

HERVÉ A. CAVALLERA

La frontiera idealistica della Bildung

Summary - Il presente saggio analizza la connotazione idealistica che assume la pedagogia della Bildung in Italia nell'incontro con la cultura tedesca. Si ricostruisce la complessità della Bildung nel panorama pedagogico italiano: da Spaventa a Croce, Gentile, all'attualismo della Scuola palermitana e del pensiero cattolico, fino alla scuola romana e al neoidealismo.

Parole-chiave: Attualismo, Neoidealismo, Spiritualismo, Etica, Dialogo

1. *Da Spaventa a Croce*

L'incontro con la *Bildung* germanica¹, nella sua connotazione di *Humanitäts-philosophie* che coniuga in chiave speculativa l'etica con la bellezza e con la storia, assume, in Italia, una sua fisionomia post-romantica col neo-idealismo di Bertrando Spaventa (1817-1883) che rilegge Hegel e, di conseguenza, reinserisce in circolo non solo, come è noto, la stessa filosofia italiana la cui vitalità, a suo vedere, si era frantumata con il rogo di Bruno, ma lo stesso Hegel di cui accentua il ruolo decisivo nella storia della filosofia e, attraverso Hegel, permette il recupero di quella cittadella della ricerca disinteressata che è l'Università progettata da von Humboldt. È però altrettanto chiaro che se Spaventa rimette in moto l'attenzione per una filosofia di una terra per tante ragioni storiche combattuta dagli Italiani, ciò avviene sia per una ragione teoretica sia per una ragione contingente.

Quella teoretica è il processo di de-nazionalizzazione della filosofia, nel senso che una filosofia può sì, anzi *deve*, respirare l'aria in cui è sorta, ma la sua validità è sovranazionale, esprime la temperie del tempo, che può trovare il suo epicentro in un luogo, ma il cui valore si estende ben oltre il luogo originario, motore, divenendo patrimonio di tutti. In fondo proprio questa è la *circolarità del pensiero* di cui parla Spaventa lettore di Hegel. Ma Spaventa² è pensatore in varia misura isolato e probabilmente scarsa ne sarebbe stata l'eco se egli stesso non avesse avuto un grande interprete in Giovanni Gentile.

È anche per chiedere³ delle carte di Spaventa, che il giovane Gentile (1875-1944), studioso di Rosmini, Gioberti e Marx, scrive a Croce che sa essere stato affidato in tutela, in seguito al terremoto di Casamicciola (1883) che aveva travolto i genitori di Croce, al fratello di Bertrando, il politico Silvio (1822-1893), ed è così che nasce una amicizia che sarebbe durata per oltre un ventennio, un'amicizia destinata alla realizzazione di una egemonia culturale, prima di tradursi, per ragioni teoretiche innanzitutto, politiche poi, in un contrasto che avrebbe diviso non solo i due, ma gran parte della cultura italiana. Certo, accanto a Spaventa è da non sottovalutare affatto la figura di Francesco De Sanctis (1817-1883). La sua *Storia della letteratura italiana* (1870-71), che è insieme storia dello sviluppo letterario e della civiltà della Penisola, è indubbiamente legata agli stimoli hegeliani che nel De Sanctis sono presenti ed è un'opera che peserà non poco sulla storia

¹ Su di essa cfr. M. GENNARI, *Storia della Bildung*, La Scuola, Brescia 1995.

² Per le opere di Spaventa cfr. B. SPAVENTA, *Opere*, a cura di G. Gentile, 3 voll., Sansoni, Firenze 1972. Su Spaventa cfr. G. GENTILE, *Bertrando Spaventa*, a cura di V. A. Bellezza, riv. da H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 2001.

³ «Jaja aveva ricopiate due lettere di Rosmini a Galluppi, appartenenti allo Spaventa; ed ha perduto la copia. Avrebbe per avventura Ella gli originali di esse?» (Lettera del 20 giugno 1897, in G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, a cura di S. Giannantoni, vol. I, Sansoni, Firenze 1972, pp. 43-44).

della cultura italiana. Di fatto, quindi, Francesco De Sanctis e Bertrando Spaventa, l'uno in maniera indiretta, l'altro in maniera diretta, l'uno in letteratura, l'altro in filosofia, conducono il pensiero italiano a confrontarsi con la temperie della *Bildung*, che già echeggiava in Pasquale Galluppi (1770-1846), ma sia l'uno sia l'altro sono, per così dire, solamente un professore di letteratura e un professore di filosofia. Croce e Gentile vanno ben oltre i confini di due discipline, dando un impulso che permea *tutta* la cultura italiana, italianizzando, se così si può dire, la *Bildung* e facendola diventare un tutt'uno con l'antica *Paideia*, dalla quale invero traeva origine.

Gentile, quindi, all'inizio del Novecento non solo legge, ma pubblica e interpreta Spaventa e per il tramite di Spaventa Hegel, e Croce dà inizio (1903) a «La Critica» e alla fortuna della casa editrice Laterza, divenendo egli stesso, su sollecitazione dell'amico, filosofo. L'ambizione dei due pensatori è la rifondazione della filosofia italiana e la ripresa dello slancio nazionale, liberando dagli intralci che la cultura positivista e il parlamentarismo impediscono ormai da tempo all'affermazione di una cultura non più chiusa nello scientismo determinista, bensì aperta ad uno spiritualismo storicistico vivificatore in sede etica e, di conseguenza, politica.

Benedetto Croce nel 1906, nel saggio *Ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel. Studio critico seguito da un saggio di bibliografia hegeliana*⁴, afferma che merito del filosofo tedesco è stato tra l'altro di aver elaborato una *logica* della filosofia, nel senso che la filosofia si muove secondo un suo *metodo*, che è la *dialettica*, la stessa filosofia nel suo farsi. La dialettica è la sintesi degli *opposti*, ma gli opposti ritornano sempre a frantumare la sintesi nella continuità della vita dello spirito. «Gli opposti non sono illusione, e non è illusione l'unità. Gli opposti sono opposti tra loro, ma non sono opposti verso l'unità, giacché l'unità vera e concreta non è altro che unità, o sintesi, di opposti: non è immobilità, è movimento; non è stazionarietà, ma svolgimento»⁵. È qui presente tutta la temperie romantica che, per quanto riguarda l'individuo, Hegel raccolse nella notazione della *coscienza infelice*, nell'impossibilità per il singolo di essere l'universale, l'Assoluto. La storia, infatti, come Mefistofele nel *Faust*, si presenta come lo Spirito che sempre nega⁶. E tuttavia Croce, dopo aver colto che l'universale filosofico è il *concreto*⁷, smorza la drammaticità romantica del divenire, introducendo il concetto di *distinto* che implica una congiunzione pur nella distinzione. «Un concetto distinto è presupposto e vive nell'altro, che gli segue nell'ordine ideale [...] Esempî di concetti distinti sono quelli già recati della fantasia e dell'intelletto, e gli altri, che potrebbero aggiungersi, del diritto, della moralità, o simili»⁸. In tal modo, Croce costruisce, nella dialettica degli opposti la dialettica dei distinti, che è il movimento di una ascesa ideale, sempre pericolante, dalla volizione del particolare (economia) a quella dell'universale (etica), dalla intuizione del particolare (estetica) alla conoscenza dell'universale (filosofia) e che espone nei volumi che racchiudono mirabilmente la sua filosofia dei distinti: *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902, III ed. rifatta 1908), *Logica come scienza del concetto puro* (1909), *Filosofia della pratica. Economia ed etica* (1909) *Teoria e storia della storiografia* (1917).

Attraverso il sistema, che è insieme organico e pur dinamico, oltre che attraverso la pungente demolizione della cultura accademica del tempo che Gentile e Croce realizzano sulle pagine de «La Critica», da un lato si dà una spiegazione del mondo e dall'altro lo si costituisce, cogliendone l'intrinseca dinamicità collegata non ad un cieco determinismo, bensì ad un intrinseco finalismo

⁴ Laterza 1907 (ma stampato nel 1906. Il saggio, senza bibliografia è ora in *Saggio sullo Hegel*).

⁵ B. CROCE, *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, V ed., Laterza, Bari 1967, pp. 14-15.

⁶ Cfr. J. W. GOETHE, *Faust*, trad. in versi italiani di V. Errante, Sansoni, Firenze 1948, p. 77. Così si dichiara Mefistofele, dopo essersi annunziato come «Una parte son io di quella Forza, / che sempre vuole il Male / e sempre il bene crea» (Ibid.).

⁷ B. CROCE, *Saggio sullo Hegel*, cit., p. 6.

⁸ Ivi, p. 9.

etico. La filosofia come *alter ego* della religione, e può esserlo proprio per il recupero dell'etica. Se quest'ultima, per i positivisti era sostanzialmente legata alla cultura di una società, per Croce (come per Gentile) è universale, ed è dovere del filosofo individuarne la presenza⁹. Si capisce molto bene che si sta attuando il tentativo di un invero della religione nella filosofia, tentativo invero che Croce non può fare in quanto la sua concezione dei distinti concepisce la religione come grado inferiore rispetto alla filosofia, con un implicito e insuperabile dualismo che, invece, verrà meno nell'attualismo di Gentile¹⁰. Al tempo stesso, viene indirettamente giustificato il sistema piramidale scolastico, di una scuola in cui il maestro non può che spiegare, chiarire i concetti, sollecitandone l'apprendimento all'alunno. Il fatto che Croce si disinteressa di pedagogia si comprende proprio alla luce della legittimazione di un equilibrio che vede già, come per la cultura positivista, la formazione come processo di trasmissione da parte delle generazioni adulte su quelle più giovani.

All'inizio del secolo Benedetto Croce può ancora essere convinto della storia come processo *a claritate in claritatem* nonostante i nemici da battere; può ancora essere convinto nella bontà del sistema liberale e parlamentare nei confronti del quale tuttavia, per la quotidianità, non esita a lanciare contro strali. Di qui quella che è stata definita come l'olimpicità crociana, sì da farlo sentire vicino a quel Goethe da lui amato e tradotto. Come Croce scrive nell'aprile 1918 alla prefazione del suo *Goethe*, «Qualunque giudizio si porti sull'assenza di passione politica, tante volte notata, biasimata, e variamente lumeggiata nel Goethe, mi sarà lecito dire che io ho sentito come singolare ventura che tra i sublimi poeti, fonti perenni di alti conforti, ce ne sia pur uno, il quale sebbene esperto quanto altri mai in ogni forma di umanità, mantiene l'animo fuori e sopra gli affetti politici e le necessarie contese dei popoli»¹¹. Così Croce, che, diversamente dal Gentile, non si espone nel I conflitto mondiale col prendere esplicita posizione contro quel popolo la cui filosofia è tra i suoi alimenti, mostra chiaramente di preferire il Goethe non dello *Sturm und Drang*, dell'impeto giovanile, bensì quello della più quieta maturità, confermando la sua distanza dagli empiti romantici, come del resto si registra in una per nulla benevola recensione che egli fa di un libro che avrebbe fatto testo nella storia della cultura e nel quale si insiste invece sui lati più oscuri, la carne, la morte e il diavolo, della cultura romantica¹².

Invero, è proprio la ritrosia verso quelle che il filosofo reputa modalità incontrollate di espressione a condurlo ad un ingiusto giudizio sul barocco. Secondo Croce, infatti, «il concetto di "barocco" si formò nella critica d'arte per contrassegnare la forma di cattivo gusto artistico che fu

⁹ Croce individua esplicitamente l'affinità, pur nella distinzione, tra idealismo e religione, proprio attraverso la morale. «Soprattutto quest'ufficio di simbolo etico idealistico, quest'affermazione che l'atto morale è amore e volizione dello Spirito in universale, si osserva nell'Etica religiosa e cristiana, nell'Etica dell'amore e della ricerca ansiosa della presenza divina: così misconosciuta e bistrattata oggi, per angusta passione di parte o per manco di finezza mentale, dai volgari razionalisti e intellettualisti, dai cosiddetti liberi pensatori e da simile genia, frequentatrice di logge massoniche. Non c'è quasi verità dell'Etica [...], che non si possa esprimere con le parole, che abbiamo apprese da bambini della religione tradizionale [...] Tra il filosofo idealista e l'uomo religioso c'è, senza dubbio, contrasto assai forte; ma non diverso da quello che si avverte in noi stessi, nella imminenza di una crisi, quando siamo divisi d'animo e pur vicinissimi alla unità e conciliazione interiore. Se l'uomo religioso non può non vedere nel filosofo il suo avversario, anzi il suo nemico mortale, questi invece vede nell'altro il suo fratello minore, il suo sé stesso di un momento prima» (B. CROCE, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, VI ed., Laterza, Bari 1950, pp. 295-296). Non caso Croce scriverà molto più tardi *Perché non possiamo non dirci cristiani* (Laterza, Bari 1943).

