

FRANCESCA RIZZO  
**LA COSTRUZIONE DELLA  
TRADIZIONE IDEALISTICA ITALIANA<sup>1</sup>**

*1. Qualche cenno storico*

Il movimento di pensiero, che identifica la tradizione idealistica italiana, comincia a Napoli intorno al 1840, ossia negli anni di preparazione del Risorgimento nazionale; coincide con la discussione pressoché esclusiva di Hegel<sup>2</sup> ed ebbe tra i suoi protagonisti, nell'Ottocento, Bertrando Spaventa anzitutto e, nel Novecento, Benedetto Croce e Giovanni Gentile<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Questo saggio è la versione ampliata della relazione proposta al Colloque International di Bari (28 ottobre 2016) sul tema "Le renouveau de l'Idéalisme". Della versione originaria, preparata per un uditorio di studiosi di area francofona, ha mantenuto immutata l'impostazione discorsiva. Per precisa scelta si è evitato di inserire riferimenti alla letteratura critica secondaria passata e recente. Questo non solo per non appesantire l'apparato delle note, ma altresì per rispettare l'intento originario del presente saggio: di abbracciare con sguardo d'insieme la linea di costruzione della tradizione idealistica italiana nei suoi snodi essenziali di svolgimento. Non discorso da specialisti, dunque, ma sintesi rapida, "classica", della tradizione del pensiero italiano.

<sup>2</sup> In Italia si cominciò a discutere di Schelling in modo rilevante soltanto a partire dagli anni Cinquanta del Novecento, quando la filosofia dell'esistenza, ad opera di Nicola Abbagnano e di Luigi Pareyson, andava prendendo sviluppo e le filosofie di Croce e di Gentile venivano invece sottoposte a critica per motivi certo diversi, al cui riguardo, però, non è opportuno dire nulla in questa sede. Quanto a Fichte, tradotto per la prima volta in Italia nel 1910 da Adriano Tilgher, si può dire che è mancata una continuità di interesse storiografico. Il che non significa che non ci siano stati, e non ci siano tutt'oggi, autorevoli studiosi del filosofo della *Dottrina della scienza*.

<sup>3</sup> Va da sé che abbiamo menzionato i vertici, tra cui certo si dovrebbe ricordare anche Francesco De Sanctis, sebbene sia difficile collocarlo *interamente* nella tradizione del pensiero idealistico, a meno che non si voglia guardare alla forte idealità che pervade *tutta* la sua opera. Ma è ovvio che questo aspetto non è sufficiente per comprenderlo in tale tradizione; né al riguardo è sufficiente che egli abbia riassunto e tradotto parte della hegeliana *Scienza della logica* nei tre anni di prigionia (dal 1850 al 1853) trascorsi a Castel dell'Ovo. Sorvoliamo senz'altro, poi, su coloro che formati alla scuola di Ottavio Colecchi, uno dei maestri della gioventù napoletana del 1848, Gentile rubricò sotto il titolo «I primordi dello hegelismo in Italia», bene rilevando l'efficacia che il pensiero di Victor Cousin esercitò sulla loro formazione. Non diciamo nulla anche di Donato Jaja, di Sebastiano Maturi, di Angelo Camillo De Meis, di Antonio Tari e, persino, di Augusto

Un movimento, dunque, assai lungo; perché, costituitosi nel tempo indicato, attraversò poi gli anni della stagione del positivismo e del neokantismo nella seconda metà dell'Ottocento; s'intrecciò quindi, tra Otto e Novecento, con i dibattiti sulla filosofia di Marx e sulla natura della conoscenza storica; coincise infine, nei primi due decenni del Novecento, con la elaborazione di Croce della sua filosofia dello spirito e con l'elaborazione di Gentile del proprio idealismo attuale. Orientamenti, questi, che ebbero entrambi, al centro della loro esperienza ed elaborazione speculativa, il confronto critico con Hegel; ed orientamenti, altresì, che proprio in forza della diversa interpretazione del grande filosofo di Stoccarda si distanziarono l'uno dall'altro, fino ad opporsi e scontrarsi sul piano speculativo, anzitutto, poi su quello politico.

Quale il motivo di queste informazioni, peraltro assai sommarie e anche scontate per un lettore che abbia una certa dimestichezza con la storia del pensiero italiano? In breve, l'esigenza di rilevare subito che la vicenda della tradizione idealistica in Italia coincide con la linea di pensiero in cui la filosofia italiana, attraverso Spaventa, immediatamente a ridosso dell'Unità d'Italia, e attraverso Croce e Gentile, nei primi due decenni del Novecento, tornò ad affiatarsi con la filosofia europea. Non, però, ripetendo o riecheggiando i temi della filosofia europea – come in effetti, e comunque fino ad un certo punto, si potrebbe dire per quella che fu l'esperienza del Positivismo italiano, ma anche per quella dell'Illuminismo, esperienze non germinate in Italia, ma importate dalla Francia; bensì rivestendo una fisionomia propria, che traeva il suo intimo motivo ispiratore dalla passione civile del Risorgimento e dalla grande tradizione del Rinascimento. E tuttavia questo avvio di discorso anche per poter rilevare, *in primo luogo*, che la fisionomia propria, che la filosofia italiana andò dunque costruendo nel confronto con l'idealismo hegeliano, la elevò ad un'altezza di riflessione in precedenza mai da essa raggiunta. *In secondo luogo*, per avvertire subito che la linea di pensiero che si compie in Italia attraverso la discussione critica di Hegel e che coincide altresì con l'elaborazione delle filosofie di Croce e di Gentile, approdò a una posizione che se non in Gentile, certo in Croce, maturò l'uscita dalla tradizione dell'idealismo, posto che proprio

---

Vera, il cui hegelismo si innesta in un quadro più europeo che italiano, più d'oltralpe che nazionale. Ma anche questo è un discorso che darebbe luogo a tutt'altra linea di indagine.

Croce, in un articolo apparso nella *Critica* nel 1943, dichiarò l'idealismo «una denominazione filosofica da abbandonare»<sup>4</sup>.

