbe potuto svolgere il suo compito nel processo dello spirito, senza il tentativo di formalizzazione operato dal cattolicesimo attraverso i dogmi, che inaugurano intuitivamente la possibilità di risolvere il “problema filosofico” in termini logici. Il limite era ravvisato da Gentile nella presupposizione di un contenuto apriorico – e quindi non riflesso e pensato –, che poneva la verità al di là della possibilità del pensiero. In questo il cattolicesimo falliva il suo progetto, prediligendo la *postulazione* alla *riflessione*.

Resta da chiedersi se tale operazione venga invece svolta dal modernismo o in generale dalle nuove tendenze filosofiche, *filosofia dell'azione* in primo luogo. Nel commento all'Enciclica, Gentile prendeva chiaramente posizione nei confronti del modernismo, dimostrandone l'inefficacia e la limitatezza; diagnosticandone la debolezza riflessiva e filosofica. In questo egli chiaramente prendeva le parti dei “teologi di S. Santità”, come egli li chiama, i quali avevano intuito l'intellettualismo gnostico e la deriva atea del pensiero modernista. Non era quella del filosofo siciliano una presa di posizione sostanziale a favore della posizione cattolica, quanto piuttosto una condivisione della logica sottesa all'accusa magisteriale della posizione anticattolica dei novatori.

Egli sebbene attento a sottolineare i limiti della posizione cattolica di matrice apologetica e neoscolastica, riteneva che la riforma dello spirito non potesse avvenire a

⁷⁹⁰ MRF, p. 47.

⁷⁹¹ Cfr. precedentemente.

prescindere da una riflessione interna alla Chiesa stessa. L'attenzione che egli riservava al fenomeno modernista, che era frutto della sua sensibilità nei confronti del dibattito *polemico* che per motivi filosofici apprezzava, faceva trasparire anche l'idea che tale avvenimento avesse potuto avvenire soltanto *da dentro*, tributando alla teologia e alla religione in generale, un posto strategico nella *Kulturgeschichte*. Da qui traspariva l'attenzione costante sin dai primi anni della Normale, per la riflessione cattolica in particolare del Rosmini e del Gioberti, che attivata in campo filosofico man mano si spostava, una volta raffinato il suo sistema di pensiero, a livelli che coinvolgono le sfere del politico e del sociale. Tale attenzione al mondo cattolico, se da un lato pareva obbligata per la peculiarità della questione italiana dell'Ottocento, dall'altro faceva trasparire un desiderio di inserirsi nel dibattito con la consapevolezza di una profonda libertà di pensiero. Egli cioè, in nome del suo stesso impianto riflessivo, riteneva di avere gli strumenti sufficienti per dare un valido contributo per la risoluzione *ad intra*, della questione teologica. Gentile rifiutando la contrapposizione tra teologia e filosofia, offriva l'unico sistema in grado di dialogare con la modernità, ridando al soggetto la sua centralità.

Il commento all'Enciclica metteva in luce, ancora una volta, un'attenzione al pensiero europeo e alle sue forme, tanto che gli interlocutori ai quali si rivolgeva non erano solo gli animatori essenziali della crisi modernista, ma tutti esponenti della riflessione teologica francese e inglese. A questo andava aggiunto che le sue valutazioni sul fenomeno modernista ne sottolineavano i limiti storici, filosofici e pratici. Queste tre direttrici ovvero l'essere inserito nel dibattito politico italiano, l'attenzione alla circolazione europea del pensiero, la riflessione sui limiti del modernismo apparivano nel filosofo siciliano strettamente connesse, intersecate e degne di ulteriore approfondimento.

2.2. La circolazione europea della crisi

Un sicuro riferimento di Gentile, nella sua analisi del modernismo, era rappresentato dalle opere di Loisy che egli dimostrava di aver analizzato e letto integralmente già nel 1903, all'epoca dei commenti ai testi di Semeria. Loisy rappresentava di certo l'avamposto più estremo, più chiaro ed esplicito di quel progetto di introduzione dei metodi scientifici nell'analisi della fede, che aveva segnato il cuore

del rinnovamento, conseguente allo spirito dell'*Aeterni Patris* della *Nova et vetera augere*.

Allievo di Duchesne, Loisy fu rappresentante di spicco di quei giovani studiosi francesi che ritenevano motivo di onestà intellettuale, quello di applicare con rigore il metodo storico-critico allo studio esegetico. Mentre l'opera di un altro allievo dello storico francese, Lagrange, si rivolgeva al mondo degli studiosi e a una ristretta élite di ricercatori, cercando di conformare i risultati delle sue ricerche con la posizione cattolica, Loisy si dimostrò molto meno prudente. Lo stesso Batiffol aveva riscontrato una certa anarchia covare in seno al clero francese, che nemmeno l'enciclica *Depuis le jour* di Leone XIII al clero francese dell'8 settembre 1899 riuscì a raffreddare. Forze conservatrici in seno allo stesso clero, attraverso la *Revue du Clergè français*, condannavano un certo "protestantesimo strisciante" in Francia. Solo la morte del card. Mazzarella, prefetto della commissione dell'Indice, che godendo il favore della Compagnia di Gesù aveva mosso accuse a diverse personalità ecclesiastiche francesi tra cui Mons. Mignot arcivescovo di Albi, creò una certa distensione.

Proprio nei primi anni del '900, Loisy riprendeva attivamente il suo lavoro che si ispirava alle idee della scuola escatologica tedesca, rinfocolata dalla pubblicazione in Francia⁷⁹² nel 1902 dell'opera di Harnack dal programmatico titolo di *Essenza del cristianesimo*. Ma a differenza di quest'ultimo, egli non aveva di mira una distruzione del cristianesimo. L'opera di demitizzazione delle concezioni primitive era finalizzata sia per Sabatier, che per Harnack al rinvenimento di un sentimento puro che non coincidesse né con la religione di Gesù, né con quella della Chiesa⁷⁹³. L'immagine della polemica tra il tedesco e il francese era sintomatica dell'approccio che essi avevano nei confronti del fondamento del cristianesimo. Da un lato Loisy affermava che l'opera di

⁷⁹² Si trattava di lezioni di Harnack che in Germania vennero pubblicate nel 1900.

⁷⁹³ «In questa prospettiva il cristianesimo storico appare come il frutto d'uno sviluppo seriale, cioè omogeneo e insieme eterogeneo, continuo ma con momenti critici entro i quali si differenziano stati più stabili, che ne manifestano l'essenza con più o meno fortuna. In quest'epoca di trasformazione, diversi ritmi di ampiezza ineguale si lasciano reperire ai tre livelli dei rapporti inter-individuali, delle pressioni istituzionali e dei fenomeni storici. Mai neanche nei più oscuri momenti della propria storia, al Vangelo sono mancati testimoni, la cui parentela si afferma al di là delle confessioni; [...] Infine, i processi di demitizzazione, di materializzazione e di politicizzazione sono sempre premonitori di processi inversi. A questo sottile e incessante movimento, Harnack attribuisce una grande importanza. [...] Il divino è negli uomini che esso trasforma, non nelle espressioni che lo socializzano» E. Poulat, *Storia, Dogma e Critica nella crisi modernista*, Ed. Morcelliana, Brescia 1962, p. 50-51.

ricerca del fondamento era simile all'albero di cui si ricercava il seme, e dall'altro Harnack era accusato da quest'ultimo di procedere alla dissoluzione del fondamento stesso, come nel vano tentativo di trovare un "nocciolo in una cipolla"⁷⁹⁴. Così si esprimeva nel primo dei suoi volumetti rossi scritto in risposta ad Harnack, dal titolo *L'Évangile et l'Église*:

Bisogna confessare che spesso è difficile distinguere tra la religione personale di Gesù e il modo in cui i suoi discepoli l'hanno compresa, fra il pensiero del Maestro e le interpretazioni della tradizione apostolica [...]. Qualunque cosa si pensi, teologicamente, della tradizione; sia fiducia o sfiducia il sentimento ch'essa suscita, non si conosce il Cristo che per la tradizione, attraverso la tradizione, nella tradizione cristiana primitiva. Come dire che il Cristo è inseparabile dalla sua opera e che voler definire l'essenza del cristianesimo sulla base del puro Vangelo di Gesù significa tentare un'impresa soltanto per metà realizzabile⁷⁹⁵.

Il Vangelo aveva, quindi, un inevitabile profilo storico e il suo sviluppo era perciò una legge, piuttosto che una corruzione come pensava Harnack. Così l'evoluzione del dogma era un aspetto della crescita della Chiesa stessa. Dal primo lavoro di Loisy emergeva quindi la sua moderata posizione evoluzionistica. Il suo era un lavoro non dissimile anche se più radicale di quello compiuto da Newman. Nodale fu la figura di von Hügel, amico del francese ed esponente di spicco del riformismo inglese, nonché animatore della crisi modernista italiana. Profondo conoscitore dell'opera del vescovo inglese, aveva avuto anche il compito di vagliare per primo le bozze dell'opera di Loisy. Tuttavia, benché le due posizioni nei confronti della storia, fossero costruite in polemiche, ultimamente Loisy e Harnack giungevano allo stesso esito destrutturante⁷⁹⁶.

E' indubbio che la scelta polemica di Gentile nei confronti di Loisy in questa precisa questione, fosse legata al fatto che i suoi interlocutori italiani, Semeria *in primis*, lo avessero a lui fatto conoscere con maggiore precisione e favore e questo lo portava a un'analisi polemica più aspra. Così egli scriveva:

La storia, dunque, non può come il Loisy vuole, restringersi alla semplice c o n s t a z

⁷⁹⁴ Cfr. G. Forni Rosa, *Il dibattito sul modernismo religioso*, Ed. Laterza, Bari 2000, in particolare, pp. 67-73.

⁷⁹⁵ A. Loisy, *Il Vangelo e la Chiesa*, Ed. Ubaldini, Roma 1975, pp XX-XXI.

⁷⁹⁶ L. F. Barmann, *Friedrich von Hügel as modernist and as more than a modernist*, in «The Catholic Historical Review», n. 75/1989, pp. 211-232 e G. Zorzi, *Modernismo e modernità in Friedrich von Hügel*, in A. Botti, R. Cerrato (edd.), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, (Atti del Convegno internazionale di Urbino, 1-4 ottobre 1997), QuattroVenti, Urbino 2000, pp. 295-310.

ione del fenomeno. Ha bisogno, come notava il Le Roy, a proposito dei miracoli, della interpretazione, e questa ci fa trascendere il fenomeno, e richiede la filosofia [...] perchè il razionalismo immanentista unifica l'apriori e l'aposteriori, l'idea e il fatto, elaborando progressivamente l'unità con la critica perenne della ragione. [Da qui] l'esattezza dell'osservazione del Blondel [...] che viene a riconoscere appunto la necessità di rappresentarsi lo stesso Evangelo come germe produttivo della Chiesa e a distruggere quindi quella separazione tra la scrittura e la tradizione, che è il principio della critica loisyana⁷⁹⁷.

Gentile condivideva l'impossibilità di separare la 'lettera' e la sua 'interpretazione' e riconosceva che c'era un punto di avvio che non era dissolutivo, poiché fondativo, del processo gnoseologico. Tale propensione per la posizione loisyana aveva dunque una motivazione di ordine filosofico; tale opzione diventava anche il punto prospettico della critica al francese. L'interesse gentiliano per Loisy stava nell'intellettualismo che dominava l'opera del teologo, poiché aveva ancora presupposti trascendentisti. Paradossalmente Harnack doveva sembrare al filosofo siciliano già in una logica di immanenza e in quanto tale affine ai suoi esiti, quindi non degno di attenzione specifica. Viceversa Loisy era degno di menzione per aver *spezzato* il procedimento del suo ragionamento, con presupposti ancora troppo postulatori. Ma lo era ultimamente anche per i presupposti storici: la sua speculazione era una speculazione storica che presupponeva una filosofia della storia, la quale apriva allo storicismo e al materialismo storico. Solo ricomponendo storia e filosofia in una filosofia della storia di marca idealista era possibile parlare di verità:

Quando si dichiarano eterogenee la storia e la filosofia come la scienza (del fenomeno) e la filosofia (del noumeno), in realtà la distinzione è introdotta per mettere alla porta con buone maniere uno dei due termini, sapendo o non sapendo che fuori la porta non c'è un'altra stanza, ma la strada, anzi l'abisso del nulla⁷⁹⁸.

A ben vedere era lo stesso limite contestato a Blondel, anche se Gentile continuava ad avvicinarsi al discepolo di Ollè-Laprune con profondo rispetto. Bersaglio prediletto fu il suo discepolo Laberthonnière. Basta ricordare che la circolazione europea di molti autori che fecero la storia della crisi modernista passò attraverso la controversa e vivace figura del Barone von Hügel⁷⁹⁹. Figlio di un diplomatico austriaco

⁷⁹⁷ MRF, p. 99.

⁷⁹⁸ MRF, p. 94.

⁷⁹⁹ Esiste una fitta corrispondenza tra il Barone von Hügel e M. Blondel attorno al 1900. Sinteticamente: «Una stessa lotta, comuni difficoltà, avvicinano così i due amici ambedue coscienti dell'enormità del

e di una madre scozzese, stabilitosi a Londra nel 1871 dopo aver superato una crisi spirituale giovanile grazie all'abbé Huvelin, visse cercando di articolare, da un lato, l'esigenza di una ricerca scientifica nel fatto cristiano e, dall'altro, cercando una fedeltà continua con la Chiesa. Autodidatta, precursore di un certo esistenzialismo, fu un vero catalizzatore della ricerca, spingendo sempre coloro che incontrava a una continua e diuturna ricerca della verità. Predisposto naturalmente alle lingue, seppe sfruttare questa sua virtù, intessendo trame salde e significative tra tutti i protagonisti della crisi modernista. Riuscì ad evitare qualunque condanna, ma sostenne e talora difese, fino al possibile, gli amici che venivano man mano colpiti da provvedimenti disciplinari. Il suo influsso e la sua vocazione a essere mentore di molti giovani ecclesiastici, lo portò a stimolare il passaggio a posizioni più radicali di George Tyrrell⁸⁰⁰.

Questi, irlandese di nascita e gesuita, convertitosi dall'anglicanesimo a diciotto anni, apprezzato per la sua profondità spirituale e la sua vena spiccatamente mistica era presto diventato uno dei pensatori più apprezzati dai novatori cattolici europei. Iniziato al neokantismo e alla critica biblica, aveva attirato l'attenzione di von Hügel con tre pubblicazioni: *Nova et vetera* del 1897, *Hard sayings* dell'anno successivo e soprattutto un ciclo di conferenze del 1899 agli studenti di Oxford dall'emblematico titolo di *External Religion. Its use and Abuse*. Proprio quest'ultimo testo cominciò ad attirare l'attenzione anche della censura ecclesiastica. Cominciava a farsi strada nel giovane gesuita un'insofferenza nei confronti di temi come quello del *depositum fidei* che chiedeva, a suo parere, di essere ripensato, rielaborando un concetto nuovo di rivelazione a partire da un approccio alle scienze bibliche, scientificamente più rigoroso. Con questo spirito pubblicò, con lo pseudonimo di E. Engels nel 1902 *Religion as a factor of life* e, nell'anno successivo il testo *Religion and the future*, la più radicale delle sue opere. Così scriveva:

L'intera mi avita è un perenne processo di adattamenti e di riadattamenti perchè l'onestà,

compito, della novità delle loro idee e della prudenza necessaria per divulgarle. Tuttavia la loro confidenza non va mai fino all'intimità, come se una linea ancora invisibile li separasse. [...] Hügel rimarrà sempre refrattario alla "probanza meramente filosofica" del metodo di Blondel, ma questa riserva non diminuisce in nulla l'ammirazione che gli porta, poiché vale di per sé, come riflessione vivente e stimolante che non esita ad affrontare i veri problemi». E. Poulat, *cit.*, p. 557-558.

⁸⁰⁰⁸⁰⁰ Si veda l'interessante esposizione del suo pensiero proposta da H. U. Balthasar, *Lo spirito e l'istituzione* (1974), Morcelliana, Brescia 1979, pp. 65-124.

la più elementare, la più comune, è ancora in me troppo forte per consentirmi di celare il capo nella sabbia e starmene tranquillo nel mio nascondimento⁸⁰¹.

Con questo spirito, nelle sue opere dichiarò non solo la netta separazione tra teologia e fede, sottodeterminando la prima a vantaggio della seconda, definendola come atteggiamento dello spirito e disposizione verso l'assoluto, ma criticò aspramente anche il ricorso al principio di autorità nell'*analysis fidei*, affermando strenuamente il primato della coscienza individuale. La polemica lo portò all'allontanamento dalla Compagnia di Gesù all'indomani della pubblicazione, il 31 dicembre 1905, sulle colonne del *Corriere della Sera*, della *Lettera confidenziale a un professore di antropologia*, dopo la quale gli venne anche tolto il *celebret*. Gli intensi rapporti in quegli anni con il von Hügel, lo portarono ad avvicinarsi fortemente al gruppo dei giovani del *Rinnovamento*, tanto che dalle pagine di quella rivista iniziò un lavoro di esposizione delle sue tesi, che portavano a una riforma radicale del concetto di obbedienza e di autorità. Non a caso questo era uno dei temi caldi per la crisi modernista, che veniva ricollegato alle medesime critiche del Gioberti della *Riforma Cattolica*. Nel saggio *Da Dio e dagli uomini*, pubblicato sulla rivista nel 1907 egli poteva proporre la sua personale visione dell'immanenza:

Per noi dunque, una volta liberi dalla rappresentazione figurativa di un Dio esterno che opera sul mondo dal di fuori, e una volta persuasi che lo Spirito di Dio va ricercato nello spirito umano, dove solo parla e ci si rivela, il problema dell'origine dell'autorità (civile o religiosa) assume un nuovo carattere e richiede una nuova forma di esposizione⁸⁰².

Si connetteva ufficialmente in questo modo, per volere degli stessi editori della rivista, il pensiero dei novatori con quello risorgimentale e neoguelfo. Così poteva anche sostenere l'inadeguatezza tra una concezione intellettualistica del dogma, così come voleva il magistero, con la ricerca scientifica. Questo fu il cuore del saggio *Per la sincerità* della seconda metà del 1907⁸⁰³.

Questi temi tuttavia vennero abbandonati e ritornarono nell'alveo della posizione cattolica con il lavoro del 1909, *Christianity at the cross-road*, con il quale il Tyrrell rientrava nella sfera dell'ortodossia teologica.

⁸⁰¹ M. D. Petre (ed.), *Giorgio Tyrrell. Autobiografia (1861-1884) e biografia (1884-1909)*, Libreria editrice Milanese, Milano 1915, p. 274.

⁸⁰² G. Tyrrell, *Da Dio e dagli uomini*, in «Rinnovamento», I/1907, p. 400.

⁸⁰³ Id., *Per la sincerità*, in «Rinnovamento», II/1907, pp. 1-18.

Sicuramente l'attenzione di Gentile e di Croce per la rivista milanese *Rinnovamento*, si concentrava su quel preciso percorso concettuale che mirava, anche se velatamente, a connettere le posizioni della crisi modernista alla tradizione risorgimentale e neoguelfa. Ci furono quindi motivi di coinvolgimento personali, motivazioni di difesa della propria posizione filosofica, ma anche interessi culturali per un fenomeno che si andava man mano configurando come una delle esperienze più degne di attenzione del panorama teologico per la sua natura dialettica e polemica con la *Manualistica* e l'*Apologetica* di tendenza neoscolastica, con la quale i due redattori della *Critica* erano venuti a contatto in diversi modi.

4.2.2 Le ombre del modernismo: i suoi limiti storici, filosofici e pratici

La critica serrata a Loisy mostrava come, per il filosofo siciliano, il vero terreno della questione della modernità, fosse quello della storia. Lo era già stato nella vivace recensione del 1903 alle opere di Semeria. In sostanza quello che veniva contestato ai modernisti era un utilizzo strumentale e superficiale degli strumenti della critica storica, per indagare il dogma e in generale il fatto cristiano. Quella dei modernisti era una pura e semplice opzione metodologica che tradiva una per lo più assente *filosofia della storia*. Plaudendo l'accusa di agnosticismo ai “novatori” rivolta dalla *Pascendi*, Gentile scriveva:

Può lo storico attenersi alla umanità fenomenica di Cristo come vuole il Loisy, rimandando alla fede la questione della divinità. Ma non dir nulla, o meglio dire di non poter dir nulla, è dire intanto qualche cosa, è già una filosofia, una fede. [...] E se la storia è quale la filosofia che essa presuppone, una storia è quale la filosofia che essa presuppone; una storia che si fonda sull'agnosticismo, non può essere che agnostica⁸⁰⁴.

Dunque a livello storico l'opzione per un metodo d'immanenza risultava fallimentare, poiché la scelta del presupposto immanentista non si poteva ridurre, così come la scienza storica, a un mero strumento. Infatti:

Ogni storia è un tutto in divenire, che si ricostruisce dal punto in cui sorge lo storico: tutto provvisorio, che per lo storico è tutto assoluto; e come di ogni libro la prima parola non si intende senza l'ultima, così ogni totalità storica ha un significato unico, il quale si può cogliere guardando, non all'incatenamento causale dei fenomeni che si succedono nel tempo, ma allo spirito intimo che parla nell'anima dello storico, e par che agiti e

⁸⁰⁴ MRF, p. 53-54.

spinga fin dall'inizio il corso degli avvenimenti storici⁸⁰⁵.

Interpretare la storia nell'ottica di un immanentismo *tout court*, significava giudicare l'impresa di Loisy solo in apparenza realmente moderna. In altri termini Loisy era per Gentile intellettualista al pari della teologia apologetica che egli combatteva. Essa era intellettualista perché governata dal principio di causalità; perché supposeva un'idea di oggettività, *a prescindere* dalla storia concreta; si riduceva a pura speculazione senza alcun valore morale o pratico⁸⁰⁶. Questo faceva dei modernisti una sorta di equilibristi tra intellettualismo e evoluzionismo, cosa che rendeva la loro impresa persino peggiore di quella protestante⁸⁰⁷.

Se il primo interesse di Gentile fu di tipo storico, il secondo che fu di natura filosofica, ne diventava il corollario immediato. Come abbiamo visto a proposito di Blondel, l'esito dell'intellettualismo evoluzionistico e positivista portava a una deriva razionalista e soggettivista, stigmatizzata nell'opzione del *metodo* d'immanenza a cui icasticamente Gentile rispondeva:

il soggettivismo che trascende se stesso, non riconduce più al trascendente di Aristotele (e appunto in questo la filosofia dell'azione vince l'intellettualismo o l'idealismo, come dice il Laberthonnière, dei Greci e del Medio Evo): conduce, bensì, all'assoluto hegeliano: a quell'assoluto di cui, voi, proprio in quanto soggetto, siete non certo tutta la realtà, ma momento essenziale⁸⁰⁸.

Nel ribadire l'impossibilità di una riduzione dell'immanenza a *metodo*, il filosofo di Castelvetrano riaffermava la necessità di una *dottrina*, pena il ricadere nel deprecato intellettualismo, facendo «della conoscenza di Dio una faccenda da canocchiale»⁸⁰⁹.

Sinteticamente egli affermava:

⁸⁰⁵ MRF, p. 58.

⁸⁰⁶ Cfr. MRF, p. 58-59. Qui Gentile invoca il senso dell' intelletto (*Verstand*) di Kant.

⁸⁰⁷ In particolare il riferimento è ad Harnack e Sabatier.

⁸⁰⁸ MRF, p. 63.

⁸⁰⁹ MRF, p. 63. L'immagine ricorre all'inizio del saggio dove cerca di mostrare l'impossibilità di una scienza prescindere da una filosofia che la sostenga. E' nell'ottica della critica di una oggettività assoluta che era propugnata dal positivismo il quale, nella sua ventata di ottimismo, presumeva di avere solo una funzione descrittiva e particolaristica e quindi quasi microscopica. Il tutto a scapito di una logica sincronica. «Certo l'astronomo non può trovare Dio in fondo al suo telescopio. Ma perchè? L'astronomo non si propone di vedere altro che gli astri; ma non si propone né anche di intenderli: descrive, costata, misura, rappresenta, e non cerca la verità che dovrebbe splendere pure negli astri: egli non sa né vuole sapere che cosa sono poi questi astri e p e r c h è ci sono, se ci sono per un perchè, e se è dato di sapere cosa sono. E lo storico che raccoglie i documenti fa pure come l'astronomo. Ma lo storico che legge questi documenti, deve pur conoscere la lingua, in cui i documenti sono scritti, deve cioè intendere l'anima che c'è dentro». MRF, p. 53.

L'immanentismo, metodo e non dottrina, è, virtualmente, ateismo. L'immanentismo, metodo in quanto dottrina, sarebbe razionalismo assoluto, che avrebbe superato definitivamente quel platonismo, che è il presupposto di ogni religione, svolto nella filosofia del cattolicesimo⁸¹⁰.

Ritornava qui la critica alla teologia del cattolicesimo accusato di essere una reduplicazione dell'oggettivismo platonico, pur ribadendo che la radice d'ogni religione fosse «omaggio incondizionato alla verità»⁸¹¹. Così nel limite della teologia veniva posto il valore della ricerca di una soluzione al *problema filosofico* attraverso l'impianto dogmatico.

L'interesse per il dogma appariva un *leit motiv* dell'idealismo. Cento anni prima nel 1807, all'indomani della pubblicazione della *Fenomenologia dello Spirito*, in cui Hegel riaffermava che il cristianesimo era la religione assoluta⁸¹², il filosofo di Stoccarda determinava che il dogma cristologico e quello trinitario della Chiesa antica erano il contenuto essenziale della religione. Egli si lamentava dell'operazione di "alleggerimento" compiuta dalla teologia moderna, ritrattasi a causa della critica intellettualistica dell'Illuminismo, riducendo il contenuto dogmatico al minimo. Questo l'aveva portata a disinteressarsi dei contenuti fondamentali, affidando alla filosofia il compito di farsi custode delle verità lasciate sguarnite dai teologi, che non sempre si "convertivano" alla filosofia idealista, preferendo la fondazione kantiana o la deriva pietista dello spiritualismo⁸¹³. Per l'idealismo la formalizzazione dogmatica costituiva l'elemento d'eccellenza della riflessione teologica. Così era per Hegel e così rimase per Gentile. L'interesse nei confronti del dogma si legava alla specifica natura sintetica dell'espressione dogmatica, che fissava il materiale della Rivelazione in un articolo. Scriveva Gentile nel 1905:

Il dogma razionalizzato è tutt'altra cosa del dogma che risulta immediatamente dalla rivelazione (senza dire del lavoro speculativo che già c'è voluto a interpretare la rivelazione). Il dogma della dialettica è dunque il dogma, che la dialettica non presuppone, ma costruisce: con che? Col lume naturale per l'appunto, che dovrebbe essere la differenza formale del procedimento filosofico. In conclusione, anziché la filosofia essere serva della teologia, è questa che è libera, creativa dell'oggetto suo; e

⁸¹⁰ MRF, p. 65.

⁸¹¹ MRF, p. 59.

⁸¹² W.F. Hegel, *Fenomenologia...*, Op. cit, pp. 981ss.

⁸¹³ In modo più dettagliato cfr. W. Pannenberg, *Teologia e Filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune* (1996), Ed. Queriniana, Brescia 1999 (tit. orig. *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihre gemeinsamen Geschichte*, Ed Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996), pp. 245-252.

con essa è autonoma la filosofia per la semplicissima ragione che, in quanto coincidono materialmente, teologia e filosofia coincidono anche formalmente⁸¹⁴.

L'interesse alla questione della dogmatizzazione rappresentava un “trasportato” del processo del pensiero in un orizzonte di sostanziale coincidenza tra teologia e filosofia. In quanto affermazione umana che aveva una pretesa di verità e veniva attestata come vera, il dogma era un discorso su Dio che avrebbe potuto avere una comprensione solo a livello *analogico*. L'analogia trovava la sua sistemazione già al tempo di Innocenzo III nel 1215, allorquando nel Concilio Lateranense IV, si affermava:

Cum vero Veritas pro fidelibus suis orat ad Patrem, Volo (inquiens) “ut ipsi sint unum in nobis, sicuti et nos unum sumus” é [Io, 17,22]: hoc nomen “unum” pro fidelibus quidem accipitur, ut intelligatur unio caritatis in gratia, pro personis vero divinis, ut attendatur identitatis unitas in natura, quemadmodum alibi Veritatis ait: “Estote... perfecti, sicut et Pater vester caelestis perfectus est” perfectione natura, utraque videlicet suo modo: *quia inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda*⁸¹⁵.

L'*analogia* era quel percorso attraverso il quale si coglieva una *similitudo* in cui si scopriva una *dissimilitudo maior*. Era quindi una tensionalità nativa e fondamentale, una dialetticità dell'impresa conoscitiva, che caratterizzava tale formalizzazione. D'altro canto non si doveva confondere il dogma con l'oggettivazione di un'esperienza religiosa di tipo esistenziale. Quest'ultima confusione, nota come *interpretazione puramente simbolica* del dogma, spostava il piano della formalizzazione a livello della soggettività, tanto da divenire uno dei punti fermi della crisi modernista⁸¹⁶. La natura simbolica delle affermazioni dogmatiche inaugurava la questione della conoscibilità e si poneva su un livello tipicamente *gnoseologico*. L'unica possibilità di una interpretazione simbolica si dava solo in termini *oggettivi* – e non *soggettivi* come vorrebbero i modernisti –

⁸¹⁴ MRF pp. 115.

⁸¹⁵ DS 806. Corsivi miei.

⁸¹⁶ Scrive Loisy: «Les conditions de la connaissance religieuse, même dans l'ordre de la révélation, qui ne change pas la qualité de l'esprit humain, ni les formes de son activité, ne permettent pas que la représentation des vérités les plus essentielles soit autre chose que relative et imparfaite, enfermée qu'elle est dans des symboles qui ne figurent ces vérités que par analogie, sans les exprimer adéquatement». La condizione della conoscenza religiosa è per Loisy dello stesso ordine della Rivelazione: una affermazione di questo tipo, in pieno periodo apologetico, appare particolarmente impegnativa poiché la Rivelazione secondo l'Apologetica Classica è un contenuto rivelato e in quanto tale è puramente trascendente e non può essere dello stesso ordine della conoscenza dell'uomo. Un lettore tomista sarebbe stato particolarmente inquieto di fronte alla confusione di Loisy, il quale mette sullo stesso piano l'*analogia* e il *simbolo*.

seguendo la lezione di S. Tommaso⁸¹⁷ -. Questo tema dell'analogia e del simbolo all'interno dello sviluppo del dogma, rappresentava uno degli elementi centrali del dibattito teologico di area tedesca e francese, poichè incrociava da un lato il problema *gnoseologico*, della conoscibilità della verità e dall'altro ne denotava il percorso storico di tipo *procedurale*⁸¹⁸.

Già in Vincenzo di Lérins⁸¹⁹, così come nella Scolastica⁸²⁰ e a livello magisteriale nel Concilio Vaticano I, ci si era posti il problema del processo di formazione del dogma e in particolare del suo sviluppo storico. Ma fu soprattutto la riflessione teologica del XIX secolo a dare avvio alla problematica in termini più precisi e talvolta, come in Loisy, radicali. La Neoscolastica pensava a un processo di deduzione puramente logico che permetteva di giungere alla verità; era tuttavia un percorso ulteriore, che arrivava solo al termine di un percorso storico spesso travagliato e non sempre irenico. La concettualizzazione era una deduzione successiva che avveniva *a prescindere*. Pareva chiaro che una soluzione di questo tipo, potesse apparire limitata soprattutto a coloro che in seguito all'*Aeterni Patris* avevano colto il ritorno alla filosofia tomista come un ritorno non materiale, bensì un tentativo nuovo, nello spirito del domenicano acquisite, di offrire una comprensione del fatto cristiano alla luce di nuove istanze e nuove problematiche⁸²¹.

Tale riconduzione al soggetto e all'esperienza fu tentata da M. Blondel e in generale dalla scuola teologica definita in seguito dell' *Analisis Fidei*, che intendevano la tradizione non nel senso di una trasmissione di proposizioni (*fides quae*), quanto piuttosto di una realtà vivente (*fides qua*), che diventava il luogo in cui la *volontà volente* si faceva *volontà voluta nell'azione*⁸²². Nel dibattito si inseriva la Scuola di Tubinga, di stretta osservanza hegeliana e idealista, che centrava il problema dello

⁸¹⁷ «Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem» Tommaso d'Acquino, *Summa Theologiae*, II/II q.1 a. 2 ad 2. In questo si sottolinea come l'atto del credente termini alla cosa e non si riduca alla semplice enunciazione. In ogni caso si evita la deriva relativista del nominalista stretto il quale crede che la realtà di una cosa consista nella sua nominazione.

⁸¹⁸ Cfr. P. Colin, *L'audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893-1914)*, Ed. Desclèe de Brouwer, Paris 1997, pp. 288-297.

⁸¹⁹ Vincenzo di Lérins, *Commonitorium*, 23

⁸²⁰ Tommaso d'Acquino, *cit.*, II/II q. 1 a.7.

⁸²¹ Cfr. quanto avevamo sottolineato nel primo capitolo a riguardo di Ollé-Laprune.

⁸²² Gentile cercava di rileggere e ricondurre all'idealismo (pensiero pensante-pensiero pensato) la dialettica volontà volente-volontà voluta. Di diverso avviso è M. Visentin, *La posizione di Gentile di fronte al modernismo*, in «La cultura», vol 44, 3/2006, pp. 435-460.

sviluppo nei termini della contrapposizione dialettica, attraverso la quale lo spirito si autorivelava. Tale tesi si avvicinava molto alle riflessioni di J.H. Newman, che in un contesto inglese vicino al pragmatismo e all'evoluzionismo, tentava di intraprendere le vie del *prospettivismo*, tentando una rilettura cattolica delle tesi darwiniane.

Secondo Newman l'idea unica di cristianesimo, quando diviene patrimonio soggettivo nella fede della Chiesa, si manifesta necessariamente nei suoi diversi aspetti. Nei diversi periodi storici, a seconda delle caratteristiche loro proprie, ne vengono 'sollecitati' aspetti diversi, e in questo processo essa assimila la contingenza storica, in modo tale tuttavia da mantenere sempre l'unicità del tipo⁸²³.

In questo breve excursus ritroviamo tutti gli interlocutori di Gentile nella sua riflessione attorno alla questione della religione. Ritroviamo infatti la Scuola di Tubinga, che egli aveva dato modo di conoscere nella recensione delle opere di Semeria⁸²⁴, alla quale era presumibilmente vicino per motivi di continuità filosofica idealista. Ritroviamo anche Blondel al quale aveva dedicato una particolare attenzione, ritroviamo infine Newman che proprio nell'articolo sull'*Enciclica Pascendi*, egli aveva citato in diverse occasioni, dimostrando di averne conoscenza non solo di 'seconda mano'⁸²⁵.

Possiamo quindi affermare che una delle questioni di maggiore interesse in quel passaggio di secolo fu proprio la questione gnoseologica riletta attraverso la sua versione cattolica, dentro il processo di formazione del dogma. Per Gentile la questione era degna di una certa attenzione perché apriva la questione della pensabilità della verità da parte dell'oggetto. In nuce ritroviamo l'elaborazione di un pensiero sotterraneo che verrà alla luce piena nel *Sistema di Logica* in quella relazione tra *pensiero pensante* e *pensiero pensato come atto puro*.

In quest'ottica andava collocato il saggio *Le forme assolute dello spirito* posto a compendio del libro su *Il Modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* sin dalla prima edizione del 1909. Il testo veniva offerto per chiarire la propria posizione in materia, che comunque traspariva da tutti i contributi della *Critica*. L'accusa che egli

⁸²³ W. Kasper, *Dogma*, in P. Eicher(ed.), *Enciclopedia Teologica*, Ed. Queriniana, Brescia 1990² p. 224.

⁸²⁴ Cfr. MRF, pp. 4-5.

⁸²⁵ E' noto che Newman rappresenti con Blondel, uno degli ispiratori dei due principali animatori della crisi modernista, Loisy e Tyrell. Gentile, in almeno un'occasione, parlando di Newman, lo definisce cattolico vero a discapito del maldestro tentativo di Loisy di rileggerlo in termini intellettualistici, dimostrando una conoscenza dell'opera dell'inglese. Gentile conosce Newman attraverso Omodeo.

voleva fugare era già allora quella di un'interpretazione della religione come *Philosophia inferior*, definizione che per altri motivi più squisitamente politici egli utilizzò al Congresso di Napoli, offrendo un quadro filosofico rigoroso dell'articolazione dei tre momenti dello spirito. Già la scelta terminologica faceva trasparire l'intenzione del filosofo siciliano. Scegliere di definire “momenti” quelli dello spirito, piuttosto che “gradi” secondo la tradizione psicologista, voleva introdurre una riflessione che meglio descrivesse la natura dell'*intussuscezione* desunta da Maine de Biran⁸²⁶.

Quest'ultimo aveva ispirato tutta quella schiera di filosofi che, partendo da una posizione antipositivistica in Francia, avevano tentato il progetto di una ricomprensione moderna della riflessione teologica. Tra questi, vanno ricordati gli interlocutori di Gentile, nel suo interessarsi alla filosofia, in particolare Felix Ravaisson, Charles Renouvier, e i già citati Boutroux e Blondel. Dando una propria versione dell'*intussuscezione*, Gentile la voleva ricondurre al vero spirito idealista attraverso una formalizzazione dialettica. Così egli affermava:

La successione, di cui si parla qui, è successione logica; e in filosofia non vi ha altra possibile successione; poiché la realtà, soggetto della filosofia, è eterna. La quale successione logica non consiste nella giustapposizione dei momenti, come la successione cronologica; giustapposizione, in cui ciascun momento è solo se stesso; bensì nella intussuscezione del pensiero, ogni momento del quale è se stesso e tutti i precedenti⁸²⁷.

I tre momenti in questione erano precisamente il momento oggettivo, quello soggettivo e il pensiero che era identità dei due precedenti. Da qui:

lo spirito non è sintesi di due opposti nati come tali; anzi di due opposti che rampollano dall'unità fondamentale dello stesso soggetto o Io. Ma l'Io, che è radice di questa dualità di Io e Non-io, non è l'Io che è opposto al Non-io; questo è l'altro Io che rampolla dal primo, non è il primo. Il quale è realmente l'unità ancora indistinta dei due termini, ossia il Tutto, di cui ognuno di noi sente nel ritmo della propria coscienza il palpito universale⁸²⁸.

Era questo il complesso ma suggestivo programma della riflessione gentiliana. In gioco era l'*identità* che «si sdoppia *ipso actu* nella dualità del soggetto-soggetto e del

⁸²⁶ Si veda l'ampia presentazione di M. De Biran di A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, Ed. Jerome Millon, Grenoble 2004, in part pp. 65-126.

⁸²⁷ MRF, p. 263.

⁸²⁸ MRF, p. 260.

soggetto-oggetto»⁸²⁹. In questo si ricomponeva, da un lato la conoscenza individuale e, dall'altro la conoscenza del reale. Nel pensiero che era *atto spirituale* si agglutinavano l'*autocoscienza* e la *conoscenza*: la conoscenza di sé era sempre conoscenza di altro e la conoscenza di altro era già da sempre conoscenza di sé. Tutto era riaccordato a un progetto *gnoseologico*, in cui il pensiero rendeva attuale lo Spirito e al contempo attualizzandosi rendeva attuale la coscienza e la realtà. In questo si sentiva l'eco di tutta la parabola della modernità, soprattutto di quella parabola che spesso Gentile citava come eminente e paradigmatica.

Si sentiva l'eco del lavoro solitario e incompreso ai suoi contemporanei di Vico che nella sua polemica al razionalismo cartesiano aveva coniato il motto “Norma del vero è l'averlo fatto”. In altri termini aveva posto come norma essenziale del processo gnoseologico la presenza del soggetto, avendo ricondotto la verità alla soggettività. L'uomo poteva conoscere solo ciò che egli stesso poteva agire, sia formalmente che empiricamente, nei limiti della sua capacità *ricreativa*⁸³⁰.

Si sentiva l'eco del vescovo anglosassone Barkeley, che con la sua riconduzione delle parole alle idee e di queste ultime alla sensazione, mirava a costruire un sistema che non prevedesse alcun trascendentismo gnoseologico. Ribadiva e riconduceva, cioè, l'esperienza alla sensazione nella sua concretezza, sancendo la pericolosità e illusorietà delle idee astratte. Criterio della verità di una cosa era per il filosofo irlandese, il suo essere percepito: questo faceva capitolare al grido di “Esse est percipi”, sia la distinzione tra qualità primarie e secondarie, sia l'idea di sostanza materiale. Ma quello che andava segnalato era che, anche in questo caso, si riconduceva la conoscenza della verità a un livello soggettivo e non apoditticamente postulativo⁸³¹.

Ma si sentiva anche l'eco di Giordano Bruno, che proprio in quei mesi era stato oggetto della sua attenzione.

Ne *Le forme assolute dello spirito*, il «fiammeggiare spirituale»⁸³² del pensiero, dava ai tre momenti dello spirito, lo statuto di «trascendentali»⁸³³, quindi divenivano

⁸²⁹ MRF, p. 260.

⁸³⁰ G. Reale, D. Antiseri, M. Laeng, *Filosofia e Pedagogia dalle origini a oggi*, Vol. II, Ed. La Scuola, Brescia 1999, p. 508.

⁸³¹ *Ibi*, pp. 353-362.

⁸³² MRF, p. 261.

⁸³³ MRF, p. 262.

condizioni di possibilità di ogni esperienza. Un'esperienza che si dispiegava logicamente, ma che manteneva una unità ontologica di fondo. Unità che era Totalità, Universalità e al tempo stesso necessità dell'Io e del reale. Questo era ravvisabile in una disanima fenomenologica del pensiero secondo la quale:

Correggendo e integrando via via il nostro modo di intendere lo spirito, noi pertanto, muovendo dal soggetto, passiamo per l'oggetto e ci fermiamo nella sintesi della coscienza. Questa correzione e integrazione progressiva del pensiero è, si badi, lo stesso processo eterno necessario dello spirito. Il quale non può essere che processo (logico, sempre, non cronologico); e, come tale, passaggio non da A a B; ma da A ad A', A'', A''' e così via: intensificazione costante di verità⁸³⁴.

Il pensiero non passava, dunque, da una condizione ad un'altra, senza mantenere una traccia della precedente, da cui necessariamente e ontologicamente dipendeva. Non si dava quindi una rottura, ma tutto avveniva senza soluzione di continuità e, in questo, si dispiegava la natura procedurale dell' Io. Il pensiero non si *spezzava* ma procede in una successiva solidificazione e intensificazione. Dunque l'*intussuscezione* del procedimento gnoseologico e logico era intensificante. Nel pensiero si dava un *soggetto intensificato* e un *oggetto intensificato* che si dialettizzavano in un *soggetto-oggetto*. Tale processo avveniva secondo la duplice modalità della correzione e dell'integrazione.

A ciascun momento dello spirito corrispondeva una specifica forma dello spirito che era intensificazione storica del processo logico dello spirito. Da qui discendeva la corrispondenza *oggetto – religione* e *soggetto – arte*. Religione, arte e filosofia erano esse stesse «forme trascendentali dello spirito» e godeva, quindi, della stessa unitarietà e della stessa necessità. In altri termini erano condizioni di possibilità del pensiero, della coscienza e della realtà. Non c'era l'Io come non c'era il mondo, a prescindere dall'esistenza necessaria di ciascuna di queste forme dello spirito.

Questo *trascendentalismo* gentiliano, poteva dare la cifra di un certo *pendant* kantiano. Già si è dissertato del fatto che l'hegelismo del maestro di Gentile, Jaja era il meno idealista tra quello dei suoi contemporanei italiani⁸³⁵. L'affinità e l'ottica interpretativa del filosofo siciliano con il filosofo di Königsberg risaliva alle opere

⁸³⁴ MRF, p. 264.

⁸³⁵ A. Guzzo, A. Plebe, *Gli hegeliani d'Italia. Vera, Spaventa, Jaja, Maturi, Gentile*, Ed. SEI, Torino 1953.

giovanili, in particolare al *Rosmini e Gioberti*⁸³⁶ e alla *Filosofia di Marx*. In questo senso lo stesso Del Noce poteva affermare che in quelle opere, Hegel rimaneva ancora nascosto⁸³⁷. E come abbiamo visto in precedenza, il riferimento al filosofo di Stoccarda era soprattutto alla *Vorrede* e quasi mai alla *Fenomenologia*, benché nel saggio *Una critica al materialismo storico*, confluito poi nell'edizione su Marx, egli affermasse: «chi vuol intendere la Logica di Hegel, ne legga prima la Fenomenologia, e si ricordi che la chiave di questo è il criticismo kantiano»⁸³⁸. L'origine kantiana della riflessione giovanile anche se apriva al *limite* la gnoseologia gentiliana, senza una formale distinzione almeno in questa fase tra l'ordine ontologico e l'ordine psicologico⁸³⁹, veniva man mano elaborandosi, fino alla sua sistemazione definitiva anticipata dal *Sommario di Pedagogia* e portata a pienezza nel *Sistema di Logica*.

Già nel saggio in analisi sulle *Forme assolute dello spirito*, il filosofo siciliano riconduceva all'attualità i momenti, spostando l'apriori a un livello ontologico. In questo modo evitava qualunque deriva scettica, ribadendo l'autonomia del pensiero che rompeva qualunque dualità, riconducendo ad unita anche il livello ontologico e quello ontico-psicologico.

Infatti le forme dello spirito non erano *apriori*, bensì *in re*. Di esse «la distinzione storica era falsa: come era falsa la distinzione storica tra natura e spirito» ed era parimenti falsa «la distinzione logica come di gradi della realtà»⁸⁴⁰. Tali forme non rappresentavano dunque dei gradi che storicamente si superavano, ma rimanevano e permanevano comunque presenti nel pensiero e quindi nella coscienza e nella realtà.

⁸³⁶ Nell'opera Gentile si pone criticamente nei confronti dell'intuizionismo, ribadendo che «insomma, si può concepire un intuito immediato dell'Intellegibile, come essenza del pensiero, che pur lasci il pensiero sempre al puro stato di *tabula rasa*, sempre in atto di guardare l'intelleggibile, senza mai vederlo? [...] E l'equivoco propriamente consiste in ciò. Nel concepire l'intuito immediato come pura dualità, dove, al pari della visione corporea, non può essere se non un'unità sintetica, di soggetto e oggetto». RG, p. 274.

⁸³⁷ A Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Ed. Il mulino, Bologna 1990, p. 129.

⁸³⁸ FDM, p. 39.

⁸³⁹ Su questa monodimensionalità della gnoseologia di Gentile si fonda il saggio di M. Berlanda, *Gentile e l'ipoteca kantiana. Linee di formazione del primo attualismo (1893-1912)*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 2007. Egli si polarizza appunto fino alla uscita del *Sommario di Pedagogia*. E tuttavia evidente che nel pensiero maturo, quello che confluirà nel *Sistema di logica*, questo limite di Gentile verrà in qualche modo superato da una riconduzione del momento psicologico all'ontologico nella definizione dell'atto come atto puro in cui non si possono dare due ordini distintivi. La tesi dell'autore risente della impostazione bontadiniana classica come già esposto.

⁸⁴⁰ MRF, p. 264-265.

Non esistevano cioè tempi da abbandonare cronologicamente, o condizioni che gradualmente andavano superate. Esisteva piuttosto una continuità che andava mantenuta e una permanenza delle forme nel pensiero. In termini sintetici possiamo dunque affermare che quello che caratterizzava l'*intussuscezione* gentilianaera, da un lato, la *ritenzione ontologica* e, dall'altro, la *permanenza gnoseologica*: a livello ontologico la filosofia riteneva sia l'arte che la religione, così come a livello gnoseologico permaneva nel pensiero sia l'oggetto che il soggetto.

La proposta di Gentile riprendeva in questo senso la tradizione trascendentale medioevale che faceva convergere il vero, il bello e il buono. Schematizzando si poteva affermare che il bello dell'arte e il buono della religione si compendiarono nel vero filosofico. O meglio arte, religione e filosofia partecipavano tutte della bellezza, della bontà e della verità. Così egli diceva:

l'arte non è solo del momento artistico, ma del momento religioso e del filosofico. E poiché d'altra parte, il momento artistico è distinto dagli altri solo come momento trascendentale, non ci può essere arte, che non sia nel fatto anche religione e filosofia. Quindi non c'è arte che non si possa giudicare anche dal punto di vista religioso e filosofico: solo che in questo caso non si giudicherà più come arte. Quindi si dice che una poesia bella potrà essere irreligiosa e falsa. Questo significa, non che la bellezza, la religiosità, la verità siano tre categorie tra loro incomparabili dell'unico spirito; ma che la stessa categoria si riferisce, nei tre giudizi, a tre distinti momenti dello spirito; così come passando dall'eterno al temporaneo, l'ingenuo errore del bambino non è errore nel momento della coscienza proprio del bambino, e noi possiamo sentirne tutta la verità bamboleggiando con lui⁸⁴¹.

In questo passaggio si ravvisavano due elementi di particolare interesse. Da un lato Gentile faceva slittare la questione del pensiero sulla questione del *giudizio*. Citando l'*azione giudicante* della bella poesia dava ad intendere, che la questione della riflessività e quella del giudizio, fossero tra loro strettamente legate. Come a dire che c'era coincidenza tra la pratica dell'io puro e dell'io che giudicava assegnando un elemento di intelleggibilità alla realtà. Il pensiero non era meramente descrittivo, era piuttosto in sé creativo e la sua creazione era nel *giudizio*.

La seconda considerazione possibile ineriva la sostituzione nella triade classica dei trascendentali, del buono con il religioso. La religione diventava così il *trascendentale etico* che si articola con quello *estetico* per giungere alla sintesi nell'

⁸⁴¹ MRF, p. 266-267.

ontologico. La religione così configurata, diveniva l'esperienza della *alterità assoluta*, che in quanto tale era completamente *ignota*. La religione era dunque il *trascendentale etico* «della dedizione assoluta di sé»⁸⁴² che si deve a un Dio ignoto:

nel senso dell'alterità, dell'opposizione, o meglio nello smarrimento della propria autonomia e di se stesso, nel conseguente bisogno di darsi, di lasciarsi prendere e reggere e quasi vivere, è la radice del sentimento religioso. Questo sentimento è originario e assoluto, e però invincibile, nello spirito, appunto perchè lo spirito è questa vita di coscienza, che comprende l'oggetto; e l'oggetto in quanto oggetto spezza la nostra soggettività, abbatte l'autocoscienza primitiva, e impone una legge alla sfrenata libertà dell'io empirico. *Initium sapientiae timor Domini*⁸⁴³.

Il compito della filosofia era quello di sottrarre il soggetto dalla *finitezza* dell'esperienza artistica e dall' *eteronomia* di quella religiosa, e affidarlo all'*autonomia* che era la *libertà*. Tale libertà non era la celebrazione di sé stessa, come nell'arte, e neppure la sua negazione, come nella religione, quanto piuttosto «l'attributo del soggetto che crea se stesso, e si crea e ricrea sempre, determinandosi in modo sempre nuovo con vera licenza poetica»⁸⁴⁴. Il *particolare* dell'arte e l'*universale* della religione si ricreavano nella totalità della filosofia.

Permaneva, comunque, un *principio della filosofia immanente*, in ciascuna delle forme dello spirito. C'era una filosofia nell'arte e nella religione: la distinzione reale tra filosofia e religione si dava non a livello di sistema, bensì di carattere. Religione e filosofia manifestavano un diverso carattere:

tra il cattolicesimo e la filosofia moderna c'è la differenza tra religione e filosofia, non perchè il cattolicesimo non sia filosofia, o la filosofia dell'immanenza non sia una religione, ma perchè nell'assunto, nel principio stesso del cattolicesimo c'è l'immediatezza dell'oggetto, che è la negazione del soggetto, perchè la negazione della libertà, e quindi della razionalità, laddove la filosofia immanentistica move dal principio opposto dell'identità dell'oggetto col soggetto, dell'affermazione del soggetto nell'oggetto⁸⁴⁵.

Era qui che si andava descrivendo l'elemento di maggiore criticità nei confronti della religione. La sua debolezza era legata all'*immediatezza* della sua esperienza dell'oggetto che, in quanto tale era esperienza di libertà *et etiam* di razionalità nella forma della loro negazione, poiché per Gentile non si dava separazione tra *momento*

⁸⁴² MRF, p. 269.

⁸⁴³ MRF, p. 269.

⁸⁴⁴ MRF, p. 272.

⁸⁴⁵ MRF, p. 273-274.

etico e momento razionale: dunque necessità logica, ma al contempo insostenibilità esistenziale. Tale “insostenibilità esistenziale” risentiva, con buona probabilità, della riflessione manualistica, che faceva dell'estrinsecismo il suo cavallo di battaglia. Inoltre i diversi tentativi di recupero del profilo esistentivo operati dalle correnti di matrice spiritualista, gettavano ancora una volta, l'ombra di un esito irrazionale. L'obiettivo di Gentile era quello di riaffermare con forza una possibilità gnoseologica dell'uomo. Il suo era, cioè, un tentativo di riscrivere in termini assoluti il *capax veritatis* medioevale, mostrando che l'uomo era nel processo dello spirito e non era un semplice spettatore, condannato all'inanità. La sua era una «fede indefettibile» in una « filosofia » in cui:

lo spirito viva di verità: che il mondo si a questa eterna celebrazione della piena coscienza dell'essere, in cui arde esso, come s'è detto, e fiammeggia di luce immortale. L'elemento religioso e l'elemento artistico, infatti, per ciò che hanno di unilaterale, astratto e falso, non sono se non in quanto superati nella coscienza sempre trionfante delle contraddizioni risolte. Che se l'essere è atto, ogni errore non è atto, ma fatto, un che di consumato, un passato; non lo spirito stesso, ma la natura combusta novellamente nel fuoco spirituale liberatore⁸⁴⁶.

Conclusione quanto mai estrema che pareva radicalizzare la posizione fin qui sostenuta, assegnando un “passato” all'espressione artistica e al sentimento religioso. Appariva comunque evidente che il filosofo siciliano, continuava a muoversi su un'impostazione essenzialmente pendolare, che assegnava alla forme dello spirito posizioni diverse. E' tuttavia chiaro che in questa apologia della filosofia ci fosse il tentativo di rivendicare non solo un'autonomia rispetto alla teologia e all'estetica, ma ci fosse anche il tentativo di ricondurre a unità la dispersione che, a suo parere, una eventuale divisione logico-formale, portava con sé. L'obiettivo dichiarato era quello di riconquistare una «pace» «forte» e «virilmente operosa» possibile solo a una filosofia onnicomprensiva, che «può essere se stessa» solo nella misura in cui si faceva scaldare dagli «entusiasmi della vita intima della verità [...]senza assoggetarsi umilmente alla divina legge di essa, sanzionata liberamente dalla ragione»⁸⁴⁷: un vero manifesto della autonomia dell'esperienza della verità che *qua talis* appare *a-nomica*. Qui stava la forza dell'impianto di Gentile che contrastava qualunque riduzionismo e scetticismo attribuendo all'uomo la possibilità concreta di cogliere la verità.

