

MAURIZIO COSENTINO

*«Dal Dio della chiesa al dio  
della propria coscienza».*

*Giovanni Gentile tra il parlamento e il Sant'uffizio*

*Estratto da:*

GIORNALE CRITICO  
DELLA  
FILOSOFIA ITALIANA

SETTIMA SERIE VOLUME X

ANNO XCIII (XCV)

*Fascicolo III*

*Settembre-Dicembre 2014*

CASA EDITRICE LE LETTERE  
FIRENZE

GIORNALE CRITICO  
DELLA  
FILOSOFIA ITALIANA

FONDATO  
DA  
GIOVANNI GENTILE

*SETTIMA SERIE VOLUME X  
ANNO XCIII (XCV), FASC. III*

CASA EDITRICE LE LETTERE  
FIRENZE

## SOMMARIO DEL FASCICOLO

TULLIO GREGORY, <i>Le plaisir d'une chasse sans gibier. Faire histoire des philosophies: construction et déconstruction</i> . . . . .	485
---	-----

### Studi e ricerche:

RICCARDO FEDRIGA, « <i>Per ipsam divinam essentiam</i> »: « <i>cognitio intuitiva</i> » e <i>futuri contingenti</i> in <i>Guglielmo di Ockham</i> . . . . .	511
MARCO MENIN, « <i>La passion des larmes</i> ». <i>L'analisi del pianto nei traités des passions seicenteschi (da Coeffeteau a Cureau de La Chambre)</i> . . . . .	523
FRANCESCA ANTONINI, <i>Carlo Cantoni allievo di Lotze a Gottinga (1865-1866)</i> . . . . .	547
GIULIANO GUZZONE, <i>Un «campione» ungherese del pragmatismo. Vailati e Calderoni interpreti di Julius Pötker</i> . . . . .	574

### Discussioni e postille:

ANTONELLA SANNINO, <i>A proposito di ermetismo medievale</i> . . . . .	597
VALERIO DEL NERO, <i>L'«Ethica» di Campanella</i> . . . . .	605
WOLFGANG ROTHER, <i>Il «filosofo» nella cultura italiana del Settecento</i> . . . . .	610
EMANUELE CAFAGNA, <i>Verso l'eticità. Diritto e politica nella filosofia classica tedesca</i> . . . . .	620
MAURIZIO COSENTINO, « <i>Dal Dio della chiesa al dio della propria coscienza</i> ». <i>Giovanni Gentile tra il parlamento e il Sant'uffizio</i> . . . . .	634
SUSANA GÓMEZ - CARLOS SOLÍS, <i>Antonio Beltrán Marí</i> . . . . .	664

### Note e notizie:

<i>Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù (Andrea Colli)</i> . . . . .	669
<i>Politica lipsiana (Valerio Del Nero)</i> . . . . .	671
<i>Cartesian Empiricisms (Domenico Collacciani)</i> . . . . .	674
« <i>Schelling Studien</i> » (Claudio Cesa) . . . . .	678
<i>Heymann Steinthal (Alberto Meschiari)</i> . . . . .	680
<i>Etica ed evoluzione. La filosofia di Spencer e le origini dell'eugenetica (Alessandra Stocchetti)</i> . . . . .	683
<i>La teoria della storia. Pasquale Villari e Antonio Labriola (Alessandro Savorelli)</i> . . . . .	685
<i>L'edizione del carteggio Cantimori-Manacorda (Patricia Chiantera-Stutte)</i> . . . . .	689
 <i>Libri ricevuti</i> . . . . .	 692

## «DAL DIO DELLA CHIESA AL DIO DELLA PROPRIA COSCIENZA». GIOVANNI GENTILE TRA IL PARLAMENTO E IL SANT'UFFIZIO

Fino a qualche decennio fa, occupandosi di Giovanni Gentile e entrando perciò anche nell'impervio terreno di un periodo della storia d'Italia che lo ha visto protagonista, bisognava assumere delle responsabilità, sia sotto il profilo accademico, sia sotto quello politico e storiografico in generale. Responsabilità che comportavano una scelta di fondo: o il giudizio sul filosofo (che era riflesso speculare del giudizio sul fascismo) oppure la presa di distanza, grazie alla quale se in qualche modo riusciva assolta la sua filosofia, non per questo cadeva il capo d'imputazione sulla persona del filosofo che fu fascista e ministro del governo fascista. La liberazione o il riscatto di Gentile da queste prospettive o letture a posteriori è stata impresa quasi impossibile ed è difficile dire fino a che punto essa sia mai stata realizzata *ab imis fundamentis* dal versante filosofico e *iuxta propria principia* da quello storico e storiografico. Se ad una *Gentile-Renaissance*, concepita più come corrente sull'orma storiografica dei grandi pensatori o intellettuali del Novecento – e che va dagli studi di Eugenio Garin a quelli di Gennaro Sasso, alle biografie di Gabriele Turi e di Sergio Romano o alle interpretazioni filosofiche di Augusto Del Noce e di Antimo Negri, tutte condivisibili o meno – è seguito il dibattito, il silenzio o il superamento di Gentile, quando invece si entra in tema di scuola e di riforme della scuola o di programmi, ecco che il fantasma del ministro della Pubblica Istruzione del primo governo Mussolini riappare. Una cosa è certa: fino a quando si parlerà di riforme della scuola non si potrà fare a meno di parlare anche (e soprattutto) di Giovanni Gentile.

Gentile ricoprì la carica di ministro della Pubblica Istruzione per quasi diciotto mesi, dal 31 ottobre 1922, al 1 luglio 1924, quando rassegnò le dimissioni. Come egli stesso disse, nell'aula del Senato, il 26 giugno 1924, quella fu la sera del «Nunc dimittis, Domine, servum tuum, in pacem». Il titolo esatto del testo che comunemente viene chiamato «riforma Gentile», è Legge del 3 dicembre 1922, n. 1601, *Delegazione di pieni poteri al Governo del Re per il riordinamento del sistema tributario e della Pubblica Amministrazione*, cui seguono una serie di Regi Decreti mirati alla riforma dell'amministrazione e dell'ordinamento scolastico e che vanno dalla scuola elementare (R. D. n. 2185 del 1.10.1923), alla media (R. D. n. 1054 del 6.5.1923) fino all'università (R. D. n. 2102 del 30.9.1923). Tale legge, approvata alla Camera, il 25 novembre e al Senato, il 29 novembre 1922, pubblicata infine nella Gaz-

zetta Ufficiale, il 15 dicembre 1922, constava soltanto di tre articoli<sup>1</sup>. Il testo della legge e di questi Regi Decreti, o della riforma in senso generale, non sono mai stati argomento determinato di discussione nelle aule del Parlamento. Solo dopo le sue dimissioni da ministro, Gentile, nell'aula del Senato, si trovò a fronteggiare, nel corso di discussioni su disegni di legge, riguardanti la previsione della spesa del Ministero dell'Istruzione, o di successive interpellanze parlamentari, gli attacchi e le critiche che erano state da più parti rivolte alla «sua» riforma.

Dalla lettura dei resoconti dell'aula del Senato e dei testi degli altri atti parlamentari del periodo che intercorre dal novembre 1922 al 1930, e che ebbe Gentile oratore una sola volta alla Camera e tutte le altre a Palazzo Madama, si possono acquisire e confrontare contenuti, aspetti e prese di posizione, indispensabili per approfondire la trattazione del caso Gentile, sia sotto il profilo culturale e scientifico, sia sotto quello storico-politico e istituzionale e comprendere come la genesi e la realizzazione della riforma scolastica si intrecci e si scontri da un lato con l'esigenza storica di un programma di rinnovamento educativo, dall'altro con scelte o adesioni politiche che determinarono contrapposizioni tra persone appartenenti alla stessa classe intellettuale<sup>2</sup>.

Iniziamo dalla considerazione di alcune dichiarazioni rilasciate da Gentile in Parlamento e che coincidono con quelle contenute anche nei suoi scritti filosofici e pedagogici. Dalla lettura dei resoconti parlamentari emerge un dato assai significativo: Gentile rifiutò sempre l'identificazione di se stesso con la riforma della scuola come qualcosa che, nei fatti, poi è invece avvenuta, ossia che la riforma portasse il suo nome. «Io dovevo sentire – egli affermò perentoriamente in Senato – come interesse della scuola, che le sorti di questa riforma si dividessero dal mio nome, dalla mia persona». Allo stesso modo, nell'*incipit* della prefazione del *Sommario di Pedagogia come scienza filosofica*, del 1912, l'autore aveva altrettanto chiaramente esordito: «Non avrei mai scritto per le scuole un libro scolastico, e tanto meno un libro di pedagogia». Se Gentile sostiene che «non avrebbe voluto che la riforma portasse il suo nome» e che «non avrebbe mai scritto un libro scolastico e un manuale di

---

<sup>1</sup> Art. 1 «Per riordinare il sistema tributario allo scopo di semplificarlo, di adeguarlo alle necessità del bilancio e di meglio distribuire il carico delle imposte; per ridurre le funzioni dello Stato, riorganizzare i pubblici uffici ed istituti, renderne più agili le funzioni e diminuire le spese, il Governo del Re ha, fino al 31 dicembre 1923, facoltà di emanare disposizioni aventi vigore di legge»; Art. 2 «Entro il mese di marzo 1924 il Governo del Re darà conto al Parlamento dell'uso delle facoltà conferite con la presente legge»; Art. 3 «La presente legge andrà in vigore il giorno della sua pubblicazione nella Gazzetta Ufficiale. Nello stesso giorno cesseranno di aver vigore la legge 13 agosto 1921, numero 1080, la proroga della legge stessa accordata dall'art 2 della legge 22 agosto 1922, n. 1169, e ogni altra disposizione contraria alla presente legge».

<sup>2</sup> La collana *Discorsi parlamentari* dell'Archivio Storico del Senato della Repubblica, edita da Il Mulino, ha pubblicato *Giovanni Gentile. Discorsi parlamentari*, Roma-Bologna, Il Mulino 2004 (prima edizione assoluta dei discorsi parlamentari completi pronunciati da Gentile). Per una testimonianza e una rassegna diretta delle vicende e delle reazioni alla riforma, cfr. F.E. BOFFI, *La riforma scolastica e l'ufficio stampa del gabinetto Gentile*, Palermo-Roma, Sandron 1925.

pedagogia», da cosa allora fu spinto a occuparsi di scuola sia sotto il profilo teorico (la pedagogia), sia sotto quello istituzionale e politico (la riforma)? Nel corso del nostro ragionamento cercheremo di trovare una risposta a tale interrogativo anche facendo riferimento a discorsi tenuti da Gentile, in varie occasioni, tra il 1922 e il 1930.

Nel febbraio 1925, il senatore Gentile, in una discussione al Senato, chiese la parola per intervenire a sua difesa e chiarire la sua posizione sulle ragioni contestuali alle dimissioni da ministro della Pubblica Istruzione e sulle responsabilità che univano la sua persona – paragonata all'immagine di San Sebastiano – alla «deprecata riforma» destinata a portare per sempre il suo nome<sup>3</sup>.

Come si evince dalle affermazioni di questo discorso di Gentile nell'aula del Senato, la questione della riforma del sistema dell'istruzione aveva generato dissidi e contrarietà da più parti e per diversi motivi, riconducibili a quegli interessi e sentimenti personali e regionali che Gentile stesso ammise di aver ferito. Il testo completo dell'intervento di Gentile e l'intero resoconto con gli interventi degli altri senatori, ci presenta nei particolari la trama della polemica e delle ostilità. Gentile in quella sede fornì chiarimenti e dettagli, rispose alle insinuazioni con assoluta trasparenza e determinazione, non nascose che, grazie all'avvento del fascismo, le idee che riguardavano il sistema dell'istruzione non sono rimaste nei libri. Il fascismo ha permesso di tradurre in atto tutte quelle idee e quegli studi che precedentemente erano stati avviati e conclusi per conto dello Stato, inibito però nel realizzarli, a causa della guerriglia dei partiti. Prima del ministro Gentile, quindi, la macchina riformatrice del sistema dell'istruzione era già avviata anche attraverso una Commissione Reale istituita – come Gentile ebbe a ricordare – fin dal 1905.

La questione scolastica infatti appartiene alla storia d'Italia, ma dopo la prima guerra mondiale essa rivelò i suoi aspetti più problematici e venne sottratta alla discussione politica. Le tendenze di certe discussioni politico-scolastiche che affermarono in concreto una stagione di pedagogia collettiva e di tentativi di riforme all'interno di questo travagliato e particolare percorso della questione scolastica italiana (quasi come una vera e propria *Sonderweg* dentro la storia dello Stato unitario e fino al fascismo, con la riforma Gentile) sono state ricostruite e analizzate da Giuseppe Tognon in un ampio e approfondito lavoro dedicato a Benedetto Croce e al periodo che lo vide, tre anni prima di Gentile, ministro dell'Istruzione e autore di un progetto di riforma degli esami, dei programmi e dell'organizzazione scolastica, destinato però a non aver corso e successo perché osteggiato dalla maggioranza di socialisti e centristi coalizzati e in opposizione ai popolari che invece sostenevano Croce.