¹⁰ La filosofia di Gentile può essere considerata come una sorta di invero della religione. Cfr. H. A. CAVALLERA, *Introduzione a G. GENTILE, La mia religione e altri scritti*, Le Lettere, Firenze 1992, pp. 7-39.

¹¹ B. CROCE, *Goethe con una scelta delle liriche nuovamente tradotte*, parte I, V ed., Laterza, Bari 1959, p. VII.

¹² Il volume è M. PRAZ, *La Carne, la Morte e il Diavolo nella Letteratura romantica*, «La Cultura», Milano-Roma 1930. Croce ne scrisse una recensione su «La Critica», 1931, n. 2, poi raccolta in B. CROCE, *Conversazioni critiche* serie III, Laterza, Bari 1951, pp. 380-382. Mario Praz (1896-1982), anche lui allievo di Gentile, replicò nella *Avvertenza* alla II ed. (1942) del volume e ivi si può leggere nelle tante successive edizioni.

propria di gran parte dell'architettura e altresì della scultura e della pittura del seicento»¹³. Parere palesemente incomprensibile se si pensi ai grandi geni del secolo, dal Bernini al Borromini, dal Caravaggio al Monteverdi, per fare qualche nome, ma Croce arriva a definire «perversione artistica»¹⁴ e si affretta a rinchiudere i caratteri dell'età nel concetto storico, spiegando tali caratteri essere ben diversi *storicamente* da quelli presenti nel romanticismo, dove pure si trovano eccessi.

Ora, i giudizi non sono mai asettici. L'ostilità di Croce è contro ogni forma di sconvolgimento dell'intelligibilità distaccata dal reale. Non a caso, nei momenti dell'aspra polemica accuserà la filosofia di Gentile di irrazionalismo, di misticismo, fondendo due concetti non propriamente identici¹⁵. Invero Croce esprime una concezione speculativa che partecipa di un romanticismo stabilizzato e pacificato. Egli è effettivamente un sostenitore dell'ordine costituito e ciò spiega il suo ritrarsi sia dall'atto gentiliano sia dall'impegno che l'ex-amico assumerà nei confronti del conflitto mondiale prima, del fascismo poi.

Molto tempo dopo, a seconda guerra mondiale finita e di fronte all'insediarsi di un nuovo mondo che non è più quello a cui aveva creduto e per il quale aveva continuato a battersi ai tempi del fascismo, egli immagina un colloquio nel 1831 tra un napoletano, Francesco Sanseverino, e Hegel. È chiaramente una pagina autobiografica o meglio di critica autobiografica. Sanseverino-Croce rimprovera a Hegel-Croce che la sua filosofia è stata una filosofia laica sì, ma teologica, e che, affermando, di fatto se non di principio, che la conoscenza è storia, ha indebolito la definitività della filosofia e in sostanza della *forma* della filosofia¹⁶. Un punto d'arrivo a cui Croce non avrebbe voluto arrivare e per il quale aveva osteggiato il pensiero di Gentile. Il saggio è datato 30 settembre 1948. In quel tempo Croce, la cui «vita mentale si era con lungo studio consolidata in quel ricco sistema»¹⁷, prendeva in considerazione la categoria della vitalità¹⁸ e riconsiderava la realtà delle cose alla luce dell'irrazionale e del negativo destinati a non svanire mai del tutto, anzi sempre risorgenti.

Per quello che qui interessa è chiaro che in Croce il concetto di filosofia come intelligibilità va a coniugarsi con quello di una stabilità di giudizio che gli rende estraneo, anzi ostile, l'atto in atto di Gentile e l'immedesimazione di questo – assai logica – con la prassi sì da spingere il Gentile a prender posizione prima nel conflitto, poi nel fascismo. E Croce vede in ciò, nell'attualismo, negli anni della più aspra polemica, una sorta di irrazionalismo, di misticismo, identificando due termini non affatto identici. Invero la *Bildung* agognata è la serenità del giudizio. Non a caso egli non si è interessato di problemi educativi¹⁹ e quando la ventura vuole che Giolitti lo nomini ministro della Pubblica Istruzione, egli non può nel suo breve e non durevole operato²⁰ che trarre ispirazione delle opere dell'allora ancora amico Gentile. Sotto tale profilo, Benedetto Croce esprime al meglio quello che egli vuole definire non un idealismo, ma uno *storicismo assoluto*²¹, di una filosofia che conosce le cose *post festum*, una volta avvenute. Se non che una filosofia che, come la nottola di Minerva,

¹³ B. CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia*, V ed. (I ed. 1929), Laterza, Bari 1967, pp.24-25.

¹⁴ Ivi, p. 34.

¹⁵ Nella *Storia d'Italia* (I ed. 1928) Croce definì l'attualismo un «nuovo irrazionalismo, un misto di vecchia speculazione teologica e di decadentismo» (B.CROCE, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, XIV ed., Laterza, Bari 1966, p. 269).

¹⁶ Cfr. B. CROCE, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari 1952, p. 21

¹⁷ Ivi, p. 24.

¹⁸ Cfr. ivi, pp. 133 e ss. Per il tema della libertà e in particolare per il vitale cfr. G. A. ROGGERONE, *Benedetto Croce e la fondazione del concetto di libertà*, Marzorati, Milano 1966.

¹⁹ Cfr. H. A. CAVALLERA, *Attività educativa e teoria pedagogica in Benedetto Croce*, Edizioni Magistero, Bologna 1979.

²⁰ Sul ministero Croce cfr. G. TOGNON, *Benedetto Croce alla Minerva*, La Scuola, Brescia, 1990.

²¹ B. CROCE, *Indagini su Hegel*, cit., p. 27.

leva il volo al tramonto arriva, come già aveva detto Hegel²², troppo tardi. Per questo Croce è pregiudizialmente ostile sia alla prima guerra mondiale sia al fascismo, che comprende avrebbero sconvolto l'ordine già esistente, come, nella tarda vecchiaia, guarda con preoccupazione il nuovo mondo che sta emergendo dalle macerie della guerra, intuendo i motivi di una nuova contrapposizione. In ciò, appunto, il suo storicismo assoluto tende a tradursi in uno storicismo del già accaduto, pronto anche a giustificare, ma esitante dinanzi al nuovo, temendone le bizzarrie, che già rimproverava al barocco. La serenità delle cose non deve cedere a sommovimenti che avrebbero messo in forse la stabilità esistenziale, degli altri, di sé stesso, delle cose. Una storia che si rinchiude nella logica dell'interpretazione. Croce manifesta al meglio l'idea, che in qualche modo era presente nel neoumanesimo germanico, dell'equilibrio del formativo, di un formativo già intelligibile, che il filosofo non può che illustrare e che, in sede educativa, trova il suo corrispondente nell'equilibrio esistente dei gradi scolastici.

2. Gentile

Non così Gentile. In lui il recupero dell'idealismo è di particolare significato. Nella Prolusione a un corso libero di Filosofia teoretica, tenuta nella Regia Università di Napoli, il 28 febbraio 1903, *La rinascita dell'idealismo*, egli muove decise critiche «al materialismo tedesco, che si spicca dalla sinistra hegeliana e innalza la bandiera della forza e della materia»²³, al «naturalismo trasformistico, che dichiarando di voler derivare le forme superiori alla natura dalle inferiori, non si adopera poi che a ridurre quelle a queste»²⁴, «alla psicologia prima ridotta a una meccanica solo per metafora, e poi con tutti gli espedienti, da' più ingegnosi a' più ingenui, sforzata da senno a giacere nel letto di Procuste ora della fisiologia, e ora anche della fisica»²⁵, «al positivismo storico e, in generale, filosofico, fermo nel proposito di non vedere nello spirito che il riflesso fatale del fatto fisico ambiente»²⁶. È un programma polemico, di guerra, col quale il Croce di quegli anni poteva pure convenire, ma Gentile aggiunge la *pars construens*: «conciliare la trascendenza con l'immanenza, il determinismo meccanico col finalismo, l'idea col senso: trovare ancora una volta l'unità dei contrari»²⁷. Qui c'è già l'andare oltre la filosofia dei distinti che Croce si accinge a costituire. E nella comunicazione tenuta nella Biblioteca filosofica di Palermo nell'inverno del 1911, *L'atto del pensare come atto puro*, afferma che il solo pensiero concreto è quello *assolutamente* in atto, il quale, di conseguenza, «non patisce in sé opposizione di sorta. La volontà (emozionalità o attività pratica) di contro al pensiero, non può essere che altro dal pensiero, pensiero essa stessa, non come atto, ma come fatto: il già pensato, e divenuto quindi natura»²⁸. Il reale è dunque autoctisi in quanto pensiero e il processo della realtà, «dialettica infinita ed eterna che è il pensiero»²⁹, è storia. È già presente l'attualismo che poi Gentile svilupperà in altre opere fondamentali, ma si capisce da subito che la filosofia dei distinti non gli va, e si comprendono altre cose, o meglio non sempre si sono comprese.

Col quel definire la dialettica come *infinita ed eterna* Gentile esprime due aggettivi che hanno una conseguenza capitale. Il concetto di infinito conduce a quello di divenire, sì che la filosofia di

²² «Quando la filosofia dipinge a chiaroscuro, allora un aspetto della vita è invecchiato, e, dal chiaroscuro, esso non si lascia ringiovanire, ma soltanto riconoscere» (G. F. W. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, trad. it., III ed., Laterza, Bari 1965, p.17)

²³ G. GENTILE, *Frammenti di filosofia*, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1994, p. 6.

²⁴ Ibid.

²⁵ Ivi, p. 7.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ivi, p. 18.

²⁸ G. GENTILE, *La riforma della dialettica hegeliana*, III ed., Le Lettere, Firenze 1996, p. 193.

²⁹ Ivi, p. 195.

Gentile appare come la più coerente filosofia del divenire in modo da giustificare, paradossalmente, la stessa civiltà della tecnica³⁰. Il concetto di eterno conduce a quello di essere. Il divenire di Gentile è un divenire nell'essere come l'essere è divenire³¹. Col che Gentile riprende non tanto l'idealismo germanico, ma quello platonico. Il suo è un recupero della classicità, riletta dopo aver letto Hegel e dopo il romanticismo. La conseguenza è che la sua *Bildung* è soprattutto *Paideia*. Con un'ulteriore aggiunta. Nel saggio del 1909, *Le forme assolute dello spirito*, Gentile affronta il tema del misticismo e precisa: «il misticismo non coincide, per così esprimerci, col razionalismo filosofico, ma col razionalismo religioso. Il filosofo ragiona precisamente come il santo; se non che questi è in una situazione spirituale, in cui non vede altro che l'oggetto; e quello in una posizione spirituale diversa, in cui vede l'oggetto nella sintesi col soggetto»³². Riconsiderazione del misticismo che Gentile riprenderà nel secondo volume del *Sistema di logica*³³.

Il che significa che in Gentile confluiscono più elementi. Certo, quello relativo al misticismo ha una forte dimensione religiosa, che in maniera approssimativa si potrebbe collegare alla temperie romantica, come lo stesso divenire. Ma di fatto, il suo richiamo è l'unità d'impostazione pre-socratica, alla luce della quale va spiegato il suo concetto di sintesi e quindi la stessa relazione educativa. Il *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* doveva esser un libro destinato alle scuole, ma è un testo che fonda l'attualismo e che riporta il discorso educativo fuori dalla stabilità organica in cui in certa misura lo sente Croce. Scrive Gentile: «Se tutto è spirito, tutto è spirito in quanto si fa spirito. Educatore ed educando sono spiriti, ma in quanto si fanno, nel loro farsi. Rispetto a un momento ulteriore ogni farsi è qualche cosa di fatto; non è unità ancora, ma dualità; e in generale, molteplicità. Maestro e scolaro, nel loro primo incontrarsi, possono, di certo, dissentire e sentire ciascuno l'altro fuori di sé, repellente, chiuso, impenetrabile; non quale spirito, che, come sappiamo, è assoluta permeabilità e trasparenza intima, ma quale materia: una cosa e magari un coso. Ma ancora non sono veri maestro e scolaro; devono farsi; e il loro essere, nella loro correlazione educativa, è farsi»³⁴. E più avanti: «un atto educativo non è concepibile se non ad un patto: che cioè attraverso di esso si realizzi l'unità degli spiriti che vi concorrono; e che perciò vero maestro è solo colui che si sente solo nella sua scuola, risolvendo nella propria l'individualità degli scolari»³⁵. L'esser soli non come mera egoità (che sarebbe un errore e un male), ma come unità di soggetto e oggetto: «È proprio il caso di dire che quando l'uno dei due s'accorge dell'altro, questo è già sparito, perché non è più quello di cui egli s'accorge: lo scolaro pel maestro, il maestro per lo scolaro»³⁶.