⁸⁴⁶ MRF, p. 274.

⁸⁴⁷ MRF, p. 274-275.

4.2.3 La presenza del modernismo secondo la *Pascendi Domici gregis*

All'indomani della pubblicazione dell' Enciclica si veniva tracciando un quadro che evidenziava l'essenziale sfondo dogmatico e teologico attorno al quale ruotava l'intervento magisteriale. Come Gentile aveva notato, gli estensori del provvedimento ecclesiastico avevano avuto il merito di individuare le radici filosofiche che si nascondevano dietro le proposte di rinnovamento e che cercavano di riarticolare il rapporto tra modernità e Dottrina Cattolica. In altri termini il merito dell'Enciclica non fu tanto quello di individuare il modernismo o quasi di crearlo, come voleva una certa critica alla Rivière⁸⁴⁸, quanto piuttosto di mostrare come una certa apertura nei confronti delle istanze scientifiche della modernità avesse dei risvolti filosofici di tutt'altro tenore e dall'obiettivo distruttivo. Così afferma Theobald:

Dans sa définition doctrinale du “modernisme”, *Pascendi* prétend que son vice principal consiste en une “fausse philosophie”. La brève traversée historique que nous venons de faire [...] consiste essentiellement dans l'émergence d'une nouvelle pratique historique: il s'agit, sur le plan intellectuel, de l'emprise des sciences humaines naissantes sur le phénomène chrétien et, sur le plan pratique, d'une nouvelle manière de se situer socialement et politiquement dans la société libérale de l'époque. Or tandis que *Pascendi* déduit les principes de la critique historique “moderniste” d'une philosophie “moderniste”, les choses se sont passées en réalité en sens inverse: c'est le contact avec un certain nombre de pratiques nouvelles qui oblige a opérer des révisions conceptuelles. Ces pratiques nouvelles s'inscrivent dans une “sécularisation de la science” qui change, bien évidemment, la “vision du monde”, portée désormais par des sociétés en voie de laïcisation⁸⁴⁹.

Il problema del modernismo, si inquadrava immediatamente non come rapporto tra teologia e filosofia, quanto piuttosto come questione filosofica legata al rapporto tra storia e teologia. Il contatto con la scienza e con le nuove pratiche storiche apriva un movimento di rinnovamento, che modificava radicalmente l'approccio nei confronti della Rivelazione. Per questo il *Programma dei modernisti* avversò sin dall'inizio il tentativo unificante operato dalla *Pascendi*, volto a ridurre la proposta multiforme dei modernisti ad un unico pensiero filosofico⁸⁵⁰. In sostanza se, da un lato poteva sembrare

⁸⁴⁸ Cfr. J. Rivière, *cit.*, pp 10-35. Una sintesi si trova anche nella voce *Modernisme* nel *Dictionnaire de théologie catholique*. Mario Miccoli, allievo di Bonaiuti, lo riporta nella voce *Modernismo* dell'Enciclopedia italiana.

⁸⁴⁹ C. Théobald, *Le modernisme catholique. Ses enjeux dans le débat contemporain sur la modernité en théologie*, in P. Gisel, P. Evrard (Ed.), *La théologie en postmodernité*, Ed. Labor et Fides, Genève 1996, p. 104.

⁸⁵⁰ «E' comunque il metodo critico storico e la sua funzione che fanno la loro comparsa in maniera

che l'impianto magisteriale attraverso una formalizzazione intellettualistica rifiutasse un dialogo con le istanze della modernità, dall'altro il modernismo pur recuperando le istanze affettive e sentimentali, al pari della teologia liberale protestante, rifiutava di articolare in modo efficace il rapporto tra fede e sentimento. Questo portava, critica segnalata in modo efficace da Gentile, a una sorta di intellettualismo di marca negativa e contraria non difforme da quello che era contestato dai modernisti all'Enciclica, i quali erano relegati in posizioni individualistiche e radicalmente scettiche. Loisy in un passo emblematico del suo *Autour d'un petit livre* così affermava:

Sospettarmi di voler restaurare qualche vecchio sistema, condannato da antichi concili, significherebbe sbagliarsi in modo singolare sul mio modo di valutare gli errori di un tempo e l'ortodossia di oggi. Ciò che è acquisito è acquisito. Per la fede il Cristo è Dio. Ma la gente ci chiede ora di spiegargli Dio e il Cristo, perchè le nostre definizioni sono concepite in parte con un linguaggio altro rispetto al loro. Così inteso, il problema cristologico è ancora attuale. Se tacessimo su tale soggetto o ci limitassimo a recitare le formule tradizionali, consegneremmo all'incredulità e al dubbio numerose anime, che non sanno neppure che esse hanno il diritto di cercare, con la Chiesa e con noi, di comprendere sempre meglio il Vangelo⁸⁵¹.

E' evidente che il problema modernista era quello di un modello di credibilità che andasse al di là della coerenza logica e si fondasse piuttosto sulla sfera psicologica della persuasività soggettiva. Ma era altrettanto evidente che la persuasione personale non poteva prescindere dall'esplicazione di precise scelte metodologiche e di presupposti filosofici. In questo modo si costruiva una nuova credibilità (*alias* nuova metafisica) che abbandonava l'intellettualismo neoscolastico, ma apriva a uno scetticismo che Gentile stesso criticherà.

Come abbiamo ricordato la speciale congiuntura che si realizzò nei primissimi anni del '900 al volgere del pontificato di Leone XIII aveva garantito una certa apertura nei confronti di tutto ciò che era la modernità⁸⁵². Rimaneva comunque rigido il principio

ineluttabile nel mondo cattolico durante la crisi modernista. Il *Programma dei modernisti* intende dimostrare che la presentazione fatta dalla *Pascendi* di un modernismo coerente e sistematico, organizzato attorno ad alcuni principi filosofici è falsa. I saggi raccolti giungono a tale valutazione basandosi sulla funzione che la critica storica in generale e quella biblica in particolare hanno avuto nel dispiegarsi e articolarsi del movimento. Il problema del metodo è dunque centrale nella ricerca modernista». R. Cerrato, *Critica Storica ed esegesi biblica nel modernismo italiano*, in A. Botti, R. Cerrato (Ed.), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, Ed. QuattroVenti, Urbino 2000, p. 618.

⁸⁵¹ A. Loisy, *Autor d'un petit livre*, Ed. Picard, Paris 1903, pp. 155-156.

⁸⁵² Questo elemento è utilizzato per dimostrare che il modernismo è una categoria larga e coinvolge un periodo lungo. Esso non è un episodio isolato. T.M.Loome, *Liberal catholicism, reform catholicism*,

del *Nova et vetera augere*. Tuttavia una certa ventata di novità aveva prodotto un fiorire di riflessioni che tentavano di riaccordare i principi teologici con le questioni metodologiche della scienza. Non era tuttavia assente un certo riserbo, se non propriamente sospetto, che tali aperture avessero potuto avere effetti deleteri e destabilizzanti⁸⁵³, portando a un cedimento rovinoso della fede stessa. Già nel 1899 con la *Testem Benevolentiam*, Leone XIII aveva tentato di arginare le deviazioni dell'*americanismo*, cercando di correre al riparo dalle derive dell'entusiasmo di coloro che, aprendosi al dialogo con le scienze, e in particolare con il metodo storico critico, avevano deviato dalle posizioni ufficiali della Chiesa.

In generale il periodo tra i due pontificati del primo novecento fu caratterizzato da un'attesa forte di rinnovamento che gli stessi modernisti sottolineavano. Bonaiuti nel suo *Modernismo Cattolico* arrivò ad individuare una data precisa del risveglio culturale del cattolicesimo italiano in corrispondenza della nascita a Firenze nel 1901 della rivista *Studi Religiosi*, promossa e fortemente voluta dal sacerdote Salvatore Minocchi. Quest'ultimo, figura poliedrica di studioso, rappresentava uno dei collegamenti più significativi tra l'esperienza dei novatori e la tradizione cattolico liberale ereditata dalla *Rassegna nazionale* del Da Passano il quale aveva sostenuto l'impresa stessa della *Rivista Bibliografica Italiana* che Minocchi riprese a pubblicare nel 1898.

Gli *Studi Religiosi* si ripromettevano di «rispondere alle aspirazioni dell'età nostra, per informare i lettori al progresso delle scienze religiose e avviare più che mai nelle anime la coscienza cristiana»⁸⁵⁴. Non stupiva come, tra i firmatari del progetto apparissero nomi del calibro di Semeria, di Murri, di Fracassini, di Gallarati-Scotti, di cattolico-liberali come Augusto Conti o di studiosi della levatura di Schiapparelli.

Anche le aspettative esplicite per il nuovo pontefice Pio X erano significative e avevano caricato di speranza, il vivace mondo delle diverse correnti riformatrici. La prima enciclica programmatica del 4 ottobre 1903, la *E supremi apostolatus cathedra*

modernism. A contribution to a new orientation in modernist research, Matthias-Grünwald, Mainz 1979.

⁸⁵³ Si veda quanto detto sopra a riguardo di Franzelin, ma anche A. Milano, *L'età del modernismo*, in R. Fisichella (ed.), *Storia della Teologia*, vol. III, Ed. EDB, Bologna 1995, pp. 402-410.

⁸⁵⁴ «Noi vorremmo, a questo fine pubblicare una serie continua di studi archeologici, filologici, storici, sociali, artistici, che dessero un'idea generale, possibilmente esatta e compiuta del pensiero religioso moderno: e, come cattolici e italiani, daremmo special cura a studiare le tradizioni e la storia del Cristianesimo e della Chiesa Romana». Redazionale, in «*Studi Religiosi*», I/1901, p. 2.

bastò a raffreddare gli animi e a dare l'avvio a una serie di provvedimenti che miravano a contenere le spinte di rinnovamento, aperte a possibili errori. Scriveva Pio X:

Noi vigileremo con diligenza somma affinché il clero non si lasci prendere dalle insidie di una certa nuova scienza, da cui non emana il profumo della verità di Cristo: scienza bugiarda che, con argomenti pieni di perfidia e di menzogna, apre nelle menti la strada agli errori del razionalismo o del semirazionalismo⁸⁵⁵.

Dopo nemmeno un anno nella *Iucunda sane accidit* del 12 marzo 1904 condannava i «*novarum rerum molitores*» che erano giunti a suo avviso persino a manipolare i documenti pur di confermare le loro “blasfeme ipotesi”. La critica si inaspriva fino alla condanna formale della Democrazia Cristiana murriana nella lettera enciclica *Pieni l'animo* del 28 luglio 1906. Qualche mese prima, come ricordavamo, vennero messi all'indice i libri di Laberthonnière e *Il Santo* di Fogazzaro. In sostanza il magistero di Pio X identificava una triplice faccia del modernismo: da un lato esso percorreva i sentieri dell'ipercriticismo biblico; dall'altro lato proponeva un riformismo religioso; infine propugnava un modello di democrazia politica fondata sull'autonomia⁸⁵⁶.

In questo scenario si inserisce il lavoro di preparazione e di stesura della *Pascendi* che venne anticipato dal Decreto *Lamentabili sane exitu* che si occupava dei «*praecipui errores riformismi seu modernismi*». La sua approvazione *in forma communi*, senza appello all'infallibilità e senza la determinazione di un grado delle proposizioni in esso condannate, apriva una duplice questione. Da un lato si cominciava a delineare, anche se in modo germinale e incompleto, l'idea che il modernismo fosse un organismo compatto e preciso e che non si potesse ascrivere a una multiforme miscellanea di posizioni. Dall'altro lato, si apriva una sorta di elencazione di affermazioni ritenute erronee che costringeva ogni novatore a una ricerca minuziosa nel testo magisteriale per individuare la presenza o meno di proprie affermazioni o posizioni. Delle 65

⁸⁵⁵ DS (traduzione mia).

⁸⁵⁶ Così lo Scoppola si esprime sinteticamente: «Vi è insomma tra i due pontificati che si succedono un singolare e contraddittorio rivesciamento di posizioni: quello di Leone XIII, pur dominato da una grande visione teocratica, da una rigorosa intransigenza nella questione romana, è però il quadro di un ampio sviluppo di vita cattolica. Il governo di Papa Pecci è caratterizzato, come ha notato il Goyau da un fondamentale ottimismo. [...] Il Pontificato di Pio X, più religioso e raccolto, alieno dai grandi disegni politici che avevano ispirato il predecessore, più tollerante e conciliante nella questione romana, porta però sul piano della vita interna della chiesa a una più rigorosa disciplina, che ostacola e giunge a paralizzare le iniziative avviate negli anni precedenti». P. Scoppola, *Crisi modernista*, cit., p 116.

proposizioni condannate 13 erano estratte da *L'Évangile et l'Eglise*, anche se in generale 53 erano ascrivibili al Loisy del *Autour d'un petit livre*. Come scrive Milano:

Letto in positivo, il decreto intendeva, fra l'altro riaffermare alcuni punti essenziali della dottrina cattolica: il valore storico dei vangeli quale eco autentica della parola di Gesù Cristo e non soltanto della fede della Chiesa primitiva; la divinità di Gesù Cristo attestata dai vangeli e la coscienza che egli ne ha avuto; il carattere storico e realistico della risurrezione; la dimensione soprannaturale del dogma; l'istituzione formale da parte di Gesù Cristo della Chiesa e dei sacramenti; l'origine divina del primato romano; la specificità e l'immutabilità delle dottrine rivelate⁸⁵⁷.

In generale la *Lamentabili* mostrava e contrapponeva due sistemi di pensiero:

Si è davanti a due sistemi di pensiero dotati di struttura autonoma e leggi proprie. Il Sant'Uffizio difende proposizioni tradizionali che appartengono al "deposito rivelato" o lo toccano da vicino. Loisy si occupa dei documenti primitivi che vi si riferiscono. Egli afferma di non trovare così immediate, come finora si era pensato, le relazioni dei secondi con i primi. Il sant'Uffizio interviene, convinto che tale atteggiamento comprometta il deposito rivelato e sia esso stesso il punto di partenza logico di una negazione più generale. Loisy non soltanto contesta che sia giusto trarre questa conclusione dalla sua esegesi, dal momento che egli non la trae, ma pensa che si possa evitarle grazie alla sua teoria dello sviluppo e alla sua concezione della tradizione⁸⁵⁸.

Da qui si notava l'interesse teorico che la crisi modernista ebbe per Gentile. Come già ricordato in merito al dogma, la questione nodale era quella della conciliazione tra la prospettiva storica e la formalizzazione dogmatica. Loisy pretendeva di mantenere i due ambiti distinti senza cogliere, come sottolineò il filosofo siciliano nella sua recensione alle opere del Semeria, il fatto che una scelta storica fondata sull'immanenza implicava una radicalità che non permetteva mezze misure.

L'enciclica *Pascendi Dominici Gregis*, pubblicata il 16 settembre 1907, offriva un'articolazione teologica delle linee che erano presenti nel decreto *Lamentabili*. Venne sostenuto che fosse opera dello stesso Pio X, anche se oggi sappiamo che la parte dottrinale fu stesa dal p. Joseph Lemius (1860-1923), procuratore generale degli Oblati di Maria Immacolata e la parte pratica dal cardinale Vivés y Tuto⁸⁵⁹. Un accenno a

⁸⁵⁷ A. Milano, *L'età del modernismo*, cit., p. 411.

⁸⁵⁸ E. Poulat, *Storia, Dogma e Critica nella Crisi Modernista* (1962), Ed. Morcelliana, Brescia 1967, p. 109-110.

⁸⁵⁹ J. Rivière, *Qui rédigea l'encyclique Pascendi?* In «Bulletin de littérature ecclésiastique», avril-septembre 1946, 143-161. Attraverso un'analisi dei carteggi privati di Lemius e del card. Tuto, Rivière registra il costante contatto con lo stesso Pio X.

questo riguardo, era già stato fatto nel 1938 da F. Veillot ne *La Croix*⁸⁶⁰.

Di sicuro interesse era senza dubbio la parte dottrinale, che utilizzando un andamento didattico e usando la stessa terminologia modernista voleva mettere in chiaro l'unitarietà degli *errores modernistarum*. Pur avendo avuto una multiforme e variegata diffusione, l'enciclica mostrava come le posizioni moderniste potevano ricondursi a un'unica opzione filosofica e quindi teologica. Questo era l'elemento di maggiore apprezzamento di Gentile, il quale sottolineava l'implicita filosofia che i teologi di S. Santità ebbero l'arguzia di cogliere. Le reazioni all'operazione culturale svolta dal magistero nel mondo culturale furono notevoli: dalle posizioni di difesa ad esempio di Roberto Ardigò, Enrico Leone, Benedetto Croce, Andrea Torre, alle accuse di oscurantismo mosse dalle colonne del *Resto del Carlino* e del *Tempo*⁸⁶¹.

Apparve subito evidente il rifiuto dei modernisti⁸⁶² di accettare le radicalizzazioni operate nell'Enciclica⁸⁶³ anche se:

les modernistes présentent leur critique historique comme purement "scientifique". Autrement dit, ils demandent à bénéficier de liberté de la science, de son indépendance à l'égard du magistère ecclésiastique. Et ils justifient cette demande en disant que, purement scientifique, la critique historique n'empiète nullement sur les droits de la pensée théologique. Si l'on réfère cette critique à ses présupposés philosophiques, alors on s'aperçoit qu'elle ne peut pas ne pas avoir des conséquences dogmatiques, et même des conséquences redoutables pour l'intégrité du dogme⁸⁶⁴.

Uno degli effetti immediati fu espresso dal Minocchi, il quale in un accorato articolo dal titolo *Dopo sette anni*, dichiarava conclusa l'esperienza della sua rivista, *Studi religiosi*⁸⁶⁵. Si era comunque innescato un processo di discussione e per certi versi

⁸⁶⁰ F. Veillot, *Qui rédigea l'encyclique* in «La croix», 6 agosto 1938.

⁸⁶¹ Cfr. in generale D. Grasso, *I modernisti e la Pascendi*, in «Divinitas» II, 1958, pp. 150-176 e Id., *La polemica sul modernismo. L'intervento dei non cattolici*, in «Civiltà Cattolica», vol. III, 1908, pp. 71-82.

⁸⁶² Al riguardo così si esprimeva il Gallarati Scotti in una lettera scritta all'amico Y immediatamente dopo la pubblicazione dell'Enciclica: «Per me questa è un'ora di tempesta che potrebbe avere delle conseguenze gravi nella mia vita. Io mi sento disposto a tutto soffrire per la verità, e in fondo non mi dispiace se l'Enciclica ci obbligherà a dimostrare come siamo pronti a confessare con l'azione le nostre convinzioni. Può essere che l'ora sia venuta di significare di quale natura siano i nostri ideali; e se sapremo essere sinceri fino alla rinuncia di tutto ciò che più ci è caro al mondo, usciremo dall'equivoco e avremo fatto fare un passo avanti al Cristianesimo». La lettera del 25 settembre è riportata da P. Scoppola, *cit.*, p. 245.

⁸⁶³ Così si esprimeva il Sabatier in una lettera al Fracassini: «L'impression unanime c'est que l'Encyclique constitue non un portrait mais une caricature du modernisme». *Ibi*, p. 245.

⁸⁶⁴ P. Colin, *L'audace et le soupçon*, *cit.*, p. 250.

⁸⁶⁵ «Gli *Studi* finiscono per mia propria volontà personale, non per altro motivo di sorta. Però, debbo della mia volontà dare convenienti spiegazioni. [...] L'Enciclica condanna la scienza moderna, in quanto essa è detta modernista. [...] L'Enciclica oggi ci coglie impreparati alla discussione ulteriore, sul preciso senso

di destabilizzazione irreversibile nel fronte dei novatori. Quello tra l'Enciclica e i modernisti si configurò, infatti, come una sorta di *conflitto di interpretazioni*:

A. Loisy ritiene di potersi riconoscere in alcune indicazioni sul metodo storico critico, ma di vedersi associato a una filosofia dell'immanenza che riguarda Blondel e Laberthonnière più che il suo lavoro. L'enciclica accomuna e accosta realtà indipendenti, inventando nessi inesistenti. Invece il *Programma dei modernisti*, riconosce anche a livello filosofico, contenuti veri, ma strutturati alla rovescia, ossia con un procedimento deduttivo che è il contrario di ciò che è avvenuto nel pensiero dei modernisti. [...] Invece l'enciclica parte da principi astratti e ne deduce le conseguenze⁸⁶⁶.

Chiaramente, il deduttivismo dell'enciclica non era dissimile dal clima teologico del periodo. Tuttavia la lucidità stringente con la quale identificava i problemi e i limiti della scelta metodologica operata dai modernisti era ineludibile. La questione era strettamente connessa con il tema del dogma, ovvero delle modalità attraverso le quali avveniva la formalizzazione del sistema dottrinale. Erano in gioco i due sistemi fondamentali che, in termini kantiani, cercavano di accordare il *noumeno* e il *fenomeno*. Così la questione si poneva nella definizione dell'articolazione tra un contenuto noumenico aprioristicamente inteso a monte dell'esperienza e le rivendicazioni di un sistema categoriale a valle dell'esperienza, colto aposterioricamente. Il terreno di scontro era la Rivelazione e le sue articolazioni con l'esperienza e quindi con la fede, che doveva essere articolata nella sua natura duplice di *fides qua* e di *fides quae*. Il vero problema era la natura dell'atto di fede e la relazione che esso aveva con i suoi contenuti. Da un lato c'era il radicalismo modernista, che in nome di un metodo storico-critico applicato in modo sistematico e radicale, portava ad esiti distruttivi e scettici, dall'altro c'era il primato contenutistico, che presupposto all'esperienza segnava una radicale divaricazione tra le forme della coscienza e i suoi contenuti. In sostanza si trattava di una lotta tra due opposti intellettualismi, benchè formalmente invertiti⁸⁶⁷. Da

da essa desiderato e voluto, e a noi che vogliamo soprattutto fare atto di omaggio doveroso e di sincera obbedienza all'insegnamento dogmatico, a noi non resta che raccoglierci a riflettere, per trovare la soluzione del nuovo problema». Genocchi, *Dopo sette anni*, in «Studi religiosi», v. VII, 1907, pp. 740-741.

⁸⁶⁶ A. Cozzi, *La crisi modernista. Conflitto insanabile con la modernità o trasformazione culturale del cattolicesimo?*, in AA. VV., *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Ed. Glossa, Milano 2008, p. 95.

⁸⁶⁷ Cfr. P. Colin, *Le Kantisme dans la crise moderniste*, in Id., D. Dubarle (edd.), *Le modernisme*, Beauchesne, Paris 1980, pp. 9 e ss.

un lato un intellettualismo di tipo formalista e deduttivista e dall'altro un intellettualismo positivista e storicista.

La logica del discorso dell'Enciclica partiva dunque dal presupposto che dal modernismo si potesse evincere una logica interna secondo la quale:

il modernismo è una specie di eresia proteiforme che nasconde l'unità di un disegno sotto la molteplicità dei personaggi. Presi isolatamente questi personaggi possono esercitare una seduzione che si combatte proprio mostrando il legame che li unisce a livello sotterraneo e che fa del modernismo un attacco globale all'insieme delle verità cristiane⁸⁶⁸

In questo clima si comprendevano le reazioni di Tyrrell che definiva l'Enciclica una sofisticata interpretazione della crisi modernista⁸⁶⁹. Ma anche la levata di scudi del *Rinnovamento*, che proprio all'inizio di quell'anno aveva visto la luce e che in una replica dai toni accesi, affidata a Iginò Petrone⁸⁷⁰, contestava all'Enciclica di aver anteposto l'elemento dottrinale a quello reale partendo dal quale, in verità, avrebbe dovuto sottolineare la multiformità dell'esperienza modernista

Il quadro dell' Enciclica si tratteggiava attorno alle due figure del *modernista filosofo* e del *modernista teologo*. Già l'opzione formale di una tipizzazione che prendeva l'avvio dall'identificazione di un presupposto filosofico e poi di una sua teologicizzazione era emblematico. La questione modernista era primariamente filosofica e solo in seconda battuta nelle sue conseguenze, teologica. Era messo in rilievo, da un lato come la questione della modernità fosse primariamente filosofica e, dall'altro lato che il rapporto tra filosofia e teologia fosse ancora dominato da una certa separazione⁸⁷¹. Il *modernista filosofo* possedeva dunque i principi di tutto. Egli predicava l'agnosticismo affermando l'inconoscibilità di Dio e delle verità metafisiche. In questo il modernista dimostrava tutto il suo scetticismo e la crisi del modello di evidenza fondato sul *capax veritatis*⁸⁷². L'esito immediato sarebbe stato l'ateismo o

⁸⁶⁸ A. Cozzi, *La crisi modernista*, cit., p. 97.

⁸⁶⁹ P. Tyrrell, *Fiera risposta del P. Tyrrell all'enciclica di Pio X*, in «Giornale d'Italia», 26 settembre 1907.

⁸⁷⁰ I. Petrone, *L'enciclica di Papa Pio X*, in «Rinnovamento», vol. II, 1907, pp. 405-415.

⁸⁷¹ Per un'analisi dettagliata delle figure descritte nell' Enciclica si veda P. Colin, *L'audace et le soupçon*, cit., pp. 255-259.

⁸⁷² «Vi huius humana ratio *phaenomenis* omino includitur, rerum cidelicet, quae apparent eaque specie, qua apparent: earundem praetergredi terminos nec ius nec potestatem habet. Quare nec ad Deum se erigere potis est, nec illius existentiam, utut per ea, quae videntur, agnoscere. Hinc infertur, Deum scientiae obiectum directe nullatenus esse posse; ad historiam vero quod attinet, Deum subiectum hisdoricum

l'estremo opposto, ovvero il panteismo. Ma in questo il modernista credente, faceva intervenire un duplice principio di garanzia della fede: da un lato il *principio di immanenza*⁸⁷³, con il quale dava asilo a un certo sentimento religioso o intuizione religiosa, permettendo una qualche esperienza del divino e, dall'altro lato procedeva a una rigida separazione del regime della fede e della religione e del regime della scienza e della conoscenza. Operando un divorzio tra la sfera dell'emotività, del sentimento, del volere e la sfera del conoscere, della ragione, del pensare, il modernista credente dava credito all'*evoluzionismo*⁸⁷⁴, abbandonando l'esperienza del credere alla mera logica casualistica del contingente. Tale depotenziamento, diceva l'enciclica, lo avvicinava al *simbolismo*, che restringendo la credibilità della fede alle pure espressioni simboliche⁸⁷⁵, era in quanto tale inaccettabile e inadeguato.

Una logica ed una esplicazione di sicuro fascino e particolarmente affine alle posizioni di Gentile, che non poteva di certo sopportare il dualismo teorico che si andava esplicando nel modernismo. Come aveva già sottolineato nel 1903 al Semeria non era possibile accogliere l'immanenza come semplice principio metodologico *ad usum Delphini*, pur continuando a predicare un trascendentismo intuizionistico ed emotivistico. Inoltre la separazione tra *volere* e *pensare* non era accettabile, poiché inattuale e dialetticamente insostenibile.

Il *modernista teologo*, partendo dai presupposti del principio di immanenza applicato all'esperienza religiosa, si applicava all'ispirazione dei libri sacri, prima al fenomeno della profezia, poi alla figura di Gesù Cristo e infine alla Chiesa nel suo sviluppo storico⁸⁷⁶. I sacramenti erano interpretati dal modernista, secondo l'Enciclica,

minime censendum esse. - His autem positis, quid de *naturali theologia*, quid de *motivis credibilitatis*, quid de *externa revelatione* fiat, facile quisque perspiciet. Ea nempe modernistae penitus e medio tollunt et ad *intellectualismum* amandant». DS 3475.

⁸⁷³ «Ex hoc *immanentiae religiosae* principium asseritur. Vitalis porro cuiuscumque phaenomeni, cuiusmodi religionem esse iam dictum est, prima veluti motio ex indigentia quapiam seu impulsione est repetenda: primordia vero, si de vita pressius loquamur, ponenda sunt in motu quodam cordis, qui *sensus* dicitur». DS 3477.

⁸⁷⁴ «Ergo et formulas, quas dogma appellamus, vicissitudini eidem subesse oportet ac propterea varietati esse obnoxias. It vero ad intimam *evolutionem* dogmatis expeditum est iter». DS 3483.

⁸⁷⁵ «Quamobrem mediae illae sunt inter credentem eiusque fidem: ad fidem autem quod attinent, sunt inadequatae eius obiecti notae, vulgo *symbola* vocitant; ad credentem quod spectat, sunt mera *instrumenta*». DS 3483.

⁸⁷⁶ «Modernista theologus eisdem utitur principiis, quae usui philosopho esse vidimus, illa quae ad credentem aptat: p r i n c i p i a i n q u i m u s i m m a n e n t i a e e t s y m b o l i s m i . Sic autem rem expeditissime perficit. *Traditur a philosopho*, principium fidei esse immanens; *a credente additur*, hoc

come strumenti per la trasmissione dell'esperienza religiosa originaria e venivano svuotati del loro valore teologico e affidati alla legge dell'evoluzionismo storico. Il che apriva a una instabilità di fondo, che intaccava le verità della fede che da *contenuti imperituri*, venivano ricondotte al loro divenire storico, ancorandosi a un determinato periodo storico e alla conseguente possibilità di un cambiamento. In quanto *storico* e *critico*, il modernista teologo in nome del primato del sentimento religioso relativizzava ogni verità di fede portando l'attenzione sui fenomeni di trasfigurazione e "sfigurazione" operati dalla tradizione. L'approdo di tale azione destrutturante era la riconduzione a un non ben precisato spontaneismo soggettivo e vitalismo originario. Alla luce di questa inversione interpretava il suo compito *apologetico*⁸⁷⁷, che rigettando l'intellettualismo dell'*Apologetica* realizzava un compito di giustificazione della fede sostituendo alla ragione, l'esperienza religiosa soggettiva. In questo modo contravveniva allo spirito del Concilio Vaticano I che si riproponeva a partire dalla *Dei Filius* un obiettivo di razionalizzazione e di conciliazione tra ragione e fede. In nome di questa riduzione *arazionale*, il cristianesimo perdeva di valore e il compito apologetico veniva scardinato. Il modernista deprimeva tutte le religioni a uno stesso livello, richiedendo una radicale rivisitazione degli studi ecclesiastici. In questo si delineava il suo essere *riformatore* con l'invocazione dei due principi della libertà di coscienza e dell'autonomia assoluta.

Le attitudini e la educazione mentale dei Suoi estensori sono così remote da quelle prese a studiare ed esporre e che sono dei modernisti solo perchè essenziali a tutta la nostra cultura in ogni sua attività, che la figura del modernista riprodotta dall'enciclica non rassomiglia alla realtà più che non assomigli un'immagine resa da uno specchio curvo⁸⁷⁸.

Icasticamente, questa era la posizione di un contributo redazionale sul *Rinnovamento* che veniva approfondito da un articolo pubblicato anonimo, ma opera di

principiu Deum esse; *concludit ipse*: Deus ergo est immanens in homine. Hinc immantia theologica. Iterum: philosopho certum est, representationes obiecti fidei esse tantum symbolicas; credenti pariter certum est, fidei obiectum esse Deum in se; theologus igitur colligit: rapresentationes divinae realitatis esse symbolicas. Hic symbolismus theologicus». DS 3487.

⁸⁷⁷ «[*Apologeta*] apud modernistas dupliciter a philosopho et ipse pendit. Non directe primum, materiam sibi sumens historiam, philosopho, ut vidimus, paecipiente conscriptam: *directe dein*, mutuatus ab illo dogmata ac iudicia. Inde illud vulgatum in schola modernistarum paeceptum, debere novam apologetin controversias de religione dirimere historicis inquisitionibus et psicologicis». DS 3499.

⁸⁷⁸ Red. *L'enciclica circa le dottrine moderniste*, in «Rinnovamento», v.II, 1907, pp. 405-415.

Bonaiuti, sul *Giornale d'Italia* in cui si muoveva l'accusa alla autorità ecclesiastica di occuparsi dei “famigliari” piuttosto che del nemico che si avvicinava alla porta⁸⁷⁹. Di lì a pochi giorni, fuori dal coro, insieme ad Ardigò si schierò Murri⁸⁸⁰ che dalle colonne dello stesso *Giornale d'Italia*, plaudiva all'impianto neoscolastico dell'intervento magisteriale. L'unico rilievo che egli registrava era sul clima di sospetto che l'intervento ingenerava senza alcun discrimine delle diverse posizioni. La posizione di Murri obbligò l'intervento di Bonaiuti che dopo due giorni con lo pseudonimo del Prof. Baldini, lo accusò di piaggeria. Propugnando un *pragmatismo immanentistico* egli sentiva di dover diffondere le istanze della modernità:

occorre che senta il postulato fondamentale della coscienza contemporanea, la quale esige che le forme della religiosità e le nozioni filosofiche appaiono come qualcosa di omogeneo, di naturale, di voluto dalla nostra costituzione interna e dalle esigenze della vita circostante⁸⁸¹.

Il Bonaiuti, mentre dalle pagine della sua *Rivista storico critica* si dimostrava obbediente ai dettami magisteriali, dalle pagine del *Giornale d'Italia* muoveva le sue aspre critiche all'indirizzo delle posizioni moderate, con il malcelato obiettivo di escludere dal dibattito personaggi come Murri. Questa polemica, a stretto giro giornalistico, interessò anche personalità di sicuro rilievo del panorama culturale. Non ultimo Benedetto Croce, che rispondendo a un tentativo esplicatorio sulla natura del dogma ad opera del Minocchi, aveva colto l'occasione per offrire un quadro concettuale sull'impossibilità di dissociare nella formulazione dogmatica, forma e contenuto. Così concludeva il suo contributo:

O andare innanzi o tornare indietro. Ossia, o ricongiungersi, ritardatari, alle schiere dei pensatori non confessionali; o, dopo essersi dibattuti vanamente per qualche tempo, ricadere nel cattolicesimo tradizionale⁸⁸².

Tale riflessione aveva destato il plauso anche della *Civiltà Cattolica* la quale aveva sottolineato:

⁸⁷⁹ E. Bonaiuti, *Pio X e il modernismo cattolico*, in «Giornale d'Italia», 17 settembre 1907.

⁸⁸⁰ Don R. Murri e R. Ardigò approvano l'enciclica di Pio X, in «Giornale d'Italia», 22 settembre 1907.

⁸⁸¹ (E. Bonaiuti), *Il Prof. Baldini risponde a Romolo Murri*, in «Giornale d'Italia», 24 settembre 1907.

⁸⁸² B. Croce, *Insegnamenti cattolici di un non cattolico, Benedetto Croce a Salvatore Minocchi*, in «Giornale d'Italia», 13 ottobre 1907.

Dice bene il Croce razionalista, col buon senso dell'antico cattolico “Un dogma tradotto in altra forma metafisica non è più lo stesso dogma”⁸⁸³.

In questione era ancora una volta *l'oggetto concettuale del dogma*. L'intellettualismo del modernismo, per quanto celato da istanze esistenziali che si riferivano al sentimento religioso, a detta di Croce, ma anche e soprattutto di Gentile, pretendeva di mantenere sia la tradizione, sia l'innovazione. Questo generava l'illusione che la forma del dogma potesse essere indifferente al suo contenuto e che il contenuto del dogma potesse essere processato a livello storico senza perderne l'essenza. Ritornava la polemica sottesa alla contrapposizione tra Harnack e Loisy, tra cui l'idealismo preferiva il primo. Secondo il pensiero gentiliano il pensiero non poteva essere sottoposto a un procedimento archeologico o retroattivo. La coincidenza tra pensiero e realtà, che Gentile andava man mano elaborando, non poteva presupporre il sentimento al pensiero, ma doveva ricomprendere l'elemento emotivo nel percorso creativo razionale e logico.

Emblematica la reazione modernista alla critica del filosofo palermitano di Fracassini, che il 22 giugno 1908 scrivendo a X così raccontava:

Ho finito di leggere la prima parte dell'articolo di Gentile, che avevo cominciato ieri, e poiché c'era ancora una mezz'oretta per la venuta del postino, mi metto a scrivere le mie impressioni. Avevo sentito dire un gran che di questo articolo, quasi fosse la clava di Ercole che dà il colpo di grazia all'idra del modernismo. Perciò l'ho letto con grande *empressement* e attenzione, perché ho sempre creduto che dagli avversari si possa imparare molto e talvolta anche più che dagli amici. Ma mi sono ingannato; fin'ora non ho tratto alcun frutto da codesta lettura. Sebbene indirettamente si può dire che qualche cosa mi abbia fruttato, e cioè la constatazione di due fatti. Il primo non manca di un lato comico, la stretta parentela che passa tra gli scrittori della “Critica” e quelli della Civiltà Cattolica: la stessa sicumera, lo stesso disprezzo, lo stesso dogmatismo, gli stessi metodi di caccia alla parola e anche... la stessa leggerezza, confusione e ignoranza. S'ignora nientemeno la distinzione nella storia tra la critica e la filosofia o, nel caso nostro, la teologia della storia; ovvero si suppone che distinzione sia separazione e sopraffazione di una parte sull'altra. Effetto di questa confusione è che bene spesso il Gentile combatte contro i mulini a vento, cercando di dimostrare ciò che appunto fa parte della tesi di Loisy. Tutta questa confusione, secondo il mio corto modo di vedere, è indice insieme di una falsa filosofia e, certo, di una completa ignoranza dei metodi moderni di ricerca storica e dell'immenso tesoro da essi prodotto.[...]L'altro fatto che ho dovuto constatare è piuttosto doloroso: il poco conto che noi possiamo fare d'essere intesi anche da coloro che si danno per i “i più alti rappresentanti della religione dello spirito”. Il fatto sì è che anche costoro ignorano eternamente la religione, perché non vogliono studiarla seriamente e intanto pretendono di parlarne con quella facilità con la quale in Prepo si

⁸⁸³ Red., *Le contraddizioni di due avvocati del modernismo*, in «Civiltà Cattolica», vol. IV, 1907, p. 331.

parla delle mosche e delle zanzare...⁸⁸⁴

L'effetto dell'attenzione idealistica all'*affaire* modernista fu piuttosto risentito e inatteso. Ad avviso dei redattori della *Critica*, i presupposti dei novatori apparivano conformi all'impostazione immanentistica. La reazione critica della rivista filosofica giungeva quanto mai inaspettata e associata alla posizione ultraconservatrice della *Civiltà Cattolica*. Così come inspiegabile appariva la posizione di Murri, che con la sua posizione moderata mostrava la complessità della sua origine culturale. Sulle pagine del *Rinnovamento* nel saggio su *L'enciclica Pascendi e la filosofia moderna*⁸⁸⁵, seguito da *La filosofia nuova e l'enciclica contro il modernismo*, egli cercava di chiarire e sistematizzare le sue idee e delineava le differenze tra la filosofia moderna e quella scolastica:

Ora le due filosofie, l'idealismo e il realismo, divergono profondamente nello stabilire il rapporto ed il nesso intimo di questa triplice sfera [oggetti, gesti, parole]. Per l'idealismo – quello che l'enciclica chiama immanentismo – divino, esperienza religiosa e linguaggio in sostanza non fanno che uno. [...] Apparisce quindi come, secondo gli idealisti, il linguaggio religioso acquista un valore nettamente simbolico. [...]Le conoscenze hanno valore prammatico, sono creazioni dello spirito, *fictiones*. [Nel realismo razionale] il linguaggio ha un valore e un significato sostanzialmente diversi⁸⁸⁶.

La dedica del lavoro era emblematica. Egli offriva le sue riflessioni a quelli che erano stati suoi i maestri e formatori; da un lato il neoscolastico Ludovico Billot e, dall'altro il filosofo socialista Antonio Labriola. La sua polemica nei confronti della filosofia nuova si faceva ancora più serrata, il che ebbe come effetto, la sua progressiva esclusione dal gruppo dei novatori. Così si esprime lo Scoppola:

La verità è che il Murri, non abbastanza moderno per piacere ai modernisti, non abbastanza scolastico e soprattutto ligio all'autorità per piacere ai difensori dell'ortodossia, si trovò con la sua uscita filosofica dopo l'Enciclica sotto il fuoco incrociato degli attacchi degli uni e degli altri⁸⁸⁷.

L'autore della famosa conferenza di San Marino di cinque anni prima, in cui aveva dichiarato che il suo compito non era quello di occuparsi di teologia e di studi

⁸⁸⁴ Citato in P. Scoppola, *Crisi modernista*, cit., p. 254.

⁸⁸⁵ R. Murri, *L'enciclica Pascendi e la filosofia moderna*, in «Rinnovamento», vol. II, 1907, pp.345-366

⁸⁸⁶ *Ibi*, I/1907, pp. 543-545.

⁸⁸⁷ P. Scoppola, *Crisi modernista*, cit.,p. 254.

storico-critici ma di scienze sociali, con una spiccata attenzione al «presente faticoso»⁸⁸⁸ e che aveva percepito l'inadeguatezza della formazione culturale nel rispondere alle questioni della modernità nella sua *Lettera sulla cultura del clero*, abbandonava la critica degli anni precedenti per rimettersi all'obbedienza magisteriale. La vicenda complessa e controversa della Democrazia cristiana, la sua recente condanna e gli esiti che aveva assunto la neonata *Lega democratica*, l'ingresso dei primi cattolici in parlamento del 1904, avevano in qualche modo influito sul suo parere. Il fatto certo era che in nome delle sue radici neoscolastiche appoggiava pienamente la critica dell'Enciclica estendendolo, come Gentile ricordava, all'errore gnoseologico dell'idealismo monistico⁸⁸⁹. La reazione sulle pagine della *Critica* fu immediata. Gentile ribadiva la «vanità di questa impresa conciliante» tra «il vecchio dualismo scolastico e le moderne tendenze democratiche»⁸⁹⁰. Ribadendo il procedimento di pensiero che aveva già esposto per l'Olle-Laprune e per i filosofi dell'azione nel saggio dal titolo *Compromessi*, egli accusava il Murri per:

l'ignoranza ingenua del processo storico e logico necessario, per cui la filosofia moderna ha superato tutti i concetti, in cui si rifletteva l'antica intuizione dualistica. E poiché il Murri è veramente un uomo d'ingegno, sente sempre che è qui la gran difficoltà⁸⁹¹.

Il problema era quello dell'opposizione intrinseca che veniva propugnata come via d'uscita alle accuse magisteriali. L'opposizione «di potenza e atto, di materia e forme nella filosofia moderna non c'è più». Per dimostrarlo, partendo da Bruno e passando da Aristotele giungeva fino a S. Tommaso, che diversamente dalla 'superficiale' trattazione del Murri, sentiva «profondamente questa esigenza di cogliere nella loro unità l'attitudine e l'atto». Infatti:

se l'attualità include l'essenzialità, non si vede perchè debba trascendersi la prima per trovare la seconda. Con ciò non si nega già l'essenzialità, ma quella essenzialità che non

⁸⁸⁸ «L'integralismo teorico del Murri è una conseguenza non necessaria, se si vuole, delle sue premesse scolastiche. Il senso della storia, d'altro canto, è un lievito che opera nel suo pensiero gradualmente e progressivamente, lo porta ad intendere l'esigenza di un'apertura alla storia su un piano culturale ed astratto, ma non giunge ancora a fargli intendere l'antistoricità di quell'integralismo teocratico che è proprio del suo guelfismo sociale». P. Scoppola, *Crisi modernista*, cit., p. 144.

⁸⁸⁹ R. Murri, *La filosofia nuova e l'Enciclica contro il modernismo*, Ed. Società Nazionale di cultura, Roma 1908, pp. 147-149.

⁸⁹⁰ MRF, p. 139.

⁸⁹¹ MRF, p. 140.

è attualità⁸⁹².

Con questo saggio Gentile coglieva l'occasione di ribadire il suo attualismo. Vi poneva, infatti, un compendio efficace e sintetico, che muovendo dai limiti di Murri, apriva alla riflessione sull'unità tra *pensiero pensante* e *pensiero pensato*, escludendo qualsivoglia separazione formale.

Così la distinzione tra spirito come potenza di pensiero, e pensiero in atto noi non la neghiamo; ma neghiamo che ci sia lo spirito che p o s s a pensare e n o n p e n s i, o che pensi senza perciò poter pensare. [...] Insomma, la distinzione vogliamo che sia distinzione logica, trascendentale – e però trascendente il reale: che è poi raggiunta dalla stessa logica, in quanto ogni sua distinzione è processo per gradi dall'astratto verso il concreto. La realtà è organismo, la cui vita dipende dall'unità e identità (nell'unità) delle parti diverse. [...] Nell'organismo del reale quelle astratte forme [...] si fondono insieme acquistando concretezza e vita nell'attualità dell'essere che diviene⁸⁹³

La “svolta” del pensiero di Murri a partire dal 1904, che identificava nella democrazia l'elemento centrale di una più matura presa di coscienza sociale e non solo uno strumento per ricomporre la Chiesa, ebbero una definitiva battuta d'arresto, anche se non erano mancati nei momenti immediatamente prossimi alla *Pieni l'animo* del 28 luglio 1906 alcuni tentativi di riavvicinamento alla linea magisteriale. Occasione fu una disputa attorno alla *filosofia dell'azione* esposta dal Laberthonnière⁸⁹⁴, che come l'idealismo lasciava insoluto il problema gnoseologico. Di lui il von Hügel sinteticamente disse:

Scolastique fermé et inconvertissable un esprit des moins historique et critiques, des moins mystiques et chercheurs⁸⁹⁵.

Da qui la presa di distanza del *Rinnovamento* posta in calce al contributo di Murri sull'enciclica *Pascendi*, come Nota della Redazione, che notava che sebbene tale filosofia fosse diversa nella forma e nei contenuti, nella sostanza non era dissimile da quella di Gentile.

⁸⁹² MRF, p. 143.

⁸⁹³ MRF, p. 144-145.

⁸⁹⁴ R. Murri, *Le réalism chrétien et l'idéalism grec: La filosofia dell'immanenza in un libro recente*, in *Critica Sociale*, VIII, 1904, pp. 225-294; Id., *Ancora della filosofia dell'immanenza*, ibid., IX/1904, pp. 346-347; Id., *A proposito dell' Idealismo filosofico e di realismo cristiano*, ibidem, VIII/1905, pp. 4-7.

⁸⁹⁵ A. Loisy, *Memoires pour servir a l'histoire religieuse de notre temps*, vol II (1900-1908), Ed. E. Nourry, Paris 1930, p. 561.

Al lodevole scrupolo di quel primo articolo nel distinguere le tendenze diverse del “modernismo” filosofico, e al tentativo di intenderne e valutarle equamente, si sostituisce qui (forse per comodità polemica?) un grande semplicismo, con riduzione di nuovo di tutte quelle tendenze a un tipo unico... il più possibile discordante dalla tradizione filosofica cattolica, quello che il Murri chiama *immanentismo*⁸⁹⁶.

La provocazione fu raccolta da Tyrrell che, direttamente, si rivolgeva a Murri ribadendo:

un volontarismo puro e semplice, un volontarismo, cioè che escluda l'attività della ragione dal fenomeno della conoscenza, non ci può essere e non c'è. Un volontarismo puro e semplice non c'è e perciò la scolastica non può tramezzare niente: o si afferma infatti che la ragione sola, tutta sola, conosce, e si è coi razionalisti, tipo Croce e Gentile, e non si è cristiani, non si può più neanche capire la gnoseologia della fede che come gnoseologia inferiore di vecchi, di donne e di fanciulli; o si ammette che la ragione non conosce da sola, e si è in pieno nella filosofia della volontà, nel volontarismo ragionevole, il solo possibile e il solo esistente⁸⁹⁷.

Innanzitutto Tyrrell rileggeva la *querelle* gnoseologica nei termini di un volontarismo razionale e riconduceva la questione al rapporto tra *volontà voluta* e *volontà volente* per come l'aveva impostata Blondel nell' *Action*. In secondo luogo muoveva un indirizzo critico all'idealismo italiano di Croce e di Gentile, tacciato di razionalismo solipsistico ed elitario. In gioco era la posizione di Gentile nei confronti della religione che era intesa nel senso di una *philosophia inferior*.

Nei primi giorni di quel mese di ottobre del 1907, Croce scriveva a Gentile proponendogli una recensione dell'Enciclica *Pascendi*, da porre nel primo numero della *Critica* del 1908. Ma più emblematico era quel «discorrere insieme del *Rinnovamento*»⁸⁹⁸ riportato anch'esso nel *post scriptum* della missiva. La rivista dei novatori rappresentava per Croce e Gentile non solo uno dei luoghi di interesse privilegiato rispetto alla questione modernista, ma rappresentava in se un fenomeno meritevole di discussione. Una discussione che tuttavia non prese avvio epistolare, anche se questo non esclude che fosse avvenne di persona. Tracce di contatti con il mondo modernista si ebbero sempre da parte di Croce, che in un congedo epistolare del 28 ottobre così afferma:

Accludo una cartolina del Bonaiuti. Se tu hai ricevuto sempre la Rivista di scienze

⁸⁹⁶ Redazionale in «Rinnovamento», I/1907, p. 565.

⁸⁹⁷ G. Tyrrell, *Scolastica o filosofia dell'azione? Sussiste il dilemma?*, in «Rinnovamento», I/1907, p. 390.

⁸⁹⁸ CCG, 3 ottobre 1907, p. 261.

teologiche, avvertimene, e manderò i fasc. al Bonaiuti. Se no, scrivi al Bonaiuti per chiarire la faccenda: e poi informami della risposta. In ogni caso, scrivi al Bonaiuti tu stesso⁸⁹⁹.

Nella stessa lettera faceva menzione del progetto di Iginò Petrone di stampare una rivista contro di lui, colui che aveva scritto il commento *L'Enciclica di Papa Pio X*, che così si concludeva:

Chi vive nell'istante è tratto a dare all'istante valore infinito: ma a chi potesse contemplare sotto la *specie* dell'eterno la serie successiva del tempo, il valore di quell'istante si ridurrebbe nei limiti dell'infinito ed, a volte, nelle sembianze dell'effimero. Colui che esamina il processo storico della Chiesa da questo altissimo punto di veduta, può assurgere dalla angustia e dalla tristezza dell'ora ad una intuizione serena. Gli uomini passano, e con essi i loro oscuramenti e le loro divisioni: pura resta ed immacolata, l'Idea⁹⁰⁰.

Un insieme di intrecci che denotavano comuni interessi e una certa presa di distanza. Ma pare interessante ritornare sul congedo della lettera del 28 ottobre. Il motivo della cartolina di Bonaiuti appare puramente di convenienza anche se anticipava l'invito, poi rifiutato da Gentile, di intervenire a una conferenza sul tema della laicità della scuola. In questa piccola cartolina si vedeva iconicamente sintetizzata la figura di uno dei personaggi più complessi della crisi modernista italiana.

Alla fine dell'ottobre del 1907 era apparso in forma anonima *Il programma dei modernisti. Risposta all'Enciclica di Pio X «Pascendi Dominici Gregis»* che era stato anticipato da diversi articoli dello stesso Bonaiuti sul *Giornale d'Italia*, culminati con l'articolo del 27 ottobre 1907 dal titolo: *La parola degli accusati. I modernisti rispondono all'enciclica di Pio X*. Nel *Pellegrino di Roma : la generazione dell'esodo* pubblicato nel 1945, lo stesso Bonaiuti ci offriva poche informazioni sugli autori del *Programma*, benchè desse ad intendere che la parte più consistente fosse di pugno suo, salvo alcuni consigli del Fracassini⁹⁰¹. Il programma rappresentava un punto di svolta teoretico interessante. Nella parte finale infatti si segnava la presa di distanza dal *metodo dell'immanenza* di Blondel. Esso:

indica una fase di passaggio, o forse il tentativo di compromesso, fra orientamenti più arditi, già maturi nel suo spirito, che esprimerà poco dopo, e atteggiamenti più cauti e

⁸⁹⁹ CCG, 28 ottobre 1907, p. 266.

⁹⁰⁰ I. Petrone, *L'Enciclica di Papa Pio X*, in «Rinnovamento» I/1907, p. 344.

⁹⁰¹ E. Bonaiuti, *Pellegrino di Roma : la generazione dell'esodo*, Ed. Laterza, Bari 1964, p. 100 e ss.

più diffusi nel riformismo religioso italiano⁹⁰².

Bonaiuti aveva chiesto a Croce copie della *Rivista storico-critica delle scienze religiose* nata nel 1905 per volontà del Bonaccorsi, quasi in contrapposizione alla rivista fiorentina *Studi religiosi* del Minocchi non tanto per i temi quanto piuttosto per la linea editoriale meno “eclettica”. Maggiore rigore scientifico caratterizzò sin dagli inizi la pubblicazione, acrimonia che Bonaiuti nuovo direttore continuò a mantenere all'indomani dell'iniziale abbandono della direzione da parte del Bonaccorsi, per uno “screzio” con P. Lepidi, teologo ufficiale di Pio X. Nata sotto gli auspici papali, la rivista rappresentò il “volto cattolico” nella crisi modernista, benchè non sfuggì alla condanna che tardivamente giunse nel 1910. In questa rivista si nascondeva la complessità della figura di Bonaiuti, che mantenne una certa neutralità formale nella crisi, anche se non mancò di sottolineare posizioni di autocritica. Delle anonime *Lettere di un prete modernista* apparse nel 1908, egli stesso ne criticò la prudenza⁹⁰³.

Alquanto singolare appare il fatto che il direttore della rivista chiedesse copie della propria rivista a Croce: al di là di un ipotetico difetto di archivio, restava traccia di un contatto tra i filosofi della Critica e uno dei maggiori animatori della polemica. Il progetto delle *Lettere* non si discostava di molto dalla lettura idealista che Gentile offriva della storia. Certo l'orizzonte era completamente diverso e risentiva dell'opera del Loisy. Il cuore della predicazione di Gesù Cristo era identificato con un regno terreno. S. Paolo avrebbe realizzato la prima corruzione del messaggio evangelico introducendo il dualismo della carne e dello spirito. Il Medioevo avrebbe travisato in modo estremo il vero messaggio del Regno terreno. Da qui il rifiuto dell'ascetismo medioevale che neppure la Riforma aveva scalfito e di cui Lutero era ancora schiavo :

perchè la sua dottrina della giustificazione è il ripiego infantile di un individuo che non ha saputo andare fino in fondo al suo pensiero, e proclamare che nulla è da giustificare là dove nulla ci fu di peccaminoso⁹⁰⁴.

Il programma era quello di un ritorno a una sorta di esaltazione collettiva non dissimile dalla visione giudeo-cristiana degli *ebioniti*, dominati da un entusiasmo

⁹⁰² P. Scoppola, *Crisi modernista*, cit., p. 272.

⁹⁰³ E. Bonaiuti, *Lettere di un prete modernista*, Ed. Libreria Editrice Romana, Roma 1908.