La storia legislativa della scuola italiana – fa notare Tognon – dall'Unità fino alla guerra mondiale potrebbe essere presentata come il dilemma della doppia alternativa

---

<sup>3</sup> Senato del Regno, tornata del 5 febbraio 1925. Sul disegno di legge «Stato di previsione della spesa del Ministero dell'istruzione pubblica per l'esercizio finanziario dal 1° luglio 1924 al 30 giugno 1925». In *Giovanni Gentile. Discorsi parlamentari*, cit., pp. 101-109.

tra l'impulso all'incremento del sapere e la remora posta quasi periodicamente a tale incremento dalle difficoltà economiche e sociali di uno Stato che non intendeva però acconsentire ad altre forme di autonomia che non fossero quelle imprenditoriali.

In effetti la cultura, l'istruzione e poi la politica scolastica rappresentano gli stadi storici fondamentali della questione educativa moderna.

Sulla società e sulla scuola italiana venne in quegli anni a porsi una precisa opzione borghese, dai contorni incerti, dai riferimenti intellettuali confusi, e dallo stile morale eterogeneo, ma sempre sostenuta da una pretesa culturale e da un'esigenza di universalizzare e imporre comportamenti specifici. [...] La scuola italiana si trovò sottoposta, per ragioni facilmente intuibili, a una domanda di rilegittimazione drammaticamente vitale che ne rese difficile il riordino e della quale erano portatori proprio gli intellettuali formati in essa.

E questi intellettuali furono i figli della scuola liberale, soprattutto meridionale. Infine, «dopo il fallimento della riforma di Croce divenne a tutti chiaro che la questione scolastica rientrava a pieno titolo nella più generale questione politica come elemento discriminante e che sarebbe stata risolta o dall'alto o dal basso». Questo non significa affermare che nella riforma del 1923 è ricompreso il processo che la precedette (anche in relazione al pensiero e alle scelte politiche di Croce), tanto sotto il profilo contenutistico, quanto sotto quello politico. La riforma che Gentile attuò deve infatti essere considerata e compresa, in relazione a questi due ultimi aspetti, in modo più problematico e meno riduttivo. Uno dei dati più significativi che è anche un contenuto essenziale, è costituito dal fatto che la riforma non è stata solo il banco di prova di tutte le concezioni civili e pedagogiche provenienti dal Risorgimento, ma l'affermazione dell'attività degli intellettuali nella loro naturale e necessaria funzione civile. È quindi coerente e onesto affermare che gli artefici della riforma Gentile non furono né Mussolini né il fascismo, bensì «la volontà e l'azione di intellettuali che prima di dividersi sulle conseguenze pratiche delle comuni premesse idealistiche, erano tutti politicamente impegnati e socialmente agguerriti». In questa prospettiva, anche attraverso la valorizzazione del ruolo di Croce (e senz'altro di Gentile e di tutti gli altri intellettuali che animarono il dibattito sulla politica scolastica italiana) i fatti trovano una loro ragione, (e non solo una interpretazione) nella logica del rapporto tra intellettuali e potere, sul quale la storia contemporanea è spesso ritornata<sup>4</sup>.

Chi furono, anche in questo contesto, gli interlocutori di Gentile che in Parlamento portarono, contro Gentile, tanto le ragioni degli intellettuali, quanto i pretesti della politica?

Girolamo Vitelli e Ettore Pais, entrambi professori e senatori ed entrambi anche già membri del Consiglio superiore della Pubblica istruzione, furono i più diretti interlocutori di Gentile. (Vitelli era stato componente del

---

<sup>4</sup> Cfr. G. TOGNON, *Benedetto Croce alla Minerva. La politica scolastica italiana tra Caporetto e la marcia su Roma*, Brescia, La Scuola 1990, pp. 10-16 e 24-28.

Consiglio superiore della Pubblica istruzione dal 1889 al 1891 e dal 1896 al 1900, e Pais dal 1911 al 1915 e dal 1917 al 1919). Un altro esponente di rilievo in tale discussione fu Luigi Credaro. Vitelli accusava Gentile di essere stato eccessivamente rigido nel modo di portare a compimento la riforma dell'ordinamento scolastico e scientifico in generale. Pais, in un altro intervento, aveva sollevato critiche ai programmi scolastici introdotti da Gentile, giudicandoli troppo pesanti per gli studenti liceali, inoltre riteneva che i programmi del liceo femminile non contribuivano a promuovere l'insegnamento delle scienze e delle lettere, ma si riducevano ed erano finalizzati esclusivamente all'economia domestica. Da questa critica ebbe origine la famosa battuta sui «lavori donneschi» e sui «bottoni delle mutande». Ma anche le altre polemiche e invettive, sollevate in quell'ambito, provenivano per la maggior parte da professori, membri del Consiglio superiore della Pubblica istruzione come Francesco Torraca, Pio Rajna, Mario Orso Corbino.

La riforma, che non aveva trovato lo spazio per la discussione, (trattandosi di un provvedimento inserito in un decreto legislativo che venne convertito in legge), trovò invece, nelle aule del Parlamento e sui giornali del tempo, molte occasioni per essere criticata, condivisa o elogiata, quasi contestualmente alla sua attuazione. Il clima politico degli anni durante i quali si avviò in Italia la paralisi della democrazia e che connotarono il ventennio fascista, assimilando anche buona parte dell'attività di Gentile e dei suoi collaboratori, lasciava spazi e occasioni marginali alla protesta, alla contestazione di piazza e indubbiamente minori rispetto a quelli a cui oggi siamo abituati ad assistere. A tal proposito possiamo fare solo una considerazione. Da dopo la riforma Gentile, chi ha messo mano alla scuola ha ereditato una specie di destino o di «maledizione» in seguito alla quale, qualsiasi intervento sull'istruzione o sul semplice ordinamento scolastico, ha visto raccolte nelle piazze folle di studenti e di docenti in protesta. Basta scorgere le cronache degli ultimi trent'anni della nostra storia politica per avere un bilancio su questi fatti.

Tornando a Gentile in Parlamento, constatiamo come coloro che lamentavano il rigore eccessivo dei programmi o le restrizioni negli incarichi e nelle funzioni del corpo docenti o ancora i «danni alle scienze, all'università e, in alcuni casi, alla stessa giustizia», causati dal nuovo sistema di nomina dei professori universitari, come recitava un ordine del giorno, approvato il 28 gennaio 1925, e firmato da alcuni senatori, e col quale si invitava il ministro della Pubblica istruzione «a ritornare all'antico con opportuni ritocchi»<sup>5</sup>, non fecero altro che iniziare la *via crucis* di una discussione e di un problema che è arrivato o si ripresenta con qualche leggera variante, fino ai nostri giorni.

Il ministro fu accusato di aver portato il terremoto nella scuola. Benché egli non ritenesse di essere infallibile né di costruire un edificio perfetto, era

---

<sup>5</sup> Ordine del giorno del 28 gennaio 1925 a firma dei senatori Supino, Scialoja, Rava e altri: «I sottoscritti, convinti che il sistema di nomina dei professori universitari, stabilito con Regio decreto 30 settembre 1923, n. 2102, anche per l'esperienza di questo primo anno di sua applicazione, è dimostrato dannoso alle scienze, all'università e, in alcuni casi, alla stessa giustizia, invitano l'onorevole ministro della pubblica istruzione a ritornare all'antico con opportuni ritocchi».



d'altro canto convinto che bisognava approfittare del momento per realizzare il progetto di riforma. I tentativi obliqui di destra e di sinistra sperimentarono la frustrazione davanti alla sua competenza e alacrità:

Tutti coloro che, dopo avere bandito nei Congressi e sui giornali la improrogabilità di un rivolgimento scolastico, si erano illusi di piegare e riforme e riformatori ai propri capricci, ai propri interessi e ai propri vantaggi, rimasero scoperti e sorpresi, e legittimamente, quindi, levarono forti strilli di allarme e gridarono alla impreparazione e inveirono contro la fretta dell'audace Ministro che aveva portato il *terremoto* nella scuola! Ma il Ministro non si commosse: seguì diritto e sereno, e riuscì a dare, finalmente, all'Italia una scuola degna di questo nome<sup>6</sup>.

Era stato davvero il *Sommario di Pedagogia come scienza filosofica* il breviario delle teorizzazioni gentiliane sulla scuola, sull'educazione, sull'uomo in generale e quindi la fonte dalla quale attingere i principi per legiferare sull'intero sistema dell'istruzione? È possibile rintracciare coordinate diverse o estranee alla sfera propriamente teoretica e pedagogica in senso stretto e che consentono di sganciare l'operato del ministro Gentile dalle teorie del filosofo o del pedagogista? Quale e come, infine, sarebbe stata (se ve ne fosse stata un'altra) la riforma del sistema dell'istruzione sotto il fascismo e senza Giovanni Gentile? Di chi Mussolini e il regime fascista si sarebbero serviti per realizzare un sistema dell'istruzione, conforme ai modelli e alle immagini del tempo, come ad esempio quella del «libro e moschetto, fascista perfetto»? Quali erano i libri del fascismo? Quali gli autori o gli intellettuali in grado di imporre una direzione al sistema dell'istruzione? Forse Bottai, Farinacci, il futurismo di Marinetti? inoltre la censura imposta alla stampa, come avrebbe potuto assicurare al regime stesso risorse per la cultura e l'educazione? Anche il *Manifesto degli intellettuali fascisti*, del 1925 (sottoscritto dallo stesso Gentile), che si spinge fino alla convinzione che il fascismo, in quanto «idea religiosa», prosegue sulla strada di un analogo bisogno politico e morale che era stato quello della *Giovine Italia* di Mazzini, e in quanto «serietà religiosa», «non distingue la teoria dalla pratica, il dire dal fare, e non dipinge ideali magnifici per relegarli fuori di questo mondo», si inserisce in tale contesto.

Queste possono essere alcune domande che sorgono e che possiamo porre al passato nella sua complessità, prescindendo anche da quelle categorie che stabiliscono o selezionano ciò che di Gentile va accettato o respinto o, in altre parole, potremmo anche dire – come nello studio di Benedetto Croce, del 1906, sulla filosofia di Hegel – *ciò che è vivo e ciò che è morto* della filosofia di Giovanni Gentile. Sono domande e dati che possono aiutarci a comprendere il presente, il nostro presente e, in questa sede specifica, il presente e, perché no? anche *l'avvenire delle nostre scuole*.

Le prime riserve di natura politica sull'ascesa di Gentile a ministro dell'istruzione e sull'organizzazione del suo gabinetto, in vista del programma di riforma furono espresse già nel 1922, sulla rivista «Nostra Scuola», di Er-

---

<sup>6</sup> F.E. BOFFI, *op. cit.*, pp. 34-35.

nesto Codignola e Giovanni Marchi, da Giuseppe Lombardo Radice che, da Catania, tenne a precisare:

Noi della rivista "Educazione nazionale" non siamo fascisti; e un po' ci dispiace, dirò così, l'omonimia [...] Noi fedeli collaboratori – come venti anni fa – di Giovanni Gentile, Ministro oggi per il simpatico ossequio di Mussolini all'alto valore che egli rappresenta in Italia; noi non siamo fascisti. [...] No: noi di "Educazione nazionale" vogliamo tener fede soprattutto al programma di rinnovamento educativo, per il quale abbiamo avuto a fratelli intimi, generosi collaboratori, uomini di alta coscienza civile, appartenenti a diversi Partiti.

E segue ad elencare Varisco, Barantono (bastonato dai fascisti), Marchi, Colombo, Anile, Cento, Carlini e infine, se stesso, Lombardo Radice «che resta uomo di Sinistra, per affermare, non sapendo fare altro, *una politica scolastica di popolo*, contro la vecchia politica scolastica borghese e malamente borghese». L'orientamento del gruppo di Educazione nazionale, «malgrado il suo fiero e antico antiparlamentarismo e la sua profonda adesione al pensiero di Gentile», non è nè fascista, nè filofascista, ma italiano<sup>7</sup>.

In verità, con la sua formale adesione al fascismo, accettando la tessera onoraria che gli era stata inviata, il 31 maggio 1923, Gentile realizzava qualcosa di più che la formalizzazione della sua attività di ministro all'interno di una preciso partito, seppur motivandola, alla luce di una «premessa» dichiarazione di profonda e salda convinzione liberale. Il liberalismo così come egli l'intendeva e come gli uomini della gloriosa Destra che guidò l'Italia del Risorgimento lo avevano inteso, non era rappresentato in Italia dai liberali che erano più o meno apertamente contro Mussolini, ma per l'appunto da Mussolini. Questa concezione e interpretazione del liberalismo che sembra quasi una giustificazione storiografica di Gentile, contenuta nella lettera inviata lo stesso giorno della ricezione della tessera a Mussolini, suonò inesatta e inammissibile ad Antonio Salandra che, pochi giorni dopo l'adesione di Gentile al fascismo, si iscrisse, insieme Ricci e Codacci-Pisanelli al partito liberale. Gentile diede incarico al capo dell'ufficio stampa del suo dicastero, Ferruccio Boffi, di chiedere un incontro con l'ex Presidente del Consiglio per un colloquio chiarificatore. Il fatto che Gentile avesse generalizzato sui liberali e sul liberalismo, identificandolo infine con il fascismo, aveva irritato Salandra:

Ma le pare che sia esatto affermare che il liberalismo della vecchia Destra è tutt'uno col fascismo di Benito Mussolini? Le pare ammissibile asserire che il liberalismo del Risorgimento non è rappresentato oggi in Italia dai liberali ma dal Mussolini? E pazienza avesse il Gentile parlato di *alcuni* liberali: si sarebbe potuto discutere; ma egli usa la dizione collettiva «dei liberali» cioè «di tutti i liberali» e, non contento ancora, ad aggravare l'abbaglio, attribuisce ai liberali, a *tutti* i liberali, una opposizione generica al Governo fascista che non esiste in realtà.

