



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO

Dipartimento di Lettere e Filosofia

**CORSO DI DOTTORATO IN
“CULTURE D’EUROPA. AMBIENTE, SPAZI, STORIE, ARTI, IDEE”**

Curriculum: Discipline filosofiche

Ciclo XXXI

Coordinatore: prof. Diego E. Angelucci

**Figure di un ossimoro
Interpretazioni della filosofia italiana dall’Unità ai
nostri giorni**

Dottoranda: Sophia Catalano

Settore scientifico-disciplinare M-FIL/06

Relatore:

Prof. Fabrizio Meroi

Anno accademico 2017/2018

a Tonina

FIGURE DI UN OSSIMORO

INTERPRETAZIONI DELLA FILOSOFIA ITALIANA DALL'UNITÀ AI
NOSTRI GIORNI

INTRODUZIONE.....	5
CAP. I – UNA STORIA FENOMENOLOGICA D'ITALIA	
I.1 Bertrando Spaventa nella critica storica.....	23
I.2 Spaventa, Hegel e la Rivoluzione.....	31
I.3 Circolazione del pensiero e nazionalità della filosofia.....	56
CAP. II – LA FILOSOFIA E LA SUA STORIA	
II.1 Il circolo di filosofia e storia della filosofia.....	86
II.2 Eugenio Garin e la storia della filosofia italiana.....	95
II.3 Filosofia e sapere storico.....	114
CAP. III – FILOSOFIA E GEOFILOSOFIA	
III.1 Dalla filosofia italiana all' <i>Italian Theory</i>	136
III.2 Roberto Esposito e il pensiero vivente.....	156
CAP. IV – LA PROVA DEL RINASCIMENTO	
IV.1 Bertrando Spaventa.....	177
IV.2 Eugenio Garin (1937-1952).....	195
IV.3 <i>Italian Thought</i>	214
CONCLUSIONI.....	226
RINGRAZIAMENTI.....	231
BIBLIOGRAFIA.....	232

INTRODUZIONE

*

Nel corso degli ultimi dieci anni si è assistito all'emergere di una questione che nel nostro Paese è diventata pervasiva del dibattito filosofico e, cosa che non accadeva da tempo, è riuscita a solleticare l'interesse o la curiosità anche degli ambienti non strettamente accademici. Lo dimostra, tra le altre cose, lo spazio concesso a più riprese dalle maggiori testate giornalistiche, il proliferare sul web di siti e interventi dedicati all'approfondimento della questione, nonché la mole di eventi, conferenze e seminari organizzati presso numerose istituzioni. Naturalmente, il dibattito a cui ci stiamo riferendo è quello che ha come suo oggetto la così detta *Italian Theory* o, per usare il lessico di uno dei principali promotori di questa nuova ondata di studi e ricerche, il così detto *Italian Thought*.

Sintomo della pervasività di questo nuovo tema della filosofia in Italia può essere considerato, ad esempio, il fatto che nell'introduzione di un volume del 2016 avente per oggetto specifico la ripresa degli studi filosofici in Italia in epoca medievale, gli autori abbiano avvertito la necessità di chiarire in via preliminare che, nonostante si stesse scrivendo della *filosofia in Italia al tempo di Dante*,¹ l'uso del locativo 'in Italia' non implicava in alcun modo il riferimento al dibattito sopra menzionato.

Ma perché *Italian Theory* si dice in inglese e non si ricorre, invece, ad un più canonico 'pensiero' o ad una più familiare 'filosofia' italiana? Ovviamente qui non si sta prendendo posizione a favore di una 'italianizzazione' del lessico filosofico; piuttosto, si sta cercando di rendere conto di una scelta che si basa su precise ragioni teoriche e storiografiche. Il dibattito che ruota intorno all'*Italian Theory*, infatti, non è rimasto chiuso all'interno dei confini degli studi nostrani, ma ha preso corpo proprio a partire dall'interesse dimostrato fuori dall'Italia – e specialmente negli Stati Uniti – per alcuni autori italiani e per alcuni

¹ C. Casagrande, G. Fioravanti, *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, Il Mulino, Bologna 2016.

movimenti filosofico-politici che hanno attraversato la storia della cultura del nostro Paese.²

Come era già avvenuto nella seconda metà del '900 per la *French Theory*, i campus americani e i loro dipartimenti di italianistica sono diventati importanti vettori per la riscoperta e la diffusione di temi e movimenti su cui in Italia si era già lungamente riflettuto e, allo stesso tempo, per rinnovare e riprendere un filone di studi che si ricollega direttamente ai temi della politica (con una declinazione, in molti casi, propriamente biopolitica) e, più in generale, della praxis.³ Sono gli stessi teorici dell'*Italian Theory*, d'altra parte, a giustificare questo parallelismo seguendo una duplice argomentazione. Da un punto di vista contenutistico, infatti, essa (o una parte di essa) deriverebbe direttamente da una ripresa delle riflessioni dell'ultimo Foucault e sarebbe legata in particolare alle sue meditazioni sui temi della biopolitica. Da un punto di vista, che può forse impropriamente essere definito strutturale, sono questi stessi autori a evidenziare una corrispondenza tra le modalità di diffusione della teoria francese nel secolo scorso e la costruzione – ancora in atto – dell'*Italian Theory*.

Dopo un lungo periodo di ripiegamento, o quantomeno di stallo, sembra riaprirsi un tempo propizio per la filosofia italiana. Numerosi sono i segni che l'annunciano secondo una modalità che sembra andare al di là della semplice contingenza. Non alludo soltanto alla fortuna internazionale di alcuni autori viventi, tra i più tradotti e discussi nel mondo [...] con un conseguente ritorno di interesse anche in Europa. Ciò si era verificato in altri casi e tuttavia più nella forma di vicende individuali che in un quadro d'insieme, certamente diversificato nei contenuti e nelle intenzioni, ma in qualche modo riconducibile ad una tonalità comune. Mentre è proprio quanto da qualche anno sta accadendo con un'intensità che richiama nella sua configurazione iniziale, l'ancora recente sbarco della

² Per citare solamente alcuni degli autori di riferimento dell'*Italian Thought*, faccio i nomi di: Gianni Vattimo, Giorgio Agamben, Mario Tronti, Toni Negri, Adriana Cavarero, Roberto Esposito, Massimo Cacciari, Rosi Braidotti, Pier Aldo Rovatti, Remo Bodei, Giacomo Marramao. Per quanto riguarda i movimenti politico-filosofici, quelli che più spesso tornano al centro del dibattito sono senza dubbio l'Operaismo ed il Postoperaismo.

³ Occorre sottolineare che, nel caso della *French Theory*, ad essere coinvolti non erano solamente i dipartimenti di francese, ma la diffusione di testi e teorie si estendeva ai dipartimenti di Inglese e, in generale, agli studi di critica letteraria.

French Theory sulle coste e nei campus americani. Come è già accaduto ad altre culture filosofiche [...] la filosofia italiana, più di altre tradizioni di pensiero, sembra oggi entrare in una relazione, analitica e critica, con i tratti dominanti del nostro tempo.⁴

Sembra dunque che, all'esaurirsi di un paradigma critico ed interpretativo, se ne stia sostituendo un altro meglio capace di rispondere alle mutate condizioni di un presente sia storico, che in parte innegabilmente accademico.

L'accostamento alla *French Theory*, tuttavia, soprattutto per quel che riguarda il secondo punto che ho evidenziato - quello legato alle modalità della sua diffusione – solleva alcune questioni. Quello della circolazione dei testi, infatti, è di per sé un fenomeno che merita grande attenzione, soprattutto dal momento che, come ha sottolineato Bourdieu, il fatto che in molti casi i testi non portino con sé il loro contesto di origine, ma vengano, piuttosto, riadattati alle esigenze dettate dal contesto di ricezione, rischia di causare grandi fraintendimenti.⁵ Bourdieu, tuttavia, mette bene in evidenza come ciò non sia necessariamente da intendere in termini negativi e paragona la lettura che del testo viene fatta fuori dal suo contesto genetico a quella della posterità: possibilmente più libera dai condizionamenti di cui esso è al tempo stesso prodotto ed espressione.

La *French Theory*, tuttavia, non è stata solamente il frutto della traduzione di un certo numero di testi e del riconoscimento internazionale del lavoro di un certo numero di autori. Essa, sotto molti aspetti, è stata «il prodotto di una creazione ex nihilo», una vera e propria 'invenzione' delle università americane; «si tratta di un composto inedito, piuttosto che un prodotto di importazione adattato».⁶

⁴ R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, p. 3.

⁵ «the fact that texts [...] don't bring with them the field of production of which they are a product, and the fact that the recipients, who are themselves in a different field of production, re-interpret the texts in accordance with the structure of the field of reception, are facts that generate some formidable misunderstandings and that can have good or bad consequences» P. Bourdieu, *The social conditions of the international circulation of ideas*, in: *Bourdieu: a Critical Reader*, a cura di R. Schusterman, Blackwell, Oxford 1999, p. 221.

⁶ Per un'esauritiva analisi delle modalità di diffusione della *French Theory* si veda in particolare l'interessante lavoro di Francois Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Co. all'assalto dell'America*, Il Saggiatore, Milano 2012, p. 39.

Senza voler entrare nel merito di un'analisi approfondita della questione – che qui ci interessa solo relativamente – la categoria di *French Theory* si riferisce a un paradosso; a dispetto del nome, essa fa infatti riferimento ad un decennale processo di 'americanizzazione' di un gruppo di autori francesi che vengono parallelamente 'defrancesizzati' e resi operativi in un contesto ed in ambiti disciplinari radicalmente mutati rispetto a quelli di origine, dando vita, in questo modo, a qualcosa di completamente inedito.⁷

Si capisce bene, a questo punto, come il parallelismo creato dai teorici dell'*Italian Theory* sia problematico, a maggior ragione se si tiene in considerazione una differenza che pure mi sembra rilevante. La *French Theory* è conosciuta ormai da oltre mezzo secolo, è stata creata, discussa e – in buona parte – digerita; per questo motivo appare forse più pacifico farne la storia e, soprattutto, distinguere gli impatti diretti che essa ha avuto e continua ad avere sia in ambito intellettuale ed accademico che, in senso più ampio, socio-culturale. L'*Italian Theory*, al contrario, è ancora *brand new*; la sua storia è breve e un'analisi compiuta della sua ricezione (sia in Italia che fuori da essa) è ancora tutta da fare. Insomma, sono ancora tutti da valutare la struttura e gli esiti della sua 'circolazione': il modo in cui i testi e le tematiche vengono recepiti fuori dall'Italia e l'impatto che, di rimando, questa loro deterritorializzazione o – per usare un termine meno teoricamente connotato – questa loro traduzione ha in Italia.

Per ritornare brevemente a Bourdieu e all'articolo ricordato poco sopra, il fulcro dell'argomentazione ruota intorno ad una riflessione che, nel caso specifico degli interessi di questa ricerca, si rivela particolarmente interessante. Il suo richiamo alla necessità di studiare e rendere espliciti i meccanismi e gli interessi che stanno alla base dei vari processi internazionali di traduzione, infatti, si basa sulla più generale considerazione che «people often have a tendency to think that intellectual life is spontaneously international»; tuttavia, continua immediatamente dopo, «nothing could be further from the truth».⁸ A

⁷ Le letture che gli interpreti americani fanno dei francesi «sono innanzitutto letture di riappropriazione; il loro primo gesto è infatti una forma di riterritorializzazione che consiste nel mettere i testi importati al servizio di uno spostamento delle proprie frontiere, di un colpo inferto alle proprie categorie; talora senza alcun rapporto con il testo chiamato in causa». (*Ivi*, p. 264).