⁹⁰⁴ *Ibi*, p. 138.

messianico. Da qui l'esigenza di superare l'individualismo con l'aspirazione a un progresso sociale filosocialista. Sempre il Bonaiuti, con il solito pseudonimo del Prof. Baldini, dalle pagine del *Rinnovamento*, nel gennaio del 1908, così si esprimeva:

Ma per ora tutta l'anima nostra, ribelle alla metafisica tradizionale, è occupata dalla vaga speranza che non ha ancora raggiunto lo stadio della riflessione. E appunto questa profonda speranza avvicina il nostro spirito alla condizione spirituale del primo Cristianesimo; è capace di nobilitare la nostra esistenza, di darle uno scopo altruistico, di infonderle la fiducia serena e potente nel successo immancabile dei nostri sogni, nel trionfo dell'istinto umano. La democrazia è oggi la vera forma della religiosità, perchè spera nell'elevazione dei più, nel loro successo imminente, e riposa nella certezza che un grande, per quanto anonimo, potere provvidenziale si nasconde nello spirito della collettività⁹⁰⁵.

Mentre poco prima aveva dichiarato che «il libero spirito della democrazia, spirito di escatologia e di messianismo, potrà col tempo adattarsi ad una nuova concezione dottrinale della vita e dei suoi problemi». Benché nella sostanza il pensiero di Bonaiuti e di Gentile non potevano essere assimilati, c'era una consonanza nel modo di intendere la storia. La medesima visione del medioevo e della riforma come momenti di trascendentizzazione spersonificante; lo stesso modo di deprecare il dualismo, lo stesso desiderio di unità accomunavano il sacerdote romano e il filosofo siciliano, anche se in Bonaiuti permaneva un certo misticismo formale, poiché poneva il compito riformatore al di là della storia concreta.

Gli esiti socialisti del gruppo di Bonaiuti a Roma attorno anche all'esperienza della rivista *Nova et Vetera* contribuirono a vivacizzare il dibattito che animò la questione dell'Insegnamento Religioso nella scuola, tema caro a Gentile sin da quegli anni.

Insieme al tema del dogma, come più volte abbiamo segnalato, un altro tema di polarizzazione del percorso modernista e della riflessione di Gentile fu quello della democrazia, che aveva fatto la sua irruzione nella vita della Chiesa con l'esperienza complessa e variegata del cattolicesimo-liberale. Era possibile tratteggiare continuità e discontinuità tra la tradizione cattolico-liberale e lo spirito riformatore della crisi modernista. La riflessione giovanile gentiliana attorno all'opera di Rosmini e Gioberti diventava un'ottica privilegiata per tracciare i motivi del suo giudizio nei confronti della

⁹⁰⁵ P. Baldini, *La religiosità secondo il pragmatismo*, in «Rinnovamento», III/1908, p. 65.

crisi modernista.

4.2.4 *Presenze e ombre giobertiane nella tradizione cattolico-liberale*

Il 1° gennaio 1907 vedeva la luce il primo numero del *Rinnovamento* sotto la direzione di Antonio Aiace Alfieri, Alessandro Casati e Tommaso Gallarati-Scotti⁹⁰⁶, nomi conosciuti nell'alveo cattolico-liberale milanese. Il titolo stesso della rivista evocava temi risorgimentali che riprendevano le varie sensibilità dei fondatori. Il Casati maggiore in età si distingueva per i contatti avuti sia con la *Critica* che con il *Leonardo*; il Gallarati-Scotti amico intimo di Fogazzaro era attento, particolarmente, ai temi rosminiani e giobertiani; infine l'Alfieri instancabile tessitore di reti internazionali, «singolare tipo fra l'uomo d'affari e l'uomo di studio»⁹⁰⁷. Vicino al gruppo ero anche Jacini, conoscitore e traduttore delle opere dell' Eucken poi pubblicate nel *Rinnovamento*.

Il *Programma* della rivista era chiaro e non nascondeva un certo elitarismo:

Noi desideriamo che si sappia anzitutto che questa non è una rivista scritta per il grande pubblico. Deliberatamente rifuggiamo dalla folla che ama le divulgazioni enciclopediche. E del pubblico più curioso non ci occupiamo nemmeno. La nostra è rivista dedicata a fratelli della nostra anima. In essa parliamo per pochi e per i pochi lavoriamo. Ma nel rivolgerci volontariamente a un numero ristretto di persone non c'è in noi nessun desiderio morbido di solitudine aristocratica o di secessione spirituale in nuovi cenacoli o in nuove chiesuole di raffinati⁹⁰⁸.

Elitarismo non ideologico, bansi frutto della presa di coscienza che il movimento dei novatori e il cosiddetto modernismo non poteva avere un immediato interesse per le folle. Da questo si poteva intuire che il modernismo, benchè venisse trattato come fenomeno diffuso dalla politica antimodernista, non rappresentò un fenomeno di diffusione di massa almeno prima di venire portato agli onori della cronaca dell'Enciclica *Pascendi*.

Il lavoro nella «rivista laica non confessionale»⁹⁰⁹ dei giovani milanesi, inoltre, si inseriva in un panorama di riviste che già da alcuni anni portavano avanti uno spirito di indagine del fatto religioso, attraverso le nuove metodologie della scienza storica e

⁹⁰⁶ Cfr. A. Pellegrini (a cura di), *Tre cattolici liberali. Alessandro Casati, Tommaso Gallarati-Scotti, Stefano Jacini*, Ed. Adelphi, Milano 1972.

⁹⁰⁷ E. Bonaiuti, *Il pellegrino*, cit., p. 75.

⁹⁰⁸ Redazionale, in «Rinnovamento», I/1907, p.1.

⁹⁰⁹ *Ibidem*.

della filosofia delle religioni. Basti pensare che il *Rinnovamento*, prima ancora dell'uscita di scena degli *Studi religiosi* del Minocchi, divenne il pulpito italiano di personaggi di indiscussa fama internazionale come Tyrrell, ponendosi più di altre riviste, in modo netto e chiaro di fronte all'evolversi delle vicende storiche. Non mancò di turbare gli animi anche di coloro che, su linee più intransigenti, portavano avanti un compito di difesa della fede. Sopra tutti spiccava la posizione polemica e oppositiva della *Civiltà Cattolica*, che non solo si oppose variamente al lavoro dei giovani milanesi, ma ne fece uno dei suoi punti d'onore nella crisi modernista. La rivista dei gesuiti infatti non aveva solamente ereditato lo spirito dell'*Aeterni Patris*, ma lo aveva preparato con cura, creando i presupposti del ritorno della scolastica.

Sebbene l'iniziativa del nuovo indirizzo teologico di instaurazione tomista vada ascritto a Leone XIII, è anche vero che i gesuiti già da tempo lavoravano per preparare il terreno adatto a questa nuova restaurazione culturale, dalla quale essi si aspettavano effetti benefici nella lotta contro l'errore. Questo essi fecero conducendo una dura lotta contro tutte le innovazioni moderne che naturalmente consideravano eretiche sia che esse si chiamassero razionalismo o rosminianesimo in campo filosofico, o liberalismo o conciliatorismo in campo politico⁹¹⁰.

Era inevitabile che per i gesuiti, il *Rinnovamento* rappresentasse nei temi e negli intenti l'epigono di tutte le innovazioni moderne dal sapore ereticale. In sostanza *La Civiltà Cattolica* lo intravedeva come epigono di un percorso senza soluzione di continuità con gli eventi e le spinte di riforma del secolo precedente.

Prova di questa continuità la ritroviamo anche in una missiva di Fogazzaro al Da Passano, proprietario della *Rassegna Nazionale* che si era già prodigato per la *Rivista Bibliografica Italiana* del Minocchi. I rapporti tra Fogazzaro e la *Rassegna* risalgono alle vicende del ricordato romanzo *Il Santo*: lo scrittore vicentino aveva promesso a Manfredo da Passano di pubblicare sulla sua rivista a puntate il suo romanzo. Il progetto era sfumato per la decisione di pubblicarlo interamente per la delicatezza dei temi trattati. Ma quello che risultava più significativo era la questione espressa in una lettera di Fogazzaro del 21 luglio 1906. Così scriveva al marchese:

Sono dolentissimo che ella non abbia potuto accordarsi con quei giovani. Come già le scrissi, non conobbi il loro disegno che nel giugno scorso, passando da Milano. Sono

⁹¹⁰ G. Sale, "La Civiltà Cattolica" nella crisi modernista (1900-1907) fra intransigentismo e integralismo dottrinale, Ed. Jaka Book, Milano 2001, p. 64.

giovani appartenenti a buone famiglie, ma non credo possiedano molti denari in proprio e certamente le loro famiglie non ne danno per un tale scopo. Alcuni di essi hanno un raro valore intellettuale e morale. E' un gran peccato che non si siano intesi! Non sarebbe possibile di riprendere le trattative? Non potrebbe lei accontentarsi di una quota degli eventuali utili futuri della *Rassegna*? Io non ho la minima autorizzazione a farle delle proposte solamente dal desiderio che s'intendano, desiderio ispiratomi a sua volta dal mio interesse per la *causa*, che soffrirà di questo mancato accordo, dalla considerazione grande che ho per lei, dall'affetto grandissimo che mi lega allo Scotti. Su gli altri ho moltissima stima, ma li conosco appena. Lo Scotti ha per me da molti anni un'affezione quasi filiale. Basti mi lasci sperare ancora!⁹¹¹

Il progetto era chiaro: i giovani milanesi puntavano all'acquisto della *Rassegna nazionale*, che dalla sua nascita nel 1879 aveva rappresentato uno degli avamposti della diffusione in ambienti altolocati delle maggiori tendenze rinnovatrici del panorama nazionale e internazionale. Tra i *leit motiv* che sin dall'inizio avevano segnato la linea editoriale, si poneva in primo piano il rapporto tra scienza e fede, letto in un'ottica però di separazione. Lo stesso Gentile nell'opera *Gino capponi e la cultura toscana nel secolo decimonono* del 1922, raccolta dei saggi della *Critica* dal 1916 al 1920, ricostruendo la parabola della *Rassegna nazionale* così si esprimeva:

La *Rassegna* nella questione dei rapporti tra scienza e fede si rifece dalla nota dottrina che, formulata prima dei nostri scrittori del Rinascimento (Bruno e Galilei), divenne poi base a tutte le rivendicazioni della libertà del pensiero scientifico in tutta Europa: la dottrina della netta separazione tra oggetto della scienza e quello della rivelazione religiosa, ove la ricerca scientifica vien sottratta ad ogni controllo dell'autorità dei Padri e della Chiesa⁹¹².

Sempre nella sua riflessione su *Il programma della "Rassegna Nazionale"*, riportava anche la vicenda dell'articolo di Mons. D'Hulst sul *Correspondant* del 25 gennaio 1893, che aveva riaperto la disputa tra i «tradizionalisti e i rappresentanti della sinistra, come fu detta la corrente degli studiosi cattolici più propensi al metodo critico in esegesi»⁹¹³. Nell'Enciclica *Providentissimus Deus* di Leone XIII, che interveniva in materia, gli autori della *Rassegna* avevano intravisto la consacrazione del metodo dualista che avevano fin lì teorizzato. Non bastò l'aspra critica della *Civiltà Cattolica* a fermare i toscani:

Quando l'anno dopo, il Brunetière gittò il suo famoso grido d'allarme per il preteso fallimento della scienza, rappresentandola ancora una volta come avversaria alla

⁹¹¹ Conservata nell'Archivio Da Passano, *Corrispondenza A. Fogazzaro*, 21 luglio 1906.

⁹¹² CCT, p. 416.

⁹¹³ CCT, p. 419.

religione, Federico Persico nella *Rassegna* amava insistere sull'antica distinzione tra il sapere scientifico e la fede religiosa, e incoraggiare con quelle parole dell'illustre vescovo francese i cattolici a non diffidare della scienza degna di questo nome, consapevole del suo invalicabile limite. [...] Il Persico approfondiva il concetto corrente della distinzione, esortando non pure il credente a rispettare e favorire il sapere scientifico, al quale non può la religione sostituirsi, ma lo scienziato altresì a non credere che la sua ricerca possa appagare tutte quante le esigenze dello spirito umano⁹¹⁴.

In questo Gentile ravvisava un ritorno allo spirito del Capponi e del Lambruschini che ponevano l'attenzione su una realtà che andava al di là della mera misurabilità scientifica.

Sorta come trasformazione della *Rivista Universale*, la *Rassegna Nazionale* aveva assunto una linea tipicamente conciliatorista in continuità con la sua filiazione. Il programma sin dall'inizio era chiaro: «Cattolici con il Papa, Liberali con lo statuto»⁹¹⁵ e sin dall'inizio i due direttori, Manfredo da Passano e Paris Maria Salvago a commento dell'opera del Concilio Vaticano I avevano auspicato una certa moderazione. Ma quello che pare di particolare interesse fu l'attenzione con la quale la rivista seguì le vicende dell'americanismo e il programma filosofico che auspicava una libertà di riflessione che non si riducesse a un solo sistema di pensiero, in netto contrasto con la linea magisteriale. Il conciliatorismo dimostrato in più punti non mancò di carpire l'interesse dei riformatori che da diverse parti leggevano con vivo interesse e attenzione le riflessioni della Rivista, ormai trasferitasi definitivamente da Genova a Firenze. Tra questi spiccava la figura del vescovo di Cremona mons. Bonomelli il quale si era posto come personalità di avanguardia dell'esigenza di riforma del periodo leonino. Tra i suoi interlocutori ritroviamo Tancredi Canonico⁹¹⁶, un convertito molto vicino alla linea cattolico-liberale. Quest'ultimo aveva introdotto in Italia la conoscenza di Andrea Towiansky che - tesi confermata anche da un aspro articolo di padre Enrico Rosa sulla *Civiltà cattolica*⁹¹⁷ - fu uno degli ispiratori di Fogazzaro, attirando di lì a qualche anno anche l'attenzione di Giovanni Gentile.

In questa molteplicità di intrecci non è possibile affermare con chiarezza che la

⁹¹⁴ CCT, p. 421.

⁹¹⁵ Era il titolo dell'articolo programmatico della nuova rivista in «Rivista universale», nuova serie, I/1867.

⁹¹⁶ Fu autore della prima biografia del polacco. Cfr. T. Canonico, *Andrea Towianski*, Ed Forzani e c. tipografi del Senato, Roma 1895.

⁹¹⁷ E. Rosa, *Una fonte ignorata del modernismo di Antonio Fogazzaro*, in «Civiltà Cattolica» III/1912 pp. 3-18.

Rassegna Nazionale costituisse l'organo ufficiale del cattolicesimo liberale. Fatto certo è piuttosto che la rivista fu fortemente orientata in questa linea di riforma ed elaborò e continuò la riflessione cattolico-liberale con maggiore determinazione rispetto ad altre.

L'interesse dei giovani milanesi era dunque quello di riproporre, certo in forme nuove e aggiornate, i temi di libertà di coscienza, di autonomia di pensiero e di qualità democratica, che erano passati dal cattolicesimo-liberale alla *Rassegna* fino a incarnarsi, almeno nei loro intenti, nel *Rinnovamento*. Emblematico in questo senso, fu l'intervento del Gallarati-Scotti su Gioberti nel secondo numero della rivista, quasi a chiarire i legami tra la loro esperienza editoriale con la tradizione conciliatorista e riformista. Oggetto dell'attenzione era il lavoro conclusivo della vita del filosofo e pensatore torinese: «il volumetto la *Riforma cattolica* rimasto chiuso per quarant'anni, oggi ai pochi che lo riaprono appare come uno di quei grandi libri che non serbano traccia degli anni, né sono fatti per il sepolcro»⁹¹⁸. Qui dunque l'elogio alla figura di Gioberti:

Per lui la vera posizione intellettuale del riformatore estragerarchico ma non antigerarchico era quella di chi sa che la Chiesa non è oggi una totalità e universalità potenziale, ma deve tendere nell'avvenire a identificarsi con l'idea di cosmo e con l'enciclopedia e civiltà umana, abbracciando il globo per essere “il vincolo dialettico, il principio produttivo e il contenente di tutte le idee e di tutte le istituzioni”⁹¹⁹.

Si comprendono i motivi di persuasione di questi testi agli occhi dei novatori cattolici, ma si percepisce anche l'interesse che testi come questi, soprattutto nella parte conclusiva, potessero muovere in Gentile che ne vedeva un elemento di anticipazione del suo lavoro. Le opere di Gioberti, messe all'indice da Pio IX⁹²⁰ dal Sant'Uffizio il 22 gennaio 1852 dopo un intenso lavoro di analisi durato quattro anni, costituivano un bacino di riflessione per diverse personalità di quell'inizio secolo per la loro forte

⁹¹⁸ T. Gallarati-Scotti, *La Riforma Cattolica di Vincenzo Gioberti*, in «Rinnovamento», I/1907, p. 169.

⁹¹⁹ *Ibi*, p. 171. Citazioni interne da *La Riforma cattolica* non riportate in nota dall'autore.

⁹²⁰ «Risulta in ogni caso evidente, alla luce di queste circostanze, che la procedura verso la condanna degli scritti giobertiani era stata sbrigativa. L'ostilità di Pio IX spiega i ritmi che si manifestarono. Papa Mastai non intervenne mai né a difesa né contro Gioberti, ma sollecitò sempre una pronta soluzione del caso nella direzione di una condanna. Stupisce la mancanza di senso critico del papa. Pio IX ignorava o “rimuoveva” quanto era accaduto in un periodo in cui, in Roma e nella Curia, la personalità e gli atteggiamenti di Gioberti erano stati oltre modo “esaltati”. Il papa era probabilmente indispettito perchè, sia pure *oborto collo*, ma senza particolari problemi, aveva accettato nel 1847-48 le tesi giobertiane sotto il profilo politico e anche in parte ecclesiologico, e perchè aveva pure tollerato l'antigesuitismo del filosofo, atteggiamento che ora gli veniva non tanto larvamente rimproverato nella compagnia di Gesù». L. Malusa e L. Mauro, *Cristianesimo e modernità nel pensiero di Vincenzo Gioberti. Il “Gesuita moderno” al vaglio delle Congregazioni romane (1848-1852)*, Ed. FrancoAngeli, Milano 2005, p. 177.

riconduzione al tema della soggettività:

La vera riforma di Gioberti è una riforma di pensiero; un aggrandimento del cattolicesimo nell'idea. A differenza del Rosmini egli non avrebbe saputo numerare le piaghe del corpo visibile della chiesa, perchè non in essa materialmente, ma nella mente degli uomini che la pensano e che credono egli scopriva l'origine prima di ogni corruzione del cattolicesimo e la ragione del suo decadere nella civiltà moderna. Il progresso religioso non era per lui di forma, nel tempo e nello spazio, né analogo a un accrescimento o sviluppo sensibile; ma era progresso intellettuale per cui l'idea cattolica si dilatava in noi “come il sistema dei cieli che s'ingrandisce a mano mano che si studia, ove ciò che pareva il tutto diventa solo una parte”. Egli credeva che le modificazioni del mondo avvengono prima nel pensiero, che l'ideale precede sempre il reale⁹²¹.

Forti punti di innesto si compivano tra tradizione riformista e crisi modernista. A nome dei giovani del *Rinnovamento* Gallarati-Scotti, ricordava che «non dobbiamo nascondere i punti di contatto tra il pensiero del Gioberti e il nostro». Questo perchè Gioberti «è arrivato a volte con un volo dove noi siamo giunti passo a passo in mezzo secolo di difficoltà intellettuali»⁹²². Ma:

tutte queste convergenze spontanee di pensiero, non riescono a velarci un distacco profondo che ci separa nettamente dalla concezione di riforma del Gioberti.[...] Il suo cattolicesimo è troppo metafisico per essere davvero *cattolico*. E' un sistema più che una religione, una teologia più che una patria di anime, una città di filosofi, più che la “madre dei santi”. [...] L'autore della *Protologia* e della *Filosofia della rivelazione* che in alcuni capitoli ha dei veri rapimenti mistici, non riusciva, per la struttura metafisica della sua amentalità, a penetrare nell'essenza il misticismo cristiano. Lo giudicava dalle sue manifestazioni inferiori o mediocri, lo condannava nei suoi eccessi e nelle sue deviazioni, lo confondeva fino col “gesuitismo” e colle devozioncelle delle beghine⁹²³.

C'era dunque una presa di distanza da un orizzonte ancora metafisico, o “troppo metafisico”, nel quale Gioberti ancora si aggirava. Era da aprire un fronte nuovo della riforma, che spostava l'attenzione su elementi di tipo apologetico, mostrando come la *libertà di coscienza* andasse portata fino alle sue estreme conseguenze. Era necessario dare il quadro di un'esperienza religiosa connotata dal calore dell'emotività e del sentimento. Tra Cattolicesimo liberale e modernismo si inseriva questa esigenza nuova, quella di una diminuzione dell'aspetto sociale a vantaggio di un elemento emotivo e mistico, in cui i temi della *riforma istituzionale* divenissero anche i temi di una

⁹²¹ T. Gallarati-Scotti, *La Riforma Cattolica di Vincenzo Gioberti*, cit., p. 172.

⁹²² *Ibi*, p. 179.

⁹²³ *Ibi*, pp. 180-182.

*conversione personale*⁹²⁴. Dietro la critica del Gallarati-Scotti stava questo preciso obiettivo: trovare le strade di un'esperienza della fede che fosse realmente soggettiva. C'era, tuttavia, anche da sottolineare che il clima di riforma del Gioberti e quello dei novatori, a distanza di cinquant'anni, era radicalmente diverso. Mentre Gioberti si muoveva in un clima filosofico dominato dall'idealismo e per questo votato al razionalismo e allo strutturalismo, la crisi modernista si inseriva in un periodo di tramonto del positivismo dai connotati romantici in cui era evidente il tentativo di recupero di tutta una sfera emotiva e sovrarazionale. Tali contatti e interessi all'opera giobertiana non passarono inosservati anche da parte della stessa *Rassegna Nazionale*⁹²⁵ e della *Rivista di cultura*⁹²⁶

Il percorso di contatto e di ricerca attorno alle figure della tradizione cattolico liberale da parte degli estensori del *Rinnovamento* proseguì negli anni successivi. In particolare continuò la ricerca attorno all'anti-intellettualismo manzoniano, il suo primato della morale e la distinzione tra l'ambito religioso e quello politico⁹²⁷ e i contatti tra Fogazzaro e la tradizione cattolico-liberale italiana di Gino Capponi. C'era poi nello spirito degli autori della rivista, una certa convergenza tra l'ultimo Gioberti e l'opera del Tyrrell.

Questa propensione al riferimento a Gioberti rappresentava uno dei motivi di maggiore interesse da parte degli autori della *Critica*. Gentile, in particolare, sin dalla giovinezza si era confrontato con le figure sia del piemontese che di Rosmini. Ovviamente la sua preoccupazione era stata di tipo filosofico, anche se le suggestioni di questi ultimi in campo più strettamente religioso erano confluite nei pensieri del filosofo siciliano.

Era precisamente la *Riforma cattolica* il luogo in cui Gioberti aveva elaborato la teoria della *poligonia del cattolicesimo*⁹²⁸ che tentava di ricondurre all'esperienza

⁹²⁴ Su questo tema si veda il recupero agiografico medioevale con funzione anti-superomistica operato in questi anni messo ampiamente in evidenza da F. De Giorgi, *Il medioevo dei modernisti*, cit.

⁹²⁵ Serotinum, *V. Gioberti e E. Le Roy*, in «Rassegna nazionale», 1907, pp. 259-265.

⁹²⁶ M. Rosazza, *V. Gioberti precursore*, in «Rivista di cultura», IV/1909, pp. 296-310.

⁹²⁷ A. Galletti, *Le idee morali di A. Manzoni e le "Osservazioni sulla morale cattolica"* in «Rinnovamento», V/1909, p. 1-41.

⁹²⁸ Il Concetto di *poligonia* è essenzialmente dialettico e offre a Gioberti la possibilità di ricomprendere, a partire dalla *dottrina ontologica della triunita* ereditata da Rosmini, l'unitarietà del molteplice. «La tradizione così concepita non è solo universale nello spazio e nel tempo, cattolica nel senso pieno del

soggettiva il dato oggettivo della rivelazione, così come era offerto dalla tradizione. La natura poligonale del cattolicesimo offriva una spiegazione dell'unità, possibile all'interno del molteplicità, dell'esperienza mistica e personale della divinità. Questo permetteva di riarticolare il problema del molteplice, riconducendolo all'unità.

Dee insomma essere tale che risolva il problema seguente: trovare un sistema di religione che sia uno senza lasciare di essere molteplice, e molteplice senza lasciare di esser euno, e risponda a tutti i gradi dello sviluppo metessico degli intelletti⁹²⁹.

Gentile si era avvicinato ai testi della *Riforma cattolica* attraverso la lettura spaventiana, secondo la quale il testo incompiuto e postumo rappresentava il luogo della conversione filosofica del torinese. Se all'inizio del suo percorso, ricordava Spaventa⁹³⁰, Gioberti aveva sovradimensionato l'intuito a svantaggio della riflessione, l'ultima sua opera rappresentava l'inversione dei fattori e sottolineava un primato del pensiero rispetto all'intuizione⁹³¹. Tale peculiarità che aveva intuito anche il Gallarati-Scotti, non poteva essere rigettata da Gentile, che proprio da lì aveva cominciato a elaborare la sua

termine, "poligonica" e "dialettica", per usare gli aggettivi giobertiani, è anche intrinsecamente dinamica e vitale. [...] Questa dialettica tra la lettera e lo spirito, tra la parola esterna che stimola l'anima e l'idea che nasce e si ingrandisce al suo interno, ha conseguenze precise anche nel rapporto tra comunità e il singolo credente, tra autorità e libertà. [...] La conseguenza diretta di questo ragionamento è che il libero esame "risulta dall'essenza stessa del cattolicesimo": "l'autorità della parola importa la libertà del pensiero, e questo inchiude quella. Le due cose, non che escludersi e contraddirsi, s'importano a vicenda necessariamente". [...] L'orizzonte della riforma cattolica dell'abate torinese è quindi ecumenico, assume una nuova sintesi potenziale la deriva razionalista del protestantesimo e la riduzione gesuitica del cattolicesimo, ponendo implicitamente le premesse per il ricomporsi dell'unità "religiosa d'Europa"». P. Marangon, *La riforma della Chiesa in Gioberti*, in G. Beschin – L. Cristellon (edd.), *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei*, Ed. Morcelliana, Brescia 2003, pp. 357-359.

⁹²⁹ V. Gioberti, *I frammenti della riforma cattolica e Della libertà cattolica*, Ed. CEDAM, Padova 1977, p. 122.

⁹³⁰ B. Spaventa, *La filosofia di Gioberti*, Ed. Di Morano, Napoli 1886, p. 20.

⁹³¹ Si può ultimamente far risalire la questa inversione alla teoria della *doppia casualità* presente in Gioberti che porta con sé la fatica filosofica di concettualizzare la creazione. La questione è la natura dell'*invenzione* del reale e del ruolo del soggetto in tale operazione che necessariamente crea l'aporia dialettica di quella che in gentile è l'eterotisi – come riconoscimento di una manifestazione – e autoctisi – come creazione del soggetto stesso - «Questa dottrina della doppia causalità, per cui l'Ente crea primariamente la sostanza ontologica e l'uomo crea, secondariamente, le forme che a quella sostanza afferiscono, si presta a osservazioni non lievi sotto il profilo speculativo, che qui possono soltanto venire sfiorate. Ma si osservi almeno che, se l'Ente, che è, ossia che è l'essere, crea l'essere attraverso il *sii!* Originario, e quindi trasmette la propria natura di essere agli esistenti, accade che si l'Ente che gli esistenti, sia l'infinito che il finito, verranno a confondersi entro l'unico genere dell'essere, di cui l'Ente sarà parte e non principio. Così l'oggetto ideale dell'intuito non potrà che esprimere l'essere comune dell'Ente e degli esistenti, e non invece la relazione creativa che, per stringerli assieme, deve presupporli di diversa sostanza o, più semplicemente, diversi. A ben vedere proprio in questo passaggio si costruisce quel famoso problema del panteismo giobertiano [...] che concerne la difficoltà di pensare filosoficamente il concetto stesso di creazione». M. Mustè, *Il significato della morale nella filosofia di Gioberti*, in G. Beschin – L. Cristellon (edd.), *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 197.

posizione filosofica incentrata sul pensiero come luogo della realtà.

Come abbiamo già avuto modo di sottolineare a proposito del commento alle *Forme assolute dello spirito*, Gentile aveva avuto modo di ribadire la necessità di una *relazione immediata con l'oggetto*, in quanto momento essenziale alla filosofia, imperativo inteso in modo diverso rispetto alle posizioni più radicali del 1903 mettendo a fuoco una duplice forma di oggettività.

E particolarmente da osservare come il termine di religione sia usato in Gentile in un doppio significato. Sotto un riguardo c'è una "differenza essenziale" perchè la religione è il momento della pura oggettività, e la filosofia quello della soggettività che risolve in sé l'oggettività; sotto un diverso, ma non contraddittorio, punto di vista, cattolicesimo e filosofia dell'immanenza sono entrambe religioni. Diciamo che il secondo è quello propriamente gentiliano, perchè il primo, isolato, sarebbe ancora interpretabile in termini di filosofia intellettualistica⁹³².

Tali due forme di oggettività rappresentavano, la prima il momento tipicamente da superare e, la seconda la radice della *mistica gentiliana*. Il lavoro di Augusto Del Noce, mette in luce come anche nella proposta di Gioberti si possano rinvenire queste due forme di religione ove la «teoria della poligonia fu escogitata da lui per mantenere una continuità fra queste forme, diverse sino all'opposizione»⁹³³. Tanto che:

a differenza di Newman abbiamo cioè in Gioberti quel che è tipico del modernismo, l'affermazione di una nuova forma di cristianesimo che non può essere considerata come l'esplicazione di ciò che virtualmente era già contenuto nel cristianesimo tradizionale. [...] Già c'è in Gioberti la sostituzione della concezione che oggi si suol dire orizzontale della religione, rivolta alle realtà terrestri e al loro progresso, alla verticale⁹³⁴.

Si creava quindi una connessione tra quella che Gioberti chiamava *religione civile* e quella che per Gentile era la *filosofia*. Diversi anni prima, nella tesi conclusiva del suo percorso accademico alla Normale Gentile, riportando il pensiero di Gioberti, così affermava:

In primo luogo il concetto della filosofia in rapporto alla religione. Ecco: il Gioberti è persuaso che "le scienze e la filosofia non potranno mai fare un vero progresso se non avranno per ferma e soda base la religione". Curiosa la ragione che ne arreca: "La vita dell'uomo", egli dice, "è sì corta che solo non può abbozzare gli elementi delle discipline; e qual lungo tratto da questo passo primiero fino al buon avanzamento di esso!". E' pertanto necessario il lavoro comune, consociato e continuo di tutti gli

⁹³² A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, cit., p. 208.

⁹³³ *Ibi*, p. 209.

⁹³⁴ *Ibi*, p. 209-210.

scienziati e di tutti i filosofi; il quale, però, presuppone una base fissa per tutti, che non può essere ragionevolmente altro che la “vera religione”⁹³⁵.

Da qui Gioberti era ricondotto dal giovane filosofo siciliano alla sua essenziale natura rosminiana, benchè egli sottolineasse che Gioberti era «rosminiano che vuole andare oltre Rosmini»⁹³⁶.

Quello che il filosofo stava cercando di fare era di ricondurre la propria posizione a quella tipicamente risorgimentale, senza però cadere nell'ipostatizzazione Kantiana e nel materialismo storico, che intravedeva nell'evoluzione del contingente l'idea di novità. Gentile ancorava alla storia la sua idea di processo con un'opzione cattolica la cui matrice abbiamo rinvenuto in Bruno e Campanella e senza soluzione di continuità in Gioberti. Dall'altro lato egli aveva elaborato nel concetto di *creazione* come *autoctisi*, una riconduzione all'opzione idealistico-soggettiva del percorso dello Spirito. In questo si tratteggiava la sua differenza con il modernismo: come per Gioberti, anche per Gentile la storia dello spirito e quindi la filosofia dell'immanenza non si traduceva in evolucionismo. Egli portava con sé la dialettica tra *continuità* e *discontinuità* che generava un superamento (*Aufhebung*,) che non poteva prescindere dagli elementi che lo avevano generato.

Questo era il tratto distintivo di questa sua *filosofia del limite*, dell'estenuazione dei poli dialettici della sua riflessione. Egli estenuava la continuità come pure la discontinuità aprendosi ad esiti a tratti aporetici, ma che egli ricomprendeva nella logica dello Spirito. In questo senso:

la “filosofia cristiana” di Gentile sarà filosofia “cattolica”, nel senso che porterà all'estremo il momento antiprotestante. Ma rispetto al cattolicesimo sarà eretica, perchè dovranno essere sue affermazioni fondamentali la negazione dell'immortalità dell'anima individuale e la sostituzione dell'idea della creazione come autoctisi alla creazione come eteroctisi⁹³⁷.

Dunque, come era duplice il concetto di oggettività e quello di mistica, così era duplice la stessa idea di riforma. Si creava, quindi, attorno alla religione una tensione che andava dalla trascendenza all'immanenza, dal misticismo alla mistica, dalla continuità alla discontinuità. In questa natura costantemente duale e apparentemente mai

⁹³⁵ RG, p. 85-86.

⁹³⁶ RG, p. 118.

⁹³⁷ A. Del Noce, *Giovanni Gentile*, p. 215.

risolta, si nascondeva l'origine dell'atteggiamento continuamente *pendolare* del concetto di religione nel filosofo siciliano. In altri termini il processo dialettico non aveva solo un andamento dal basso verso l'alto, ma percorreva anche il sentiero inverso. Dunque non c'era solo una *ritenzione logica* ma anche una *retroazione ontologica*, che non permette un dominio pieno e definitorio delle questioni filosofiche in Giovanni Gentile. Solo il continuo rimando biografico è garanzia di una reale comprensione dell'instabilità intrinseca del suo pensiero.

5 *Presenza laica e ombra pedagogica*

5.1 *Avvio alla riflessione pedagogica*

Il primo indirizzo formale allo studio della pedagogia arrivava a Gentile da una lettera di Jaja del 9 ottobre 1898. La questione era relativa alla possibilità di una carriera accademica che orientasse, il giovane e promettente filosofo, a un percorso che eludesse le difficoltà fin lì riscontrate ad ottenere una cattedra di filosofia. Infatti, il suo percorso di studio, era iniziato dopo la scuola di perfezionamento a Firenze sotto la direzione di Felice Tocco, con il vano tentativo di ottenere la cattedra di filosofia presso il Liceo Classico “Garibaldi” di Palermo. Finalmente riuscì ad ottenere un posto presso il liceo “M. Pagano” di Campobasso.

Un giorno dopo scrivendo a Jaja Gentile raccontava di un sogno il cui protagonista il Comm. Chiarini, direttore generale dell'istruzione secondaria, appariva come irraggiungibile e inattuabile. Una serie di scale lo separava dall'ottenimento del sospirato posto d'insegnamento⁹³⁸. La tesi di perfezionamenti del 1° giugno 1899 sul *La storia della filosofia dal Genovesi al Galuppi* era per il giovane filosofo un traguardo che era dominato e sequestrato dalle inquietudini per un rapporto tensionale tra gli impegni familiari, verso i quali si sentiva particolarmente responsabile vista la difficile situazione paterna e la fragilità delle sorelle, e le ambizioni accademiche e culturali. In questo quadro si inserivano tutte le strategie, le prime di tante altre, di accreditamento presso diverse personalità politiche dell'isola. Nonostante le intense manovre, i risultati del concorso di Palermo lo videro al secondo posto, dopo un altro normalista di stretta osservanza neokantiana Aurelio Covotti sostenuto da Tocco. In quell'occasione non mancò di offrire, proseguendo nella lettera sul sogno del Chiarini, un parere critico dell'organizzazione scolastica del suo periodo:

Il positivismo ha dato la mano, senza volerlo o volendolo, al paolottismo, e questo avvince sempre più delle secolari sue strette il nostro spirito, tarpandogli le ali ad ogni nobile ardimento. Che meraviglia se il clericalismo minacci di pervadere tutta la nostra vita, e di sottometterci tutti? Ma la colpa, io finisco sempre per dire, la colpa non è dei filosofi che vogliono abolire nelle scuole la filosofia, la colpa è dei non filosofi che vogliono abolire nelle scuole la filosofia, la colpa è dei filosofi, che hanno già negato in

⁹³⁸ CGJ, 10 ottobre 1898.

effetto la filosofia⁹³⁹

A detta di Gentile stesso, il periodo di Campobasso, conquistato con fatica, fu uno dei periodi più difficili della sua vita non solo per il contesto estremamente isolato e provinciale ma soprattutto per la fatica di reperire testi e volumi⁹⁴⁰ – nonostante la relativa possibilità di attingere a 4000 volumi e diverse riviste – che potessero arricchire il suo bagaglio culturale che era, sin da quegli anni, onnivoro e attivissimo. Lo stesso Croce stesso si rese disponibile a inviare al giovane castelvetranese i testi che gli fossero stati utili. Si dichiarò allo Jaja «discretamente soddisfatto» soprattutto per «la gentilezza degli abitanti e per la naturale bellezza»⁹⁴¹. Gli anni di Campobasso rappresentarono non solo la prima esperienza di insegnamento, ma anche il primo periodo di articolazione del suo pensiero. Fu il periodo in cui il rapporto *forma-contenuto*, che era stato l'oggetto principale dei suoi studi giovanili, si andava articolando nel rapporto tra *oggetto-soggetto*, aprendo alla successiva produzione intellettuale.

Il tema del rapporto *forma- contenuto* era stato il cuore dell'insegnamento di Jaja, che interpretava la filosofia come una riflessione sulla vita. Il suo itinerario filosofico era costituito attorno alla riflessione sulla natura del pensiero come *potenza pensante*. Così si esprimeva nelle sue lezioni di filosofia:

Il pensiero, di cui vogliamo esplorare la costituzione, non è il pensiero che vive in tal momento del tempo e dello spazio o in tal altro, e di cui si possa dire che è qui, o là, mio (nel senso di *individuale*) o di altrui, ma la stessa potenza pensante colta non in altro che nell'atto suo e negli elementi consostanziali, che lo costituiscono⁹⁴².

Rispetto a una iniziale titubanza queste riflessioni via via lo “rapirono”, lo affascinarono e lo segnarono in modo indelebile.

La potenza pensante si rivela nel passaggio dalla concezione sensibile a quella dell'atto giudicativo del pensiero, ma proprio per questo essa esprime questa dimensione universale del conoscere, una dimensione che non è solo soggettiva ma è connessa al pensiero degli altri soggetti. Se la filosofia è espressione di questa conquista della potenza intellettuale essa è soprattutto l'elemento centrale di una riforma filosofica legata al concetto di unità tra soggetto e oggetto che si lega ad un progetto complessivo di

⁹³⁹ CGJ, 10 ottobre 1898.

⁹⁴⁰ Come ebbe modo di scrivere a Croce, fu costretto a interrompere uno studio su Rousseau e Locke per difficoltà a reperire i volumi.

⁹⁴¹ CGJ, 1° novembre 1898.

⁹⁴² D. Jaja, *Ricerca speculativa. Teoria del conoscere*, Enrico Spoeri, Pisa 1893.

educazione nazionale di cui la filosofia dovrà essere l'artefice fondamentale⁹⁴³.

Così esprime Spadafora che rinvia gli inizi del rapporto tra forma e contenuto e tra oggetto e soggetto al progetto di Jaja, ereditato a sua volta dal maestro Spaventa, nel tentativo di una ricostruzione dell'educazione etica risorgimentale.

Al profilo pedagogico e filosofico si fondeva il progetto politico risorgimentale con il suo spirito di riforma. Gentile, sin dai primi saggi pubblicati su *Helios*, andava ribadendo un concetto di razionalità, che avvicinandosi ai temi kantiani, emergeva come sintesi tra *forma ideale* e *contenuto concreto*. Ma tra i due poli Gentile non poneva una conseguenza o una relazione di tipo cronologico. Qualche anno prima nel 1893, lo stesso Croce aveva ricondotto il concetto di storia a quello dell'arte, eliminando in questo modo la separazione tra fatto ed elaborazione dello spirito. In questo modo la riconduzione soggettiva attraverso l'estetica sembrava la chiave di volta dell'articolazione tra i poli opposti della forma e del contenuto.

L'accesso estetico all'esperienza era però riletto dal giovane filosofo siciliano in termini logici. A questo punto si trattava di chiarire il nesso tra *logica* e *esperienza concreta* che reduplicava il tentativo di risoluzione tra forma – *logica* – e contenuto – *esperienza*. L'occasione fu legata alla rilettura critica della filosofia di Marx. Come afferma lo stesso Spadafora:

Un aspetto molto delicato e, probabilmente, poco esplorato dal punto di vista teorico è la complessità del rapporto con al "filosofia della praxis" che rappresenta per il filosofo siciliano un equivoco da chiarire dal punto di vista filosofico, ma anche un inveramento della connessione tra la dimensione estetica e politica della filosofia⁹⁴⁴.

Si creava quindi una connessione ineliminabile tra formazione, filosofia e rapporto tra forma-contenuto e soggetto-oggetto. Il medio del processo era costituito dal pensiero come *potenza pensante*. In altri termini, la riflessione filosofica basata sulla logica dell'articolazione forma e contenuto e oggetto-soggetto⁹⁴⁵, rappresentava il livello di formazione della coscienza e dell'autocoscienza e in quanto tale era pedagogico. Si

⁹⁴³ G. Spadafora, *Gentile e la Pedagogia (1891-1902)*, in Id. (ed.), *Giovanni Gentile. La pedagogia. La scuola*, Ed. Armando, Roma 1997, p. 141.

⁹⁴⁴ *Ibi*, p. 147.

⁹⁴⁵ La riflessione del *Rosmini e Gioberti* è in questo senso chiara. In Gioberti infatti, come egli dimostra nella tesi giovanile, la vera oggettività coincide con la vera soggettività. Siamo rimandati alla questione dell'Intuito che abbiamo già trattato in precedenza per cui non esiste soggettività a prescindere da una precedenza dell'intuizione dell'idea.

comprendeva il progetto di *autoformazione* che avrebbe avuto la sua sistemazione teorica nel *Sommario*.

Gentile chiariva un profilo della filosofia che era al contempo sociale e politico. L'esercizio logico della razionalità diveniva compito che si inquadrava in un contesto sociale determinato e assumeva un profilo politico: oggetto era il contesto de sanctiano dell'istituzione scolastica, che aveva un compito sociale ben preciso, che non era quello di selezionare la classe dirigente, ma quello di formare all'esercizio critico soggettivo la classe dirigente che già la storia e la società offriva, in un quadro di contingenza e immanenza storica⁹⁴⁶.

Gentile stesso si sentiva parte di questa selezione dello spirito e in quanto filosofo sentiva la necessità di formare all'esercizio critico, logico e razionale coloro che per lo Spirito stesso e la storia sono chiamati al governo. Quella del filosofo siciliano, era una sorta di *vocazione immanentistica*, che rendeva elitario il suo discorso non per selezionare i propri uditori ma per formare “all'eccellenza” coloro che la storia chiamava “all'eccellenza”. Il suo convincimento, perfettamente coerente con la sua posizione di immanenza teorica non si discostava dal progetto di De Sanctis.

In questo orizzonte, come abbiamo visto, si poneva pure la critica al materialismo storico. Discostandosi dal progetto di Croce e Sorel che avevano dichiarato, come egli scrive al Labriola, la bancarotta del materialismo storico, egli ne voleva sottolineare gli aspetti gnoseologici, etici e soprattutto filosofico-storici che lo avevano ispirato⁹⁴⁷. A partire questi aspetti rinveniva un ribaltamento marxista della *praxis* dovuto alla sostituzione dell'Idea (polo gnoseologico) con la materia (polo materialista). Tale inversione faceva sì che il processo storico si appiattisse sull'azione di trasformazione della realtà da parte del soggetto. In altre parole l'operazione di Marx, pur ispirandosi al sistema hegeliano, lo perdeva nei meandri produttivi della *praxis*, non rinunciando a una separazione dualistica di fondo⁹⁴⁸. La filosofia quindi non doveva incappare nel percorso oppositivo del dualismo, ma per la sua funzione formativa, e quindi sociale e

⁹⁴⁶ E. Giammancheri, *I primi scritti pedagogici di G. Gentile*, in «Pedagogia e Vita», n.3/1972, pp. 619-647

⁹⁴⁷ Citato in L. Dal Pane, *La polemica su Marx e le sue origine nel neoidealismo italiano (Il carteggio di Antonio Labriola con Giovanni Gentile)*, lettera del 15 novembre 1898, in «Rassegna economica», XXXII/1968, n.1.

⁹⁴⁸ FDM, 51-157.

politica doveva offrire un organico sistema di idee fondate sul principio dell'unità. Da qui i principi fondamentali che ispirano l'azione educativa e formativa dell'insegnante Giovanni Gentile. Da un lato l'*erudizione* e dall'altro l'*organicità*.

L'erudizione rappresentava un'eredità dello spirito dell'altro maestro del giovane normalista siciliano. Il Professore di lettere italiane Alessandro d'Ancona, direttore della Normale dal 1892 al 1899, era stato posto nella cattedra dell'Università di Pisa nel 1861, grazie all'interessamento di Francesco de Sanctis, al tempo Ministro della Pubblica Istruzione del nuovo Regno. Apparteneva con Bartoli, Ascoli e Comparetti alla cosiddetta "scuola storica", che si prefiggeva una critica storica fondata sulla filologia, ma pure sull'analisi attenta del contesto storico. Quest'ultimo, insieme a una ricerca precisa e puntuale sulle fonti, rappresentava il luogo di produzione mentale dell'opera letteraria da parte dell'autore⁹⁴⁹. Questo significava condurre un attento studio che retroattivamente mettesse in luce le origini, mostrando uno spiccato interesse verso il *mitico* e il *primitivo*. Si ravvedeva in questa impostazione un lavoro non dissimile da quello che in ambienti cristiani, liberali e modernisti, si stava avviando in quegli anni. Si sentiva l'eredità delle scuole di filologia storica di cui abbiamo fatto menzione, legate al cattolicesimo liberale napoletano. Ben si comprendeva anche la fatica di Croce a coglierne il reale valore per un malcelato, a suo dire, positivismo⁹⁵⁰ che si distaccava dagli intenti della critica de sanctiana.

Gentile nel 1904, all'indomani della pubblicazione del *Manuale della letteratura italiana* del professore pisano, ne sottolineava la significatività⁹⁵¹, anche se il valore maggiore della lezione di D'Ancona era rappresentato dall'intendere la letteratura nel suo valore unificante e politico, messo in evidenza dalle recenti vicende unitarie. Distante dallo spirito mazziniano, il professore di lettere si dimostrava sempre vicino all'area moderata, con una predilezione per le opere del Gioberti. La sua era una posizione laica-moderata di scuola cavouriana, che non escludeva la fede religiosa, così come si poteva intendere nella sua commemorazione del Carducci dell'aprile 1907. Una volta divenuto senatore al Campidoglio ricordando il poeta, tentava di proporre un

⁹⁴⁹ Si veda quanto detto della riflessione del canonico Vito Pappalardo. La consonanza di temi e di metodi non doveva essere passata inosservata a Gentile.

⁹⁵⁰ Cfr. B. Croce, *La letteratura della nuova Italia*, Ed. Laterza, Bari 1973, vol III, pp. 355-357.

⁹⁵¹ FCL, pp. 60-61.

laicismo che non fosse intollerante, anche per riconciliare il mondo culturale con la figura dello scrittore e poeta che qualche anno prima aveva firmato la petizione per la statua di Giordano Bruno⁹⁵².

Di tutt'altro avviso era invece l'altro maestro di Gentile il Crivellucci⁹⁵³ professore di storia, votato alla ricerca archivistica, nemico della speculazione filosofica e strettamente convinto che la storia avesse per oggetto i fatti nel loro determinismo. Diversamente da D'Ancona, egli incarnava un liberalismo anticlericale fondato sulla certezza che solo una razionalità stretta avesse garantito una reale libertà religiosa. A questo si aggiungeva, ed è questo un dato importantissimo per la nostra ricerca, un odio profondo nei confronti della dogmatismo clericale, che si era completamente chiuso al pensiero moderno. Per questo era necessario uno statalismo forte, direttivo e non parlamentare: una superiorità dell'istituzione dello Stato su quella della Chiesa e su qualunque pressione delle masse. Anch'egli dimostrava rigore scientifico e analisi puntuale sulle fonti⁹⁵⁴.

Un ulteriore elemento di interesse per il nostro percorso è costituito dal fatto che proprio negli anni dell'esperienza alla Normale di Gentile, Crivellucci si stesse occupando del rapporto tra potere temporale e potere spirituale al tempo di Gregorio Magno. Tra il 1895 ed il 1906, infatti, fu lungamente impegnato in un dibattito polemico con il Duchesne sul rapporto tra Chiese cattoliche e Longobardi in Italia. La tesi, poi condivisa al termine della polemica anche da Duchesne, sosteneva che il papa Gregorio non fece altro e di più, che esercitare quei poteri che a lui erano possibili dalle leggi di Giustiniano. Al di là degli esiti della ricerca, egli sottolineava che il comportamento della Chiesa al tempo dei Longobardi nella figura dei suoi più alti prelati, con la loro operazione di denigrazione sistematica per ragioni politiche e travestita da persuasioni religiose, diede avvio a una pratica costante per i vescovi della Chiesa di Roma, «in questo del tutto simili ai pontefici de' tempi nostri che coprono di vituperi e chiamano usurpatori, nemici della religione e della morale i fondatori dell'unità nazionale

⁹⁵² A. D'Ancona, *Giosuè Carducci*, (commemorazione di Alessandro d'Ancona tenuta a Roma in Campidoglio il 19 Aprile 1907), Treves, Roma 1907.

⁹⁵³ C. Violante, *Un secolo di studi storici alla Scuola Normale di Pisa (1860-1863)*, in F. Mattesini (ed.), *Novità e tradizione nel secondo Ottocento Italiano*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1974, pp. 415-450.

⁹⁵⁴ RDH, p. 234.

italiana»⁹⁵⁵. I longobardi non tentarono, quindi, di imporre l'arianesimo o il paganesimo alle popolazioni sottomesse. Le chiese e i monasteri continuarono a conservare i loro privilegi e le loro immunità. Ma i pontefici dal VI secolo in poi, attribuirono ai longobardi la responsabilità della decadenza, anche se «il sentimento della romanità e del patriottismo, per quanto affievolito dalla corruzione e dal cristianesimo e sebbene quasi nulla serbasse del rigore e della purezza antica, era semprevivo negli italiani e nei pontefici romani»⁹⁵⁶. Così il *topos* della *nefandissima gens* aveva una precisa funzione, contraria sia ai Longobardi che ai Greci, e il potere del papa poté crescere a tal punto nella seconda metà del VI secolo a causa, secondo Crivellucci, dell'azione di Giustiniano e dei suoi successori⁹⁵⁷.

L'ex allievo del seminario di Ripatransone intavolava in questo modo, riprendendo a tratti la tesi dei due popoli nella versione manzoniana e di Augustin Thierry, un dibattito finalizzato a sostenere un laicismo marcato, che non concedesse nulla del potere civile alla Chiesa. Erano sostanzialmente tre gli elementi rilevanti di questo studio, condotto in polemica e parte in accordo con Duchesne.

Da un lato la riconduzione del dissidio a lui contemporaneo alla questione del rapporto tra Longobardi e Chiesa di Roma: la sua passione per le origini segnalava in quegli avvenimenti il momento sorgivo della questione del rapporto tra Chiesa e Stato.

La seconda considerazione riguardava il continuo dialogo e il procedere della ricerca in contatto con il Duchesne, che rappresentava il massimo esponente dell'avanguardia della nuova ricerca storica e avrebbe variamente influenzato la crisi modernista visto e considerato che, ad esempio, Loisy fu un suo discepolo.

Infine tutto il lavoro del Crivellucci era basato sulla ricerca pedissequa e precisa sulle fonti, dimostrando un intento filologico ed erudito.

Frammista a molti altri elementi di tipo politico, volta a sostenere e argomentare la questione del laicismo, l'erudizione gentiliana nasceva come elemento dominante del suo percorso universitario, confermando da un lato quello che era stata la sua

⁹⁵⁵ A. Crivellucci, *Storia delle relazioni tra lo Stato e la Chiesa*, vol. II, Ed. Ufficio Tipografico di Michele Amenta, Bologna 1885, p. 305.

⁹⁵⁶ Id., *Storia delle relazioni tra lo Stato e la Chiesa*, vol. II, Ed. Ufficio Tipografico di Michele Amenta, Bologna 1885, p. 304.

⁹⁵⁷ F. Mores, *I longobardi e la Chiesa romana secondo Duchesne* in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 1/2008, pp. 113-160 in particolare 129-151.

formazione giovanile e intercettando dall'altro quella sfera motivazionale, che poneva il suo percorso accademico nel solco di quell'indirizzo elitario della società latifondista meridionale, che faceva della rigorosa formazione culturale, elemento essenziale per i quadri dirigenziali. Anche il suo metodo, basato sulla ricostruzione storica risentiva della dialettica tra *presenza* 'bibliografica' e *ombra* 'biografica'.

L'attenzione alle fonti, al percorso rigoroso del pensiero, unito allo studio serio e puntuale sui documenti rappresentava anche un principio metodologico inevitabile per l'analisi di quel processo dello spirito di cui la storia era esplicazione. Il progetto immanentista non poteva prescindere dallo studio dell'unità di forma e contenuto nel processo storico, di testo e contesto; uno studio puntuale che non perdesse di vista una *organicità complessiva*, non cadendo così nell'illusione positivista di vedere la storia come successione disorganica e disomogenea di fatti. I fatti da soli nulla raccontavano se non erano, in qualche modo, riferiti all'Idea che li conduceva. Questo principio che sarebbe stato centrale nel dibattito con i modernisti rappresentò sin dagli albori del suo percorso di ricerca un elemento centrale. Rappresentò, pure, uno degli elementi centrali degli esiti riformistici, dell'azione di Gentile che disegnò una formazione pedagogica fondata su di un'erudizione che non si risolvesse nel positivistic affastellarsi di conoscenze prive di organicità complessiva. *L'erudizione* fu sempre un'esigenza metodologica, ma non fu sin dall'inizio un obiettivo fine a se stesso; bensì fu un mezzo finalizzato all'organicità che la sua filosofia immanentista richiedevano. In altri termini non si poteva pensare un percorso senza una ricomprensione di forma e contenuto; a quest'ultimo afferiva l'erudizione mentre alla prima afferiva l'organicità.

In questo contesto si inserisce la prima vera polemica "pedagogica" del maestro Gentile che fu legata alla scelta di un libro di testo per gli studenti del liceo M. Pagano di Campobasso. Gentile era fermamente convinto che «la filosofia è *forma*, non *contenuto* mentale»; essa è «educazione di una forma» piuttosto che «produzione di un contenuto mentale»; una «disciplina scientifica del raziocinio e delle energie pratiche degli alunni» piuttosto che un «sagace apprendimento di certi speciali gruppi di conoscenze»⁹⁵⁸.