Egli infine – riferisce Boffi – «pur professando alta stima per il Gentile,

<sup>7</sup> *Ivi*, pp. 18-20.

augurò che quegli non insistesse troppo a svolgere temi nettamente politici un po' lontani dai suoi studi, e che lasciasse, invece, ad altri – «a noi» – disse – la non lieve fatica di trattare certi argomenti.

L'augurio – continua Boffi – fu una rivelazione: esso scoprì il non consenso che nelle sfere politiche anche prossime al Ministero incontrava l'opera gentiliana non in quanto – si osservi – aboliva o trasformava o fondava istituti, ma in quanto portava nella scuola le conseguenze tangibili di una concezione, di una serie di premesse ideali: il Gentile, nell'ora eccezionale in cui resse il dicastero della pubblica istruzione, avrebbe potuto sbizzarrirsi allegramente nei più strampalati rimaneggiamenti, e, con un grammo di furberia, avrebbe potuto raccogliere, nel contempo, gli elogi sperticati dei competenti e degli incompetenti, degli asini e dei dotti: sarebbe bastato che non fosse stato logico, che non fosse stato congruente, che si fosse dimenticato.... di essere Giovanni Gentile: l'essersene ricordato è stato il suo torto, l'essere stato coerente ha costituito la sua colpa<sup>8</sup>.

Quasi un decennio dopo l'esperienza italiana della fascistizzazione della scuola, nella Germania del nazionalsocialismo, dal 1933, iniziò il processo di allineamento ai principi nazisti (*Gleichschaltungsprozess*) anche per le scuole e le università. A promuovere e guidare l'imbarbarimento non fu solo Hitler e il ministro della propaganda Joseph Goebbels o le esaltate e misticheggianti mitologie di Alfred Rosenberg, ma anche e in modo più capillare l'azione di docenti universitari come Ernst Krieck, Paul Schimthöner o Heinrich Kunstmann. A tal fine una delle organizzazioni create dal nazismo fu la KADH, (abbreviazione di *Kulturpolitische Arbeitsgemeinschaft Deutscher Hochschullehrer*) che aveva lo specifico compito di controllare, orientare e modellare ogni attività culturale e accademica, affinché le università avessero un viso tedesco (*ein deutsches Gesicht*) cioè nazista. Il presidente di questa associazione fu proprio il «filosofo» e «pedagogista» Krieck che proveniva dalla cattedra dell'università di Francoforte, che era stata, prima di lui, di Max Scheler. Dal 1933 egli era stato rettore della stessa università e, dal 1934, fu professore nell'università di Heidelberg della quale, dal 1937 al 1938, divenne anche rettore. Prima di aderire al nazionalsocialismo, Krieck era di ispirazione liberale e in sintonia sia con le tendenze della politica scolastica socialista sia con quelle del centro e della chiesa cattolica. Nel 1922, egli aveva scritto una *Philosophie der Erziehung*<sup>9</sup> dalla quale, dopo la sua adesione al partito nazista, nel 1932, egli trasse, sovvertendone le finalità, i principi per il suo manifesto pedagogico nazionalsocialista e trasformando, nel 1933, la filosofia dell'educazione in *Nationalsozialistische Erziehung*<sup>10</sup>.

Nel caso di Gentile possiamo constatare, non solo come egli non modificò mai i suoi principi pedagogici, elaborati molto prima dell'avvento e dell'instaurazione della dittatura fascista, ma anche e come, all'interno del suo sistema pedagogico, inseparabile dalla filosofia attualistica, un ruolo fonda-

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 39-43.

<sup>9</sup> E. KRIECK, *Philosophie der Erziehung*, Jena, Diederichs 1922.

<sup>10</sup> E. KRIECK, *Nationalsozialistische Erziehung begründet aus der Philosophie der Erziehung*, Osterwieck a. Harz, Zickfeldt 1933.

mentale è svolto dalla religione. Ma quale religione? E se si ammettono una religione e una religiosità, di quale chiesa si tratta e a quale Dio esse si riferiscono?

Vivere religiosamente per Gentile significa pensare, porsi innanzi a un infinito, davanti al quale, con e come Leopardi, anche Gentile può dire: «Così tra questa / Immensità s'annega il pensier mio». Emblematica è, ad esempio, la citazione, tratta da *I Pensieri* di Pascal, e apposta come motto sul frontespizio della sua maggiore opera: *Teoria generale dello Spirito come atto puro*<sup>11</sup>. Tale concezione è diffusa in quasi tutta l'opera di Gentile, fino alle ultime pagine di *Genesi e struttura della società*, particolarmente nel paragrafo *Politica della fede*, cui segue, come sigillo della speculazione del filosofo dell'attualismo, il capitolo su «La società trascendentale, la morte e l'immortalità»<sup>12</sup>. In uno dei discorsi più belli di Gentile su *Il problema religioso in Italia*, tenuto a Bologna, il 18 ottobre 1926, dove vengono riprese e ampliate alcune riflessioni già fatte nella *Teoria generale dello spirito*, il filosofo spiega questa sua convinzione che identifica il pensiero con la religiosità e la inserisce in una ricostruzione del «problema storico della religione del popolo italiano», mettendo in evidenza le attinenze culturali, filosofiche e politiche del «carattere storico dello spirito italiano con la religiosità», dal Rinascimento al fascismo:

Quando l'uomo sente di avere di fronte a sé tutto e in sé nulla, egli piega le ginocchia, si prostra e adora l'Infinito da cui dipende, e da cui non si può distinguere. Egli vive religiosamente. Ma l'uomo non dovrebbe pensare, cioè non dovrebbe vivere per non entrare in tale situazione. Egli è perciò naturalmente religioso. [...] Pensare è presentarsi a Dio. E chi più penserà, più sentirà la presenza di Dio. Di Dio, che è tutto di fronte all'uomo che è nulla. Per questa fede gli stessi uomini che sentono il bisogno della religione, ne fanno la critica: si abbandonano a Dio e riposano per un momento in Lui, e poi si riscuotono assaliti dalla malinconia e dallo scoramento; e dalla credenza cieca sorge il dubbio, dalla Chiesa l'eresia, dalla religione la filosofia. [...]

In ogni cuore umano si pone il dilemma: – sono io che penso Dio? O è Dio che pensa in me? – Le due soluzioni sono parimenti manchevoli e inadeguate al doppio bisogno dello spirito umano di esser libero e di non muoversi nel vuoto. Doppio bisogno che è bisogno unico. [...]

La soluzione? È quella che può essere, quella che deve essere: non ha la soppressione dei due termini, uno dei quali non può cadere senza trascinar seco l'altro. Non l'unificazione di essi in un termine comprensivo che, assegnando a ciascun dei due un suo dominio, li separi e giustapponga, perché questa separazione e giustapposizione sarebbe il disconoscimento della loro natura di reciproca implicazione per cui pensare non è possibile senza pensare Dio, ma neppure è possibile pensar Dio senza pensare. [...]

Ogni viva e forte coscienza religiosa è vissuta in ogni tempo di inquietudine e di angoscia. La stessa vita religiosa, il suo vigore, non vuole la conciliazione; anzi, il con-

<sup>11</sup> «Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée, je le comprends», Pascal, *Pensées*, VI, 348.

<sup>12</sup> G. GENTILE, *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica*, Firenze, Sansoni 1946, pp. 131 e 138-171.

trario. La vera conciliazione consiste anche qui nell'unità dei contrari, conservati e difesi come tali: ossia nella non conciliazione<sup>13</sup>.

La religiosità umana si professa nella chiesa interiore e riguarda non il Dio della chiesa visibile, ma quello della propria coscienza. Su questo punto Gentile ritornò in un discorso, del 1930, nell'aula del Senato e del quale diremo più avanti. Pertanto, così concepita, la religione assolve un ruolo pratico, essa è una religione riformatrice, che moralizza il singolo e nell'insieme la società. Essa quindi è fondamentale nel processo di educazione, nel sistema della pedagogia, considerata come scienza filosofica. La definizione di «religione riformatrice» evoca la riforma religiosa e, nella storia europea, questa esperienza porta il nome di Martin Lutero. Anche se non si può, a rigore, ammettere che Gentile, parlando di religione riformatrice, alludesse alla Riforma protestante (al protestantesimo infatti Gentile aveva negato la sua simpatia, in quanto ritenuto *misticismo*), il significato egli però conferisce all'educazione religiosa (come più avanti si vedrà) presenta alcune significative analogie con il «misticismo» etico del cristianesimo protestante. I paesi protestanti infatti hanno sviluppato etiche e sistemi di educazione anche scolastica, improntati su una soggettività autoeducante, sistemi educativi che si sviluppano all'interno della comunità civile. Questo agire riflette il rapporto di fede – non mediato da un ministro o da una chiesa gerarchica, depositaria, custode o interprete della verità – che il credente evangelico stabilisce direttamente con Dio. Tale è il *sacerdozio universale*. Il sacerdozio universale (sul quale si fonda il libero esame), caposaldo della Riforma luterana, potrebbe essere accostato al concetto e alla funzione che Gentile intese conferire alla sua religione riformatrice, se lo stesso Gentile non avesse manifestato e dichiarato la sua ostilità al protestantesimo, sostenuto dal giudizio che Gioberti aveva, prima di lui espresso, a favore del cattolicesimo e in forza della tesi della «poligonia cattolica». Gioberti, nonostante il suo antimisticismo, fu tuttavia nei confronti del protestantesimo meno chiuso rispetto a Gentile il quale, mentre da un lato sostiene che la religione è misticismo, dall'altro e contemporaneamente rivolge al protestantesimo l'accusa di «esagerazione mistica e di conseguente autodistruttività della sua stessa istanza religiosa». Questa mancanza di coerenza nello *sfuggente pensiero* gentiliano è stata messa in luce e profondamente indagata in uno dei più importanti studi di Gennaro Sasso su Gentile. In effetti Sasso, indagando anche su questa incoerenza di Gentile ha chiarito quesiti fondamentali:

Se, *essenzialmente*, la religione è misticismo, è ben strano infatti che al protestantesimo Gentile negasse la sua simpatia, e, sopra tutto, non lo elevasse a simbolo di ciò che nella sua più intima essenza è religione. È strano perché nel protestantesimo e nello stesso concetto del *libero esame*, misticamente interpretato come (alla maniera, per esempio, di Schleiermacher) esperienza individuale, immediata ed interiore, egli avrebbe, quanto meno potuto indicare, avvolta nella sua veste mitica, la me-

---

<sup>13</sup> G. GENTILE, *Il problema religioso in Italia*, in *Politica e cultura*, I, Firenze, Le Lettere 1990, pp. 328, 331-332, 344.

desima esigenza alla quale, in forma filosofica, l'idealismo attuale aveva dato espressione. Perché dunque non fu così? Perché, e donde, la ripresa del giudizio, o di uno dei giudizi del Gioberti? Perché, e donde la preferenza accordata al cattolicesimo? [...] Ma nella sua mente agiva anche il concetto, al quale aveva dato formale espressione quando, discutendo nel 1908 l'enciclica *Pascendi*, aveva ripreso un altro giudizio giobertiano – quello secondo cui *la Protesta [...] è il cartesianesimo della teologia*: e aveva concluso che in essa doveva perciò indicarsi il *principio della dissoluzione della religione come forma dello spirito che si distingue dalla filosofia [...] Di qui, per l'opposizione che gli sembrava mantenesse nei confronti della filosofia e dell'immanenza che ne esprime il carattere profondo, la preferenza accordata, come religione (anzi, come perfetta religione) al cattolicesimo; che infatti permaneva saldo, e nella sua forma specifica, vitale: laddove la Protesta ormai accenna a finire in una specie di religione naturale, che è filosofia.*

Nella struttura dell'idealismo attuale l'*autodissolvimento* della religione, di qualsiasi religione, non avviene esclusivamente in ragione della sua esagerazione mistica e, pertanto, non riguarda più una religione rispetto a un'altra (protestantesimo o cattolicesimo) considerate nelle loro forme storiche di chiese, ma nella loro essenza; inoltre, in forza di principi peculiari della filosofia gentiliana gli *opposti* che sono *astratti*, si superano e si risolvono nella sintesi. Un'altra questione che riguarda l'aver tacciato il protestantesimo di esagerazione mistica, trova le sue fondamentali motivazioni nel tema squisitamente gentiliano dell'oggettività e del suo *esistenzializzarsi* che è speculare all'altra opposizione il soggetto e l'arte. Tanto il soggetto, quanto l'oggetto al di fuori dell'atto della sintesi sono nulla<sup>14</sup>.

Sul piano teoretico dell'attualismo gentiliano infatti, il principio protestante della soggettività confligge con la dimensione della pura oggettività nel processo dello svolgimento dello spirito al quale l'*io* gentiliano non può né sottrarsi né resistere. Un processo che rende sia la religione, sia l'arte *inattuali*; esse esistono proprio in quanto negate. Non godono di autonomia propria, ma stanno nella sintesi, alla quale danno luogo escludendosi, ed essendo inoltre opposte e contraddittorie. Proprio questa idea di *inattuale*, secondo Sasso, è il segno dell'*equivoco* in cui Gentile incorreva e che ha «la sua radice nell'oscillazione che egli non riusciva a dominare nel suo concetto dell'opposizione; che per un verso si atteggiava nella forma della contraddittorietà, per un altro in quella della contrarietà»<sup>15</sup>. In ragione di questo svolgimento, l'*io* gentiliano non è, ma si fa, e infine *immanente al concetto di individuo è il concetto di società*. In tale prospettiva si può comprendere anche il processo stesso dell'educazione che diviene così un processo religioso.