È evidente, allora, che la teoresi attualista non può che essere tutt'uno con la prassi, la quale deve aver una intrinseca natura formativa, educativa, quindi etica, pertanto politica, nel senso che non può prescindere dall'impegno sociale, dall'impegno civile. Per questo Gentile non può accettare i *distinguo* crociati e conseguentemente s'impegna. Si impegna nella prima guerra

³⁰ «Se l'attualismo viene considerato nella sua funzione di sorvegliante dello spazio al cui interno soltanto può prendere senso la dominazione del mondo e quindi della forma di dominazione che ha ormai distrutto ogni altra forma, cioè la dominazione tecnologica, allora il rapporto tra tecnica e attualismo è il rapporto tra la tecnica e una delle forme più coerenti della sorveglianza delle condizioni trascendentali della tecnica»(E. SEVERINO, *Gli abitanti del tempo*, II ed., Armando, Roma 1981, pp. 126-127).

³¹ Per tale aspetto cfr. H. A. CAVALLERA, *Giovanni Gentile. L'essere e il divenire*, SEAM, Roma 2000.

³² G. GENTILE, *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*, III ed., Sansoni, Firenze 1962, p. 270.

³³ Cfr. G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, vol. II, V ed., Le Lettere, Firenze 1987, pp. 374-375. Ivi altresì afferma (p. 384) che la sua può essere considerata una filosofia teologizzante nel senso che parla, e non può non parlare, di Dio.

³⁴ G. GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica*, I, *Pedagogia generale*, V ed. riv., Sansoni, Firenze 1959, pp. 135-136.

³⁵ Ivi, p. 136.

³⁶ Ivi, p. 129.

mondiale che giudica, sì, la conclusione delle guerre risorgimentali, ma anche la verifica della coesione morale del Paese³⁷. In tal modo egli diviene un punto di riferimento nella vita italiana, proprio per il fatto di aver preso esplicita posizione e indicato nuovi traguardi per risanare l'Italia.

In questo caso è evidente che Gentile svolge una funzione non troppo dissimile da quella che Fichte ebbe in Germania al tempo dei *Discorsi*. C'è la tensione verso un obiettivo comune, quello della rinascita nazionale. Ma c'è qualcosa in più. Pur con le inevitabili differenziazioni storiche, sia Fichte sia Gentile individuano nell'educazione il mezzo decisivo della rinascita nazionale. E Fichte è tradotto nella collana laterziana diretta da Croce e Gentile³⁸. Si potrebbero aggiungere le consonanze delle due filosofie per l'aspetto attivo, rivolto alla prassi. Una prassi che diventa inevitabilmente prassi politica perché la *missione del dotto* è quella di guidare il proprio popolo.

La carica di ministro della Pubblica Istruzione che Mussolini offre a Gentile è decisiva non solo per fatto che il filosofo-ministro può realizzare in tempi molto brevi quella riforma che ha sempre auspicato, che è una riforma che ha successo in quanto volta a ripristinare nella scuola il primato di un umanesimo meritocratico intriso dall'etica, attuabile, per la scuola elementare, attraverso l'insegnamento della religione, per la scuola secondaria, attraverso l'insegnamento della filosofia. È decisiva perché Gentile estende la sua azione politica divenendo il teorico del movimento politico giunto da poco al potere³⁹. Al fascismo Gentile intende dare una connotazione *etica*, di chiara ispirazione germanica. È l'aspetto su cui il filosofo si spenderà per il resto della sua vita e che si manifesta dalla conferenza (*Che cosa è il fascismo*) tenuta a Firenze nel Salone dei Cinquecento l'8 marzo 1925 («chi dice persona, dice attività morale; dice una attività che vuole quel che deve volere, secondo un ideale. E lo Stato che è coscienza nazionale e volontà di questa coscienza, attinge da questa coscienza l'ideale a cui esso mira e indirizza tutta la sua attività. Perciò lo Stato non può non essere una sostanza etica»⁴⁰) sino almeno a *La filosofia del fascismo* (già col titolo *Dottrina politica del fascismo*) del 1941 ove esplicita l'obiettivo del corporativismo, per il quale si era battuto il suo allievo Ugo Spirito: «Far coincidere l'organizzazione politica con la specificazione economica della Nazione, immettere l'individuo reale e vivo nel sistema dello Stato e dargli modo di spiegare attraverso l'azione di questo il processo reale della sua libera attività [...] è il più poderoso e significativo sforzo della Rivoluzione fascista per fare della libertà, che fu sempre in passato un ideale remoto della vita, una realtà concreta e viva»⁴¹.

Ma Gentile non si limita a teorizzare il fascismo o riconoscere il cammino iniziato da alcuni suoi discepoli. Nel ventennio diventa un formidabile organizzatore di cultura, fondatore e direttore di alte istituzioni culturali (*Enciclopedia Italiana*, Istituto Italiano di Studi Germanici, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Istituto mazziniano, *Domus Galileana*) che gli sopravvivranno⁴². In tal modo egli giudica di poter concretamente contribuire alla formazione intellettuale della nazione e anche in questo caso il pensiero ritorna alla *Bildung*. Non a caso nel Discorso inaugurale (3 aprile 1932) dell'Istituto Italiano di Studi Germanici, Gentile ha modo di affermare: «Questa casa ospitale abbiamo voluto intitolata al nome grande di Goethe: un nome che in questi giorni riunisce un pensiero di reverente ammirazione e di celebrazione di ciò che splende più alto all'intelletto umano, gli uomini colti di tutto il mondo civile. Nome singolarmente caro e venerando agl'italiani, come il nome di colui che, tra gli spiriti rappresentativi delle genti germaniche, più ha

³⁷ Cfr. G. GENTILE, *Guerra e fede*, III ed. riv. e ampl. a cura di H. A. Cavallera (I ed.1919), Le Lettere, Firenze 1989; ID., *Dopo la vittoria*, II ed. riv. e ampl. a cura di H. A. Cavallera (I ed.1920), Le Lettere, Firenze 1989.

³⁸ Nei "Classici della filosofia moderna" *La dottrina della scienza* di Fichte è tradotta da A. Tilgher nel 1910.

³⁹ Per tale aspetto cfr. H.A. CAVALLERA, *L'immagine del fascismo in Giovanni Gentile*, Pensa MultiMedia, Lecce 2008.

⁴⁰ G. GENTILE, *Politica e cultura*, vol. I, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1990, p. 33.

⁴¹ G. GENTILE, *Politica e cultura*, vol. II, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1991, p. 181

⁴² Su Gentile organizzatore di cultura cfr. H. A. CAVALLERA, *Riflessione e azione formativa. L'attualismo di Giovanni Gentile*, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1996, pp. 275-304.

inteso ed amato l'Italia negli aspetti della natura e nel cuore degli uomini, nelle vestigia delle glorie antichissime e nel rigoglio del genio sempre rinascente e sempre vivo, pur nelle età men felici: quel genio, che è misura e armonia, buon senso e accoglimento, e serena comprensione della vita nel meditare e nell'agire»⁴³. Affermazione in cui il collegamento col mondo germanico ritorna per il riferimento all'antichissima civiltà italiana di cui Goethe era stato ammiratore. E comunque è la cultura come misura e armonia a superare barriere e ad unire popolazioni diverse. Che è sempre l'ideale della *Bildung*, come è nel suo ritenere, diversamente dal Croce, per nulla separata l'arte dalla filosofia: «Dal punto di vista proprio dell'arte, l'arte nella sua autonomia, come spirito che in quanto arte è tutto spirito, è filosofia, e perciò è morale. [...] L'arte falsa è falsa esteticamente perché è falsa moralmente»⁴⁴. Pertanto l'arte è giudicata da Gentile come la grande educatrice del genere umano poiché «affratella i cuori, e fa di tutti un'anima sola, che nella sua infinità ha bisogno di vincere ogni opposizione e differenza e riversarsi in un pensiero, cioè in un mondo, in cui ogni atto spirituale abbia forma universale, e sia cioè non l'atto di uno spirito, ma l'atto dello spirito»⁴⁵.

Questo, di là dai tragici eventi che si succedono in Italia e nel mondo e che determinano il crollo del fascismo, è essenzialmente il messaggio alto di Giovanni Gentile, diretto alla formazione di una coscienza morale in cui l'interesse del singolo confluisca in quello dello Stato, come il molteplice nell'uno: la sintesi che esprime l'universale. Questo il filosofo cerca di realizzare sia attraverso la riforma della scuola, sia attraverso le grandi istituzioni di cultura, nella convinzione che il filosofo non si possa esimere dal prendere posizione nella vita civile, pagando magari, di conseguenza, gli errori, ma mai sottraendosi alle responsabilità pubbliche. Sotto tale aspetto egli è certamente persona esemplare e coerente, e ciò gli viene implicitamente riconosciuto da una larga messe di discepoli che non ne ripetono le parole, ma cercano di svilupparle secondo percorsi diversi che Sciacca⁴⁶ individua attraverso la formulazione di una sorta di destra e di una sinistra gentiliana, la prima d'impronta prevalentemente cattolica e tendente alla stabilizzazione sociale, la seconda prevalentemente laica e volta ad una serie di innovazioni non solo sul piano teoretico, ma altresì su quello della prassi.

Ancora una volta, dunque, la scelta è operativa, destinata a segnare tutto il secolo in maniera ora estremamente chiara ora più sottile, attraverso primi attori ed epigoni, comunque mai in maniera secondaria e sterile.

3. La Scuola palermitana

L'attualismo si afferma negli anni dell'insegnamento palermitano e nella città siciliana Gentile ha come allievi studiosi di certo avvenire come lo storico Adolfo Omodeo (1889-1946), i filosofi Giuseppe Saitta (1881-1965) e Vito Fazio-Allmayer (1885-1958), il giurista Giuseppe Maggiore (1882-1954).

Saitta è particolarmente noto per i suoi studi sul pensiero rinascimentale⁴⁷ che delinea anche alla luce di quello che del neoplatonismo umanistico può essere stato ripreso dall'attualismo. Di qui la sua radicale polemica con le filosofie tendenzialmente o esplicitamente oggettivistiche come egli giudica il tomismo⁴⁸. È anche l'autore di uno dei primi manuali di storia della pedagogia di schietta

⁴³ G. GENTILE, *Politica e cultura*, vol. II, cit., p. 418.

⁴⁴ G. GENTILE, *La filosofia dell'arte*, II ed. riv., Sansoni, Firenze 1950, pp. 279-280.

⁴⁵ Ivi, pp. 280-281.

⁴⁶ Per la definizione della triade Carlini-Guzzo-Sciacca cfr. A. GUZZO, *Ritratti ed elegie*, Benucci, Perugia 1980, pp. 355-356.

⁴⁷ Cfr., particolarmente, G. SAITTA, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, II ed., 3 voll., Sansoni, Firenze 1961.

⁴⁸ Cfr. G. SAITTA, *Le origini del neo-tomismo nel secolo XIX*, Laterza, Bari 1912; ID., *Il carattere della filosofia tomistica*, Sansoni, Firenze 1934.

ispirazione gentiliana, ed è significativo che in esso dedichi interessanti annotazioni ai contenuti educativi insiti nel pensiero di Hegel. Attraverso la dialettica, «la cui anima è la legge della contraddizione, la quale forma la sostanza del divenire», tutta la filosofia di Hegel «si può considerare come lo stesso processo o sviluppo dell'educazione umana»⁴⁹. Ne segue, quindi, che il compito dell'educazione «è un compito mondiale. Così l'educazione come formazione dello spirito non è più educazione dell'individuo come tale, ma educazione dell'individuo come spirito, cioè come universale. Onde tutti i gradi dello spirito come momenti dell'universale rappresentano la formazione o l'educazione a quello *spirito del mondo*, in cui, secondo l'Hegel, è la vera realtà oggettiva. Ma questa formazione è tutto un processo di liberazione che è processo di eticità o di umanità o dello spirito assoluto come civiltà»⁵⁰.