Il compito della filosofia rispondeva quindi alla regola *dell'organicità* e il suo

⁹⁵⁸ FSF, pp. 115-118.

compito era eminentemente *formativo*. La vocazione della filosofia era quella di rendere omogeneo e sintetico il materiale erudito e, in quanto tale, aveva una funzione antipositivistica⁹⁵⁹. Da qui discendeva la scelta necessaria di un testo che avesse questo intento formativo. Il medesimo che egli aveva incontrato nel proprio percorso sulle pagine del Fiorentino e che venne preferito al neokantiano *Corso elementare di filosofia* di Carlo Cantoni.

Questa posizione formativa della filosofia, non poteva non scontrarsi con il progetto del 1894 di abolizione delle cattedre di filosofia nei licei del già citato Chiarini. Il progetto prevedeva di affidare al professore di lettere il compito di insegnare qualche rudimento di logica. Ma lo spunto polemico maggiore gli venne, all'indomani della relazione sull'istruzione secondaria del settembre 1899 sempre del Chiarini all'allora Ministro della Pubblica Istruzione Guido Bacelli, con la quale procedeva nel suo progetto di destrutturazione filosofica, sostituendo nei licei sperimentali alla psicologia, di competenza appunto del professore di filosofia, l'insegnamento delle lingue moderne. Galvanizzato dalla stima che cresceva attorno a lui, desideroso di una “redenzione accademica” sostenuta anche dalla notorietà acquisita presso grandi figure accademiche come Labriola, Gentile scriveva in pochi mesi il volume *L'Insegnamento della filosofia né licei*. Così si esprimeva nella prefazione:

La filosofia par destinata in un prossimo avvenire ad essere cancellata dal novero delle discipline, onde consta il nostro insegnamento liceale. Le vecchie minacce si sono di recente ripetute con tanta insistenza e con un tono così sicuro, che la sentenza di bando pare già pronta; e non so che si aspetti per apporvi al firma e pubblicarla [...]. Può parere quindi un'ingenuità o un'ignoranza delle più elementari norme della procedura penale questo mio farmi innanzi a parlare per l'insegnamento della filosofia. La sostanza è scritta, l'accusato è convinto della sua colpa; la difesa è inutile; tanto più che la sentenza è senza appello. Ma io credo che un appello ci sia sempre, ogni qualvolta la sentenza non sia stata pronunciata dalla scienza.[...] Io credo nel caso presente che la causa dell'insegnamento della filosofia nei licei debba essere decisa in ultimo appello nel tribunale supremo di quella scienza, che si chiama pedagogia. [...] Innanzi a questo tribunale, adunque, io intendo propriamente portare la causa id esso insegnamento. [...] Io pertanto procurerò di dire, perchè la filosofia debba insegnarsi nel liceo⁹⁶⁰.

Il compito della pedagogia era la “validazione” del compito formativo della

⁹⁵⁹ U. Spirito, *La pedagogia di G. Gentile*, in «Giornale critico della Filosofia Italiana», n.1/1976, pp.12-26; oggi in Id., *Dall'attualismo al problematicismo*, Sansoni, Firenze 1976, pp. 127-140.

⁹⁶⁰ G. Gentile, *L'insegnamento della filosofia nei licei. Saggio pedagogico*. Sandron, Palermo 1900, pp. V-VI.

filosofia. In questo cominciava ad articolarsi la relazione tra pedagogia e filosofia. Il grimaldello critico era l'antipositivismo, che sovradeterminava il valore della tecnica. La filosofia non poteva essere oggetto di pubblica critica: da qui il compito di una discussione attorno a una grande questione di pedagogia nazionale, che metteva al centro la vera libertà che non apparteneva né ai “rossi” e neppure ai “bianchi”. Era il primo abbozzo alla *terza via* di Gentile che si poneva come alternativa all'anticlericalismo socialista e laicista e all'intransigentismo cattolico⁹⁶¹.

Le proposte concrete ricalcavano quel rapporto tra erudizione e organicità che lo avevano caratterizzato sin dai suoi esordi. Non solo egli proponeva il ripristino del curriculum del 1867 che prevedeva nove ore di filosofia contro le sei del 1889, ma chiedeva un ritorno alla lettura diretta dei classici, con un approccio quindi filologico ed erudito, nel quale cogliere la «commozione del vero, che palpita e freme nelle pagine dei grandi scrittori, che s'affaticarono nella ricerca di esso»⁹⁶². Il testo riscosse il plauso, non solo di Lombardo Radice, ma dello stesso Croce, che dalle pagine del *Marzocco*, sostenne la funzione inevitabile della filosofia nella costruzione di una coscienza critica, matura ed adulta, libera da qualunque costrizione⁹⁶³. Sinteticamente così si esprime Spadafora:

In contrapposizione a Herbart che vedeva nell'educazione un “fine morale” o a Spencer che considerava nell'utilità il fine dell'educazione, il significato complessivo dell'educazione è l'unità dell'uomo “col senso dell'utile e col senso morale, colla riflessione filosofica e col senso estetico; con tutto ciò che è essenziale alla sua natura”. In questo senso gentile criticava la pedagogia positivista (egli rivolge la sua critica a Gabelli e Villari) i quali dimenticano che “l'esperimento non ci può dir nulla dove non si tratta di un oggetto di scienza, ma dello stesso oggetto”. [...]Bisogna sempre partire dal principio che “scopo della scuola secondaria non è già quello di fornire lo spirito di conoscenze, ma di formare lo spirito; che il suo ufficio, è *formativo*, non *informativo*”⁹⁶⁴.

Dunque in questo testo si riarticola il nesso tra pedagogia e filosofia in un senso dialettico, che ultimamente ricollocava le questioni pedagogiche nell'alveo formativo della filosofia che assumeva il compito pedagogico per eccellenza, nella figura di

⁹⁶¹ A. Granese, *Valore e limiti della pedagogia gentiliana come analisi concettuale della situazione educativa*, in «I problemi della Pedagogia», n. 4-5/1970, pp. 635-659.

⁹⁶² G. Gentile, *L'insegnamento della filosofia*, cit., p. 193.

⁹⁶³ B. Croce, *L'insegnamento della filosofia*, in «Il marzocco», 24 giugno 1900.

⁹⁶⁴ G. Spadafora, *Gentile e la Pedagogia*, cit., pp. 159-160.

scienza formativa e organica⁹⁶⁵.

Proprio in quel periodo, parlando dei suoi studi su Rousseau a Jaja, disse che nel pedagogista francese era ravvisabile un anticipo dei temi del Kant della Ragion pura⁹⁶⁶. Prendeva così avvio la riflessione specifica sull'epistemologia della pedagogia, che Gentile avrebbe condotto in contrapposizione con la concezione herbarthiana di Credaro⁹⁶⁷. Nel testo di quest'ultimo, la pedagogia era posta in una posizione pendolare tra psicologia ed etica. Essa, applicando l'etica indicava il fine dell'educazione facendolo coincidere con la virtù e la psicologia, indicandone le strade e gli ostacoli. L'interesse della proposta di Gentile stava nella connessione che egli realizzava tra pedagogia e filosofia della prassi⁹⁶⁸. Egli intendeva la prassi in senso kantiano, ribadendo che non esisteva eteronomia nell'agire. Non essendo la norma a determinare la prassi, non esisteva norma pedagogica che potesse determinare un agire pedagogico che non fosse riconducibile all'Idea. La pedagogia non era dunque riducibile all'arte dell'educare, bensì era un fare:

essenzialmente teleologico, il cui fine è l'essenza umana, quella forma che la formazione tende ad attuare. [...]La pedagogia, sarà una scienza, se il suo oggetto, l'educare, è un concetto irreducibile⁹⁶⁹.

L'orizzonte scientifico in cui collocava la pedagogia generava un suo riassorbimento nella filosofia, poiché la vera scienza doveva farsi dello spirito, e questo era compito della *formazione* filosofica. Il principio dello spirito era l'autonomia, da qui l'autonomia del farsi della forma nella filosofia da cui scaturiva l'*autoeducazione* del *Sommario*. Tra filosofia e pedagogia si realizzava la nuova coppia dialettica a partire dalle matrici, forma-contenuto, idea-prassi, soggetto-oggetto. La pedagogia in quanto scienza difendeva il diritto della filosofia, ma la filosofia in quanto forma della scienza la inverava. Così:

⁹⁶⁵ H. A. Cavallera, *La pedagogia di Giovanni Gentile*, in «Pedagogia e Vita», n. 6/1995, pp. 25-51.

⁹⁶⁶ Cfr. CGJ, 4 settembre 1900, pp. 87-88. D. Nigro, *Note intorno alla presenza di Rousseau nella pedagogia di Giovanni Gentile*, in «Studi di Storia dell'Educazione», f. 4/1983, pp.54-68.

⁹⁶⁷ Cfr. L. Credaro, *La pedagogia di G. F. Herbart*, Ed. Paravia, To-Mi-Fi-Na 1900, in particolare pp. 65-83.

⁹⁶⁸ H. A. Cavallera, *L'organizzazione del sapere ovvero la prassi come formazione in Giovanni Gentile*, in M. Gaeta (ed.), *Giovanni gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, Marsilio, Venezia 1995, pp. 92-117.

⁹⁶⁹ ESL, p. 37.

La pedagogia non può che risolversi nella filosofia, e quindi è filosofia, ma nello stesso tempo si concretizza e viene sviluppata in dimensioni specifiche scolastiche e pedagogiche come la didattica e la relazione educativa⁹⁷⁰.

La natura dialettica del pensiero di Gentile, accompagnava tutto il suo percorso, diagnosticando l'impegnatività del suo pensiero. A livello intuitivo, era possibile affermare che il rapporto tra religione e filosofia avrebbe rappresentato un derivato del rapporto tra pedagogia e filosofia, al cui interno si stava precisamente il rapporto dialettico, tra forma e contenuto, oggetto e soggetto, organicità ed erudizione e, ultimamente, *molteplice* e *unità*. Ciascuna di queste polarità si intersecava vicendevolmente, creando una successione di piani che rendeva complesso il lavoro di valutazione del percorso del pensiero del filosofo siciliano.

2. Lo Stato e la presenza degli “intellettuali” e dell'Insegnamento Religioso

Francesco de Sanctis, in una celebre pagina della sua *Storia della Letteratura Italiana*, indicava come compito primario della cultura, quello di «formare una classe di cittadini più educata e civile». Mettendo al centro un compito educativo e formativo dello Stato, egli era consapevole del ruolo fondamentale dell'istruzione che «può illuminare il nostro intelletto», era consapevole e fermamente convinto che «conoscere non è potere»⁹⁷¹. In lui la scuola non aveva alcuna funzione di formazione di *élites* di potere e non aveva una funzione politica ma sociale e morale. Pur ribadendo che la cultura dovesse essere seria e impegnativa, con profondo realismo affermava che «quando pure sia istruzione soda e intera già non guarirà il nostro male, che ha la sua sede nella fiacchezza della fibra e nella debolezza delle forze morali»⁹⁷². Il progetto sociale della cultura prevedeva un superamento della connaturale predisposizione italiana alla «indifferenza religiosa, politica e morale», mascherata da un certo *laissez faire*, «che fa dello stato un essere neutro e ipocrita, un testimoniaio più che un attore»⁹⁷³.

Questi temi desanctiani sostennero anche la riflessione di Gentile, che poi ispirò la riforma del 1923 e si sostanziavano nel rapporto tra *erudizione* e *organicità*: non si trattava di realizzare una esplicita selezione degli uomini di comando e di governo, ma della formazione della futura classe dirigente, per come l'aveva offerta la contingenza.

⁹⁷⁰ G. Spadafora, *Gentile e la pedagogia*, cit. , p. 166.

⁹⁷¹ F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, vol I, Ed. Laterza, Bari 1954, p. 5.

⁹⁷² Id., *La scienza e la vita* in Id., *Opere*, vol. XIV, Ed. Einaudi, Torino 1972, p. 335-337.

⁹⁷³ *Ibi*, p. 332-333.

In altri termini la contrapposizione tra classi popolari e classi dirigenziali era posta come un dato di fatto, e non come frutto di un preciso progetto politico. La storia stessa offriva le personalità che dovevano essere accolte dallo Stato e formate responsabilmente da quest'ultimo in un modo sodo e impegnativo: la vera selezione non era operata dalla scuola la quale aveva, semmai, il compito di consolidare e sollevare dalla “naturale indifferenza” un materiale già selezionato. In questo era ravvisabile un tratto del conservatorismo di Gentile, ma anche una considerazione di tipo immanentista, che voleva affidare alla storia dello spirito e delle sue forme, un primato che non facesse cadere nelle illusioni del materialismo di matrice marxista, stigmatizzate nella *filosofia di Marx*.

Si aprono a questo punto due complesse questioni. La prima è inerente a un qual certo conservatorismo di Gentile così come lo avevamo segnalato a partire dalle considerazioni di Sasso. Per comprendere la specifica natura di tale conservatorismo, è necessario indagare la figura dell'intellettuale dei tempi del filosofo siciliano⁹⁷⁴. Infatti Carlo Capra dissertando su *La condizione degli intellettuali negli anni della Repubblica Italiana e del Regno Italico*⁹⁷⁵, descriveva gli intellettuali tra sette e ottocento, centrando l'attenzione sul disagio sociale del periodo rivoluzionario e mostrando la “redenzione” ottenuta dal progetto napoleonico che aveva riconosciuto il ruolo operativo del *philosophe* settecentesco. Il legame tra stato napoleonico e intellettuali fu profondo anche se la *restauration* avrebbe cambiato radicalmente lo scenario. Apparvero sullo scenario italiano, soprattutto a Milano, figure di intellettuali completamente nuove, stimulate dalle restrizioni sociali e professionali delle legislazioni nazionali. Si profilavano quindi due categorie di letterati: da un lato coloro che attraverso una attività pubblicistica su riviste che non godendo di enormi tirature⁹⁷⁶ cercavano di sopravvivere, dall'altro lato letterati che disponendo di patrimoni personali potevano dedicarsi alla *lettera*⁹⁷⁷. In questo quadro si profilava una maggioranza di studiosi, che avendo

⁹⁷⁴ C. Charle, *Gli intellettuali nell'Ottocento. Saggio di storia comparata europea*, Ed. Il Mulino, Bologna 2002, pp. 309-346.

⁹⁷⁵ C. Capra, *La condizione degli intellettuali negli anni della Repubblica Italiana e del Regno Italico* in «Quaderni storici», 1973, pp. 471-490.

⁹⁷⁶ Intuitivamente si può ravvisare a questa motivazione, il fiorire di una serie di riviste che affollarono lo scenario culturale dell'ottocento.

⁹⁷⁷ Simbolicamente Gentile per il primo gruppo e Croce per il secondo.

precarie situazioni economiche unite alla difficoltà di entrare nei ruoli universitari – fatica che è ravvisabile anche qualche decennio dopo nella vicenda di Gentile – si sottoponeva a forsennati ritmi lavorativi.

In questo quadro degli intellettuali liberali, emergeva un quadro di profonda disoccupazione intellettuale. Il terreno era particolarmente fecondo per l'attecchimento del socialismo. A questo andavano aggiunti casi singolari come quelli di Gentile, che contrariamente all'ambiente intellettuale dei suoi contemporanei apparve radicato alla tradizione liberale crispina, e esperienze minoritarie di coloro che, con diverse motivazioni, si avvicinarono a posizioni individualistiche, anarchiche ed estetizzanti. In quest'ultimo contesto, rappresentato da personalità come D'Annunzio, nacque la definizione di “intellettuali” mutuata dalle esperienze d'oltralpe. Mentre i primi interpretavano il loro essere “intellettuali” in senso militante, gli ultimi non si fecero mai assorbire da alcuna azione propagandistica, se non individuale e isolata e non riconducibile a qualche corrente politica.

Tuttavia la posizione smarcata di Giovanni Gentile, appare particolarmente peculiare⁹⁷⁸. In questo un certo ruolo lo ebbero i maestri della Normale. Ma è pure ipotizzabile che ci fosse una radice biografica più profonda connessa all'origine siciliana del filosofo. In una società fortemente dominata dalla distinzione sociale, Gentile sentiva come necessaria la presenza di uno stato forte che si assumesse in prima persona il compito della formazione morale e culturale del cittadino. Posizione sostanziata, come abbiamo visto, dalla critica al materialismo storico che sostituiva all'Idea la prassi, la *poiesis* alla *autoctisi*. In ultima analisi, la posizione filosofica dell'immanenza riconduceva a una fedeltà storica ed istituzionale, che non partiva dal mantenimento ideologico dello status quo, ma affermava una storia dello spirito che non poteva essere ridotta alla mera prassi del soggetto, trasformante la realtà. La dinamicità e il *divenire*, come abbiamo avuto già modo di sottolineare, non si ponevano al di là o al di fuori del

⁹⁷⁸ Tale posizione era anche favorita da alcune strategie. Scrive Pertici: «Emerse [...] una caratteristica di fondo della strategia del socialismo italiano. Allora e poi è stata spesso messa in luce la sua peculiarità rispetto agli altri partiti della Seconda Internazionale, proprio per la diffusa presenza di ceti medi intellettuali nella sua base e nei suoi gruppi dirigenti: tuttavia, pur essendo un partito di gente colta non giunse a concepire un ruolo specifico per l'uomo di cultura che non fosse quello della cultura e della propaganda fra i proletari». R. Pertici, *Introduzione*, in C. Charle, *Gli intellettuali nell'Ottocento*, cit., p.341.

rapporto tra soggetto e oggetto: in questo la trasformazione era elemento strutturale e quindi istituzionale.

La seconda questione complessa era legata al rapporto che intercorse tra laicismo e posizione cattolica⁹⁷⁹. Quali cioè fossero stati i motivi del laicismo del neonato stato italiano. Da un lato c'era da considerare una riflessione molto più ampia, di respiro strutturale, che riguardava il profilo liberale della società ottocentesca che emblematicamente si poteva riassumere negli esiti conclusivi del *combismo* in Francia dei primi del novecento e della *Kulturkampf* di Bismark a partire dal 1871 in Prussia e Germania. A questi dati strutturali andavano aggiunti fenomeni contingenti, che resero originale il liberalismo italiano.

L'aspetto peculiare che contraddistinse il Risorgimento italiano da altri movimenti nazionali fu la diretta connessione in esso realizzatasi, ma solo come suo esito conclusivo tra il principio di nazionalità, l'utilitarismo politico-territoriale (che implicò la eliminazione di tutti i numerosi organismi statali preesistenti, con l'eccezione del Regno sabauda), e un ordinamento costituzionale e rappresentativo. Va rilevato che queste tre componenti non erano tra loro collegate da un rapporto necessario, in via di principio. Non mancano gli autori, specialmente di cultura anglosassone, secondo i quali sussisterebbe addirittura intrinseca tensione tra l'idea dello Stato-nazione e l'idea di Stato liberale⁹⁸⁰.

La Chiesa istituzionale percepì ciascuno di questi tre elementi come qualcosa di profondamente conflittuale nei riguardi di un intero sistema di valori. Basti pensare alla complessa questione dell'evoluzione dell'idea di democrazia che Rosmini e Gioberti portarono all'attenzione dell'istituzione ecclesiastica.

In questa conflittualità tra Chiesa e configurazione unitaria una voce sicuramente ragguardevole fu quella del gesuita Tapparrelli. Egli riconduceva il principio liberale al concetto di libero esame della riforma protestante e, al tempo stesso, metteva in

⁹⁷⁹ «In Italia la laicizzazione si intreccia strettamente con la questione romana, sì da porre il problema se i conati laicisti abbiano determinato l'intransigenza del papa nella difesa del potere temporale, o se questa abbia per reazione spinto gli statisti piemontesi sulla via della laicizzazione: cronologicamente le prime leggi di laicizzazione sono anteriori, se non al sorgere, al determinarsi in tutta la sua gravità della questione romana». G. Martina, *cit.*, p. 97. Il riferimento è alla legge del 1848 sostenuta fortemente da Roberto d'Azeglio che sanciva la l'emancipazione civile degli acattolici, ebrei, valdesi. Del 1850 è l'abolizione del foro ecclesiastico, nel 1852 cadde per un solo voto la proposta di legge sul matrimonio civile, introdotto poi, nel nuovo codice il 1866. Ci furono poi le tre leggi successive del 29 maggio 1855, del 7 luglio 1866 e del 15 agosto 1867 che portarono alla soppressione degli ordini religiosi e all'incameramento dell'asse ecclesiastico, parte in una cassa per il sostegno dei sacerdoti, parte convertito in Titoli di Stato a reddito fisso (che furono soggetti a svalutazione).

⁹⁸⁰ F. Traniello, *Religione cattolica e stato nazionale*, *cit.*, p. 61.

evidenza la differenza sostanziale tra Patria in senso cattolico, basata sul naturale procedere delle *catene obbedienziali* dalla famiglia al governo supremo e l'idea di Stato moderno, impersonale, fredda, nascosta e fittizia⁹⁸¹. Lo stato era dunque percepito nella sua innaturalità anche se non escludeva aperture, basate su ragioni di opportunità, a un principio liberale su stimolo dalle provocazioni di area riformista e neoguelfa.

In questo quadro complesso si tracciavano anche le molteplici posizioni del cattolicesimo liberale la cui definizione appariva ardua e complessa e, dall'altro la definizione "semplice" di intransigentismo. Non era cioè facile trovare una definizione univoca delle diverse posizioni in ambito cattolico data la multiformità delle proposte, la differenza di accenti spirituali e le motivazioni dei suoi protagonisti. Con accenti diversi e a volte contrapposti in tutti i casi, apparvero come centrali tre elementi.

Innanzitutto una rilettura a volte traspositiva a volte dialettica se non polemica della natura della sovranità, la cui riflessione rielaborava posizioni già da secoli presenti all'interno della Chiesa. In gioco non era più la questione del rapporto tra potere temporale e potere religioso ma il rapporto tra due stati sovrani⁹⁸².

La seconda considerazione, corollario della precedente, riguardava la questione dell'attribuzione della responsabilità morale nei confronti del *suddito*. In altri termini la questione della sovranità diveniva, concretamente, la questione della responsabilità nei confronti della cura del suddito: si apriva cioè un possibile conflitto nei confronti di quelli che erano i responsabili ultimi dell'educazione e della salute.

Una terza considerazione, infine, riguardava la questione del ruolo storico del papato nella storia italiana. Ultramontanismo e conciliatorismo, ponevano l'accento su elementi differenti che aprivano tre scenari complessivi. Da un lato la posizione più estremamente conservatrice che vedeva la possibilità di una ricostruzione di

⁹⁸¹ Cfr. L. Taparelli, *Esame critico degli ordini rappresentativi*, Ed. Tipografia della Civiltà Cattolica, Roma 1854, vol II.

⁹⁸² Parallelamente a queste considerazioni va ribadito che la Chiesa, nonostante le diverse forme di laicismo europeo ribadì sempre una linea concordataria volta a chiarire la relazione tra due stati autonomi. In sostanza la linea concordataria, che riconosceva da un lato la libertà civile dello Stato ad esercitare il potere, dall'altro dichiarava la propria autonomia nei confronti dello stato, un'autonomia che non era solo morale ma anche istituzione e civile. «Il Vaticano infatti ha sempre preferito la soluzione concordataria a quella separatista, ritenendo che la prima risponda meglio ai propri principi sulla natura della chiesa, società indipendente e sovrana, e che essa offra una garanzia giuridica contro il pericolo di invadenze statali e le assicuri, almeno in certa misura, l'appoggio di cui ritiene di aver bisogno». G. Martina, *Storia della Chiesa*, cit., p. 100.

un'organicità di tipo *onto-teo-cosmologico* di tipo medioevale⁹⁸³, che guardava a una *societas christiana*. Sul fronte opposto, la posizione di coloro che separavano nettamente lo spazio pubblico dello stato e quello privato della religione, fino a giungere alle versioni più estreme che arrivavano a togliere ogni rilevanza alla dimensione religiosa. Infine si delineava una posizione più moderata nella quale gli specifici ambiti venivano delineati con precisione e si determinava uno spazio preciso, per ciascuna delle parti in gioco⁹⁸⁴.

La complessità fin qui descritta, come abbiamo rilevato nel capitolo precedente, denota una impossibile attribuzione di immediata continuità tra neoguelfismo e modernismo. A questo va aggiunto, che Gentile ricomprese la parabola, ad esempio di Rosmini e Gioberti, in un ambito nuovo, rileggendone i percorsi in continuità con la tesi di Spaventa, ma distaccandosi anche dagli esisti riformisti del maestro napoletano. Infine, in un quadro di maggiore complessità storica sarebbe necessario recensire anche l'effetto disomogeneo della genesi degli stati nazionali sulla riflessione ecclesiastica. In altri termini sarebbe importante uscire da uno schema della riforma-controriforma, azione-reazione, mostrando, ad esempio, come molte delle istanze interne all'opera di Rosmini o del De Maistre o di Padre Taparelli, non fossero soltanto un tentativo di ammodernare o meno un'istituzione, avendo di mira un modello più moderno o negativo di nemico e con la quale era necessario o inevitabile fare i conti, ma rappresentassero un' esigenza spirituale ed evangelica nello spirito di una fede sincera e devota.

Ci viene quindi offerta una complessità del quadro della questione dell'Insegnamento religioso all'interno della scuola nella seconda metà dell'ottocento che supera le semplici contrapposizioni tra laici e intransigenti. Nello statuto albertino del 1848, d'altro canto, l'art. 15 affermava che la religione cattolica era posta come fondamento dell'educazione nazionale in pieno accordo con l'art. 1 che dichiarava «la religione Cattolica Apostolica Romana la sola religione dello Stato»⁹⁸⁵. Tutto questo

⁹⁸³Da qui il senso si un recupero del medioevo nell'Otto-Novecento. G. Chiosso, *Profilo storico della pedagogia cristiana in Italia (XIX e XX secolo)*, La scuola, Brescia 2001, p. 99 e ss.

⁹⁸⁴ Una suddivisione simile si può trovare in F. Traniello, *Op. cit.*, pp. 65-66.

⁹⁸⁵ Cfr. F. De Vivo, *L'insegnamento della religione nella scuola elementare. Dalla metà dell'Ottocento ai primi del Novecento*, in «Pedagogia e Vita», aprile-maggio 1981, pp.364-365.

nonostante nello stesso anno, Boncompagni avesse fatto approvare una legge che avocava esclusivamente allo stato il diritto dell'istruzione e nonostante, di lì a due anni le leggi Siccardi andarono ad aprire un contrasto tra Stato e Chiesa.

Succeduto La Marmora a Cavour, dopo l'armistizio di Villafranca dell' 11 luglio 1859, venne designato come ministro della Pubblica Istruzione il conte Gabrio Casati che con la promulgazione della legge 3275 del 1859, inseriva a pieno titolo l'insegnamento religioso nella scuola elementare con un profilo tipicamente catechistico, impartito dal maestro sotto il controllo diretto del parroco che aveva la responsabilità di un esame di religione al termine dell'anno scolastico. Nella secondaria il compito era affidato a un *direttore spirituale* nominato dal ministero. Coloro che decidevano di non avvalersi, avevano la facoltà di chiedere la dispensa, mentre per gli altri, l'insegnamento costituiva un obbligo. Si può immaginare come uno degli oggetti di maggiore tensione, salvo l'atteggiamenti oltranzista di alcuni parroci che si rifiutavano di svolgere l'esame finale in dispregio dell'autorità statale, fosse rappresentato dal potere di nomina dei direttori spirituali delle secondarie.

Così il 1° settembre 1865 venne emanato un regolamento, che per le scuole secondarie toglieva all'Insegnamento Religioso una sua precisa collocazione curricolare trasformandolo sostanzialmente in un esercizio di culto. Di lì a due anni, nelle Istruzioni e nei Programmi emanati dal ministro Coppino, nelle scuole elementari non si faceva menzione esplicita della religione, ma ci si riferiva piuttosto a un vago riferimento alla «cognizione del Creatore» con funzioni moralizzante⁹⁸⁶.

Questa progressiva laicizzazione ebbe uno dei suoi momenti più forti, nove giorni dopo la presa di Roma, allorché il ministro Correnti⁹⁸⁷ emanò la circolare 274 che richiedeva una specifica iscrizione all' Insegnamento Religioso. Tale posizione invertiva completamente la posizione precedente: se nella riforma Casati l'insegnamento era obbligatorio e la non partecipazione un'eccezione, ora la materia stessa diventava un'eccezione, in cui coloro che ne fossero stati interessati dovevano farne esplicita

⁹⁸⁶ Città come Genova, Bologna e Ravenna interpretarono tale non esplicito riferimento come invito all'abolizione dell'Insegnamento Religioso.

⁹⁸⁷ Al ministro Correnti risale il primo tentativo di soppressioni delle facoltà statali di teologia che tuttavia vivevano un periodo di estrema povertà di iscritti (anno accademico 1870/71: 13 iscritti in tutta Italia). Per una analisi più puntuale della questione cfr. B. Ferrari, *La soppressione delle facoltà di teologia nelle università di stato in Italia*, Ed. Morcelliana, Brescia 1968, pp. 58-59. Cfr. supra.

richiesta. Unitamente alla soppressione delle facoltà statali di teologia del maggio 1872, sotto la spinta dello stesso Correnti e grazie all'appoggio del fronte socialista, tali provvedimenti offrivano un quadro di ormai aperta opposizione. Tale situazione venne stigmatizzata da un intervento di Pasquale Villari⁹⁸⁸, che non si capacitava di una opposizione da ambo le parti che pareva assurda e anacronistica. La linea dura del ministro Correntifu la causa anche delle dimissioni in seguito alla proposta di eliminare i direttori spirituali dalle secondarie non condivisa dal governo. In questo contesto si inseriva il dibattito palermitano di cui abbiamo fatto menzione nel primo capitolo.

Di lì a due anni si arrivò a una sorta di soluzione federalista: Benedetto Cairoli, deputato della sinistra presentò un emendamento, poi approvato, che dava facoltà ai comuni di sopprimere l'insegnamento religioso. Nell'arco di pochi anni, in seguito alla salita al potere della Sinistra nel 1876, si creò un rapido mutamento di scenario. Nel 1877 venne abolito il direttore spirituale nelle secondarie che rimase nelle Scuole Normali fino al 1879. Fu soprattutto la legge Coppino del 15 luglio 1877 che segnò una svolta. All'art. 2 del dispositivo normativo all'Insegnamento Religioso veniva sostituito lo studio "delle prime nozioni dei doveri dell'uomo e del cittadino". La legge si occupava dell'obbligo e faceva dell'obbligatorietà il grimaldello per scalzare la religione per sostituirvi l'educazione civica⁹⁸⁹. Alla legge Coppino seguì un intenso dibattito. Tuttavia la *devoluzione* della questione dell' Insegnamento Religioso nelle scuole elementari – abrogato dalla legge Daneo Credaro solo nel 1911 – fece sì che si continuasse normalmente a insegnare religione nelle scuole più per prassi che per obbligo, grazie anche al fattivo interessamento di molti cattolici⁹⁹⁰. Sorte che non ebbe nelle secondarie, dove sparì completamente.

In un clima di maggiore distensione⁹⁹¹, le *Istruzioni* del 1894 del Ministro introducevano una valutazione più positiva dell' Insegnamento Religioso. Si leggeva

⁹⁸⁸ P. Villari, *La scuola e la questione sociale in Italia*, in «Nuova antologia», novembre 1872, pp. 475-495.

⁹⁸⁹ Cfr. D. Bertoni Jovine, *La scuola italiana dal 1870 ai giorni nostri*, Ed. Riuniti, Roma 1975. Cfr. anche A. Agazzi, "Scuola dell'obbligo". *Breve storia disinteressata di un'idea e di un'espressione equivoca e polemica* in «Scuola e Didattica», 15 settembre 1986.

⁹⁹⁰ De Vivo ci informa che su 8255 comuni, 1839 abolirono l'Insegnamento Religioso e di questo la maggior parte furono i grandi comuni. Cfr. anche l'Inchiesta del ministro Gianturco in G. Chiosso, *L'insegnamento religioso nelle scuole secondarie italiane – 1. Lo scontro tra liberali e cattolici nell'Ottocento* in *Nuova secondaria*, 15 dicembre 1986, pp. 8-9.

⁹⁹¹ L. Pazzaglia, *Scuola e religione nell'età giolittiana*, I.S.U. Università Cattolica Milano 2000.

dietro queste valutazioni un nuovo clima politico e sociale.

Innanzitutto fu determinante l'azione del neonato Partito socialista dei lavoratori italiani, che in materia di scuola aveva scelto la linea della libertà non solo di insegnamento – sostenendo facoltà di teologia e università cattoliche – ma anche dell'istituzione scolastica, abbozzando una linea di autonomia tendenzialmente “deministerializzante” della scuola. A questo però si aggiungeva una concezione della religione del tutto privatistica, che escludeva qualunque catechismo dalla scuola.

Sul fronte cattolico fu determinante soprattutto l'Opera dei Congressi e le diverse iniziative editoriali⁹⁹², che andavano raffinando e articolando le proposte *ad intra* del mondo ecclesiale (fondazione di scuole, convitti, associazionismo professionale nella scuola, sostegno all'Università cattolica) e *ad extra*. In questo senso, la proposta più significativa era relativa all'opposizione alla proposta del ministro Boselli, che prevedeva di togliere ai comuni la facoltà di nominare gli insegnanti. Anche in questa proposta si leggeva uno spirito “antiministeriale” che era dettato dalla salvaguardia delle posizioni conquistate sul campo, che permettevano l'Insegnamento Religioso nella maggioranza delle scuole, grazie alla collaborazione di maestri e maestre. In questi punti di contatto si inseriva il discorso, molto più complesso, dell'ingresso dei primi cattolici in parlamento e lo sfondamento degli ostacoli imposti dal *Sillabo* dell' 8 dicembre 1864, pubblicato insieme all'enciclica *Quanta cura* e dal *Non Expedit* del 1868.

Con il nuovo secolo, apparvero questioni nuove inerenti L'Insegnamento Religioso. Nei mesi di giugno e luglio 1904, si svolse un intenso dibattito parlamentare intorno al progetto di legge del ministro della pubblica istruzione Vittorio Emanuele Orlando⁹⁹³, che prevedeva una nuova organizzazione della scuola elementare su un corso comune di quattro anni, seguito da un ciclo di secondaria a cui si accedeva attraverso un esame di *maturità*. La riforma prevedeva anche un percorso di successivi due anni alternativo alla secondaria, che avrebbe avuto il compito di avviare al lavoro. Il progetto era finalizzato all'estensione dell'obbligo scolastico che veniva portato fino al dodicesimo anno di età. Tale proposta nasceva anche dall'accoglimento di alcune

⁹⁹² Si pensi alla fondazioni delle riviste *Fede e Scuola* del 1891 e *La scuola Italiana Moderna* del 1893.

⁹⁹³ Sarà membro con Gentile della Biblioteca Filosofica di Palermo.

indicazioni provenienti dal fronte socialista⁹⁹⁴. L'interesse per il disegno di legge Orlando era rappresentato dall'art. 10 in cui si prevedeva che tra le materie di insegnamento della quinta e sesta classe, si svolgesse un insegnamento che fornisse indicazioni inerenti le istituzioni dello stato e la morale civile. L'Insegnamento Religioso non era menzionato.

Lo stesso Antonio Fogazzaro intervenne il 2 luglio 1904, criticandone gli aspetti di fondo e soprattutto la presunta necessità e alternatività della morale e degli insegnamenti civili rispetto al valore educativo della morale e dei principi religiosi. Tuttavia, la sua, non fu una difesa esplicita e chiara dell'Insegnamento della Religione. Fedele alla sua posizione culturale egli vedeva inammissibile la presenza di un Insegnamento Religioso di tipo confessionale e dalla forma catechistica. Piuttosto, egli si faceva promotore di un Insegnamento Religioso in senso lato, dove l'utilità educativa non fosse a servizio di una religione in particolare, ma dell'educazione di uno spirito e di un sentimento religioso universale. Ribadiva «l'alta importanza civile e politica dell'istruzione religiosa» senza affermare «né la bontà né l'opportunità di un insegnamento confessionale e catechistico» bensì la necessità di:

coltivare nei fanciulli quel senso del Divino, di un ordine supremo dell'universo, di un supremo Bene, di un supremo Vero, di un supremo Giusto, che è il fondamento comune di tutte le religioni dei popoli più civili⁹⁹⁵.

Tuttavia pur di non intralciare il percorso parlamentare della legge, egli rinunciò a presentare emendamenti. Non si prodigò nemmeno di avere rassicurazioni da parte di Orlando su di una eventuale successiva modifica della normativa per via amministrativa. La proposta di Fogazzaro non mancò di suscitare una vivace discussione in campo cattolico che lo portò a scrivere una lettera aperta al marchese Filippo Crispolti uomo di spicco dell'Opera dei Congressi vicino al papa su *L'Avvenire d'Italia* del 1° ottobre 1904. Riproposta la differenza tra un Insegnamento Confessionale e un Insegnamento più affine alla filosofia della religione, ribadiva la necessità dello Stato di occuparsi dell'Insegnamento Religioso, per motivi di ordine prettamente politico e sociale. Lo stato, pur nell'incompetenza in materia doveva aver a cuore la

⁹⁹⁴ P. Guarnieri, *Filosofia e scuola nell'età giolittiana*, Ed. Loescher, Torino 1980, pp. 190-210.

⁹⁹⁵ A. Fogazzaro, *Discorsi*, Ed. Baldini e Castoldi, Milano 1921, pp. 256-257.

formazione religiosa dei cittadini per garantire quell'ordine civile e sociale, entro cui, era possibile realizzare qualunque evoluzione.

Il fanciullo che ignori la risposta religiosa data dai suoi padri alle questioni più importanti della vita dell'uomo, le regole di vita che essi accettarono come legge universale e suprema, il significato dei fenomeni religiosi che egli incontra ad ogni passo, il nome, la storia, gli insegnamenti di Cristo, non può dirsi elementarmente istruito. [...] Lo stato bene provvederebbe al debito suo di riconoscere ufficialmente all'importanza dell'istruzione religiosa, ordinando che due ore la settimana, le prime dell'orario giornaliero, siano poste a disposizione delle famiglie per questo scopo. I genitori sarebbero liberi di istruire o di far istruire nella religione i loro figlioli secondo loro piacesse⁹⁹⁶.

Quasi un mese dopo, in una lunga risposta pubblicata in due parti il 29 e il 31 ottobre, il marchese Crispolti replicò dalle colonne dello stesso giornale. La risposta, da un lato ribadiva che l'incompetenza dello stato era da intendersi relativamente alle verità dogmatiche piuttosto che alla facoltà o meno di introdurre un Insegnamento Religioso nella scuola; dall'altro discuteva sulla singolare proposta di Fogazzaro. Il Marchese sottolineava che un'impostazione come quella di Fogazzaro poteva risultare troppo ambigua. Non definire chi avesse il compito precipuo dell'Insegnamento Religioso nella scuola in un contesto di libertà di partecipazione affidava alla famiglia il compito non solo della scelta, ma dell'istruzione stessa; ciò pareva poco consono al valore istituzionale della scuola stessa, la quale per la propria natura doveva avere al suo interno insegnanti competenti anche nell'Insegnamento della Religione.

Sullo sfondo della *querelle* Crispolti-Fogazzaro ci stava il provvedimento del segretario di stato card. Merry del Val, che nel luglio dello stesso anno aveva decretato lo scioglimento dell'Opera dei Congressi⁹⁹⁷. Il provvedimento poneva fine alla

⁹⁹⁶ *Ibi*, p. 258.

⁹⁹⁷ Leone XIII, con la *Graves de communi* del 18 gennaio 1901 aveva ribadito lo spirito del Non Expedit e riferendosi alla Democrazia Cristiana di Murri aveva ribadito che non poteva avere un profilo politico e tanto meno partitico. Il Toniolo si incaricò di una difficile opera di mediazione avvalendosi dell'opera del conte bergamasco Medolago Albani. Costretto nell'alveo dell'Opera, Murri cercò di toglierne il governo all'ala intransigente per realizzare da dentro gli intenti democratico cristiani. Attaccò violentemente il Paganuzzi, a suo avviso, esponente dell'intransigentismo, reazionario, temporalista e aristocratico. In aiuto di quest'ultimo intervenne Pio X. Dimessosi, la presidenza passò al moderato Grosoli che si prodigò in una impervia opera di mediazione. Toniolo stesso, tra i padri ispiratori della democrazia Cristiana, prese le distanze dalla linea murrina. La vicinanza di Pio X alle posizioni degli intransigenti non favorì l'opera di mediazioni di Grosoli che era convinto fosse necessario lasciare libertà d'azione ai diversi gruppi interni all'Opera e svolgere un mero compito di coordinamento. Si aprì in questo modo una profonda crisi risolta poi dallo scioglimento, deciso nel luglio 1904 dell'opera ad eccezione del secondo gruppo che aveva funzione sociale. E. Gentile, *Le origini dell'Italia contemporanea. L'età giolittiana*, Ed. 350

situazione caotica venutasi a creare sotto la presidenza di Giovanni Grosoli. La rinuncia a un coordinamento forte e la conseguente libertà d'azione lasciata ai diversi gruppi interni l'Opera aveva permesso l'azione concreta di coloro che cominciavano a intravedere, come elemento necessario, un intervento diretto nella vita politica dello Stato. Fu così che la rigida trama del *Non Expedit* cominciò ad allentarsi e dalle sue maglie, con funzione antisocialista, grazie agli accordi tra il ministro degli esteri del governo Giolitti, Tittoni e il nobile bergamasco Paolo Bonomi, mediato dal deputato conte Gianforte Suardi, uscirono i primi deputati cattolici alle elezioni del novembre 1904 nelle file del partito liberale⁹⁹⁸. Si stavano realizzando le prove tecniche di quel compromesso più ampio, suggellato dal Patto Gentiloni del 1913, tra liberalismo conservatore e cattolicesimo clericico-moderato, costruito attorno al comune spirito antisocialista e al conservatore⁹⁹⁹. Il tutto con la benedizione di Giolitti, il quale era convinto che tutti gli italiani dovessero compiere il loro dovere, ivi compresi quelli cattolici.

E' indubbio che l'intento di Fogazzaro fosse quello di proporre un approccio diverso alla questione dell' Insegnamento Religioso. In questo si faceva portavoce anche di una posizione più ampia, ascrivibile al dibattito cresciuto in ambienti cattolici che, con diverse vicende e sfumate posizioni, portavano avanti istanze culturali diverse dai tradizionali fronti cattolici. Monticone sostiene che tali istanze possano essere ascritte all'apparire di un nuovo sentire della massa popolare cattolica che in qualche modo sarebbero state interpretate dalle *èlites* cattoliche¹⁰⁰⁰. Tuttavia, le istanze di riforma furono determinate anche dall'esperienza dell'associazionismo cattolico nato in corrispondenza della Dottrina Sociale della Chiesa. In sostanza esistevano elementi strutturale, magisteriali e sociali che animavano il clima di rinnovamento dei primi anni del Novecento.

La posizione dei modernisti, infatti, oltre a partecipare di queste istanze interne al

Laterza, Bari 2003, pp. 104-109.

⁹⁹⁸Queste manovre che avvicinavano il vertice liberale con il mondo clericico-moderato vennero stigmatizzate da Sturzo che il 13 novembre 1904 su *La croce di Costantino* la definì una prostituzione che allontanava la possibilità concreta di un intervento sotto una bandiera chiara dei cattolici in politica.

⁹⁹⁹Cfr. E. Gentile, *Op. cit.*, pp 110- 113.

¹⁰⁰⁰ Cfr. A. Monticone, *Aspetti e vicende popolari del movimento cattolico in Italia nel 900* in J. Delumeau (ed.), *Storia vissuta del popolo cristiano*, Ed. SEI, Torino 1985, pp 1030-1040.

cattolicesimo, ruotava attorno all'interpretazione dello spirito della *Aeterni Patris* che riproponeva il progetto di una *philosophia perennis*. Ma mentre il magistero identificava quest'ultima con la scolastica, il modernismo seguendo la linea spiritualista francese riteneva valido l'invito a un ritorno allo spirito tomasiano, ma con modalità moderne. Elementi sociali, seppur presenti nelle istanze moderniste, non ne diventavano il motivo predominante. Ciò che essi chiedevano era piuttosto un rinnovamento della riflessione teologica, al quale accostavano la ricerca di modelli spirituali atti a incarnare la fondamentale natura mistica della religione. Come ha sottolineato De Giorgi, infatti:

Il modernismo tende a formulare e a sviluppare un'interpretazione e una valutazione nuove dei dati della tradizione cattolica dopo i risultati della critica e le esigenze dell'anima moderna. Il modernista affronta i problemi religiosi sotto tutti i suoi aspetti e intende il dogma e l'autorità non come strumenti di dominazione e di asservimento, ma come fermenti di credenza morale e religiosa¹⁰⁰¹.

5.2 La presenza della libertà di apprendimento nella scuola unita

Il 28 novembre 1900, a premessa del *Disegno di legge sulle ispirazioni alle Scuole secondarie e normali* il nuovo ministro Niccolò Gallo del governo Saracco, così affermava:

Nel nuovo ispettorato entreranno i migliori provveditori agli studi, presidi, direttori, insegnanti, di provato e noto valore, in modo che, se non proprio tutte le discipline, certo le fondamentali, che s'insegnano nelle scuole, sieno con giusta proporzione e distribuzione rappresentate. Non è il momento di scendere a minute particolarità: - ma mi piace qui rilevare che uno degli insegnamenti, a parer mio vitali, *ai quali converrà dare maggiore estensione*, è quello della filosofia. *Urge rialzarlo dall'abbandono e dal discredito, nel quale inavvedutamente si è lasciato cadere*. I frutti della tendenza antifilosofica, diffusa, mi rincresce doverlo dire, dal Ministero nel pubblico e nelle scuole, si vedono nelle scuole stesse, dove tra moltissimi insegnanti, *gli educatori* veri degli animi giovanili, sono ben pochi, dove si opprime la memoria e non si coltiva l'intelligenza, non si purificano i sentimenti, non si affina il gusto; dove è divenuta grave impresa svolgere un tema, anche facile, con ordine, con chiarezza con Garbo. Si deplora generalmente, e più dai professori, la mancanza di idee nei nostri giovani, e intanto si bandisce dalle nostre scuole la cultura filosofica, quella che fornisce le idee ed apre le vie a trovarne di nuove. I frutti di quella tendenza li vediamo nei lavori, nelle tesi dei laureati, che dai fatti, sian pure importanti e accuratamente raccolti, non riescono a sollevarsi al significativo, allo spirito dei fatti, alle conseguenze generali, ai concetti comprensivi, insomma alla visione esatta ed alla valutazione giusta dei fenomeni naturali, e storici e letterari. E questo è il meno. Nelle lotte sempre più violente che agitano la società contemporanea, in mezzo ad un popolo come il nostro, che si dibatte tra il clericalismo e le dottrine sovversive, noi dalle scuole mandiamo inermi e sprovvedute le nuove generazioni, prive della coscienza di uomo e di cittadino posata sopra solidi principii e convincimenti. A formarla debbono, certo, concorrere tutte le

¹⁰⁰¹ F. De Giorgi, *Il medioevo dei modernisti*, cit., p. 333.

discipline, tutti gli insegnamenti; ma essa deve essere l'obiettivo, lo scopo proprio del professore di filosofia¹⁰⁰²

Un quadro che ben descriveva la situazione di quell'inizio di secolo, ma che chiudeva la porta a qualunque spinta antifilosofica nella riorganizzazione scolastica. Gentile proprio in quegli anni metteva a punto e approfondiva la sua posizione pedagogica. Le rassicurazioni avute sulla sorte della filosofia nel programma del ministro della Pubblica istruzione, lo galvanizzarono e il suo lavoro poté liberarsi dei toni apologetici che l'avevano fin ad allora caratterizzato. Plaudendo agli accenti liberal-conservatori di Gallo, cresceva in quel periodo la sua ansia, testimoniata dai suoi carteggi, nei confronti della sorte delle popolazioni rurali, in particolare delle vicende del paese natio, e delle vicende politiche culminate con il regicidio di Umberto nel mese di luglio.

Le sue difficoltà di giovane intellettuale in cerca di un posto migliore continuavano. Jaja lo invitò ad attendere a presentare domanda presso l'Università di Pisa; il tentativo di raggiungere la sede romana del liceo Tasso sfumò; tentò invano di poter ottenere la cattedra di Filosofia al Liceo Genovesi di Napoli. Finalmente, subentrando al posto lasciato libero da Montalto che aveva ottenuto il posto di Napoli, ottenne la cattedra al Liceo Vittorio Emanuele, sempre a Napoli, nel novembre 1900 grazie all'intercessione di Croce presso Francesco Torracca, Direttore Generale dell'Istruzione Primaria. Le nuove condizioni culturali, la vicinanza di Croce e maggiori possibilità economiche, gli permisero non solo di sposare Erminia Nudi, ma di accogliere in casa la sorella Rosina. Di lì a un anno divenne padre di Teresa e una sensazione di maggiore serenità lo pervase¹⁰⁰³. Proprio in quei mesi scriveva il saggio *Del concetto scientifico della pedagogia*, in cui si trovano i primi abbozzi dell'autoeducazione come attività dello spirito, in continuità con le intuizioni di Vico ed Hegel sulla funzione formativa della filosofia. Nel saggio si trovava anche l'essenziale *organicità*, offerta dalla filosofia, che riportava ad unità maestro e allievo, autorità e libertà. Ritornava il tema dell'erudizione e dell'organicità, questa volta nei suoi "trasportati filosofici", quelli dell'unità e del molteplice.

¹⁰⁰² Citato in ESL, pp. 171-172.

¹⁰⁰³ CGJ, 30 novembre 1901.

Proprio sotto l'insegna del rapporto tra uno e molti, affrontava un'ulteriore riflessione pedagogica, questa volta dal sapore ordinamentale, che polemizzava con la proposta di Cantoni, Piazzzi e Kerbaker. Questi ultimi si erano fatti promotori di una maggiore libertà nell'organizzazione didattica e della necessità di offrire una molteplicità di scuole, per rispondere alla formazione di diverse figure professionali rispondendo alle esigenze di una società che andava sempre più assumendo un profilo industriale nell'epoca giolittina¹⁰⁰⁴. Di fronte alla proposta, Gentile fu nettamente contrario. Lo fu primariamente per motivi filosofici. Infatti la partita si giocava sul terreno della questione della libertà¹⁰⁰⁵. Da un lato una libertà come possibilità di scelta e dall'altro la libertà, nell'orizzonte della formazione dello spirito. Così egli si esprimeva:

Quando si parla di libertà, spesso chi parla, diciamo così, in funzione di filosofo, si riferisce al concetto più empirico dello spirito. E dalla libertà quindi fa scaturire, p. es., il diritto del suffragio universale; e crede, in generale, di poter derivare il diritto a una individuale concezione della vita, teorica e pratica. Insomma il concetto della libertà s'assimila al concetto dell'individualismo, e quindi dell'arbitrio e dell'anarchia. Ma la libertà è l'essenza dello spirito; e lo spirito anziché disperdersi nella molteplicità degli individui, è in sé universalità, e in ciò si distingue dalla natura, e per ciò è libero¹⁰⁰⁶.

La libertà non si fondava sul libero arbitrio che apriva all'anarchia. Piuttosto essa si fondava sull'unità che era l'unica garanzia di universalità dello Spirito. Era il cuore dell'idealismo gentiliano e della risoluzione della coppia molteplice – uno, all'insegna dello Spirito. In questo modo chiariva anche la sua posizione nei confronti dei *liberisti*¹⁰⁰⁷ affermando l'impossibilità di una riduzione della questione della libertà alla

¹⁰⁰⁴ Per un quadro della "rivoluzione industriale" dei primi anni del '900 in Italia che pone fine alla lunga depressione del 1888-1895 e delle sue relazioni con le scelte protezionistiche della politica giolittina cfr. E. Gentile, *Op. cit.*, pp. 50-62.

¹⁰⁰⁵ H. A. Cavallera, *Libertà e nazionalità nella concezione pedagogia di Giovanni Gentile*, in «I problemi della pedagogia», n. 2-3/1976, pp. 223-234.

¹⁰⁰⁶ NSM, p. 15.

¹⁰⁰⁷ La posizione verrà ripresa da lì a qualche anno in corrispondenza delle polemiche nate attorno alla relazione al Congresso dell'FNISM a Napoli del settembre 1907. In quell'occasione i nemici non furono solo i separatisti anticlericali. Ci fu anche una certa opposizione dei neokantiani che, sotto l'egida di Cantoni, spinsero la polemica proprio in direzione del liberismo. L'interlocutore in quel caso fu Piazzzi: egli proponeva un incremento delle scuole in nome della libertà e delle inclinazioni dei giovani. Proseguiva poi affermando la necessità di una maggiore libertà per gli insegnanti (il Cantoni si era occupato alla fine del 1800 precisamente della libertà dell'insegnamento accademico, questione che si stava finalmente definendo in quei primi anni del '900). Piazzzi infine sottolineava come la libertà goduta in seguito alla legge Casati, non avesse creato alcuna innovazione significativa: in questo senso doveva essere sostituita da una libertà vera. Gentile rimaneva fisso nella polemica ribadendo la superiorità della

opzionalità. Questo profilo della libertà nello spirito, si connetteva e veniva assorbito dalla filosofia, che nella Scuola secondaria aveva il compito di formare lo spirito riportandolo all'unità.

Allora si comprendeva come questo processo dovesse riguardare lo Stato. In quanto individualità lo Stato non poteva se non essere espressione dello spirito nazionale. Nella tensione tra l'istituzione e il suo spirito ritroviamo il compito formativo che lo Stato deve svolgere al pari del filosofo per l'allievo, riconducendolo all'unità. L'erudizione era raccolta dall'ordinamento statale e ricomposta in una, e una sola, proposta organica. Emblematicamente così si esprimeva il filosofo siciliano:

Il diritto nello stesso Stato di migliorarsi, perfezionare i propri istituti, progredire. In altre parole, lo Stato cui spetta l'anzidetta attribuzione di ordinare le scuole, deve essere il *vero* Stato. Che se un difetto è in esso, un difetto sarà pure nelle scuole, come un difetto sarà pure in quello spirito nazionale, che nello Stato ha la sua espressione od attuazione. Dunque lo Stato pedagogo? - La scienza non distribuisce a beneplacito provincie e principati; ma riconosce la natura e quindi gli uffici essenziali degli esseri. Lo Stato insegna perchè è, e in quanto è spirito; e non può insegnare altri che lo spirito; quello spirito, che è assoluta universalità, negazione di ogni arbitrio e volere naturale (individuale). L'ordinamento scolastico, che lo Stato deve sanzionare, è quello che a una riflessione sistematica risulterà necessario. E poiché ogni educazione umana consiste nella formazione dell'uomo, ossia dello spirito, la filosofia diviserà gli ordini e i programmi delle scuole, guardando ai gradi e alle attività dello spirito. Intendere pertanto questo spirito è intendere insieme le ragioni d'ogni buon ordinamento scolastico¹⁰⁰⁸.