L'incidenza del modello protestante nell'educazione e nella didattica, invece, e la differenza da quello cattolico, fu sottolineato soprattutto da Hegel, in una lettera a Niethammer, sull'insegnamento. Si può cogliere il senso di questa differenza nella famosa affermazione: «Le nostre scuole e le nostre uni-

<sup>14</sup> Cfr. G. SASSO, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Bologna, Il Mulino 1998, soprattutto il cap. V, "Misticismo, Riforma, autorità e libertà", pp. 179-230; per la parte cit. pp. 191-195 e 201.

<sup>15</sup> *Ivi*, p. 198.

versità sono le nostre chiese»<sup>16</sup>. Se Hegel come protestante si pose il problema della differenza dai cattolici in relazione all'insegnamento e, in generale, all'educazione di un popolo – perché Norimberga, dove egli fu rettore del ginnasio, si trova nella Baviera cattolica – Gentile, pur dichiarandosi cattolico, assume, in una certa misura e nello specifico, per quello che riguarda l'insegnamento della religione (cattolica), orientamenti «protestanti» e non ammette che «l'insegnamento religioso, come lo vuol impartito la Chiesa cattolica, dalle scuole elementari passi alle medie, per salire poi nelle università». La funzione che Gentile riconosce all'insegnamento laico dello Stato – formulata con scritti che risalgono al 1909 e compendiate nel 1921, in *Educazione e scuola laica* e nel discorso del 1926 su *Il problema religioso in Italia* – è forse in questo caso identica a quella che Hegel ha assegnato al protestantesimo e alle sue «chiese» ovvero alle scuole e alle università statali. Nel già citato discorso di Bologna, del 1926, Gentile ribadisce:

Così concepito, lo Stato, non essendo niente di meccanico e niente di estraneo allo spirito individuale, è eminentemente educatore. L'interesse spirituale del singolo sbocca, si conchiude e si attua nell'interesse dello Stato. Tutto il contenuto morale della sua coscienza, nella sua universalità, è contenuto morale della stessa personalità superiore dello Stato. [...] Lo Stato perciò contiene e garantisce tutti i valori spirituali, la religione compresa; né può ammettere, senza spogliarsi d'ogni principio di sovranità, potere superiore, a cui esso perciò debba assoggettarsi in nessuna parte del contenuto compreso nel suo dominio etico. Il che non vuol dire che esso debba essere medico, maestro, sacerdote, ingegnere. Vuol dire che tutte queste forme e tutte le altre possibili forme della cultura, come tutte le attività onde si determina in varie guise la vita nazionale, rientrano nel suo contenuto. S'intende che vi rientrano restando ciascuna, nel suo essere, nel suo congegno, nelle sue proprietà e attributi, quello che è: la scienza scienza, l'arte arte, la religione religione, l'economia economia, ecc. Libera Chiesa, perciò in libero Stato. E libero, egualmente tutto. Lo Stato che riconoscesse nel suo territorio una potestà sovrana qualunque, si suiciderebbe. Tutto libero, ciò che è spirituale, ma dentro la grande sfera, anch'essa spirituale, dello Stato. Può esser questa la soluzione della Chiesa? Bisogna rispondere con franchezza: no! No, perché la Chiesa rappresenta l'immediata posizione religiosa, che è in diretta antitesi con questa concezione dello Stato etico fondata sopra il concetto dell'uomo e del pensiero, di cui la religione è la negazione<sup>17</sup>.

La religione deve essere riformatrice. La religione riformatrice non può essere una formula che racchiude un dogma, essa deve essere viva come la vita dello spirito, come l'attività del soggetto nell'attuazione della sua soggettività non diversa poi da quella oggettività che procede e si realizza dallo stesso soggetto. Se il problema del Risorgimento era concentrato nella dimensione religiosa come la sola promotrice di un sentimento nazionale unitario e in quella filosofica come attuazione della volontà creatrice dell'uomo che avrebbe ri-creato il suo creatore (come sosteneva Gioberti) o che sarebbe stato capace di risalire all'origine della verità in noi ricostruendo la storia del suo co-

<sup>16</sup> G.W.F. HEGEL, *Sämtliche Werke*, Bd. XXVII-XXX, Bd. 2, *Briefe von und an Hegel 1813-1822*, Hamburg, Meiner 1953, *Hegel an Niethammer, 12 Juli 1816*, p. 89.

<sup>17</sup> G. GENTILE, *Il problema religioso in Italia*, cit., pp. 343-344.

noscere come sola idea dell'Essere (come sosteneva Rosmini), il problema della interpretazione storica gentiliana fu quello di stabilire un nesso che potesse ancora congiungere il mondo e la sua storia con il divino e la sua storia, attraverso una filosofia che doveva essere religione dello spirito, altrimenti sarebbe stata solo una *filosofia volgare*, in quanto semplice religione. Religione riformatrice in virtù della sua attualità che fa del passato non una storia morta, ma un presente vivo e di Dio, non un essere irraggiungibile ed estraneo, ma presente e reale nella operazione (che è anche creazione) del pensiero e del conoscere, non distinto dal mondo delle cose. Il Dio di questa religione e il pensiero di Dio della stessa filosofia è: «Non più il Dio che è già, ma il Dio che si genera in noi, ed è in noi stessi, in quanto noi, con tutto l'esser nostro, ci eleviamo a lui»<sup>18</sup>.

Il tema della religione riformatrice è sviluppato nell'opera più squisitamente pedagogica di Gentile, il *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* del 1913-14, sia nel tomo riguardante la *pedagogia generale*, sia in quello concernente la *Didattica*, nei seguenti termini:

Giacché l'educazione religiosa non ammette istruzione che non ammaestri l'educando anche nelle credenze religiose; le quali sono, per loro natura, unità di teoria e di pratica e non informano la mente senza riformare tutta la persona e dare un orientamento alla vita. [...] onde la religione è una materia d'insegnamento come tutte le altre; ma ha questa speciale virtù, che, schiettamente compresa e appresa, non solo attua l'ideale di un'istruzione educativa, ma moralizza ogni altro sapere, moralizzando lo spirito che ne viene in possesso, poiché lo orienta stabilmente in un mondo, dove tutto ha il suo posto. [...]

Ho detto che la religione riformatrice è la religione schiettamente compresa ed appresa, quantunque la clausola non fosse a rigore necessaria, perché troppo spesso e anche, bisogna pur dirlo, troppo volentieri dai propugnatori della laicità della scuola si commette l'indebita confusione, sia per difetto di analisi, sia per difetto di lealtà, tra la degenerazione dell'insegnamento religioso e della religione in generale, e il concetto della religione, che solo può esser discusso in una dottrina; e che ha la sua verità e legittimità nella immediata esperienza del momento religioso dello spirito<sup>19</sup>.

Si profila chiaramente, già da queste affermazioni, il senso ed il ruolo che Gentile intende conferire alla religione nell'operazione, non ancora avviata, di riforma istituzionale e politica.

Per didattica della religione s'intende la teoria dell'insegnamento come svolgimento dello spirito in quanto pura oggettività: e non concerne quindi, né anche essa, l'insegnamento della religione in senso astratto. [...] In altri termini, non c'è insegnamento religioso che non presupponga una religiosità; ma la religiosità presupposta è irreligiosità rispetto alla religiosità che è per nascere. Ogni Dio succede a un altro Dio; il quale, se è Dio l'altro, non è più Dio lui. [...]

Codesta risoluzione è la vita stessa del soggetto. Un soggetto, che si fissasse nel-

<sup>18</sup> G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 259.

<sup>19</sup> G. GENTILE, *Sommario di pedagogia come scienza filosofica. I. Pedagogia generale*, parte III, "Le forme dell'educazione", cap. IV, "Educazione religiosa ed educazione scientifica", Firenze, Sansoni 1954, pp. 240-241.



la sua soggettività, cesserebbe di essere come attività, che è in quanto creatrice di sé; e continua ad essere in quanto continua a crearsi, o a rinnovarsi. Una determinata soggettività non potrebbe rimanere assolutamente identica, se non cessando di rinnovarsi. [...]

Chi volesse riassumere in una formula la legge di quest'insegnamento religioso, potrebbe dire che, per questa forma, l'istruzione non è un continuo andare avanti, ma un fermarsi a ogni passo e volgersi indietro: accentuare non meno la verità che la certezza del conoscere, nel cui processo si attua la realtà dello spirito. In pratica è appunto un fissare ogni momento del progresso didattico: ciò che si fa, ripeto, non procedendo ininterrottamente, ma soffermandosi a ogni tappa del cammino per mostrare il fatto risultato dall'atto, e condizione del nuovo atto<sup>20</sup>.

Religione quindi come momento indispensabile e necessità del processo dello spirito verso l'oggettivazione di se stesso. Svolgimento che nella filosofia di Gentile ha un nome ben preciso: *autoctisi*. La religione e il suo insegnamento sono concepiti da Gentile, sia dal punto di vista teorico-sistematico sia da quello organizzativo di una *ratio studiorum*, (e perciò già prima dell'attuazione della riforma) come una necessità storica, antropologica e sociale. Questa necessità o bisogno dello spirito e della cultura si traduce, sotto il fascismo, in opportunità politica. Nel *Sommario di Pedagogia*, che abbiamo testé citato, nel primo volume *Pedagogia generale*, alla fine di un paragrafo che ha per titolo "Il dommatismo scientifico", Gentile appone una nota molto significativa. Il contenuto di questa nota ribadisce inequivocabilmente le convinzioni gentiliane in ordine all'insegnamento religioso e, rinviando a confrontare gli scritti sulla *Scuola laica* nel volume *Educazione e scuola laica*, così recita:

Quegli scritti sono del 1907. E in quegli scritti (ho bisogno di dirlo?) ero, come fui poi in questo *Sommario* (1913), come fui nel 1923 nella riforma da me fatta della scuola italiana, come oggi nel 1926, nonostante tutti gli spropositi della politichetta spicciola di certuni che non leggono o non capiscono o non vogliono capire, detti contro la mia riforma, risoluto sostenitore della necessità dell'insegnamento religioso<sup>21</sup>.

Forse è rimasto ancora poco chiaro o non è stato mai definito con sicurezza, cosa Gentile intendesse, da un lato e inerente a certi scopi (pedagogici), per insegnamento religioso e, dall'altro, attinente alla struttura dell'attualismo e sotto il profilo teoretico, per religione (*La mia religione*, ad esempio). Già prima del 1907, troviamo che le idee di Gentile sulla religione e in particolare sui *rapporti fra religione e filosofia*, erano ben definite, soprattutto riguardo al tentativo del modernismo cattolico di volerle conciliare. Dal 1903 al 1909, (nel 1907, Pio X emanò l'Enciclica *Pascendi Dominici gregis*) Gentile intervenne a più riprese con articoli sul modernismo e recensioni su autori e opere moderniste, come ad esempio lo scritto *La filosofia dell'azione del Laberthonnière* oppure *Il modernismo e l'Enciclica «Pascendi»*. La crisi modernista all'interno dell'ortodossia cattolica è così letta e spiegata da Gentile:

<sup>20</sup> *Ivi*, II. *Didattica*, cap. III, "Didattica della religione", pp. 166-167 e 178-179.

<sup>21</sup> *Ivi*, I. *Pedagogia generale*, parte III, "Le forme dell'educazione", p. 248.

E come il cattolicesimo è sempre la forma storica religiosa più notevole, se non la sola superstite, della civiltà occidentale; la più notevole, se non la sola, che fronteggi da secoli lo sviluppo della forma assoluta dello spirito, cioè della filosofia, e le impedisca il passo o la contrasti nel terreno sociale, può dirsi che il modernismo sia uno dei grandi scontri fatali, che, nella storia dell'umanità, devono necessariamente accadere tra la religione, che è la filosofia delle moltitudini, e la filosofia, che è la religione dello spirito, o se si vuole, de' suoi più alti rappresentanti<sup>22</sup>.

Nelle due note introduttive alla raccolta di saggi sul modernismo (*Il Modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*), pubblicata nel 1909 e nel 1920, Gentile premette che quei saggi sono indirizzati «non propriamente agli uomini che hanno una religione da difendere contro la filosofia, ma a quegli altri che ne hanno una da conservare nella stessa filosofia». E ancora, nell'edizione del 1920, tale convinzione è ribadita:

Mi rivolgo per un momento indietro a guardare la via percorsa in questi studi; e credo senza vani compiacimenti di poter constatare che la storia del modernismo m'ha dato ragione. Il cattolicesimo ha superato anche questa crisi; il tentativo modernista di conciliazione s'è palesato quel che era, un vano desiderio; e rimangono di fronte, ora come sempre, queste due forme irriducibili dello spirito umano: la religione e la filosofia<sup>23</sup>.

Le posizioni di Gentile a tal riguardo, e anche quelle di Croce, si accordavano con quelle espresse dalla chiesa cattolica, ma intrinsecamente, nell'essenza, differivano da questa. Per il cattolicesimo, la religione e il *depositum fidei* non possono aggiornarsi né conciliarsi con le innovazioni filosofiche della cultura moderna, o essere contaminate, anche quando tali idee sorgono dall'interno del cattolicesimo, né con altre speculazioni della ragione. Ovvero: *extra ecclesiam, nulla salus!* Per l'idealismo invece, e per l'attualismo in particolare, ogni tentativo di conciliazione del cattolicesimo con le teorie eterodosse a fondamento immanentista, razionalista o storicista, e quindi della religione con la filosofia, rappresentava il riconoscimento di una autonomia e quindi di una eterogeneità della religione rispetto alla filosofia o al processo dello spirito, rispetto al quale essa, la religione, era un momento che nel suo compimento si identificava con la filosofia stessa. Ovvero: *dal pensiero non si esce*<sup>24</sup>!