Dalle precedenti considerazioni si sarà inteso che il presente discorso si propone di dare niente di più, ma anche niente di meno, che uno schizzo della tradizione idealistica italiana, avendo come filo conduttore il suo costituirsi in relazione alla discussione della filosofia hegeliana e seguendone gli snodi essenziali. I quali furono, dalla parte di Croce, la messa a fuoco del lato *vitale* dell'hegelismo (che pure – per dirlo con Gadamer – potremmo definire “classico”, contenendo la lezione di un pensiero che mantenendo il condizionamento storico della sua genesi, si sottrae però alla relatività della situazione e alla contingenza del tempo); e, dalla parte di Gentile, la riforma di esso; per approdare quindi, con Gentile, intorno agli anni Trenta, in una crisi, che documentata dalle pagine della *Filosofia dell'arte*, allentava le maglie del logicismo, peculiare della prima costituzione dell'attualismo, e in qualche modo apriva a una filosofia dell'esistenza; e giungendo, invece, con Croce alla rivendicazione dell'abbandono dell'idealismo, proclamato, come dicevamo, negli anni Quaranta e comunque, per quel che riguarda Croce, vissuto da lui sempre con atteggiamento di grande prudenza e, soprattutto, mai dichiarandosi egli hegeliano.

## 2. Lo sfondo remoto (ideale) dell'idealismo italiano

Fermo restando quanto si è detto, riteniamo, però, indispensabile assolvere a una condizione, per intendere il fatto della costituzione della tradizione idealistica otto-novecentesca, quale tradizione che in Italia ne specifica, meglio che altrove, la qualità più alta della riflessione filosofica. Va da sé che dicendo “tradizione idealistica otto-novecentesca”, prendiamo questa tradizione nel suo insieme, cioè come tradizione, che malgrado le forti differenze presenti nei percorsi dei suoi protagonisti, riconduce però ad un orizzonte comune, perché centrato nella continuità e condivisione di alcuni principi speculativi, in assenza dei quali la tradizione non sarebbe tradizione. Non sarebbe, cioè, consegna di qualche cosa che per essere

---

<sup>4</sup> Poi in *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari 1951, II, pp.15-17.

conservato viene affidato; ma, proprio perché affidato, anche inevitabilmente rielaborato e interpretato o, in una parola soltanto, vissuto<sup>5</sup>.

Di quale condizione, dunque, si tratta? In breve, di assumere una prospettiva allargata di considerazione, ossia una prospettiva che consenta di guardare a quello che si può chiamare lo *sfondo remoto* – e pure *ideale*, problematizzato da una storiografia filosoficamente matura e consapevole – dell'idealismo italiano. In altri termini, se in senso stretto e rigoroso l'espressione "tradizione idealistica italiana" indica la linea i cui estremi è possibile senz'altro riporre in Spaventa, da una parte, e in Croce dall'altra – con tutto il movimento che si colloca nel mezzo, e gli esiti teoretici in precedenza accennati, e le differenze profonde di stile speculativo, di modi di approccio, di posizioni problematiche e di personalità –; in una prospettiva allargata "tradizione idealistica" dice la costituzione, prima, e l'ingrossamento, poi, di un nucleo di pensiero, che agli albori della modernità si annuncia in Europa, a partire però dall'Italia, come dissoluzione della Scolastica o, in una parola soltanto, Rinascimento.

Bertrando Spaventa, che senza esagerazione si può definire la mente speculativa più autorevole e acuta nell'Ottocento italiano<sup>6</sup>, trattando nell'anno accademico 1861-62 «del carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo», riassume la posizione della filosofia del Rinascimento nella critica della Scolastica e fissava tale critica nelle due seguenti determinazioni: la scoperta del «valore della soggettività» e la riappropriazione del «valore della natura». Occorre insistere sul senso idealistico di tali determinazioni? Certamente no, essendo la prima la premessa per la costituzione dell'orizzonte idealistico moderno; e la seconda il primo passo verso quella prospettiva di immanenza, senza la quale l'idealismo moderno non si differenzierebbe da quello antico, o platonico senz'altro. Come è stato scritto da Spaventa e ripreso da Gentile nel 1912, peraltro rimanendo immutata chiave di lettura della modernità, o comunque

---

<sup>5</sup> Vissuto, beninteso, non come statua immobile, ma come fiume che scorre e scorrendo muta, ora ingrossandosi, ora assottigliandosi, ora sottraendosi alla vista perché sprofondato negli anfratti del terreno, ora tornando a riprendere il suo movimento alla luce del giorno, ma in altri paesaggi e magari arricchito dall'apporto di altri corsi d'acqua.

<sup>6</sup> Hegeliano critico, dalla personalità speculativa molto diversa da quella di Augusto Vera, Spaventa formò tutta l'intellettualità dell'Italia meridionale nella seconda metà dell'Ottocento, poiché insegnò a Napoli dal 1861 al 1884, anno della sua morte. Fu in stretto rapporto di amicizia con Labriola, nonché maestro ideale di Gentile e altresì zio di Croce, che poco tuttavia amava ricordare questa parentela.

privilegiato ingresso per un'interpretazione da allargato sguardo e complessivo giudizio, «tutto il mondo moderno è una lotta contro la trascendenza, e perciò uno sforzo continuo per intender la vita com'è».

Non occorre, tuttavia, insistere più di tanto sull'intreccio tra Rinascimento, Modernità, critica della trascendenza ed apertura di un orizzonte di immanenza quale via verso la configurazione di un idealismo centrato sul principio della certezza e sulla ricerca di appropriazione di quella mondanità, che come *natura* ci ospita, come *storia* produciamo, e come *essere* – che entrambe (natura e storia) accoglie nel *divenire* del tutto – è nel *pensiero* di chi il privilegio della coscienza porta come onere e responsabilità. Di maggiore importanza, tornando a Spaventa, è aggiungere che egli, fissato nel modo ricordato il senso della filosofia del Rinascimento, indugiava su Campanella e su Bruno, indicando rispettivamente nell'uno e nell'altro «i filosofi nostri» che di più agirono la transizione verso la nuova epoca e maggiormente ne ebbero «coscienza e travaglio». Ponendoli, poi, in relazione a Cartesio (Campanella) e a Spinoza (Bruno), Spaventa indicava in Cartesio e in Spinoza lo sviluppo europeo di ciò che il Rinascimento italiano aveva cominciato, ma non svolto e ancora meno portato a compimento, perché la modernità in Italia fu rallentata, oltre che da una vicenda politica che impedì il processo di unificazione statale altrove in atto in Europa, dalle spinte frenanti e reazionarie della Controriforma<sup>7</sup>.