Il compito ordinamentale era dello Stato che si faceva apostolo della filosofia nel suo compito pedagogico. Si apriva quindi un'ulteriore coppia dialettica. Sostenuta dal rapporto *spirito nazionale-Stato*, ritroviamo ora quello tra *filosofia* e *stato pedagogico* che era il "trasformato ordinamentale" di quello tra *filosofia* e *pedagogia*: così come la pedagogia difendeva la filosofia e la filosofia inverava la pedagogia, allo stesso modo lo Stato pedagogico doveva difendere la filosofia – ecco il senso della fase apologetica degli anni precedenti – e la filosofia inverava il compito pedagogico dello Stato.

Si aprivano, a questo punto tre questioni. La prima questione era relativa al rapporto complesso tra filosofia e pedagogia che coinvolgeva anche il rapporto tra

scuola classica, ma cercando di mostrare che una moltiplicazione delle scuole sarebbe stata inutile e non foriera di una reale libertà. Per approfondire vedi A. Piazzì *Questioni urgenti della scuola media*, Torino 1906 e soprattutto A. Talamanca, *Libertà della scuola e libertà nella scuola*, Ed La Scuola, Brescia 1975 e G. Chiosso, *Libertà della scuola e libertà d'Insegnamento*, cit., pp. 6857-6869.

¹⁰⁰⁸ NSM, p. 17.

spirito nazionale e stato. Così si esprime Spadafora:

La percezione che Gentile ha della pedagogia è quella di un sapere atipico, “un albero selvaggio” che si disperde nella molteplicità della dimensione pratica e sociale. Se l'humus storico e teoretico all'interno del quale si sviluppa la prima riflessione gentiliana sulla pedagogia è questo, l'ipotesi da chiarire e cioè il significato della “risoluzione” della pedagogia deve essere approfondita teoricamente sia in rapporto alla costruzione filosofica precedente, sia in rapporto alla costruzione filosofica precedente, sia in rapporto all'itinerario successivo. [...] La tesi che potrebbe evidenziarsi da questa analisi è di una tormentata sperimentazione dell'unità soggetto-oggetto gentiliana nell'ambito delle problematiche della scuola e dell'educazione¹⁰⁰⁹.

Si poteva, quindi, ravvisare in Gentile una continua tensione verso la concretezza, debitrice della sua riflessione attorno al concetto di prassi.

Ma esisteva una seconda questione che era aperta dalla riflessione del 1902. Se il rapporto tra filosofia e pedagogia poteva essere riletto come rapporto tra stato pedagogico e filosofia, era lecito chiedersi se tale riflessione avesse in qualche modo segnato la sua concettualizzazione del rapporto tra filosofia e stato, tra forme organizzative dello stato e spirito. O in termini alternativi, se la riflessione pedagogica, data la sua vocazione etico-pratica rispetto alla filosofia, avesse in qualche modo contribuito alle scelte etico-pratiche del Gentile maturo. Questione questa dibattuta che intercetta tangenzialmente il compito e le scelte del Gentile di venti, trenta e quaranta anni dopo, questo saggio sull'unità della scuola media¹⁰¹⁰.

Una terza considerazione che questo saggio del 1902 ci offre, strettamente connessa con la precedente, riguardava il quadro di un apparente statalismo del filosofo siciliano, che si attenuava nella misura in cui si considera che il polo *istituzionale* era a servizio di quello *spirituale*. Lo Stato qui era funzionale alla formazione dello spirito e aveva questo compito necessario. Data questa vocazione pedagogica dello Stato, si comprendeva perchè lo Stato dovesse accogliere in sé la religione. In una pagina di profonda chiarezza del saggio, il filosofo siciliano così si esprimeva:

Oggi si insegna nelle nostre scuole la religione dei greci e dei romani, e non s'insegna la cristiana; per qual motivo non si intende o si intende troppo. Si dice comunemente: è la chiesa che insegna la religione, e lo Stato non può usurpare un'iniziativa non sua. Come se lo stato avesse fuori di sé la Chiesa! Come, se d'altronde, lo stato per ammettere la religione fra le materie da studiarci dovesse fare l'apostolo della religione! Come se

¹⁰⁰⁹ G. Spadafora, *Gentile e la pedagogia*, cit., p. 171.

¹⁰¹⁰ A. Erbetta, *L'eredità inquieta di Giovanni Gentile*, cit. p. 98 e ss.

l'insegnamento religioso, oltre uno scopo dommatico, non potesse prefiggersi uno scopo storico! Peggio, quando si combatte questo insegnamento per quel giudizio del libero pensiero, che s'adombra della religione, come principio di superstizione ed avversione alla franca ricerca della scienza. Quando pur fosse da combattere, la religione prima dovrebbe conoscersi, e in Italia, dove lo Stato, per sua buona o cattiva sorte, trovasi a dover di continuo fronteggiare la potenza mundana della religione, legislatori e governanti e direttori della pubblica opinione si dimostrano generalmente nella curiosa quanto imbarazzante e pericolosa situazione d'ignorare la stessa essenza della religione, che vien loro opposta, e quindi le vere relazioni della Chiesa con lo Stato. E poichè nella scuola non si legge mai un solo versetto degli Evangelii o delle Lettere di Paolo o di Giovanni, difficilmente accade d'incontrare persona colta, già innanzi negli anni, che si sia curata di fare una lettura di quegli scritti, e sappia della vita e della dottrina del Cristo qualche cosa più degli oscuri e vaghi ricordi infantili. C'è nella storia dello spirito umano, cioè nella formazione nel tempo e nello spazio, questo fatto, questo gran fatto, che è il Cristianesimo? Ebbene bisogna averne notizia; perchè attraverso cotesto fatto il nostro spirito è vissuto e s'è elevato all'altezza, dalla quale domina oggi sulle civiltà antiche, e in mezzo ad esso, delle idee in esso maturate vive ancora, né potrebbe rinunziarvi senza cessar di essere quello che è¹⁰¹¹.

Chiaramente il ruolo della religione in questo quadro era nettamente votato al polo dell'erudizione. Gentile riconosceva la necessità per uno stato pedagogico di offrire l'erudizione storica necessaria, affinché l'organicità filosofica potesse condurre ad unità lo spirito. In questo alla Religione Cattolica, colta nel suo eliminabile valore positivo e storico, veniva tributato il ruolo centrale nella costruzione dello spirito nazionale e in questo senso appariva patrimonio dello Stato. Si capiva allora perchè, di lì a cinque anni, Gentile ebbe a ribadire la necessità dell'insegnamento religioso e lo andasse a porre all'interno della sua azione di riforma, di lì a vent'anni. In quanto elemento essenziale dello spirito nazionale, lo stato pedagogico aveva il compito di porla all'interno del suo quadro ordinamentale avocandola a sé non per il suo contenuto confessionale, ma per il suo valore culturale. Diversamente dalla proposta di Fogazzaro del 1904, il Gentile del 1902 avocava allo Stato il diritto dell'Insegnamento Religioso a patto che non avesse avuto un profilo votato alla formazione di un sentimento religioso. Egli prospettava un Insegnamento Religioso Positivo che mostrasse nella sua storia l'avvicinarsi dello spirito nazionale e offrisse l'erudizione sufficiente alla filosofia per ricondurre ad unità lo Stato.

Gli anni successivi a questo saggio vedranno il filosofo siciliano impegnato in un serrato confronto con le diverse posizioni del modernismo e delle filosofie moderne. E' quindi sensato, dopo una parentesi di dialogo diretto con un filosofo dell'azione su

¹⁰¹¹ NSM, p. 30-31

tematiche inerenti l'educazione, ritrovare i capisaldi di queste riflessioni giovanili nel 1907 individuandone continuità e differenze. Prima di giungere a ciò è necessario però elaborare un confronto tra la posizione di Laberthonnière e Gentile di quel periodo

5.3 Teorie dell'educazione a confronto

Il cuore della riflessione pedagogica gentiliana è nella questione della libertà, che ultimamente è questione del rapporto tra autorità e libertà dell'alunno. Tale posizione che era già stata trattata nel saggio *Del concetto scientifico della pedagogia* del 1900, metteva in luce che la questione ultima dell'educazione coinvolgeva il rapporto tra autonomia e autorità (eteronomia); Gentile si apprestava a risolvere il problema dell'articolazione del rapporto educativo¹⁰¹².

E' significativo che la questione centrale della riflessione pedagogica di Gentile abbia il profilo di una questione pratica, inerente cioè la concretezza dell'agire educativo. La riconduzione dell'agire allo Spirito si coglie idealisticamente nell'affermazione dell'assoluta inabitazione della verità nell'uomo, dove si risolvono i dissidi tra soggetto e oggetto¹⁰¹³. Scrivendo della recente opera di Laberthonnière dal titolo *Théorie de l'éducation*, egli coglieva l'occasione per ribadire l'inefficacia pedagogica del metodo di immanenza. Il testo del discepolo di Blondel era incentrato sulla definizione del rapporto dell'autorità e della libertà. L'avvio della sua riflessione pedagogica, dopo una esposizione dei metodi autoritari e liberali dell'educazione, si concentrava sulla critica serrata al positivismo pedagogico poiché «nell'Educazione l'uomo si trova di fronte all'uomo e non più di fronte alle cose»¹⁰¹⁴.

Proprio nell'ottocento si era via via diffusa una linea che considerava l'educazione alla stregua di un fatto naturale, rinunciando ad elaborare fini esterni, affidandosi alle sole leggi scientifiche. Il principio evoluzionistico, faceva dell'uomo un essere organico sensibile che era educabile secondo lo schema causalistico e meccanicistico, della relazione necessaria tra stimolo e risposta. In ultima analisi, l'agire educativo si riduceva

¹⁰¹² Alcune indicazioni sono ritrovabili in questa direzione in P. Miccoli, *Il rapporto educativo. Confronto critico tra realismo tomista e idealismo gentiliano*, in «I problemi della pedagogia», 1990, pp. 455-464.

¹⁰¹³ Si veda la riflessione sul recupero della prassi di G. Spadafora, *Un itinerario di razionalità educativa*, cit. e Id. *La scelta pedagogica del primo Gentile*, cit.

¹⁰¹⁴ L. Laberthonnière, *Teoria dell'educazione*, Ed. La Nuova Italia, Firenze 1947 (trad. e intr. Di E. Codignola), p. 29.

a una sorta di agire “addestrativo”. Versione italiana del positivismo pedagogico era quella dell' Ardigò¹⁰¹⁵, contro cui lo stesso Gentile più volte si scontrò con accenti aspri. Egli affermava che l'educazione coincideva con la formazione di abitudini che avessero una qualche utilità per sé e per la società. In questo l'italiano non si discostava dai precetti naturalistici del positivismo, che se da un lato riconducevano l'educazione a un'azione esterna volta a far acquisire buoni comportamenti mediante un addestramento basato sulla frequenza degli stimoli positivi, dall'altro valorizzava, seguendo la lezione di Durkheim, il profilo sociale di queste abitudini. Il cuore dell'agire era portato sull'utilità sociale, togliendo qualsivoglia finalità estrinseca al vivere sociale. Ardigò a questo punto intendeva il compito educativo come compito precipuo dello Stato, che in modo diretto e normativo doveva agire al fine di stimolare abitudini e comportamenti positivi. La religione, stante il suo profilo privato e indifferente dal punto di vista sociale, non aveva ragion d'essere sia nello Stato sia nelle Scuole gestite dal solo Stato¹⁰¹⁶.

Gentile aveva già posto e continuava a porre un netto rifiuto nei confronti del meccanicismo e della riduzione sociale dell'educazione. Laberthonnière se ne faceva portavoce¹⁰¹⁷, riconoscendo che l'autorità non era riducibile alla semplice normatività impositiva:

Reputiamo che l'autorità di quaggiù, che ha coscienza della propria responsabilità conoscendo la propria debolezza e la grandezza della propria funzione, debba cercare essa stessa nell'organizzazione garanzie contro di sé, anziché respingerle¹⁰¹⁸.

Dunque l'educatore si caratterizzava per una profonda predisposizione obbedienziale che non escludeva la libertà. Ma soprattutto si caratterizza per una virtù persuasiva, che non ledendo l'autonomia dello scolaro entrava nella sua coscienza attraverso l'interesse. Così:

¹⁰¹⁵ Si veda la bibliografia sul positivismo pedagogico già citata nei precedenti capitoli.

¹⁰¹⁶ Più diffusamente G. Chiosso, *Novecento Pedagogico. Profilo delle teorie educative contemporanee*, Ed. La scuola, Brescia 1997, pp. 9-47.

¹⁰¹⁷ G. Vico, *L'avvento educativo dei 'poveri cristi'*, Vita e pensiero, Milano 2007, pp. 58-59. Soprattutto si veda l'ampia ricostruzione di L. Pazzaglia, *Educazione religiosa e libertà umana in Laberthonnière(1880-1903)*, Il Mulino, Bologna 1973 pp. 201-212. 279-313 Interessante rilettura complessiva è offerta da G. Losito, Lucien Laberthonnière lettore della levinasiana *Théorie del'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, in « Rivista di filosofia neo-scolastica», Vol. 88,

¹⁰¹⁸ L. Laberthonnière, *Teoria dell'educazione*, cit. p. 35.

L'Educazione è un vero e proprio parto. Orbene, come il parto, essa è opera d'amore, ma di amore riflesso e voluto, in virtù del quale si ama uno per lui e non per noi, d'amore che non è soggetto a nessuna fatalità, e che raggiunge il suo fine liberamente ben sapendo che fa. [...] L'Educazione non può essere quindi *che un'opera di carità*¹⁰¹⁹.

In questo modo Laberthonnière tratteggiava il senso cristiano dell'educazione che aveva al suo cuore la *liberazione*. Dunque la «libertà è un ideale da conquistare e non solo da proclamare»¹⁰²⁰ attraverso l'azione caritativa dell'educatore. L'insegnamento della dottrina cristiana doveva essere liberante e non impositivo. «I dogmi debbono essere pensati perchè debbono essere vissuti»¹⁰²¹. L'obiettivo ultimo doveva rimanere la vita e per questo un loro apprendimento meccanico non era utile: al tempo stesso l'educatore doveva tenere in conto che l'apprendimento richiedeva di vincere la resistenza che la formalità comportava, spingendo alla discussione. In questo modo, le verità proclamate dai dogmi, «manifestandosi a luce piena ed entrando in lotta con la verità possano essere vinte e trasformate da esse»¹⁰²². Questa faticosità del dogma era, ultimamente, la faticosità della vita: l'educatore per primo doveva riconoscere in sé questa fatica di vivere, mediante una ricerca continua del senso della vita. Emergeva in questo quadro la differenza tra una apologetica fondata sul metodo dell'immanenza e il permanere di un orizzonte trascendentista:

Gli spiriti non appartengono a nessuno e nessuno ha il diritto di tentarne la conquista. Li si conquista in un sol modo, donandosi ad essi per ottenere che si diano a noi. Così si comporta Dio con l'umanità¹⁰²³.

In questo quadro, debitore della riflessione molto più rigorosa del maestro Blondel, Gentile muoveva le sue critiche a partire dalla propria idea di educazione. Così egli si esprimeva:

Direi che tra il principio e il metodo di questa dottrina ci sia una insanabile contraddizione. Il principio è volontà, è amore che suppone un oggetto fuori di sé; il metodo è l'immanenza che richiederebbe una attività assolutamente produttiva¹⁰²⁴.

La questione quindi era descritta dal filosofo siciliano secondo due piani: da un

¹⁰¹⁹ *Ibi*, p. 44.

¹⁰²⁰ *Ibi*, p. 51.

¹⁰²¹ *Ibi*, p. 59.

¹⁰²² *Ibi*, p. 63.

¹⁰²³ *Ibi*, p. 75.

¹⁰²⁴ MRF, p. 40.

lato il piano della volontà e, dall'altro quello della produttività¹⁰²⁵. La questione era oltremodo interessante poiché cercava di indagare, dato il quadro teorico idealista in cui si muoveva, il rapporto che intercorreva tra la motivazione e la consapevolezza, filosofica dell' *auctotisi*, elemento centrale del percorso conoscitivo. A questo riguardo egli riconosceva che «è vero che non c'è scienza senza moralità» indicando che non c'era «sapere assoluto se non si universalizza l'autocoscienza con il riconoscimento delle altre autocoscienze». Ma la questione principale che proponevano i filosofi dell'azione e che andava superata era la riduzione della volontà a «organo della scienza»¹⁰²⁶. Piuttosto la verità era un organo vitale e la vita, per natura sua, era legata alla verità non per una relazione estrinseca ad essa, ma perché la verità veniva all'uomo *du dedans*¹⁰²⁷.

Una verità, di qualunque specie sia, non può entrare nel nostro pensiero, senza che si faccia nostro pensiero, senza che il pensiero si faccia essa verità. E in questa unità dell'oggetto e del soggetto è l'amore che si vuole¹⁰²⁸.

Quello che l'uomo voleva veramente era l'unità di oggetto e soggetto, che non era a prescindere dall'atto del pensare. In quanto *auctotisi*, quest'ultimo era creazione dello spirito nell'atto del pensare. Questi temi ebbero una ulteriore sistemazione nelle opere di poco successive in particolare nel *Sommario di pedagogia*. Nel processo verso l'unità, dopo aver criticato la contrapposizione greca, Gentile poneva l'unità tra agire teorico ed agire pratico. Riflessione questa che assumeva il ruolo di corollario del rapporto tra pedagogia e filosofia. Se la filosofia era *Biòs theoreticos*, la pedagogia era *praxis* che non era un semplice fare ma aveva il valore del creare.

L'azione umana concorre alla creazione di questa realtà ideale, che di qua dall'uomo non si può concepire se non come opera di un autore della natura e instauratore quindi di un bene. [...] Tutta la storia del bene e del male, degli eroismi e delle virtù, delle virtù e dei vizi, di cui ci parlano tutte le voci del passato e di cui è piena la vita che si agita attorno a noi: tutto un mondo, che non sarebbe senza la volontà umana¹⁰²⁹.

Se da un lato il *pensiero pensato* in quanto *atto* era l'oggetto della filosofia,

¹⁰²⁵ In termini attuali potremmo intendere la sua posizione nei termini di un rapporto tra motivazione e processo.

¹⁰²⁶ MRF, p. 38.

¹⁰²⁷ I. Picco, *Aspetti vitali della pedagogia di G. Gentile*, in «I Problemi della Pedagogia», nn. 4-5/1975, pp. 601-630.

¹⁰²⁸ MRF, p. 39.

¹⁰²⁹ SPI, p. 81.

dall'altro il *pensiero pensante*, in quanto *agire* era il compito della pedagogia. Nell'unità inscindibile nel pensiero tra pensante e pensato, si ritrovava l'unità necessario tra teoria e prassi. L'agire era essenzialmente *auctotisi* per cui «l'azione realizza un momento della volontà che la compie» poiché «la volontà è tutt'altra cosa dall'intenzione»¹⁰³⁰. Il volere non era quindi coincidente con l'*intenzionalità* che era «proposito e preparazione dell'azione». L'incarnazione dell'agire che era frutto del volere era anticipato da un'intenzione ad agire che non era reale se non fosse stata voluta, ciò spostava il volere dalla sfera dello psicologico a quella del pratico. Si notava qui tutto il realismo del filosofo siciliano che non riduceva mai la propria riflessione alla dimensione psicologica. La ricomprensione dell'intenzionalità nell'agire apparteneva a un altro contesto e a un'altra tradizione filosofica che negli stessi anni avrebbe portato Brentano, prima e Husserl, dopo, a ricomprendere i motivi della agire nella sfera dello psicologico¹⁰³¹. Per Gentile motivazione e azione erano la stessa cosa, in virtù del necessario precetto dell'incarnazione attuale dello spirito.

La materia, in cui l'azione deve consumarsi, non è più remota, né opposta a lui; ma, entrata già nella sfera del suo dominio, posta già a sua discrezione, è uno degli elementi costitutivi della sua attuale personalità: ed egli è in quel punto in cui, se vuole, col solo volere genera quel nuovo mondo, a cui tende; quel nuovo mondo che – non avendo egli ora più nulla di contro a sé, ma essendo veramente in faccia se stesso, solo, - non può essere se non un essere nuovo di se stesso: se stesso quale verrà attuato nel suo volere. Sicché il suo volere creerà sì un mondo: ma questo mondo sarà lo stesso volere. La volontà dell'io è la crisi dell'io, che è sempre sé, essendo tutto¹⁰³².

L'uomo era ciò che voleva e il suo volere lo faceva essere. Nel suo volere la sua individualità si faceva universale, poiché volendo faceva il mondo, l'unico a cui aspirava. Non c'era altro fuori dell'uomo se non quello che l'uomo voleva, poiché il suo volere era creativo di sé e della realtà. Questa in sintesi la lezione di Gentile: non si dava differenza tra potenziale e attuale, tra reale e virtuale. La volontà volente, cioè il *volere* non era diverso dalla volontà voluta. Usando terminologie moderne potremmo dire che

¹⁰³⁰ SPI, pp. 82-83.

¹⁰³¹ La relazione tra pedagogia del neoidealismo e Bildung tedesca è molto più marcato in Lombardo Radice ma non è assente in Gentile. Il luogo di maggiore emersione di questo legame è in corrispondenza della Riforma del '23. M. Moscone, *Antropologia e pedagogia nei programmi della scuola elementare (1888-1985)*, Armando, Roma 1999, in part. pp. 27-40. (si veda anche il passaggio di pag. 12). Si veda anche K. Colombo, *La pedagogia filosofica di Giovanni Gentile*, FrancoAngeli, Milano 2004, p. 167.

¹⁰³² SPI, pp. 83.

non c'era differenza tra desiderio e agire. C'era in questo un sottile rimando alla dottrina agostiniana della volontà secondo la quale nessuno può volere qualcosa se, in qualche modo, questo qualcosa non sia già in lui. Ma c'era anche un esplicito riferimento alla dottrina della volontà che Blondel aveva esposto nell' *Action*. Innanzitutto la rilettura della questione del *volere* come questione originaria dell'*agire*. Ma secondariamente anche la riconduzione a una struttura dialettica dell'azione. Gentile però radicalizzava sia la prima posizione, sia la seconda, espungendo ancora una volta ogni residuo di passività dal proprio sistema. Tutto ciò che adombrava l'attualità *hic et nunc* del soggetto era sospinto nell'ambito del "già dato" e superato in quanto appartenente alla sfera del passato storico¹⁰³³.

Il passaggio tra volere e agire era riconducibile alla coppia particolare-universale. Agendo, l'uomo faceva essere sé e il mondo e questa partecipazione alla creazione della realtà nell'atto del *volere-pensare* (unità inscindibile tra prassi e teoria) rendeva universale il suo agire. L'educazione, come *autoeducazione* sollevava quindi dall'individualismo:

L'educazione è la negazione in atto dell'individualismo. L'educazione religiosa è anch'essa cooperazione, un affiatamento d'anime, per così dire, per cui il maestro conduce a credere le verità cristiane in una maniera personale e viva, per un'adesione voluta. Niente pura autorità, e niente pura passività. L'educazione coltiva nelle anime il germe, che Dio vi ha depresso: e viene ad essere quindi uno svolgimento progressivo della vita interiore. Orbene, se il maestro non porta nulla da fuori nell'anima che educa, ma dà modo alle sue energie native di attuarsi, quale può essere l'ufficio della rivelazione, di questa maestra prima e perenne del cristianesimo, se non quello di eccitare la stessa attività umana ad esplicarsi?¹⁰³⁴

La Rivelazione aveva quindi un compito spirituale e in quanto spirituale morale. Assommava in sé le caratteristiche della pedagogia che faceva essere, catalizzando quel che già c'era. Anche in questo testo del 1906, di poco precedente alle conferenze palermitane e napoletane dell'anno seguente, veniva riconosciuto il valore pedagogico

¹⁰³³ Si tratterebbe, al di là delle suggestioni fin qui emerse di approfondire il rapporto che intercorre tra *pensiero pensante* e *pensiero pensato* e *volontà volente* e *volontà voluta* che se da un lato significa indagare i rapporti tra *intenzionalità* e *azione*, ultimamente, potrebbe essere inteso, in termini pedagogici come il rapporto tra *capacità* e il suo esercizio effettivo, o in termini più formali, il processo interno della competenza. Altro campo di indagine è rappresentato dalla relazione culturale effettiva dell'opera del francese con quella del siciliano: entrambe si propongono di riprendere i sentieri interrotti da Kant, la prima in modo esplicito, la seconda in modo implicito: la questione è quella del raccordo tra ragion pratica e ragion pura nel medio della critica del giudizio.

¹⁰³⁴ MRF, p. 33.

della religione nella sua necessità storica:

La verità si fa, è storica, viene *du dedans*; e solo *du dedans*. Ma questo è l'idealismo nuovo, il vero idealismo cristiano (del Cristo che è Dio e uomo in una sola natura): l'idealismo postkantiano, che riconosce l'autonomia assoluta della ragione¹⁰³⁵.

Siccome, poi, con la «ragione non si può combattere contro la ragione»¹⁰³⁶, il nuovo idealismo era razionale e si pone come l'unica alternativa alla scolastica, combattuta dallo stesso Laberthonnière in nome del primato vitale dell'esperienza.

Il tema dell'*apologia* dell'idealismo era sicuramente una delle motivazioni dell'avvicinamento di Gentile e di Croce al modernismo. Nell'opera del Laberthonnière questo approccio era aspramente criticato, anche se il filosofo siciliano metteva ampiamente in rilievo come il riferimento del francese fosse l'idealismo platonico, del quale anch'egli aveva il medesimo parere negativo. Il cuore dell'*apologia* del filosofo siciliano stava nel dimostrare che l'idealismo da lui inteso era l'unico in grado di render conto della verità, in virtù della riconduzione soggettiva della verità stessa. La difesa dell'idealismo lo portò a rivolgersi a Ernesto Bonaiuti direttore della rivista *Nova et Vetera*¹⁰³⁷, che sotto lo pseudonimo di Paolo Vinci aveva mosso rilievi critici nei confronti dell'esperienza neoidealista. Nel giugno 1908 aveva scritto su *Cristianesimo o idealismo?* in polemica con Gentile:

cotesto è veramente intellettualismo della più bell'acqua nonostante tutti i sospiri per la filosofia che è vita: [...] la separazione, cioè, tra lo spirito e la verità, per la quale lo spirito può anche contemplare e vedere la verità senza aderirvi: separazione resa possibile dal concetto fantastico della verità stessa in quanto oggetto o contenuto dello spirito: laddove la verità è atto, momento, vita di questo. Il quale non può quindi rimanere estraneo a se medesimo¹⁰³⁸

Al gruppo di Bonaiuti autore delle recenti *Lettere di un prete modernista*, ormai attivamente impegnato a Roma con un gruppo di giovani a difendere la tesi di un socialismo cristiano, diffondendo nel settembre 1908 un opuscolo dall'emblematico

¹⁰³⁵ MRF, p. 37.

¹⁰³⁶ MRF, p. 35.

¹⁰³⁷ La Rivista del gruppo dei socialisti cristiani guidati da Bonaiuti ebbe vita breve. Poco dopo la sua pubblicazione, il 28 gennaio 1908, il card Respighi condannò i redattori e collaboratori, sospendendo *a divinis* ogni prete che si fosse abbonato o anche solo avesse letto la rivista. La battaglia più aspra fu condotta dalla *Civiltà Cattolica* l'aveva individuata come «sintomo dei rapidi progressi di pervertimento intellettuale e religioso dei giovani, anche di buona indole e di migliori speranze, travati alla scuola educativa e serena dei “chierici nuovi” o modernisti» Cfr. *Civiltà Cattolica*, I/1908, pp. 337-338.

¹⁰³⁸ MRF, p. 97.

titolo di *Perchè siamo socialisti e cristiani*, Gentile ribadiva il valore del proprio idealismo. Di fronte all'accusa di soggettivismo egli sosteneva che il suo «soggettivismo è appunto quello della realtà (spirito, cioè soggetto) trascendente ogni soggetto finito»¹⁰³⁹. Infatti:

Per me, come già per Hegel, il soggetto empirico non esaurisce niente; realizza, non in quanto soggetto empirico, ma come soggetto assoluto, con un lavoro che è eterno. [...] Questa fede è fede nella realtà che non è ma si fa, e non può farsi se non da sé¹⁰⁴⁰.

Dunque egli proponeva un idealismo che fosse una vera e propria fede, che esprimesse un giudizio sulla realtà coerente alla sfida del finalismo posto dalla *Critica del Giudizio* di Kant e che riconducesse non al soggetto empirico, ma al soggetto assoluto attuosamente spiritualizzato:

Il giudizio è una nozione, che è fede, è un atto vitale, uno slancio dello spirito. Una fede, [...] come quella di Ponzio Pilato, la quale è pur sempre una fede; quella di cui vivono quanti se ne lavano le mani. E sono i più!¹⁰⁴¹

Il riferimento alle *Lettere* del gruppo di *Nova et Vetera*, indicava un preciso progetto, che andava in continuità con quanto propugnato da Bonaiuti, che aveva il compito nella rivista di polemizzare con idealisti e cattolici. Non passava inosservato che nei primi mesi del 1908 Bonaiuti avesse invitato Gentile a tenere una conferenza a Roma, invito che Gentile non poté accogliere e che, forse, rappresentava il frutto del rapporto intessuto con il sacerdote.

L'invito nasceva dall'interesse che *Nova et Vetera* dimostrava per l'insegnamento religioso nella scuola e di cui, Gentile aveva a Napoli pochi mesi prima dato un'interpretazione originale. Per comprendere la posizione della rivista, appare significativo un articolo dal titolo *La funzione pedagogica del modernismo*¹⁰⁴² che riprendeva i temi di aspra critica delle *Lettere* nei confronti dell'ascetismo cristiano, che partendo dal dualismo tra anima e corpo ne proponeva la mortificazione sistematica. Il sacrificio e l'astinenza venivano spostati in un più ampio progetto collettivo dai forti accenti propagandistici, basato sulla solidarietà e sull'altruismo. Pareva necessario in

¹⁰³⁹ MRF, p. 99.

¹⁰⁴⁰ MRF, p. 100.

¹⁰⁴¹ MRF, p. 97-98.

¹⁰⁴² P. Vinci, *La funzione pedagogica del modernismo*, in «Nova et Vetera», II/1908, pp. 13-19.

questo progetto caratterizzato da venature socialiste, volte a suscitare un intervento polemico nell'agone politico, dare un contributo al dibattito che stava animando il Parlamento nel 1908, all'indomani del congresso di Napoli in cui Gentile avevano letteralmente creato un terremoto nel fronte laicista.

Due mesi prima del Congresso di Napoli del 1907, erano stati pubblicati due libretti della Lega Democratica Nazionale di Murri e Cacciaguerra, sorta come trasformazione della Democrazia Cristiana, la cui esperienza era stata da poco conclusa. *Il nostro programma di politica ecclesiastica e L'essenza del cristianesimo* ritornavano sui temi della libertà e dell'assoluta distinzione e autonomia tra l'ambito e le competenze civili e religiose¹⁰⁴³. Questo portava, per motivi di coerenza, alla richiesta concreta dell'abolizione di qualunque insegnamento religioso nelle scuole elementari e alla creazione di scuole apposite dette significativamente *paterne*, nelle quali fosse impartito l'insegnamento religioso e morale in modo autonomo e senza commistione statale. Allo stesso tempo veniva richiesta la reintroduzione nei percorsi universitari delle discipline che afferivano all'ambito religioso, quali la storia delle religioni, la storia del cristianesimo e la filosofia delle religioni.

A tratti opposta era la posizione di *Nova et Vetera*: la redazione era anch'essa del tutto contraria all'insegnamento religioso nelle scuole elementari, non per motivi di autonomia ma per la forma catechistica e confessionale che tale insegnamento assumeva. Per questo proponevano la necessità di un Insegnamento Religioso dello Stato come diritto. Veniva affermato in questo senso un socialismo cristiano che riconosceva il profilo pubblico alla religiosità e in quanto tale essa afferiva ad uno Stato:

che non sia sotto tutela e che abbia raggiunto il pieno sviluppo del suo organismo, non può trascurare alcuna forma di attività pubblica degli uomini. Ora la religiosità, lungi dall'essere un affare di coscienza individuale, è l'espressione più nobilmente collettiva dello spirito umano¹⁰⁴⁴

L'opposizione alla formazione catechistica era un *leit motiv* della critica modernista all' Insegnamento Religioso.

A un anno di distanza dalla *Pascendi*, si tenne a Rimini il congresso della Lega

¹⁰⁴³ Più diffusamente in P. Scoppola (ed), *Chiesa e stato nella storia d'Italia*, Ed. Laterza, Bari 1967, pp. 395-397.

¹⁰⁴⁴ Redazione, *L'insegnamento religioso nelle scuole*, in «Nova et Vetera», I/1908, p. 154.

Democratica. Tra il 6 e l'8 settembre 1908 intervenne anche Gallarati-Scotti che si disse stupito che buona parte del mondo cattolico sostenuto dalla borghesia continuasse a difendere un Insegnamento Religioso, che aveva il solo scopo di sostenere la tesi intransigente e non un'effettiva formazione spirituale dei cittadini. In sostanza deprecava l'atteggiamento conciliatorista che appariva, a suo parere, come una gentile concessione statale. Andava, a detta del milanese, sostenuta un'altra via: egli si faceva sostenitore della tesi di una effettiva libertà della scuola, sollevando l'educazione e l'istruzione da qualsiasi inutile neutralità. Era necessario cavourianamente abolire l'Insegnamento Religioso per ridarlo alla Chiesa che, in piena libertà, avrebbe potuto «direttamente e non attraverso un'autorità che è estranea» ripenetrare «di cristianesimo le giovani generazioni»¹⁰⁴⁵, evitando di perpetrare l'illusione che alla scristianizzazione si potesse rispondere con il linguaggio teologico dei catechismi.

La proposta Gallarati-Scotti generò le immediate reazioni del Crispolti. Si ebbe un intenso scambio di lettere sia su *L'Avvenire d'Italia* sia su *Azione Democratica*. Dalle lettere scaturì un volumetto nel 1909 in cui il biografo di Fogazzaro motivava la sua proposta riferendosi all'alto valore che era necessario dare alla dimensione religiosa, non riducibile a nessuna schematizzazione formalistica o dottrina¹⁰⁴⁶. Mentre la proposta di *Nova et Vetera* dava un non ben precisato ruolo allo Stato nell'Insegnamento Religioso, la proposta di Gallarati-Scotti dimostrava un più alto valore alla dimensione spirituale profonda. Si trattava di due motivi diversi, che nascondevano due modelli diversi sia della religione, sia dell'educazione. Mentre per il gruppo del *Rinnovamento*, il riferimento era una dimensione religiosa interiore e dall'alta levatura spirituale, il gruppo di *Nova et Vetera* intendeva la religione in un orizzonte di collettività sociale. E' pur vero che Bonaiuti nel primo dopo guerra, avvicinando le tesi del filosofo delle religioni Rudolf Otto attenuò l'ottimismo ingenuo degli anni giovanile, ma è pure da segnalare che anche il fronte modernista non era compatto nella propria proposta in merito alla religione.

Sullo sfondo della riflessione e provocazione culturale di Gentile a Napoli stava il dibattito che il nuovo Regolamento del Ministro della Pubblica Istruzione Rava aveva

¹⁰⁴⁵ Citato in N. Raponi, *Tommaso Gallarati-Scotti*, Ed. Oschki, Firenze 1966, p. 189.

¹⁰⁴⁶ Più diffusamente si trova un'analisi dell'opuscolo in P. Scoppola, *Il modernismo in Italia: la Lega Nazionale Democratica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1957.

suscitato fuori e dentro il Parlamento. L'essenza della proposta ministeriale approvata con il regio decreto n.150 del 6 febbraio 1908 era la riproposizione dell'articolo 3 del Regolamento del 1895 che spostava la competenza sull'insegnamento religioso ai comuni, affidando ai genitori la scelta o meno di un insegnamento impartito da maestri ritenuti idonei dal Provveditorato locale. Ma a questo veniva aggiunto un ulteriore provvedimento che appoggiava i comuni che si dimostravano contrari all'Insegnamento Religioso e agiva in loro favore contro la contestazione formale delle delibere di soppressione, operate dai prefetti su segnalazione dei Provveditorati. Il Regolamento prevedeva che, qualora la maggioranza dei consiglieri fosse stato contrario all'introduzione della disciplina, questa avrebbe potuto essere impartita a cura dei padri di famiglia che lo avessero richiesto, ad opera di persona che avessero la patente di maestro elementare e avesse ottenuto approvazione dal Consiglio provinciale scolastico. Il Consiglio Provinciale si sarebbe poi dovuto premurare di mettere a disposizione per tale insegnamento i locali scolastici nei giorni e nelle ore stabiliti. Contrario al regolamento si era espresso il 12 dicembre precedente il Consiglio di Stato che ribadiva l'obbligatorietà per i comuni di assicurare l' Insegnamento Religioso.

La proposta del Ministro, tendeva a trovare una mediazione, che come ricordò Giolitti al termine del dibattito, avrebbe garantito sia la libertà dei comuni, sia quella dei maestri e non ultima quella dei padri di famiglia. Di fronte a questo, affermando causticamente che l'unica libertà garantita dovesse essere quella di evadere il problema¹⁰⁴⁷, l'on Bissolati presentò la seguente mozione:

La camera invita il Governo ad assicurare il carattere laico della scuola elementare, vietando che in essa venga impartito sotto qualsiasi forma l'insegnamento religioso¹⁰⁴⁸.

Il fronte radicale davanti al Regolamento Rava si era espresso in modo lapidario: la proposta appariva, a parere del radicale Antonio Fradeletto, completamente fuori rotta e pareri ironici vennero espressi sia da Turati, sia dalle colonne dell' *Avanti*. Il Regolamento era nella sostanza ambiguo e poco soddisfacente anche per il fronte cattolico: ai comuni era affidato il semplice obbligo di fornire spazi ai padri di famiglia

¹⁰⁴⁷ Più diffusamente in C. Aquarone (ed.), *Lo stato catechista*, Ed. Parenti, Firenze 1961.

¹⁰⁴⁸ Per il dibattito e il testo della mozione cfr. *Atti parlamentari Camera*, 1908, pp. 19294, 19337, 19383, 19422, 19464, 19537, 19577, 19620.

o agli insegnanti ritenuti idonei che avessero impartito un Insegnamento sostanzialmente a carico economico delle famiglie stesse. Questo creava notevoli problemi in un contesto dove le poche disponibilità finanziarie, acuite dalla stagnazione economica non permettevano di l'accollo di questa ulteriore spesa. A questo si aggiungeva un problema connesso alla patente per l'Insegnamento che era richiesta solo nel caso in cui l'insegnamento fosse stato fatto per conto dei padri e non nel caso in cui, una volta accolto e approvato dal consiglio, fosse stato organizzato dai comuni. Il 9 febbraio 1908 lo stesso Antonio Fogazzaro si era espresso, da un lato positivamente per il dibattito intorno ai temi religiosi che questo regolamento aveva suscitato, ma, dall'altro lato, in modo negativo sottolineandone i rischi pratici e organizzativi. Tuttavia questi problemi potevano trasformarsi in interessanti risorse nella misura in cui, andando oltre lo spirito degli estensori del regolamento, si fossero creati nei contesti comunali legami di solidarietà positivi e incentivi all'organizzazione pastorale¹⁰⁴⁹.

L'effetto della mozione Bissolati, volutamente e coscientemente progettata dal politico, fu quello di far emergere in Parlamento i diversi schieramenti. Sostenendo poi il percorso di progressiva laicizzazione della società e della scuola italiana, ravvisava la necessità di offrire contenuti certi a tutti coloro che, cattolici e atei, avessero avuto la come riferimento una pedagogia scientifica, procedendo dalle cose conosciute alle sconosciute. In questo ravvisava la necessità del superamento del procedimento opposto rispetto a quello dell'insegnamento catechistico, che aveva effetti deleteri per lo sviluppo delle fragili e deboli menti dei bambini. A questo si aggiungeva il fatto che la natura stessa dell' Insegnamento religioso non permetteva, a causa del suo contenuto dogmatico, una fondazione razionale. Il vero luogo di tale insegnamento sarebbe dovuto essere l'università, dove non si correvano rischi di regressioni grazie alla maturità culturale e critica degli studenti. Dunque la posizione dell'onorevole era nettamente contraria non solo alle proposte cattoliche, ma anche allo stesso Regolamento Rava, che se fosse entrato in vigore avrebbe solo generato bigotti o ribelli o scettici a causa della assurdità di una religione, utilizzata solo per il controllo morale e

¹⁰⁴⁹ Pazzaglia sottolinea che questa proposta, pur nascondendo un certo ottimismo, aveva in qualche modo offerto le basi a una riflessione costruttiva e non controversistica, che in qualche modo diverrà uno degli argomenti del fronte cattolico nelle proposte e nelle discussioni successive. L. Pazzaglia, *La scuola tra stato e società nell'età giolittiana*, Ed. Università Cattolica, Milano 1984, pp. 192-193.

sociale dei cittadini¹⁰⁵⁰.

Il dibattito scaturito dalla mozione fu notevole: ben quarantaquattro parlamentari si iscrissero a parlare e tra essi chiesero di intervenire, personalità del calibro di Nitti, Salandra, Turati, Sonnino, nonché lo stesso Rava e addirittura, come abbiamo già ricordato, lo stesso Giolitti. In sostanza gli esponenti della sinistra si allinearono alle posizioni di Bissolati. Tra di loro spiccò la posizione radicale di Turati che presentò un ordine del giorno che aveva toni drastici:

E' pedagogicamente assurdo, moralmente e politicamente pernicioso e, in ogni caso, offensivo alla libertà di coscienza dei futuri cittadini, preoccupare le menti dell'infanzia con l'insegnamento di qualunque mitologia¹⁰⁵¹.

Il fronte radicale si polarizzò attorno alla proposta di Fradeletto, il quale proponeva l'abolizione dell'insegnamento catechistico in favore di un generico insegnamento religioso, che offrisse l'idealità positiva e socialmente utile delle diverse religioni. Sulla scia di questa proposta, finalizzata a proporre una sorta di religiosità civile si pose Sonnino. A questo, l'ex presidente del consiglio, aggiungeva una critica al positivismo, scienziata e ottimistico di Bissolati, criticando l'idea che potessero essere insegnati solo saperi certi e incontestabili. L'intervento parve a Turati soprattutto di profilo politico più che sostanziale, volto ad appoggiare la linea del Governo. Così come parve altrettanto politico l'intervento di Salandra, che riconduceva l'essenza dell'insegnamento religioso cattolico al necessario compito di istruire sul fondamento delle istituzioni e degli ordinamenti sociali. Il suo intervento aveva lo scopo di sfondare il fronte di sinistra, che stava arroccandosi su posizioni anticlericali e inutili per un reale progresso dell'istituzione civile¹⁰⁵².

Martini e Nitti, si posero su una linea di critica sociale: la salvaguardia dell'Insegnamento Religioso era funzionale al malcelato desiderio borghese di mantenimento dello *status quo*. A questo soprattutto Nitti aggiungeva anche una considerazione di ordine geografico: la situazione aveva forme differenti nel Centro-Nord e nel Meridione d'Italia, sottolineando come un discorso di questo tipo tentasse di

¹⁰⁵⁰ Per un'analisi più puntuale dell'intervento di Bissolati a sostegno della mozione cfr. A. Aquarone, *Stato catechista*, cit., p. 67-111.

¹⁰⁵¹ *Ibi*, p. 357.

¹⁰⁵² Più diffusamente in *Ibi*, pp. 158-188.

eludere la grave situazione dell'analfabetismo soprattutto del sud, che toccava ancora percentuali del 50%. Tra le diverse posizioni laiche spiccava quella del deputato moderato Bianchi, che propose il seguente ordine del giorno:

La Camera, mentre respinge la mozione Bissolati, afferma che l'impartire l'Insegnamento Religioso nella scuola primaria a richiesta dei padri di famiglia risponde ad un principio di libertà e insieme a un grande interesse nazionale¹⁰⁵³.

La proposta Bianchi fu sottoscritta da 69 deputati, la cui maggioranza era rappresentata dal fronte trasversale degli onorevoli cattolici. La proposta metteva in rilievo, come meglio articolò l'on. Stoppato, che la questione dell' Insegnamento Religioso e la questione della libertà della scuola fossero tra di loro strettamente connesse e che l'articolazione della prima dovesse essere sottoposta alla seconda: in questo modo prima di giungere a una reale libertà era comunque positivo che lo Stato lasciasse ai padri la decisione dell'insegnamento.

Il lungo e articolato dibattito fu concluso dall' abile intervento dello stesso Giolitti, che ribadendo la bontà e giustizia del regolamento redarguì entrambi gli schieramenti, sottolineando l'inutilità del clericalismo e l'inattualità della posizione anticlericale, rispetto alla diffusa tolleranza degli italiani. Prestando il fianco a Nitti, egli affermava che il vero punto di accordo doveva costruirsi in tutti i fronti parlamentari attorno alla questione della piaga dell'analfabetismo, il vero nemico che valeva la pena di combattere. La posizione del presidente del Consiglio fu evidentemente attenta all'orientamento della Chiesa e più decisa e critica nei confronti dell' estremismo anticlericale di destra e di sinistra. Tale orientamento fu suggellato dal plauso del *La Civiltà Cattolica*¹⁰⁵⁴. La conseguente votazione vide naufragare la

¹⁰⁵³ *Ibi*, pp. 263-264.

¹⁰⁵⁴ Cfr. Red. *Cose italiane*, in «La Civiltà Cattolica», 21 marzo 1908, pp. 740-743. In generale la *Civiltà Cattolica*, su questo punto, accompagnata dalla diuturna opera di padre Gaetano Zocchi (sin dal 1877 ma in particolare nel 1906-1908), aveva portato avanti una linea che si articolava sostanzialmente attorno a tre punti: lo Stato moderno è in se fonte di disordine e origine della secolarizzazione in quanto tale non ha diritto a svolgere un compito educativo; i responsabili ultimi dell'educazione sono i genitori e a loro spetta di decidere e lo Stato non può che essere a loro servizio in quanto estensione della comunità domestica; infine il vero Stato liberale è quello che lascia alle famiglie la libertà di decidere l'educazione dei figli e lascia autonomia e riconoscimento alle scuole private. Sin dalla fine del 1800 era chiara, per la rivista dei gesuiti, che l'Insegnamento Religioso avrebbe giovato grandemente allo stato e una sua eliminazione avrebbe minato le sue stesse fondamenta. Strategico l'intervento che nel 1877 egli fece all'Opera dei Congressi di Bergamo. Più diffusamente vedi L. Pazzaglia, *Educazione e scuola nel programma dell'Opera dei Congressi*, in AA. VV. *Cultura e società in Italia nell'età umbertina (1874-1904)*, Ed. Vita

mozione Bissolati con solo 60 voti favorevoli contro 347 contrari e il Regolamento Rava fu approvato con 279 voti positivi, 129 non favorevoli e 1 astenuto.

Il mondo cattolico non fu tuttavia compatto nel parere positivo. Importanti furono le azioni e le posizioni soprattutto della Chiesa bergamasca che sotto l'organizzazione di Niccolò Rezzara creò una vera e propria protesta popolare nei confronti del Regolamento, sostenuta ampiamente dal Vescovo Radini Tedeschi il cui segretario era al tempo Angelo Giuseppe Roncalli, che scrisse anche un corposo libro sull' Insegnamento della Religione Cattolica ribadendone l'importanza e la necessità. A questo fronte si aggiungeva quello capitanato dal Crispolti, che presiedendo il congresso di Genova dal titolo *Istruzione ed educazione del popolo italiano*, promosso dalle Unioni Cattoliche che avevano ereditato in parte il lavoro dell' Opera dei Congressi, ribadiva l'importanza di un insegnamento obbligatorio nelle scuole. L'insegnamento Religioso non solo aveva diritto di stare nella scuola dello Stato, ma come affermava il Toniolo sarebbe dovuto diventare l'asse portante di tutto l'insegnamento scolastico. Unitamente a questo era ribadito l'altro punto caldo della questione: si chiedeva cioè allo Stato di risolvere la questione spinosa del riconoscimento della libertà di insegnamento alle scuole di ispirazione cristiana.

5.4 La presenza di una scuola primaria di Stato

Non entrerò nella questione oggi molto discussa, se lo Stato non debba interessarsi punto della scuola media e universitaria, delle scuole dei *pochi*, per occuparsi soltanto della scuola elementare, che è scuola di *tutti*. Ma non posso tacere né anche, che i *pochi* delle scuole medie e superiori, di fronte allo Stato, ai fini della cultura di coteste scuole, sono proprio di *tutti*, perchè rappresentano non un interesse di classe, e tanto meno individuale, ma, anch'essi, l'interesse nazionale¹⁰⁵⁵.

Così Gentile si esprimeva verso la chiusura del suo intervento al Comitato «Pro Schola» di Castelvetro nell'aprile del 1907, esattamente due mesi dopo la conferenza su Giordano Bruno. In queste parole traspariva la sua valutazione complessiva sulla scuola italiana. C'era secondo il filosofo siciliano una scuola di *tutti*, che era la scuola elementare e c'era una scuola di *pochi*. Ma anche quest'ultima, per il suo fini nazionale era scuola di *tutti* anche se non per *tutti*. Era nei suoi convincimenti molto più formativa

e pensiero, Milano 1981, pp. 420-474.

¹⁰⁵⁵ ESL, p. 151. Corsivi miei.

e strategica della scuola primaria, perchè ad ess, era affidato il compito di formare coloro che avrebbero un giorno avuto la cura di tutti, interpretando quello spirito nazionale che era il cuore dello Stato. Questo perchè, «l'ente Stato [...] deve essere fatto»¹⁰⁵⁶ e:

lo Stato siamo noi, tutti quanti ci sentiamo organizzati da una legge fondamentale in unità di popolo, che si regge da sé: e tutti i difetti dello Stato non possono essere altro che difetti nostri¹⁰⁵⁷.

Un quadro politico preciso che poneva la natura dello Stato e della sua moralità non nell'unità materiale dei cittadini, quanto piuttosto nelle scelte individuali 'in comunione con lo Spirito' che edificavano, non in senso aritmetico, l'istituzione. Dimensioni, quella del popolo e dell'istituzione statale, strettamente dipendenti dalle virtù dei propri membri, ma non riducibile materialisticamente ad esse. Per questo lo Stato si doveva fondare sulla libertà e doveva per Gentile compiere la sua più intima vocazione che era la *laicità*. Già qualche mese prima dell'intervento a Napoli presso la Federazione Nazionale Insegnanti Medi, egli tracciava la natura di uno Stato impegnato nel compito primario dell'alfabetizzazione, fondando l'idea di una libertà diversa dall'indifferentismo e una laicità differente dall'eliminazione di qualunque elemento religioso. Il filosofo, ai suoi concittadini, ribadiva piuttosto un'idea di libertà che si fondasse su una effettiva possibilità di scelta individuale, compiuta in autonomia, nell'unità con lo Spirito¹⁰⁵⁸.

Proprio la questione dell'autonomia era l'oggetto principale del suo intervento. Il problema scottante di quei mesi era l'avocazione o meno allo Stato delle Scuole elementari, che erano di competenza dei comuni. Con un itinerario logico che non smentiva la sua proverbiale capacità argomentativa, egli spostava la questione al livello ultimo e fondativo. Il vero tema era quello del rapporto tra locale e nazionale, tra particolare e universale che aveva precisamente nell'*autonomia* il suo medio. La forma concreta di questo rapporto era incarnata dal rapporto che, in materia di istruzione

¹⁰⁵⁶ ESL, p. 152.

¹⁰⁵⁷ ESL, p. 153.

¹⁰⁵⁸ G. Spadafora, *Gentile e la scuola laica*, in G. Cives, G. Bonetta (edd.), *Laicità ieri e domani. La questione educativa*, Argo, Lecce 1996, pp. 173-203.

elementare, si instaurava tra Comuni e Stato¹⁰⁵⁹.

Riportando e commentando il dibattito del comizio popolare “pro Schola” di Roma del 3 marzo 1907, egli offriva il quadro di un fronte politico sostanzialmente compatto, che riconosceva e sosteneva una sorta di *sussidiarietà* verticale su base *meritocratica*, che in parte sarebbe confluita nella legge Daneo-Credaro. L'on. Caratti, e con lui anche Togliatti e Rudinì, sostenevano l'opportunità di lasciare ai Comuni virtuosi la gestione delle scuole, avocando allo Stato quelle che invece fossero apparse meno virtuose. A questo si aggiungeva il problema della separazione culturale dell'Italia, che indicava il Mezzogiorno come l'area dei comuni non virtuosi¹⁰⁶⁰, ingenerando un'applicazione disomogenea del principio. Ben più originale, anche se maggiormente criticata da Gentile, appariva la proposta del Colajanni, il quale scindeva l'autonomia organizzativa da quella finanziaria. La prima era lasciata ai comuni mentre la seconda era da trasferire allo stato secondo il modello inglese delle *School Boards*. Si aprivano a questo punto due questioni che afferivano precisamente al tema dell'autonomia, strettamente connesso a quello della libertà¹⁰⁶¹.

Gentile stesso riconosceva l'importanza dell'autonomia ma sosteneva che doveva essere presa sul serio, mostrando i limiti del sistema scolastico italiano, in quell'inizio di

¹⁰⁵⁹ H. A. Cavallera, *L'organizzazione del sapere ovvero la prassi come formazione in Giovanni Gentile*, cit. pp 92-100.

¹⁰⁶⁰ Interessantissimo il ritratto della condizione della scuola italiana nel 1907 che per importanza storica riportiamo integralmente: «Se questa istruzione fosse affare dei Comuni, paragonabile al diritto che ogni famiglia ha di educare i propri figliuoli, il problema presente, di cui tutti ci preoccupiamo in Italia, non sarebbe un problema nazionale, e neppure regionale. Problema nazionale non sarebbe l'analfabetismo della bassa Italia, che nel censimento del 1901 risultò del 65,51 nelle Puglie, 69,76 negli Abruzzi e Molise, 70,89 in Sicilia, 75,39 in Basilicata, 78,70 nelle Calabrie; perchè la percentuale era molto minore nell'Italia media, e giungeva al 21,58 in Lombardia, al 17,69 in Piemonte. Non sarebbe neppure un problema regionale l'analfabetismo del 48,22 per cento delle provincie toscane, dove nel 1899, in ragione d'ogni abitante censito nel 1901, la spesa ordinaria per gli stipendi di maestri e contributo al monte pensioni era di solo 96 centesimi, meno che nelle Calabrie, dove si spendeva più di 87 centesimi e mezzo, molto meno che in Sicilia, dove si spendeva lire 1,03: non sarebbe un problema della Toscana, perchè queste cifre sconcertanti si riferiscono solo ai minori Comuni e non ai capoluoghi delle provincie; e sono anche più sconcertanti per quelli della provincia di Firenze, ma non per Firenze, che è tra le città dove meglio fiorisce, per antica tradizione cittadina, l'istruzione del popolo. Onde parve testè opportuno alla Deputazione Provinciale di quella città proporre la Consiglio che facesse voto pel passaggio delle scuole elementari dai Comuni alle Provincie» ESL, p. 138.