⁸ P. Bourdieu, *The Social Conditions of the International Circulation of Ideas*, cit., p. 220.

tale negazione del carattere intimamente cosmopolita dell'attività intellettuale si ricollega il bisogno di accrescere la nostra consapevolezza rispetto a quelle che Bourdieu chiama *national categories of thought*, perché:

freedom, where national categories of thought are concerned – through which we think the differences between the products of such categories – can result only from a sustained effort to think out these categories and render them quite explicit.⁹

Nella prospettiva di Bourdieu, questo compito è affidato principalmente alla storia sociale e ad una 'sociologia riflessiva' «critical in the Kantian sense, whose goal would be a scientific socio analysis to illuminate the structure of a national cultural unconscious».¹⁰

L'analisi sociologica di questi meccanismi di traduzione in riferimento alla recente diffusione dell'*Italian Theory*, tuttavia, non è l'obiettivo di questa ricerca. Fin qui ci siamo voluti limitare a prendere atto di un fenomeno recente e a sottolineare alcune difficoltà legate in parte alla sua novità e in parte alla sua indiscutibile complessità. La domanda che mi sono posta e a cui spero di rispondere adeguatamente in questo lavoro, tuttavia, precede ed è, sotto molti aspetti, condizione di possibilità di quella stessa analisi. Uno dei problemi principali legati alla possibilità stessa di parlare di una *Italian Theory*, infatti, risiede in una questione di ordine preliminare: se sia possibile, cioè, distinguere una filosofia o un pensiero che vengano detti poi specificamente 'italiani'.

Nell'editoriale del numero monografico della rivista *Lo Sguardo*¹¹ dedicata a questo argomento, i curatori si dimostrano ben consapevoli del problema nel momento in cui sottolineano come non sia del tutto pacifico distinguere una filosofia italiana, soprattutto in un contesto completamente differente da quello Otto-novecentesco che, ancora profondamente radicato all'interno dell'orizzonte concettuale dello Stato-nazione, si ricollegava direttamente al problema della

⁹ *Ivi*, p. 227.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ F. Buongiorno, A. Lucci, *Editoriale. La differenza italiana. Filosofi(e) nell'Italia di oggi*, «Lo Sguardo» II, 2014, pp. 5-7.

definizione di una identità italiana che fosse prima di tutto politica. La ‘filosofia italiana’ viene qui considerata una tra la «multi-varietà delle proposte filosofiche» nella quale «è possibile riconoscere uno ‘stile di pensiero’ specifico e inconfondibile [...]».¹² Ma questa definizione che, in quanto tale, di per sé si propone di delimitare l’ambito di applicabilità della categoria (storiografica, in questo caso) a cui si riferisce, viene ulteriormente ristretta da un’affermazione che può, in un primo momento, apparire paradossale, poiché si aggiunge subito dopo che «la filosofia italiana oggi è solo una ‘parte’ della filosofia prodotta in Italia».¹³

Che cosa significa, dunque, parlare di ‘filosofia italiana’ in questo nuovo contesto? L’aggettivo, in questo caso, non intende assumere un connotato linguistico, non è ‘filosofia italiana’ semplicemente quella che si esprime in italiano, allo stesso modo in cui l’uso del termine *Anglophonia*, a cui spesso è ricorso Brian P. Copenhaver, non intende semplicemente fare riferimento alla «community of English-speaking people».¹⁴ Quello che si vuole indicare è, piuttosto, uno ‘stile’ riconoscibile che si fa dipendere direttamente dal peculiare contesto storico che ne ha determinato la genesi e lo sviluppo. Dunque, proprio in virtù della sua interdipendenza con la storia politica e sociale del Paese l’*Italian Theory*, in accordo con i suoi teorici, può dirsi tale.

Nonostante alcuni degli stessi autori di riferimento dell’*Italian Theory*, come nel caso di Toni Negri o Franco Berardi, si dicano scettici rispetto alla legittimità dell’uso di una simile categoria, che, dal loro punto di vista, rischia di appiattire su un unico orizzonte interpretativo una serie di esperienze filosofiche e politiche tra loro estremamente eterogenee (ne sono un esempio l’operaismo e il postoperaismo), un’argomentazione di questo tipo in parte vale a legittimare – fatte le dovute precisazioni e tenuti presenti i necessari distinguo – l’uso di una tale categoria storiografica.

¹² *Ivi*, p. 5.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ Questa è la definizione del termine ‘Anglophonia’ riportata dall’*Oxford English living dictionary*. <https://en.oxforddictionaries.com/definition/anglophonia>. Si segnala l’articolo, attualmente in corso di pubblicazione, B. P. Copenhaver, *Vico’s Peninsular Philosophy. A Problem for Anglophonia*. Ringrazio il Prof. Copenhaver per avermi dato la possibilità di leggere in anticipo il suo lavoro.

Questo vale a maggior ragione se si tiene presente che gli ‘ismi’ tanto odiati dal De Sanctis,¹⁵ come ha invece sottolineato energicamente Giulio Preti,¹⁶ possono essere ed anzi sono strumenti irrinunciabili della storiografia. Una volta fatti i conti con la loro inevitabile natura riduttiva, essi aiutano il lavoro dello storico, a cui riuscirebbe difficile parlare senza il ricorso a categorie condivise e convenzionali (in ogni caso sempre analizzate ed usate criticamente). L’*Italian Theory*, in questo senso, può essere intesa come un cappello storiografico sotto il quale comprendere un certo numero di esperienze filosofico-politiche e la discussione (da un punto di vista storico-filosofico) riguarderebbe la definizione dei suoi confini e l’analisi delle connessioni esplicite ed implicite di autori e concetti, allo stesso modo in cui ciò avviene quando si lavora con categorie consolidate come, ad esempio, idealismo, kantismo, strutturalismo.

Anche in questo caso, tuttavia, si incontrano delle difficoltà. Che cosa si deve intendere quando si parla di *Italian Theory*? Di che contenuti si riempie questa categoria storiografica – se accettiamo di definirla in questo modo? La maggioranza degli studiosi, come ricordavo in apertura, sembra utilizzare questo termine in riferimento a una serie di elaborazioni filosofiche che sono state portate avanti in Italia a partire dagli anni ’60 e che, appoggiandosi a una peculiare ricezione della filosofia francese e tedesca, ha prodotto studi originali sui temi della biopolitica e sul concetto di ‘politico’.¹⁷ Dario Gentili, ad esempio, nel tracciare la sua genealogia dell’*Italian Theory*, l’ha

¹⁵ Così scriveva il De Sanctis: «Verismo, idealismo, realismo, dottrinarismo, spiritualismo, materialismo, e tutte queste parole che finiscono in *ismo*, mi sono sovranamente antipatiche. Mi sembrano aggettivi peggiorati nel sostantivo, una esagerazione, una caricatura nel loro sostantivo. Voglio il puro e non il purismo, la dottrina e non il dottrinarismo, spirito e non spiritualismo, materia e non materialismo, vero e non verismo. Questi nomi non corrispondono alla verità delle cose, la natura è più ampia e non può essere compresa ivi dentro; è il cervello limitato dell’uomo che non può abbracciare il tutto, e piglia una parte e quella chiama il tutto. [...] dico che il moto di una arte seria è questo: poco parlare noi, e far molto parlare le cose. *Sint lacrimae rerum*. Dateci le lagrime delle cose e risparmiatemi le lagrime vostre!». F. De Sanctis, *Zola e l’Assommoir. Conferenza*, in Id., *Scritti varii inediti o rari di Francesco De Sanctis*, a cura di B. Croce, Morano, Napoli 1898, Voll. II, pp. 81-82.

¹⁶ G. Preti., *Filosofia e storia della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», I, 1959, pp. 94-103.

¹⁷ F. Buongiorno, A. Lucci, *Che cos’è l’ Italian Theory? Tavola rotonda con Roberto Eposito, Dario Gentili, Giacomo Marramao*, «Lo Sguardo», II, 2014, pp. 12-16.

saldamente ricompresa tra operaismo e biopolitica.¹⁸ Anche i testi che vengono comunemente indicati come i primi vettori del passaggio a nord-ovest della teoria italiana prendono in esame una fetta cronologicamente ben determinata della produzione filosofica nel nostro Paese.¹⁹

Alcuni autori, però, come nel caso di Remo Bodei e, soprattutto, Roberto Esposito, hanno parlato della ‘differenza italiana’ – per riprendere un’espressione utilizzata per la prima volta da Toni Negri – in termini di lungo periodo, cercando parallelamente di definire i caratteri propri della filosofia italiana in un senso e in un arco cronologico molto più ampi e che si vogliono tracciare a partire all’Umanesimo. Si capisce bene – credo – come questo contribuisca ad accentuare quelle difficoltà che ho cercato di mostrare fino a questo momento e come occorra riproporre la domanda che avevo posto in principio: è possibile definire un pensiero o una filosofia che vengano poi detti ‘italiani’?

Lavorando sull’*Italian Theory* nel suo significato più ristretto avevamo giustificato l’uso dell’aggettivo in base all’interconnessione tra la produzione filosofica di un determinato periodo e le vicende storiche che hanno costituito il terreno della sua genesi, fornendo, al tempo stesso, il materiale della sua elaborazione concettuale; gli autori stessi a cui ci riferiamo, inoltre, avevano fatto della connessione con la storia politica e civile del nostro Paese il fulcro della loro ricerca. Ma si può dire lo stesso di una prospettiva storiografica che vorrebbe, in questo modo, tenere insieme sette secoli e che, così facendo, distingue una ‘filosofia italiana’ anche lì dove l’Italia propriamente non esisteva?

Sicuramente non si tratta di una novità nel panorama filosofico italiano. La filosofia italiana, infatti, ha lungamente riflettuto su sé

¹⁸ D. Gentili, *Italian Theory. Dall’operaismo alla biopolitica*, Il Mulino, Bologna 2012.

¹⁹ È il caso di tre antologie i cui titoli ritornano spesso nel dibattito legato all’importazione della teoria italiana negli Stati Uniti. Ad esse fanno riferimento, ad esempio, sia Roberto Esposito in *Pensiero vivente*, cit., sia Antonio Calcagno nella prefazione alla raccolta di saggi da lui curata: A. Calcagno (a cura di) *Contemporary Italian Philosophy*, State University of New York Press, Albany 2015. Le tre antologie a cui mi riferisco sono: G. Borradori, *Recording Metaphysics: the new Italian Philosophy*, Northwestern University Press, 1989; P. Virno, M. Hardt, *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, University of Minnesota Press, 2006; L. Chiesa, A. Toscano, *The Italian Difference: Between Nihilism and Biopolitics*, Melbourne 2009.

stessa nel tentativo di ricostruire una sorta di ‘autobiografia’ della nazione che ne rendesse espliciti i caratteri. Almeno a partire da Vico, si è stati sensibili al tema della ‘sapienza italica’, che è tornato spesso a riaffacciarsi nelle riflessioni dei nostri pensatori in particolare durante il Risorgimento, quando nell’appello all’elemento ‘italico’ in filosofia risuonavano il sentimento patriottico e una precisa volontà politica.

Per tracciare una storia breve di un mito millenario, possiamo iniziare dal 1710 quando Giambattista Vico pubblica a Napoli il suo *De antiquissima italorum sapientia*,²⁰ generalmente considerato una delle sue opere principali insieme alla *Scienza nuova* e all’*Autobiografia*. Inizialmente concepito come il primo di tre volumi (mai terminati), esso veniva dedicato alla metafisica (come ci informa il sottotitolo attribuitogli dall’autore). Sebbene il tema della mitica sapienza degli italici non sia certamente un’invenzione di Vico,²¹ questo testo è una delle fonti principali della ripresa in epoca Risorgimentale di un motivo da sempre sotterraneo negli studi eruditi nella penisola, ma che l’associazione con il nome del filosofo napoletano contribuì a rendere ancora più autorevole. In questo caso, l’appello all’*auctoritas* delle fonti mitiche (e mistiche) serviva da «escamotage archeologico»,²² da architettura storiografica, all’interno della quale inserire e attraverso cui presentare la propria personalissima intuizione filosofica.

L’intento che Vico si propose nei suoi scritti degli anni 1709-1710 non era comunque un recupero integrale dell’ermetismo e della Kabbalah o la messa a punto di una pura tecnica filologica, ma il tentativo di far rivivere – attraverso elaborate suggestioni dottrinali – proposizioni metafisiche ormai obsolete da reinterpretare e opporre alla filosofia corpuscolare. Lo scopo, insomma, era quello di escogitare un metodo speculativo originale – alternativo al metodo geometrizzante di Descartes – atto a giustificare da un punto di vista storico ed

²⁰ Vico G.B., *De antiquissima italorum sapientia*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 2005.