Perché tutto questo discorso, evidentemente lacunoso oltre che, probabilmente, dall'apparenza digressivo? *In primo luogo*, per dire che nella vicenda del pensiero moderno, a partire dalla Rinascenza, si annuncia in Italia la linea, ancorché embrionale, di un orientamento idealistico. *In secondo luogo*, per dire che tale linea è ricostruibile – e lo è stata davvero – da una storiografia filosoficamente accorta qual era ed è quella di Spaventa, che in questo modo veniva, tra l'altro, a colmare la lacuna che riguardo al

---

<sup>7</sup> Abbiamo detto e diciamo “reazionarie” in un'accezione assolutamente neutra: nel senso, insomma, del *fatto* della Controriforma. Ed è un fatto – peraltro del tutto “giustificato” dalla *realtà* della Chiesa di quel tempo – che Bruno il 17 febbraio del 1600 fu bruciato in Campo dei Fiori. E lo è parimenti che Campanella subì prima il rigore del giudizio del Sant'Uffizio, poi quello del tribunale spagnolo a Napoli, dalla cui condanna riuscì a salvarsi solo perché si finse pazzo, senza però evitare di trascorrere ben 27 anni consecutivi di segregazione nelle celle dei Castelli di Napoli e poi altri due presso le carceri del Sant'Uffizio romano: le traversie di Campanella finirono, com'è noto, in Francia dove riuscì a fuggire nel 1634 trovando ospitalità nel Convento domenicano di S. Giacomo, dove tra l'altro, essendo entrato in contatto con Mersenne, tentò anche, ma senza esito, di avere un incontro con Cartesio. Come un fatto, altresì, è l'abiura cui fu costretto Galilei nel 1633.

Rinascimento era nella ricostruzione hegeliana della modernità, tutta centrata, come si sa, nel ruolo avuto dalla Riforma. *In terzo luogo*, per dire che Spaventa espresse questa linea nella tesi nota col nome di «circolazione europea del pensiero italiano», in forza della quale il naturalismo di Telesio era interpretato come il guadagno di una prospettiva che rivendicava l'investigazione della natura *iuxta propria principia*, e non più *iuxta principia theologiae*; e la dottrina campanelliana del *sensus sui* era letta come il guadagno anch'essa di una prospettiva che rivendicava quel privilegio dell'autocoscienza, al quale Cartesio riconobbe primato gnoseologico e potenza ontologica; e il naturalismo bruniano, infine, interpretato in linea con lo spinozismo, a sua volta letto, nella progressione del pensiero filosofico, come l'*altra* direzione della modernità. *Altra*, va da sé, rispetto alla direzione segnata dal cartesianismo, perché lo spinozismo, affondando l'umano nel mare della sostanza, dava voce a quell'esigenza di riconoscimento dell'«interiore necessità dell'oggetto», che pure Hegel rivendicò nel momento stesso, però, in cui egli anche rivendicava il compimento del conoscere speculativo nel movimento del «far passare la determinatezza oggettiva nella sua superiore verità», ossia nella verità di essere una determinazione della coscienza.

Sappiamo perfettamente di avere affastellato movimenti di pensiero assai complessi, fino a nominare quello che fra tutti è il più complesso, perché della modernità (e in effetti non di essa soltanto) è l'esito finale e la coscienza più alta. Intendiamo, evidentemente, la filosofia di Hegel, nelle cui celebri parole «secondo il mio modo di vedere [...] tutto dipende dall'intendere e dall'esprimere il vero non solo come sostanza, ma altrettanto decisamente come soggetto» c'è, da una parte, l'esigenza di integrare lo spinozismo, nel quale il principio dell'autocoscienza era andato, come si diceva, a fondo; e, dall'altra, l'esigenza di correggere il cartesianismo, che il soggetto aveva immobilizzato nella certezza di una presenza in sé priva di verità<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Nel cartesianismo la verità ha – come si sa – la propria garanzia in Dio e non nell'atto produttivo del conoscere. Per riporre la garanzia nell'atto produttivo del conoscere, occorre la svolta kantiana, posto che il principio vichiano del *verum ipsum factum* – con tutto ciò che tale principio dischiudeva, ossia quel mondo storico che Cartesio aveva lasciato andare come sapere di curiosità più o meno sterile – nel tempo di Vico era rimasto senza ascolto. Sicché per paradossale che possa sembrare sotto il riguardo storico, ma non certo sotto quello speculativo di una storiografia filosoficamente consapevole, l'intendimento di Vico poté diventare possibile soltanto dopo la svolta segnata da Kant, il cui svolgimento rese a

E l'Italia? Abbiamo forse perso il filo del discorso?

### *3. Alcune riflessioni per spiegare e poi proseguire*

No, non abbiamo perso il filo del discorso. Ché anzi era indispensabile richiamare l'attenzione sulla partecipazione dell'Italia alla costituzione dell'orizzonte idealistico moderno. E tuttavia potrebbe emergere con forza, a questo punto, l'obiezione di un fatto. In breve, tolto Vico, che scrisse la *Scienza nuova* in italiano (un italiano certamente singolare, ma che era comunque italiano: sulla lingua di Vico è meglio, però, non aprire discorso), Telesio, Campanella, Bruno, ma anche Pomponazzi, Vanini e, prima, Ficino e i due Pico e l'Achillini; insomma quel movimento di quasi 200 anni, che si compì appunto in Campanella e in Bruno, rispetto ai quali, però, Bacone, Cartesio, Spinoza, Locke non si sarebbero fatti molto aspettare, quanto può essere detto veramente italiano? Com'è facile accorgersi, si tratta di un'obiezione di non poca importanza non soltanto per quanto rileva, ma altresì per ciò a cui rimanda. Perché, essa a non altro rimanda che alla questione del valore della nozione di nazionalità in filosofia.

Chi pose per primo questo problema fu lo Schelling dello scritto *Sull'opposizione nazionale in filosofia*, e poi lo Spaventa della prolusione *Sulla nazionalità in filosofia*. Ma non entreremo nel merito del discorso né dell'uno né dell'altro. Diremo soltanto che ferma restando la vocazione sovranazionale della filosofia, è tuttavia un fatto che nella effettività della produzione spirituale, l'universalità del pensiero *si fa* – avviene, accade – nella concretezza delle singole dinamiche di ricerca e nella particolarità dei contesti; con ciò individuandosi, ossia coincidendo con la specificità problematica e *linguistica* di ciascuna filosofia, perché la lingua veicola il pensiero. In altri termini: l'estetico sempre media il logico.