Religione e filosofia: forme irriducibili dello spirito. A tal proposito non si può fare a meno di notare che la raccolta degli scritti sul modernismo si chiude col saggio *Le forme assolute dello spirito*. Occorre fare una riflessione perché questo scritto, a nostro giudizio, può esser considerato nel sistema del-

<sup>22</sup> G. GENTILE, *Il Modernismo e i rapporti fra religione e filosofia*, Firenze, Sansoni 1962, pp. 41-42.

<sup>23</sup> *Ivi*, pp. I-II. *Avvertenza*.

<sup>24</sup> Per una più approfondita trattazione storica del problema si veda G. VERUCCI, *Idealisti all'indice. Croce, Gentile e la condanna del Sant'Uffizio*, Roma-Bari, Laterza 2006, pp. 4-22, ma cfr. tutto il cap. I, "Positivismo, idealismo e questione cattolica dagli inizi del Novecento al primo Dopoguerra", pp. 3-44.

la filosofia dell'attualismo, come l'equivalente *Systemfragment* della filosofia di Hegel e per analoghi aspetti, può anche essere paragonato al *Das älteste Systemprogramm* dell'idealismo tedesco, che riassume le idee sostenute e condivise da Hölderlin, Schelling e Hegel e dove, alla fine, si invoca una mitologia al servizio delle idee che deve diventare mitologia della ragione<sup>25</sup>. È fuori dubbio che Gentile concepì, fin dalla prima redazione del 1909, il testo su *Le forme assolute dello spirito*, come il programma di un sistema che avrebbe sviluppato a breve e ciò si evince dalla corrispondenza con Benedetto Croce prima, con Giuseppe Prezzolini dopo, ai quali lo aveva inviato per ottenerne un parere<sup>26</sup>.

Non possiamo e non disponiamo di elementi per sostenere che lo scritto programmatico di Gentile sia ispirato al più antico *Systemprogramm* dell'idealismo tedesco o che lo riproduca nei contenuti e nella formulazione. Non è possibile affermare ciò, tra l'altro, anche perché *Das älteste Systemprogramm* fu scoperto e pubblicato da Franz Rosenzweig, nel 1917<sup>27</sup>, e attribuito in prima istanza a Schelling, mentre *Le forme assolute dello spirito* di Gentile sono del 1909. Nonostante questo dato e la considerazione del fatto che tra i due scritti, il *Systemprogramm*, redatto verso la metà del 1796, e quello gentiliano, pubblicato nel 1909, intercorrano circa centotredici anni di distanza, è sorprendente come i due scritti presentino, in più parti, significative analogie e corrispondenze. Se infatti leggiamo il testo di Gentile non è difficile scorgere elementi che riconducono tanto al *Das älteste Systemprogramm*, quanto ai capisaldi della filosofia di Schelling, di Hölderlin, di Fichte e di Hegel. Tanto *Le forme assolute dello spirito*, quanto *Das älteste Systemprogramm*, evocano un processo che coinvolge l'arte, la religione e la filosofia e in quest'ultima, nella filosofia appunto, il processo si realizza pienamente come il trionfo dell'unità delle forme dello spirito. Entrambi i testi inneggiano all'idea, alla bellezza, alla poesia, entrambi riconoscono la funzione della religione e la necessità del tutto, anzi, dell'Uno-Tutto (*Ἐν καὶ Πᾶν*). Particolare rilievo è dato, in tutti e due gli scritti, al senso estetico comune al poeta quanto al filosofo. Infine, come scopo condiviso troviamo: *l'eterna unità, l'universale libertà ed eguaglianza degli spiriti; la pace dello spirito che ha raggiunto la coscienza della propria natura e che non ha più nulla da respingere da sé, perché tutto si concentra nell'atto suo.*

Confrontiamo i passi più significativi dei due testi:

<sup>25</sup> «Wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muss im Dienst der Ideen stehen, sie muss eine Mythologie der Vernunft werden». Cfr. *Das älteste Systemprogramm*, hrsg. von R. Bubner, Bonn, Bouvier 1973, p. 264; R. BUBNER, *Le plus ancien programme systematique*, in *Images de Platon et lectures des ses oeuvres. La Découverte de Platon par Schelling*, Louvain-la-neuve, Éd. de l'Inst. Supérieur de Philosophie, 1997, pp. 261-263.

<sup>26</sup> Cfr. B. CROCE, *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, a c. di A. Croce, introd. di G. Sasso, Milano, Mondadori 1981, n.467, p. 357 e n. 469, p. 358; G. GENTILE, *Lettere a Benedetto Croce*, a c. di S. Giannantoni, Firenze, Sansoni 1976, III, n. 527, p. 382 e n. 531, p. 386; G. GENTILE-G. PREZZOLINI, *Carteggio 1908-1940*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura 2006, n. 35, p. 27.

<sup>27</sup> F. ROSENZWEIG, *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund*, Heidelberg, Winter 1917.

L'azione è la vita... [...] Se si concepisce il mondo, secondo che si deve concepire, come atto eterno, la forma finale di questo atto, nella quale tutte le antecedenti si risolvono, è questo ardere e fiammeggiare spirituale: il pensiero. [...] A questi tre momenti essenziali corrispondono, dunque, tre forme assolute dello spirito, che sono: l'arte, la religione, la filosofia: distinte tra loro e legate dagli stessi rapporti dei detti momenti. La filosofia è la forma finale, in cui si risolvono le altre: e rappresenta la verità, l'attualità piena dello spirito. [...]

Il filosofo che gusta la bellezza della poesia, ci vede dentro la verità, come la vede nella propria speculazione; ma una verità adeguata al momento, meramente individuale, proprio della coscienza poetica. La bellezza dunque è pure verità, ma verità del primo momento dello spirito. E così s'intende perché il filosofo, che nell'atto della sua filosofia risolve tutto l'atto del mondo, quindi non solo della poesia, ma della natura, torni sempre a rivivere il momento poetico e a gustare la poesia eterna.

Tanto è vero che la verità della filosofia e dell'arte sono commensurabili, e la differenza è soltanto quella prodotta in due momenti diversi della successione logica in cui si dispiega la vita dello spirito, che il filosofo sente la bellezza della poesia e sente anche la bellezza della filosofia; sente questa come il colmo di quella; la stessa bellezza come sublimata; [...] l'arte degli artisti è tutta la filosofia degli artisti, come la religione dei santi tutta la filosofia dei santi. Sicché ogni anima ha la sua pace in ogni istante della sua vita, che è sempre filosofia come unità di arte e religione. [...]

Ma in questa pace lo spirito che ha raggiunto la coscienza della propria natura non ha più nulla da respingere da sé; ché tutto si concentra nell'atto suo. Tanto meno l'arte e la religione, che sono le sue forme assolute, conciliate e fuse nella somma di tutte, la filosofia. La quale non può essere se stessa senza scaldarsi agli entusiasmi della vita intima della verità e senza assoggettarsi umilmente alla divina legge di essa, sanzionata liberamente dalla ragione. (*Le forme assolute dello spirito*).

Un'etica. [...] In ultimo vengono le idee di un mondo morale, di divinità, di immortalità, annientamento di ogni falsa fede, condanna del pretismo, che recentemente simula la ragione attraverso la ragione stessa. Assoluta libertà di tutti gli spiriti, che portano in sé il mondo intellettuale e che non devono cercare fuori di sé né Dio né l'immortalità.

Infine l'idea che unisce tutte le idee: l'idea della bellezza, assunta nel più alto senso platonico. Sono convinto che il più alto atto della ragione, quello in cui essa abbraccia tutte le idee, fa un atto estetico, e che verità e bene sono affratellati nella bellezza. Il filosofo deve possedere tanta forza estetica quanto il poeta. Gli uomini senza senso estetico sono i nostri filosofi che si limitano a leggere, incapaci (*Buchstaben Philosophen*). La filosofia dello spirito è una filosofia estetica. Non si può assolutamente avere la ricchezza spirituale, non si può nemmeno ragionare spiritualmente sulla storia senza avere senso estetico. [...] Nello stesso tempo sentiamo assai spesso che la massa dovrebbe avere una religione sensibile. Non solo la grande massa, ma anche i filosofi ne hanno bisogno. Monoteismo della ragione e del cuore, politeismo dell'immaginazione e dell'arte, questo è ciò di cui abbiamo bisogno. [...] dobbiamo avere una nuova mitologia, ma questa mitologia deve essere al servizio delle idee, deve diventare una mitologia della ragione.

Se non rendiamo estetiche le idee, vale a dire, mitologiche, esse non avranno alcun interesse per il popolo, e di converso, se la mitologia non è razionale, il filosofo deve provare vergogna. Così finalmente gli illuminati e gli uomini che non lo sono, devono tendersi la mano, la mitologia deve diventare filosofica, per rendere i filoso-

fi inclini alla sensibilità. Allora un'eterna unità regnerà su di noi. ... Ci aspetta infatti un uguale sviluppo di tutte le forze, dell'individuo e di tutti gli individui. Nessuna capacità sarà più repressa. Allora regnerà una universale libertà ed eguaglianza degli spiriti! (*Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*).

Leggendo soprattutto le ultime righe del testo gentiliano sembra di rileggere le ultime pagine della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, quelle del *Das absolute Wissen*, dell'itinerario compiuto della coscienza, fino al trionfo, poeticamente suggellato dalla citazione di Schiller: *aus dem Kelche dieses Geisterreiches, schäumt ihm seine Unendlichkeit*. Ciò fa pensare alla tesi della *circolazione* del pensiero italiano, sostenuta da Bertrando Spaventa e che, in questo caso, non risulterebbe compiuta col ritorno del moto circolare che va da Bruno e Campanella a Hegel, fino all'ultimo Gioberti (sul quale Spaventa cambierà opinione), ma che potrebbe esprimere forse un ulteriore sviluppo, col ritorno in Italia, proprio attraverso Gentile, di qualcosa di «dimenticato». La tesi della *circolazione*, infatti, sostiene che «l'ultimo grado, a cui si è levata la speculazione italiana, coincide con l'ultimo risultato della speculazione alemanna. Questa coincidenza ci addita la via che dobbiamo tenere per progredire»<sup>28</sup>.

La nostra è chiaramente e soltanto una supposizione o meglio una forzatura ermeneutica, nel tentativo di legittimare l'accostamento e le forti analogie tra il *Systemprogramm* dell'idealismo tedesco e *Le forme assolute dello spirito* dell'attualismo italiano. Tra l'altro, lo stesso Spaventa, e al di là della tesi della *circolazione*, nella sua *Introduzione a Hegel*, nel 1850, fu ancora più deciso: «io oso affermare, che il pensiero hegeliano dominerà lungamente l'avvenire dell'umanità» e in questa convinzione egli esprimeva anche una forma di necessità intrinseca alla vita «organica» dello spirito, il cui nuovo principio «non cessa di manifestarsi, *finché non abbia esaurito tutta la sua essenza* in una realtà concreta». E continua: «Ora io penso, né questa opinione è particolarmente mia, che la filosofia hegeliana contenga il principio nuovo dell'età nostra, il quale, come il principio aristotelico, dovrà avere una manifestazione adeguata alla virtù sua nella storia del mondo spirituale, *né cesserà finché non l'abbia ottenuta*»<sup>29</sup>.

Se, quindi, non è, a rigore, sostenibile una parentela tra il *Systemprogramm* e *Le forme assolute dello spirito*, il testo gentiliano, come prima accennato, potrebbe anche rappresentare l'equivalente dell'hegeliano *Systemfragment* del 1800, solo se il posto e il ruolo che Hegel assegna nel suo scritto alla religione: (*Religion ist irgendeine Ebrebung des Endlichen zum Unendlichen als einem gesetzten Leben*) fosse invece stato assegnato alla filosofia. Ma a tal proposito, e qui non dovrebbero sorgere ambiguità, la religione concepita da Hegel, nel 1800 (sei anni prima della redazione della *Fenomenologia dello spi-*

<sup>28</sup> B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* (1862), a c. di G. Gentile, Bari 1926, p. 32. E cfr. anche Id., *Studii sopra la filosofia di Hegel*, «Rivista italiana», fasc. V-VI, nov.-dic. 1850, Torino 1851, pp. 1-30.

<sup>29</sup> B. SPAVENTA, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, «Rivista italiana», fasc. V-VI, nov.-dic. 1850, Torino 1851, p. 536.

rito) come: *Erhebung des Menschen vom endlichen Leben zum unendlichen Leben*, non esprime attese diverse da quelle della religione concepita da Gentile come *forma assoluta dello spirito*, anche perché, in ultima istanza, nell'uno e nell'altro caso, esse non potrebbero sussistere, al di fuori della filosofia dello spirito, per Hegel, al di fuori della filosofia dell'atto, per Gentile.