²¹ Per una panoramica sullo sviluppo e la diffusione del mito della sapienza italica si veda in particolare P. Casini, *L’antica sapienza italica. Cronistoria di un mito*, Il Mulino, Bologna 1998. Le pp. 178-196 sono dedicate nello specifico all’analisi della variante vichiana.

²² A. Battistini, *Giambattista Vico in Il contributo italiano alla storia del pensiero*, Ottava appendice, a cura di M. Ciliberto, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma, 2012.

ermeneutico il suo principale assunto: il filosofema *verum et factum convertuntur*. Tale è il senso della sua meditazione su quel sapere arcano e favoloso che tutta una tradizione dotta aveva definito ‘sapienza italica’. Il ritorno alle radici consentiva la *fictio* dell’attribuzione agli antichi italici del proprio filosofema mediante l’invenzione *ex novo* di etimologie ritenute capaci di risalire alle origini autoctone di una concezione divina e umana del Verbo.²³

La riflessione sulla sapienza degli antichi popoli italici, che Vico poi abbandonerà negli sviluppi successivi delle sue meditazioni, serviva dunque ad avvalorare posizioni filosofiche di matrice dichiaratamente anticartesiana e, sulla scia delle riflessioni rinascimentali sulla *prisca philosophia*, a presentare la formula del *verum et factum* come lo sviluppo di quella sapienza egizia che, attraverso la mediazione degli etruschi, aveva trasmesso ai latini il messaggio della sapienza riposta.

L’iter descritto da Vico nel *De Antiquissima* fornì le basi per la composizione di un’altra opera che, nonostante lo scarso successo e le critiche che seguirono immediatamente alla sua pubblicazione, segna la traduzione del mito sul piano politico-ideologico, come base per la costruzione di una coscienza unitaria del Paese: si tratta del *Platone in Italia*²⁴ (1804-1806) di Vincenzo Cuoco. Com’è stato sottolineato, il mito dell’antica sapienza italica era stato chiamato a rispondere ad un «proteiforme, e a volte singolare, cosciente, orgoglio civile e morale, una sorta di utopia metafisica, con tutta la dignità della *religio laici*»;²⁵ e il romanzo epistolare di Cuoco assume proprio questa funzione, mettendo al centro della sua argomentazione e al di là della finzione erudita il tema dell’unità nazionale e quello del complesso rapporto tra le elites intellettuali e il popolo, all’interno di una linea di pensiero che si intreccia con le riflessioni già espresse nel *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana*²⁶ (1800). In questo modo Cuoco dava vita ad una «versione militante dell’ideologia unitaria»²⁷ utilizzata in chiave antifrancesa (sostituendo gli Etruschi ai Druidi nella narrativa dell’epoca sulle origini del processo di civilizzazione) e perseguita retrodatando l’unità di tutti i popoli della penisola di circa duemila anni;

²³ Casini P., *L’iniziazione pitagorica di Vico*, «Rivista di Storia della filosofia», 4, 1996, p. 872.

²⁴ Cuoco V., *Platone in Italia*, Laterza, Bari 1916, 2 voll.

²⁵ N. Panichi, *L’antica sapienza italica*, «Belfagor», 3, 2000, p. 322.

²⁶ V. Cuoco, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, Laterza, Bari 1980.

²⁷ P. Casini. *L’antica sapienza italica*, cit., p. 238.

unità che – va detto – si rintracciava a partire da una comune componente etnica. Va qui sottolineato a margine che una prospettiva come quella di Cuoco si colloca in netta contrapposizione alla posteriore retorica risorgimentale, che nell’Unità d’Italia, anche a seguito delle inaspettate modalità del suo compimento, tenderà a vedere il frutto del contributo comune di tante patrie indipendenti e l’elemento culturale come principale fattore aggregante.²⁸

Il filone patriottico inaugurato dal *Viaggio in Italia* culmina, a distanza di quarant’anni nel *Primato morale e civile degli italiani* (1843) di Vincenzo Gioberti. Un’opera dalla genesi rapida (fu ideato e composto in meno di un anno a cavaliere tra il 1842 e il 1843) ed etichettata, a breve distanza dalla sua pubblicazione, come un’‘utopia’ dal suo stesso autore, ma la cui eco si è sentita a lungo in seno agli ambienti moderati della elite intellettuale italiana. In essa tesi filosofiche si trovano mischiate a congetture storiografiche e a digressioni letterarie, nella costruzione di un grande affresco mitopoetico intessuto di riflessioni propriamente politiche. Sono tre le tesi principali su cui si basa l’argomentazione del suo autore: l’antico primato della stirpe italica, la proposta politica della Confederazione degli stati della penisola come soluzione provvisoria al problema dell’unità nazionale e la parallela proposta di affidarne la presidenza al Papa. Si capisce bene come il *Primato* – che nel momento preciso della sua pubblicazione aveva già riscontrato un relativo successo presso i contemporanei di Gioberti – sia tornato prepotentemente al centro del dibattito nella Penisola dopo il 1846, quando l’elezione al soglio pontificio di Pio IX fece credere per un breve momento alla plausibilità di una tale soluzione.

La proposta politica di Gioberti, tuttavia, si fonda essa stessa sulla tesi del primato della nazione italiana in quanto l’unica, tra le moderne nazioni, a rispondere ai principi di universalità e cosmopolitismo, a rispondere, cioè, alla funzione di nazione universale,²⁹ in quanto unica depositaria del messaggio della filosofia della rivelazione, condensato nella forma protologica della formula

²⁸ A proposito della polemica antifrancesa portata avanti da Cuoco e per quanto riguarda la valorizzazione della componente etnica all’interno del discorso unitario, si veda il lavoro di A. De Francesco, *Risorgimento e carattere nazionale. Note a margine del Platone in Italia di Vincenzo Cuoco*, «Laboratoire Italien», 9, 2009. <http://journals.openedition.org/laboratoireitalien/552#ftn18> 19/01/2018

²⁹ Mustè M., *Vincenzo Gioberti*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero*, cit.

ideale e per questo prima tra le nazioni nell'uso del pensiero speculativo e nel culto delle scienze filosofiche.³⁰

Il ponderoso lavoro di Gioberti, sebbene di notevole successo, andò subito incontro a critiche severe, soprattutto da parte di chi ne metteva in discussione l'impianto antiquario e filologico, sia da parte di quelli che miravano a sottolinearne i limiti prettamente politici. Ad ogni modo, esso ebbe certamente il merito di favorire una serie nutrita di riflessioni sulla condizione italiana da un punto di vista sia politico che, in senso più ampio, socio-culturale (basti qui pensare, ad esempio, ai lavori di Balbo e D'Azeglio³¹).

Negli anni '50 dell'Ottocento, il campione delle posizioni giobertiane divenne senza dubbio Terenzio Mamiani della Rovere. Il conte aveva già pubblicato, quasi un decennio prima che il *Primato* vedesse la luce, un volume intitolato *Del rinnovamento della filosofia antica italiana* (1836),³² la cui specificità veniva rintracciata nel tentativo di conciliare esperienza e idealità. Anche a seguito del suo coinvolgimento diretto – insieme a Rosmini e Gioberti – nel fallimentare tentativo diplomatico volto a concretizzare la proposta politica neo-guelfa, Mamiani andò sempre più avvicinandosi alle posizioni giobertiane. In questo modo il filosofo finiva col sostenere la tesi per cui gli antichi filosofi italici starebbero a fondamento della stessa filosofia platonica, dando vita a una filosofia mediterranea, che si sarebbe poi a sua volta irradiata dall'Italia attraverso il platonismo medievale.³³

A seguito della scomparsa sia di Antonio Rosmini, il quale aveva a sua volta dato alle stampe un'opera in risposta al *Rinnovamento*,³⁴ criticando l'impostazione teorica alla base della sua

³⁰ V. Gioberti, *Del primato morale e civile degli italiani*, a cura di G. Balsamo-Crivelli, Utet, Torino 1925, Vol. II, pp. 241-244.

³¹ C. Balbo, *Delle speranze d'Italia*, Libreria dei fratelli Firmin Didot, Parigi 1844. M. D'Azeglio, *Degli ultimi casi di Romagna*, Tipografia della Svizzera italiana, Lugano 1846.

³² T. Mamiani della Rovere, *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*, Ricordi e Compagno, Firenze 1836.

³³ L. Malusa, N. Polani, *La prima rivista italiana di discipline filosofiche: «La filosofia delle scuole italiane» di Terenzio Mamiani della Rovere (1870-1885)*, in *Un secolo di filosofia italiana attraverso le riviste 1870- 1960*, a cura di P. Di Giovanni, Franco Angeli, Milano 2012, pp. 11-65.

³⁴ A. Rosmini, *Il rinnovamento della filosofia in Italia proposto dal C. T. Mamiani della Rovere ed esaminato da Antonio Rosmini Serbati*, Tipografia Pogliari, Milano 1836.

definizione del carattere dell'antica filosofia italiana, sia di Vincenzo Gioberti, Mamiani si trovò ad essere il protagonista indiscusso del panorama filosofico italiano. Nel 1850 fonda a Genova l'“Accademia di filosofia italica” e nel 1870 comincia la pubblicazione de *Le scuole filosofiche italiane*, la prima rivista in Italia ad essere completamente dedicata alla filosofia. Entrambe queste istituzioni divennero un importante punto di riferimento per gli studi filosofici nella penisola, tanto che anche Bertrando Spaventa, il quale viene spesso ricordato come uno dei principali critici di Mamiani, non appena giunto a Torino come esule dopo il fallimento della rivolta napoletana del 1848 intratterrà intensi rapporti con l'Accademia.³⁵

Nella sua ricostruzione o, per voler usare le sue stesse parole, nella sua ‘cronistoria’ del mito dell'antica sapienza italica, Paolo Casini ha voluto inserire anche Bertrando Spaventa nell'elenco dei suoi promulgatori. L'arcinota teoria della ‘circolazione’ del pensiero italiano, infatti, in quelle pagine viene presentata come una versione sicuramente filosoficamente e storiograficamente più aggiornata, ma al tempo stesso meno sprovveduta della retorica risorgimentale del *Primato*, viziata alla base da quegli elementi di nazionalismo e razzismo che hanno poi caratterizzato tristemente la storia italiana ed europea del XX secolo.

La mia posizione, che approfondirò nel primo capitolo, si pone in una prospettiva differente rispetto a quella di Casini. La teoria della circolazione, infatti, oltre a costituire dichiaratamente e consapevolmente una risposta alle posizioni giobertiane (e, più in generale, neo-guelfe), rappresenta il primo vero tentativo di superare la retorica risorgimentale sull'argomento, colpevole – a dire di Spaventa – di aver filtrato il messaggio per cui la filosofia italiana, per mantenersi autentica, avrebbe dovuto al tempo stesso mantenere una posizione autarchica rispetto alle produzioni intellettuali straniere, accusate di comprometterne il messaggio.

Ad ogni modo, sebbene su posizioni contrarie, anche Spaventa continua quella riflessione sulla filosofia italiana che ho indicato a principio di questa breve ricostruzione come una delle costanti della produzione filosofica del nostro Paese. Quella che Giovanni Gentile ha

³⁵ Per una sintesi dei rapporti di Bertrando Spaventa con Mamiani e l'Accademia, si veda: B. Spaventa, *L'accademia di filosofia italica, e Terenzio Mamiani*, in Id., *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Ghio, Napoli 1867, pp.341-366.

definito la «prima storia della filosofia italiana», infatti, si inserisce perfettamente all'interno di quel tentativo di ricostruire una sorta di 'autobiografia' della nazione di cui ho detto in precedenza, costituendo, come è stato sottolineato con forza da Eugenio Garin, il frutto di un atteggiamento 'militante' prima ancora che speculativo.

L'immagine di uno Spaventa 'filosofo militante' riflette la necessità da lui avvertita di fare i conti con la dimensione storica, di ancorare la propria riflessione filosofica all'analisi della situazione contingente. Con questo non si vuole implicare che la filosofia si trasformi *tout court* in ideologia. È sufficiente un po' di familiarità con il lavoro di Spaventa per rendersi conto che il suo è un impegno teorico profondo, volto a indagare i problemi 'tecnici' della filosofia del suo tempo, in un continuo confronto con la filosofia hegeliana che ne rappresenta il permanente paradigma di riferimento critico. Tuttavia, proprio la riflessione sul rapporto tra impegno teorico e pratica politica pervade buona parte della produzione spaventiana, in particolare e significativamente nel decennio compreso tra il 1850 e il 1860.