Ora, Telesio, Bruno e Campanella scrissero le loro opere *anche* in latino, cioè in una lingua sovranazionale, la quale, consentendo universalità di comprensione, incarnava l'universalità di un sapere che della vita segna il

---

sua volta possibile il passaggio a quell'idealismo che in Germania, nel 1797, un giovanissimo Schelling, racchiuse nelle seguenti parole: «Nessuna cosa è veramente reale se non per il fatto che uno spirito la conosce» (*Criticismo e idealismo*, tr. e cura di C. Tatasciore, Laterza, Bari 1996, p. 18).

lato pensoso e, dunque, umano in grado eminente. Sotto questo riguardo essi appartengono più all'Europa, che all'Italia, o senz'altro alla filosofia che è di tutti e sempre, perché *erga omnes* e *quasi perennis*. E tuttavia la loro appartenenza a un orizzonte sovranazionale, sebbene certamente preponderante, non si configura poi come esclusivo. Le *Opere italiane* di Bruno, per restringerci al solo esempio del Nolano, sono un fatto, e un fatto tanto più emblematico nella prospettiva del presente discorso, perché è lì, in quelle opere – negli *Eroici furori*, nello *Spaccio della bestia trionfante*, nel *De l'infinito, universo e mondi*, per ricordarne alcune<sup>9</sup> – che la vena dell'immanentismo bruniano prende corpo. E' lì, infatti, che prende consistenza e vigore il pensiero di una realtà che è nel movimento di un continuo “cangiamento”, nell'instabilità perenne di un incessante trapasso di contrari. Tutto questo per dire in breve – e, va da sé, con sguardo allargato – che la sovranazionalità non impedisce la presenza di una specificità di pensiero; la quale, rivolgendosi, in Telesio, in Bruno e in Campanella, al mondano, forma il terreno, la preconditione remota, l'*humus* originaria dell'idealismo moderno. Il fatto è, però, che la costituzione di tale prospettiva si interruppe in Italia a motivo della sua particolare vicenda politica, culturale e religiosa. E tuttavia proprio l'esperienza aurorale di una modernità, annunciata a tratti dai “nostri” filosofi della Rinascenza, fu la condizione che permise poi ad alcuni – ossia a chi aveva già compiuto la propria decisione filosofica nel senso dell'idealismo – di guardare all'idealismo tedesco e alla scuola hegeliana, in particolare, come orientamenti non del tutto estranei. Al riguardo non si può trascurare – ché anzi va rilevato con forza – l'interesse storiografico di Spaventa, di Fiorentino, di Maturi, di Gentile proprio per l'età e gli autori del Rinascimento<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup>Cfr. *Opere italiane*, voll. 2, Utet, Torino 2002.

<sup>10</sup> Pensiamo agli studi di Spaventa, durante l'esilio torinese tra il 1854 e il 1855, su Campanella, su Bruno, sul principio della Riforma religiosa, politica e filosofica nel secolo XVI, confluiti nel 1867 nel volume *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa* (titolo modesto, quasi banale, che pure indicava e indica l'insieme di ricerche di primaria importanza storiografica e filosofica). E pensiamo alla grande storiografia di Fiorentino, al suo *Panteismo di Giordano Bruno* edito a Napoli nel 1861, al suo *Pietro Pomponazzi* pubblicato a Napoli in due volumi nel 1868, al suo *Bernardino Telesio* edito sempre a Napoli nel 1872; per non dire dei suoi *Studi e ritratti della Rinascenza* e del suo lavoro su *Il Risorgimento filosofico nel Quattrocento* edito postumo per la cura di Vittorio Imbriani. Ma pensiamo anche al *Bruno e Hegel* di Sebastiano Maturi: libro di piccola mole, ma di grande interesse e notevole significato. E pensiamo, già s'intende, alle tante e tante pagine di

Questo lato “rinascimentale”, dunque, del lavoro storiografico dei grandi protagonisti della tradizione idealistica italiana non va trascurato. Esso è la splendida prova – prova apagogica, prova indiretta, ma pur sempre *prova* – di un’eredità, che trovò gli estensori del suo testamento quando, negli anni che portarono alla costituzione dello Stato nazionale e pure all’elaborazione del sentimento *laico* della religione, quale esito probabilmente più alto dell’immanentismo moderno, si formarono le condizioni etico-politiche per la ricerca di un’identità culturale italiana. Fu allora, come Spaventa ebbe a scrivere nel 1867, che alla sua mente si accesero le due luci delle quali tutto s’innamorò, avendo «il lieto presentimento che fossero un medesimo sole; e sembravano due, perché era lo stesso sole in due punti diversi dell’orizzonte. Senza metafore, la filosofia italiana del Risorgimento [ma si legga: Rinascimento] e la filosofia tedesca»<sup>11</sup>.

#### 4. *La fisionomia particolare (kantiana) dell’idealismo italiano*

Lasciamo la questione dello sfondo, remoto o ideale che dir si voglia, dell’idealismo italiano. Consapevoli di aver detto troppo e tuttavia non abbastanza, passiamo oltre.

C’è un altro aspetto, infatti, che richiede di essere sottoposto a riflessione. Si tratta della sfasatura cronologica tra la scuola hegeliana in Italia e la scuola hegeliana in Germania. Come abbiamo accennato, la filosofia di Hegel e la sua problematica cominciarono a sollecitare fruttuosamente l’interesse dei giovani napoletani, raccolti attorno a Ottavio Colecchi, intorno al 1840. Il che significa in un tempo in cui la scuola hegeliana aveva già attraversato, in Germania, buona parte della sua breve e tormentata storia. Che cosa dire al riguardo?

Certo, si tratta di un fatto e, come tutti i fatti, può rinviare a più di una prospettiva di considerazione<sup>12</sup>. Ma in quella del presente discorso, il fatto

---

Gentile, poi raccolte nei volumi *Studi sul Rinascimento e Il pensiero italiano del Rinascimento*.

<sup>11</sup> Cfr. *Logica e metafisica*, ed. Gentile, in *Opere*, III, Sansoni, Firenze 1972, pp. 19.

<sup>12</sup> Gentile lo discusse dalla prospettiva di una riflessione sulla tardiva “fortuna di Hegel in Italia” e tolse l’occasione per riflettere sulla mancanza in Italia di «un razionalismo

della sfasatura tra le due scuole hegeliane, quella tedesca e quella italiana, suggerisce una riflessione che mira anzitutto a mettere in guardia dalla possibilità di un giudizio tanto frettoloso quanto scorretto. Di quale possibile giudizio si tratta? In breve, che proprio quella sfasatura possa portare a dare all'hegelismo italiano la consistenza di un frutto fuori stagione, per non dire senz'altro la taccia di estremo colpo di coda di una filosofia ormai in declino, oltre che il senso di un movimento di riflusso nella estrema provincia meridionale di un'Europa già proiettata, invece, verso altri orizzonti.