Le forme assolute dello spirito «costringono» la filosofia, o meglio i presupposti della filosofia di Gentile a parlare di misticismo, soprattutto in relazione a quella *forma*, appunto, *dello spirito*, che è la religione (misticismo) rispetto all'arte. Le tre forme assolute dello spirito sono infatti l'arte, la religione e la filosofia. Per fugare ogni dubbio e per rispondere alle osservazioni che Benedetto Croce aveva sollevato sul «misticismo» della filosofia attuale, che annulla tutte le distinzioni, Gentile dedica l'intero ultimo capitolo della *Teoria generale dello spirito come atto puro* e che ha come titolo "Idealismo o misticismo"? La rivendicazione delle differenze (partendo da una analogia tra idealismo attuale e misticismo), non solo dell'idealismo attuale dal misticismo, ma, nello specifico, del *finito* dall'*infinito*, dell'*intellettualismo* dall'*antintellettualismo*, è forte:

L'idealismo risolve tutte le distinzioni, ma non le cancella come il misticismo, e afferma il finito non meno risolutamente che l'infinito, la differenza non meno che l'identità. [...]

Il vero antintellettualismo insomma è il vero intellettualismo, o meglio, l'intellettualismo vero, che non ha fuori di sé il volontarismo: non è più un solo dei due vecchi termini antagonisti, ma l'unità d'entrambi. E tale è il nostro idealismo, che, vincendo ogni residuo di trascendenza rispetto all'attualità dello spirito, potrebbe anche ritenersi, come dicevo, la concezione più radicale, logica, sincera del Cristianesimo. [...]

Non mancanza, dunque, ma ricchezza strabocchevole di determinazioni. Se non che, laddove, nel sapere empirico e nella filosofia non pervenuta ancora al concetto del puro pensare, queste distinzioni complete del reale si ischeletriscono e riducono a certi tipi astratti, che poi malamente vengono gabellate per le vere distinzioni, nell'idealismo queste distinzioni van tutte rispettate nel loro eterno individuale valore. Mistici dunque sono i critici di quest'idealismo piuttosto che i suoi propugnatori, poiché essi non mantengono nella filosofia tutte le distinzioni<sup>30</sup>.

L'attualismo non fu solo identificato col misticismo, ma venne anche definito *filosofia teologizzante*. Gentile diede all'ultimo capitolo del suo *Sistema di logica*, il titolo "Apologia"; in questo capitolo egli risponde alle accuse: di *misticismo e ateismo*, di *positivismo*, di *panlogismo*, di *ostilità alla scienza*, di

---

<sup>30</sup> G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Bari, Laterza 1924, pp. 229-239; Cfr. anche: *Chiarimenti a un attualista dubbioso*, in *Introduzione alla filosofia*, Firenze, Sansoni 1943, pp. 211-225 (i testi apparvero nel 1924 e 1926 sul «Giornale critico della filosofia italiana», V, pp. 67-72 e VII pp. 3-23, ed erano rivolti a Armando Carlini, *Intorno alla logica del concreto* (Al prof. Carlini), che sullo stessa rivista aveva pubblicato *Considerazioni sulla logica del concreto di G. Gentile e Dialettica e filosofia* (1924, V, pp. 49-66; 169-181). La questione del misticismo e delle critiche da parte di Croce è ampiamente esaminata con tutte le implicazioni e i particolari teoretici e storici in G. SASSO, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, cit., pp. 179-188.

*panteismo* e infine di *filosofia teologizzante* che erano state sollevate contro la sua filosofia. Così come Gentile dovette difendere la sua filosofia, allo stesso modo difese in parlamento la riforma che rimase legata al suo nome. Non solo la riforma, ma anche la «sua» religione.

Tentiamo adesso di esaminare quali altri attacchi non solo al sistema dell'attualismo come filosofia, alle sue concezioni pedagogiche e alle implicazioni politiche, Gentile dovette fronteggiare e subire.

Prima abbiamo sostenuto la possibilità di una duplice valenza del concetto di religione in Gentile che continuerà, fino alla fine, a difendere non solo la «sua» religione, ma anche il «suo» cattolicesimo. L'esempio che ci proviene dagli scritti sul modernismo è emblematico. È allora possibile che egli all'interno del sistema dell'idealismo attuale che risolve tutte le distinzioni e non le cancella, avesse giustificato la natura di una religione pedagogica bisognosa di una didattica – come abbiamo precedentemente visto nel *Sommario di pedagogia* – e una religione come forma assoluta dello spirito? L'aporia viene risolta ancora alla luce e in forza del principio attualistico dello svolgimento dello spirito che non può non coinvolgere il momento dell'insegnamento religioso.

Poiché qui – sostiene Gentile nel *Sommario di pedagogia* – non si tratta tanto di determinare se nella scuola ci debba essere un insegnamento religioso, ma quale: e la lotta sorge sempre nel fatto contro forme determinate di religione, le quali sono, viceversa, forme essenziali dello spirito per i loro adepti. Di guisa che resta a ciascuno di pigliar partito secondo la propria coscienza, e di combattere socialmente per la propria fede. [...] la nostra didattica..., proponendo l'insegnamento religioso come svolgimento di una forma dello spirito, richiede che esso pel maestro sia una parte, non tutto l'insegnamento, il quale dovrà risolvere la religiosità in una forma spirituale superiore<sup>31</sup>.

La religione, nella sua essenza pedagogica e nel suo fondamento dottrinale, è riconosciuta pienamente dal Gentile soprattutto per la forte incidenza che essa esercita nella formazione dell'uomo. Le questioni iniziarono a pesare quando la filosofia di Gentile e lo stesso Gentile si trovarono in mezzo e da un lato il regime fascista, e dall'altro la chiesa cattolica. L'insegnamento della religione era diventato, non solo una questione filosofica e pedagogica, ma un importante punto politico, all'interno dei rapporti consolidati tra la Chiesa confessionale cattolica e lo Stato fascista italiano, dai Patti Lateranensi.

In verità la questione era stata già sollevata da Gentile e per questo bisogna ritornare ad alcuni passaggi del discorso del 1926 a Bologna su *Il problema religioso in Italia*:

E quindi insegnamento religioso dommatico nelle scuole elementari sì; e poi, più su, insegnamento di religione sì, ma storico, e senza disciplina a limiti e divieti che mortificano e impediscono la libera formazione della mente; che, religiosa che sia, deve aprirsi a tutte le correnti di pensiero, e intendere tutte le forme e gli aspetti dell'u-

---

<sup>31</sup> G. GENTILE, *Sommario di pedagogia*, II, cit. *Didattica della religione*, pp. 182, 185-186.

manità, e farsi gradualmente universale, e cioè educarsi, diventare sempre più riflessa e padrona di sé.

[...] Abbiamo pòrto lealmente la mano; ed ecco si vorrebbe prenderci tutto il braccio; e si pretende che l'insegnamento religioso, come lo vuol impartito la Chiesa Cattolica, dalle scuole elementari passi alle medie, per salire poi nelle università. E segni non mancano del concetto che si vagheggia, che anche le università debbano assoggettarsi a certa disciplina di carattere religioso. Concetto, che, a mio parere, i fascisti – voglio dire gl'Italiani che lavorano alla nuova civiltà italiana, religiosa ma illuminata, forte ma progressiva, aperta fiduciosamente alla potenza perpetuamente rinnovatrice del pensiero – non possono lasciar passare: anzi devono combattere risolutamente, perché sia chiaro, netto il loro programma religioso<sup>32</sup>.

Intervenendo ancora nell'aula del Senato, nel 1930, un anno dopo il Concordato, e trovandosi ancora una volta in discussione con quanti sollevavano la polemica sulla scuola «riformata» e in generale sul rapporto tra la cultura fascista e le istituzioni (era stato appena da un anno trasformato il Ministero dell'istruzione pubblica in Ministero dell'Educazione Nazionale dal quale dipendeva l'Opera Nazionale Balilla) Gentile chiarì ulteriormente e ribadì le sue posizioni e tentò di adattare i principi filosofici, le forme assolute dello spirito, in quel caso la religione, alle forme contingenti del momento storico: «Noi abbiamo votato gli Accordi Lateranensi, e li abbiamo salutati come l'alba di un nuovo giorno nella storia d'Italia». Li avevamo creduti impossibili, proseguiva Gentile, ma

non abbiamo creduto – e ce ne fu dato qui e nell'altro ramo del Parlamento la più solenne assicurazione – che da quegli Accordi potesse mai venire una qualsiasi minaccia né allo Stato quale modernamente s'intende da tutti, e specialmente dai fascisti, che per restaurarne la coscienza della Nazione italiana han versato il loro sangue più puro; né alla cultura, voglio dire alla scienza, al pensiero, che è la stessa sorgente da cui lo Stato viene attingendo la sua stessa coscienza. [...] La religione cattolica è, per la gran maggioranza di noi Italiani, la religione dei nostri padri. A nessuno di noi, mentre si aggravano gli anni e la vita s'affretta, accade di tornare col pensiero ai primi anni della puerizia senza riudire nel fondo del cuore il suono di care voci lontane. Esse c'insegnarono a recitare le preghiere che anche se non più ripetute col labbro, continuano a bisbigliare nel nostro segreto come l'acqua della fonte antica ed eterna che rinverdisce ad ora ad ora le nostre speranze e la nostra fede immortale. ... è la voce austera e pur di una dolcezza indimenticabile del Padre, o di un maestro, che ci confisse nella mente il nome di Dio e ci fece tremare col cenno della sua volontà. Queste voci son sempre vive in noi; e le ascoltiamo tutte le sere al cadere delle nostre lotte e delle nostre passioni e non c'è cuore che possa farlo tacere per sempre. Questa è la profonda religione di tutti gl'Italiani, che convien ravvivare e coltivare.

E tuttavia, concludeva, questa religione

non c'impedisce, né ci potrà impedire di sentire insieme la Patria e di vivere per essa (per l'ideale che riassume tutti gl'ideali più alti della nostra vita); anzi ci sprona a consacrarle tutta l'anima, a fare, ciascuno per la nostra parte, il nostro dovere: solda-

<sup>32</sup> G. GENTILE, *Il problema religioso in Italia*, cit., pp. 341-342.



ti in campo, a combattere e morire; studiosi, a studiare, a pensare, più intensamente che si può; a far la luce, in noi e intorno a noi, la maggior luce possibile. La religione vera, schietta, sincera (la storia ce lo insegna) non ha mai fermato su questa strada. Se in alcuna delle sue forme, in alcuno degli atteggiamenti della Chiesa in cui vive, noi vedessimo disconosciuta un'esigenza di questa nostra vita morale, che è la nostra sola possibile vita, potremmo noi sostare o deviare? Il mondo è andato avanti perché tutti gli uomini, sempre che sia stato necessario, sono stati pronti ad appellarsi dalla Chiesa esterna e visibile a quella invisibile, e dal Dio della Chiesa al Dio della propria coscienza<sup>33</sup>.

Queste erano le convinzioni di Gentile sulla natura, sul ruolo e sulla funzione della religione e, come si può facilmente intendere, si tratta di convinzioni non esclusivamente dirette ad attestare il riconoscimento di una istituzione storica, la chiesa esterna e visibile (in questo caso quella cattolica), ma prima ancora e soprattutto, dichiarazioni volte a confessare *la religione dei nostri padri, la profonda religione di tutti gl'Italiani, che convien ravvivare e coltivare*.

Nonostante queste chiare affermazioni, pronunciate nell'aula del Senato, nonostante lo stesso Gentile avesse condiviso e favorito la costituzione di scuole ed università confessionali cattoliche come quella del *Sacro Cuore* di Milano e dell'Istituto superiore di magistero *Maria Immacolata*, la condanna delle sue opere, da parte della Chiesa cattolica, non esitò a colpirlo. Nel 1925, sempre tra i banchi del Senato, Gentile aveva espresso le sue convinzioni sul rapporto tra Stato laico e religione:

Vorrei toccare con una parola sola due particolari scottanti della recente riforma della pubblica istruzione: il diritto di esistenza dato in Italia a università private anche di tipo confessionale. Università che non sono dello Stato, Università di cui lo Stato non assume altra responsabilità all'infuori di quella tecnica scientifica; [...]. Importanza anche maggiore per me aveva un'altra antica e contrastata ma legittima esigenza: che la scuola fosse riaperta all'educazione religiosa, perché fosse veramente educatrice. Era mio antico convincimento ... che la scuola sia pure laica, non dev'essere vuota, neutrale, priva d'ogni fede. Io ho sempre ritenuto che l'Italia, ritornata consapevole della sua storia, della sua tradizione, della sua natura, dovesse aprire la scuola all'insegnamento religioso, che solo è possibile per il popolo italiano, all'insegnamento della sua religione, della religione dei nostri padri, della religione di cui vissero quanti credettero nel nostro Risorgimento, di quanti per esso soffrirono ed operarono e lo promossero<sup>34</sup>.

La religione è diventata già e in quella sede, per Gentile, anche un dato politico. Da un lato lo Stato laico, dall'altro e dentro lo Stato laico, la religione dei nostri padri, *la religione di cui vissero quanti credettero nel Risorgimen-*

<sup>33</sup> Senato del Regno, tornata del 12 aprile 1930. Sul disegno di legge «Stato di previsione della spesa del Ministero dell'Educazione nazionale per l'esercizio finanziario dal 1° luglio 1930 al 30 giugno 1931», in *Giovanni Gentile. Discorsi parlamentari*, cit., pp. 170-172.