Specialmente gli articoli su *La rivoluzione e l'Italia*, al di là della retorica patriottica, rivelano una concezione precisa del ruolo e del significato della filosofia e, di conseguenza, della funzione stessa del filosofo all'interno della comunità civile e politica.

Ci si è spesso riferiti a *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, l'opera probabilmente più conosciuta e criticata di Spaventa, come ad una 'storia fenomenologica d'Italia'. L'istituzione di questo parallelismo con il celebre lavoro hegeliano, tuttavia, non intende fare riferimento esclusivamente alla struttura dell'opera, al suo procedere di figura in figura in un processo filosofico che si muove *de claritate in claritatem*. Il richiamo alla fenomenologia, piuttosto, tende a valorizzare la corrispondenza che in essa viene istituita tra il piano storico e il suo corrispettivo logico.

Il testo spaventiano si apriva, com'è noto, con la famosa Prolusione *Della nazionalità della filosofia* in cui si chiarisce preventivamente che perché sia possibile determinare i caratteri della 'filosofia italiana' è necessario prima «intendere il significato della nazionalità nella vita della filosofia in generale».³⁶

³⁶ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in Id., *Opere*, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972, Vol. II, p. 426. Si decide di citare sempre da quest'edizione.

A ben guardare si tratta, in fondo, delle stesse domande che scandiscono il ritmo della famosa introduzione gariniana alla sua *Storia della filosofia*, dove il problema viene presentato nei termini seguenti:

è chiaro che, a chi si proponga di tracciare una storia del pensiero italiano, si presentano preliminarmente due problemi: l'uno, del significato che possa attribuirsi ad una filosofia nazionale; l'altro, direttamente dipendente da questo, del cominciamento di una filosofia italiana.³⁷

Garin precisa il significato che il termine 'nazionale' deve assumere quando è riferito ad una filosofia, rimproverando a Spaventa di aver sovrapposto la 'semantica della nazione' alla 'semantica dello Stato'³⁸, finendo, in questo modo, con l'identificare «nazionalità con struttura statale esistente» e, di conseguenza, limitare «la coscienza nazionale alla consapevolezza di quel fatto».³⁹ Tralasciando qui la peculiare interpretazione del lavoro di Spaventa, che si evolverà con l'evolversi stesso della storiografia gariniana (saranno posizioni molto diverse quelle espresse nel lavoro interamente dedicato a Spaventa nel 1983),⁴⁰ per Garin è chiaro che non può esserci filosofia nazionale se non in presenza di una «consapevolezza piena di una unità di cultura»⁴¹.

Nelle pagine introduttive della sua *Storia* emerge un problema in particolare, su cui vorrei soffermarmi brevemente, perché strettamente collegato alla questione che qui più direttamente ci interessa. Nella veloce presentazione delle posizioni di quanti lo avevano preceduto nel tentativo di tracciare una storia della filosofia italiana,⁴² Garin mette in evidenza come questo stesso tentativo sia stato spesso condotto a partire da *una* determinata posizione filosofica, finendo, in questo modo col deformare autori e concetti, con l'attribuire 'certificati di appartenenza' sulla base di costruzioni preconette che

³⁷ E. Garin, *La filosofia*, Vallardi, Firenze 1947, p. 17.

³⁸ M. Ciliberto, *La filosofia civile*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero*, cit.

³⁹ E. Garin, *La filosofia*, cit., p. 17.

⁴⁰ E. Garin, *Filosofia e politica in Bertrando Spaventa*, Bibliopolis, Napoli 1983.

⁴¹ E. Garin, *La filosofia*, cit., p. 21.

⁴² *Ivi*, pp. 10-17.

hanno distinto la filosofia italiana in «vera e falsa, in zone di luce e d'ombre, in reminiscenze del passato e precorrimenti dell'avvenire».⁴³

[...] molti, troppi, hanno voluto interpretare la filosofia italiana nel senso di uno sviluppo univoco, alla luce di un sol problema, di un orientamento unico, ritrovato a volta a volta nell'immanenza o nella trascendenza, nell'oggettivismo o nel soggettivismo, nella religiosità o nell'eresia. Fissato il canone, coloro che non vi si adattavano venivano espulsi dalla tradizione italica, e non di rado un autore medesimo, diviso in frammenti sanguinanti, veniva per metà rigettato nelle tenebre del passato, e per metà esaltato nella luce del sole dell'avvenire.⁴⁴

Uno dei rischi che si prospettano a chi voglia fare una storia della filosofia 'nazionale' è quello di finire col fare la storia di *una* filosofia particolare. Il rischio implicito è quello di piegare la storia alla filosofia e, al tempo stesso, di deformare quella filosofia attraverso le lenti di una determinata cornice storica.

Inoltre, questa prima presa di distanza di Garin dal concetto di 'unità' applicato nell'ambito del lavoro storiografico, che qui coinvolge solo marginalmente la storiografia gentiliana, è interessante soprattutto se si prendono in considerazione le tesi esposte più di dieci anni dopo e che confluiranno nel volume *La filosofia come sapere storico* (1959). In questo lavoro, infatti, Garin ha voluto fare i conti con gli strumenti che la filosofia e la storiografia gentiliane avevano lasciato ad una generazione di studiosi, impegnandosi in una inusuale (per lui) analisi teorica del lavoro dello storico della filosofia, che rivela al fondo una peculiare concezione della filosofia stessa e della sua relazione con la storia.

Oggi la discussione sull'*Italian Theory* ha avuto sicuramente il merito di riportare al centro del dibattito un tema che, sul finire del secolo scorso, sembrava trovare spazio più che altro all'interno di studi di natura storica ed erudita.

Roberto Esposito, uno dei protagonisti del dibattito contemporaneo, apre il suo volume dedicato alla ricostruzione genealogica (e di conseguenza in parte inevitabilmente storiografica) del 'carattere' della filosofia italiana con una domanda: «esiste qualcosa

⁴³ *Ivi*, p. 15.

⁴⁴ *Ivi*, p. 22.

come una ‘filosofia italiana’?», che si collega direttamente ad una seconda di ordine più generale, la cui risposta è condizione necessaria di senso per la prima e che riflette quelle già poste da Spaventa e Garin: «è legittimo considerare la filosofia in termini di appartenenza nazionale o quantomeno territoriale?»⁴⁵.

Il problema che qui si pone è evidentemente quello del carattere di per sé stesso ossimorico dell’espressione ‘filosofia nazionale’, in cui l’unione dei due termini appare contraddittorio alla luce della connessione istituita tra un soggetto – la filosofia – che ha o aspira ad avere carattere o validità universale e un aggettivo – nazionale – che sembra costringerlo indebitamente all’interno di una dimensione particolare. Per sottrarsi all’*impasse* che sembra implicita nella domanda, Esposito ricorre alla nozione geofilosofica, ripresa da Deleuze e Guattari, di ‘territorio’, intendendo con essa quell’insieme di condizioni contingenti che si collocano al tempo stesso ‘fuori’ e ‘dentro’ la dimensione storica (in parte determinandola ma, allo stesso tempo, dipendendo da essa come condizione della loro stessa esistenza) in grado di influire sulla definizione di uno «stile» di pensiero.

Mettendo da parte il riferimento alla geofilosofia di Deleuze e Guattari, il problema che principalmente si pone è, dunque, nella sua essenza quello del rapporto della filosofia con quanto eccede la dimensione puramente – o che si tende a definire ‘puramente’- filosofica: il mondo delle nazioni, della politica e, in generale, della storia. Volendo riprendere il lessico proprio del dibattito filosofico italiano degli anni ’50 (che analizzeremo nel dettaglio nella prima parte di questo lavoro) il problema fondamentale che ci si pone è quello del rapporto tra verità e storia.

Come si è cercato di fare emergere a partire da questa breve esposizione, questi tre autori condividono un tema – la filosofia italiana – e una domanda – è possibile parlare di una filosofia nazionale? Tutti loro, inoltre, non hanno soltanto dato, in forme variamente modulate e tra loro molto differenti, una risposta affermativa, ma – lo vedremo – hanno tutti voluto rispondere attraverso una via che può, con le dovute cautele, definirsi ‘storiografica’. Tutti e tre, infatti, accanto all’affermazione che sì, è possibile parlare di una ‘filosofia italiana’, hanno poi cercato di individuarne i caratteri di lunga durata attraverso una rilettura della stessa storia della filosofia nel nostro Paese.

Intendo dedicare la prima parte di questo lavoro a una disamina approfondita della loro posizione al riguardo, cercando in particolare di immergere la loro riflessione sulla nazionalità della filosofia all'interno della questione più generale e classica del rapporto tra filosofia e storia. È mia convinzione, infatti, che, al di là di profonde ed evidenti differenze, questi autori condividano una determinata concezione della filosofia, che si riflette parallelamente sulla loro interpretazione del ruolo che la filosofia stessa e il filosofo devono assumere in relazione alla propria 'epoca'.

Ritornando brevemente a Garin e alla sua *Storia*, nel testo si faceva notare che, una volta riconosciuta la possibilità di tracciare una storia della filosofia che non si consideri solamente come la riproduzione di una pura struttura speculativa – che è la *conditio sine qua non* di qualsiasi discorso che prenda in considerazione la possibilità di una 'storia della filosofia italiana' - «i punti di divergenza [...] non possono non ritrovarsi che nella determinazione di quei caratteri stessi».⁴⁶ Tutti e tre gli autori a cui questo lavoro fa principale riferimento concordano nel rintracciare i caratteri propri della filosofia italiana in una tradizione che si sviluppa a partire dall'Umanesimo, considerato come il momento genetico di quella che potremmo definire la 'differenza italiana'. Per questo motivo, ho ritenuto opportuno dedicare una seconda parte all'analisi delle interpretazioni dell'Umanesimo e del Rinascimento che hanno accompagnato, sostenendola, la loro descrizione della filosofia italiana. Un'operazione di questo tipo è abbastanza agevole sia nel caso di Spaventa, i cui studi sul Rinascimento si concentrano proprio in nel decennio (1850-1860) di preparazione alla formulazione della 'teoria della circolazione', sia nel caso di Roberto Esposito. Nel caso di Garin, invece, è necessario specificare che, nella mole dei suoi studi sull'argomento e viste soprattutto le notevoli variazioni di accento e prospettive in un percorso di studia pluridecennale, qui si prenderanno in considerazione solamente alcuni lavori particolarmente significativi sviluppati a ridosso della pubblicazione della sua *Storia*.

⁴⁶ *Ivi*, p. 15.

UNA STORIA FENOMENOLOGICA D'ITALIA

*

I.1 BERTRANDO SPAVENTA NELLA CRITICA STORICA

Nel 2017 si è celebrato il bicentenario della nascita di Bertrando Spaventa, in occasione del quale è stato costituito un Comitato nazionale per le celebrazioni sotto la presidenza della Fondazione Istituto Gramsci e con la collaborazione dell'Università di Roma 'La Sapienza'. La principale iniziativa è consistita nell'organizzazione di un convegno di studi dedicato interamente alla figura del filosofo abruzzese, tenutosi presso l'Università di Chieti nelle giornate del 23 e 24 febbraio 2017, che ha coinvolto i principali interpreti del pensiero dello Spaventa.⁴⁷ Altri importanti lavori, come ad esempio la pubblicazione del secondo volume dell'epistolario del filosofo, stanno per essere conclusi.

Sebbene la figura di Bertrando Spaventa non abbia mai cessato completamente di interessare gli studiosi e, in particolare, quelli dediti all'analisi e all'interpretazione della storia politica e culturale della penisola, un'attenzione così marcata e diffusa per la sua opera non si registrava almeno dal 1983, quando un altro anniversario – quello del centenario della morte – aveva contribuito a produrre una nuova serie di studi e ricerche a lui dedicati.