Giudizio frettoloso, dicevamo, perché espressione di una distrazione che non tiene, o non terrebbe conto della realtà italiana di quel tempo, ossia proprio di quel Risorgimento, che se politicamente registrava un ritardo rispetto al resto di Europa, idealmente era però l'esito di un movimento che dal contesto filosofico-letterario, in cui indiscutibilmente era germinato, trapassava nella coscienza civile della *gerenda* nazione ed inevitabilmente, sul piano filosofico, era portato a privilegiare quelle direzioni di pensiero che di più davano spazio alla nozione di soggettività. Al suo *conoscere*,

---

interiormente religioso» e sulla presenza, invece, di «una tradizione religiosa dommatica ed estrinseca»: due lati, questi, che avevano rallentato, a suo giudizio, la penetrazione della filosofia hegeliana. «L'hegeliano apprende nella sua filosofia», sono parole di Gentile e appartengono a un testo del 1912, «che oltre di questa non c'è una religione. E però il razionalismo, la libertà dello spirito da ogni religione anticipata, è una condizione indispensabile per l'intelligenza stessa del pensiero di Hegel, se è vero che l'intelligenza è prima di tutto amore, o, almeno, assenza di preventiva avversione, e che un cristiano come tale non potrà mai capire un mussulmano. Per entrare nello hegelismo occorre la fiducia e l'abbandono alla ragione; e chi non ha questa disposizione è inutile che gli vada incontro. Perché potrà intenderne un particolare, molti o tutti, e magari mostrarne la deficienza, ma non potrà riuscire a ciò che è il *porro unum* per lo studio di un filosofo: vedere il suo problema e mettersi al suo punto di vista». L'interpretazione di Gentile andava menzionata non soltanto per l'autorevolezza del suo pensiero, ma anche per quel suo coniugare e connettere razionalismo e idealismo hegeliano. Si tratta di una connessione pienamente giustificata dalla e nella filosofia hegeliana; ma si tratta anche di una connessione peculiare dell'approccio di Gentile all'idealismo, visto che fin dal 1903, anno della sua prolusione *La rinascita dell'idealismo*, recitata nella regia Università di Napoli ad appena ventott'anni, aveva potuto presentare l'idealismo hegeliano come antidoto del misticismo e rivendicazione, dunque, «di quella ragione che è principio di ogni verità e di ogni diritto». Così aveva scritto, aggiungendo che proprio per questo l'idealismo hegeliano era l'unica risposta possibile al «momento critico della coscienza contemporanea: la quale, quasi riproducendo la posizione del Pomponazzi, aveva proseguito, riafferma il principio della duplice verità, e dichiara neutri per la ragione i problemi fondamentali del pensiero, facendone così una girata a quello che dicesi sentimento, o ispirazione del sentimento, che sarebbe poi il contenuto teoretico della religione» (Cfr. *Frammenti di filosofia*, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1994, p.12).

quale potenza di organizzare l'oggettivo e agire l'esperienza; e al suo *operare*, quale espressione della volontà di una idealità da *realizzare*: da *realizzare* come storia, come mondo dell'interagire umano e delle comunanze etiche.

Ora, solo tenendo conto di questo complesso intreccio è possibile vedere ed intendere il tratto originale, peculiare e distintivo, dell'hegelismo italiano rispetto a quello tedesco. Questo tratto coincide con il diverso ruolo assunto dal kantismo nella tradizione idealistica italiana. Come ha scritto anni or sono un interprete, il cui giudizio veicola tutt'oggi un'osservazione da non trascurare, una prima presa di contatto con lo hegelismo non era possibile in Italia

se non sul terreno della logica e della gnoseologia, e previa una rigorosa esperienza del kantismo. In Germania, evidentemente, ciò costituiva una difficoltà molto minore perché si trattava di una filosofia nata sul suolo tedesco, che tutti gli uomini di cultura avevano finito con l'assimilare più o meno rigorosamente.

In Italia, al contrario, proseguiva più avanti il medesimo interprete,

tutta l'esperienza della filosofia precedente a Hegel doveva essere guadagnata. [...]. Tutto ciò non solo spiega l'accentuazione degli interessi teoretici, ma spiega anche come a Napoli la predominante, anzi esclusiva interpretazione del pensiero tedesco dovesse essere quella fischeriana della linea 'da Kant a Hegel', interpretazione che era portata a diminuire le differenze essenziali fra il kantismo e lo hegelismo e ad accentuare, al contrario, una linea di continuità.

Si badi, lo studioso che ha scritto quanto abbiamo riferito<sup>13</sup> aveva quale suo problema quello di discutere, tra le altre cose, anche la questione del divario tra «la situazione politica oppressa dall'autoritarismo più grezzo», quale fu la situazione del Regno di Napoli a seguito della reazione borbonica immediatamente dopo il moto del '48, e una filosofia che «pur non essendo liberale, fu accolta come pensiero liberale e progressivo», divenendo il verbo dei tanti patrioti meridionali finiti prima nelle carceri borboniche e poi esuli, come i due Spaventa (Silvio e Bertrando) o De Sanctis o Settembrini, per citare i più illustri e famosi. «A Napoli, così

---

<sup>13</sup> Si tratta di Mario Rossi. I passaggi su citati appartengono all'Introduzione premessa a un'antologia degli scritti di De Sanctis, di Tommasi e di Labriola: *Sviluppi dell'hegelismo in Italia. F. De Sanctis/S. Tommasi/A. Labriola*, a cura di M. Rossi, Loescher, Torino 1957, pp. XIV –XV.

ancora aveva scritto lo studioso in questione, ci si accontentò di quel tanto di liberalismo che veniva da Hegel e non si svilupparono ulteriormente i problemi connessi con l'ambiguità della sua formulazione»<sup>14</sup>.

Occorre precisare, prima di proseguire, che il problema del significato politico dell'accoglienza dell'hegelismo non è in questione in questa sede. Problema di indiscutibile rilevanza, perché nella storiografia italiana rimanda anche alla questione di giustificare il nesso con Spaventa tanto di un "allievo" approdato all'attualismo e poi compromessosi con il fascismo (Gentile, naturalmente); quanto di un "allievo" approdato invece al materialismo storico, ossia Labriola. E, tuttavia, anche problema che rimane completamente marginale in un'analisi della costruzione della tradizione idealistica italiana, non essendo la prospettiva politica quella da cui è possibile comprendere l'impostazione e la vicenda di un movimento di pensiero dischiusosi nella realtà del dibattito speculativo e nelle pieghe dell'interpretazione storiografica – una realtà che di quella politica non è certo meno reale, concreta ed importante.