Invero nell'attualismo educazione ed etica sono strettamente connesse, interagenti se non identiche. E sulla risoluzione della filosofia in etica insiste il Saitta in un libro estremamente importante del suo itinerario speculativo accentuando il tema dell'agire come agire etico. «L'agire è, insomma, la forma e insieme il contenuto della vita spirituale. Esso spiega l'azione, ma l'azione a sua volta è la materia infinita dell'infinito agire. Da un tal punto di vista tutte le scienze sono azioni dello spirito, e però materia di moralità»⁵¹. Affermazione che mentre anticipa l'impegno nella politica del Gentile, ne spiega la peculiarità di fondo che sarà una delle caratteristiche dell'attualismo militante. E Saitta può aggiungere, negli anni Trenta, che «col dualismo la vita morale è impossibile, perché esso scava sempre più l'abisso tra l'essere e il dover essere»⁵², laddove solo il principio d'amore, inteso come il principio dell'infinito, può rompere i limiti. «In ciò consiste il carattere fondamentale dell'attivismo moderno che, lungi, dal vedere nella storia una serie sterminata di sforzi e di contorsioni dello spirito umano per conquistare un oggetto che è fuori di lui, scorge nello stesso oggetto la necessità della sua natura razionale, la sua logica dell'infinito che è dispiegamento continuo di valori, in quanto ha immanente sempre la coscienza di porsi risolutamente contro ogni realtà fatta»⁵³. Parole in cui è chiaro come *nuovo illuminismo* e *attivismo* indichino diversi modi intendere l'attualismo, anche nella polemica all'interno del fascismo, per cui Saitta è costretto a chiudere la sua rivista «Vita Nova»⁵⁴. Di fatto, la sua indicazione è chiaramente verso una sorta di panteismo immanentistico (anche il questo caso si dovrebbe ricordare che Gentile fu il curatore dell'*Ethica* di Spinoza) che peraltro traspare nell'ultimo Saitta nella chiusa polemica di uno dei suoi volumi⁵⁵.

Insomma ancora una volta, come nel *Faust* di Goethe, *in principio* era l'azione⁵⁶, ma un'azione impregnata di moralità, anzi un'azione morale⁵⁷. Su tale fronte, gli attualisti si impegnano educativamente e politicamente in una difesa dell'egemonia culturale messa fortemente in discussione presso lo stesso fascismo dopo il Concordato del 1929.

⁴⁹ G. SAITTA, *Disegno storico della educazione*, Cappelli, Bologna 1923, p. 355.

⁵⁰ Ivi, p. 357.

⁵¹ G. SAITTA, *Lo spirito come eticità*, Zanichelli, Bologna 1921, p. 215.

⁵² G. SAITTA, *La personalità umana e la nuova coscienza illuministica*, Emiliano Degli Orfini, Genova 1938, p. 254.

⁵³ Ivi, pp. 254-255.

⁵⁴ Sul periodico cfr. L. MANGONI, *L'interventismo della cultura. Intellettuali e riviste del fascismo*, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 186-194.

⁵⁵ Saitta ritorna infatti sulla assoluta libertà di Dio, che per lui è un modo di negare ogni forma di antropocentrismo religioso. «Se Dio quindi fosse l'essere esistente in modo necessario, potrebbe essere definito soltanto nello stesso tempo come l'essere rigido, immobile, assolutamente non libero, incapace affatto di agire liberamente, di progredire, di uscire fuori di sé. [...] Se la vita consiste nella libertà, che è continua creazione, il Dio non si può non concepire se non come un Dio diveniente che supera continuamente il suo essere» (G. SAITTA, *Il problema di Dio e la filosofia dell'immanenza*, Zuffi, Bologna 1953, pp. 202-203).

⁵⁶ J.W. GOETHE, *Faust*, cit., p. 72.

⁵⁷ Sul concetto di educazione in Saitta cfr. H. A. CAVALLERA, *La pedagogia come etica nel pensiero di Giuseppe Saitta*, in «I Problemi della Pedagogia», 1981, n. 4, pp. 435-441.

Vero è che l'impegno etico caratterizza gran parte del pensiero di Vito Fazio-Allmayer⁵⁸, il quale, in un saggio del 1953, *Attualismo*, quasi ricapitolando il senso della sua vita, non può che affermare che «attualismo è lo sforzo di vincere pigrizia e mala volontà sentendo che l'universalità del reale non può consistere in un essere universale fuori e contro gli esseri particolari, ma nel processo continuo per cui ogni particolare, risolvendo in sé gli altri particolari, si esprime a potenziare di sé nuovi altri»⁵⁹.

Invero Fazio-Allmayer illustra con rigore una riflessione attuata in diversi decenni dove, ovviamente e come già in Gentile, il concetto di *Bildung* ritorna a quello di *Paideia*, sì che la logica della compostibilità, che ricollega la dialettica platonica, la sillogistica aristotelica, l'identità dei contrari di Cusano, il sistema totalitario del mondo di Spinoza, «conduce sempre a porre esplicitamente o implicitamente l'unità del soggetto, concepito come un soggetto unico, identico, che si sostituisca alla molteplicità del pensanti»⁶⁰, per cui «ciascuno di noi si fa compostibile 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 compostibile agli altri»⁶¹. Che è, come in Gentile, come in Saitta, l'insistere sull'unità delle cose per cui l'agire educativo è agire morale, permeando della stessa la vita pubblica. Si tratta, appunto, dell'individuare, come in un saggio del 1911, il momento classico nell'anima moderna, come i romantici (da Foscolo a Shelley, a Beethoven) e ancora più oltre, Wagner e Nietzsche, colsero, sottolineando la vitalità dello spirito dionisiaco come «essenza del mondo classico» e «risolvimento della individualità nel cosmo»⁶². Ne segue, affinché l'educazione non si perda nella ebbrezza del fascinoso che travolge, che è necessaria in essa la moralità.

Ciò per Fazio-Allmayer significa, come scrive nel 1922, che la libertà deve coincidere con la verità, e ciò operativamente comporta in sede educativa che un'identica cosa siano istruzione ed educazione⁶³. Di qui la necessità che l'autoeducazione, che corrisponde alla natura stessa dello sviluppo dello spirito, abbia un suo momento regolativo nella scuola, nell'insegnamento, e il maestro, per il suo ruolo, «è la coscienza di questo sviluppo»⁶⁴, sempre ribadendo che «l'educazione è amore, è esplicazione dell'universalità dello spirito, quindi affermazione della vera libertà»⁶⁵. Che questo in Fazio-Allmayer non sia mera affermazione di principio è presente nei vari discorsi che egli nel corso degli anni tiene ai maestri⁶⁶, con attenzione, come altri attualisti, per la vita civile, sì che egli, nel 1940, trattando de *La scuola e la nuova coscienza rurale*, coglie la necessità di una accorta misurata industrializzazione del mondo agricolo. Pertanto, «la lotta contro il latifondismo viene così ad integrarsi nello sforzo di formazione di una nuova coscienza agraria e d'un nuovo tipo di uomo che unisca le serene energie della ruralità alla volitiva attività dell'uomo industriale»⁶⁷. Negli anni difficili del secondo conflitto mondiale, emerge più che nel passato, da parte dei neoidealisti, l'impulso di prestare attenzione al mondo della produzione senza però il senso della formazione disinteressata. Ciò è ben chiaro nella lezione *Il problema dell'educazione dei giovani* tenuta a Palermo nel 1943 ove Fazio-Allmayer afferma che i fondamentali problemi

⁵⁸ Su Fazio-Allmayer cfr. F. CAMBI, *Vito Fazio-Allmayer. Dall'attualismo allo storicismo critico*, Edizioni della Fondazione Nazionale "Vito Fazio-Allmayer", Palermo 1996.

⁵⁹ V. FAZIO-ALLMAYER, *Il significato della vita*, Opere VI, Fondazione Nazionale "Vito Fazio-Allmayer", Palermo 1988, pp.21-22.

⁶⁰ Ivi, p. 33.

⁶¹ Ivi, p. 56.

⁶² V. FAZIO-ALLMAYER, *Saggi e problemi*, Opere XVIII, Sansoni, Firenze 1984, p. 16.

⁶³ Ivi, p. 65.

⁶⁴ Ivi, p. 72.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Cfr. V. FAZIO-ALLMAYER, *Discorsi - Lezioni*, Opere XVII, II ed., Sansoni, Firenze 1983.

⁶⁷ Ivi, p. 155.

dell'educazione di domani sono: «1) connessione della libertà con l'organizzazione, tramite il senso della responsabilità acquisito da ogni singolo; 2) risoluzione del problema dei rapporti tra libertà ed economia, con la programmazione dell'attività di ogni uomo, raggiunta con la selezione, tramite il processo educativo; 3) organizzazione di questa selezione in modo tale che lo sviluppo delle capacità tecniche non sia d'impedimento all'attività umanistica, alla spontaneità spirituale del singolo»⁶⁸. Un lavoro concreto, che era ed è una sfida affinché la logica del mercato non si imponga su quella della formazione. Giovanni Gentile, nell'opera postuma, *Genesi e struttura della società*, avrebbe parlato di *umanesimo del lavoro*⁶⁹.

Se in Saitta e Fazio-Allmayer i temi della formazione sono intrinsecamente legati a quelli etici, non è però ignorato l'altro elemento fondamentale della pedagogia della *Bildung*, la spontaneità, intrinseca al concetto di autoeducazione. Una spontaneità difesa, protetta, ma guidata. Su tale aspetto insisterà molto, nel suo apostolato pedagogico, un'altra figura eminente legata a Gentile ed effettivamente suo discepolo, nonostante i pochi anni di differenza: Giuseppe Lombardo-Radice (1879-1938).

Tutta la pedagogia del Lombardo-Radice⁷⁰, sia nei suoi scritti più teoretici sia in quelli più effettivamente didattici, come altresì nel suo apporto alla Riforma Gentile, rientrano appieno, non solo nell'attualismo, ma nella più alta tradizione della *Bildung* germanica (basti pensare a Froebel). Non v'è alcuna retorica, ma consapevolezza del percorso quando egli scrive: «Se n'è fatta in Italia di strada, se Dio vuole, per dare alla attività intellettuale del fanciullo quella *fanciullesca freschezza* che la scuola le toglieva!»⁷¹. Di qui la sua attenzione per il metodo Agazzi e le sue titubanze per quello della Montessori, troppo intriso di retaggi positivistici sia pure mescolati con temi vagamente spiritualistici. Ciò spiega altresì come, tra i discepoli del Gentile, Lombardo-Radice, in cui sono pure elementi di un socialismo idealizzato, sarà meno coinvolto in vicende politiche, in militanze partitiche che invece attireranno gli altri attualisti, sia pure con esiti tra loro differenti.

E legato all'attualismo di Gentile, senza essere stato discepolo diretto, è pure Guido De Ruggiero (1888-1948), che si distaccherà da Gentile per ragioni politiche e che avrà vasta fama per la sua *Storia della filosofia*⁷², il quale nel 1912, più attualista per così dire di Gentile, non esita ad intendere, anche qui, per giocare ai rimandi dotti, in un recupero stravagante della *naturphilosophie*, la scienza come esperienza assoluta, sì da affermare che la realtà «non è la natura, bensì la scienza della natura, cioè la liberazione perpetua dal meccanismo, l'affermazione dello spirito»⁷³. È un insistere, di conseguenza, come avrebbe fatto il Maggiore, sul primato dell'atto⁷⁴, che il De Ruggiero, in un libro inteso, secondo i programmi della Riforma Gentile, come avviamento allo studio diretto dei classici della filosofia, interpreta nella promozione di una gerarchia social-

⁶⁸ Ivi, p. 165.

⁶⁹ Cfr. G. GENTILE, *Genesi e struttura della società*, Sansoni, Firenze 1946, pp.111-112.

⁷⁰ Per un quadro d'insieme su Lombardo-Radice cfr. H.A.CAVALLERA, *Giuseppe Lombardo-Radice. L'educazione come missione*, in «Pedagogia e Vita», 2010, n. 2, pp. 14-43.

⁷¹ G. LOMBARDO-RADICE, *La buona messe. Studi sul linguaggio grafico dei fanciulli*, III ed. Bemporad, Firenze s. d, p. 9.

⁷² I 13 volumi della *Storia della filosofia* del De Ruggiero sono stati sempre pubblicati dal Laterza di Bari dal 1912 al 1947 e varie volte rielaborati. Su De Ruggiero cfr. C. GILY REDA, *Guido De Ruggiero: un ritratto filosofico*, Società Editrice Napoletana, Napoli 1981. Per i temi educativi in De Ruggiero cfr. H. A. CAVALLERA, *Guido De Ruggiero e la Riforma scolastica del 1923*, in «I Problemi della Pedagogia», 1989, n. 1-2., pp. 143-150.