Sono molti gli aspetti del pensiero spaventiano su cui si sono variamente concentrati i suoi interpreti: il rapporto con l'hegelismo e la personale proposta di una 'riforma' della dialettica, il tema storiografico della circolazione europea del pensiero italiano, i rapporti con l'herbartismo e con il positivismo, la teoria dello Stato e la filosofia del diritto. Allo stesso modo, è possibile distinguere diversi filoni

⁴⁷ Gli atti del convegno sono stati pubblicati recentemente nel volume *Bertrando Spaventa tra unificazione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. Mustè, S. Trinchese, G. Vacca, Viella, Roma 2018. Un 'bilancio' del convegno, ad opera di uno dei partecipanti, si trova in J. Salina, *La rinascita dell'idealismo. Spaventa, Croce e Gentile tra ieri e oggi*, Carocci, Roma 2018, pp. 34-38.

interpretativi che di volta in volta hanno proposto immagini differenti del pensiero del filosofo.

Al momento della sua morte, avvenuta il 20 settembre 1883, la fortuna di Bertrando Spaventa era già in declino; fortuna che – occorre sottolinearlo – incontrò solo incidentalmente nel corso della sua pluridecennale attività intellettuale ed accademica e, significativamente, proprio nel decennio immediatamente successivo all'Unità, quando i suoi corsi presso la neoriformata università partenopea attiravano studenti, critici e detrattori, suscitando allo stesso tempo la commossa ammirazione di un giovane straniero appena giunto in Italia nel 1865 - Theodor Sträter – il quale riportava in patria la notizia che:

in tutti questi italiani che si dedicano adesso alla regina delle scienze, in particolare però nel professor Spaventa e nei suoi discepoli, la filosofia è diventata quello che dovrebbe essere dai tempi di Fichte – vita, azione, carattere personale, vorrei dire religione del cuore e non una semplice occupazione mentale fra le altre.⁴⁸

Ma l'hegelismo, com'è stato sottolineato, era da sempre in Italia «un frutto fuori stagione»⁴⁹ e le menti degli studiosi più giovani spesso – e con non poco disappunto dello stesso Spaventa – si rivolgevano alle nuove correnti filosofiche che provenivano dal resto d'Europa e che si imponevano al grido di «*keine Metaphysik mehr!*».

Spaventa, tuttavia, lasciava dietro di sé una generazione di studenti che nei decenni successivi avrebbero influito notevolmente sulla vita intellettuale del Paese. Francesco Fiorentino, Felice Tocco, Antonio Labriola, per ricordare solamente alcuni dei nomi più illustri, si sono tutti formati alla sua scuola e con essa hanno contratto un debito significativo. Tra di essi anche Donato Jaja, il quale scriveva che:

Gli scritti tutti di B. Spaventa, per chi li mediti con l'attenzione che richiedono, portano con sé un soffio di vita, che mentre è quella stessa, che a parte a parte e giorno per giorno tutti

⁴⁸ B. Spaventa, *La filosofia del Risorgimento. Le prolusioni di Bertrando Spaventa*, La scuola di Pitagora, Napoli 2005, p. 140

⁴⁹ A. Savorelli, *Introduzione*, in B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, p. V.

affatica in cerca di ciò che vale a compiere le brame dell'interna potenza, è insieme vita di miglior natura, perché è vita piena, vita che erompe dalla potenza conoscitiva, colta in tutta la vasta complessità di sua natura. Scritti di tal fatta non sono morti; non muoiono [...].⁵⁰

E a meditare quegli scritti con dedizione sarebbe stato proprio uno degli studenti di Jaja alla Scuola Normale di Pisa, Giovanni Gentile, colui che, nel secolo successivo, avrebbe costretto «gli italiani a cibarsene».⁵¹

A Gentile si devono quelli che probabilmente possono essere ancora considerati gli studi più influenti su Spaventa, un punto di partenza imprescindibile per chiunque desideri avvicinarsi alle opere del filosofo abruzzese. Si tratta di lavori che si sono mossi sia sul versante della ricerca biografica e bibliografica – cioè la prima ricostruzione della biografia intellettuale di Spaventa e la pubblicazione della maggior parte dei suoi lavori – che su quello dell'ermeneutica. È di Gentile, infatti, il primo tentativo di interpretazione organica della filosofia spaventiana (di cui egli stesso si dichiara esplicitamente erede), col risultato, tuttavia, di piegare spesso l'opera di Spaventa alle ragioni della filosofia dell'atto puro, alla luce della quale quella veniva letta ed interpretata. Tanto che, forse, si potrebbe ripetere a proposito di Gentile quello che Garin osservava in riferimento alla storiografia spaventiana, che, cioè, «la voce sua soverchiava quella dell'autore che doveva ascoltare», che, in questo modo, era «come frastornato dalla parola soverchiante dell'espositore»⁵².

La pubblicazione nella prima metà degli anni Sessanta da parte di Italo Cubeddu di alcuni articoli inediti di Spaventa risalenti alla primissima fase della sua produzione filosofica, ha riaperto l'interesse

⁵⁰ D. Jaja. *Prefazione*, in B. Spaventa. *Scritti filosofici*, a cura di G. Gentile, Morano, Napoli 1900, p. XV.

⁵¹ E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Laterza, Bari 1955, p. 20.

⁵² E. Garin, *La filosofia*, cit., p. 9. Per una panoramica esaustiva sull'interpretazione gentiliana si veda il volume dell'edizione delle opere di Giovanni Gentile che raccoglie il corpus completo dei lavori da lui dedicati a Spaventa: G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, in Id., *Opere*, a cura di V. A. Bellezza, Le Lettere, Firenze 2001. Vol. XXIX.

per la sua opera.⁵³ Se l'interpretazione dello stesso Cubeddu⁵⁴, infatti, si muove sostanzialmente lungo la scia tracciata da Gentile, quegli articoli hanno permesso l'approfondimento di un momento allora ancora poco conosciuto della sua biografia intellettuale, contribuendo a costruire l'immagine di uno Spaventa democratico e rivoluzionario che ha catturato l'interesse di alcuni interpreti in larga parte di formazione marxista.

La pubblicazione di questi articoli, in realtà, ha concorso in parte a rafforzare una corrente interpretativa già affermatasi nel corso degli anni Cinquanta e che tendeva a collocare l'opera del filosofo abruzzese al principio della tradizione storicistica italiana, appoggiandosi in particolar modo sull'immagine tramandata da Antonio Labriola di uno Spaventa capostipite del marxismo italiano⁵⁵. Il 14 marzo 1894, infatti, Labriola scriveva ad Engels che:

A Napoli, privatamente dal 1840-60, e poi pubblicamente all'Università dal 1860-75, ci fu la rinascenza dell'Hegellismo [...]. Lo Spaventa (ottimo fra tutti, e taccio degli altri) scrisse di dialettica in modo squisito, scoprì di nuovo Bruno e Campanella, delineò la parte nobile e utilizzabile di Vico e trovo da sé (nel 1864!) la connessione tra Hegel e Darwin.

⁵³ B. Spaventa, *Rivoluzione e utopia. Articoli di Bertrando Spaventa su «Il Progresso»*, a cura di I. Cubeddu, «Giornale Critico della filosofia italiana», 42, 1963, pp. 66-93

⁵⁴ I. Cubeddu, *Bertrando Spaventa pubblicista*, «Giornale Critico della filosofia italiana», 42, 1963, pp. 46-65. Si veda anche: I. Cubeddu, *Bertrando Spaventa*, Sansoni, Firenze 1964.

⁵⁵ Tra i primi studi della scuola marxista si ricordano in particolare: G. Arfè., *L'hegelismo napoletano e Bertrando Spaventa*, «Società», VIII, 1952, pp. 45-62; G. Berti, *Bertrando Spaventa, Antonio Labriola e l'hegelismo napoletano*, «Società», X, 1954, pp. 406-430; XI, pp. 583-607; XII, pp. 764-791; P. Togliatti, *Per una giusta comprensione del pensiero di A. Labriola*, «Rinascita», XI, 1954, pp. 254-256, 336-339, 387-393, 483-491. Per quanto riguarda gli studi degli anni '60, successivi dunque alla pubblicazione degli articoli spaventiani del 1851 e che affrontano la questione dello Spaventa 'radicale'; si segnalano in particolare: S. Landucci, *Il giovane Spaventa fra hegelismo e socialismo*, «Annali dell'Istituto Feltrinelli», VI, 1963, pp. 647-707; S. Landucci, *L'hegelismo in Italia nell'età del Risorgimento*, «Studi Storici», IV, 1965, pp. 597-628. Critici rispetto al peso effettivo dell'influenza di Von Stein sul pensiero di Spaventa, ma ugualmente orientati verso un'interpretazione di tipo radicale sono gli studi di Giuseppe Vacca: G. Vacca, *Politica e filosofia in B. Spaventa*, Laterza, Bari 1967; G. Vacca, *Unificazione nazionale ed egemonia culturale*, Laterza, Bari 1969.

Sono nato in tale ambiente. [...] Tutta la letteratura hegeliana e post hegeliana ci era nota [...].

Forse –anzi senza forse – io sono diventato comunista per effetto della mia educazione (rigorosamente) hegeliana – [...].⁵⁶

La scoperta di un «giovane Spaventa» che si muove «tra hegelismo e socialismo», critico attento delle vicende della Francia repubblicana e traduttore dell'opera del sociologo Lorenz von Stein, ha permesso di proporre una periodizzazione interna al suo lavoro che riecheggia nella letteratura critica di quel periodo e si costruisce in buona parte sulla base della progressione delle posizioni politiche dell'autore. Un primo Spaventa democratico e repubblicano lascia spazio ad uno Spaventa politicamente deluso che, in seguito all'ascesa in Francia di Napoleone III, compirà l'avvicinamento alle politiche cavouriane e si unirà (mantenendosi però sempre in posizione critica) alle file della destra storica.

Questa linea interpretativa, sebbene da un lato abbia avuto sicuramente il merito di ampliare e approfondire il terreno degli studi spaventiani, radicati fino a quel momento all'interno della tradizione neoidealista, dall'altro lato ha contribuito a sostituire a quella una prospettiva altrettanto radicale in cui allo Spaventa precursore del neoidealismo è subentrato uno Spaventa capostipite di una linea genealogica che, passando attraverso la mediazione di Labriola, conduce fino allo storicismo gramsciano. Tuttavia, visti il peso e la profondità dell'influenza della filosofia e, forse ancor più, del magistero spaventiani nel panorama culturale italiano a cavaliere tra il diciannovesimo e il ventesimo secolo, non sorprende che sul suo *corpus* siano state combattute battaglie filosofiche e, in parte, politiche.

Tra gli anni Settanta e Ottanta, poi, si è inaugurata una nuova stagione di studi che ha contribuito a delineare con maggiore chiarezza le modalità di penetrazione dell'hegelismo in Italia, dedicandosi all'analisi del clima culturale e filosofico nei decenni immediatamente precedenti l'Unità. Di Spaventa si sono portati alla luce nuovi documenti rimasti sepolti per decenni negli archivi e che hanno consentito di smussare le precedenti interpretazioni, attraverso una

⁵⁶ A. Labriola, *Carteggio. 1890-1895*, a cura di S. Miccolis, Bibliopolis, Napoli 2003, Vol. III, p. 378.

progressiva chiarificazione del percorso intellettuale del filosofo, che risulta, in questo modo, se non più coerente, sicuramente più nitido nella sua evoluzione complessiva.⁵⁷

Ad ogni modo, se non è possibile distinguere delle vere e proprie fasi all'interno della filosofia spaventiana – il rischio implicito sarebbe quello di definirne i caratteri in maniera reciprocamente autonoma – tuttavia è innegabile una progressiva evoluzione degli interessi dell'autore; interessi che in alcuni casi si sovrappongono e si sostituiscono gli uni agli altri. Ne sono un esempio gli studi su Giordano Bruno iniziati e mai definitivamente compiuti negli anni Cinquanta, per poi essere parzialmente recuperati all'interno dell'architettura storiografica delle lezioni napoletane.