<sup>34</sup> Senato del Regno, tornata del 5 febbraio 1925. Sul disegno di legge «Stato di previsione della spesa del Ministero dell'istruzione pubblica per l'esercizio finanziario dal 1° luglio 1924 al 30 giugno 1925», in *Giovanni Gentile. Discorsi parlamentari*, cit., pp. 131-132.

to e quindi la sola religione e la sola chiesa con la quale il fascismo aveva stipulato i Patti Lateranensi. Merita di essere richiamata alla memoria la dedica (poi rimossa) che Gentile appone, il 23 maggio 1923, (pochi giorni prima della sua adesione formale al fascismo, il 31 maggio) su *I profeti del Risorgimento italiano*, opera, appunto, dedicata: a Benito Mussolini, italiano di razza, degno di ascoltare la voce dei profeti della nuova Italia.

Gli interventi di Gentile in Senato, del 1925, di cinque anni dopo, il 12 aprile 1930, non impedirono la condanna e l'iscrizione all'*Index librorum prohibitorum*, di tutte le opere del filosofo di Castelvetrano, emanata dalla Congregazione del Sant'Uffizio con un decreto del 20 giugno 1934. L'istruttoria era stata condotta dal frate Agostino Gemelli. Lo stesso trattamento venne riservato, nello stesso anno, con un decreto separato, a tutte le opere di Benedetto Croce, già pregiudicato del Sant'Uffizio, riguardo alla sua *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, messa all'Indice il 13 luglio 1932<sup>35</sup>. I due decreti riguardanti la condanna e l'iscrizione all'indice degli *opera omnia* dei due filosofi italiani furono pubblicati su *L'Osservatore Romano* del 23 giugno 1934.

Già nel marzo 1932, il Sant'Uffizio aveva preso di mira Gentile, e Gemelli aveva ottenuto l'incarico speciale dalla Congregazione. Avendo assolto a quest'incarico e pur cosciente delle posizioni di Gentile in merito all'importanza della religione e del suo insegnamento tra le discipline della scuola di Stato e non meno consapevole dello stesso favore che Gentile aveva dimostrato nell'istituzione di università cattoliche – ed in particolare per quello che più riguardava Gemelli, quella del Sacro Cuore di Milano – il frate fu nella sua requisitoria impietoso nei confronti del filosofo. Di tutto ciò che il senatore Gentile aveva dichiarato e fatto sia da uomo politico sia da intellettuale e filosofo, il rettore della Cattolica si ricorda pure e menziona, in alcuni passaggi della sua relazione, ma pur ammettendo qualche perplessità, non ne tiene infine conto nella formulazione del giudizio e del voto finale.

Nella relazione sulle opere di Gentile, redatta dal frate, il giorno della festa dell'Immacolata del 1932, e presentata al Dicastero pontificio, il caso viene presentato in quattro punti: *notizie di ordine pratico; concezione filosofica del Gentile; giudizi sulle singole opere; giudizio finale e voto*. In ordine al primo punto Gemelli scrive:

Il Senatore Giovanni Gentile, come a tutti è noto, ha conquistato in Italia una eminente posizione ed esercita una grande e vasta influenza sulla coltura italiana. [...] Ma la influenza del Gentile non dipende solo dalla sua posizione accademica. Diven-

<sup>35</sup> «La Storia d'Europa nel secolo XIX scritta da Benedetto Croce, richiede una condanna specificata, perché più che *eretica* è della massima *empietà*, pervertendo i fondamenti della Fede col patrocinare *una evoluzione panteistica che travolge lo stesso Dio*. Così essa è ingiuriosa alla divinità ed immutabilità del domma rivelato; alla Chiesa, al Papato. La gioventù universitaria che s'imbeve di sì fatte dottrine, perde presto ogni Fede, ogni moralità e diventa vittima del materialismo. È sommamente da deplorare che si debba tollerare nelle Università della Cattolica Italia tali focolari di nichilismo» (*Verbale della Consulta del Sant'Uffizio del 4 luglio 1932, con annesso giudizio del padre G. Arendt S.J. sulla Storia d'Europa nel secolo decimonono di B. Croce*. G. VERUCCI, *Idealisti all'Indice. Croce, Gentile e la condanna del Sant'Uffizio*, cit., pp. 243-244).

tato Ministro della P.I., egli è riuscito a far accettare dal Fascismo la sua concezione dell'ordinamento scolastico e a tradurla in pratica, benché essa sia contraria, sostanzialmente, alla dottrina del Fascismo; e in questo modo egli è riuscito (specie con l'aiuto di alcuni abili Universitari, tra i quali il Codignola, professore a Firenze) a conquistare in tutti gli ordini di scuole quella stessa influenza che sino a ieri aveva il Positivismo; se è dovuto al Gentile l'insegnamento della Religione nelle scuole primarie e nelle magistrali (insegnamento che il Gentile ha sempre propugnato), ha però lo stesso Gentile introdotto nelle scuole medie la lettura dei classici della filosofia, mediante la quale ha messo nell'animo dei giovani i germi dell'Idealismo ed ha lo stesso Gentile imposto le dottrine idealistiche nei concorsi per insegnanti di scuole medie.

Si è stabilita e si è rafforzata così tutta una vasta rete di interessi, onde si può dire che oggi (benché il Gentile non sia più Ministro della Pubblica Istruzione), è il dominatore di tutta la scuola italiana, nei suoi varî gradi e nulla si fa senza di lui. [...]

È poi da osservarsi che il Gentile afferma pubblicamente:

1. che egli ha avuto il merito di aver abbattuto il Positivismo materialistico, imperante nelle scuole;
2. che egli ha avuto il merito di avere debellato la influenza massonica delle scuole;
3. che egli ha introdotto una concezione che è la più alta difesa dello spiritualismo. [...]

In conclusione, e in breve, si può dire che, se il Croce ha esercitato una notevole influenza sulla coltura dell'Italia nel ventennio trascorso e oggi la continua solo sugli uomini di maggiore coltura, invece il Gentile esercita una più vasta e più dannosa influenza sulla attuale coltura media e inferiore italiana.

Si aggiunga a tutto ciò anche una vasta rete di interessi economici, come la Enciclopedia Treccani, che serve di veicolo alle idee del Gentile, ed altre iniziative editoriali e culturali (riviste, libri, case editrici).

Si può concludere, dunque, che la dottrina del Gentile è entrata nella coscienza nazionale italiana e su di essa ha esercitato una enorme influenza<sup>36</sup>.

Il dato allarmante sul quale Gemelli insiste è l'affermazione di Gentile e non solo sul piano teorico e dell'influenza che egli esercita quanto, ancora di più, grazie a *una vasta rete di interessi economici*. L'azione di Gentile appare agli occhi del frate un'azione catechistica, quasi una forma di proselitismo, (forse una forma di concorrenza alla catechesi ecclesiastica) una vera colonizzazione di massa, talmente incisiva che il Gentile stesso, come con convinzione accusa Gemelli: *diventato Ministro della P.I., è riuscito a far accettare dal Fascismo la sua concezione dell'ordinamento scolastico e a tradurla in pratica, benché essa sia contraria, sostanzialmente, alla dottrina del Fascismo*.

È difficile dire se in verità Gemelli intendesse salvaguardare dalla deriva della filosofia gentiliana dell'attualismo più l'ortodossia dell'ideologia fascista o quella della teologia scolastica o entrambe, in quanto, fin da allora, la matrice liberale del pensiero di Gentile, del suo idealismo in particolare – e ciò si capisce anche da quanto Gemelli espone nei successivi punti – veniva redarguita alla luce ed in nome dei precedenti documenti pontifici come

<sup>36</sup> Suprema Sacra Congregazione del S. Offizio, N. 1775/32, *Intorno alle opere del prof. Giovanni Gentile, Voto del Rev.mo P. Agostino Gemelli, O.F.M.* (Per incarico speciale). Inedita. Pubblicato ora da G. VERUCCI, *Idealisti all'Indice*, cit., pp. 246-255.

l'enciclica *Quanta cura* di Pio IX, la *Aeterni Patris* di Leone XIII, la *Pascendi* di Pio X contro il modernismo. Gentile stesso, tra l'altro, aveva dichiarato, come abbiamo prima visto, nella lettera a Mussolini, del 31 maggio 1923, il giorno in cui gli venne recapitata la tessera del partito fascista, di essere: «liberale per profonda e salda convinzione», pur nella identificazione – rimproveratagli da Salandra – del liberalismo della vecchia Destra e del Risorgimento, con il fascismo mussoliniano.

Per quanto riguarda la concezione filosofica del Gentile e i giudizi sulle singole opere appare evidente che Gemelli, prima di non condividerla non ha assolutamente inteso non solo la struttura del sistema idealistico in generale e quella dell'attualismo in particolare e perciò le sue coordinate storiche, i presupposti e gli sviluppi, ma il cuore stesso di ogni idealismo che è appunto la dialettica. Una tra le maggiori opere di Gentile, il *Sistema di logica come teoria del conoscere* riferisce su intere parti cosa il filosofo intendesse per *dialettizzazione*. Nella requisitoria di Gemelli questo termine non appare.

Nel ricostruire l'impianto della filosofia gentiliana egli sembra più voler trovare il capo di imputazione su una persona che, invece, comprendere il significato e le origini di un sistema filosofico e della sua affermazione, anche in quei contenuti che potrebbero non accordarsi col dogmatismo teologico, se non addirittura esprimere lo stesso contenuto teologico con il linguaggio di una ragione filosofica o, ancora, se vogliamo, porre un problema filosofico di Dio accanto o con quello del pensiero e della sua attività.

A questo riguardo scrive ancora Gemelli:

Tutta la storia della filosofia, egli sostiene, fu un avviamento a tale soggettivazione del reale, a tale immanentismo. La filosofia greca ammetteva la trascendenza degli esseri e di Dio di fronte al pensiero; ma il Cristianesimo (è questa, una delle tesi gentiliane più curiose) cominciò ad affermare l'immanenza: difatti il dogma dell'Incarnazione è un mito che cela una grande verità: se Dio esiste nell'uomo, il Trascendente diventa immanente. La Scolastica ha deturpato questa scoperta iniziale del Cristianesimo, ritornando al dualismo greco di essere e pensiero, natura e spirito, uomo e Dio. Fu la filosofia moderna, da Cartesio a Kant ed a Hegel, che ha ripreso il concetto «cristiano» dell'assoluta immanenza e lo ha a poco a poco fatto trionfare. Tutti i pensatori antichi e moderni, e Cristo stesso, sarebbero i precursori di Giovanni Gentile, il quale si rivendica l'onore di essere colui che meglio di ogni altro ha compreso che la realtà si riduce al pensiero nella sua attualità<sup>37</sup>.

Dello stesso tenore sono gli altri addebiti che all'attualismo ed al suo teorico vengono mossi come ad esempio:

Ancora: non esistono – nel campo pedagogico – il maestro e lo scolaro come due persone distinte, perché l'uno e l'altro si unificano nel pensiero pensante che li pone. Di qui anche la concezione gentiliana dello Stato. L'uomo vero non è la persona di Tizio, di Caio e di Sempronio, ma è quella persona senza plurale in cui tutti gli individui empirici hanno realtà, ossia è la Società in concreto, lo Stato, l'Io trascendentale, in quanto esiste negli *io* empirici. Perciò lo Stato è Dio, e non c'è possibilità di Chie-

---

<sup>37</sup> *Ibidem*.

sa fuori o sopra lo Stato. Tutto è nello Stato e dipende dallo Stato, anche la riforma della Chiesa o delle Chiese<sup>38</sup>.

Prescindendo da tali giudizi, basta riprendere solo alcuni passi nelle opere di Gentile che possono sicuramente sollecitare una più cauta, profonda e serena riflessione, non solo sul pensiero di un uomo, di un filosofo e di un credente, ma anche su quelle dimensioni ed oggetti del pensiero umano che per loro natura non possono essere predominio assoluto della teologia, ma appartengono alla vastità dello spirito e della fede di ogni uomo. Il discorso ci porterebbe lontano se solo si tentasse di comparare e dimostrare quanto ci sia di vero e condivisibile nelle affermazioni di Gemelli rispetto a quanto depositato, secondo una prospettiva più ampia, nelle opere di Gentile. Innanzitutto Gentile non ha mai sostenuto che Cristo o altri siano stati i suoi precursori. La dottrina poi dell'identità di maestro e discepolo riguarda la medesima attività pensante cui l'insegnamento perviene e non l'identificazione di due persone che sono e rimangono distinte. La concezione gentiliana dello Stato infine non esclude le persone singole, non delegittima le identità e non attenta alle istituzioni, neppure alla Chiesa. Gentile concepisce lo Stato come un'essenza spirituale sì, ma non per questo la priva della sua concreta storicità.

Lo Stato vive e si afferma in un dualismo tanto permanente, quanto, all'apparenza, paradossale. Il dualismo dello Stato spiega anche la sua unità: «dello Stato qual è, o Stato di fatto, e dello Stato quale dev'essere, e che è lo Stato di diritto». Questi due aspetti, «uno ideale e l'altro reale», sono in continua tensione dialettica tra loro, non possono sussistere autonomamente e, per questa ragione, implicano il continuo integrarsi che realizza la «vita dello Stato, ... vita dello spirito, anche nell'individuo singolo». Dal momento che questo dualismo è vivificato da una costante unità ne deriva che «Senza questo dualismo e senza l'unità vivente onde i due termini sono connessi, lo Stato sarebbe qualche cosa di morto e sequestrato nella immanente mobilità della storia»<sup>39</sup>. In un'altra opera che però è del 1944, uscirà postuma, *Genesi e struttura della società*, Gentile ci ha lasciato un'altra definizione dello Stato e poi di quella *societas in interiore homine*: «Lo Stato, come concreta attività dello spirito è svolgimento, e perciò storia. Lo Stato nella sua essenza spirituale è sempre e non è mai»<sup>40</sup>.