⁷³ G. DE RUGGIERO, *La scienza come esperienza assoluta*, in *Annuario della Biblioteca filosofica*, vol. II, fasc.III, Laterza – Reber, Bari –Palermo 1912, p. 324.

⁷⁴ Significativa la lettura che Maggiore fa di Fichte allorché spiega che per il filosofo tedesco «La natura e gli eventi naturali – così l'Io conchiude volgendosi allo Spirito – si riducono dunque a una parola vuota e insignificante: non vi è più natura, solo tu esisti. [...] L'educazione, il perfezionamento morale dell'uomo, il suo progresso non sono possibili se non in virtù dell'assoggettamento della natura allo scopo morale, del mondo sensibile all'idea» (G. MAGGIORE, *Fichte, "Il Solco"*, Città di Castello 1921, p. 296)

educativa meritocratica, poggiante sulla libertà. «La pluralità degli individui, la differenza degli stadi delle loro formazione, il diverso grado di generalità delle loro funzioni, pongono spontaneamente in essere una gerarchia di valori e di attribuzioni. [...] Non si dimentichi che la formazione delle individualità umane è opera della libertà. Nessuna esigenza di vita più alta potrà essere imposta più efficacemente, senza che sia posta spontaneamente dallo spirito; nessun progresso sarà durevolmente realizzato, che non sia un consapevole sviluppo dall'interno»⁷⁵.

Autori diversi dunque, che nel corso degli anni si sarebbero allontanati per ragioni di scelta politica, ma tutti pronti a recuperare in sede educativa l'autocoscienza, la libertà costruttiva dell'alunno scaturente dalla sua dimensione interiore e ad impegnarsi, in sede civile, per una esplicita presenza dell'etica nella vita pubblica.

4. Attualisti cattolici

A parte, alcuni discepoli diretti di Gentile come Mario Casotti, altri indiretti, esprimono quella che è stata definita la "Destra gentiliana" e sviluppano l'attualismo «in senso spiritualismo e trascendentistico, fino a esiti antimmanentistici, antisoggettivistici, realistici e, addirittura, teistici nel senso cristiano-cattolico»⁷⁶. Tra tali autori è da ricordare come voce a sé stante Gaetano Chiavacci (1886-1969)⁷⁷, assai vicino alla posizione di Carlo Michelstaedter, del quale riprende, per tutto il suo itinerario, l'inquieto interrogarsi di certa cultura mitteleuropea con echi schopenhaueriani, in cui il pensiero si muove tra illusione e realtà verso un Assoluto mai definitivamente raggiunto. In *Illusione e realtà*, che ha come sottotitolo *Saggio di una filosofia come educazione*, giudica che ogni seria filosofia non può che essere idealismo, spiega che l'illusione genera il tempo e il molteplice ed è, pertanto, il primo incompleto porsi dell'atto⁷⁸; l'atto invece è la negazione dell'illusione. La filosofia, quindi, libera dall'illusione, ma cessata l'illusione, verrebbe meno la filosofia e si troverebbe Dio che è il soggetto in atto: di qui l'anelito ad una conoscenza di Dio che l'io non può per definizione raggiungere. Ne segue, come afferma successivamente, il valore dell'intuizione, di un'intuizione simile a quella artistica. Tale intuizione è, michelstaedterianamente, *persuasione*: «la persuasione è il punto infinito, in cui il sentimento soggettivo della percezione e l'oggettivo contenuto dell'immaginazione si unificano senza residui»⁷⁹. Non è necessariamente un approdo cattolico, ma è un approdo religioso, mistico, sicuramente aperto a diverse dimensioni confessionali.

Dall'attualismo partono due discepoli romani del Gentile, Mario Casotti (1896-1975) e Vincenzo La Via (1895-1982) per approdare, il primo al neotomismo e il secondo ad un realismo intriso di rosminianesimo. Ambedue i pensatori (e soprattutto il Casotti che terrà dal 1924 la cattedra di Pedagogia alla Cattolica di Milano) avranno un'incidenza in sede pedagogica, non confondendosi, nell'Italia repubblicana postbellica, con le teorie pedagogiche di provenienza anglo-americana e difendendo la tradizione confessionale italiana.

⁷⁵ G. DE RUGGIERO, *Problemi della conoscenza e della moralità*, Principato, Messina-Roma 1924, pp. 156-158.

⁷⁶ A. NEGRI, *Giovanni Gentile, 2, Sviluppi e incidenza dell'attualismo*, La Nuova Italia, Firenze 1975, p. 47. Per Sciacca, a cui risale la distinzione tra una *destra* e una *sinistra* gentiliana, tale orientamento consiste nell'«elaborazione di quegli elementi trascendentisti che l'attualismo non riesce a risolvere nell'immanenza dell'atto del pensare, fino a considerare l'immanenza come un momento transitorio e a trasporre l'attualismo stesso in un idealismo trascendentistico od oggettivo, decisamente ateistico nel senso cristiano-cattolico. Questo indirizzo recupera lo slancio religioso ed il senso metafisico del pensiero del Gentile, contro il Gentile stesso» (M. F. SCIACCA, *La filosofia, oggi*, vol. II, IV ed., Marzorati, Milano 1963, p. 43)

⁷⁷ Su Chiavacci cfr. D. FAUCCI, *Gaetano Chiavacci*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1970; H. A. CAVALLERA, *La filosofia come educazione nel pensiero di Gaetano Chiavacci*, in «I Problemi della Pedagogia», 1983, n. 3, pp. 251-261.

⁷⁸ Cfr. G. CHIAVACCI, *Illusione e realtà*, La Nuova Italia, Firenze 1932, pp. 222-223.

⁷⁹ G. CHIAVACCI, *La ragione poetica*, Sansoni, Firenze 1947, pp. 359-360.

Ma alla Cattolica di Milano insegna anche Gustavo Bontadini (1903-1990), sicuramente tra i più importanti filosofi cattolici del secondo Novecento e Bontadini che ripensa Gentile e dialoga con il problematicismo di Ugo Spirito, più che con quello di Banfi, che giudica sostanzialmente poco problematico⁸⁰, si rende estremamente conto dell'importanza di Gentile nella storia del pensiero proprio in quanto la riconsiderazione dell'io non è mai scissa da quella dell'universale. Ciò lo conduce confrontarsi con l'esistenzialismo di Heidegger e di Sartre, sempre nel sottolineare il ruolo fondamentale della metafisica, la quale «non è chiamata a risolvere i problemi dell'*al di qui*; ma a stabilire la *differenza* tra l'*al di qui* e l'*al di là*»⁸¹. Sotto tale profilo, Bontadini riconsidera il pensiero moderno e, tra gli autori italiani Gentile e Spirito, i quali hanno sottolineato, diversamente da altri filosofi e nella piena aderenza ai motivi più profondi dell'idealismo, la necessità di una unità sintetizzatrice⁸² senza la quale il soggetto va a disperdersi nei labirinti del molteplice, che è uno dei riconoscimenti più significativi da parte di un pensatore che ha insegnato nell'Università che è stata, a partire dal Concordato, la roccaforte del pensiero antidealista, mentre Bontadini si è ben reso conto di quanto la cultura italiana cattolica ne fosse permeata⁸³. Il che, nonostante i tentativi di mettere da parte l'attualismo, propri degli anni Sessanta-Ottanta del secolo, caratterizza tale filosofia come una delle fondamentali del Novecento.

E tuttavia i rappresentati più noti della destra attualistica sono Carlini, Guzzo e Sciacca.

Armando Carlini (1878-1959), discepolo a Bologna di Giosue Carducci e Francesco Acri, poi Rettore dell'Università di Pisa, deputato al Parlamento, Accademico d'Italia, in un volume del 1921, dopo aver discusso lo spiritualismo di Bergson e Blondel e l'idealismo di Fichte e Royce, sottolinea l'importanza delle modalità in cui viene attualizzandosi storicamente il problema morale nella vita del mondo, pervenendo ad una sorta di attualismo fideistico. «Se abbiam detto prima che soltanto la fede genera la fede, ora possiamo aggiungere che la fede non si dimostra con le prove storiche perché essa non è un fatto, ma un atto, e, siccome l'atto è esso solo il generatore di sé, così esso ha in sé, nella propria filosofia, quel "motivo motore" primo»⁸⁴. L'istanza religiosa lo induce a sostenere la presenza dell'insegnamento della religione cattolica così come voluto dalla riforma del 1923, così come sarà un fautore dell'umanesimo come concepito dalla *Carta della scuola* di Bottai⁸⁵. Orbene, negli anni Trenta Carlini si fa promotore di un realismo spiritualistico in cui si reputa «arbitrario restringere il significato dell'essere all'essere dato nell'esperienza»⁸⁶. Di qui, dopo aver preso in considerazione l'esistenzialismo heideggeriano, il definitivo approdo, negli anni del dopoguerra, ad un attualismo spiritualistico *sui generis* nella piena accettazione della religione cattolica⁸⁷, concezione che non gli evita incontri e scontri con Olgiati, Stefanini, Sciacca e di

⁸⁰ «Caratteristica saliente del pensiero di Banfi è la valutazione *positiva* della crisi» (G. BONTADINI, *Appunti di filosofia*, Vita e Pensiero, Milano, 1996, pp. 178-179).

⁸¹ G. BONTADINI, *Dal problematicismo alla metafisica*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 214.

⁸² Come è stato ben rilevato dal maggiore dei discepoli di Bontadini, anch'egli incamminatosi per un itinerario filosofico originale, «ciò che il pensiero moderno ha portato alla luce, e che per Bontadini è il "punto di partenza della speculazione", ossia della "metafisica", è infatti l' "Unità dell'Esperienza", la totalità unitaria del contenuto dell'esperienza, che è "affermato in base alla sua semplice presenza" [...]. Il pensiero moderno, che secondo Bontadini culmina nell'attualismo di Gentile, non è la semplice affermazione dell'Unità dell'Esperienza, ma è l'affermazione che tale Unità è l'Assoluto stesso, cioè Dio» (E. SEVERINO, *Introduzione* a G. BONTADINI, *Studi sull'idealismo*, Vita e Pensiero, Milano 1995, p. IX).

⁸³ Cfr. H. A. CAVALLERA, *La pedagogia cristiana tra le due guerre: il confronto con l'idealismo*, in *La pedagogia cristiana nel Novecento tra critica e progetto*, La Scuola, Brescia 2000, pp. 81-131.

⁸⁴ A. CARLINI, *La vita dello spirito*, Vallecchi, Firenze s. d. (ma 1921), p. 219

⁸⁵ Cfr. A. CARLINI, *Verso la nuova scuola*, Sansoni, Firenze 1941. Sul pensiero di Carlini cfr. V. SAINATI, *Armando Carlini*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1961.

⁸⁶ A. CARLINI, *Il mito del realismo*, Sansoni, Firenze 1936, p. 246.

⁸⁷ Cfr. A. CARLINI, *Perché credo*, II ed. con una appendice, Morcelliana, Brescia 1952; ID., *Cattolicesimo e pensiero moderno*, Morcelliana, Brescia 1953; ID., *Le ragioni della fede*, Morcelliana, Brescia 1959.

polemizzare con Ugo Spirito⁸⁸. Un percorso speculativo, quello di Carlini, mai lontano dalla fede cattolica, ma inserito, tra il Venti e il Quaranta, nell'impegno civile.

Meno coinvolto nelle vicende pubbliche e più speculativamente appartato il lungo e fecondo itinerario di Augusto Guzzo (1894-1986)⁸⁹. Avvicinatosi⁹⁰ all'idealismo di Gentile, Guzzo lo interpreta alla luce di un platonismo agostineggiante che lo conduce verso un idealismo teistico⁹¹ che si concreta inizialmente nell'opera «*Sic vos non vobis*» (1939-40) ove s'insiste sulla persona, sul primato dell'umana esperienza. «La persistenza personale dell'uomo, comunque, è innegabile»⁹². Quello di Guzzo è un idealismo personalistico, a cui perviene non da influssi francesi, bensì dalla lettura dei grandi classici come Agostino. Ciò implica l'esigenza di una visione d'insieme. Così, a partire dalla seconda metà degli anni Quaranta, elabora un complesso sistema che realizza nel corso degli anni in volumi dedicati all'io e alla ragione, alla moralità, alla scienza, all'arte, alla religione, alla filosofia. L'idea stessa di un sistema lo rende atipico nel panorama idealistico, in cui l'elemento organico è sempre rifondato dalla dialettica. Comunque Guzzo individua un primato dell'io come atto, senza però che l'io possa diventare l'Io, l'Assoluto. Un io che in ogni caso è portatore d'un valore universale. «Così sono persona e, non concepibile se non in me e per me, sono sostanza: non, certo, nel grottesco senso d'un sostrato immutevole sotto il cangiare delle manifestazioni sempre nuove, ma nel senso d'un soggetto che varia egli stesso, per i suoi fini, le sue esperienze, sicché l'esistenza che si foggia è una e sua quanto egli è uno e *sui iuris*»⁹³. Di qui la necessità di continue opzioni morali attraverso cui si attua il processo di responsabilizzazione⁹⁴.