Nel 1867, quando era professore ormai da circa sei anni presso l'Università di Napoli, è lo stesso Spaventa a fornire alcune importanti informazioni circa la propria biografia intellettuale. Sono passi famosi quelli in cui il filosofo ci ricorda che già a partire dal 1849 «mirava, in

⁵⁷ I manoscritti spaventiani sono conservati in tre diverse biblioteche. La Biblioteca Nazionale di Napoli possiede la collezione più vasta di documenti. Presso la Biblioteca Nazionale di Roma è conservato il fondo – denominato 'Rughini-Ghezzi' – che raccoglie documenti ereditati da Sebastiano Maturi alla morte di Spaventa e rimasti per molto tempo nelle mani di Domenico D'Orsi. La biblioteca dei fratelli Spaventa è conservata presso la Biblioteca civica 'A. Mai' di Bergamo. Ad Alessandro Savorelli si devono importanti studi sui manoscritti spaventiani da lui catalogati e descritti: A. Savorelli, *Le carte Spaventa alla Biblioteca Nazionale di Napoli*, Bibliopolis, Napoli 1980; A. Savorelli, *Manoscritti spaventiani alla Biblioteca nazionale di Roma*, «Giornale critico della filosofia italiana», II, 2006, pp. 276-295. In quest'ultimo articolo lo studioso dà notizia anche del fondo conservato a Bergamo. Altre importanti fonti documentarie sono state raccolte nel corso degli anni; si segnalano di seguito: B. Spaventa, *Scritti inediti e rari*, a cura di D. D'Orsi, CEDAM, Padova 1966; B. Spaventa, *Lezioni di antropologia*, a cura di D. D'Orsi, D'Anna, Firenze-Messina 1976; P. Di Attilio, *Bertrando Spaventa, Rivoluzione, partiti politici e stato nazionale. Nuovi testi di Bertrando Spaventa*, Giuffrè, Milano 1983; B. Spaventa, *Epistolario (1847-1860)*, a cura di M. Rascaglia, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1995; B. Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno*, a cura di A. Savorelli, M. Rascaglia, Bibliopolis, Napoli 2000; B. Spaventa, *Le «lezioni» sulla storia della filosofia italiana nell'anno accademico 1861-1862*, a cura di F. Rizzo, Siciliano, Messina 2001; B. Spaventa, *Paolottismo, positivismo razionalismo (la stesura originaria a cura di M. Rascaglia)*, «Giornale critico della filosofia italiana», II, 2006, pp. 220-236;. Un documento indispensabile è la bibliografia degli scritti di e su Spaventa curata da Cubeddu nel 1972 per l'edizione Sansoni delle *Opere* di B. Spaventa e adesso ampliata da F. Valagussa: B. Spaventa, *Opere*, Bompiani, Milano 2008, pp. 2587-2806; Più recente e, dunque, escluso dalla bibliografia appena ricordata è l'articolo di F. Gallo, *Il manoscritto "De Anima" di Bertrando Spaventa*, «Logoi», 6, 2011, pp. 323-336.

mezzo alle tenebre, lontano lontano, due luci, e n'era tutto innamorato, e avea il lieto presentimento che fossero un medesimo sole; e sembravano due, perché erano lo stesso sole in due punti diversi dell'orizzonte»,⁵⁸ riferendosi, come espliciterà poco più avanti, alla filosofia italiana del Rinascimento e alla filosofia hegeliana.

Quello che Spaventa sembra suggerire in questo passaggio è la formulazione – almeno in nuce – della teoria della circolazione europea della filosofia italiana già a partire dagli anni trascorsi a Napoli; prima, dunque, dell'esilio torinese e prima di quella meditazione rigorosa dei testi dei filosofi rinascimentali e degli autori italiani contemporanei, nonché dello studio dei sistemi cartesiano e spinoziano che, com'è risaputo, costituiscono l'irrinunciabile anello di connessione che definisce la struttura della teoria stessa.

In effetti, alcuni degli articoli pubblicati da Silvio Spaventa sulla rivista *Il Nazionale*⁵⁹ da lui fondata e diretta a Napoli nel 1848, nonché alcuni riferimenti rintracciabili all'interno dell'epistolario di Bertrando e dei suoi primi lavori, confermano questa ipotesi. Tuttavia, la ricostruzione che Spaventa ci propone nelle pagine della sua Prefazione appare eccessivamente lineare. Tenendo conto delle informazioni che sono adesso in possesso degli interpreti, infatti, è possibile mostrare come il percorso seguito dal filosofo sia stato tutt'altro che piano, e come, al contrario, si sia composto di brusche interruzioni, ripensamenti e ripiegamenti che hanno progressivamente modificato l'impostazione originale del progetto comune dei fratelli Spaventa.⁶⁰

⁵⁸ . B. Spaventa, *Logica e Metafisica*, in Id., *Opere*, cit., vol. III, p.19.

⁵⁹ In effetti già nel 1844 Silvio Spaventa concludeva un suo articolo individuando la necessità di indirizzare gli studi verso un duplice scopo: «ripigliare le file sperdute della nostra tradizione, svolgerla in una dottrina, da cui possa rifluire qualche poco di luce sull'ideale incerto che governa il nostro avvenire; 2. rilevare i gradi del suo attuale sviluppo, raccoglierne ed accettarne le patiche conseguenze come dati della manifestazione sociale a cui aspira». (S. spaventa, *Dal 1848 al 1861. Lettere, scritti, documenti*, Bari, Laterza, 1923, p. 11); e nel 1854, nel periodo in cui Bertrando intraprenderà i suoi studi sulla filosofia italiana del Rinascimento, egli scriverà nuovamente al fratello: «Mi congratulo con te, mio caro Bertrando, de' tuoi studi e de' tuoi bei lavori. A te non manca ingegno e dottrina per far bene. Il tema che hai per le mani è importante per sé, ma maggiormente importante per la nuova filosofia italiana. Sai che un tempo esso fu l'unico scopo della mia vita intellettuale, l'unica mia ambizione e speranza.» (*ivi*, p. 176).

⁶⁰ Si veda in particolare: A. Savorelli, *Introduzione*, in B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., pp. V-XXX.

Che sia necessario congedarsi dalle periodizzazioni troppo nette della filosofia spaventiana e che il percorso intellettuale da lui seguito nel corso della sua attività decennale, in molti casi, appaia disorganico e, in parte, contraddittorio, non implica però che non sia possibile ritrovare una certa uniformità nella sua filosofia.

Sono due, a mio parere, i fattori che consentono di ricondurre la produzione filosofica di Spaventa all'interno di una prospettiva unitaria: da un lato, il perenne richiamo alla filosofia hegeliana, la quale costituisce l'inalterato riferimento critico del filosofo abruzzese, che gli fornisce, allo stesso tempo, un modello filosofico ed un canone storiografico; dall'altro lato, le evoluzioni e gli arricchimenti cui va incontro la sua filosofia si originano principalmente a partire da un costante confronto con la situazione storico-politica contingente, nonché da un'attenta e continua disamina delle proposte filosofiche contemporanee.

Eugenio Garin ha parlato di Spaventa come di un «filosofo combattente», che va visto nella sua «immanente politicità» e le cui sollecitazioni teoretiche sono legate ad un determinato momento storico, decisivo per la storia del Paese. Vedremo come questo aspetto determinante della filosofia spaventiana, lungi dal contraddire la proverbiale teoreticità della filosofia hegeliana, si generi proprio a partire dalla personale lettura che di essa Spaventa andava compiendo dagli anni della sua giovinezza.

Alla luce di quanto detto finora, in questo lavoro mi sono proposta di affrontare la questione relativa alla nazionalità della filosofia. Come ho già accennato nell'introduzione, tuttavia, interrogarsi sui caratteri 'nazionali' di una filosofia implica, al tempo stesso, interrogarsi sulla relazione che essa intrattiene con quanto la eccede. In questo modo, si andrà a stabilire una relazione peculiare con il mondo della storia. Determinare in che rapporto stiano la filosofia e la storia, il razionale ed il reale, nel pensiero di Bertrando Spaventa e in che modo tale determinazione operi sulla proposta interpretativa di una «filosofia italiana» dai caratteri peculiari sarà, dunque, lo scopo particolare di questo capitolo.

A questo riguardo, lo Spaventa che più ci interessa è certamente lo Spaventa autore della *Prolusione* alle lezioni del 1861 e teorico della circolazione europea del pensiero italiano. Tuttavia, sono convinta che non sia possibile comprendere le conclusioni a cui egli giunge nella

Filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea senza tenere in considerazione i lavori che l'hanno preceduta e che, sotto molti aspetti, ne costituiscono una premessa indispensabile, fornendo il quadro dell'argomentazione nel suo costruirsi. In particolare, ritengo che i lavori giovanili sulla filosofia hegeliana e sulla rivoluzione costituiscano un esempio paradigmatico della declinazione spaventiana del rapporto tra verità e storia.

I.2 SPAVENTA, HEGEL E LA RIVOLUZIONE

Nel 1840 era stata tradotta per la prima volta in italiano (ma non in Italia)⁶¹ una delle opere di Hegel. Si trattava delle *Lezioni sulla filosofia della storia* curate da Gans e tradotte da Gian Battista Passerini, il quale aveva avuto la possibilità di seguire personalmente le lezioni di Hegel durante un suo soggiorno berlinese. La *prefazione del traduttore* costituisce un documento rilevante per la comprensione delle prime fasi dell'hegelismo italiano; lì, infatti, Passerini coglie alcuni degli aspetti principali che caratterizzeranno la successiva ricezione della filosofia di Hegel nella penisola e, particolarmente, all'interno del vivace ambiente culturale della Napoli prequarantottesca.

Al centro della densa analisi di Passerini sta «la dottrina del progresso dell'umanità, nata verso la fine del secolo decimottavo»,⁶² l'unica in grado di determinare una maniera veramente filosofica di intendere la storia e da lui considerata «per sé stessa una religione», che «rinchiude in sé i germi di una nuova politica e di un rinnovamento generale nelle lettere e nelle scienze».⁶³ Per la filosofia della storia intesa in questo modo, la storia cessa di essere il dominio dell'accidentale e si trasforma in un «epico poema» in cui il motore dell'azione è la «ragione suprema»⁶⁴ e il suo scopo non è che

⁶¹ L'edizione di Passerini, infatti, venne pubblicata a Capolago, in Svizzera, dalla Tipografia e libreria elvetica.

⁶² Passerini G. B., *Prefazione del traduttore*, in G.W.F. Hegel, *Filosofia della storia di G.G. Federico Hegel compilata dal Dott. Edoardo Gans e tradotta dal tedesco da G.B. Passerini*, Tipografia e libreria elvetica, Capolago 1840, p. VII

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ *Ivi* p. XI

l'esplicazione di questa nella forma della libertà. L'aspetto più interessante della 'storia delle filosofie della storia' (intesa significativamente come una storia dell'idea di progresso) che Passerini ricostruisce, è l'assenza in molte di esse di quella che lo studioso chiama l'«idea dell'avvenire».⁶⁵ Questo difetto viene riconosciuto in particolare al pensiero di Hegel, il quale, pur avendo riconosciuto che lo scopo della storia risiede nella manifestazione e nello sviluppo progressivo e necessario dello spirito e nella conquista dell'autocoscienza della soggettività come libertà, e pur essendosi per questo spinto ben al di là dei suoi predecessori, «vedeva poi il compimento di tutto nella sua filosofia e nella monarchia prussiana».⁶⁶ La fine della filosofia e, con essa, della storia contraddiceva la convinzione di Passerini per cui «lo stato di rivoluzioni, di dubbio e di ansia in cui ora si trova la società mostrano chiaramente che noi siamo in una di queste epoche, da cui l'umanità deve uscire sotto una nuova forma».⁶⁷ Al tempo stesso, però, una tale considerazione non gli impediva di soffermarsi sulla scoperta del senso di una dialettica dove anche «la morte e la distruzione non sono che le crisi necessarie per passare ad una nuova esistenza».⁶⁸

L'idea fondamentale di Hegel, il riconoscimento di un avanzamento progressivo dell'umanità in ogni campo sia delle scienze dello spirito che delle scienze pratiche, nelle parole del suo traduttore si riconnette significativamente alla riflessione sulla propria epoca, intesa come un'età di transizione in cui, per dirlo con Spaventa, la «forma» non corrisponde più all'«idea» e in cui ciò che occorre sanare è la corrispondenza tra 'essere' e 'dover essere'. Parlando brevemente dell'idea di progresso applicata al campo del diritto, infatti, Passerini, pur riconoscendo nel diritto «qualche cosa di assoluto», mette allo stesso tempo in evidenza che esso «non si può realizzare in tutta la sua purezza che successivamente».⁶⁹ E gli strumenti a cui è affidato il compito di rimuovere gli ostacoli fisici e morali che si frappongono alla sua piena realizzazione sono rispettivamente – è interessante notarlo – lo sviluppo industriale e l'istruzione: «in tal modo si possono

⁶⁵ L'unico caso in cui Passerini riconosce esplicitamente una certa attenzione per l'idea dell'avvenire è in riferimento al socialismo utopico di Fourier e Saint-Simon.