Ebbene, nella vicenda del dibattito filosofico e nelle pieghe dell'interpretazione storiografica, che hanno segnato e segnano la fisionomia originale della tradizione idealistica italiana, la flessione kantiana della recezione di Hegel, che fu anzitutto di Spaventa<sup>15</sup>, assume un aspetto di particolare rilievo. Perché? Intanto, perché reca la misura della concentrazione della riflessione sul valore e funzione di quella soggettività, che la svolta trascendentale compiuta da Kant aveva fatto emergere in tutta la sua potenza teoretica e pratica. Poi, perché permette di intendere (e giustificare) l'accezione dell'hegelismo di Spaventa. Un'accezione che indiscutibilmente privilegiava il lato fenomenologico rispetto a quello logico del sistema hegeliano, se è vero, *in primo luogo*, che nella memoria del 1864, *Le prime categorie della logica di Hegel*, egli rilevava come il «primo logico» altro non fosse che l'«ultimo fenomenologico» e, dunque, come l'essere, quale prima categoria della logica hegeliana (una logica che era, peraltro, *eo ipso* metafisica), altro non fosse che quella *mentalità* guadagnata dalla coscienza come idealismo, a sua volta definito da Hegel «la certezza di essere ogni realtà», ossia, giusta la terminologia hegeliana,

---

<sup>14</sup> Ivi p. XIV.

<sup>15</sup> Spaventa fu allievo di quel Colecchi precedentemente ricordato, che fu tra i primi in Italia a discutere del criticismo con competenza di conoscenza linguistica, perché conosceva il tedesco, cosa assai rara in quel tempo.

Ragione (*Vernunft*). E se è vero, poi (ma non per questo ultimo), che il *Frammento inedito* di Spaventa, pubblicato da Gentile nel 1913 a capo della sua *Riforma della dialettica hegeliana*, finisce con le parole: «Uscite dalla Logica». Parole che certo erano, e sono, un appello, un monito, probabilmente anche un comando. Ma parole, pure, che si completano e meglio s'intendono, se ad esse si fa seguire queste altre: «entrate nella Fenomenologia». Uscire dalla Logica, in altri termini, per entrare nella Fenomenologia: e che cosa è la Fenomenologia se non la “storicizzazione”, la messa in svolgimento e nel mondo, di quell’Io penso, da Kant definito «l’unità sintetica dell’appercezione» che «deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni»?<sup>16</sup>

##### 5. *Le due vie dell’idealismo italiano nel Novecento: Gentile e Croce*

Occorre procedere e, magari, anche cominciare ad avviarsi verso la fine. Non già perché veramente si creda di aver esaurito l’argomento, ma perché avendo promesso uno schizzo, abbiamo provato a dare invece un quadro, probabilmente confuso a motivo della sinteticità del discorso, ma pur sempre dalla pretesa di una considerazione globale. Il fatto è che non possiamo evitare di anticipare che la parte che seguirà – sui primi due decenni del Novecento e sui loro indiscussi protagonisti, Gentile e Croce, un argomento che è, e rimane, il più qualificante e interessante della filosofia italiana novecentesca, per l’alto livello della sua problematicità e la particolarità originale e del suo svolgimento – dovrà procedere in modo ancora più essenziale.

Dicevamo, dunque, della flessione kantiana dell’hegelismo di Spaventa e altresì, quale specificazione proprio di tale flessione, del suo guardare al lato fenomenologico dell’hegelismo come essenza vitale di esso. Aggiungiamo ora il suo puntare a ciò che egli indicava come la posizione

---

<sup>16</sup> E’ emblematico che Gentile definisse l’idealismo attuale come «l’instaurazione del punto di vista della nuova metafisica conquistato nella *Critica della ragion pura*» e smarrito, invece, da Hegel. «L’idealismo attuale si distingue dall’idealismo assoluto, in quanto l’idea assoluta di Hegel, malgrado il saldo proposito della sua filosofia, non risolve in sé veramente tutta la realtà» (Cfr. *La riforma della dialettica hegeliana*, Le Lettere, Firenze 1996<sup>3</sup>, p. 229).

imbrogliata dell'essere e del non-essere (lo stesso e non lo stesso) quale viva espressione della natura del pensare. E diciamo altresì, adesso, del suo insistere sull'*intimità* di essere e pensiero, per estirpare l'intendimento dell'uno (ossia dell'essere) come *quod* presupposto, cioè "positivo"; e dell'altro (ossia del pensare) come mera "riflessione": intendimenti nella cui direzione aveva piegato proprio la filosofia – l'hegeliana, s'intende – che meno avrebbe dovuto soggiacere all'uno e all'altro. Ma più efficaci al riguardo sono certamente le parole di Gentile. Questi nel 1914 scrisse così:

Per l'idealismo moderno che nasce col Kant, l'idea, l'Assoluto, è lo stesso spirito nella sua attività pura e originaria. Ma il primo filosofo, che abbia coscienza del profondo rivolgimento speculativo implicito nel principio kantiano, è [...] l'Hegel, il primo filosofo che abbia negato una realtà che non sia pensiero. [...] Con l'Hegel comincia perciò il nuovo idealismo, che non è più, e non potrà più essere naturalismo, ma una cosa stessa con lo spiritualismo.

Hegel bensì non conduce a termine la sua rivoluzione: e la sua idea si spezza dentro se stessa, contrapponendo a sé come attività che pensa, la realtà intesa come oggetto e presupposto del pensiero in entrambe le forme in cui l'antica idea platonica s'era presentata nella storia della filosofia: la pura forma ideale del logo in sé, la ragione del mondo, e la forma naturale o positiva del logo, che si è fatto mondo e non è consapevole di sé: pura natura. Onde l'idea hegeliana non è spirito senza essere stata prima idea logica e natura: due forme di realtà, che trascendono l'atto del pensiero, e rinnovano l'antica posizione di una realtà che è quella che è e lo spirito deve conformarvisi, perché non esso è il reale, e il reale lo ha piuttosto innanzi a sé.

La logica di Hegel non è il pensiero, ma la norma del pensiero; e però deve farsi natura, prima di dar luogo al pensiero come coscienza di sé. Intanto, questa sua logica non doveva essere più un sistema di idee statico, ma una autogenesi dell'idea in tutti i suoi gradi e momenti. Di qui la difficoltà capitale dello hegelismo: che l'idea deve essere concepita come oggetto del pensiero e insieme come pensiero: e prima di tutto, quella *crux philosophorum*, ch'è stato il concetto della dialettica hegeliana e delle sue categorie fondamentali: l'essere, il non essere e il divenire.