Dentro questa concezione dello Stato si trova anche la duplice e tuttavia unitaria spiegazione della riforma dell'istruzione, dalla quale siamo partiti. Dalla concezione della riforma del sapere e dell'educazione scaturisce la riforma dell'istituzione perché ad essere riformato o educato deve essere principalmente l'uomo, prima dal di dentro (attraverso le forme assolute dello spirito) le e poi dal di fuori (attraverso le istituzioni, la scuola, la didattica). La chiesa

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> G. GENTILE, *Politica e Cultura, Origini e dottrina del Fascismo in Opere*, XLV, pp. 433-437.

<sup>40</sup> G. GENTILE, *Genesi e struttura della società*, cit., pp. 106-107.

visibile e quella invisibile si riflettono nello Stato dentro di noi, *in interiore homine*, e nello Stato fuori di noi, rappresentato in quel momento dal regime fascista, lo Stato etico, la chiesa cattolica, la scuola come istituzione dello Stato, e perciò la scuola durante il fascismo, ma non del fascismo. Quindi la riforma poggia su un preciso concetto di educazione che diviene anch'esso duplice, ma uno: una educazione di Stato (come storia nazionale, dello spirito dell'identità italica che va dal Risorgimento al fascismo e come religione riformatrice e unificatrice) ed una scuola di Stato che deve insegnare e che perciò deve avere dei programmi e dei contenuti da trasmettere per mantenere autonomia, ma anche unità inscindibile con il suo processo di autoformazione. L'autocritica e la dottrina del pensiero come atto puro e dello spirito come svolgimento, sono il vero centro propulsore delle tesi di Gentile per la riforma della scuola. Il fascismo fu solo un'occasione propizia per vederle realizzare.

Per fare un'ultima considerazione sui «pericoli» della filosofia gentiliana, denunciati da Gemelli al Sant'Uffizio, soprattutto in relazione al problema dell'immanenza e dei dogmi cristiani, riportiamo due passi che non hanno bisogno di ulteriori interpretazioni e tratti dalle due opere che possiamo considerare i pilastri dell'idealismo attuale; uno appartiene alla *Teoria generale dello spirito come atto puro*, l'altro è la conclusione del *Sistema di logica*, dove Gentile risponde all'accusa (non del Sant'Uffizio) di filosofia teologizzante.

Della realtà spirituale è da dire ciò che i grandi scrittori cristiani han detto di Dio: che la trova chi la cerca, e vuole perciò trovarla, e pone tutto il proprio essere in questa ricerca, come per appagare il più profondo bisogno della propria vita. Il Dio che potete trovare è quello che voi dovete far essere; e perciò la fede è virtù, e suppone l'amore<sup>41</sup>.

Filosofia dunque teologizzante? E perché no? Soltanto che la teologia dei teologi non ha mai propriamente parlato di Dio, poiché i teologi non hanno mai conosciuto Dio, avendolo sempre presupposto, scambiandolo con la sua ombra. Che se teologizzare dovrà dirsi parlare comunque di Dio, non sarà poi un gran male, considerato che Dio, più che il pensiero dei teologi, è anche e sopra tutto il pensiero costante di ogni uomo che non si trastulli con giuochi dell'intelligenza, ma viva seriamente la sua vita in cui è impegnato l'universo, e che gli fa sentire perciò il peso di una divina responsabilità. Del resto, che contano i nomi, le etichette, le caratteristiche? L'importante è pensare [il pensiero è la maggiore virtù], diceva Eraclito<sup>42</sup>.

Infine, Gemelli concluse la sua relazione al Sant'Uffizio sulle opere di Gentile, chiedendo la condanna di tutte le opere e appoggiandosi al seguente motivo:

Da ultimo è da osservare che non è facile tradurre in formule condannabili la dottrina del Gentile e si avrebbe la possibilità che il Gentile affermasse «Ma questa che è condannata, non è la mia dottrina»; e ciò perché le formule usate dagli idealisti si prestano agli equivoci e alle interpretazioni dubbie. Dunque sono le opere da

<sup>41</sup> G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Bari 1924, p. 23.

<sup>42</sup> G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, II, Bari 1923, p. 340.

condannare: e per le ragioni sopraesposte, per la unità interiore del sistema, per la uniforme ispirazione di tutte le opere, anche le minori, anche quelle che non trattano in apparenza direttamente di religione; mi sembra dunque che debbano condannarsi tutte le opere del Gentile, e le maggiori, e quelle in volumi e quelle nei singoli scritti<sup>43</sup>.

Gemelli aveva tenuto in seria considerazione, e forse preso troppo alla lettera, le parole di Gentile, del discorso del 1926, al quale più volte in questo scritto abbiamo fatto riferimento, e pertanto volle dimostrarli la sua 'gratitudine'

[...] fu possibile nel '23 una legislazione scolastica, che sarebbe sembrata assurda dieci anni prima: introdotto l'insegnamento della dottrina cattolica in tutte le scuole del popolo; proclamata la religione fondamento e coronamento di ogni educazione; instaurato un regime giuridico dell'istruzione superiore da consentire libere Università cattoliche sul piede della parità assoluta con gl'Istituti superiori dello Stato: e non per un vano principio di liberalismo laico ed agnostico, che lasci fare e lasci passare, ma per un consapevole proposito di favorire, per quanto è dello Stato, l'alta cultura del clero, già rimasto in Italia per questo rispetto in condizioni d'inferiorità, rispetto alle più colte nazioni europee<sup>44</sup>.

L'«alta» cultura del clero, dimostrò con quella condanna, che in realtà il pensiero italiano poteva ancora essere impedito, limitato, spezzato e che il problema religioso in Italia non aveva trovato, nonostante i Patti lateranensi, una vera soluzione. Esso rimaneva e rimane irrimediabilmente e fortunatamente legato a Bruno, a Campanella, a Vanini, a Vico e con Gentile e Croce a Hegel, a Fichte, a Schelling: è lo stesso pensiero. Anche qui, infine, verrebbe da richiamare alla mente Bertrando Spaventa, ancora la tesi della circolazione, qui sarebbe anche più motivata quando dice: «Siamo arrivati tardi, dopo essere stati i primi: ecco tutto. Ma di chi la colpa? Di coloro che ci hanno legato i piedi e le braccia, e non ci hanno lasciato fare. [...] Il processo del pensiero tedesco è naturale, libero, consapevole di sé: in una parola critico. Quello del pensiero italiano è spezzato, impedito, e dommatico. Questa è la gran differenza»<sup>45</sup>.

Gentile fu figlio del suo tempo e non poté precorrere oltre l'età sua. Egli portava i limiti della sua origine di un «piccolo borgo siciliano», e degli orizzonti culturali di una Sicilia di fine Ottocento<sup>46</sup>. Egli stesso poi nel *Tramonto della cultura siciliana*, descriverà l'isola *sequestrata*, metaforicamente, non solo dal mare. La Sicilia, almeno fino al 1860, era stata in un *isolamento geografico e storico, onde essa rimase tutta chiusa in se medesima, come una nazione particolare*<sup>47</sup>. Non ancora ventenne, l'ambiente pisano dove iniziò la sua

<sup>43</sup> G. VERUCCI, *Idealisti all'indice*, cit., p. 255.

<sup>44</sup> G. GENTILE, *Il problema religioso in Italia*, cit., p. 341.

<sup>45</sup> B. SPAVENTA, *Opere*, a c. di F. Valagussa, *Logica e metafisica*, cit., pp. 1787-1788.

<sup>46</sup> Su questo punto si veda il saggio introduttivo di E. GARIN a *Giovanni Gentile. Opere filosofiche*, Milano, Garzanti 1991, pp. 15-79.

<sup>47</sup> Cfr. G. GENTILE, *Il tramonto della cultura siciliana*, Firenze, Le Lettere 1985, pp. 4-5.

esperienza intellettuale a contatto coi maestri (Jaja, D'Ancona, Crivellucci), gli aprì la strada che lo condusse – non senza difficoltà e polemiche che seppe sostenere fino alla fine – a diventare l'autorità con la quale tutta la cultura italiana, a partire dal dopoguerra, si è dovuta misurare, non senza passare dall'altro grande maestro Benedetto Croce, e dai quali essa discende. Gentile non riuscì però mai a liberarsi da certe «incrostazioni», tipiche dell'ambiente dal quale proveniva, della famiglia, della religiosità, degli affetti, del senso dell'onore. Tutto questo lo portò a non rinnegare mai la tradizione alla quale apparteneva, e a tradurre e conciliare in tutti i modi e le forme possibili, la filosofia dell'atto che andava elaborando, impregnato com'era del pensiero di Fichte e di Hegel, con il patrimonio storico e filosofico dell'identità italiana. Anche la sua successiva adesione a Salò si potrebbe leggere in questi termini di fedeltà e senso dell'onore verso il regime che gli aveva consentito di tradurre le idee filosofiche nella riforma scolastica. La sua religiosità fu quindi quella speculare del focolare domestico e della madre che prega, o ne risente fortemente. Immagini e scenari che appartengono in tutto a quella realtà e che possiamo ritrovare in molti passaggi degli scritti di Gentile, anche del suo epistolario.

Pochi giorni dopo il dibattito sostenuto nel febbraio 1925, nell'aula del Senato, Giuseppe Prezzolini decise di andare ad ascoltare una lezione di Gentile alla Sapienza. La descrizione è affidata a un articolo che Prezzolini pubblicò nel «Corriere Mercantile» del 12-13 febbraio 1925, col titolo *Una lezione del Gentile*. Anche in questo caso, sarebbe difficile sintetizzare o parafrasare:

Sono stato alla Sapienza a sentire una lezione di Giovanni Gentile. Era il sabato che chiudeva la discussione al Senato. A leggere i giornali di quella settimana mi pareva che il Senato si fosse trasformato in un mare procelloso, sul quale una povera barca, in preda ai venti, pericolasse. La barca era la Riforma Gentile e i venti prendevano nome dai vari senatori raccolti insieme per darle un disperato assalto. C'era l'aquilone Sanarelli, il grecale Vitelli, l'euro Torraca e lo scirocco Marghieri. Mi pareva di vederli, a gote gonfie, che soffiavano tutti su la povera barchetta, con tutto il loro fiato di senatori. Chi sa in quale stato doveva essere ridotto il povero Gentile, dopo quello sconquasso d'una settimana. Andiamo a vederlo – dissi a un amico. E ci siamo andati. [...] La sala intanto si riempiva e ci si stringeva nei banchi per fare posto agli ultimi e alle ultime arrivate. Ecco che s'apre una porticina e ci passa un uomo, che pare più grosso e più grande della porta. Ma è proprio Gentile quello? Mi immaginavo che andasse curvo, come un penitente, dopo quel po' po' di atto di accusa che i "senatori" gli avevano lanciato contro. Dovetti riconoscere che non aveva l'aria d'un vinto né di un mortificato. Era proprio lo stesso Gentile che avevo conosciuto, con la sua imponente persona, la sua asseverante parola, la sua tranquilla fisionomia [...] Non soltanto lo vediamo, ma ci pare di sentirlo pensare; noi sentiamo come lavora il meccanismo di quella mente, e di tante menti come la sua. [...] Arriva il bidello ad aprire la porta, quando in alto passano i suoni della campana di mezzodì, né ancora è finita la lezione. ... Ma non vedo un solo ascoltatore mostrarsi impaziente del ritardo, e nemmeno, come avviene pur nei migliori concerti, un braccio che si stende ad afferrare il cappello ed i guanti, né i corpi hanno quelle mosse istintive di chi sa di dover partire tra breve. Il pensiero di lui che parla attrae tutti coloro che sono presenti; è come un martello che sembra ricadere su lo stesso posto, e intanto sta foggiando il metallo; è un appello continuo alla attualità del pensiero dell'uomo, all'uomo in quanto pensiero, e veramente uomo soltanto in quanto pensa e



con tutto sé stesso, investendo la realtà con la propria umanità, e quindi trasformando i fatti, non imbambolandosi mai a guardarli, a subirli, questi fatti. È un battere e ribattere con accento di fede sul pensiero fondamentale di una filosofia sempre in movimento, alla ricerca di valichi. Nessuno si muove, non certo per rispetto accademico, ma perché c'è un reale interesse, in chi ascolta. Non è un professore che parla. Dov'è andato l'uomo disfatto, il ministro vinto, il riformatore sconfitto? Degli oppositori non so chi avrebbe saputo trasportarci in una atmosfera elevata, l'indomani di una battaglia. [...] Bisognava venire a sentire quella lezione, ritornare a contatto con lo spirito che ha messo in moto, senza false pietà, un sistema di educazione. È ridicolo parlare di sconfitta. Il vero vincitore è Gentile<sup>48</sup>.

Come uomo e figlio del suo tempo, egli pagò il suo prezzo non alla filosofia, né alla religione né alla coerenza a un sistema o a una fede, ma alla storia e agli uomini che nel tempo e col tempo fanno la loro comparsa per poi o scomparire nell'oblio o essere ricordati per le loro glorie o rimanere dannati per i loro crimini. In questo caso non c'è nessuna astuzia della ragione che può salvare.

MAURIZIO COSENTINO

---

<sup>48</sup> F.E. BOFFI, *op. cit.*, pp. 172-179.

FINITO DI STAMPARE  
NEL MESE DI GENNAIO 2015  
PER CONTO DELLA  
CASA EDITRICE LE LETTERE  
DALLA TIPOGRAFIA ABC  
SESTO ENO - FIRENZE