⁶⁶ *Ivi* p. XXVII

⁶⁷ *Ivi*, p. XXII.

⁶⁸ *Ivi*, p. XXXI.

⁶⁹ *Ivi*, p. IX.

riconciare le due scuole di diritto, nate ultimamente, la storica e la filosofica; l'una che riporta tutto al fatto e all'esistente, l'altra all'ideale e a ciò che dovrà essere». ⁷⁰

La filosofia hegeliana, dunque, viene letta come una filosofia del cambiamento, della progressione storica, che non vagheggia i tempi della perduta età dell'oro, ma al tempo stesso non demonizza il passato all'interno di una prospettiva pessimistica in cui lo stesso presente e l'avvenire vengono privati del loro significato. Per Passerini, tuttavia, tale filosofia si traduceva, sul piano pratico e politico, nella difesa degli ideali della moderazione. Quella del perfezionamento, infatti, è una strada che va percorsa «con sicurezza», ⁷¹ per cui «il partito stesso rivoluzionario [...] dovrà lasciare i mezzi violenti con cui cerca di cambiare ad un tratto la società, e abbracciare invece una marcia progressiva e graduata di miglioramenti». ⁷²

Anche Antonio Turchiarulo, nella sua traduzione della *Filosofia del diritto* di Hegel edita a Napoli ad un solo mese di distanza dai moti del 1848, ⁷³ riconosceva – in accordo con Passerini e creando una connessione diretta tra filosofia della storia e filosofia del diritto – che «il principio che svolge il filosofo tedesco è quel medesimo che egli svolge nella sua filosofia della storia, cioè quello della libertà, mentre il diritto è l'esistenza esterna di questo». ⁷⁴ In questo caso, tuttavia, il collegamento con la storia a lui contemporanea si faceva ancora più evidente e, sotto molti aspetti, specifico. Anche Turchiarulo, infatti, riconosceva nella manifestazione di un nuovo principio ideale la causa e, al tempo stesso, lo scopo del passaggio ad un'epoca nuova della storia e della vita di un popolo.

Non v'ha dunque vera conquista – scrive il traduttore – o forzata schiavitù, che quando un popolo si lascia conquistare, o da se stesso si sobbarca al giogo: non v'ha forza umana, che valga ad arrestare un popolo nel corso immutabile della sua civiltà: non valgono compatte schiere d'armi e d'armati: non la

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ivi*, p. VIII

⁷² *Ivi*, p. VII

⁷³ Si tratta della seconda opera di Hegel tradotta in italiano. In questo caso sono da sottolineare specialmente due fatti: la data e il luogo di pubblicazione. G.W.F. Hegel, *Filosofia del diritto tradotta dall'originale tedesco da Antonio Turchiarulo*, Stamperia e cartiere del Fibreno, Napoli 1848.

⁷⁴ *Ivi*, p. 10.

falsa politica, che [...] cerca per vie misteriose ed immorali soffocarli.⁷⁵

Queste osservazioni, tuttavia, in questo caso si fanno valere con riferimento diretto alla storia napoletana. Il governo di Napoli, che «rimase quasi confuso e sbalordito alla manifestazione d'un esuberante italiano sentimento»,⁷⁶ infatti, costituisce l'esempio diretto dell'inevitabilità del passaggio ad una nuova forma che corrisponda al principio sviluppatosi sul piano dell'idea che «è quella che forma la vita e l'esistenza storica d'un popolo».⁷⁷

Solamente otto anni dividono la traduzione di Passerini da quella di Turchiarulo, ma è possibile osservare che, nel secondo caso, l'interpretazione della filosofia hegeliana viene specificamente declinata in relazione al problema della storia nazionale. Il richiamo manifesto all' "italiano sentimento", infatti, che viene riconosciuto come il motore delle rivolte napoletane, allo stesso tempo inserisce queste ultime all'interno di un progetto politico preciso riguardante l'unità nazionale, intesa come l'unica forma attraverso cui il nuovo principio della libertà – hegelianamente inteso – possa esplicarsi sul piano della vita reale dei popoli.

Tuttavia, gli anni che dividono le due traduzioni sono, significativamente, proprio quelli fondamentali per la diffusione delle teorie hegeliane all'interno dell'ambiente culturale napoletano. Come ricordava, infatti, nel 1850 Bertrando Spaventa:

In Napoli sin dal 1843 l'idea hegeliana penetrò nelle menti dei giovani cultori della scienza, i quali mossi come da santo amore si affratellavano, e con la voce e con gli scritti la predicavano. Né i sospetti già desti dalla polizia, né le minacce e le persecuzioni valsero ad infievolire la fede in questi arditi difensori della indipendenza del pensiero; i numerosi studenti raccolti da tutti i punti del Regno nella grande capitale disertavano le vecchie cattedre, ed accorrevano in folla ad ascoltare la nuova parola. Era un bisogno irresistibile ed universale, che li spingeva ad un ignoto e splendido avvenire, all'unità organica dei diversi rami della cognizione umana; gli

⁷⁵ *Ivi*, p. 5.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ivi*, p.4.

studiosi di medicina, di scienze naturali, di diritto, di matematiche, di letteratura, partecipavano al general movimento, ed ambivano soprattutto, come gli antichi italiani, di essere filosofi. Chi può ridire la gioia, le speranze, l'entusiasmo di quel tempo? Chi può ridire l'affetto col quale si amavano i giovani professori e gli allievi, e insieme procedevano alla ricerca della verità? Era un culto, una religione ideale, nella quale si mostravano degni nepoti dell'infelice nolano.⁷⁸

Passerini, da parte sua, aveva già messo in evidenza il carattere profondamente religioso della filosofia hegeliana, sottolineando il nesso tra l'idea di progresso e quella di provvidenza. Ma nelle parole di Spaventa il paragone ritorna a definire, piuttosto, l'esistenza di un vincolo di fratellanza tra i 'cultori' di quegli studi, la consapevolezza di condividere un interesse comune e un progetto sia filosofico che politico.

Ai fini di questo lavoro, non ho ritenuto opportuno soffermarmi in maniera dettagliata sulla descrizione delle prime fasi e modalità della penetrazione delle dottrine hegeliane in Italia;⁷⁹ è sufficiente notare che

⁷⁸ B. Spaventa, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, 1850. Il testo, apparso nel 1850 nella «Rivista italiana» di Torino, era stato riprodotto parzialmente da Vacca nel suo *Unificazione nazionale ed egemonia culturale*, cit., e da Oldrini in *Il primo hegelismo italiano*, Vallecchi, Firenze 1969. Adesso si può leggere nella sua versione completa insieme alla parafrasi della prefazione della *Fenomenologia dello Spirito* composta da Spaventa nello stesso anno in: B. Spaventa, *Quattro articoli sulla filosofia tedesca*, a cura di G. Landolfi Petrone, I centotalleri, Milano 2015, pp.211-323. Il passo citato si trova alle pp. 223-224. La data scelta da Spaventa come momento di inizio del processo di penetrazione della filosofia hegeliana a Napoli, il 1843, è giustificata probabilmente dal fatto che si tratta dell'anno del commento del De Sanctis alla versione di Bénard dell'*Estetica* hegeliana.

⁷⁹ Sull'argomento si vedano in particolare: De Ruggiero, *Il pensiero politico meridionale nei secoli XVIII e XIX*, Laterza, Bari 1946; P. Zambelli, *Tradizione nazionale e sovranità etica razionale nell'ideologia degli hegeliani di Napoli*, in Aa.Vv. *Problemi dell'Unità d'Italia. Atti del II convegno di studi gramsciani tenuto a Roma nei giorni 19-21 marzo 1960*, Editori riuniti, Roma 1962, pp. 521-572; G. Oldrini, *Il primo hegelismo italiano*, cit.; E. Garin, *Problemi e polemiche dell'Hegelismo italiano. 1832-1860*, in *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Napoli, 1970, pp-625-662; G. Oldrini, *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Laterza, Roma-Bari 1973; P. Piovani, *Il pensiero idealistico*, in *Storia d'Italia*, a cura di R. Romano, C. Vivanti, V, vol. II, I documenti, Torino, 1973, pp. 1549-1581; Cesa, *Hegel in Italien. Positionen in Streit um die Interpretation der Hegelschen Rechtsphilosophie*, «Algemeine Zeitschrift für Philosophie», 1978, pp. 1-21; G. Oldrini, *L'hegelismo italiano tra Napoli e Torino*, «Filosofia», XXXIII, 1982, pp. 247-270; F. Tessitore, *Da Cuoco a De Sanctis. Studi sulla filosofia napoletana del*

a Napoli, nel corso degli anni '40, si era assistito ad un rigoglioso rifiorire della cultura, manifestatosi soprattutto in un rinnovato interesse per le scienze e, in particolare, per la filosofia. Tale fenomeno aveva consentito una progressiva familiarizzazione con le teorie filosofiche diffuse nel resto d'Europa, ponendo in questo modo i presupposti per l'abbandono dell'angusto provincialismo della cultura napoletana. In particolare, *Il Museo di letteratura e filosofia* di Stanislao Gatti e Stefano Cusani e la lezione impartita da Ottavio Colecchi,⁸⁰ nonostante le ostilità borboniche, avevano contribuito non poco ad una messa in discussione dell'elettismo cousiniano e ad un suo progressivo abbandono in favore delle teorie provenienti dalla Germania e, in particolare dell'hegelismo.

Già nel 1846 Stanislao Gatti, ad esempio, accennando ad un tema poi sviluppato sistematicamente da Bertrando Spaventa, sosteneva la tesi per cui

[...] se i roghi del Vanini e di Giorano Bruno, se le prigioni del Campanella e le persecuzioni del Galilei valsero ad annegare fra noi la filosofia e la libertà del pensiero e ad apparecchiare la barbarie e l'infelicità de' tre secoli venuti di poi, non valsero ad impedire che lo spirito con più ferocia e miglior fortuna ritentasse la lotta in Germania... Onde noi che eravamo maestri, diventammo scolari; e poiché a' Socrati italiani mancò il tempo e la facoltà di produrre fra noi i Platoni e gli Aristoteli, ci è forza di cercare altrove il compimento e l'esplicamento intero

primo Ottocento, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1988; M. Malusa, *L'idea di tradizione nazionale nella storiografia filosofica italiana dell'Ottocento*, Tilgher, Genova 1989; E. Nuzzo, *La tradizione filosofica meridionale*, in *Storia del mezzogiorno*, a cura di G. Galasso, R. Rosario, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Napoli 1992, vol. X, pp. 19-127; A. Savorelli, *Il pensiero filosofico nell'Ottocento*, in *Storia e civiltà della Campania. L'Ottocento*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Electa, Napoli 1995, pp. 353-367; Martirano, *Il senso del concreto, Contributo ad una storia della cultura napoletana tra Ottocento e Novecento*, Rubettino, Catanzaro 2003.