¹⁰⁶¹ R. Sani, *Scuola e istruzione elementare in Italia dall'Unità al dopoguerra: itinerari storiografici e di ricerca*, in Id., A. Tedde (edd), *Maestri e istruzione popolare in Italia tra Otto e Novecento*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 3-18; soprattutto si veda C. Ghizzoni, *Il maestro nella scuola elementare italiana dall'Unità alla Grande Guerra*, in *Ibidem*, pp. 19-80. In particolare da pag. 72. Sulla “Pro Schola” si veda D. Bertoni Jovine, *La scuola italiana dal 1870 ai nostri giorni*, Editori Riuniti, Roma 1975, pp. 181 e ss.

secolo. Non si poteva cioè lasciare l'autonomia finanziaria ai Comuni contrariamente a quanto proponeva il Colajanni, cosa che di fatto avveniva senza lasciare ai Comuni un'autonomia didattica e organizzativa. In altri termini Gentile riconosceva il valore dell'autonomia locale, ma sottolineava che il “ministerialismo” in materia di scuola, impediva di fatto la realizzazione di questa libertà, lasciando ai Comuni l'onere di sostenere una scuola che era posta sotto l'egida dello Stato. O c'era un pieno coinvolgimento che avesse garantito una piena libertà o tanto valeva avocare allo Stato le scuole. La seconda questione, corollario della precedente, riguardava la necessità di un principio organizzatore che facesse dell'autonomia una virtù e non la «larva ingannevole e malefica, che sopravvive in omaggio a un malinteso principio di dualismo tra Comune e Stato»¹⁰⁶².

Tale principio unificatore era identificato nell'alto elemento spirituale del mondo culturale che «può rimanere ignorato, inavvertito agli uomini, come se non fosse, o balenar confuso all'occhio da lungi, o risonargli all'orecchio come vago rumorio impercettibile»¹⁰⁶³. Tale mondo culturale che era la massima esplicazione e il pieno nutrimento dello spirito nazionale era identificato simbolicamente nell' *alfabeto*. L'apologia culturale del filosofo siciliano passava attraverso l'identificazione dell'alfabeto come *Battesimo culturale*.

Allargandosi agli scritti sul quotidiano raccolti dai giornali, per giungere fino ai libri e alle biblioteche, questa riflessione attorno all'alfabeto era uno dei passi più suggestivi e culturalmente densi del discorso. La necessità della cultura era legata alla parola. Una parola che con il suo uso rappresentava il mezzo attraverso cui lo Spirito fissava se stesso. Il compito della scuola non era solo quello della «crociata contro l'analfabetismo»¹⁰⁶⁴. Il suo vero obiettivo era l'alfabetizzazione della vita. Doveva cioè assumersi l'onere di “fare gli italiani”, dando loro le parole attraverso le quali rendere intelligibile la cultura nel suo profilo *storico* e nel suo rimando *metafisico*¹⁰⁶⁵. Il

¹⁰⁶² ESL, p.152.

¹⁰⁶³ ESL, p. 146.

¹⁰⁶⁴ ESL, p. 157.

¹⁰⁶⁵ Così egli si esprimeva: «Niente di ciò che ci circonda è intelligibile, e cioè niente è veramente veduto da noi, senza la conoscenza di ciò che lo ha preceduto o di ciò che vi corrisponde altrove, senza quella conoscenza, che si apprende solo dai libri, che ci fan parlare con gli uomini morti da un pezzo o viventi lontani da noi» ESL, p. 147.

compito era dunque quello di far «partecipare lo spirito alla vita, ricca di tutte le esperienze dell'umanità»¹⁰⁶⁶. Il 'battesimo dell'alfabeto' rappresentava dunque un intrinseco bene non solo individuale ma assoluto e sociale; in questo era un dovere e una missione. Questo segnava anche la radicale distanza dal concetto di lingua naturale di Rousseau: in Gentile non poteva sostenere il principio di un'originaria condizione, corrotta poi dall'apprendimento dei codici sociali¹⁰⁶⁷. Questi ultimi erano piuttosto un bene.

Se questo battesimo fa davvero uomo l'uomo, se uomo vero è la persona che nella società vale, economicamente, moralmente, politicamente e intellettualmente, se questa vita sociale, al cui mantenimento e incremento siamo tutti tenuti, quanti abbiamo coscienza della dignità umana, non può essere promossa e neppure conservata senza uomini che siano uomini¹⁰⁶⁸.

Poiché la scuola buona era fatta dai buoni maestri era necessario che la scuola dei *pochi*, cioè la scuola media e superiore, fosse buona e formasse buoni maestri e fossero fatte buone scelte nei concorsi. Il cuore della scuola erano i maestri e questo chiedeva allo Stato il compito di prendersi cura seriamente della loro formazione e del loro reclutamento. C'era una considerazione di una scuola di *pochi* che non fosse soltanto una scuola d'*élite*, ma che fosse la scuola che doveva formare gli uomini che si sarebbero presi cura di *tutti*. Non si ravvedeva un progetto di selezione sociale, ma di promozione e di responsabilità nazionale.

Ma c'era intorno al discorso del *battesimo dell'alfabeto* un ulteriore tratto di indubbio interesse. Innanzitutto Gentile mutuava un'immagine tipicamente religiosa, ponendo in analogia il battesimo culturale con quello della fede, affermandone il «bene di assoluto e intrinseco valore sociale»¹⁰⁶⁹. Questo faceva trasparire come l'immaginario e la riflessione di Gentile non potessero evitare di confrontarsi e non solo per motivi di convenienza puramente formale con l'*alfabeto religioso*. A questa sua predisposizione cattolica andava aggiunta anche la considerazione che egli aveva fatto in merito alla questione dell'Insegnamento Religioso in chiusura dell'intervento. Come poi approfondì

¹⁰⁶⁶ ESL, p. 147.

¹⁰⁶⁷ Va comunque segnalato, come evidenziato in precedenza, che la lettura gentiliana di Rousseau era molto più legata al *Discorso sull'ineguaglianza dei popoli*, piuttosto che sull'*Emilio*. Questo perché la lettura rousseauiana di gentile dipendeva dalla lettura vichiana.

¹⁰⁶⁸ ESL, p. 148.

¹⁰⁶⁹ ESL, p. 148.

di lì a pochi mesi a Napoli, egli poneva il problema sotto il criterio della laicità.

La scuola di un popolo libero è contro tutte le sette, dei giacobini sanculotti e dei giacobini col codino e con la chierica: la scuola che fa gli uomini, e li fa capaci d'intendere tutti gli interessi, nessuno escluso, dello spirito umano, quando essi si accordino con gli interessi supremi della giustizia e della verità. [...]Se ci debba essere o non nella scuola elementare l'insegnamento religioso [...]io, per conto mio, direi di sì, appunto affinché la scuola riuscisse laica in fatti e non a parole, della laicità dei liberi, e non dei settari¹⁰⁷⁰.

Dunque un concetto di *laicità* che fosse riconducibile a quello del *pluralismo*. Tutto questo perché la laicità del filosofo siciliano era epistemologicamente orientata verso il fine. Una scuola che non avesse avuto come fine la vita, non avrebbe potuto fregiarsi di questo nome. L'Insegnamento Religioso nella scuola elementare era conforme al fine della scuola e in quanto tale non andava estromesso¹⁰⁷¹.

Ma il testo di Castelvetro rappresentava anche un passo di altissima e per certi versi implicita speculazione formale. La riflessione sull'alfabeto, sui libri e sulle biblioteche era un tentativo abbozzato di connessione tra la questione delle parole e del linguaggio e la questione dello spirito. Non certo una riflessione di alta speculazione semiotica, ma un'interessante riflessione che continuava l'Hegel della *Fenomenologia dello Spirito*. Per Gentile l'alfabeto era «vestibolo della cultura»¹⁰⁷²: questo attribuiva alla parola un ruolo di *evocazione*. Evocava cioè il mondo nella sua complessità e molteplicità. Ma l'alfabeto aveva anche e soprattutto un ruolo *organizzativo* che orientava e organizzava l'intelligibile, permettendo allo Spirito di attuarsi. L'attualizzazione dello Spirito chiedeva lo strumento del linguaggio che non era il fine. Leggere e scrivere aveva dunque non un valore in sé, ma tali azioni avevano valore per quello che permettevano. Dunque l'alfabeto aveva un valore di mezzo, attraverso il quale lo spirito fissava «se stesso e le sue proprie forme», mediante «segni fisici» che parlassero «ai sensi, suoi e altrui»¹⁰⁷³. Non c'era secondo Gentile autocoscienza senza il mezzo linguistico. La storia nel suo processo non poteva prescindere dalla mediazione

¹⁰⁷⁰ ESL, p. 155.

¹⁰⁷¹ H.A. Cavallera, *Il concetto di laicità positiva e l'insegnamento della religione in G. Gentile*, in «I problemi della pedagogia», n.4-5/1979, pp. 465-481.

¹⁰⁷² ESL, p. 147.

¹⁰⁷³ ESL, p. 144.

linguistica che aveva un accesso sensoriale¹⁰⁷⁴. Ma soprattutto pare interessante come da una stretta riflessione teorica e speculativa egli facesse discendere una precisa teorizzazione del compito dello Stato e della Scuola. In trasparenza ritroviamo la solita coppia dialettica dell'erudizione e dell'organicità. In questo caso l'organicità era garantita da uno stesso sistema di «segni fisici» (semiotico) che permettevano allo «spirito umano che si perpetua, e non muore»¹⁰⁷⁵ un reale processo di *autoctisi semantica*. Tali suggestioni erano completate dall'articolazione tra teoria e prassi che il filosofo aveva posto all'inizio del suo intervento.

E qui basta il buon senso per avvertirci che una pratica senza nessuna teoria, senza nessun criterio, senza nessuna idea direttiva, come si dice, non è neppure pensabile: che l'uomo pertanto non può mai trovarsi a un bivio, in cui gli tocchi di scegliere tra la via della pura idealità astratta o della mera realtà concreta; perché ogni pratica e praticaccia ha pure la sua teoria per sé, il suo principio: [...]una teoria che per la sua facilità stessa può essere indegna dell'uomo, di cui favorisce la pigrizia mentale, e arresta il progresso civile e morale¹⁰⁷⁶.

Il percorso rilevava una separazione tra la prassi e l'idea e una precedenza ontologica dell'idea che conduceva la prassi, da cui discendeva il primato della filosofia. In questo si rendeva evidente il primato del contenuto mentale su quello concreto anche se, all'inverso Gentile riconosceva che comunque dietro la fattualità storica che era la prima sperimentabile, non ci potesse che essere una idealità¹⁰⁷⁷. La sua era quindi una riflessione che voleva far emergere l'inevitabilità di un approccio metafisico in netto contrasto con la posizione positivista allora imperante, che limitandosi allo studio dei fatti escludeva qualunque riflessione sulla loro condizione di possibilità.

L'intento del filosofo era comunque quello di ricondurre l'intera questione della

¹⁰⁷⁴ Sarebbe interessante indagare che valore attribuiva a questi segni fisici. Di lì a poco la semiologia di De Saussure, distinguerà tra segno e significato, attribuendo una separazione netta e arbitraria tra i due. E di lì a qualche decina d'anni Hjelmslev separerà forma e contenuto nel segno linguistico. Potrebbe essere interessante un percorso di ricerca che avesse per oggetto la semiotica gentiliana. Anche se intuitivamente è possibile rilevare che rimane forte il valore strumentale del linguaggio atto all'organizzazione dello spirito. Ma quello che pare sfuggente è il valore costruttivo per lo spirito della parola che richiederebbe una giusta collocazione anche con i testi della sua produzione matura in particolare la *Teoria generale dello Spirito come atto puro*, il *Sistema di logica come teoria del conoscere* e soprattutto le parti dedicate al linguaggio che si trovano nel *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*.

¹⁰⁷⁵ ESL, p. 145.

¹⁰⁷⁶ ESL, p. 141-142.

¹⁰⁷⁷ G. Rascazzo, *Note sul pensiero pedagogico di G. Gentile*, in S. Betti, F. Rovigatti (edd.), *Enciclopedia* 76-77, cit., v. II, pp. 733-740.

scuola alla questione dello Spirito nazionale. Egli tratteggiava i contorni di uno Stato che aveva il profilo di una *laicità* da rileggere nei termini di *libertà assoluta*. Quindi il problema dell'autonomia dei comuni si risolveva in quella comunanza di spirito che doveva e non poteva non esserci tra istituzioni locali e istituzioni nazionali. La questione dell'avocazione allo stato delle scuole elementari era, come Gentile notava, strettamente legata alla questione della libertà.

Il tema del trasferimento statale dell'istruzione elementare aveva incontrato la forte opposizione del fronte cattolico sin dalla prima proposta, avvenuta con il disegno di legge del ministro Boselli nel 1890. Ma ancor prima, nel 1868, Gabelli aveva espresso il suo parere negativo¹⁰⁷⁸. L'opposizione era tuttavia forte in coloro, che gelosi custodi delle autonomie locali e preoccupati dell'eccessivo sforzo che le casse statali avrebbero dovuto fare, vedevano la questione in termini più concreti che ideali. Decisamente favorevoli parevano i radicali e parte della sinistra. Tra questi ultimi tuttavia prevaleva la linea di Labriola che intravedeva, in questo forte intervento statale, una rigida istituzionalizzazione della scuola che avrebbe fatto perdere i contatti con la società viva e concreta¹⁰⁷⁹. Tale posizione era ribadita anche da Salvemini¹⁰⁸⁰.

La discussione era stata ripresa proprio nel 1907, su iniziativa di Nitti e, in parte, nella discussione sulla legge del Mezzogiorno del 15 luglio dell'anno precedente. Tale legge dava la possibilità allo Stato in casi eccezionali di dar vita a scuole proprie. La proposta aveva raccolto il plauso dei socialisti che vedevano realizzarsi l'idea di laicità; tuttavia l'art. 60, che aveva per oggetto la presentazione di un disegno di legge per il progressivo trasferimento delle scuole elementari di provincia allo stato, fu respinto a larga maggioranza. La *Civiltà Cattolica* in quell'occasione si fece portavoce dell'istanza cattolica, replicando che un trasferimento delle scuole allo stato avrebbe creato un

¹⁰⁷⁸ A. Gabelli, *Educazione positiva e riforma della società: antologia degli scritti educativi*, Ed. La Nuova Italia, Firenze 1972, pp. 175-180.

¹⁰⁷⁹ I. Zambaldi, *Storia della scuola elementare in Italia: ordinamenti, pedagogia, didattica*, Ed. LAS, Roma 1975, pp. 369-373.

¹⁰⁸⁰ Sulla ricostruzione della posizione di Salvemini sulla questione della laicità si veda M. Brunazzi, *Salvemini e la laicità della scuola*, in F. Frabboni (ed), *Idee per una scuola laica*, Armando, Roma 2007, pp. 33-38. Si veda anche complessivamente G. Bonetta, *Scuola e socializzazione fra '800 e '900*, FrancoAngeli, Milano 1989. In part. pp. 45 e ss. Soprattutto si veda H. A. Cavallera, *Verso la statizzazione della scuola: la posizione di Gaetano Salvemini*, in G. Genovesi, C.G. Lacaïta (edd.), *Istruzione popolare nell'Italia liberale. Le alternative delle correnti di opposizione*, (Atti del II Convegno Nazionale Cirse, Pisa novembre 1982), FrancoAngeli, Milano 1983, pp. 253-260 e L. Ambrosoli, *Gaetano Salvemini e la FNISM*, in «Critica Storica», vol. 5, 3/1964, pp. 605-648.

indebita monopolio laicista che sarebbe andato a deperimento sia dell'autonomia comunale, sia della libertà di scelta delle famiglie¹⁰⁸¹. Meda, autorevole membro dell'Associazione Comuni Italiani insieme con Sturzo nel marzo del 1907, esponeva con chiarezza le ragioni dell'opposizione cattolica alla proposta, sottolineando come lo stato fosse naturalmente votato al disservizio e come il provvedimento andasse a minare l'autonomia locale dei comuni.

Tuttavia, come già succedeva per l'Insegnamento Religioso anche la questione dell'avocazione delle scuole elementari, dai cattolici era disomogeneamente interpretata. Voce fuori dal coro fu *L'azione democratica* organo della *Legg Democratica Nazionale*, i cui aderenti si dicevano non del tutto contrari per motivi non dissimili a quelli che avevano esposto nella questione dell' Insegnamento religioso. Solo Cacciaguerra si diceva fiducioso che tale situazione fosse una situazione temporanea, atta a tamponare la difficile questione dell'analfabetismo.

Fu proprio la drammaticità di questo tema, messo in evidenza dall'inchiesta del direttore generale dell'istruzione primaria e popolare Camillo Corradini all'inizio del 1908, a dare una spinta decisiva alla questione¹⁰⁸². A seguito di una mozione a firma dell'on. Comandini sottoscritta da un centinaio di parlamentari, fu affidato il compito all'allora ministro della Pubblica Istruzione Daneo, di stendere un disegno di legge che fu poi messo in vigore dal suo successore Credaro. Il provvedimento Daneo-Credaro del 4 luglio 1911 prevedeva il passaggio dell'amministrazione delle scuole elementari allo stato, fatta eccezione per quelle dei comuni capoluogo di provincia o dei comuni virtuosi, sotto la gestione diretta di organi provinciali, che prendevano il nome di Provveditorati¹⁰⁸³. Tuttavia, la lentezza dell'applicazione della legge e il mutato clima nel fronte socialista, in cui la linea di Ferri e Mussolini stava acquistando consistenza, portò a un progressivo affievolirsi della polemica anticattolica. A questo andava aggiunto che la stessa fisionomia del fronte cattolico era in rapida trasformazione. Ultimamente, gli eventi della guerra di Libia del 1911-1912 avevano visto un

¹⁰⁸¹ Red., *Cose italiane* in «Civiltà Cattolica», 6 aprile 1907, pp. 106-109. A questo si aggiungeva il coro di *Scuola Italiana Moderna* che ribadiva l'idea della centralità della scelta della famiglia.

¹⁰⁸² C. Corradini, *L'istruzione primaria e popolare in Italia*, Paravia, Torino 1911. Si veda la diffusa analisi di E. De Fort, *Scuola e analfabetismo nell'Italia dell'900*, Il mulino, Bologna 1995, pp. 12 e ss.

¹⁰⁸³ G. Inzerillo, *Storia della politica scolastica: da Casati a Gentile*, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. 108-115.

riavvicinamento con le componenti radicali e socialiste¹⁰⁸⁴ superando in parte l'inasprimento anticlericale che si era venuto a creare con la lega con funzione antigiolittina tra democratici, radicale e socialisti nel 1906¹⁰⁸⁵.

L'effetto sui concittadini della relazione di Gentile su un tema di così stretta attualità, «pasticcio tra la lezione di pedagogia e la predica», fu forte. Già parlando di lì a pochi giorni a Croce dell'accaduto, il 15 aprile Gentile sottolineava il plauso che l'aveva salutato¹⁰⁸⁶ e nei medesimi giorni il sindaco lo informava dell'approvazione da parte del Consiglio Comunale del trasferimento allo Stato della Scuola Elementare e della costituzione di una università popolare¹⁰⁸⁷.

Lo stesso 15 aprile 1907, usciva il primo numero della rivista *Nuovi Doveri* sotto la direzione di Lombardo Radice, che dava notizia dell'esito e della vicenda di Castelvetro, a cui lo stesso amico e sodale del filosofo siciliano, aveva partecipato. La rivista nasceva come espressione della sezione di Palermo della FNISM, ampiamente sostenuta da Gentile¹⁰⁸⁸. I “doveri” nuovi erano quelli che gli insegnanti della scuola dovevano vivere, senza limitarsi alla semplice rivendicazione dei loro diritti. A questo si rivolgeva un invito anche allo Stato, perchè facesse del Ministero della Pubblica Istruzione il primo dei ministeri. L'impegno centrale della rivista, segnatamente in un lungo stralcio dell'intervento di Gentile del 1905, era la riforma della scuola media, in cui le esigenze della classicità si possano armonizzare con le mutate situazioni culturali. L'accento era posto fortemente sulla formazione dei docenti, tema estremamente caro al filosofo di Castelvetro, che richiedeva una seria riforma della scuola normale, considerata la cenerentola dell'istruzione. Gentile plaudiva all'iniziativa e affermava di gradire molto il programma della rivista, fatta eccezione per il richiamo a un certo spirito democratico che veniva contestato all'amico, con il quale era sorta una solida e solidale amicizia, sin dai tempi della Normale. L'alleanza di Gentile con i *Nuovi Doveri*

¹⁰⁸⁴ Murri stesso fu eletto nel 1909 con l'appoggio di radicali e socialisti.

¹⁰⁸⁵ Si veda complessivamente l'interessante lavoro di ricostruzione applicato a un contesto geografico particolare di F. Pruneri, *Oltre l'alfabeto: L'istruzione popolare dall'Unità d'Italia all'età giolittiana: il caso di Brescia*, Vita e Pensiero, Milano 2006. In particolare pp. 171. 255 e ss.

¹⁰⁸⁶ CGC, 15 aprile 1907, p. 59.

¹⁰⁸⁷ Riportato in G. Turi, *Giovanni Gentile*, cit., p. 171.

¹⁰⁸⁸ Più diffusamente cfr. M. Raicich, *Scuola cultura e politica da De Sanctis a Gentile*, Ed. Nistri-Lischi, Pisa 1981. In particolare il capitolo *Gli anni dei “Nuovi Doveri” (1907-1913)*. Vedi anche D. Frigassi, *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*, cit., pp. 160 e ss; e soprattutto R. A. Rossi, *Idealismo pedagogico e riforma della scuola*, cit.

fu significativa per una serie di battaglie tra cui l'abolizione della composizione in latino e soprattutto la critica alla proposta di Eugenio Donadoni di curricoli scolastici assolutamente liberi¹⁰⁸⁹. Ma fu soprattutto il tema della formazione degli insegnanti che vide riunirsi nello stesso fronte Lombardo Radice, Gentile e lo storico pugliese Salvemini di cui avevamo già fatto menzione per l'intervento del 1905 che l'aveva fatto passare, considerazione favorevole, come «un conservatore in materia di riforme scolastiche»¹⁰⁹⁰. Nei *Nuovi doveri*, si elaborava quella linea che all'interno della Federazione Nazionale Insegnanti Medi, rappresentava la linea tipicamente gentiliana a cui partecipò in modo sostanzioso anche Salvemini¹⁰⁹¹.

La federazione, nata ufficialmente con il congresso svoltosi a Firenze nel settembre del 1902, raccoglieva le esperienze associative di molte città tra la fine del 1800 e l'inizio del 1900, che avevano raccolto gli insegnanti attorno ad alcuni temi significativi del dibattito connesso alla costruzione di una istituzione scolastica nazionale. La FNISM, non si caratterizzava immediatamente in termini sindacali ma come gruppo di influenza politica. La Federazione si presentava come un movimento schiettamente democratico che intendeva indicare a tutta l'opinione pubblica nazionale un costume di rettitudine e il rispetto della legalità¹⁰⁹². Quello che veniva coltivato nella FNISM era, dunque, una sorta di “spirito di classe”. Salvemini, in una articolata relazione al *Primo congresso* di Firenze, fece di tutto perché le questioni di politica scolastica e le battaglie portate avanti nella federazione non fossero assorbite dai partiti e i membri della Federazione di estrazione e ideologia politica differente e spesso contrapposta, non si esacerbassero in scontri che andavano oltre il bene dell'istituzione scolastica. Se la FNISM doveva scegliere un partito, essa doveva scegliere il *partito della scuola*, un'organizzazione con un bene superiore, pluralista e democratico. L'opera

¹⁰⁸⁹ L. De Vendittis, *Eugenio Donadoni*, Ed. dell'Orso, Alessandria 1996, pp. 7-18. Il testo presenta le sue interpretazioni letterarie attorno a Dante e Leopardi. Sui contatti con Gentile si veda il capitolo su Adolfo Omodeo.

¹⁰⁹⁰ G. Lombardo Radice, *Riforma di scuola, o riforma d'insegnanti?*, in «Nuovi Doveri», I/1907, pp. 6-7.

¹⁰⁹¹ E. Catarsi, *L'Università e la formazione dei maestri nell'Italia liberale (1859-1923)*, in G. Genovesi, F. De Vivo (edd.), *Cento anni di università. L'istruzione universitaria in Italia dall'unità ai nostri giorni*, (Atti III convegno nazionale Cirse, Padova novembre 1984), Edizioni scientifiche Italiane, Napoli 1986, p. 198 e ss. G. Lombardo-Radice, *Le scuole pedagogiche e la cultura del maestro elementare*, in Id., *Saggi di propaganda politica e pedagogica (1907-1910)*, Sandron, Milano- Napoli-Palermo 1910, pp. 253-270

¹⁰⁹² L. Ambrosoli, *La Federazione Nazionale Insegnanti Scuola Media dalle origini al 1925*, Ed. La Nuova Italia, Firenze, 1967, p. 13.

di riorganizzazione, con la fondazione anche di un organo di collegamento intitolato il *Bollettino*, fu energicamente portata avanti da Kirner, con il sostegno dello storico pugliese.

Unitamente alla grossa questione della politica della FNISM, sin dal secondo congresso di Cremona veniva alla luce un secondo tema. Dal settembre del 1903 fra le questioni nuove apparve quello della *laicità* della scuola, scelto da subito all'insegna della difesa della scuola di Stato contro la scuola confessionale. Così come la questione del *partito della scuola*, quello della *laicità* divenne in seno alla federazione motivo di battaglia e di scontro aperto tra le sue diverse anime.

Andava anche creandosi un fronte avverso alla stessa federazione, che cominciava ad apparire come un' entità dai contorni precisi e dal peso politico forte. Di lì a pochi giorni dalla conclusione del secondo congresso ci fu la crisi del governo Zanardelli al quale successe Giolitti. Quest'ultimo guardava con attenzione alle linee della FNISM, soprattutto nelle sue punte più estreme e laiciste¹⁰⁹³. Nonostante ciò gli attacchi della FNISM al governo non erano di certo taciuti. Dalle pagine del *Bollettino*¹⁰⁹⁴, al Governo veniva imputata una scarsa attenzione alla laicità, che era indice di una scarsa attenzione alla natura stessa dello stato.

Il terzo congresso svoltosi questa volta a Roma nel settembre 1904 si apriva all'insegna del tema della "politica" della FNISM. Il tema si incrociava con quanto abbiamo sottolineato in merito agli intellettuali di fine ottocento: un gruppo consistente di insegnanti cominciava a orientarsi decisamente verso sinistra, tentando di orientare l'intera federazione verso quella parte¹⁰⁹⁵. Si creò una vera e propria scissione che spinse a una opzione marcatamente democratica nonostante i malumori di qualcuno. Tale soluzione appariva come una strada che avrebbe potuto garantire, da un lato, maggiore

¹⁰⁹³ Ambrosoli sottolinea che la politica antifederativa di Giolitti sarebbe legata al venir meno della politica di moderazione che aveva sostenuto il suo governo attraverso l'asse dei socialisti. Venendo meno l'appoggio dei socialisti, la linea laicista dell'associazione, che a suo avviso era tendenzialmente socialista, non poteva trovare casa. L'ipotesi va ulteriormente approfondita e indagata anche se non è questa la sede in cui è possibile svolgerla. Da questo nascerebbe anche l'accusa dittatoriale rivolta da Salvemini all'indirizzo di Giolitti.

¹⁰⁹⁴ Redazionale in «*Bollettino*» del 5 maggio 1904.

¹⁰⁹⁵ «I professori, i migliori professori, andavano a sinistra: dopo aver dato vita a una loro organizzazione mostrando di possedere una coscienza di classe, ora identificavano in una società a larga base democratica, in una società in cui il proletariato avrebbe assunto una posizione preminente, quella in cui anche loro avrebbero potuto meglio realizzare le loro istanze e la loro concezione della vita». L. Ambrosoli, *La Federazione Nazionale Insegnanti Scuola Media*, cit., p. 115.

moralità e, dall'altro, il rafforzamento della lotta contro l'elemento massonico e individualista. Nemico comune rimaneva il clericalismo da cui ci si doveva guardare per gli attentati contro la libertà che ne potevano venire. La crisi, tuttavia, era aperta. La scelta partitica si trasformò in una precisa propaganda antiliberale.

Il quarto congresso fu celebrato a Milano nel settembre del 1905 in un clima modesto e morigerato rispetto alle precedenti edizioni. La scelta democratica aveva segnato diverse defezioni, ma aveva contribuito a compattare i rimanenti iscritti che si polarizzarono con forza attorno alla questione dello stato giuridico. Fu soprattutto l'intensa opera di Salvemini, inserito nella Commissione per la riforma della scuola, a propiziarne l'esito positivo. Egli l'aveva posto come discriminante pregiudiziale della riforma della scuola. Si andava così preparando il quinto congresso che avrebbe segnato il ritorno alle origini, svolgendosi infatti a Bologna nel settembre 1906.

I temi furono quelli soliti della formazione, del perfezionamento della legge economica sulla scuola e del trattamento stipendiale nonché alcuni elementi di politica interna. Si andava però formando la convinzione che il compattamento in conseguenza della scelta democratica non aveva sopito altre questioni particolari, che avrebbero poi infiammato la discussione intorno alla politica della FNISM. La stessa linea di discussione dei congressi dai grandi temi e discorsi delle prime edizioni, si era sempre via via marginalizzata, affrontando temi di ordinaria amministrazione. Ma la presenza di Salvemini, Ferrari, Barbagallo e Nigherzoli facevano presagire che grandi questioni e nuova vitalità si sarebbero fatte sentire.

Proprio Salvemini in quei mesi si era dimesso dalla Commissione reale per la riforma. La questione divenne l'unico argomento di dibattito in quella fine di 1906. A questo si aggiungeva l'*affaire* Orano, professore statale, sindacalista socialista, che al congresso socialista di Roma si era espresso in termini antistatali, antimilitaristici e antipatriottici. Una esacerbante discussione nacque sulla libertà o meno di esprimere le proprie opinioni, discussione suscitata dalla radicale presa di posizione parte di Orano, che si estendeva ad ogni educatore membro della scuola. In questione era la fedeltà all'istituzione statale, problema che nascondeva la questione nodale del profilo professionale e deontologico dei docenti in rapporto alla scuola.

Tuttavia, la questione che maggiormente infiammò gli animi in quegli ultimi mesi

del 1906 e nei primi del 1907 fu la discussione attorno alla laicità della scuola, sostenuta dai recenti esiti del combismo francese di netta separazione tra Stato e Chiesa, che avevano ricevuto il plauso della FNISM con un telegramma pubblicato sul *Bollettino*¹⁰⁹⁶. Venne realizzata una inchiesta tra le diverse sezioni della federazione. Il questionario comprendeva alcune questioni nodali. Si chiedeva, in primo luogo, che cosa si dovesse intendere per scuola laica. Alcuni risposero che la laicità era indubbiamente coincidente con la neutralità; altri con lo spirito di tolleranza; altri ancora, con la più ampia libertà di pensiero. A queste si aggiungevano risposte che invocavano un ricorso a una moralità più ampia o fondavano la questione della laicità su una democraticità più ampia.

La seconda domanda del questionario chiedeva se la laicità della scuola media fosse da conquistare o piuttosto da difendere. Qui i pareri furono concordi: la laicità non era in sostanza compromessa, anche se andavano arginati i tentativi clericali.

Il terzo quesito chiedeva con quali mezzi si fosse potuto difendere e perfezionare la laicità. Secondo molti, l'impresa doveva essere compiuta in ambito extrascolastico, difendendo il pensiero moderno dalle ingerenze dogmatiche clericali. Altri chiedevano anche una profonda riforma della scuola che eliminasse qualsiasi problema alla laicità; altri, più modestamente, chiesero degli aggiustamenti all'ordinamento scolastico: abolire l'insegnamento religioso nelle scuole elementari, l'abolizione nelle scuole medie dello stato dell'insegnamento di qualunque sistema trascendentista, rimanendo fedeli al positivismo; si chiedeva inoltre l'avocazione delle scuole elementari e delle medie private allo Stato e l'abolizione del pareggiamento.

Il Consiglio Federale che aveva promosso il questionario in preparazione al Congresso notava anche il sorgere di una maggiore eterogeneità. In questa situazione era da comprendere la presa di distanza dal Regolamento Rava da parte del Consiglio stesso, che voleva con questo creare un consenso e un'unione nella Federazione individuando un elemento di contrasto comune. Tale eterogeneità era segnalata dallo stesso Salvemini, il quale scrivendo a Ignazio Caldarera, segnalava il fiorire di associazioni professionali in seno alla FNISM come pericoloso; in questo senso

¹⁰⁹⁶ FNISM, in «*Bollettino*», 15 febbraio 1907. Per un quadro sul fenomeno del Combismo si veda G. Martina, *Storia della Chiesa da Lutero ai giorni nostri*, cit., v. III, pp. 92- 96.

proponeva che la federazione le ignorasse. Ma soprattutto egli difendeva l'autonomia della Federazione e chiedeva un'analisi delle proposte politiche dei partiti delle successive elezioni, in base alla quale la Federazione avrebbe potuto scegliere quelli che meglio avessero interpretato il programma federativo. Riproponeva cioè il vecchio tema del *partito della scuola*¹⁰⁹⁷.

Questo era il quadro in cui si apriva il sesto congresso, svoltosi a Napoli dal 24 settembre 1907, in cui una intera giornata fu dedicata alla questione della laicità predisposta attorno a due relazioni una di Fioravanti e l'altra di Giovanni Gentile.

5.5 Le ombre della politica educativa laica

Gentile fu invitato «a forza a fare una relazione sulla scuola laica»¹⁰⁹⁸. L'invito risaliva al 5 aprile e proveniva direttamente da Salvemini. Il professore di storia dell'Università di Messina, non aveva nascosto di condividere l'impresa dei *Nuovi Doveri*, rivista che proponeva, in preparazione al Congresso la lettura dei contributi socialisti di Mondolfo e Carrara, che seppur con toni moderati proponevano la tesi separatista¹⁰⁹⁹.

Al contrario, lo storico pugliese aveva individuato in Gentile il “nome nuovo” per abbattere gli ultimi rimasugli di positivismo e massoneria nella Federazione, recuperando le ampie vedute dei primi congressi che si era persa con gli anni, al fine di promuovere una riforma della scuola secondaria e superiore. Il progetto di Salvemini, come vedremo, andò in portò anche se in modo burrascoso.

Per poter contare sulla sua presenza il Congresso fu spostato di alcuni mesi e Gentile stesso informa Croce di essersi occupato dell'argomento in tre giorni alla fine del mese di agosto. Parlando a posteriori egli aveva definito l'avvenimento:

politicamente, un gran fiasco, per la semplice ragione che io non ne avevo nessuna pratica di queste assemblee, né avevo un'idea di quello che mi convenisse di fare fin da prima per fare accettare, comunque, una conclusione mia. Non m'ero curato di formulare in un ordine del giorno le mie tesi, affidandomi per questo la Salvemini, praticissimo di questi congressi, e autorevole, e valente a menar la lingua; perchè da questi accordi antecedenti mi pareva agevole metterci fra noi due interamente

¹⁰⁹⁷ Lettera citata in L. Ambrosoli, *Gaetano Salvemini e la FNISM*, cit., p. 625.

¹⁰⁹⁸ CGC, 20 settembre 1907, p. 112

¹⁰⁹⁹ G. Turi, *Giovanni Gentile*, cit., p. 169

d'accordo¹¹⁰⁰.

Dunque c'era tra Salvemini e Gentile un accordo preventivo che riguardava anche il tema e la proposta conclusiva. Gentile doveva svolgere una relazione, che Salvemini in nome della sua autorevolezza in seno alla FNISM doveva trasformare in un opportuno ordine del giorno. Questo ci permette di intuire che tra i due ci fosse un sostanziale accordo in merito alla proposta che Gentile andava a fare.

Le vicende del Congresso tuttavia portarono Gentile a proporre un programma minimo, rinforzato da un lungo e particolareggiato ordine del giorno di Salvemini, che a detta dello stesso pugliese era talmente lungo e articolato da non essere votabile. Gentile confessava a Croce che nella sostanza Salvemini non aveva colto il cuore della sua relazione. Tuttavia l'obiettivo di Salvemini era un altro. Da qui probabilmente la delusione del filosofo siciliano, che insistendo sulla questione dell'obbligatorietà dell'insegnamento religioso nella scuola elementare rese «anche più decisa l'opposizione quasi generale, che si era manifestata nel Congresso» verso le sue idee. Disappunto non placato dall'elogio pubblico del coraggio dimostrato ed acuito dalla presentazione di uno «stupido»¹¹⁰¹ e brevissimo ordine del giorno del Trojano, approvato dalla totalità del Congresso ad eccezione del suo solo voto contrario. Nonostante questo Gentile riconosceva «moralmente credo di aver guadagnato moltissimo»¹¹⁰². Offriva poi all'amico Croce un quadretto ironico del rapporto con il Trojano al quale aveva avuto l'accortezza di dire che non aveva capito nella sostanza la sua proposta, nonostante si fosse fatto deferente offrendogli addirittura la cattedra di Storia della Filosofia a Torino. In questa ironia si intuiva l'atteggiamento di disprezzo nei confronti di Paolo Raffaele Trojano, che era già stato sin dagli anni di Campobasso oggetto delle sue critiche per la contrapposizione tra fede e scienza e per il separatismo tra Stato e Chiesa¹¹⁰³.

La critica di Gentile nei confronti di Salvemini non era, però, del tutto onesta. Lo stesso pugliese, cercando di placare gli animi, si era alzato durante il turbolento dibattito

¹¹⁰⁰ CCG, 1 ottobre 1907, p. 113.

¹¹⁰¹ CCG, 1 ottobre 1907, p. 114.

¹¹⁰² CCG, 1 ottobre 1907, p. 115.

¹¹⁰³ F. Rizzo, *Croce, Gentile e Trojano: polemiche accademiche e controversie filosofiche*, in «Rivista di storia della filosofia», 2/2000, pp. 253-269.

gridando: «Ma siate laici, perdio!»¹¹⁰⁴, così come Gentile riporta nella trascrizione del dibattito in appendice alla relazione. Pubblicamente si era detto perplesso delle aperture nei confronti dell' Insegnamento religioso. Così lo stesso filosofo siciliano diceva in sede di dibattito:

E per questi devo rivolgermi principalmente al prof. Salvemini, che è quello che s'è avvicinato di più al mio modo di vedere. [...] Il disaccordo grave, che resta tra me e il Salvemini, concerne, come ho accennato il pensiero fondamentale della mia relazione. La quale comincia dal notare che il concetto corretto della laicità della scuola è negativo, e si svolge tutta intorno a questo punto: la nostra laicità, per avere un reale ed effettivo valore, dev'essere positiva laicità¹¹⁰⁵.

L'intento di Gentile confessato a Croce era quello di spostare l'attenzione sulla sua posizione. La polemica con Salvemini fatta in sede di dibattito aveva come scopo precipuo quello di sostenere le sue tesi. In questo dunque non c'era un disaccordo di fondo, ma soltanto quella “ingenuità” politica che egli stesso confessava all'amico napoletano e che mostrava come le differenze con Salvemini fossero solo rinviabili a una differente “capacità di gestione” dell'assemblea.

La relazione di Gentile era stata preceduta da quella di Fioravanti che impostava il problema della *laicità* in termini giuridici. In accordo con Gentile Aveva, egli aveva avvocato a sé la questione della scuola elementare, di cui avrebbe proposto fermamente l'avocazione allo Stato e l'abolizione dell'insegnamento religioso, sostenuto dal fatto che in Francia tale iniziativa era stata già presa sin dal 1882. Scrivendo a Gentile in preparazione al Congresso si permetteva di dare alcuni suggerimenti.

La Federazione finora ha dato e darà la maggioranza grandissima dei suffragi per la scuola laica, cioè areligiosa; alcune poche [sezioni] sono per la neutralità, parola che nel caso di cui si tratta non ha senso, a mio modo di vedere, perchè la scuola deve avere un indirizzo purchesia all'infuori di quello dogmatico-religioso, non più compatibile colla civiltà moderna. Ma se la cosa è chiara per le scuole primarie, non lo è più per le secondarie, che in apparenza son tutte libere e laiche, mentre in realtà, a causa degli insegnanti, moltissime sono ancora veri e propri seminari¹¹⁰⁶.

Dietro queste parole si sentiva l'eco dei primi risultati del questionario¹¹⁰⁷ in

¹¹⁰⁴ ESL, p. 119.

¹¹⁰⁵ ESL, p. 112.

¹¹⁰⁶ AFG, Fioravanti a Gentile, 10 aprile 1907, citato in G. Turi, *Giovanni Gentile*, cit. p. 177.

¹¹⁰⁷ Si veda la proposta originale del questionario in E. Maccaferri, *La riforma della scuola media*, in «Critica sociale», 16/1906, pp. 188-189, che nasce come risposta al modello della commissione Bianchi contenuta descritta nel suo precedente Id., *Una proposta di Riforma della scuola secondaria italiana*, 388

preparazione al Congresso. Gentile avrebbe lavorato precisamente su ciascuno dei temi offerti, rielaborandoli in modo completamente nuovo, così come tenne presente le suggestioni di Carrara e Mondolfo. Il suo obiettivo era chiaramente quello di offrire un'immagine completamente diversa, che in rigida fedeltà alla sua impostazione antidualistica, superasse il concetto separatista della laicità fin allora proposta¹¹⁰⁸.

La relazione di Fioravanti procedette senza soluzione di continuità con le proposte segnalate al filosofo siciliano l'aprile precedente. Onde evitare l'arbitraria decisione comunale di inserire o meno un insegnamento religioso nelle elementari a seconda dell'alternarsi dei governi comunali, la competenza doveva essere avocata allo Stato. Se poi quest'ultimo avesse ammesso l'insegnamento catechistico, avrebbe rinunciato al suo compito di difesa della civiltà. Questo era causato dall'essenziale coattività dell'insegnamento dogmatico impartito dalla Chiesa. L'introduzione del catechismo sarebbe stato discriminante per gli appartenenti delle altre confessioni e andava ribadito, in termini kantiani, che la legge morale e naturale fondavano Dio e non il contrario. A sostegno delle tesi sulla perniciosità della politica ecclesiastica il relatore chiamava in causa Romolo Murri, mostrando come il clericalismo italiano fosse il frutto della riconduzione degli interessi borghesi e di un accordo politico con l'asse conservatore. In questo ribadiva la scelta democratica della FNISM e la sua tendenza antigiolittiana. Per questo la laicità era in serio pericolo. Così egli diceva:

Noi non moviamo guerra a nessuna fede, a nessun sentimento religioso, ma vogliamo che lo Stato non si attribuisca la protezione di alcuna religione da quella in fuori che ha per oggetto la Patria e le sue libere istituzioni¹¹⁰⁹.

Alla fine dell'intervento proponeva un ordine del giorno in dodici punti riassuntivi che sostenevano l'opposizione netta al Regolamento Rava, ribadendo l'avocazione delle scuole elementari allo Stato; l'abolizione dell'Insegnamento Religioso; la vigilanza stretta sulle scuole private; una norma sulla laicità del personale scolastico e l'abolizione dell'istituto del pareggiamento. A questo si univano proposte accessorie volte al

Zanichelli, Bologna 1903.

¹¹⁰⁸ G. Spadafora, *Gentile e la scuola laica*, in G. Cives, G. Bonetta (edd.), *Laicità ieri e domani. La questione educativa*, Argo, Lecce 1996, pp. 173-203.

¹¹⁰⁹ *Sesto congresso nazionale della Federazione fra gli insegnanti delle scuole medie. Napoli, 24-27 settembre 1907*, Ed. Tipografia Metastasio, Assisi 1908, p. 26.

sostegno economico dell'istituzione scolastica e degli insegnanti. In questa cornice prendeva la parola Gentile.

Il suo punto di partenza era ovviamente la questione della *laicità* che egli definiva come *negativa*. Egli ne risolveva il problema in termini logici affermando che la negazione presupponeva un'affermazione positiva: da un lato la semplice affermazione di una laicità in termini di opposizione era fuorviante e teoricamente inutile; dall'altro lato la questione della laicità doveva essere recuperata tracciando una via diversa. Dava così avvio alla ricostruzione di quella che egli definiva la vera laicità o la laicità *positiva*. Intendeva partire dalla critica alla scuola confessionale per dare il tono e il profilo della scuola vera, che per natura non poteva non essere laica¹¹¹⁰.

Per svolgere questo compito era necessario individuare quale natura avesse una scuola religiosamente ispirata: il compito era allora quello di fornire una definizione efficace di religione che, partendo dalla sua posizione filosofica, mettesse in rilievo la natura stessa della religione in rapporto all'istituzione statale e poi scolastica. Per Gentile la religione non poteva ridursi alle sue manifestazioni esteriori. Essa era piuttosto *affermazione del divino* e in quanto tale aveva un valore. Dava un quadro di quella che potremmo a ragione definire la sua *teologia assoluta*. Così egli si esprimeva:

Il divino è assoluto o incondizionato, è la verità che non tramonta mai, e lega e piega irresistibilmente gli spiriti; è il dovere, che s'impone in forma perentoria e categorica, chiudendo tutte le scappatoie della casistica, vietando tutte le mollezze del sentimento; è la legge del pensiero e della vita che devono già avere la loro legge, se non c'è niente né nella vita né nel pensiero che non abbia la sua. Il divino è dunque l'essere che deve essere: quel che vale, il valore¹¹¹¹.

Una *teologia assoluta e dell'assolutezza*, che diversamente dagli esponenti della teologia dialettica coeva, era posta non nell'ottica di una trascendenza assoluta, bensì in prospettiva di un'immanenza assoluta, secondo la quale il trascendente era la nientificazione, l'annullamento, la serietà estrema, l'esperienza del non-essere dell'autocoscienza, momento necessario dell'autocoscienza stessa. In quanto tale, il divino non poteva essere estromesso, poiché la sua necessità era apodittica per il soggetto. In questo modo egli poteva dire che lo Stato *laico*, dovendosi realizzare come

¹¹¹⁰ H.A. Cavallera, *Il concetto di laicità positiva e l'insegnamento della religione in G. Gentile*, in «I problemi della pedagogia», n.4-5/1979, pp. 465-481.

¹¹¹¹ ESL, p. 75.

valore, non poteva prescindere da una qualsivoglia religiosità. Infatti, anche qualora lo stato avesse negato la religione non avrebbe potuto vuotarsi di una propria religiosità. Il rifiuto della trascendenza, coincideva con un'affermazione della trascendenza e questo era il cuore della sua *laicità*.

La differenza tra Stato laico e non-laico è differenza empiricamente constabile in quanto quest'affermazione della propria autonomia religiosa nell'empirico suo accadere assumendo via via forme diverse, sempre progressivamente più congrue al concetto speculativo della libertà religiosa¹¹¹².

L'essenza dello stato che era in se laico non era l'affermazione di un'autonomia dalla religione, quanto piuttosto l'affermazione di una autonomia della religione in esso professata. Laicità e confessionalità non erano tra di loro opposti. Tanto più nella scuola, che già da sempre per potersi fregiare di questo titolo non poteva che essere laica. Dunque la laicità dello stato *et etiam* della scuola altro non erano che una questione di libertà. La laicità positiva era un'esplicazione della libertà della scuola.

Seguendo tuttavia le suggestioni dell'immanenza storica, Gentile non poteva non considerare come a livello della storia la “confessionalità”, fosse coincisa con la “religiosità”. Urgeva dunque trovare un'articolazione che mostrasse la necessità dell'affermazione del divino e al contempo la perniciosità di una sua totalitaria e fondamentalista affermazione. Riprendendo le solite argomentazioni che facevano il verso alla *Religione nei limiti della semplice ragione* del Kant maturo, egli sottolineava il carattere essenzialmente esclusivista e intollerante della confessionalità religiosa. Ancora una volta si trovava di fronte a una *religione*, che nelle sue manifestazioni storiche aveva mostrato tutta la sua pericolosità per la sua affermazione di assolutezza che in quanto tale non ammetteva altri assoluti¹¹¹³. L'errore stava nel porre il fine al di là del soggetto e di porre la sua conoscibilità oltre i confini razionali. Un'operazione extravolitiva e extracognitiva, che spingeva al di fuori della vita e apriva al fondamentalismo e allo scetticismo in nome di una fede presunta come proprietà e

¹¹¹² ESL, p. 77.

¹¹¹³ «Basterà forse osservare che la religione è quella particolare forma di conoscenza o affermazione dell'assoluto la quale, postulando l'assoluto come opposto ed esterno al soggetto che lo conosce e l'afferma, impedisce ogni mediazione razionale tra l'uno e l'altro; e finisce con l'abbandonare la soluzione di una tale opposizione (soluzione necessaria alla vita morale e speculativa dello spirito) all'arbitrio del termine opposto al soggetto, che è immediatamente ragione». ESL, p. 80.

facoltà. Ciò significava recuperare una *religiosità* che avesse un profilo naturale e che avesse al suo cuore l'assoluto che «è centro e fondamento del pensiero»¹¹¹⁴. A questo aggiungeva l'apologia dell'esperienza del *modernismo*, che con i suoi limiti e le sue fallacie aveva tentato di ricondurre la religione alla religiosità in nome di un amore per la verità¹¹¹⁵: parere che ribadiva al termine dell'intervento citando alcuni modernisti (Laberthonnière, Blondel, Loisy, Tyrrell e Murri¹¹¹⁶) come unici interlocutori degni di qualche attenzione nel panorama della riflessione cristiana.

Con questa appassionata difesa della religiosità voleva, da un lato sottolineare che un'affermazione eteronoma della verità generava una non-scuola, e in questo ravvisava il difetto sostanziale delle scuole confessionali, in particolare seminaristiche; dall'altro lato, egli voleva porre in luce che non era possibile una scuola laica che non avesse in sé questo afflato religioso. Dietro qualunque disciplina egli ritrovava una fede e una religiosità, anche nel momento in cui gli insegnanti avessero insegnato materie 'laiche' o avessero negato la religione. C'era allora un contenuto spirituale dentro ogni disciplina, che aveva il potere di organizzare il sapere e che interessando la vita incontrava l'anima. Se c'era un pregio nella scuola confessionale era proprio il richiamo ad uno spirito unificatore e organizzante, nel cuore di ciascuna disciplina insegnata. Quello che esse avevano e che la scuola della laicità positiva avrebbe dovuto ritrovare era questa organicità. Ritornava cioè il tema del rapporto tra molteplice e unità, tra erudizione e organicità che avevamo ravvisato nelle opere pedagogiche degli anni precedenti. La scuola se voleva essere davvero laica doveva abbandonare il positivismo che faceva dell'erudizione l'assoluto¹¹¹⁷ e doveva recuperare il concetto del fine unificante dello spirito e la visione centrale e generale, tipiche delle scuole Confessionali.

¹¹¹⁴ ESL, p. 80.

¹¹¹⁵ «L'amore della verità liberamente cercata nella storia e nella speculazione trae l'indirizzo che chiamasi *modernismo*. E se si pensa che lo spirito è appunto questa libera vita di ricerca e di progressiva conquista della verità, questo svolgimento senza posa dell'attività del pensiero, ognuno vede che la scuola confessionale, per questo riguardo, non è formazione, ma arresto, non è focolare di cultura, ma fiamma distruggitrice delle energie operose dell'anima umana» ESL, p.85.

¹¹¹⁶ Anche se nella nota a quest'ultimo sottolinea che non possa essere in qualche maniera assimilato agli altri. Cfr. ESL, p. 106.

¹¹¹⁷ Il limite della scuola liberale era, secondo Gentile, di aver pensato che quello della scienza potesse essere il vero spirito unificante, «la scienza dello specialista, del grammatico, dell' *homo unius libri*, che può essere un dotto, e non essere un uomo» ESL, p. 88.

La scuola liberale si era trasformata in una scuola fondata su una «cultura micrologica»¹¹¹⁸ che aveva fatto perdere la necessaria connessione con la vita e che produceva insegnanti senza fede che non erano in grado di suscitare la fede. Da qui veniva il profilo professionale dell'insegnante di scuola laica che avrebbe dovuto saper riconoscere che, anche se l'avesse esclusa formalmente dalla propria vita, una fede «qualunque l'aveva sempre»¹¹¹⁹. Gentile si muoveva dalla certezza che «la scuola è fatta dal maestro»¹¹²⁰ e questo chiedeva una ridefinizione dell'insegnamento.

perchè insegnamento, ripeto, è eccitamento, formazione di spiritualità; e non c'è spiritualità a pezzi, e che non tragga i suoi succhi vitali da un concetto, o dicasi anche da un sentimento da quegli oggetti stessi, a cui si riferiscono i dommi religiosi¹¹²¹.

Egli si faceva sostenitore di un insegnamento che, da un lato, «non può farsi se non con la vita, e impegnandovi il nostro cuore»¹¹²² e, dall'altro lato, riconosceva le questioni a cui la religione dava risposte parziali, come questioni riguardanti credenze vitali, necessarie e ineliminabili. Docenti di siffatta natura avrebbero reso ancora più laica la scuola laica, con la loro passione e il loro amore. Questo quadro sapienziale dell'insegnante laico, pur su piani opposti, muoveva dalle medesime suggestioni che avevamo notato nella *Teoria dell'educazione* di Laberthonnière¹¹²³ e soprattutto mettevano in rilievo la carenza effettiva della scuola. Il vero compito non era togliere qualcosa; la vera questione era quella di rendere organico il percorso di erudizione che si viveva nel «tempio della ragione che si scrive da sé, essa stessa, giorno per giorno, il suo catechismo»¹¹²⁴. La scuola come luogo di una razionalità che aveva avuto e continuava ad avere una storia, con una progressione di valori, sacra al pari della libertà¹¹²⁵.

A questo punto, a pochi mesi di distanza dalla *Prolusione* palermitana, poneva una

¹¹¹⁸ ESL, p. 88.

¹¹¹⁹ ESL, p. 90.

¹¹²⁰ ESL, p. 99.

¹¹²¹ ESL, p. 98.

¹¹²² ESL, p. 93.

¹¹²³ In particolare se ne sente l'eco in parole come queste: «L'educazione, ogni sorta di educazione e di azione interspirituale è opera dell'amore, che, per essere sincero e attuoso, addimanda sempre intimità e dedizione completa». ESL, p. 99. Ricordiamo che la questione del testo di Laberthonnière era quella del rapporto tra amorevolezza e autorevolezza.

¹¹²⁴ ESL, p. 95.

¹¹²⁵ M. Rossi, *Il laicismo di G. Gentile*, in «Pedagogia e vita», n.4/1956, pp. 307-313.

descrizione della storia che lo sollevava da qualunque accusa di storicismo, materialismo e positivismo. Egli ricordava che «la storia non procede per tappe, segnate da decreti infallibili» sottolineandone la vitalità e la non materialità. Ma quello che aveva sottolineato maggiormente era l'essenziale *libertà* della ragione, della scuola e, ultimamente, dello stato.