Ma è nella trattazione del problema dell'arte⁹⁵ che emerge con chiarezza la meditazione di Guzzo sul tema della *Bildung* nelle capacità di orchestrare, nelle diverse forme artistiche, l'incrocio armonico dell'universale che si manifesta in diversi aspetti. E in un saggio sul *Faust*, il filosofo compendia la stretta simbiosi tra mondi differenti e pur interagenti. «L'umanesimo e poi la filologia classica dell'Occidente dotto ha venerato la classicità, e, al sommo di essa, la Grecia, circondandola tuttavia di un'attenzione e d'uno studio che ha rimorchiato in porti latini, occidentali, quella nave greca. Così Oriente greco e Occidente massimamente nordico sono entrati in un rapporto per cui la Grecia, venerata come sovrana spirituale e culturale, è stata tuttavia amata, studiata, interpretata, intesa come l'Occidente, specialmente nordico la *sentiva* quale sua maestra e, insieme, sua protetta. Goethe mantiene in questo equilibrio il Sud-Est luminoso e il brumoso studioso inquieto Nord-Ovest. Egli dà voce all'uno e all'altro»⁹⁶. Con grande finezza Augusto Guzzo esprime, da filosofo idealista, il significato della universalità che espande nell'oceano luminoso dell'arte unificatrice.

Orbene, vi è, quindi, in tutti negli autori sopra ricordati un rapporto diretto con Gentile, il cui pensiero non solo pervade la loro filosofia, anche quando se ne distaccano, la stessa pedagogia anche nei casi in cui lo scontro su tale piano sarà, come per Casotti e La Via, più esplicito. E tuttavia Gentile, anche nel dissenso speculativo, rimane l'indubbio maestro che si ricorda con

⁸⁸ Cfr. i saggi raccolti in A. CARLINI, *Che cos'è la metafisica?*, Sansoni, Firenze 1962.

⁸⁹ Su Guzzo cfr. *Augusto Guzzo*, II ed., (contributi di A. Plebe, M. F. Sciacca, L. Pareyson, G. Marchello, V. Mathieu, F. Barone, G. Ronda, A. Nobile-Ventura, F. Cafaro, E. Arlandi), Edizioni di «Filosofia», Torino 1964

⁹⁰ A. GUZZO, *Verità e realtà. Apologia dell'idealismo*, Paravia, Torino 1925.

⁹¹ «Se l'uomo è un bisogno d'assoluto che s'esprime in un'esperienza che perciò si rinnova, in quanto *bisogno* d'assoluto l'uomo non è l'Assoluto – e se alcuni idealisti l'identificano con l'Assoluto, hanno torto – ma è dell'Assoluto – e gli idealisti che insistono su la dignità incomparabile, unica, dell'uomo nell'universo hanno ragione» (A. GUZZO, *Idealismo e cristianesimo. Polemiche e programmi*, vol. II, Loffredo, Napoli 1936, p. 255).

⁹² A. GUZZO, «*Sic vos non vobis*», vol. II, Loffredo, Napoli 1940, p. 250.

⁹³ A. GUZZO, *L'io e la ragione*, Morcelliana, Brescia 1947, p. 101.

⁹⁴ Cfr. A. GUZZO, *La moralità*, II ed, Edizioni di «Filosofia», Torino 1967.

⁹⁵ Cfr. A. GUZZO, *L'arte*, II tomi, Edizioni di «Filosofia», Torino 1962 e 1980.

⁹⁶ A. GUZZO, *Grani di sale*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1976, p. 336.

reverenza. Vero è, inoltre, che l'approdo o la stretta vicinanza alla fede cattolica conferisce a tutti costoro non solo un particolare equilibrio nella propositività speculativa, che comunque rimane, per l'aspetto formativo, chiaramente di stampo umanistico e sostanzialmente dubbiosa, se non proprio ostile, verso ogni forma di pragmatismo. Per tale aspetto, la comunanza con l'antica radice permane, in una scelta di campo sempre eticamente orientata, anche se aperta, non solo per coloro che si dedicano alla pedagogia come impegno cattedratico, alle innovazioni scolastiche come in Carlini e in Guzzo, il quale al problema educativo dedicherà numerosi saggi, da altri raccolti in volume⁹⁷. Per tale ragione il ritenere il fronte cattolico chiaramente antidealistico è in vario modo errato.

Indubbiamente la polemica c'è tra attualisti e neotomisti ed assume i toni di una battaglia per l'egemonia culturale durante la seconda parte del regime fascista. Nel dopoguerra, in altro clima politico, il pensiero cattolico cerca di osteggiare le presenze idealistiche, ma di queste è intriso. Il personalismo propugnato da Luigi Stefanini (1891-1956)⁹⁸ si rifà di più alla filosofia francese di Blondel, Maritain, Mounier ed altri. E tuttavia Stefanini non è mai del tutto lontano dalla dialettica idealista, di fatto la più idonea per individuare le debolezze teoretiche dello scientismo e del materialismo proveniente d'Oltralpe attraverso le diverse scienze umane.

Così è da prendere in accurata considerazione l'itinerario di Michele Federico Sciacca (1908-1975)⁹⁹, partito dall'attualismo per arrivare a posizioni vicine a quelle di Rosmini, ma mai dimentico dell'attualismo che giudica essere tra le più importanti filosofie del secolo. Sciacca, che riveste una forte presenza nell'ambito accademico italiano tra gli anni Cinquanta e Settanta e che gode di vasta notorietà nell'America latina, si sforza di ricomporre il concetto di essere e quello di atto, sì da salvaguardare la varietà dei molteplici nell'unità dell'atto in atto. «Quello che sul piano del puro esistenziale, contrapposto all'essenza, sembra l'urto o l'interdipendenza di esistenti molteplici, relativi l'uno all'altro, sul piano dell'atto esistenziale, che è attuazione dell'atto originario ontologico, si rivela come compenetrazione reciproca di esistenti singoli, che, compenetrandosi e promovendosi, personalizzano la loro essenza e universalizzano la loro persona irriducibilmente singola»¹⁰⁰.

Ciò fa di Sciacca uno dei campioni, in campo cattolico, della lotta alla secolarizzazione che già in un saggio del 1954 (*Il diritto al sapere e la libertà del suo esercizio*) lamenta la fragilità della scolarizzazione di massa («È questo il rischio che la società corre con le dittature e le democrazie demagogiche, le quali vanno avanti non riconoscendo diritti e garantendone l'esercizio, ma facendo concessioni e assicurando il loro arbitrario abuso sotto la "pressione della piazza". Esse fomentano nelle masse il convincimento che il diritto al sapere significhi diritto di ciascuno indiscriminatamente di salire nella gerarchia sociale senza badare alle sue capacità e senza preoccuparsi di imparare»¹⁰¹), rivendicando il recupero della tradizione che non si smarrisce, anzi valida il progresso: «solo colui che abita nel valore, che se ne fa il suo "abitacolo", cioè vi si oggettiva e vi si forma dentro, solo egli lo recupera [il *cultus*] nell'essere perché lo vive nella sua unione originaria con l'essere. Il senso profondo della tradizione, quello che direi metafisico-ontologico, è proprio questo: sentire, pensare, volere e agire nell'infinito dell'essere»¹⁰². Per tale aspetto, negli anni della secolarizzazione, i pensatori legati alla cosiddetta "destra gentiliana"

⁹⁷ A. GUZZO, *Scritti pedagogici, I, Pedagogia teoretica*, a cura di H. A. Cavallera, Edizioni Magistero, Bologna 1983; ID., *Scritti pedagogici. Storia della pedagogia*, a cura di H. A. Cavallera, Pensa MultiMedia, Lecce 2002.

⁹⁸ Su Stefanini cfr. L. CAIMI, *Educazione e persona in Luigi Stefanini*, La Scuola, Brescia 1985; G. CAPPELLO, *Luigi Stefanini. Dalle opere e dal carteggio del suo archivio*, Europrint Edizioni, Quinto di Treviso 2006.

⁹⁹ Su Sciacca cfr. Michele F. Sciacca in occasione del 30° anno di cattedra universitaria (1938-1968), Marzorati, Milano 1968.

¹⁰⁰ M. F. SCIACCA, *Atto ed essere*, IV ed., Marzorati, Milano 1963, p. 87.

¹⁰¹ M. F. SCIACCA, *Pagine di pedagogia e di didattica*, Marzorati, Milano 1972, p. 83.

¹⁰² M. F. SCIACCA, *Gli arieti contro la verticale*, III ed. riv., Marzorati, Milano 1972, p. 38.

rappresentano un punto forte di riferimento dinanzi a quello che giudicano lo stesso annullamento del significato alto di cultura e della funzione dei riti.

5. La Scuola romana

Tra coloro che segnalano in abito educativo, sia come organizzatori culturali sia come studiosi, è sicuramente da ricordare Ernesto Codignola (1885-1965), che è tra i promotori con Lombardo-Radice del “Fascio di Educazione Nazionale” (1919), a cui aderiscono Gentile, Valgimigli, Varisco, Gobetti e così via. Dopo aver aderito al fascismo, se ne distacca verso la fine degli anni Trenta e si occupa di storia della cultura religiosa e politica, fondando poi, la “Scuola-città Pestalozzi”¹⁰³. L’apertura operativa, concreta, intrisa di elementi attivistici, espressa dal Codignola e dalla sua scuola, è la risoluzione nella immanenza della prassi dell’atto gentiliano, risoluzione che un altro fiorentino, Eugenio Garin (1909-2004), anche lui legato a Gentile, traduce nel concetto di filosofia come sapere storico, che è in vario modo la dissoluzione della teoretica¹⁰⁴, e quindi della metafisica, nella filosofia come intelligenza dei fatti storici.

E bisognerebbe ricordare, per avere un quadro corretto del contributo di coloro che tra la metà del secolo elaborano tesi di matrice attualista, i filosofi del diritto Angelo Ermanno Cammarata (1889-1971), Widar Cesarini Sforza (1886-1965), Antonio Pigliaru (1922-1969), i pedagogisti Gino Giuseppe Ferretti (1880-1950) e Roberto Mazzetti (1908-1981), lo storico Delio Cantimori (1904-1966), di cui sono da apprezzare, per quello che qui interessa, gli studi sul mondo germanico, mentre l’altro storico coetaneo, Federico Chabod (1901-1960) risente più dell’influsso del Croce. E così Cantimori dà più spazio alla concettualizzazione e Chabod alla cura espressiva dell’analisi storiografica.

Ma se l’insegnamento palermitano è stato il centro propulsore dell’attualismo iniziale, il momento dell’egemonia è espresso dagli anni dell’insegnamento romano di Gentile. Di qui l’importanza dei discepoli che a lui si legarono, da Ugo Spirito a Guido Calogero, da Arnaldo Volpicelli a Carmelo Licitra (1897-1929), Valeria Benetti Brunelli, Vincenzo La Via ed altri, che non solo lo seguono nell’attuazione della riforma, ma ne sviluppano le tesi in sede politica con percorsi originali destinati ad incidere anche nella seconda metà del secolo.

Ugo Spirito (1896-1979) rappresenta per vari anni uno dei più significativi interpreti e sostenitori dell’attualismo, cogliendo con lucidità come l’attualismo sia sostanzialmente un’etica, anzi una pedagogia¹⁰⁵ e pertanto non debba in alcun modo chiudersi in una scuola che ne ripeta le formule¹⁰⁶. Non a caso egli, insieme ad Arnaldo Volpicelli, nella stessa logica gentiliana di risolvere la politica del fascismo nello Stato etico, mira ad una esplicita attualizzazione del diritto, dell’economia, dell’etica, di cui diventa l’organo la rivista «Nuovi Studi di diritto, economia e politica», fondata e diretta da Spirito e Volpicelli dal 1927 al 1935. Nel fasc. I della rivista i due direttori scrivono:

¹⁰³ Su Codignola cfr. *Ernesto Codignola in 50 anni di battaglie educative*, La Nuova Italia, Firenze 1967; *Ernesto Codignola pedagogista e promotore di cultura*, a cura di G. Tassinari e D. Ragazzini, Carocci, Roma 2003.