Lo Spaventa ha il grande merito di aver riconosciuto non solo che nel sistema hegeliano c'è questa difficoltà; ma che questa difficoltà è insuperabile se la dialettica, invece di essere trattata come un movimento dell'idea oggetto del pensiero, non si viene a concepire come lo stesso movimento del pensiero. E scuoteva per tal modo tutto l'edificio del sistema, identificando logica e spirito, e non lasciando più posto a quel termine medio che era per Hegel la natura.

Concepire il nuovo idealismo come assoluto spiritualismo fu il problema legato dallo Spaventa alla filosofia posteriore, e fu il passo più importante che dopo lo hegelismo si facesse: la spinta più poderosa verso la meta a cui il nuovo idealismo, quale filosofia dell'immanenza, era indirizzato. Il positivismo

naturalistico, il neokantismo, il fenomenismo d'ogni sorta, l'empirio-criticismo, l'immanentismo dello Schuppe e della sua scuola, lo spiritualismo francese fino al contingentismo, alla *philosophie nouvelle*, e alla stessa filosofia dell'azione, sono tutti nel secolo XIX movimenti ideali certamente rispettabili [...]: ma peccano tutti pel grave difetto di restare al di sotto, nel punto di vista che assumono, alla posizione che la filosofia immanentistica, o se si vuole, dell'esperienza raggiunge in Italia con lo Spaventa. Tutti, senza l'eccezione, muovono dal presupposto che altro sia il conoscere (lo spirito nell'attualità sua) altra la realtà e tutti perciò si lasciano sfuggire il principio per cui soltanto è possibile superare quel dualismo platonico, che è la radice di ogni trascendenza e di ogni difficoltà che dalla trascendenza deriva<sup>17</sup>.

Citazione assai lunga, si dirà, e non a torto. Ma valeva la pena di riferire pressoché per intero questo brano. Nella successione dei suoi passaggi, Gentile riusciva ad esprimere, nel modo più netto e semplice (segno che egli aveva raggiunto una piena coscienza di problema), la consequenzialità del movimento critico di pensiero che lo aveva portato, l'anno precedente, alla "riforma della dialettica hegeliana" e al suo pubblico distacco da Croce. C'era il riferimento a Kant, fissato come nuovo inizio della filosofia e snodo capitale nella storia dell'idealismo, che per lui coincideva con la filosofia senz'altro. C'era Hegel, riconosciuto come coscienza più alta della "rivoluzione copernicana" attuata da Kant, ma pure indicato come rimasto impigliato nei lacci di una trascendenza, a motivo della quale aveva rinnovato la posizione di una realtà due volte posta come antecedente lo spirito: come *logica* e come *natura*, come pensiero fissato e contemplato nella sua struttura categoriale eterna, la prima, ossia *in sé* che mai si espande e concreta nella vita del *per noi*; come realtà separata, la seconda, ossia *per sé* che mai riesce all'*in sé e per sé*. E c'era Spaventa, presentato come l'interprete più consapevole delle difficoltà della filosofia di Hegel e suo embrionale "riformatore". E alla fine c'era lui, Gentile, che nel quadro complessivo delle correnti filosofiche del tempo – tutte accolte, certamente, come fatti del tempo storico, ma pure tutte liquidate come inadeguate al bisogno del tempo ideale: al bisogno, cioè, di una immanenza piena, senza residui o riserve – si poneva come erede ed esecutore del "lascito" di Spaventa.

Occorre dire che in questo modo, tramite Gentile e la sua riforma, l'idealismo novecentesco, o neoidealismo senz'altro, si poneva nella

---

<sup>17</sup> *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 238-239.

continuità della tradizione, saldandosi con l'idealismo ottocentesco, ovvero spaventiano? No, certamente. Piuttosto riteniamo di dovere insistere sul fatto che il *nuovo* dell'idealismo di Gentile coincise con la scelta di una problematica che traeva il suo significato e, nondimeno, la sua potentissima ispirazione da quella «metafisica della mente» (l'espressione è di Spaventa, ma pure di indiscutibile orientazione kantiana e suggestione vichiana), che nel principio dell'*unità* aveva ed ha la sua cifra di ricerca più alta ed esclusiva. Unità, beninteso, che nell'idealismo attuale diventa azione del fare l'unità, perché l'*unum* da Gentile fu pensato sempre come *idem* o, meglio, come diventare *idem*. Tutto questo anche per dire che il principio dell'unità, quale principio logico in cui l'azione spirituale tutta converge (e questo, si badi, era altresì lo svolgimento di un indiscutibile lascito rinascimentale: si pensi al Bruno di quel passaggio dello *Spaccio* in cui si legge: «Vedesi che non ha trovato poco quel filosofo che è divenuto alla ragione della coincidenza de contrari, et non è imbecille pratico quel mago che la sa cercare dov'ella consiste»); tutto questo, dunque, anche per dire che il principio dell'unità fu il demone di Gentile, l'idea che sempre abitò la sua mente. Di conseguenza, se fosse possibile coniare un motto in grado di racchiudere il senso di tante sue battaglie filosofiche, anzi tutto, ma poi anche politiche – e comunque di una “politicità” che aveva nell'aristocrazia dell'ideale il suo costante principio ispiratore – esso non potrebbe essere altro che il seguente: *semper sollicitus unitatem spiritus servandi*.

Il percorso idealistico di Croce fu un'altra cosa. Libero da condizionamenti di scuola, egli, che nel 1902 già aveva suscitato scalpore in Italia e in Europa rinnovando gli studi di estetica con la sua *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, prese a studiare “seriamente” la filosofia di Hegel attorno al 1904-1905, ossia nel tempo della preparazione della *Logica*, che nella sua prima e più ridotta stesura fu pubblicata col titolo *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro*. In quello stesso periodo, Croce era altresì impegnato nella traduzione della hegeliana *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Il lavoro vide la luce nel 1907, presso Laterza, quale primo volume della collana dei Classici della filosofia. L'anno precedente, sempre presso Laterza, Croce aveva pubblicato il *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*. Accompagnato da un saggio di bibliografia hegeliana, poi soppresso nell'edizione del 1912, il libro presto tradotto in francese e in tedesco, mise a soqquadro mezzo secolo e oltre di studi hegeliani.

Scendere nel dettaglio di un'analisi articolata non è possibile. Preme piuttosto dire che, diversamente da Gentile, il *nuovo* dell'idealismo di Croce fu tutt'altro che un'eredità. Esso fu una scelta critica che coincidendo con l'interrogazione sulla filosofia e la sua peculiare logica, portò Croce a "sprofondarsi" nel pensiero di Hegel. L'effetto fu che scoprendo il merito imperituro di Hegel – in sostanza, quello di aver dato una logica inclusiva della metafisica o, come pure si potrebbe dire, di essere stato l'assertore di un concetto che stabiliva il pieno circuito di pensiero e realtà –, anche ne indicò il limite e il difetto.