Il cuore della sua conferenza era la riconduzione della questione della *laicità* alla questione della *libertà*, in nome della condanna di qualunque dogmatismo e religioso e filosofico¹¹²⁶. Tale *libertà* avrebbe dovuto essere dell'insegnamento e dell'insegnante. «Questa *libertà* è la ricchezza di chi non ha niente e non desidera niente» e che soprattutto «non è neutralità; ma affermazione razionale»¹¹²⁷.

Ma quello che più colpì fu l'affermazione di una *libertà* da offrire anche alla scuola confessionale¹¹²⁸ di cui non si sarebbe dovuto temere; soprattutto poi la *libertà* di scelta delle famiglie di dividerne l'indirizzo confessionale nelle scuole private e di potere scegliere la religione nelle scuole statali.

La morale, non mi stancherò mai qui di ripeterlo, vuole una visione del mondo: e questa visione o la dà la religione o la dà la filosofia. Dove non entra e non può entrare la filosofia, deve entrare la religione con le sue soluzioni facili e arbitrarie. [...] La scuola media, aperta alla filosofia, e preparatrice alla cultura della nazione, essa si aspira a quella più alta laicità, che è nei nostri voti. Ma la scuola elementare, dalla nostra laicità non guadagna altro che la perdita di quell' *initium sapientiae*, che è pure qualche cosa, per chi ci rifletta bene, ancorchè razionalista¹¹²⁹.

Poco prima, Gentile aveva ricordato che la vera scuola se non aveva una religione, doveva avere necessariamente una filosofia. Tuttavia era naturale che un'affermazione di questo tipo infiammasse l'uditorio colpendone i nervi scoperti, pochi mesi prima

¹¹²⁶ «Intollerante è anche lo spirito dommatico della filosofia, il quale può essere anch'esso il fine d'una scuola non confessionale, ma fondata piuttosto sui principii d'un sistema filosofico» Benchè lo stesso Gentile ravvisi una differenza sostanziale tra il dogmatismo confessionale e quello filosofico. «Il dommatismo filosofico si nutre della fede in quella ragione che è una; e tende perciò all'affratelamento. Il dommatismo religioso vive della fede nell'irrazionale che è molteplice; e però tende alla divisione» ESL, pp. 84-85.

¹¹²⁷ ESL, p. 98.

¹¹²⁸ «Ogni violenza dello Stato contro le scuole private, riguardo alla laicità, sarebbe vana da un canto; e dall'altro, renderebbe impossibile il risoluto energico avviamento laico della scuola pubblica da noi desiderato. [...] Se il diritto della laicità è nella *libertà*, se il contenuto della *libertà* non si definisce per legge, ma per opera della ragione, è evidente che la scuola confessionale non può essere vinta altrimenti che dimostrandone, con una scuola che sia manifestamente superiore, la inopportunità e la vanità». ESL, pp. 105-106

¹¹²⁹ ESL, 105.

dell'intensa discussione parlamentare sul *Regolamento Rava*. La proposta di Gentile era chiara, egli proponeva un insegnamento di religione obbligatorio nella scuola elementare, finalizzato a fornire delle risposte 'tentative' e, come più volte aveva ricordato, 'parziali' alle questioni fondamentali della vita. Tra le righe c'era ancora quella ambivalenza nei confronti della religione, tipica del suo pensiero. Da un lato c'era una religione positiva fondata sul dogmatismo catechistico e Manualistico, che andava combattuta; dall'altro lato c'era una religione che aveva comunque il valore di offrire delle risposte che per quanto trascendentiste e estrinseche, avevano pur certo un loro valore; a questo si aggiungeva; infine c'era una religione che aveva il sapore della filosofia, o almeno di una *protofilosofia*, un inizio di sapienza, che aveva una sua razionalità e che aveva un valore propedeutico per l'ingresso nella forma adulta della religiosità. In nome della sua ragionevolezza la religione andava collocata nella scuola elementare; ma la ragionevolezza doveva essere perfezionata e compiuta dalla filosofia nella scuola media.

Oltre a una evidente staffetta tra la religione e la religiosità si tracciava un preciso percorso che descriveva un elemento della pedagogia di Gentile. La "scelta cattolica" del filosofo siciliano era strettamente legata a due elementi peculiari di questa confessione. Innanzitutto c'era l'ovvia considerazione immanentista secondo la quale la storia italiana era strettamente legata alla vicenda cattolica. Poi c'era un apprezzamento sostanziale del dogma fondamentale dell'incarnazione, che per la sua tipicità storica descriveva pienamente la riconduzione all'unità *umano-divina* del processo dialettico. Storicamente il cristianesimo era apprezzabile e auspicabile e in questo la valutazione di Gentile non si discostava dalla prospettiva storica di Benedetto Croce esposta trent'anni dopo¹¹³⁰. Ma di significativo interesse era il percorso pedagogico che si veniva a creare dall'estrinsecismo all'interiorità. Il progetto pedagogico di Gentile era precisamente legato a questa nuova coppia, che come sempre nello schema dialettico si moltiplicava all'infinito. A ben vedere tale percorso era riconducibile alla coppia erudizione-organicità. C'era un tempo nella scuola più votato alla quantità, all'informazione, alle conoscenze e

¹¹³⁰ A. Caracciolo, *L'estetica e la religione di Benedetto Croce*, Paideia, Arona 1958. A. Bausola, *Religione e morale. Tensioni e armonie in croce*, in A. Bruno (ed), *Benedetto Croce trent'anni dopo*, Laterza, Bari 1983, pp. 5-21. F. Capanna, *La religione in Benedetto Croce : il momento della fede nella vita dello spirito e la filosofia come religione*, Ed. del Centro Librario, Bari 1964, pp. 70 e ss.

un tempo che era da dedicare alla qualità, alla formazione, alla sintesi. A tutti gli studenti secondo lo spirito desanctiano andava garantita la conoscenza realizzando i tradizionali compiti del leggere, dello scrivere e del far di conto, per rispondere al problema dell'analfabetismo che il filosofo siciliano doveva avere ben presente dato che all'inizio del secolo scorso il Meridione poteva ancora “vantare” il 50 % della popolazione analfabeta¹¹³¹. Dall'altro – e in questo era ancora discepolo desanctiano – era necessario assumere seriamente il compito di formare i quadri della nazione lavorando al vero obiettivo spirituale di “fare gli italiani”. Per questo la scuola media, doveva essere seria e culturalmente significativa, ma doveva esserlo avendo a cuore soprattutto il fine e non i mezzi culturali per raggiungerlo. In questo la Scuola media di Gentile era una scuola religiosa nel senso, però, di una religione razionale, fondata sull'esercizio riflessivo del pensiero, ancorata all'imperativo categorico della libertà, sostenuta dalla fede nello Stato e nello spirito nazionale.

Come già accennato, il primo lungo intervento dopo gli applausi fu quello di Salvemini. Egli sosteneva che:

La scuola laica deve educare gli alunni alla massima possibile indipendenza da ogni preconconcetto tradizionale e dogmatico non dimostrato. [...]La scuola laica non deve imporre agli alunni credenze religiose, filosofiche e politiche in nome di autorità sottratte al sindacato della ragione; ma deve mettere gli alunni in condizione di potere, con piena libertà e consapevolezza, formarsi da sé proprie convinzioni politiche, filosofiche, religiose. E' laica, insomma, la scuola in cui nulla s'insegna che non sia frutto di ricerca critica e razionale¹¹³².

Salvemini ritornava sui temi cari alla concezione della FNISM ma lo faceva in termini diversi: c'erano certo due concezioni di laicità, ma c'era anche una sostanziale consonanza¹¹³³. Gentile aveva ricondotto la religione alla sua ragionevolezza e rifletteva sulla necessità di una religione razionale. Certo in virtù del primato della storia, egli non poteva non sostenere la necessità di un insegnamento religioso, ma lo riconduceva nell'orizzonte critico della filosofia. Le due posizioni non erano, almeno in questo punto completamente discordi e contraddittorie. Tale *parallelismo convergente* ebbe un punto di contatto quando Salvemini, in dialogo con un libretto del prof. Valerio di Acireale,

¹¹³¹ C. Corradini, *L'istruzione primaria e popolare in Italia*, cit.

¹¹³² *Sesto Congresso...*, *Op. cit.*, p. 248.

¹¹³³ B. Bigazzi, *Gentile e Salvemini: il problema della laicità della scuola*, in «Dimensioni», f. 18/1981, pp. 19-26.

che sosteneva la necessità di una introduzione della religione nella scuola dello stato pena l'intolleranza, egli sottolineava come tale religione dovesse avere la forma della storia del cristianesimo, della storia del pensiero cristiano. Ribadiva cioè la non possibilità di un insegnamento religioso di tipo catechistico. Nella proposta ambivalente di Gentile intorno alla religione, anche questo era presente. Era certo complesso comprendere la sua interpretazione del religioso, ma la sua critica dell'estrinsecismo manualista e la sua predilezione storica, non era discorde da quanto andava dicendo Salvemini. A questo il pugliese aggiungeva una critica alla rigida proposta di Fioravanti volta ad estromettere l'insegnamento religioso dai convitti e ad affidava alle famiglie la libertà di sceglierlo o meno. Anche in questo non era in disaccordo con Gentile. Lo stesso riguardava l'abolizione delle scuole private che in nome di uno spirito di tolleranza, non poteva essere proposto. Tra l'intervento di Gentile e quello di Salvemini non c'erano dunque differenze di sostanza, semmai c'era una maggiore diplomazia in quello del professore di storia. Mentre Gentile era intento a difendere la sua filosofia, Salvemini, in accordo con la linea intrapresa sin dal 1901, era intento a difendere il ruolo della FNISM come *partito della scuola* trasversale. Egli propugnava un laicismo moderato che tentava di spostare la barra dell'associazione verso posizioni più miti cercando di attenuare i contrasti.

Impegnato nell'apologia attualista, Gentile cercò di mettere in rilievo le differenze con Salvemini il quale aveva di mira il recupero dei “grandi discorsi” e delle grandi idealità che avrebbero potuto sollevare il particolarismo che aveva attanagliato la Federazione dopo la scelta democratica e la chiusura, per suo merito, del contenzioso sullo stato giuridico. La differenza non era tanto sulla questione della *laicità* ma era inerente a due questioni di fondo: il siciliano era impegnato nel mostrare che la filosofia della Federazione sarebbe dovuta essere la sua vera politica; il pugliese che la scelta politica della FNISM sarebbe dovuta diventare la sua filosofia, pena la sua dispersione in particolarismi giuridici.

Come per suggellare questa diversità di approccio, Salvemini inviò di lì a pochi giorni una lettera a Gentile. Così egli si rivolgeva all'amico:

A Napoli fummo apostoli; ora dobbiamo essere politici[...] La tattica nostra deve essere questa: non metterci nettamente contro il Congresso di Napoli – l'indisciplina è sempre

dannosa: bisogna rispettare le leggi del paese anche se sono cretine, o almeno non bisogna darsi l'aspetto di violarle -; noi dobbiamo deplorare gli equivoci poco dignitosi e poco coraggiosi, in cui si è chiusa la maggioranza del Congresso di Napoli; deplorare che sul tema della scuola laica il Congresso, invece di tracciare a sé e agli altri un programma concreto di lavoro, si sia lasciato trascinare a un'orgia di dimostrazioni poco concludenti[...]. Lode a tutti gli altri voti del Congresso: critica mite, accorata, desolata degli errori sulla scuola laica, biasimo vivace contro i tentativi di equivoci e di rimaneggiamenti e contro gli spostamenti di responsabilità[...] affermare che la questione è sempre aperta se non altro per gli equivoci insorti dopo¹¹³⁴.

La lettera dava ad intendere che ci fosse un accordo tra i due. Era stato evidente anche dai temi che Salvemini aveva utilizzato nella sua replica. Quelle dello storico e del filosofo erano due varianti formali che avevano, tuttavia, un unico intento. Quello di porre al centro della costruzione dello spirito nazionale la scuola e soprattutto gli insegnanti, che si dovevano assumere il compito della formazione delle classi dirigenti. La questione della laicità positiva rappresentava il nuovo compito dei formatori, che dovevano far crescere uno spirito nazionale attorno al quale unificare i sentimenti nazionali. Che Gentile non fosse fino in fondo consapevole delle mosse politiche di Salvemini, questo ci è testimoniato dalla lettera del primo di ottobre a Croce, ma che Salvemini, di contro, fosse consapevole del progetto che, chiamando Gentile a Napoli, voleva realizzare, questo è certo. Si trattava di rimettere la scuola al centro dello Stato come elemento di promozione sociale e unificazione interiore. In questo incarnavano entrambi l'ideale desanctiano di formare una classe di cittadini più educata e formata: il mezzo di questa formazione era la scuola che doveva assumersi la responsabilità di educare le *elitès* che avrebbero condotto il paese.

Placate le acque, a distanza di qualche mese, Gentile scriverà un'appendice al Congresso, ribadendo due sostanziali posizioni. Egli riproponeva l'idea della religione come *philosophia inferior* in questi termini:

Dunque, *quid est veritas?* Si provino a rispondere i professori italiani; e discutano, e ridiscutano sempre la risposta, e non affermino mai una volta per tutte, quasi per partito preso e a colpi di maggioranza: e vedranno che un po' per volta la scuola si verrà laicizzando davvero, continuando e affrettando il suo spontaneo processo di laicizzazione. A quella domanda però non risponde la chimica, sibbene la filosofia, magari sotto forma di religione, che non è se non una *philosophia inferior*: risponde

¹¹³⁴ AFG, Salvemini a Gentile, 8 ottobre 1907, citato da S. Romano, *Giovanni Gentile. Un filosofo al potere negli anni del regime*, Ed. Rizzoli, Milano 2004, p. 160-161 e in G. Chiosso, *Gentile, i cattolici e la libertà di insegnamento nei primi del Novecento* in G. Spadafora (ed), *Giovanni Gentile*, cit., p. 292, n. 8.

l'uomo, che è poi il vero e genuino "contenuto" di tutte le scuole¹¹³⁵

Il filosofo siciliano riconduceva la questione della verità alle sue espressioni e ribadiva una posizione di inferiorità, che era finalizzata ad un suo accoglimento e preludeva il discorso complesso che avrebbe portato a pienezza nelle *Forme assolute dello spirito*. Ma quello che pareva maggiormente significativo e che fu il vero oggetto formale che lo aveva unito nell'impresa di Napoli a Salvemini era la questione della libertà. La laicità dello Stato doveva essere la questione della sua libertà. Così egli approfondiva:

Lo Stato non crea la religione, come non crea la filosofia, né l'arte. Ma ciò non impedisce che riconosca le istituzioni sociali che traggono alimento spirituale da esse: perchè l'uomo che crea la filosofia, l'arte o la religione, non può sottrarsi alla storia, e superare empiricamente lo Stato: egli resta sempre un cittadino. Ora c'è il cittadino che vale socialmente come poeta o come ministro di religione, o come professore di filosofia: ed esso fa parte dello Stato, e lo Stato lo domina perchè lo contiene e lo risolve in sé con tutta la sua poesia, la sua religione, la sua filosofia. *Con tutta*: qui è il segreto della libertà¹¹³⁶.

Ritornava il tema nodale della libertà che si configurava nella sua riconduzione ultima alla natura stessa dello Stato e si manifestava come libertà di espressione, di concorrenza e, ultimamente, come libertà e autonomia dell'insegnamento da parte di ogni singolo insegnante, poiché l'esercizio costante della ricerca della verità richiedeva il libero esercizio. Precisamente questo tema aveva animato tutto il confronto con il modernismo e veniva suggellato dalla posizione ad esempio del Gallarati-Scotti¹¹³⁷.

Di lì a un anno, nel settembre del 1908 intervenendo sul rapporto tra Chiesa e Stato al Congresso di Rimini della Lega Nazionale, discorso pubblicato sulla *Rassegna nazionale* due mesi dopo¹¹³⁸, riconduceva la natura dell'istituzione civile al servizio che essa doveva offrire al cittadino. Da qui osservava che lo Stato era a servizio di tutti e non doveva cedere né al monopolio partigiano di qualcuno, né alla neutralità assoluta. Il primo avrebbe portato a un utilizzo strumentale della scuola, mentre il secondo avrebbe

¹¹³⁵ ESL, p. 124.

¹¹³⁶ ESL, p. 129.

¹¹³⁷ Più diffusamente vedi L. Pazzaglia, *Cultura religiosa e libertà d'insegnamento nella riflessione di Gallarati-Scotti*, in F. De Giorgi, N. Raponi (edd.), *Rinnovamento religioso e impegno civile in Tommaso Gallarati Scotti*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1994, pp. 99-136.

¹¹³⁸ T. Gallarati-Scotti, *La separazione della Chiesa dallo Stato e i suoi rapporti col problema della Scuola*, in «Rassegna nazionale», 164/1908, pp. 129-143.

portato all'eliminazione della scuola nel suo insieme, poiché avrebbe tolto tutto ciò che di vitale esiste, in nome del rispetto di tutti coloro che vivevano nell'istituzione scolastica. Non si trattava dunque di rivendicare un insegnamento religioso, quanto piuttosto di rivendicare un effettiva libertà. La Scuola necessitava per la sua stessa sopravvivenza e vitalità di essere libera nel solco della tradizione cavouriana. Tutta l'istituzione scolastica doveva essere necessariamente orientata in questa direzione. Non c'era la semplice rivendicazione di un insegnamento che ponesse la fede a suo fondamento, ma una riconduzione della questione ad un sano *pluralismo*, che non andava temuto, bensì potenziato. Così egli poteva dire:

Il diritto che invociamo per noi lo desideriamo con uguale intensità per gli altri, perchè sentiamo il valore delle fedi più opposte quando solo profonde e operose. [...] Nessuna educazione di popolo è migliore che dove esiste conflitto ideale nel mondo della cultura. E non è distillando delle idealità per infiltrarle artificialmente nella scuola che si potrà infondere un po' di spiritualità nell'educazione nazionale, ma lasciando penetrare liberamente le grandi correnti di pensiero perchè si affermino in tutta la loro forza¹¹³⁹.

In questa citazione erano ravvisabili molte continuità con quanto Gentile aveva detto sullo stesso tema un anno prima ad un uditorio di posizione contrapposta. La laicità non era da intendere sostanzialmente come separazione, ma doveva essere assolutamente interpretata come libertà.

Proprio la questione della libertà era tuttavia ciò che distanziava la posizione modernista da quella gentiliana. L'eco la ritroviamo nell'ultimo passaggio del milanese, il quale trovava altrettanto intollerante il monopolio di un qualsivoglia sistema filosofico. Certo Gentile era stato molto accorto nella sua proposta a Napoli. Senza mai fare un diretto riferimento all'idealismo come forma compiuta del sapere filosofico, aveva proposto una riflessione generale sul valore della filosofia in virtù del suo elemento razionale e della sua capacità sintetica. Ma il condirettore del *Rinnovamento* che conosceva le posizioni gentiliane per la polemica con il modernismo e aveva di certo letto il commento all'enciclica *Pascendi* che era stato pubblicato qualche mese prima sulla *Critica*, non poteva intendere le proposte del filosofo siciliano, se non in direzione di un unico modello e sistema filosofico. Da qui emergeva quella che potremmo definire una delle differenze sostanziali tra il modernismo e Giovanni

¹¹³⁹ *Ibi*, p. 141.

Gentile. Mentre per i modernisti e, in generale, per la tradizione cattolico-liberale del nuovo corso¹¹⁴⁰ la libertà era da intendersi nella forma del *pluralismo*, quello stesso che essi chiedevano all'istituzione ecclesiastica, cercando di recuperare la questione della democrazia, per il filosofo siciliano la libertà era sostanzialmente legata al *libero esercizio dello spirito*, che partecipando al cammino creativo della verità si autoconstruiva. La conflittualità culturale proposta da Gallarati-Scotti era l'elemento propulsivo del cammino razionale e in questo dava un profilo metodologico alla dialettica, mentre la conflittualità per Gentile era finalizzata al raggiungimento di una sintesi e in questo dava della dialettica una valutazione sistemica, filosofica e complessiva.

In termini più formali e conclusivi c'era, da un lato, il desiderio di una *libertà di espressione* della propria personale ricerca della verità che incontrava, dall'altro lato, una *libertà di partecipazione* a un processo creativo del mondo e di sé. Erano due istanze complementari della modernità: da un lato una modernità civile e dall'altro la modernità di porre il soggetto a fondamento della realtà; da un lato il *modernismo* dei novatori cattolici e dall'altro il *modernismo* di Gentile.

¹¹⁴⁰ Sulle rispettive differenze tra modernismo e cattolicesimo liberale vedi la fine del capitolo precedente. Definiamo qui quella di Gallarati-Scotti una tradizione cattolico-liberale di nuovo corso per sottolinearne la peculiarità data anche la varietà delle posizioni in questa corrente che più che individuare un preciso movimento di pensiero, descrive una molteplicità di linee riconducibili a una stessa appartenenza cattolica.

Sigle e indicazioni bibliografiche delle opere di Giovanni Gentile più utilizzate

RG	<i>Rosmini e Gioberti. Saggio Storico sulla Filosofia Italiana del Risorgimento</i> (1898), III ed. acc., Sansoni, Firenze 1958.
SGG	<i>Storia della Filosofia Italiana dal Genovesi al Galuppi</i> , II ed. con corr. e agg., voll. I e II, Le Lettere, Firenze 2003.
FDM	<i>La filosofia di Marx. Studi critici</i> (1899), ed. unica, Le Lettere, Firenze 2003.
FSF	<i>Frammenti di storia della filosofia</i> , II ed., a cura di H. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1999.
RDH	<i>Riforma della dialettica hegeliana</i> (1913), III ed., Le Lettere, Firenze 2003.
FCL	<i>Frammenti di critica e di storia della Letteratura</i> , II ed. a cura di H. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1996.
MRF	<i>Il modernismo e i rapporti fra Religione e Filosofia</i> (1909), III ed. riv., Sansoni, Firenze 1962.
RSI	<i>La riforma della scuola in Italia</i> (1932), III ed. riv. e acc., a cura di H. Cavallera, Le Lettere, Firenze 2003.
ESL	<i>Educazione e scuola laica*</i> (1921), V. ed. riv. acc, a cura di H. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1998
NSM	<i>La nuova scuola media*</i> (1925), II ed. riv e ampl., a cura di H. Cavallera, Le Lettere, Firenze 2003.
CCT	<i>Gino Capponi e la cultura Toscana nel secolo decimonono</i> (1922), III ed. con agg., Sansoni, Firenze 1973.
PIR	<i>Pensiero Italiano del Rinascimento</i> (1923), III ed. acc. e riord., Le Lettere, Firenze 2003.
PRI	<i>I profeti del Risorgimento italiano</i> (1923), III ed. acc, Le lettere, Firenze 2004.
SLI	<i>Sistema di Logica come teoria del conoscere</i> (1917), vol I, V. ed riv, Le Lettere, Firenze 2003.
SLII	<i>Sistema di Logica come teoria del conoscere</i> (1921), vol II, V. ed riv, Le Lettere, Firenze 2003.
SPI	<i>Sommario di Pedagogia come Scienza Filosofica. Vol I. Pedagogia Generale</i> (1913), V. ed. riv., Le Lettere, Firenze 2003.
SPII	<i>Sommario di Pedagogia come Scienza Filosofica. Vol II. Didattica</i> (1913-1914), V. ed. riv., Le Lettere, Firenze 2003.
RDE	<i>La Riforma dell'educazione. Discorsi ai maestri di Trieste</i> (1919), V. ed riv., Le Lettere 2003.
TGS	<i>Teoria generale dello Spirito come atto puro</i> (1916), VII ed. riv, Le Lettere, Firenze 2003.
GS	<i>Genesi e struttura della società. Saggio di Filosofia pratica</i> (1943), Le lettere, Firenze 2003.
DR	<i>Discorsi di Religione</i> , III ed. riv., Sansoni, Firenze 1953.

* parte dei saggi di questi due volumi fanno riferimento a *Scuola e Filosofia* del 1908

Carteggi

- CGJ *Carteggio Gentile-Jaja*, voll I-II, a cura di M. Sandirocco, Sansoni, Firenze 1967-1969.
- CGA *Carteggio Gentile-D'Ancona*, a cura di C. Bonomo, Sansoni, Firenze 1973.
- CGC (Carteggio Gentile-Croce) *Lettere a Benedetto Croce*, voll. I-IV, a cura di S. Giannantoni, Sansoni, Firenze 1972 (I)-1974(II)-1976 (III)-1980 (IV)
- CCG (Carteggio Croce-Gentile) *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, a cura di A. Croce, A. Mondadori, Milano 1981.

Altre sigle

- DS H. Denzinger, A. Schönmetzer (edd.), *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Friburgo-Roma 1965

Fonti D'Archivio

- AAP Archivio Arcidiocesano di Palermo
- ADM Archivio Diocesano di Mazzara del Vallo (TP)
- AMP Archivio Museo Pitrè-Palermo
- AFG Archivio Fondazione Giovanni Gentile - Roma
- AUP Archivio Storico Università degli studi di Palermo
- BFT Biblioteca Fardelliana di Trapani, *Fondo Nunzio Nasi*

Bibliografia

- AA. VV., *Chiesa e religiosità in Italia dopo l'Unità*, Atti del IV Convegno di Storia della Chiesa, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1973.
- N. Abbagnano, *Storia della filosofia*, vol. II, Einaudi, Torino 1954².
- A. Acerbi, *Chiesa e democrazia. Da Leone XIII al Vaticano II*, Vita e Pensiero, Milano 1991.
- A. Agazzi, "Scuola dell'obbligo". *Breve storia disinteressata di un'idea e di un'espressione equivoca e polemica* in «Scuola e Didattica», 15 settembre 1986.
- E. Agazzi, *Il giovane Croce e il marxismo*, Einaudi, Torino 1962.
- V. Agosti, *Filosofia e religione nell'attualismo gentiliano*, Paideia, Brescia 1977.
- V. Agosti, *La corrispondenza epistolare Gentile-Croce (1896-1906)* in «Humanitas», n. 11/1975.
- S. Agostino, *De magistro* (trad.it. a cura di D. Gentili, *Il maestro*, Città Nuova, Roma 1995²).
- S. Agostino, *De vera religione*, (trad. it. a cura di A. Pieretti, *La vera religione*, Ed. Citta Nuova, Roma 1992).
- F. Albergiani, *Religione e immortalità secondo Giovanni Gentile*, Accademia di Scienze Lettere e Arti, Palermo 1970.
- S. Alberghi, *Su l'attualismo gentiliano e la filosofia della prassi*, in «Fatti e teorie», IX, 1948.
- P. Allegrezza, *L'élite incompiuta. La classe dirigente politico-amministrativa negli anni della destra storica (1861-1876)*, Ed. Giuffrè, Milano 2007.
- C.M. Amato Pojero e G. Pellegrino (a cura di), *Atti del V congresso regionale di filosofia: Giuseppe Amato Pojero e la Biblioteca filosofica di Palermo*, Ed. Spes, Milazzo 1974.
- Annuario dell'Istruzione pubblica del Regno d'Italia del 1868-1869*, Tip. Del Giornale Il Conte Cavour, Torino 1869.
- M. Amari, A. D'Ancona, *Carteggio*, Ed. Roux Frassati e co, Torino 1907.
- L. Ambrosoli, *Gaetano Salvemini e la FNISM*, in «Critica Storica», vol. 5, 3/1964, pp. 605-648.
- L. Ambrosoli, *La Federazione Nazionale Insegnanti Scuola Media dalle origini al 1925*, Ed. La Nuova Italia, Firenze, 1967.
- L. Ambrosoli, *Libertà e religione nella riforma Gentile*, Vallecchi, Firenze 1980.
- L. Ambrosoli, *La mozione Bissolati del 1908 sulla scuola laica*, in AA.VV., *Leonida Bissolati. Una vita per l'educazione degli italiani*, (atti del Convegno di studio, Cremona, 13-14 ottobre 1979), Evoluzione europea, Cremona 1980, pp. 43-61.
- C. Aquarone (ed.), *Lo stato catechista*, Ed. Parenti, Firenze 1961.
- C. Antoni, *Lo storicismo*, Ed ERI, Roma 1968.
- G. Arcoletto, *Palermo e la cultura siciliana*, Treves, Milano 1987.
- R. Ardigò, *Sociologia. Il compito della filosofia e la sua perennità. Vol. 4, Il fatto psicologico della percezione* (1886), A. Draghi, Padova 1907².
- G. Argeri, *Mons. O Trippodo e G. Gentile. Fondamenti e Orientamenti della loro dottrina filosofico-pedagogica*, Ed. La Via, Palermo 1968.
- M.D. Ascenzo, *La scuola pedagogica di Bologna*, La scuola, Brescia 2003.
- A. Ascenzi, *Il plutarco delle donne. Repertorio della pubblicazione educativa e scolastica e della letteratura amena destinata al mondo femminile nell'Italia dell'Ottocento*, Eum, Macerata 2009.
- A. Asor Rosa, *Letteratura italiana. Le questioni*, Einaudi, Torino 1986.
- R. Aubert, *La cura per un miglioramento della pastorale. Seminari, istruzione catechistica, azione cattolica*, in Aa. Vv., *La chiesa negli stati moderni e i movimenti sociali (1878-1914)*, Ed. Jaka Book, Milano 1975.
- R. Bagnardi, F. Basile, *La scuola ne «L'Unità» di Salvemini*, in E. De Marco (ed.), *Cultura e società nella formazione di Gaetano Salvemini*, Dedalo, Bari 1983.
- P. Baldini, *La religiosità secondo il pragmatismo*, in «Rinnovamento», III/1908.

- H. U. Balthasar, *Lo spirito e l'istituzione* (1974), Morcelliana, Brescia 1979
- S. Banchetti, *Scuola e maestri fra positivismo e idealismo*, Clueb, Bologna 1988.
- N. Barbato, *Il socialismo difeso al Tribunale di Guerra*, Tip. Sociale dell' Asino, Roma 1895
- L. F. Barmann, *Friedrich von Hügel as modernist and as more than a modernist*, in «The Catholic Historical Review», n. 75/1989.
- G. Barone, *Egemonie urbane e potere locale (1882-1913)*, in M. Aymard e G. Giarrizzo (edd.), *Storia d'Italia. Le regioni dall'unità a oggi*, vol. V, Ed. Einaudi, Torino 1987.
- D. Barsanti, L. Rombai, *Leonardo Ximenes*, Ed. Medicea, Firenze 1987.
- L. Basile, *La mediazione mancata. Saggio su Giovanni Gentile*, Marsilio, Padova 2008.
- A. Bausola, *Religione e morale. Tensioni e armonie in croce*, in A. Bruno (ed), *Benedetto Croce trent'anni dopo*, Laterza, Bari 1983.
- V. Bellezza, *Alterità e comunicazione nel pensiero di Gentile*, in «Archivio di Filosofia» 1950.
- V. Bellezza, *La razionalità del reale: Hegel, Marx, Gentile*, in S. Betti, F. Rovigatti (edd.), S. Betti, F. Rovigatti (edd.), *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Firenze 1977.
- V. Bellezza, *Religione che si supera e religione che non si supera nel pensiero del Gentile*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, I/1969. (Oggi anche in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, vol. XIII, Ed. Sansoni, Firenze 1971).
- R. Benzoni, *Il sapere empirico: memoria*, Sandron, Palermo 1892.
- M. Berlanda, *Gentile e l'ipoteca kantiana. Linee di formazione del primo attualismo (1893-1912)*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 2007.
- E. Bernardoni, *Il positivismo*, in L. Volpicelli (ed.), *La pedagogia. Storia e problemi, maestri e metodi, sociologia e psicologia dell'educazione e dell'insegnamento*, vol V, Vallardi, Milano 1970-1972.
- D. Bertoni Jovine, *La scuola italiana dal 1870 ai giorni nostri*, Ed. Riuniti, Roma 1975.
- G. Bertagna, *A Gentile quel che è di Gentile*, in «Nuova secondaria», f. 6/1992.
- G. Bertagna, *Autonomia. Storia, bilancio e rilancio di un'idea*, La scuola, Brescia 2008.
- G. Bertagna, *Pensiero manuale. La scommessa di un sistema educativo di istruzione e di formazione di pari dignità*, Rubbettino. Soveria Mannelli (CZ) 2006.
- D. Berti, *La soppressione delle facoltà di teologia nelle Università del regno*, Ed. Botta, Roma 1872.
- G. M. Bertin, M.A. Manacorda, *Giuseppe e Lucio Lombardo-Radice*, Parenti, Firenze 1986.
- D. Bertoni Jovine, *La scuola italiana dal 1870 ai nostri giorni*, Editori Riuniti, Roma 1975.
- G. Bianco, *Francesco de Sanctis. Cultura classica e critica letteraria*, Guida, Napoli 2009.
- B. Bigazzi, *Gentile e Salvemini: il problema della laicità della scuola*, in «Dimensioni», f. 18/1981.
- M. Blondel, *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi* (1893), Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1997².
- M. Bocci, *Agostino Gemelli rettore e francescano. Chiesa, regime, democrazia*, Morcelliana, Brescia 2003.
- P. Boccone, *Principii di filosofia scientifica*, Ed. Fratelli Vena, Palermo 1898.
- E. Bonaiuti, *Lettere di un prete modernista*, Ed. Libreria Editrice Romana, Roma 1908.
- E. Bonaiuti, *Pellegrino di Roma : la generazione dell'esodo*, Ed. Laterza, Bari 1964.
- G. Bonetta, *Genesi e formazione della concezione scolastica gentiliana*, in G. Spadafora(ed.), *Giovanni Gentile: la pedagogia, la scuola*, Armando, Roma 1997.
- G. Bonetta, *Scuola e socializzazione fra '800 e '900*, FrancoAngeli, Milano 1989. In part. pp. 45 e ss.
- C. Bonomo, *La prima formazione del pensiero filosofico di Giovanni Gentile*, in AA.VV. *Giovanni gentile. La vita e il pensiero*, (a cura della Fondazione Giovanni Gentile per il studi

- filosofici), v. XIV, Sansoni, Firenze 1972.
- G. Bonomo, *Pitrè, la Sicilia e i siciliani*, Sellerio, Palermo 1989.
- G. Bontadini, *Dall'attualismo al problematicismo*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1996.
- G. Bontadini, *Gentile e la metafisica* in S. Betti, F. Rovigatti (edd.), *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Firenze 1977.
- G. Bontadini, *Saggio di una metafisica dell'esperienza*, Vita e pensiero, Milano 1979.
- G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna* [1966], Ed. Vita e Pensiero, Milano 1996.
- G. Bontadini, *Studi sull'idealismo* (1942), Vita e Pensiero, Milano 1995.
- A. Bontempelli, E. Trevisani, *Rivista Industriale, Commerciale e Agricola della Sicilia*, Soc. Tip. Ed. Popolare, Milano 1903.
- L. Borghi, *Lombardo-Radice e Salvemini* in «Scuola e città», n.12/1968.
- S. M. Bottari, *Medaglioni sacerdotali*, Scuola Grafica Salesiana, Palermo 1985.
- U. Bottazzini, G. Pancaldi, *I Congressi degli scienziati italiani nell'età del positivismo*, CLUEB, Bologna 1983.
- D. Boucher, *The Social and Political Thought of R. G. Collingwood*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- A. Brancaforte, *Uomini e problemi della Biblioteca filosofica di Palermo*, Biopsyche, Catania 1979.
- F. Brancato, *La Sicilia nel primo ventennio del Regno d'Italia*, Ed. C. Zuffi, Bologna 1956.
- F. Brancato, *L'emigrazione siciliana negli ultimi cento anni*, Ed. Pellegrini, Cosenza 1995.
- A. Brigaglia, G. Massotto, *Il circolo matematico di Palermo*, Ed. Dedalo, Bari 1982.
- R. Brienza, *Daimon teorico, daimon etico: la 'Bildung' di Giovanni Gentile*, in «Scuola e città», f.1/1992.
- A. Broccoli, *Dalla Riforma Gentile alla Conciliazione: critiche e riserve cattoliche*, in «Dialogos», 4/ott-dic 1968.
- G. K. Browning, *Rethinking R.G. Collingwood*, Palgrave Macmillan, New York 2004.
- M. Brunazzi, *Salvemini e la laicità della scuola*, in F. Frabboni (ed), *Idee per una scuola laica*, Armando, Roma 2007.
- F-V. Brunetière, *Cinq lettres sur Ernest Renan*, Paris 1903.
- F-V. Brunetière, *La renaissance de l'idéalisme*, pp. 42-44, citato in L. Mangoni, *Una crisi fine secolo. La cultura italiana e la Francia tra Otto e Novecento*, Ed. Einaudi, Torino 1985.
- G. Buccola, *Studi di psicologia sperimentale: nuove ricerche sulla durata della localizzazione tattile*, Morselli-Dumolard, Torino-Milano 1882.
- A. Buscaino Campo, *Sulla lingua italiana* in AA.VV., *Studj di filologia italiana*, Sandron, Palermo 1877.
- A. Buttitta, *Pitrè e la mafia* in AA.VV., *Pitrè e Salomone Marino*, (Atti del Convegno di studio per il cinquantenario della morte di), Flaccovio, Palermo 1968.
- F. Cacciatore, *Il concetto di Empiria" tra Droysen e Dilthey*, in «Atti della Accademia Pontaniana», N.S., Vol.XL, 1991.
- G. Cacciatore, *L'unità di storia filologica e logica speculativa*, in G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, (a cura di P. Di Giovanni), Le Lettere, Firenze 2006.
- G. Calandra, *Positivismo*, in L. Volpicelli (Ed.), *Lessico delle scienze dell'educazione*, Vol. I, Società Editrice Libreria, Milano 1978.
- G. Calcagno, *Bianco, rosso e verde: l'identità degli italiani*, Laterza, Bari 1993.
- S. Cammareri Scurti, *Lotta di classe in Sicilia* in «Critica Sociale», 1896.
- M. Campo, *Ricordo di Mons. Prof. Onofrio Trippodo* in C. M. Amato Pojero, G. Pellegrino, *Atti del V Congresso Regionale di Filosofia. Amato Pojero e la Biblioteca Filosofica di Palermo*, Milazzo-Palermo, 5-8 novembre 1968, Spes, Milazzo 1974.
- M. Campo, *Socrate per le vie di Palermo*, del 1935 poi pubblicato in Id., *Sull'arte e sulla vita spirituale*, La Scuola, Brescia 1946.

- O. Cancila, *Palermo* (1988), Ed. Laterza, Bari 2009.
- O. Cancila, *I Florio. Storia di una dinastia imprenditoriale*, Bompiani, Milano 2008.
- T. Canonico, *Andrea Towianski*, Ed Forzani e c. tipografi del Senato, Roma 1895.
- F. Capanna, *La religione in Benedetto Croce : il momento della fede nella vita dello spirito e la filosofia come religione*, Ed. del Centro Librario, Bari 1964.
- G. Capozzi, *Giovanni Gentile. Il filosofo oltre l'uomo*, Satura, Napoli 2000.
- C. Capra, *La condizione degli intellettuali negli anni della Repubblica Italiana e del Regno Italico* in «Quaderni storici», 1973.
- P. Carabellese, *Cattolicità dell'attualismo*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, vol. I, Ed. Sansoni, Firenze 1948.
- A. Caracciolo, *La religione nel pensiero di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, vol. XII, Ed. Sansoni, Firenze 1967.
- A. Caracciolo, *L'estetica e la religione di Benedetto Croce*, Paideia, Arona 1958.
- S. Caramella, *Studi sul positivismo pedagogico*, Soc. An. Ed. "La Voce", Firenze 1921.
- A. Carlini, *Riflessioni critiche sul principio della pedagogia gentiliana*, in «L'educatore italiano», 15 nov-1 dic 1954, oggi in A. Carlini, *Studi gentiliani*, in Fondazione G.Gentile (ed), *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. VIII, Sansoni, Firenze 1958.
- G. Carocci, *Agostino Depretis e la politica interna italiana dal 1876 al 1887*, Einaudi, Torino 1956.
- L. Carpi, *Il risorgimento italiano: biografie storiche politiche d'illustri uomini italiani contemporanei*, Vol IV, Ed. Vallardi, Milano 1888.
- M. Casotti, *La pedagogia di G. Gentile. II- Pedagogia senza pedagogia*, in «Pedagogia e Vita», n.3/1961.
- M. Casotti, *La pedagogia di G. Lombardo-Radice e quella di G. Gentile*, in «Pedagogia e vita», n.2/1968-1969.
- R. Castagnola, P. Parachini, M. Spiga, *Le prime riviste italiane d'avanguardia*, (Atti del convegno di studi, Monte verità, Ascona, dicembre 2003), F. Cesati, Firenze 2004.
- G. Catalfamo, *Giuseppe Lombardo-Radice*, La Scuola, Brescia 1958.
- E. Catarsi, *L'Università e la formazione dei maestri nell'Italia liberale (1859-1923)*, in G. Genovesi, F. De Vivo (edd.), *Cento anni di università. L'istruzione universitaria in Italia dall'unità ai nostri giorni*, (Atti III convegno nazionale Cirse, Padova novembre 1984), Edizioni scientifiche Italiane, Napoli 1986.
- H. A. Cavallera, *Ethos, eros e thanatos in Giovanni Gentile*, Pensa Multimedia, Lecce 2007.
- H. A. Cavallera, *Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice: i paradigmi della pedagogia*, in G. Spadafora (ed), *Giovanni Gentile. La pedagogia. La Scuola*, Armando, Roma 1997.
- H. A. Cavallera, *Giovanni Gentile: l'attualismo e la cultura italiana del '900*, in «Nuova Secondaria», f. 9/1996.
- H. A. Cavallera, *Immagine e costruzione del reale nel pensiero di Giovanni Gentile*, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1994.
- H. A. Cavallera, *La pedagogia di Giovanni Gentile*, in «Pedagogia e Vita», n. 6/1995.
- H. A. Cavallera, *Giovanni Gentile: l'attualismo e la cultura italiana del '900*, in «Nuova Secondaria», f. 9/1996.
- H. A. Cavallera, *L'immagine del fascismo in Giovanni Gentile*, Pensa Multimedia, Lecce 2008.
- H. A. Cavallera, *L'organizzazione del sapere ovvero la prassi come formazione in Giovanni Gentile*, in M. Gaeta (ed.), *Giovanni Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, Marsilio, Venezia 1995.
- H. A. Cavallera, *Libertà e nazionalità nella concezione pedagogia di Giovanni Gentile*, in «I problemi della pedagogia», n. 2-3/1976.
- H.A. Cavallera, *Il concetto di laicità positiva e l'insegnamento della religione in G. Gentile*, in

- «I problemi della pedagogia», n.4-5/1979.
- H. A. Cavallera, *Verso la statizzazione della scuola: la posizione di Gaetano Salvemini*, in G. Genovesi, C.G. Lacaita (edd.), *Istruzione popolare nell'Italia liberale. Le alternative delle correnti di opposizione*, (Atti del II Convegno Nazionale Cirse, Pisa novembre 1982), FrancoAngeli, Milano 1983.
- R. Cerrato, *Critica Storica ed esegesi biblica nel modernismo italiano*, in A. Botti, R. Cerrato (Ed.), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, Ed. QuattroVenti, Urbino 2000.
- C. Cesa, *La "mistica" e il "problema filosofico"* in G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, (a cura di P. Di Giovanni), Le Lettere, Firenze 2006.
- F. Chabod, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, Laterza, Bari 1965.
- J. Charnitzky, *Fascismo e Scuola. Politica scolastica del regime (1922-1943)*[1994], La Nuova Italia, Firenze 1996.
- B. Chiara, *Il Nestore degli statisti italiani. Paolo Boselli*, Eia, Torino 1922.
- G. Chiosso, *Libertà della scuola e Libertà d'Insegnamento*, in *Enciclopedia Pedagogica*, Ed. La Scuola, Brescia 1981.
- G. Chiosso, *Gentile, i cattolici e la libertà di insegnamento nei primi del Novecento* in G. Spadafora (ed.), *Giovanni Gentile: la pedagogia, la scuola*, Armando, Roma 1997.
- G. Chiosso, *L'insegnamento religioso nelle scuole secondarie italiane – 1. Lo scontro tra liberali e cattolici nell'Ottocento*, in «Nuova Secondaria», dicembre 1986.
- G. Chiosso, *Novecento Pedagogico. Profilo delle teorie educative contemporanee*, Ed. La scuola, Brescia 1997.
- G. Chiosso, *Profilo storico della pedagogia cristiana in Italia (XIX e XX secolo)*, La scuola, Brescia 2001.
- M.L. Cicalese, *La pedagogia di Gentile tra libertà e autorità (1900-1908)*, in «Nuova Rivista Storica», nn. 1-2/1967, pp. 15-40.
- G. Cives, *Giuseppe Lombardo Radice. Didattica e pedagogia della collaborazione*, La Nuova Italia, Firenze 1970.
- V. Clodomiro, G. Tognon, *Benedetto Croce e la politica scolastica dal dopoguerra al fascismo*, Landi, Firenze 1980.
- G. Cocchiara, *La nuova sistemazione del Museo Etnografico G. Pitrè nel Parco della Favorita*, Comune di Palermo, Palermo 1935.
- G. Cocchiara, *La vita e l'arte del popolo siciliano nel Museo Pitrè*, Ciuni, Palermo 1938.
- N. Colajanni, *L'estrema sinistra è repubblicana*, in «Cuore e critica», n. 11, 20 giugno 1890.
- F. Colao, *La libertà di insegnamento e l'autonomia nell'università liberale: norme e progetti per l'istruzione superiore in Italia (1848-1923)*, A. Giuffrè, Milano 1995.
- D. Coli, *Il caso storiografico Giovanni Gentile*, in «Studi storici», 2/1996.
- P. Colin, *L'audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893-1914)*, Ed. Desclèe de Brouwer, Paris 1997.
- P. Colin, *Le Kantisme dans la crise moderniste*, in Id., D. Dubarle (edd.), *Le modernisme*, Beauchesne, Paris 1980.
- R. G. Collingwood, *Idea of History*, Claredon, Oxford 1993, p. 193 (I. ed. The Idea of History, Oxford University Press, London 1961; trad. it. di D. Pesce, *Il Concetto della storia*, Fabbri, Milano 1966).
- R. G. Collingwood, *Notes on Hegel's Logic*, in *Collingwood Manuscripts*, Bodlain Library, Dep 16/2D.
- R. G. Collingwood, *Religion and Philosophy*, Mc Millan & Co., London 1916.
- G. Colombo, *La questione storiografica del modernismo* in *Teologia*, n. 7/1982.
- K. Colombo, *La pedagogia filosofica di Giovanni Gentile*, FrancoAngeli, Milano 2004.
- F. Conti, *Storia della massoneria Italia: dal risorgimento al fascismo*, Il Mulino, Bologna 2003.
- F. Cordova, *Massoneria e politica in Italia 1892-1908*, Laterza, Bari 1985.

- S. Corleo, *La filosofia universale*, 2 vv, Palermo 1860-1863.
- S. Corleo, *Il sistema della filosofia universale ovvero la filosofia dell'identità*, Roma 1879.
- G. Cortese, *Nota su Raffaele Schiattarella. Un intellettuale democratico alla prova dei Fasci*, in AA.VV., *I Fasci Siciliani*, De Donato, Bari 1976.
- G. Così, *Secolarizzazione e risacralizzazioni. Le sopravvalutazioni post-illuministiche dell'immanentismo*, in L. Lombardi Vallauri, G. Dilcher (edd.), *Cristianesimo, secolarizzazione e Diritto moderno*, Giuffrè, Milano 1981.
- S. Costanza, *La libertà e la roba. L'età del risorgimento nella Sicilia estremo-occidentale*, Ed. ISRI, Trapani 1999.
- G. Cotroneo, *La polemica con Croce*, in G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, (a cura di P. Di Giovanni), Le Lettere, Firenze 2006.
- A. Cozzi, *La crisi modernista. Conflitto insanabile con la modernità o trasformazione culturale del cattolicesimo?*, in AA. VV., *La teologia del Novecento. Momenti maggiori e questioni aperte*, Ed. Glossa, Milano 2008.
- L. Credaro, *La pedagogia di G. F. Herbart*, Ed. Paravia, To-Mi-Fi-Na 1900.
- A. Crivellucci, *Storia delle relazioni tra lo Stato e la Chiesa*, vol. II, Ed. Ufficio Tipografico di Michele Amenta, Bologna 1885.
- B. Croce, *Antistoricismo*, ora in *Ultimi saggi*, Ed. Laterza, Bari 1948.
- B. Croce, *Essenza del cristianesimo di Harnack*, in *La critica*, 3/1903.
- B. Croce, *Estetica*, Ed. Laterza, Bari 1958.
- B. Croce, *In commemorazione di un amico inglese, compagno di pensiero e di fede*, in *Quaderni della critica*, 4/1946; ora anche in Id., *Nuove pagine sparse*, v. I.
- B. Croce, *La letteratura della nuova Italia*, Ed. Laterza, Bari 1973.
- B. Croce, *Logica*, Ed. Laterza, Bari.
- B. Croce, *L'insegnamento della filosofia*, in «Il marzocco», 24 giugno 1900.
- B. Croce, *Materialismo storico*, Ed. Laterza, Bari.
- B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxista*, Sandron, Milano 1900.
- B. Croce, *Storia dell'età barocca in Italia*, Ed. Laterza, Bari 1953.
- B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, Laterza, Bari 1953.
- B. Croce, *Storia d'Italia dal 1817 al 1915 (1942)*, Bibliopolis, Napoli 2004.
- B. Croce, *Storia della storiografia italiana del secolo XIX*, vol I, Ed. Laterza, Bari 1930.
- B. Croce, *Sulla concezione materialistica della storia*, in *Atti dell'Accademia Pontiniana di Napoli*, vol. XXVI (1896).
- B. Croce, *Sul Renan di Sorel*, in «La Critica», 5/1905.
- B. Croce, *Unità reale e unità pan logistica*, in *La Critica*, XXIII/1925, pp. 55-59, oggi anche in Id., *Ultimi saggi*, Laterza, Bari 1963³.
- G. B. Damilano, *L'eterna questione del classicismo*, in «Lambruschini», n. 10/ottobre 1891.
- L. Dal Pane, *La polemica su Marx e le sue origine nel neoidealismo italiano (Il carteggio di Antonio Labriola con Giovanni Gentile)*, in *Rassegna economica*, XXXII/1968.
- C. Dauben, *Georg Cantor. His Mathematics and Phylosophy of Infinite*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1979.
- A. D'Ancona, *Giosuè Carducci*, (commemorazione di Alessandro d'Ancona tenuta a Roma in Campidoglio il 19 Aprile 1907), Treves, Roma 1907.
- A. D'Ancona, *La poesia popolare italiana*, Giusti, Livorno 1878.
- M. A. D'Arcangeli, *Luigi Credaro e La Rivista Pedagogica (1908-1939)*, La mediazione Pedagogica, Roma 2000.
- M. A. D'Arcangeli, *Giovanni Gentile – Luigi Credaro: due protagonisti a confronto tra “pubblico” e “privato”* in G. Spadafora (ed.), *Giovanni Gentile. La pedagogia. la Scuola*, Armando, Roma 2007.
- L. Dal Pane, *La polemica su Marx e le sue origine nel neoidealismo italiano (Il carteggio di*

- Antonio Labriola con Giovanni Gentile), lettera del 15 novembre 1898, in «Rassegna economica», XXXII/1968.
- F. De Beaumont, *Gregorio Ugdulena*, Tip. Di G. Polizzi, Palermo 1872.
- S. De Dominicis, *Il concetto pedagogico di Augusto Comte*, Tipografia dello Stato, Palermo 1884.
- S. De Dominicis, *La pedagogia e il darwinismo*, Ed. Nicola Jovine, Napoli 1870.
- E. De Fort, *Scuola e analfabetismo nell'Italia dell'900*, Il mulino, Bologna 1995.
- F. De Giorgi, *Cattolicesimo e civiltà moderna della storiografia di Giorgio Candeloro*, Capone, Lecce 1990.
- F. De Giorgi, *Il Medioevo dei modernisti. Modelli di comportamento e pedagogia della libertà*, Ed. La Scuola, Brescia 2009.
- F. De Giorgi, *Laicità europea. Processi storici, categorie, ambiti*, Morcelliana, Brescia 2007.
- G. De Marzi, *Adolfo Omodeo: itinerario di uno storico*, Ed. QuattroVenti, Urbino 1998.
- G. De Rosa, *Storia del movimento cattolico in Italia*, vol. I, Laterza, Bari 1966.
- G. De Ruggiero, *Filosofi del Novecento*, Laterza, Bari 1966⁷.
- F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, vol I, Ed. Laterza, Bari 1954.
- F. De Sanctis, *La scienza e la vita* in Id., *Opere*, vol. XIV, Ed. Einaudi, Torino 1972.
- G. De Stefani, *Gregorio Ugdulena nel Risorgimento Italiano (1815-1872)*, Società siciliana per la storia patria, Palermo 1980.
- F. De Vivo, *L'insegnamento della religione nella scuola elementare. Dalla metà dell'Ottocento ai primi del Novecento*, in «Pedagogia e Vita», aprile-maggio 1981.
- L. De Vendittis, *Eugenio Donadoni*, Ed. dell'Orso, Alessandria 1996.
- A. Del Noce, *Gentile e la poligonia giobertiana*, in *Giornale critico della filosofia italiana*, 2/1969.
- A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Ed. Il Mulino, Bologna 1990.
- A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Milano 1978.
- F. Della Peruta, *Sanità e legislazione sanitaria dall'Unità a Crispi*, in «Studi Storici», n. 4/1990.
- G. Della Valle, *Le nuove forme dell'etica irrazionalistica*, in «Rivista filosofica», VIII [1906].
- G. Della Valle, *Psicogenesi della coscienza: saggio di una teoria generale dell'evoluzione*, Hoepli, Milano 1905.
- L. Demofonti, *La riforma nell'Italia del primo novecento. Gruppi e riviste di ispirazione evangelica*, Ed. Storia e Letteratura, Roma 2003.
- A. Devarieux, *Maine de Biran. L'individualité persévérante*, Ed. Jerome Millon, Grenoble 2004.
- P. Di Giovanni (ed.), *Il marxismo e la cultura meridionale*, Palermo 1985.
- P. Di Giovanni, *Introduzione*, in G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, Ed. Le Lettere, Firenze 2006.
- P. Di Giovanni, *Metafisica e Libertà: inediti di Onofrio Trippodo*, in *Atti della Accademia di scienze e arti di Palermo*, a.a. 1985-1986.
- P. Di Giovanni, *Presentazione* in Id. (ed), *Le avanguardie della Filosofia Italiana nel XX secolo*, FrancoAngeli, Milano 2002.
- M. Di Lalla, *Vita di Giovanni Gentile*, Ed. Sansoni, Firenze 1975.
- A. Di Leo, *Clero, politica e cultura nel mezzogiorno. Studi di storia socio-religiosa dal XVII al XX secolo*, Edisud, Salerno 1991.
- S. Di Matteo, *Viaggiatori stranieri in Sicilia dagli Arabi alla seconda metà del XX secolo. Repertorio, Analisi, Bibliografia*, Vol. II, Ed. ISSPE, Palermo 1999
- R. Di Mattei, *Lo studio di Gentile sul Tramonto della cultura siciliana*, in S. Betti, F. Rovigatti, *Il pensiero di Giovanni Gentile*, cit. vol I
- G. D'Oro, *Collingwood and the Metaphysics of Experience*, Ed. Routledge, London and New York 2002.