¹⁰⁴ In realtà, Garin reputa impossibile una unità della storia della filosofia poiché «il criterio dell’unità risolve il discorso storico in discorso metafisico e lo annulla come tale» (E. GARIN, *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 9).

¹⁰⁵ «La filosofia del Gentile tutta *Etica* o meglio *Pedagogia*. Poiché una filosofia che non è concetto della realtà, ma autoconcetto, non può essere più teoria e contemplazione del mondo, ma solo azione e creazione del mondo stesso» (U. SPIRITO, *L’idealismo italiano e i suoi critici*, II ed. [I ed. 1930], Bulzoni, Roma 1974, p. 59)

¹⁰⁶ «Vi sono due modi di intendere l’attualismo e, in conseguenza, i suoi risultati e il suo avvenire: quello di chi ha concepito la teoria dello spirito come atto puro e quello di chi ha concepito l’atto puro come una teoria dello spirito: nel primo caso, la teoria è diventata spirito e cioè vita, nel secondo, l’atto è diventato formula e cioè la più patente e più ridicola contraddizione in termini » (U. SPIRITO, *Scienza e filosofia*, Sansoni, Firenze 1950, p. 35. L’articolo, *Attualismo costruttore*, da cui è tratta la citazione, è del 1933).

«Conoscere e intendere *veramente* è conoscere o intendere *storicamente*, ossia il fatto singolo nell'universalità dei rapporti che lo costituiscono e determinano e che esso integralmente rifonde nella propria sintesi originale. [...] Questa visione storica dei fenomeni giuridici ed economici che è visione integrale e concreta dei fenomeni sociali, pur nella loro individuata struttura e natura, è altresì visione *politica*, se è vero – come si avrà modo di scorgere – che dalla vita e nella vita, essenzialmente e unitariamente politica, essi sorgono e si risolvono»¹⁰⁷. È l'audace progetto del *corporativismo*, con la tesi dell'identificazione di individuo e Stato, che i due pensatori, anche col consenso di Giuseppe Bottai, sostengono nel fascismo ed anche contro alcuni ambienti fascisti. Di qui la necessità della «costruzione di un nuovo ordinamento statale condotta in base al nuovo concetto organicistico dell'individuo (criticamente sostituito a quello atomistico). Concetto, che è chiave di volta per l'intelligibilità del sistema e per l'elaborazione formale dei nuovi istituti, in tutto congrua al loro spirito e alla loro formalità»¹⁰⁸. Così Spirito, divenendo per tale aspetto il punto di riferimento del cosiddetto «fascismo di sinistra», arriva a teorizzare, nella relazione *Individuo e Stato nell'economia corporativa*, tenuta nel 1932 a Ferrara nel II Convegno di studi sindacali e corporativi, la *corporazione proprietaria*¹⁰⁹ sollevando le critiche dei liberisti e dei politici che lo accusano bolscevismo. Ciò comporta il declino della fortuna politica di Spirito, pur apprezzato dallo stesso Mussolini, che peraltro continua a sostenere la superiorità del corporativismo italiano nei confronti di quello germanico¹¹⁰. La tesi corporativa di Spirito, su cui torna l'ultimo Gentile col suo umanesimo del lavoro, rappresenta il più radicale tentativo di incrinare l'economia nell'etica, secondo la grande prospettiva europea aperta appunto dall'idealismo ai primi dell'Ottocento¹¹¹.

Successivamente, a partire dalla pubblicazione de *La vita come ricerca* (1937) Spirito risolve l'attualismo nel problematicismo con una lucidissima lettura delle dinamiche sociali e con una penetrante revisione delle tematiche educative¹¹² in funzione di quello che egli delinea come *nuovo umanesimo*¹¹³. Per tale aspetto, egli è il primo studioso dell'età del postmoderno di cui coglie le intrinseche contraddizioni nell'anelito del superamento delle stesse attraverso la coincidenza con l'Assoluto. In questo modo con Spirito si afferma il superamento della individualità irrelata, nella tensione ad una partecipazione al divenire delle cose che egli, incredulo nella logica dello spontaneismo democratico, per anni persegue attraverso l'onnocentrismo e il problematicismo scientifico, sino a dubitare della possibilità di incontrare attraverso la scienza l'incontrovertibile, accentuando il proprio esserci nel reale. «Il concetto di ricerca, cioè, è liberato dal limite di una determinata ricerca, come avveniva nel primo problematicismo, tutto volto alla soluzione dell'antinomia di scienza e filosofia, ed è potenziato dalla ricchezza di ogni possibile esperienza in ogni possibile direzione»¹¹⁴. Il che è effettivamente l'adesione nell'atto in atto, in cui il particolare è

¹⁰⁷ *Programma*, in «Nuovi studi di diritto, economia e politica», 1927, vol. I, fasc. I, pp. 3-4.

¹⁰⁸ A. VOPICELLI, *I fondamenti ideali del corporativismo*, in «Nuovi studi di diritto, economia e politica», 1930, vol. III, fasc. III-IV, p. 168.

¹⁰⁹ «Dati i termini del problema, così come è stato da noi impostato, la soluzione logica appare quella della *corporazione proprietaria* e dei corporati azionisti della corporazione. È una soluzione che, almeno sulla carta, risolve le antinomie sopra accennate, unisce il capitale e il lavoro, elimina il sistema dualistico, fonde l'azienda con la corporazione e infine consente un'effettiva immedesimazione della vita economica individuale con quella statale» (U. SPIRITO, *Il corporativismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009, p. 527. Il volume comprende tre volumi di Spirito sul corporativismo).

¹¹⁰ Cfr. U. SPIRITO, *Il corporativismo nazionalsocialista*, Sansoni, Firenze 1934.

¹¹¹ Cfr. H. A. CAVALLERA, *Etica e politica in Ugo Spirito*, Pensa MultiMedia, Lecce 2010.

¹¹² Per tale aspetto cfr. H. A. CAVALLERA, *Educazione ed estetica in Ugo Spirito*, Pensa MultiMedia, Lecce 2010

¹¹³ Cfr. A. NEGRI, *Dal Corporativismo comunista all'Umanesimo scientifico (Itinerario teoretico di Ugo Spirito)*, Lacaita, Manduria 1964.

¹¹⁴ U. SPIRITO, *Storia della mia ricerca*, Sansoni, Firenze 1971, p. 126.

superato, un misticismo, se si vuole, *positivo* come saggezza e apertura ad un reale che ci consente di vivere l'immediato nella gioia del presente¹¹⁵.

Se l'itinerario di Spirito, che uno dei maggiori e più letti filosofi italiani della seconda metà del Novecento, è comunque un processo verso l'incontrovertibile, diversa è la posizione di un altro discepolo di Gentile, Guido Calogero (1904-1986).

Diversamente dall'amico Spirito, Calogero¹¹⁶, storico egregio della filosofia classica, è un antifascista ed un sostenitore del Partito d'azione come espressione del liberalsocialismo¹¹⁷ che non riscontra, invero, particolare fortuna negli anni del dopoguerra. Certo che in un volume del 1939, poi ripubblicato ampliato, il filosofo ribadisce attualisticamente la tesi della morale come educazione: «Si può dunque concludere riaffermando in maniera definitiva, anche su questo piano più profondo, l'*identità di morale ed educazione*. L'analisi dell'educazione è la stessa analisi della moralità: la morale angusta è la morale scarsamente educativa, e l'educazione insufficiente è quella povera di afflato morale. L'esigenza pedagogica, che dopo aver fatto porre all'io il proprio limite nel tu, gli fa imporre al tu il suo limite nel lui, è la stessa più profonda esigenza della morale»¹¹⁸. Invero Calogero è già giunto, in un saggio del 1929, poi raccolto in un volume del 1938 (ripubblicato successivamente con ampie aggiunte nel 1960) a sostenere la conclusione della filosofia del conoscere nell'assoluta affermazione della conoscenza. «In essa si realizza, dal punto di vista del più rigoroso soggettivismo, il passaggio degli astratti problemi gnoseologici a concreti problemi dello spirito pratico»¹¹⁹. Che è ancora l'insistere sull'impegno concreto, civile, che egli cerca di spendere nella vita politica.

Sia la lettura di Heidegger sia le vicende politiche sia il confronto con il collega Spirito, sollecitano Calogero a sostenere, particolarmente negli anni Cinquanta e Sessanta, la necessità di una *filosofia del dialogo*, di una filosofia cioè di chiaro impianto socratico intesa come libera ma determinata volontà d'intendere, affermata come supremo dovere, considerato che «è chiaro che non si potrà mai formulare un comando morale se non come enunciazione di una doverosa possibilità, e non già come enunciazione di una impossibilità di essere o di agire altrimenti»¹²⁰. Ancora una volta l'istanza etica, propria dell'attualismo, prende consistenza nel dialogo come attività vigile sulle esperienze della vita.

In realtà, Spirito e Calogero, che hanno indubbio rilievo nella storia della filosofia italiana per tutti gli anni Settanta, spingono l'attualismo, dopo aver compiuto ognuno esperienze politiche diverse, l'uno nel fascismo, l'altro nell'antifascismo, ad una riconsiderazione della azione nella prassi. Calogero nella speranza della fecondità del dialogo, capace di rendere educativamente migliori attraverso il confronto; Spirito nell'attenzione agli sviluppi della scienza, della tecnica e delle scienze umane, dalle prime in qualche modo permeate, sino poi a riconoscerne le intrinseche antinomie e a ripresentare il tema metafisico, proprio del suo pensiero, nell'incapacità dell'io ad intendere l'universale. Il presente si manifesta come un propulsore anonimo in cui il risultato è al di fuori delle possibilità di previsione. «L'infinito ci sta davanti, ma la sua ricchezza è statica. Non mai, come oggi, si è avuto il senso dell'immenso, ma è un'immensità che non riesce ad articolarsi in

¹¹⁵ «Per chi è convinto del carattere divino di tutte le manifestazioni della realtà, per chi è evidente che non c'è granello di sabbia in cui non sia presente l'assoluto, non c'è bisogno dell'attesa. Il presente può essere vissuto, deve essere vissuto con la infinita bellezza dell'attualità. Non abbiamo bisogno di aspettare il domani, se la vera gioia è soltanto quella che accompagna l'atto di amore» (U. SPIRITO, *Nuovo umanesimo*, Armando, Roma 1964, p. 148).

¹¹⁶ Su Calogero cfr. E. PERA GENZONE, *Guido Calogero*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1961; M. DURST, *Guido Calogero. Dialogo, educazione, democrazia*, SEAM, Roma 2002.

¹¹⁷ Cfr. G. CALOGERO, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, Edizioni Dell'Ateneo, Roma 1968.

¹¹⁸ G. CALOGERO, *La scuola dell'uomo*, nuova ed., Sansoni, Firenze 1956, p. 35.

¹¹⁹ G. CALOGERO, *La conclusione della filosofia del conoscere*, nuova ed., Sansoni, Firenze 1960, p. 42.

¹²⁰ G. CALOGERO, *Filosofia del dialogo II*, ed., Edizioni di Comunità, Milano 1969, p. 73.

un sistema intelligibile. È il tutto che si identifica col nulla, e che ci lascia interdetti. Il nichilismo è un po' l'ultima forma di una filosofia che si arresta prima ancora di cominciare»¹²¹

Ne segue la necessaria distanza da ogni sistema, distanza che peraltro è presente in un altro discepolo di Giovanni Gentile, Luigi Volpicelli (1900-1983), successore di Lombardo-Radice nella cattedra di Pedagogia al Magistero di Roma. Personalità dai molteplici interessi, Volpicelli, che è anche un importante storico della scuola e dell'educazione¹²², si fa portavoce di una pedagogia problematica se non proprio problematicistica, che da un lato apre, da un punto di vista dell'informazione, l'ambito pedagogico italiano degli anni Sessanta e Settanta, rinchiuso nella contrapposizione tra il personalismo d'ispirazione cristiana e un laicismo social-comunista, alla conoscenza delle pedagogie d'oltralpe (da Hessen a Mialaret, da Suchodolsky a Bruner ecc.), contribuendo non poco ad un rinnovamento complessivo del mondo pedagogico italiano, a cui contribuisce altresì l'apporto del suo allievo Fabrizio Ravaglioli.