Questo per indicare in breve che l'hegelismo di Croce scaturì anche, e forse soprattutto, da un lavoro di studio intensissimo che fu *eo ipso* un atto di critica e di dissoluzione. Atto di critica, perché segnando una svolta nella tradizione dell'hegelismo, Croce puntò a stabilire il difetto capitale insito nella logica hegeliana. Atto di dissoluzione, perché fissando la differenza tra concetti opposti e concetti distinti, ed escludendo l'intendimento degli uni nello stesso modo dell'intendimento degli altri, egli propose una teoria, nella quale il pensiero adeguava il *fare* dello spirito nella perenne e non unilaterale dinamica del suo svolgimento. Perenne, perché ideale, in quanto teoria rivolta alla comprensione della storia della produzione spirituale nel ritmo "extratemporale" delle sue forme; non unilaterale, perché, una volta assunte le forme della produzione spirituale (l'arte, la filosofia, l'economica e l'etica) come distinte e, dunque, *tutte uguali*, quanto a valore, e *tutte necessarie* alla vita spirituale, perché tutte compartecipi del ritmo del suo sviluppo, essa escludeva la possibilità di dedurre il loro svolgimento «per contraddizione intrinseca» dell'una rispetto all'altra.

Il risultato fu che Croce, teorizzando il nesso dei distinti e, di conseguenza, mai pago di mettere in guardia dalla «falsa applicazione della forma dialettica» (ossia annullando la distinzione nell'unità e trattando i distinti alla stregua di opposti), penetrò davvero nell'*agere* dello spirito, pervenendo a una Logica che è severamente logica e non panlogistica, per esprimere nel modo più breve ed essenziale il senso del suo abbandono dell'idealismo a fronte e a vantaggio di una filosofia, che davvero era *dello spirito* e non *del logo* soltanto.

Abbiamo detto "abbandono" non soltanto per assonanza con il titolo, come già ricordato, di un suo emblematico articolo (poco importa se breve e tardivo); ma anche perché mentre Gentile, partito dalla posizione (spaventiana) della mentalità del reale, e rimastovi sempre, identificò nella

“norma logica” l’esclusiva condizione della realtà; Croce, che nell’idealismo era entrato con la spregiudicatezza di chi non ha maestri, intese, sì, il concetto come la forma di senso che coinvolge la realtà e davvero l’adeguata, sapendola con la forza dell’universale che è concreto, ma tuttavia mai la esaurisce. In questa prospettiva, l’idealismo era già superato e, in conclusione, se la logica dialettica non poteva non apparire anche a lui come il cuore della filosofia, la *sua* logica, quella da lui intesa e teorizzata, doveva però essere tale da tradurre il movimento dello spirito nella interezza di *tutte* le sue forme. Sicché davvero si può dire che mai, nella storia della filosofia, v’era stato un tentativo altrettanto potente e consapevole di rendere conto della ricchezza della realtà spirituale, attraverso una logica il cui principio costitutivo fosse stato inteso in modo altrettanto vigorosamente e coerentemente liberale. Perché? In breve, perché la riflessione di Croce riuscì a elaborare il pensiero di un’unità nella quale la diversità, anziché riconosciuta al solo scopo di essere tolta, e di conseguenza sempre accidentale per costituzione, era invece saldamente e democraticamente rispettata, perché sostanza ed essenza della vita dell’altra.

#### *6. Qualche conclusione (non per finire, ma per prendere congedo)*

Il presente discorso deve davvero terminare. Probabilmente, qualcuno potrebbe aspettarsi a questo punto un tentativo bilancio. Ma nella storia della filosofia (e non soltanto in essa) non si fanno bilanci o, meglio, i bilanci – le valutazioni – sono già nella decisione dell’argomento e, in particolare, nel modo del racconto. Di conseguenza non aggiungeremo altro, tranne che se fiume, e non statua, è stata in Italia la tradizione dell’idealismo, si è trattato di un fiume imponente, ossia di un movimento che a metà circa dell’Ottocento giunse, con Spaventa, alla sua prima importante presa di coscienza e rivendicazione teorica; si restrinse quindi, negli anni del positivismo, a una battaglia di apparente retroguardia; tornò a scorrere con nuovo impeto e vigore nel primo decennio del Novecento, alimentato dalla volontà tenace di due intellettuali che, diversi per formazione e personalità, si erano però uniti nel comune progetto di risollevarlo lo spirito filosofico in Italia, diventando – quel progetto – l’insegna di un intenso, profondo sodalizio di vita e di lavoro. Finì come

finì, con un dissidio che dal piano filosofico, emerso pubblicamente nel 1913, passò a quello politico, in anni fatali per la storia d'Italia e d'Europa, e dolorosamente li separò.

Questa, però, è tutta un'altra storia. In quella che qui, a tratti e in modo assai rapsodico, è parso opportuno riprendere, il pensiero di Gentile e il pensiero di Croce sono stati gli esiti diversi di una tradizione comune, a partire dalla quale ciascuno ci parla. Gentile ci parla di un rinnovato e più elevato eraclitismo: più elevato, perché umano, operoso, instancabile e titanico, inquietudine di vita e di ricerca. Croce ci parla di una filosofia pensata *nella* storia e *per* la storia: *nella* storia che è azione nostra, l'insieme delle *res gestae* da noi tutti solidalmente messo in opera, del quale, dunque, portiamo il carico della totale responsabilità; e *per* la storia che, come storiografia o *historia rerum gestarum*, delle *res gestae* è comprensione e senso. Ma comprensione e senso che mai sono definitivi, bensì, al contrario, sempre *in itinere* e aperti. Perché, la comprensione sempre si rinnova a partire dalla vita presente che pone la domanda storica; e il senso mai si reifica nel sistema, ma sempre si trasforma nelle sistemazioni continue del pensiero. E, dunque, un senso che non ci sovrasta, ma cerchiamo e rinnoviamo, un senso che intessiamo oggi, conoscendo il passato per preparare il domani.



Articolo presentato in Marzo 2017. Pubblicato online in luglio 2017  
c 2017 dall'Autore/i; licenziatario IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI  
Questo articolo e un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative  
Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0  
IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI, 1(2017)  
DOI: 10.6092 / 2532-6864 / 2017.1.1-19