- G. D'Oro, *Collingwood on Re-Enactment and The Identity of Thought*, in *Journal of the History of Philosophy*, 38/1, Gen 2000.
- G. D'Oro, *Collingwood "solution" to the problem of mind-body dualism* in *Philosophia*, 32.
- C. Dollo, *Positivismo in Sicilia: filosofia, istituzioni di cultura e condizionamenti sociali*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2005.
- E. Donadoni, *Antonio Fogazzaro*, Ed. Laterza, Bari 1939.
- G. Dossetti, *La parola e il silenzio. Discorsi e scritti 1986-1995*, Paoline, Milano 2005.
- W.H. Dray, *History as re-enactment. R.G. Collingwood's Idea of History*, Clarendon Press - Oxford, Oxford 1995.
- A. Erbetta, *L'eredità inquieta di Giovanni Gentile. Sentieri della pedagogia italiana*, Marzorati, Milano 1988, pp. 144.
- R. Eucken, *Thomas v Aquino und Kant, ein Kampfzweier Welten*, Ed. Reuther und Reichard, Berlin 1901.
- C. Fabrizio, *Idee linguistiche e pratica della lingua in Giovanni Gentile*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2008.
- D. Faucci, *La filosofia politica di Croce e Gentile*, La Nuova Italia, Firenze 1974.
- D. Faucci, *La funzione del "sentimento" nel pensiero di Giovanni Gentile* in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Vol. V, Ed. Sansoni, Firenze 1951.
- D. M. Fazio, *Orestano e l'Archivio Nietzsche di Weimar*, in P. Di Giovanni, *Le avanguardie della Filosofia Italiana nel XX secolo*, FrancoAngeli, Milano 2002.
- B. Fazio-Allmayer, *Esistenza e realtà nella fenomenologia di V. F.*, Bologna 1968.
- B. Fazio-Allmayer, *Vita e opere di Vito Fazio-Allmayer*, Sansoni, Firenze 1960.
- V. Fazio-Allmayer, *Galileo Galilei*, Sandron, Palermo 1912.
- V. Fazio-Allmayer, *Il cristianesimo nel pensiero di O. Trippodo*, in «Logos», a. 15, IV/1932
- V. Fazio-Allmayer, *La formazione del problema kantiano*, in «Ann. d. Bibl. filosofica di Palermo», 1912, fasc. I.
- V. Fazio-Allmayer, *La Pinacoteca del Museo di Palermo. Notizie dei pittori palermitani*, A. Reber, Palermo 1908.
- V. Fazio-Allmayer, *Materia e sensazione*, Sandron, Palermo 1913.
- V. Fazio-Allmayer, *Opere*, (4. *Il problema morale come problema della costituzione del soggetto e altri saggi*), Sansoni, Firenze 1971.
- V. Fazio-Allmayer, *Opere*, (6. *Il significato della vita*), Fondazione nazionale Vito Fazio-Allmayer, Palermo 1988.
- B. Ferrari, *La soppressione delle facoltà di teologia nelle Università di Stato in Italia*, Morcelliana, Brescia 1968.
- G. M. Ferrari, *La pedagogia come scienza e come legge suprema*, Stabilimento Poligrafico Emiliano, Bologna 1909.
- M. Ferrari, *Gentile ritrovato? Note sui più recenti studi gentiliani*, in «Giornale Critico della filosofia italiana», 14/1994, pp. 489-528.
- M. Ferrari, *I dati dell'esperienza. Il neokantismo di Felice Tocco nella filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Ed. Olschki, Firenze 1990.
- M. Ferrari, *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra ottocento e novecento*, Le Lettere, Firenze 2006.
- M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 2008.
- P. Fiorentini, *Augustin Thierry: Storiografia e politica nella Francia della Restaurazione*, Edizioni Del Prisma, Catania 2003.
- A. Fogazzaro, *Discorsi*, Ed. Baldini e Castoldi, Milano 1921.
- A. Fogazzaro, *Il Santo* (1905), Ed. Mondadori, Milano 1985.
- A. Fogazzaro, *Le idee di Giovanni Selva*, in «Rinnovamento», vol. I (1907).

- A. Fogazzaro, *Lettere scelte*, (a cura di T. Gallarati Scotti), A. Mondadori, Milano 1940.
- C. D. Fonseca, *Appunti per la storia della cultura cattolica in Italia – La storiografia ecclesiastica napoletana (1878-1903)*, in G. Rossini (ed.), *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII*, Atti del convegno tenuto a Bologna il 27-28-29 dicembre 1960, Ed. Cinque Lune, Roma 1961.
- G. Forni Rosa, *Il dibattito sul modernismo religioso*, Ed. Laterza, Bari 2000.
- V. Frajese, *Il popolo fanciullo. Silvio Antoniano e il sistema disciplinare della controriforma*, FrancoAngeli, Milano 1987.
- D. Frigassi, *La cultura italiana del '900 attraverso le riviste*, Einaudi, Torino 1963.
- M. Furneri, *A proposito del volume L'insegnamento della filosofia ne' licei*, in G. Spadafora (ed.), *Giovanni Gentile. La pedagogia. La scuola*, Armando, Roma 1997.
- A. Gabelli, *Educazione positiva e riforma della società : antologia degli scritti educativi*, Ed. La Nuova Italia, Firenze 1972.
- G. Galasso, *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Mondadori, Milano 1982.
- G. Galasso, *Personalità e spiritualità di Adolfo Omodeo*, in ID., *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano 1969.
- T. Gallarati-Scotti, *La separazione della Chiesa dallo Stato e i suoi rapporti col problema della Scuola*, in *Rassegna nazionale* 164/1908.
- T. Gallarati-Scotti, *La Vita di Antonio Fogazzaro. Dalle memorie e dai carteggi inediti*, Editore Arnoldo Mondadori, Milano 1963²
- T. Gallarati-Scotti, *La Riforma Cattolica di Vincenzo Gioberti*, in «Rinnovamento», I/1907
- A. Galletti, *Le idee morali di A. Manzoni e le "Osservazioni sulla morale cattolica"* in «Rinnovamento», V/1909.
- A. Galvano, *Il problema teologico in Giovanni Gentile*, in *Giovanni gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Vol. V, Ed. Sansoni, Firenze 1951.
- A. Gambaro, *Il modernismo*, s.c.e., Firenze 1912.
- G. Gambasin, *Gerarchia e laicato in Italia nel secondo ottocento*, Padova 1969.
- M. Ganci, *Cultura progressista e tendenze conservatrici in Giuseppe Pitrè*, in AA.VV., *Pitrè e Salomone Marino*, (Atti del Convegno di studio per il cinquantenario della morte di), Flaccovio, Palermo 1968.
- G. Gandolfo, *Notizia informativa*, in R.G. Collingwood, *An Autobiography*, Oxford University Press, London 1938, tr. It. Di G. Gandolfo, *Autobiografia*, Neri Pozza, Venezia 1955.
- E. Garin, *Introduzione*, in G. Gentile, *Opere filosofiche*, Ed. Garzanti, Milano 1991.
- E. Garin, *Cronache di filosofia italiana 1900/1943*, Laterza, Bari 1966.
- E. Garin, *Giovanni Gentile interprete del Rinascimento* in Aa.Vv, *Gentile. La vita e il pensiero*, vol. I, Ed Sansoni, Firenze 1948.
- A. Garosci, *Adolfo Omodeo. – I. La storia e l'azione*, in *Rivista Storica Italiana*, LXVII (1965)
- G. A. Garufi, *Giuseppe Pitrè*, s.c.e, Roma 1917.
- Genocchi, *Dopo sette anni*, in *Studi religiosi*, v. VII, 1907.
- E. Gentile, *Le origini dell'Italia contemporanea. L'età giolittiana*, Ed. Laterza, Bari 2003.
- G. Gentile, A. Omodeo, *Carteggio*, (a cura di S. Giannantoni)Ed Sansoni, Firenze 1974.
- G. Gentile, *Carteggio Gentile-Maturi*, in *Opere complete. Epistolario*, X, Ed. Le Lettere, Firenze 1987.
- G. Gentile, *Cronaca*, in «Helios», 20 dicembre 1896.
- G. Gentile, *Educazione classica*, in «Helios», n. 18-19/1896.
- G. Gentile, *Giuseppe Parini nel primo centenario della sua morte* (25 agosto 1899), in «Helios», 31 agosto 1899.
- G. Gentile, *Giuseppe Pitrè (1841-1916)*, Sansoni, Firenze 1940.

- G. Gentile, *Il Fascismo e la Sicilia*, Ed. De Alberti, Roma 1924.
- G. Gentile, *Il contadino siciliano e la demologia*, in «Helios», n. 21-22, settembre 1897.
- G. Gentile, *Il programma della Biblioteca filosofica*, in «Annuario della Biblioteca Filosofica», 1/1926.
- G. Gentile, *Il tramonto della cultura siciliana* (1919), II. ed. riv e accresciuta, a cura di V. Bellezza, Sansoni, Firenze 1985.
- G. Gentile, *Liberalismo e liberali, Ognuno al suo posto!, Confessioni d'un liberale, Il pericolo* in «Il Resto del Carlino» 25 febbraio 1919, 6 marzo 1919, 23 marzo 1919, 6 aprile 1919.
- G. Gentile, *L'insegnamento della filosofia nei licei. Saggio pedagogico*. Sandron, Palermo 1900.
- G. Gentile, *La Chiesa hegeliana*, in «La Voce», 18 febbraio 1909.
- G. Gentile, *La critica letteraria del Rinascimento*, in «Critica», v. III, 1905.
- G. Gentile, *La rinascita dell'idealismo*, in Id., *Opere filosofiche*, (a cura di E. Garin), Ed. Garzanti, Milano 1991.
- G. Gentile, *L'educazione nella famiglia*, in Id., *Il Fascismo al governo della scuola (novembre '22 – aprile '24). Discorsi e interviste raccolti e ordinati da F. E. Boffi*, Sandron, Palermo 1924.
- G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Vol. II, (VIII-I positivisti), Principato, Messina 1921.
- G. Gentile, *Lezioni di pedagogia*, (a cura di H. Cavallera), Le lettere, Firenze 2001.
- G. Gentile, *L'atto del pensare come atto puro*, in «Annuario della Biblioteca filosofica di Palermo», I/1912.
- G. Gentile, *Pro Candia*, in «Helios», n. 4/1896.
- G. Gentile, *Ruggero Bonghi*, in «Helios», n. 3-4, I/1895.
- G. Gentile, *Saggi Critici*, Ed. Riccardo Riccardi, Napoli 1921.
- G. Genovesi, *Storia della scuola in Italia dal Settecento a oggi*, Ed. Laterza, Bari 2007⁴.
- A. Ghisalberti, *Medioevo Teologico*, Ed. Laterza, Bari 1990.
- C. Ghizzoni, *Il maestro nella scuola elementare italiana dall' Unità alla Grande Guerra*, in R. Sani, A. Tedde (edd), *Maestri e istruzione popolare in Italia tra Otto e Novecento*, Vita e Pensiero, Milano 2003.
- E. Giachery, *Alberto Buscaino Campo*, in «Dizionario Biografico degli italiani», Ed. Treccani, Firenze 1972.
- E. Giambalvo, *La metafisica come esigenza in Bergson e l'esigenza della metafisica in Vito Fazio-Allmayer*, Palermo 1972; *Atti del 1° Congresso nazionale di filosofia "Vito Fazio-Allmayer, oggi"*, Palermo 1975.
- E. Giambalvo, *Palermo tra ottocento e novecento e la biblioteca filosofica di Palermo* in Id. (ed.), *La Biblioteca Filosofica di Palermo. Cronistoria attraverso i registri manoscritti e altre fonti*, Fondazione Nazionale Vito Fazio-Allmayer, Palermo 2002.
- E. Giammancheri, *I primi critici della pedagogia di Gentile*, in S. Betti, F. Rovigatti (edd.), *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1977, v. I.
- E. Giammancheri, *I primi scritti pedagogici di G. Gentile*, in «Pedagogia e Vita», n.3/1972.
- É. Gilson, *La Filosofia del Medioevo*, Ed. La Nuova Italia, Firenze 1983.
- V. Gioberti, *I frammenti della riforma cattolica e Della libertà cattolica*, Ed. CEDAM, Padova 1977.
- G. Giraldi, *Giovanni Gentile. Filosofo dell'educazione, pensatore politico, riformatore della scuola*, Ed. Armando, Roma 1968.
- F. Giuffrida, *Il fallimento della pedagogia scientifica*, Il solco, Città di Castello 1920.
- R. Giuffrida, *Il Banco di Sicilia*, Vol. II, Ed. Banco di Sicilia, Palermo 1973.
- R. Giuffrida, *Lo Stato e le ferrovie in Sicilia (1860-1895)*, Ed. S. Sciascia, Caltanissetta-Roma 1977.
- P. Gobetti, *Scritti politici*, Einaudi, Torino 1969.

- A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1948.
- A. Granese, *Valore e limiti della pedagogia gentiliana come analisi concettuale della situazione educativa*, in «I problemi della Pedagogia», n. 4-5/1970, pp. 635-659.
- D. Grasso, *I modernisti e la Pascendi*, in «Divinitas», II, 1958.
- D. Grasso, *La polemica sul modernismo. L'intervento dei non cattolici*, in *Civiltà Cattolica*, vol. III, 1908.
- A. Gregor, *Roberto Michels e l'ideologia del fascismo*, Giovanni Volpe, Roma 1979
- A. Greppi Olivetti, *Due saggi su R.G. Collingwood*, Liviana Ed., Padova 1997.
- P. Guarnieri, *Filosofia e scuola nell'età giolittiana*, Ed. Loescher, Torino 1980.
- S.A. Guastella, *La parità e le storie morali dei nostri villani* (1884), Garzanti, Milano 1976.
- F. Guerra, *Droysen tra trascendentalismo e ontologia* in «Archivio di storia della cultura», XX/2007
- M. J. Le Guillou, *Il Mistero del Padre*, Ed. Jaka Book, Milano 1979.
- A. Guzzo, *Vito Fazio-Allmayer e Guido Rossi*, in «Filosofia», IX (1958)
- A. Guzzo, A. Plebe, *Gli hegheliani d'Italia. Vera, Spaventa, Jaja, Maturi, Gentile*, Ed. SEI, Torino 1953.
- H.S. Harris, *Studi sull'attualismo e influenza di Giovanni Gentile nel mondo anglosassone*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, V. IX, Sansoni, Firenze 1961.
- H. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Ed. Franco Angeli, Milano 1981.
- G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Antologia a cura di A. Negri, Ed Laterza, Bari 1987.
- G.W.F.Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (1807), (a cura di Marco Paolinelli), Vita e pensiero, Milano 1977.
- S. Hessen, *La pedagogia di Giovanni Gentile*, Signorelli, Roma 1940.
- S. Hessen, *L'idealismo pedagogico in Italia: G. Gentile e G. Lombardo-Radice*, Armando, Roma 1960, pp. 74-97.
- S. Hessen, *La scuola serena di Giuseppe Lombardo Radice*, Armando, Roma 1954.
- J. P. Hogan, *Collingwood and theological Hermeneutics*, University Press of America, Lanham Boston 1989.
- L.J. Hooke, *Religionis naturalis at revelationis principia*, Paris 1754.
- H.S. Hughes, *Coscienza e società. Storia delle idee in Europa dal 1890 al 1930* (1958), Einaudi, Torino 1967.
- G. Inzerillo, *Storia della politica scolastica: da Casati a Gentile*, Editori Riuniti, Roma 1974
- M. Iritano, *From the Principle of Non-contradiction to Contradiction as a Principle: the beginnings of Collingwood's devolution in logic*, in AA.VV., *Collingwood and British Idealism Studies*, Vol. IX, R.G. Collingwood Society, Oxford 2007.
- D. Jaja, *Ricerca speculativa. Teoria del conoscere*, Enrico Spoeri, Pisa 1893.
- A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Einaudi, Torino 1949.
- P. Johnson, *R.G. Collingwood. An Introduction*, Thoemmes Press, Bristol 1998.
- W. Kasper, *Dogma*, in P. EICHER(ed.), *Enciclopedia Teologica*, Ed. Queriniana, Brescia 1990².
- O. Köhler-G.Bandmann, *Forme di devozione*, in Aa. Vv., *La chiesa negli stati moderni e i movimenti sociali (1878-1914)*, Ed. Jaka Book, Milano 1975.
- A. Kojève, *La dialettica e l'idea della morte in Hegel* (1948), Einaudi, Torino 1991².
- B. Labanca, *La vita di Gesù di E. Renan, davanti alla critica*, in «Rivista Moderna» n.2/1902
- L. Laberthonniere, *Saggi di filosofia religiosa*, Ed. LAS, Roma 1993.
- L. Laberthonnière, *Théorie de l'éducation*, (trad. it. di E. Codignola), Ed. La nuova Italia, Firenze 1947.
- A. Labriola, *Carteggio 1896-1898*, vol IV, Bibliopolis, Napoli 2004.
- A. Labriola, *Del materialismo storico: dilucidazione preliminare*, Hoepli, Roma 1896.

- A. Labriola, *Lettere a Benedetto Croce (1885-1904)*, Istituto Italiano per gli studi storici, Napoli 1975.
- X.M. Le Bachelet, *Apologétique. Apologie*, in «Dictionnaire apologétique», Paris 1925.
- E. Lecanuet, *La vie de l'Église sous Léon XIII*, Alcan, Paris 1930.
- P.S. Leicht, *La legislazione ecclesiastica liberale italiana (1848-1914)*, in AA.VV., *Chiesa e Stato, studi storici e giuridici per il decennale della conciliazione fra la S. Sede e l'Italia*, vol. I, Vita e Pensiero, Milano 1939.
- A. Loisy, *Autor d'un petit livre*, Ed. Picard, Paris 1903.
- A. Loisy, *Il Vangelo e la Chiesa*, Ed. Ubaldini, Roma 1975.
- A. Loisy, *Memoires pour servir a l'histoire religieuse de notre temps*, vol II (1900-1908), Ed. E. Nourry, Paris 1930.
- G.Lombardo-Radice, *Come si uccidono le anime* in Id. *Educazione e diseducazione* (1923), II ed., R. Bemporad-Associazione per il Mezzogiorno, Firenze – Roma 1929.
- G. Lombardo Radice, *Conversazione in Tessino*, in «L'Educazione nazionale», 1 settembre 1924
- G. Lombardo-Radice, *Dalla Scuola elementare alla Scuola secondaria classica : note di pedagogia e di didattica*, vol. I, Battiato, Catania 1905.
- G. Lombardo-Radice, *Il concetto dell'educazione* (1910) in Id. *Educazione e diseducazione* (1923), II ed., R. Bemporad-Associazione per il Mezzogiorno, Firenze – Roma 1929.
- G. Lombardo-Radice, *Lezioni di Didattica e ricordi di esperienze magistrali* (1909), X. ed., Sandron, Palermo 1925.
- G. Lombardo-Radice, *Le scuole pedagogiche e la cultura del maestro elementare*, in Id., *Saggi di propaganda politica e pedagogica (1907-1910)*, Sandron, Milano- Napoli-Palermo 1910
- G. Lombardo-Radice, *L'ideale educativo e la scuola nazionale. Lezioni di pedagogia generale fondate sul concetto di autoeducazione*, Sandron, Milano-Palermo 1922.
- G. Lombardo-Radice, *Riforma di scuola, o riforma d'insegnanti?*, in «Nuovi Doveri», I/1907
- G. Lombardo-Radice, *Saggi di critica didattica*, SEI, Torino 1927.
- T.M.Loome, *Liberal catholicism, reform catholicism, modernism. A contribution to a new orientation in modernist research*, Matthias-Grünewald, Mainz 1979.
- A. Lo Schiavo, *La riforma scolastica del 1923*, in S. Betti, F. Rovigatti (edd.), *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Firenze 1977, vol II.
- A. Lo Schiavo, *La filosofia politica di Giovanni Gentile* (1961), Armando, Roma 1971.
- C. Lorusso, *Il modernismo cattolico e la cultura italiana nel primo Novecento*, Euroma, Roma 2000.
- G. Losito, Lucien Laberthonnière lettore della levinasiana *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», Vol. 88, 1/1996.
- S. Lupo, *Storia della mafia: dalle origini ai giorni nostri*, Donzelli, Roma 1993.
- C. Loporini, *Il marxismo e la cultura italiana del novecento*, in AA.VV., *Storia d'Italia*, vol. XIX, Einaudi, Torino 1973.
- C. Loporini, *Ricordo di Vito Fazio-Allmayer*, in «Belfagor», XIII.
- D. Macaluso, *Lezioni di fisica*, s.c.e., Palermo 1908.
- E. Maccaferri, *La riforma della scuola media*, in «Critica sociale», 16/1906.
- E. Maccaferri, *Una proposta di Riforma della scuola secondaria italiana*, Zanichelli, Bologna 1903.
- M. Maggi, *La filosofia di Benedetto Croce*, Ponte alle grazie, Firenze.
- A. Magnanini, *Scuola e lavoro: "Il lavoro manuale e il problema educativo" di Emanuele Latino* in G. Genovesi (ed.), *Formazione dell'Italia unita: strumenti, propaganda, miti*, vol IV, FrancoAngeli, Milano 2003.
- M. Malatesta, *Il Resto del Carlino: potere politico ed economico a Bologna dal 1885 al 1922*, Guanda, Milano 1978.
- L. Malusa, *Filosofia e religione nelle pagine del giovane Gentile*, in «Rivista di filosofia

- neoscolastica», LXXXVII (1985).
- L. Malusa e L. Mauro, *Cristianesimo e modernità nel pensiero di Vincenzo Gioberti. Il “Gesuita moderno” al vaglio delle Congregazioni romane (1848-1852)*, Ed. FrancoAngeli, Milano 2005
- M.A. Manacorda, *La riforma Gentile*, in G. Genovesi, c. Pancera (edd.), *Momenti paradigmatici di storia dell’educazione*, Corso, Ferrara 1993.
- P. Manzo, *Storia e folklore nell’opera museografica di Giuseppe Pitrè*, Ed. Istituto di studi atellani, 1999.
- P. Marangon, *Il modernismo di Antonio Fogazzaro*, Ed. Il Mulino, Bologna 2001.
- P. Marangon, *La riforma della Chiesa in Gioberti*, in G. Beschin – L. Cristellon (edd.), *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei*, Ed. Morcelliana, Brescia 2003.
- C. Marazzini, *La lingua italiana. Profilo storico*, Il mulino, Bologna 1994.
- U. Margiotta, *Giuseppe Lombardo Radice. Tra attualità pedagogica e irrisoluzione storica*, Parallelo 38, Reggio Calabria 1975.
- G. C. Marino, *Storia della mafia: dall’ “onorata società” a “cosa nostra” sull’itinerario Sicilia- America-mondo. La ricostruzione critica di uno dei più inquietanti fenomeni del nostro tempo e delle eroiche lotte per combatterlo*, Newton & Compton, Roma 1998.
- G.C. Marino, *Satana a congresso*, in «Il Risorgimento in Sicilia», n.1/1970.
- S. Marino, *Costumi ed usanze dei contadini siciliani*, Palermo, Sandron 1897.
- G. Martina, *Storia della Chiesa. Da Lutero ai giorni nostri*, v. III, Ed Morcelliana, Brescia 1995.
- A. Martinazzoli, L. Credaro (edd.), *Dizionario illustrato di pedagogia*, voce *Emanuele Latino*, vol II, Vallardi, Milano 1908.
- S. Maschietti, *Sull’interpretazione bontadiniana dell’idealismo attuale*, in «La Cultura», n. 3/2000.
- A. Massolo, *Fazio-Allmayer e la logica della compostibilità*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXXVI (1957).
- V. Mathieu, *Filosofia dell’autoprassi e rivoluzione permanente*, in S. Betti, F. Rovigatti (edd.), S. Betti, F. Rovigatti (edd.), *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Firenze 1977.
- W. Maturi, *Adolfo Omodeo* in «Rivista Storica Italiana», a LX/1948.
- E. Mauro, E. Sessa, *Giovan Battista Filippo ed Ernesto Basile: settant’anni di architetture. I disegni della dotazione Basile, 1859-1929*, Ed. Novecento, 2000.
- R. Mazzetti, *Giuseppe Lombardo Radice tra idealismo pedagogico e Maria Montessori*, Malipiero, Bologna 1958.
- J. P. Meier, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico. 1: Le radici del problema e della persona*, Ed. Queriniana, Brescia 2001.
- D. Menozzi, *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Ed. Einaudi, Torino 1993.
- A. Merz, G.Theißen, *Il Gesù storico. Un manuale*, Ed. Queriniana, Brescia 1999.
- R. Messina Lauria, *La pedagogia in sicilia nei secoli XVIII e XIX*, Tip. C. Marino e C., Piazza Armerina 1913.
- P. Miccoli, *Il rapporto educativo. Confronto critico tra realismo tomista e idealismo gentiliano*, in «I problemi della pedagogia», 1990, pp. 455-464.
- B. Migliorini, *Storia della lingua italiana*, Sansoni, Firenze 1971.
- A. Milano, *L’età del modernismo*, in R. Fisichella (ed.), *Storia della Teologia*, vol. III, Ed. EDB, Bologna 1995.
- A. Milillo, *Prefazione*, a G. Pitrè, *Fiabe, Novelle e Racconti popolari siciliani (1875)*, Il vespro, Palermo 1979.
- S. Mandolfo, *La dialettica educativa in G. Lombardo Radice e in G. Gentile*, in «Rassegna di Pedagogia», nn.5-6/1950, pp. 314-318.
- A. Monticone, *Aspetti e vicende popolari del movimento cattolico in Italia nel 900* in J. Delumeau (ed.), *Storia vissuta del popolo cristiano*, Ed. SEI, Torino 1985.

- G. B. Montini (Paolo VI), *Una rara amicizia: Giovanni Battista Montini e Mariano Rampolla del Tindaro: carteggio 1922-1924*, Istituto Paolo VI-Studium, Roma 1990.
- A. Momigliano, *La storia antica in Inghilterra*, in *Mese*, v.III, 18/1945.
- A. Momigliano, *Sui fondamenti della storia antica*, Einaudi, Torino 1984.
- A. Momigliano, *Tra storia e storicismo*, Ed. Nistri-Lischi, Pisa 1985.
- F. Mores, *I longobardi e la Chiesa romana secondo Duchesne*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 1/2008.
- M. Moscone, *Antropologia e pedagogia nei programmi della scuola elementare (1888-1985)*, Armando, Roma 1999.
- G.L. Mosse, *La cultura dell'Europa Occidentale nell'Ottocento e nel Novecento*, Mondadori, Milano 1987.
- R. Murri, *A proposito dell' Idealismo filosofico e di realismo cristiano*, in «Rinnovamento», VIII/1905.
- R. Murri, *La filosofia nuova e l'Enciclica contro il modernismo*, Ed. Società Nazionale di cultura, Roma 1908.
- R. Murri, *L'enciclica Pascendi e la filosofia moderna*, in «Rinnovamento», vol. II, 1907.
- R. Murri, *Le réalism chrétien et l'idéalism grec: La filosofia dell'immanenza in un libro recente*, in *Critica Sociale*, VIII, 1904.
- M. Mustè, *Adolfo Omodeo. Storiografia e pensiero politico*, Il mulino, Bologna 1990
- M. Mustè, *Croce*, Carocci, Roma 2009.
- M. Mustè, *Il significato della morale nella filosofia di Gioberti*, in G. Beschin – L. Cristellon (edd.), *Rosmini e Gioberti. Pensatori europei*, Ed. Morcelliana, Brescia 2003.
- M. Mustè, *La filosofia dell'idealismo italiano*, Ed. Carocci, Roma 2008.
- A. Nasalli Rocca, *Memorie di un prefetto*, Ed. Mediterranea, Roma 1946.
- N. Nasi, *Discorso per Prof. Vito Pappalardo Insegnante, Sacerdote, Cittadino inaugurandosi addì 23 gennaio 1898 il suo mezzo busto*, Tip. G. Gervasoni-Modica, Trapani 1898.
- S. Natoli, *Evanescenze dell'io. Note per una rilettura dell'attualismo* in AA. VV. *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Editori Riuniti, Roma 1993.
- S. Natoli, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Ed. Bollati Boringhieri, Torino 1989.
- A. Negri, *Attualismo e marxismo*, in *Giovanni gentile. La vita e il pensiero*, vol IX, Sansoni, Firenze.
- A. Negri, *Attualismo e nuovo umanesimo*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, vol. XIII, Sansoni, Firenze 1971.
- A. Negri, *Dal corporativismo comunista all'Umanesimo scientifico. Itinerario teorico di Ugo Spirito*, Lacaia, Manduria 1964.
- A. Negri, *Giovanni Gentile. I/Costruzione e senso dell'attualismo*, Ed. La nuova Italia, Firenze 1975.
- A. Negri, *In ricordo di Vito Fazio-Allmayer*, in «Filosofia», XIII (1962).
- A. Negri, *L'inquietudine del divenire*, Le lettere, Firenze 1992.
- S. Nicastro, *Dal Quarantotto al Sessanta. Contributo alla storia economica, sociale e politica della Sicilia nel secolo XIX (1913)*, ISRI, Trapani 1961.
- S. Nicastro, *Alla vigilia della rivolta* in «Studi di scienze economiche e sociali», 1906.
- G. Nicastro, *La diocesi di Mazzara nelle relazioni ad limina dei suoi vescovi 1800-1910*, Istituto per la Storia della Chiesa Mazzaresse, Mazzara del Vallo 1992.
- D. Nigro, *Note intorno alla presenza di Rousseau nella pedagogia di Giovanni Gentile*, in «Studi di Storia dell'Educazione», f. 4/1983.
- L. Notarbartolo, *Emanuele Notarbartolo di San Giovanni*, Pistoia 1949.
- F. L. Oddo, *Gli studi danteschi di Alberto Buscaino Campo*, in «Nuovi Quaderni del Meridione», n.9/1965.
- F. L. Oddo, *Vito Pappalardo patriotta liberale e riformatore cattolico*, in «Nuovi Quaderni del

- Meridione», n.8/1965.
- L. Ollè-Laprune, *De la certitude morale*, Editions Universitaires, Paris 1989.
- L. Ollè-Laprune, *La raison et le rationalisme*, Ed. Perin, Paris 1906².
- A. Omodeo, *Gesù e le origini del cristianesimo*, Ed. Principato, Palermo 1913.
- A. Omodeo, *Lettere 1910-1946*, Ed. Eianudi, Torino 1963.
- E. Omodeo Zona, *Ricordi su Adolfo Omodeo*, Ed. Bonanno, Catania 1968.
- F. Orestano, *Il nuovo realismo*, Fratelli Bocca Editore, Milano 1939.
- F. Orestano, *Simone Corleo*, in AA.VV. , *Miscellanea di scritti in onore di M. Heinze*, Berlino 1906.
- M. Ostenc, *La scuola italiana durante in Fascismo*, Laterza, Bari 1981.
- W. Pannenberg, *Teologia e Filosofia. Il loro rapporto alla luce della storia comune* (1996), Ed. Queriniana, Brescia 1999.
- L. Paoloni, *Storia politica dell'università di Palermo al 1860 al 1943*, Ed. Sellerio, Palermo 2005.
- V. Pappalardo, *Poche verità al buon senso cattolico*, Tip. G. Modica e Romano, Trapani 1860.
- V. Pareto, *Écrits politiques. Lo sviluppo del capitalismo*, Ed. Libraire DOZ, Genève-Paris 1974.
- E. Patrizi, *Silvio Antoniano. Un umanista ed un educatore nell'età del Rinascimento cattolico (1540-1603)*, vol I. Eum, Macerata 2010.
- L. Pazzaglia, *Cultura religiosa e libertà d'insegnamento nella riflessione di Gallarati-Scotti*, in F. De Giorgi, N. Raponi (edd.), *Rinnovamento religioso e impegno civile in Tommaso Gallarati Scotti*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1994.
- L. Pazzaglia, *Educazione e scuola nel programma dell'Opera dei Congressi*, in AA. VV. *Cultura e società in Italia nell'età umbertina (1874-1904)*, Ed. Vita e pensiero, Milano 1981.
- L. Pazzaglia, *Educazione religiosa e libertà umana in Laberthonnière(1880-1903)*, Il Mulino, Bologna 1973.
- L. Pazzaglia, *Il carteggio Fogazzaro-Laberthonnière (1905-1907)*, in C. Brezzi, C.F. Casula, A. Giovagnoli, A. Riccardi (edd.), *Democrazia e cultura religiosa. Studi in onore di Pietro Scoppola*, Il Mulino, Bologna 2002.
- L. Pazzaglia, *La scuola tra stato e società nell'età giolittiana*, Ed. Università Cattolica, Milano 1984.
- L. Pazzaglia, *Stato laico e insegnamento religioso in alcuni dibattiti del primo Novecento (1902-1908)*, in «Vita e pensiero», n.4/1981.
- A. Pellegrini (a cura di), *Tre cattolici liberali. Alessandro Casati, Tommaso Gallarati-Scotti, Stefano Jacini*, Ed. Adelphi, Milano 1972.
- V. Peri, *Giorgio La Pira. Spazi storici frontiere evangeliche*, S. Sciascia, Caltanissetta 2001.
- R. Pertici, *Appunti sulla nascita dell' "intellettuale" in Italia*, postfazione a C. Charle, *Gli intellettuali nell'Ottocento. Saggio di storia comparata europea*, Ed. Il Mulino, Bologna 2002.
- R. Pertici, *Come Adolfo Omodeo divenne storico delle origini cristiane*, in «Belfagor» 2/1997.
- R. Pertici, *Il Mazzini di Giovanni Gentile* in «Storiografia», n.3/1999.
- R. Pertici, *Preistoria di Adolfo Omodeo*, in «Annali della Scuola Normale di Pisa», III, 1992.
- M. D. Petre (ed.), *Giorgio Tyrrell. Autobiografia (1861-1884) e biografia (1884-1909)*, Libreria editrice Milanese, Milano 1915.
- I. Petrone, *L'enciclica di Papa Pio X*, in «Rinnovamento», vol. II, 1907.
- A. Piazza *Questioni urgenti della scuola media*, Torino 1906.
- I. Picco, *Aspetti vitali della pedagogia di G. Gentile*, in «I Problemi della Pedagogia», nn. 4-5/1975.
- I. Picco, *Giuseppe Lombardo Radice*, La Nuova Italia, Firenze 1951.
- I. Picco (ed), *Giuseppe Lombardo-Radice*, (atti del Convegno di studi per il centenario della nascita [1879-1979]), Edizioni del Gallo Cedrone, L'Aquila 1980.
- I. Picco, *Il pensiero pedagogico dell'idealismo italiano*, in AA. VV., *Questioni di storia della*

- pedagogia*, La scuola, Brescia 1963.
- V. Pirro, *L'attualismo di G. Gentile e la religione* in «Giornale critico della filosofia italiana», 4/1967.
- G. Pitrè, *Prolozione al corso di Demopsicologia* in «L'ora» 13 gennaio 1911.
- G. Pitrè, *Che cos'è il folklore*, Flaccovio, Palermo 1964.
- G. Pitrè, *La Demopsicologia e la sua storia*, (a cura di L. Bellantonio), Documenta, Palermo 2001.
- S. Poggi, *Introduzione a Il positivismo*, Laterza, Roma –Bari 1987.
- N. Porcelli ed., *Collezione delle leggi, decreti e disposizioni governative*, Tip. Franco Carini, Palermo 1861.
- I. Porciani, *Il medioevo nella costruzione dell'Italia unita: la proposta di un mito* in R. Elze, P. Schiera (edd.), *Il medioevo nell'Ottocento in Italia e Germania*, Ed. Il Mulino, Bologna 1988.
- E. Poulat, *Storia, Dogma e Critica nella crisi modernista*, Ed. Morcelliana, Brescia 1962.
- G.M. Pozzo, *Il problema della storia del positivismo*, Cedam, Padova 1972.
- G. Preti, *Alle origini dell'etica contemporanea. Adamo Smith (1975)*, La Nuova Italia, Firenze 1977.
- G. Prezzolini, *La critica* in «Leonardo», IV, 1906.
- F. Pruneri, *Oltre l'alfabeto: L'istruzione popolare dall'Unità d'Italia all'età giolittiana: il caso di Brescia*, Vita e Pensiero, Milano 2006
- M. Quaranta, *La filosofia italiana fino alla seconda guerra mondiale*, in L. Gaymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, vol. VI, *Il Novecento*, Garzanti, Milano 1972.
- G. B. Quinci, *Fonti e notizie storiche sul Seminario Vescovile di Mazara in relazione anche all'istruzione pubblica, 1573-1903*, Tip. Boccone del Povero, Palermo 1933.
- M. Raicich, *Scuola, Cultura e politica da De Sanctis a Gentile*, Nistri-Lischi, Pisa 1981-1982.
- M. Rampolla del Tindaro, *La città sul monte. Lezioni sulla Chiesa*, Studium, Roma 1939.
- M. Rampolla del Tindaro, *Onofrio Trippodo: ovvero la missione dell'uomo di Dio* in «Studium», vol. 25, n. 3/1929.
- M. Ranchetti, *Cultura e riforma religiosa nella storia del modernismo*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1963.
- N. Raponi, *Cattolicesimo liberale e cattolicesimo democratico*, Vita e Pensiero, Milano 1977
- N. Raponi, *Cattolicesimo liberale e modernità. Figure e aspetti di storia della cultura dal Risorgimento all'età giolittiana*, Morcelliana, Brescia 2002
- N. Raponi, A. Zambarbieri, *Modernismo*, in F. Traniello, G. Campanini (edd.), *Dizionario storico del movimento cattolico in Italia (1860-1980)*, vol. I, Marietti, Casale Monferrato 1981.
- N. Raponi, *Tommaso Gallarati-Scotti*, Ed. Oschki, Firenze 1966.
- G. Rascazzo, *Note sul pensiero pedagogico di G. Gentile*, in S. Betti, F. Rovigatti (edd.), S. Betti, F. Rovigatti (edd.), *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Firenze 1977, v. II.
- F. Ravaglioli, *Rilettura del Sommario di pedagogia di Giovanni Gentile*, in S. Betti, F. Rovigatti (edd.), *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Firenze 1977.
- G.Reale, D. Antiseri, M. Laeng, *Filosofia e Pedagogia dalle origini ad oggi*, vol. 2, Ed. La Scuola, Brescia 1999¹².
- E. Renan, G. Pàris, *Venti giorni in sicilia:Il Congresso di Palermo*, Ed. Pedone Lauriel, Palermo 1876.
- E. Renan, *Vingt jours en Sicile. Le congrés du Palerme*, in «Revue des Deux Mondes», Paris, v. XII/1875.
- F. Restiano, *Gentile: una logica senza futuro*, in AA.VV., *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, FrancoAngeli, Milano 2003.
- Th. Ribot, *La Psychologie des sentiments*, F. Alcan, Paris 1896.

- G. Ricuperati, *La scuola e il movimento degli studenti*, in V. Castronuovo (ed), *L'Italia contemporanea 1945-1975*, Einaudi, Torino 1976.
- Riunione degli scienziati italiani, *Atti del duodecimo congresso degli scienziati italiani tenuto in Palermo nel settembre del 1875*, Tipografia dell'opinione, Roma 1879.
- J. Rivière, *Le modernisme dans l'église : étude d'histoire religieuse contemporaine*, Letouzey et Ané, Paris 1928.
- J. Rivière, *Qui rédigea l'encyclique Pascendi?* In «Bulletin de littérature ecclésiastique», avril-septembre 1946.
- F. Rizzo Celona, *Gli studi su Gentile nel più recente dibattito filosofico-storiografico*, in AA.VV., *I progressi della filosofia nell'Italia del Novecento*, Guida, Napoli 1992.
- R. Romanelli, *Paolo Boselli*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol XIII, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1971.
- S. Romano, *Giovanni Gentile. Un filosofo al potere negli anni del regime*, Ed. Rizzoli, Milano 2004.
- E. Rosa, *Una fonte ignorata del modernismo di Antonio Fogazzaro* in *Civiltà Cattolica* III/1912
- M. Rosazza, *V. Gioberti precursore*, in «Rivista di cultura», IV/1909.
- M. Rossi, *Il laicismo di G. Gentile*, in «Pedagogia e vita», n.4/1956, pp. 307-313.
- P. Rossi, *Introduzione*, in Id (ed.), *L'età del positivismo*, Il mulino Bologna 1986.
- P. Rossi, *Saggio di antropologia soprannaturale*, Tip. D. Bertolotto, Savona 1897-1898.
- R. A. Rossi, *Idealismo pedagogico e riforma della scuola nella rivista Nuovi Doveri*, Periferia, Cosenza 2003.
- L. Rubinoff, *Collingwood and the Reform of Metaphysics*, University of Toronto Press, Toronto 1970.
- L. Rubinoff, *Collingwood's Theory of the Relation between Philosophy and History: a new interpretation*, in *Journal of History of Philosophy*, 6/4, Ott. 1968.
- L. Salvatorelli, *Gli studi di storia del cristianesimo*, in AA. VV. *Cinquant'anni di di vita intellettuale italiana 1896-1946*, vol II, Napoli 1966².
- G. Sale, «*La Civiltà Cattolica*» *nella crisi modernista (1900-1907) fra intransigentismo e integralismo dottrinale*, Ed. Jaka Book, Milano 2001.
- G. Salvemini, *Come fu eletto il barone Saporito (1910)*, in Id., *Il ministro della mala vita e altri scritti sull'Italia Giolittiana*, Feltrinelli, Milano 1965
- G. Salvemini, *La riforma della scuola media*, in Id., *Scritti sulla scuola*, (a cura di L. Borghi e B. Finocchiaro), Feltrinelli, Milano 1966, p. 269 e ss.
- G. Salvo, *La Destra e le convenzioni ferroviarie. Tra statalismo ed esercizio privato*, in «Rassegna Storica del Risorgimento», n.2/2009.
- R. Sani, *Per una storia dell'educazione familiare nell'età moderna e contemporanea. Itinerari e prospettive di ricerca*, in L. Pati (ed.), *Ricerca pedagogica ed educazione familiare. Studi in onore di Norberto Galli*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 3-42
- R. Sani, *Scuola e istruzione elementare in Italia dall'Unità al dopoguerra: itinerari storiografici e di ricerca*, in Id., A. Tedde (edd), *Maestri e istruzione popolare in Italia tra Otto e Novecento*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 3-18
- A. Santoni Rugiu, *Dai primi del '900 alla riforma Gentile*, in *Scuola e Città*, XVIII, 1967.
- A. Santucci, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Bologna 1959.
- V. Saporito, *Discorso agli elettori del collegio di Castelvetro*, 30 ottobre 1892, Tip. Camera dei Deputati, Roma 1892.
- G. Sasso, *L'atto, il tempo, la morte*, in *Filosofia e Idealismo. Vol. II. Giovanni Gentile*, Ed. Bibliopolis, Napoli 1995.
- G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Ed. Il Mulino, Bologna 1998.
- M. Savoca, *Napoleone Colajanni*, Ed. Firenze Aetheneum, Firenze 2001.
- F. Scaduto, *L'abolizione delle facoltà di teologia in Italia(1873). Studio storico-critico*, Ed. E.

- Loescher, Torino 1886.
- G.B. Scaramelli, *Il Direttorio mistico*. (indirizzato ad a' direttori d'anime che iddio conduce per la via della contemplazione), Simone Occhi ed., Venezia 1799.
- R. Schiattarella, *La riforma sociale*, in «Helios», n. 1, 15 dicembre 1895.
- R. Schiattarella, *Note e problemi di filosofia contemporanea*, C. Clausen, Palermo 1891.
- R. Schiattarella, *Profili di sociologia industriale nell'evoluzione delle società moderne*, A. Mucci, Siena 1878.
- F. Sciuto, *La formazione giovanile di Adolfo Omodeo*, in *Rivista di Studi Crociani*, V (1968) e VI (1969).
- P. Scoppola (ed), *Chiesa e stato nella storia d'Italia*, Ed. Laterza, Bari 1967.
- P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Il mulino, Bologna 1961
- P. Scoppola, *Il modernismo in Italia: la Lega Nazionale Democratica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1957.
- A. Scotto di Luzio, *Il liceo classico*, Il Mulino, Bologna 1999.
- A. Scotto di Luzio, *La scuola degli italiani*, Ed. Il Mulino, Bologna 2007.
- G. Semerari, *Gentile e il Marxismo*, in S. Betti, F. Rovigatti (edd.), *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Firenze 1977.
- G. Semeria, *Primo sangue cristiano*, Ed. Pustet, Roma 1901.
- G. Semeria, *Venticinque anni di storia del cristianesimo nascente*, Ed. Pustet, Roma 1900.
- G. Semeria, *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva*, Ed. Pustet, Roma 1902.
- L. Serianni (ed.), *La lingua nella storia d'Italia*, Soc. Dante Alighieri, Roma 2001.
- Sesto congresso nazionale della Federazione fra gli insegnanti delle scuole medie. Napoli, 24-27 settembre 1907*, Ed. Tipografia Metastasio, Assisi 1908.
- A. Signorini, *Il giovane Gentile e Marx*, Giuffrè, Milano 1966.
- P. Silva, *Il Santo di Antonio Fogazzaro*, in «Civiltà Cattolica», 1905, v. IV.
- R. B. Smith, *Collingwood definition of historical knowledge in History of European Ideas*, 33/2007.
- E. Sordina, *Il pensiero educativo di Giuseppe Lombardo-Radice*, La Goliardica, Roma 1979.
- B. Soressi, *Ralph Waldo Emerson. Il pensiero e la solitudine*, Armando, Roma 2004.
- D. Spaino, *Idealismo e dialettica dell'idea nell'attualismo di Giovanni Gentile*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 14/1994.
- G. Spadafora, *Gentile e la pedagogia (1891-1902)*, in Id. (ed.), *Giovanni Gentile: la pedagogia, la scuola*, Armando, Roma 1997.
- G. Spadafora, *Gentile e la scuola laica*, in G. Cives, G. Bonetta (edd.), *Laicità ieri e domani. La questione educativa*, Argo, Lecce 1996.
- G. Spadafora, *La scelta pedagogica del primo Gentile: il concetto di prassi*, in «Periferia», f. 26/1986.
- G. Spadafora, *L'identità negativa della pedagogia*, Unicopli, Milano 1992, pp. 37-64.
- G. Spadafora, *Un itinerario di razionalità educativa: il problema della prassi nel giovane Gentile*, in «Rassegna pedagogica», f. 4/1987.
- B. Spaventa, *La filosofia di Gioberti*, Ed. Di Morano, Napoli 1886.
- B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, (a cura di G. Gentile), Ed. Laterza, Bari 1926.
- B. Spaventa, *La politica dei gesuiti nel sec. XVI e nel XIX. Polemica con la «Civiltà Cattolica» (1854-1855)*, (a cura di G. Gentile) Albrighi e Segati ed., Milano 1911.
- B. Spaventa, *Rinascimento Riforma Controriforma e altri saggi critici*, La Nuova Italia, Venezia 1928.
- B. Spaventa, *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa (1867)*, Ed. La scuola di Pitagora editrice, Napoli 2008.
- B. Spaventa, *Scritti Filosofici*, Ed. Morano & Figli, Napoli 1901.

- U. Spirito, *Giovanni Gentile e il socialismo*, in S. Betti, F. Rovigatti (edd.), *Enciclopedia* 76-77. *Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Firenze 1977.
- U. Spirito (ed.), *Il pensiero pedagogico del positivismo*, Sansoni, Firenze 1956;
- U. Spirito, *La pedagogia di G. Gentile*, in «Giornale critico della Filosofia Italiana», n.1/1976, pp.12-26; oggi in Id., *Dall'attualismo al problematicismo*, Sansoni, Firenze 1976.
- U. Spirito, *La religione di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, vol. VII, Ed. Sansoni, Firenze 1954
- U. Spirito, *Note sul pensiero di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1954.
- A. Talamanca, *Libertà della scuola e libertà nella scuola*, Ed La Scuola, Brescia 1975.
- L. Taparelli, *Esame critico degli ordini rappresentativi*, Ed. Tipografia della Civiltà Cattolica, Roma 1854.
- A. Tarquini, *Il gentile dei fascisti. Gentiliani e antigentiliani nel regime fascista*, Il mulino, Bologna 2009.
- P. Terni, *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra medioevo ed età moderna*, Laterza, Bari 1995.
- A. Tessarin, *Bontadini, Gentile, Kant* in C. Vigna [Ed.], *Bontadini e la Metafisica*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 2008.
- F. Tessitore, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Ed. Storia e Letteratura, Roma 2000.
- C. Théobald, *L'entrée de l'histoire dans l'univers religieux et théologique au moment de la "crise moderniste"* in J. Greisch, K. Neufeld, C. Théobald, *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques*, Ed. Beauchesne, Paris 1973.
- C. Théobald, *Le modernisme catholique. Ses enjeux dans le débat contemporain sur la modernité en théologie*, in P. Gisel, P. Evrard (Ed.), *La théologie en postmodernité*, Ed. Labor et Fides, Genève 1996.
- R. Tisato, *Introduzione*, Id. (ed.), *Positivismo pedagogico italiano. Angiulli, Siciliani, Ardigò, Fornelli, De Dominicis*, UTET, Torino 1976.
- F. Tocco, *Giordano Bruno: conferenza tenuta nel circolo filologico di Firenze*, Ed. Le Monnier, Firenze 1886.
- G. Tognon, *Benedetto Croce alla Minerva. La politica italiana tra Caporetto e la Marcia su Roma*, La Scuola, Brescia 1990.
- G. Tognon, *La riforma scolastica del ministro Gentile*, in G. Spadafora (a cura di), *Giovanni Gentile. La pedagogia. La scuola*, Armando, Roma 1997.
- E. W. F. Tomlin, *R.G. Collingwood*, Longmans Green & Co. London 1953.
- S. Tramontin, *Religiosità e azione cattolica in sicilia* in «Ricerche di storia sociale e religiosa», n. 4/1973.
- C. Tramontana, *La religione del confine: Benedetto Croce e Giovanni Gentile lettori di Dante*, Ed. Liguori, Napoli 2004.
- F. Traniello, *Religione cattolica e stato nazionale. Dal Risorgimento al secondo dopoguerra*, Ed. Il mulino, Bologna 2007.
- O. Trippodo, *Testamento Spirituale* in «I Prescelti», Palermo, agosto 1948.
- G. Tuninetti, *Mariano Rampolla del Tindaro*, in «Rivista di Storia e letteratura Religiosa», vol. 28, n.1/1992.
- F. Turati, *La Sicilia insorta*, in «Critica Sociale», a. IV, n. 2.
- G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Ed. UTET, Torino 2006.
- G. Tyrrell, *Da Dio e dagli uomini*, in «Rinnovamento», I/1907.
- P. Tyrrell, *Fiera risposta del P. Tyrrell all'enciclica di Pio X*, in «Giornale d'Italia», 26 settembre 1907.
- G. Tyrrell, *Per la sincerità*, in «Rinnovamento», II/1907.
- G. Tyrrell, *Scolastica o filosofia dell'azione? Sussiste il dilemma?*, in «Rinnovamento», I/1907.

- S. Ulivieri, *Cattolici e fascismo: la riforma Gentile*, in «Mondoperaio», f.9/1980, pp. 124-125.
- G. Vailati, *Sulla portata logica della classificazione dei fatti mentali proposti dal Prof. Franz Brentano* in Id., *Scritti*, Leipzig, Firenze 1911.
- G. Vailati, *Recensione a Francesco Orestano. Le idee fondamentali di Federico Nietzsche nel loro progressivo svolgimento* in «Rivista Italiana di Sociologia», VIII/1904.
- L. Vereecke, *Saint Alphonse de Liguori dans l'histoire de la thèologie morale du XVI au XVII siècle* in AA. VV. *Alphonse de Liguori Pasteur et Docteur*, Beauchesne, Paris 1987.
- H. A. Veesser, *The new Historicism*, Ed Routledge, New York 1989.
- G. Verucci, *Idealisti all'indice. Croce e Gentile e la condanna del Sant'Uffizio*, Laterza, Bari 2006.
- G. Verucci, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità, 1848-1876 : anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nella società italiana*, Laterza, Roma 1981.
- G. Vico, *L'avvento educativo dei 'poveri cristi'*, Vita e pensiero, Milano 2007.
- P. Villari, *La scuola e la questione sociale in Italia*, in «Nuova antologia», novembre 1872.
- P. Villari, *Le lettere meridionali*, Le Monnier, Firenze 1878.
- C. Vigna, *Gentile interprete di Marx*, In S. Betti, F. Rovigatti (edd.), *Enciclopedia 76-77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Firenze 1977.
- C. Vigna, *Religione e filosofia nel pensiero di Giovanni Gentile*, in *Giovanni Gentile. La vita e il pensiero*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, vol. XIII, Ed. Sansoni, Firenze 1971.
- P. Vinci, *La funzione pedagogica del modernismo*, in «Nova et Vetera», II/1908.
- A. Vinciguerra, *Crisi religiosa della società contemporanea. Una lettura di G. Gentile sull'esame di stato*, in «Nuova rivista pedagogica», marzo 1958, pp. 37-39.
- C. Violante, *Un secolo di studi storici alla Scuola Normale di Pisa (1860-1863)*, in F. Mattesini (ed.), *Novità e tradizione nel secondo Ottocento Italiano*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1974.
- M. Visentin, *La posizione di Gentile di fronte al modernismo*, in «La cultura», vol 44, 3/2006.
- L. Volpicelli (ed.), *Lessico delle scienze dell'educazione*, vol II, Vallardi, Milano 1978.
- C. Vossler, *Letteratura italiana contemporanea. Dal Romanticismo al Futurismo*, R. Ricciardi, Napoli 1916.
- U. Wehler, *Teoria della modernizzazione e storia* (1975), Vita e pensiero, Milano 1991.
- F. A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Ed. Laterza, Roma - Bari 1992.
- I. Zambaldi, *Storia della scuola elementare in Italia : ordinamenti, pedagogia, didattica*, Ed. LAS, Roma 1975.
- R. Zangheri, *Storia del socialismo italiano: dalle prime lotte nella Valle padana ai fasci siciliani*, Einaudi, Torino 1997.
- G. Zorzi, *Modernismo e modernità in Friedrich von Hügel*, in A. Botti, R. Cerrato (edd.), *Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione*, (Atti del Convegno internazionale di Urbino, 1-4 ottobre 1997), QuattroVenti, Urbino 2000.