Nel suo *Credo pedagogico*, che è un discorso tenuto nell'aprile del 1971, Volpicelli rivela la sua riluttanza nei confronti di una pedagogia intesa come condizionamento tecnico o morale. «Nella realtà delle cose, insomma, nessuno ha mai creduto davvero all'educatore, C'è Dio e c'è il diavolo: non l'educatore. E cioè c'è l'evento, il modo, vale a dire, *il come* l'esperienza incide dentro di noi, quando non potevamo in nessun modo far sì che non incidesse, o incidesse diversamente. *Eventum* da *evenio*; e cioè *quello che ne è risultato, che ne è uscito fuori*; ma anche *il fatto misterioso che ne sia risultato qualcosa*, che ci sia stata, dunque, un'esperienza, quell'esperienza, quando, per tutti gli altri, ha potuto esser nulla e non entrare nemmeno nella zona della coscienza»¹²³. Così, dinanzi all'irripetibilità dell'atto, ossia dell'evento, Volpicelli aggiunge: «Per mio conto, così, il lavoro del pedagogo si affianca a quello dello storico, e si risolve nella ricerca e nell'analisi delle componenti educative della cultura nel suo divenire»¹²⁴. Il vecchio allievo di Gentile, riafferma la necessità di uscire dagli schemi precostituiti, affermando che il conoscere pedagogico è solo *a posteriori*, come è di ogni conosciuto.

6. Presenza del neoidealismo

In un libro di più autori (A. Bausola, G. Bedeschi, M. Dal Pra, E. Garin, M. Pera, V. Verra) che vuole essere un consuntivo della filosofia italiana dall'avvento della repubblica a metà anni Ottanta, Eugenio Garin, riprendendo in italiano il titolo inglese del celebre libro di Praz, ha parlato di una lenta agonia dell'idealismo italiano che arriva sino alla contestazione del '68¹²⁵. Il giudizio non è esatto se non in parte. È vero, infatti, che il '68 fa saltare tutto il preconstituito e impone una svolta epocale, invero non sempre positiva. È altresì vero che con gli anni Settanta quasi tutti gli allievi di Gentile lasciano le cattedre universitarie per raggiunti limiti di età. Per tali ragioni, si potrebbe osservare che esiste una presenza attualistica accademicamente significativa sino agli anni Settanta, poi essa declina sensibilmente. Ma anche in questo caso sono necessarie ulteriori precisazioni.

Nel 1944 scompare Gentile, nel 1952 Croce. Con loro finisce un'epoca. Questo è evidente. Ma sino agli anni Settanta gli eredi di Gentile svolgono il loro idealismo in maniera affatto marginale, anzi originale e si è ricordato non solo Fazio-Allmayer, ma Guzzo, Spirito, Calogero, Sciacca,

¹²¹ U. SPIRITO, *Che cosa sarà il futuro*, Cadmo, Roma 1977, p. 68.

¹²² Cfr., tra i tanti studi, L. VOLPICELLI, *Storia della scuola sovietica*, III ed., La Scuola, Brescia 1953; ID., *La verità su Pinocchio e saggio sul "Cuore"*, V ed., Armando, Roma 1971; ID., *Prima storia degli asili infantili a Roma*, Bulzoni, Roma 1977. Sul pensiero di Volpicelli cfr. E. ZIZIOLI, *Luigi Volpicelli. Un idealista "fuori dalle formule"*, Anicia, Roma 2009.

¹²³ L. VOLPICELLI, *Pedagogia sottovoce*, Editorialebari, Bari 1976, p. 142.

¹²⁴ Ibid.

¹²⁵ Cfr. E. GARIN, *Agonia e morte dell'idealismo italiano*, in *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 1-29.

Volpicelli ecc. Il che significa che non è corretto parlare di agonia dell'idealismo, quanto di una continuità dell'idealismo attualista, in una presenza per nulla secondaria nella storia del pensiero italiano, una presenza che non può non essere diversa rispetto a quella dei capiscuola, ma che è attiva e che riprende e sostiene, per quello che qui può interessare, le istanze dell'umanesimo riconsiderato alla luce delle caratteristiche dei tempi.

D'altra parte, dopo gli anni della militanza attualista, tende ad affermarsi una più attenta storiografia del neoidealismo, di cui è rappresentante significativo Vito A. Bellezza (1911-1990) che ha a lungo chiarito i caratteri a suo modo ortodossi dell'intendere l'attualismo¹²⁶. Inoltre sia l'Istituto Italiano per gli studi storici, voluto da Benedetto Croce, sia la Fondazione Gentile hanno per anni non solo custodito gli scritti dei filosofi e pubblicato le loro opere, ma favorito lo studio del loro pensiero.

In particolare, all'interno dell'idealismo italiano, è da collocare Antimo Negri (1923-2005). Studioso infaticabile di Gentile, ma anche di Comte, Durkheim, Nietzsche e tanti altri, Negri si è a lungo speso, nella tradizione dell'insegnamento di Gentile e di Spirito, a criticare ogni conformismo teoretico, consapevole dell'assenza di una completa conciliazione del pensiero col proprio tempo. L'obiettivo è la fondazione di un costume umano che non ceda alle lusinghe ideologiche, sociologiche ed economicistiche. «Qualsiasi coscienza di classe, cioè, non può mai aspirare a porsi come coscienza in generale; qualsiasi filosofia della civiltà del lavoro diviso non può mai reputarsi una filosofia totale, se non a condizione di essere una ideologia, una visione parziale del mondo che gioca all'assoluto, misconoscendo o soffocando altre visioni parziali»¹²⁷.

Si manifesta in tal modo in Negri l'esigenza del recupero di una unità non fittizia, nella instancabile denuncia delle scelte particolaristiche del presente. Ancora una volta è la lezione idealista di un *concreto* da opporre alla falsità diffusa dell'astratto, ossia del tornaconto della parte spacciato come universale, come avviene in tanta politica. Questo conduce Negri a diffidare dalle *magnifiche sorti e progressive* di un futuro alimentato dalla tecnica considerata come liberazione. Non si può infatti trascurare, per il filosofo, «il fatto che il tempo tecnologicamente liberato, e cioè il tempo in cui l'uomo possa dedicarsi liberamente alle "attività superiori" o alle "attività quaternarie", per il groviglio e l'urgenza dei problemi della sopravvivenza, in questa aiuola che continua e continuerà a farci tanto feroci, potrà subire una riduzione massiccia, ove non siano addirittura annullate molte possibilità del suo stesso esserci»¹²⁸. Invero, il Negri, sul quale agisce l'influsso di Spirito, oltre che di Gentile, sviluppa il suo inquieto pensiero verso una ricomprensione del significato di *persona*, non tralasciando «il sospetto che la persona sia "per sé una", più individuo che *socius*. Scossa resta, comunque l'immagine di una *communitas* in cui l'individualismo non resista mettendola costantemente a repentaglio»¹²⁹.

Sotto tale profilo, con Antimo Negri sembra giungere ad una radicale posizione di un personalismo assoluto il progetto gentiliano-crociano della sintesi tra particolare e universale, dove invece la verità era sostanzialmente il Tutto, l'Assoluto.

Su questo aspetto ha molto insistito e investe il neoparmenidismo di Emanuele Severino, allievo di Bontadini, il quale ha sempre riconosciuto la centralità del pensiero di Giovanni Gentile nella storia della filosofia del Novecento, rilevando però che il suo concetto di divenire sia la più radicale teorizzazione del nichilismo, divenendo l'attualismo la vera filosofia in grado di confermare il primato della tecnica. «Solo l'inevitabilità di un pensiero come quello di Gentile può fondare il dominio della tecnica, cioè mostrare che essa non ha davanti a sé né limiti né ostacoli. All'opposto

¹²⁶ Cfr., tra i diversi studi, V. A. BELLEZZA, *La problematica gentiliana della storia*, Bulzoni, Roma 1983; ID., *Individuo e impegno esistenziale-sociale nell'umanesimo gentiliano*, a cura di M. Signore, Milella, Lecce 1989.

¹²⁷ A. NEGRI, *Spirito del tempo e costume speculativo*, Sansoni, Firenze 1962, p. 217

¹²⁸ A. NEGRI, *Futurologia scienza della speranza*, Pan, Milano 1978, pp. 146-147.

¹²⁹ A. NEGRI, *De Persona. L'indomabilità dell'individuo*, Spirali, Milano 2004, p. 10.

di quanto si crede, la solidarietà tra idealismo gentiliano e civiltà della tecnica è profonda. Per questo Gentile non è acqua passata. Insieme a pochi altri – che peraltro devono essere *capiti* – conduce al tramonto l'intera tradizione filosofica dell'Occidente, che sta al fondamento di tutti i pensieri e di tutte le opere della tradizione occidentale»¹³⁰ Su una posizione non lontana in riferimento alla radicalità conclusiva dell'immanentismo gentiliano¹³¹, è Augusto Del Noce (1910-1989), il quale è rivolto a recuperare la dimensione del trascendente. Diversamente Severino accentua il tema dell'essere, riconducendo nel suo interno il divenire, sì che anche la sua filosofia non può essere intesa se non si tiene presente, anche per la discussione che per decenni si è sviluppata, tutto lo sviluppo dell'attualismo. «È necessario che la totalità del molteplice iposintattico – e, in generale, la totalità dell'essente – sia senza lasciare al di fuori di sé una qualche dimensione dell'essente che sarebbe potuto o potrebbe essere»¹³². Si tratta, in effetti, della ricerca della riconsiderazione dell'unità del tutto, non assente negli allievi di Gentile, particolarmente in coloro, come il grande tibetologo Giuseppe Tucci (1894-1984), che si sono dedicati all'orientalistica. Ciò implica diverse aperture ad un intendimento complessivo dell'unità del reale, che è presente non solo ovviamente in autori apparentemente lontani da Gentile¹³³, ma anche in pensatori sicuramente di formazione attualista, come Ugo Spirito, al quale un gentiliano intransigente come V. A. Bellezza ha rimproverato la vicinanza con il pensiero orientale¹³⁴, che invece costituisce una ricchezza del pensiero attualista.

Ciò è possibile proprio per la persistenza della tradizione presocratica in Gentile, su cui si è insistito¹³⁵, sì da prospettare un diverso modo di intendere la partecipazione al divenire del reale¹³⁶.

Se questo è vero, non solo si deve affermare che l'idealismo non è finito, ma ha continuato il percorso speculativo secondo modalità differenti, accentuando ora la rivendicazione della soggettività ora quella del tutto, mentre va già configurandosi, negli studiosi più giovani, una lettura più distaccata e più serena dell'opera dei due capiscuola, Benedetto Croce e Giovanni Gentile. È da aggiungere, in un discorso ancora aperto, che investe sia la filosofia sia la pedagogia, che in ogni caso negli autori su cui ci si è soffermati permane quello che è stato, storicamente, il senso della *Bildung*, l'istanza di una formazione umana volta ad una comprensione non solo del reale, ma, di conseguenza, del ruolo del soggetto nel reale.

¹³⁰ E. SEVERINO, *L'intima mano. Europa, filosofia, cristianesimo e destino*, Adelphi, Milano 2010, pp. 60-61.

¹³¹ «Gentile ha stabilito [...] il rapporto di necessità che intercorre tra la coerenza rigorosa della filosofia del divenire, e la più radicale negazione della metafisica» (A. DEL NOCE, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978, p. 121)

¹³² E. SEVERINO, *La gloria*, Adelphi, Milano 2001, p. 455. Per Reale, la filosofia di Severino «è l'esatto corrispettivo di Gentile rovesciato in dimensione ontologica» (G. REALE, *Valori dimenticati dell'Occidente*, Bompiani, Milano 2006, p. 420). In realtà, il problema nasce dal rapporto tra essere e divenire, che Severino riceve dal suo maestro Bontadini, ma che va riletto in Gentile.

¹³³ Penso al complesso itinerario di Elémire Zolla (1926-2002) sul quale cfr. H. A. CAVALLERA, *Elémire Zolla. La luce delle idee*, Le Lettere, Firenze 2011.

¹³⁴ Cfr. V.A. BELLEZZA, *Dal problematicismo alla metafisica naturalistica. Saggio sul pensiero di Ugo Spirito*, Bulzoni, Roma 1979, pp. 185-199.

¹³⁵ Cfr. H.A. CAVALLERA, *Scuola e vita spirituale. La saggezza dell'Occidente*, in *Rileggere Gentile. Tra "Filosofia dell'esperienza e "Pedagogia critica"*, a cura di F. Cambi e E. Giambalvo, Edizioni della Fondazione Nazionale "Vito Fazio-Allmayer, Palermo 2009, pp. 107-124.

¹³⁶ Cfr. H. A. CAVALLERA, *L'immagine allo specchio. Il problema della natura del reale dopo l'attualismo*, Le Lettere, Firenze 1991.