⁸⁰ Scriveva Spaventa: «[...] Ottavio Colecchi, il quale introdusse nel Reame di Napoli la filosofia Kantiana, e fu primo in Italia a esporla interamente. E debbo qui aggiungere, per amore di verità, che la sua esposizione è di gran lunga superiore alle altre italiane e francesi del suo tempo [...]. Ed egli negli ultimi anni della sua vita aveva cominciato a disaminare anche qualche punto della filosofia di Hegel, e l'aveva in pregio grandissimo [...]» B. Spaventa, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 221.

di un pensiero che, nato fra noi, fu violentemente soffocato perché risorgesse più invincibile sotto altro cielo.⁸¹

Troviamo così esposto quello schema storiografico, completamente ripreso nella circolazione spaventiana, che vuole rintracciare la causa dell'arretratezza filosofica italiana nelle persecuzioni cui andarono incontro i nostri filosofi del XVI secolo. Allo stesso tempo, la filosofia tedesca viene indicata quale erede di quella del Rinascimento e, di conseguenza, come l'oggetto a cui occorre rivolgere gli studi, per combattere quelli a cui «pare di poter fermare al decimonono secolo il necessario esplicitamento dello spirito, come credertero di fermarlo al decimosesto [...]».⁸²

In un clima di questo genere, dominato dalla contraddizione tra il grande rigoglio culturale e la parallela ostilità delle autorità politiche,⁸³ un giovanissimo Silvio Spaventa denunciava la decadenza nello studio delle discipline filosofiche nel nostro Paese, che rimaneva, quando non del tutto disatteso, «solitario fra le mura del genio, scompagnato dalla pratica e dagli usi della società».⁸⁴ La principale causa della decadenza culturale e, al tempo stesso, morale (Spaventa, riecheggiando la critica letteraria dell'epoca, parla di «vuoto della coscienza»), dunque, veniva riconosciuta nell'incapacità della filosofia italiana di superare la dimensione strettamente individuale e, così facendo, di operare incisivamente sul piano della pratica. Scrive Spaventa:

Noi ci riserberemo di dimostrare che tutto il movimento filosofico, che oggi agita popoli interi, è venuto egualmente operato nel nostro paese dall'individuo filosofo, letterato, pensatore. Però là [in Francia e in Germania] quel movimento

⁸¹ Il passo si trova citato in G. Gentile, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, in Id., *Storia della filosofia italiana*, a cura di E. Garin, Sansoni, Firenze, 1969, p. 572.

⁸² *Ibid.*

⁸³ A seguito dei moti napoletani del 1830-1831 il nuovo re Ferdinando Borbone sembrava aver adottato una politica di distensione nei confronti della classe intellettuale, limitando il clima di durissima censura che aveva drammaticamente caratterizzato gli anni precedenti. Ma questa apertura, che fu alla base di un ampio fiorire delle scienze a Napoli che la rese una delle capitali della cultura europee, fu di breve durata.

⁸⁴ S. Spaventa, *Dal 1848 al 1860. Lettere scritti documenti*, a cura di B. Croce, Laterza, Bari 1923, p. 8.

prende forma ed organizzazione pubblica; qui resta secreto sotto la forma antica, in guardia di persecuzioni, tormenti e povertà: là soffre tutte le crisi, a cui assoggetta l'organizzazione di un pensiero finché non arrivi all'esaurimento di sé stesso; qui, casto ed assennato, s'ispira nei patimenti e nei bisogni dell'umanità, senza che la patria rispondesse finora al suo invito, ed osserva con attenzione il corso delle cose con saviezza e pazienza.⁸⁵

Pochi anni dopo, nel 1848, gli Spaventa fondavano a Napoli un nuovo giornale – il *Nazionale* – che «ebbe pochi mesi di vita e vita battagliera».⁸⁶ Croce individuava proprio nell'istituzione di un collegamento diretto tra la rivoluzione napoletana e la questione italiana il merito principale della rivista che aveva dato voce, nei pochi mesi della sua pubblicazione, alle posizioni più avanzate della borghesia democratica meridionale.⁸⁷ Il fine della rivoluzione napoletana, in

⁸⁵ *Ivi*, p. 9. Mi sembra il caso di riportare un passo dalla commemorazione di Bertrando Spaventa di Raffaele de Cesare. In riferimento ai primi anni trascorsi dai due fratelli nel monastero di Montecassino, il De Cesare commentava scrivendo: «Si studiava, si cospirava e si apparecchiava il '48. I cospiratori avevano un sol nome, liberali, perché lo scopo di tutti era la libertà». (R. De Cesare, *Una notizia biografica di Bertrando Spaventa*, «Fanfulla della domenica», 4 marzo 1883).

⁸⁶ S. Spaventa, *Dal 1848 al 1860*, cit., p.24. Il coinvolgimento diretto di Silvio nelle rivolte del 1848 in difesa di quegli ideali che pubblicamente professava attraverso la sua rivista, e privatamente diffondeva attraverso la neonata *Società dell'Unità Italiana*, condusse il 19 marzo 1849 al suo arresto, insieme altri militanti della società (fu il caso, tra gli altri, di Luigi Settembrini e Francesco De Sanctis) e alla condanna alla pena capitale, poi tramutata in ergastolo. Gli stessi fatti e la paura di una sorte analoga spinsero Bertrando a lasciare Napoli, recandosi a Firenze in veste di tutore presso la famiglia Pignatelli-Strongoli e di lì, dopo «dieci mesi di sbadigli», nella capitale sabauda, centro nevralgico delle politiche unitarie. Non bisogna dimenticare che nel 1847 Silvio Spaventa era già stato costretto a lasciare il Regno, per quelle che Gentile definisce «le sue imprudenze liberali», e a rifugiarsi a Firenze, da cui farà ritorno nel 1848, per prendere posto come deputato alla Camera napoletana a seguito della concessione della Costituzione da parte di Ferdinando Borbone. Il 19 marzo 1849, conseguentemente al tragico epilogo dell'esperienza costituzionale del Regno di Napoli, egli fu il primo arrestato degli ex-deputati. Per notizie più dettagliate a questo riguardo S. Spaventa, *Dal 1848 al 1860*, cit., p. 49; E. Croce, *Silvio Spaventa*, Adelphi, Milano 1969; F. Gallo, *Dalla patria allo Stato. Bertrando Spaventa, una biografia intellettuale*, Laterza, Roma-Bari, 2012.

⁸⁷ G. Griffo, *Cultura e stampa periodica napoletana dal 1830 al 1848*, in *Gli hegeliani di Napoli e la costituzione dello Stato unitario. Mostra bibliografica e documentaria*, a cura di S. Ricci, Istituto poligrafico e zecca dello Stato, Roma 1989, pp. 518-519. Anche Giovanni Gentile commentava la prima attività pubblicistica del più giovane dei due fratelli sostenendo che, dalle colonne di quella rivista, egli «prese, per la parte sua, a scrivere, con ispirazione hegeliana, la filosofia di quella rivoluzione». G.

accordo con quanto notava lo stesso Silvio quattro anni prima, per gli Spaventa risiedeva nell'esplicazione della vita del pensiero sul piano dell'esistenza storica, trasformandola così da elemento della coscienza individuale a elemento della coscienza universale.

E qui la filosofia hegeliana funge da sfondo e presupposto teorico per l'analisi storica della precaria situazione politica del Regno:

Il principio, che oggi governa il mondo, è l'idea della libertà de' popoli fondata sulla nazionalità. Il secolo decimottavo oppose il diritto della libertà astratta, del volere libero e del pensiero in sé stesso, al diritto abusato de' fatti e dell'esistente storico, che facevano ostacolo allo svolgimento razionale dell'uomo. Il quale conflitto, da principio semplicemente morale, poscia resosi esteriore e terribilmente visibile, forma il fondo della grande rivoluzione, che chiuse l'ultimo periodo di quel secolo. Il secolo decimonono ha un'altra missione.⁸⁸

Una lettura attenta di questi testi consente di individuare i temi hegeliani direttamente operanti nella retorica dei giovani napoletani e, al tempo stesso, fornisce importanti elementi circa la traduzione di quelli all'interno del nuovo ambiente di ricezione. All'idea per cui «la ragione sola governa il mondo» si accompagna la consapevolezza che essa «è scopo a sé stessa, e questo scopo è la libertà».⁸⁹ Di qui la necessità della rivoluzione che «inghiotte gli uomini, e non già sé stessa»⁹⁰ e attraverso la quale, solamente, è possibile l'esplicazione di quella. Tuttavia – si nota – occorre che l'idea della libertà si concretizzi legandosi ad un immediato sensibile, individuato specificamente

Gentile, *Bertrando Spaventa*, Sansoni, Firenze 1920, pp. 20-21. Per Elena Croce, principale biografa di Silvio Spaventa, poi, quella rivista rappresentava «l'espressione più avanzata del pensiero liberale rivoluzionario» ed in essa si mostrava «come pensiero filosofico e azione politica possano essere strettissimamente connessi, senza però cristallizzarsi in formula ideologica». E. Croce, *Silvio Spaventa*, cit. p. 46.

⁸⁸ S. Spaventa, *Dal 1848 al 1860*, cit., p. 40.

⁸⁹ *Ivi*, p. 36

⁹⁰ *Ivi*, p. 38. Uno dei temi hegeliani la cui ricezione emerge più chiaramente all'interno degli articoli è quello dell'astuzia della ragione, per cui le passioni e gli interessi dei singoli vengono recuperati come mezzi attraverso i quali il progredire storico si compie. Inoltre, Spaventa assorbe l'idea per cui quello che può apparire un male dal punto di vista del particolare viene recuperato nella sua valenza positiva sul piano dell'universale. La rivoluzione, infatti, «sommerge gl'individui, non il Popolo». (*Ibid*).

nell'elemento della nazionalità, che si esprime nella forma dello Stato conciliato con la società civile.⁹¹

Come ha giustamente sottolineato Eugenio Garin, dunque, alla base della lettura di Hegel, «piuttosto che un mero interesse gnoseologico-metafisico», è da ricercare «*anche* una spinta rivoluzionaria: o, almeno, una sollecitazione più profonda e complessa, legata ad un momento storico decisivo».⁹² La filosofia hegeliana e, con essa, l'idea di un principio che si realizza nel suo stesso svolgersi e che, per questo, non presuppone ma produce la sua necessità; la dialettica – cioè – di libertà e necessità, veniva interpretata, dunque, nel senso di una spinta liberatrice, come conferma della necessità della rivoluzione in quanto strumento di liberazione dei popoli oppressi.

Il peccato originale della rivoluzione italiana era consistito nell'incapacità dei suoi promotori di collegare il concetto della libertà con l'idea dell'indipendenza nazionale e, così facendo, nell'aver impedito il superamento della dimensione parziale di tale rivoluzione per cui «mentre una terra insorgeva a nome della libertà, l'altra dormiva sonni tranquilli all'ombra del dispotismo».⁹³ E la filosofia hegeliana, in questo contesto, veniva recepita come la filosofia di quella e di tutte le rivoluzioni: la prova teorica che la libertà è l'essenza stessa della giustizia e del diritto e che giuste sono solamente quelle istituzioni che ne rispecchiano l'esistenza storica, giustificando, in questo modo, la necessità della rivoluzione quando ciò non avvenga.⁹⁴ La libertà, infatti, nella filosofia hegeliana, non è più quella astratta della coscienza

⁹¹ «L'idea d'ogni rivoluzione è necessariamente l'idea della libertà. Ma questa idea è una rappresentazione al tutto astratta, che abbisogna d'un immediato sensibile a cui applicarsi per ottenere la sua concretezza. Finché questo immediato non esiste, la libertà è solo un pensiero, che si risolve in atti generosi e nobili sì, ma parziali [...]. Or questo immediato è la nazionalità». (*Ibid*). Il «divino spirito che oggi ravviva la nostra nazionalità [...] è che lo Stato non sia punto un'istituzione arbitraria e dipendente dalla volontà d'alcuno individuo, sia il Principe, sia qualunque altro; ma è qualche cosa più alta ed assoluta, all'arbitrio soprastante ed insidente nella volontà generale dei cittadini. Onde, se per avventura esso entra in opposizione colla società, non può perdurare a lungo in questa opposizione, e gli è forza riconciliarsi con quella, onde non mettersi in contraddizione col proprio concetto». (*Ivi*, p. 26).

⁹² G. Oldrini, *Il primo hegelismo italiano*, cit., pp. 11-12. Corsivi miei

⁹³ S. Spaventa, *Dal 1848 al 1860*, cit., p. 38.

⁹⁴ Nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, in particolare, Hegel sottolinea proprio come la necessità della Rivoluzione sia determinata dalla contraddizione tra l'accresciuto sentimento della libertà e le logore istituzioni che non sono più in grado di esprimerla.

individuale delle teorie naturalistiche del diritto, che era stata la scoperta del secolo XVIII. Essa, al contrario, è la libertà che si realizza nella forma dell'oggettività, come legge e come Stato.⁹⁵

La filosofia hegeliana mostrava ai giovani napoletani che quella che rimaneva da fare era «una guerra terribile, quale è quella della nazionalità e della libertà dei popoli oppressi».⁹⁶ La storia, infatti, cessa di mostrarsi come il regno del dominio del caso e si rivela un avanzamento necessario verso il raggiungimento della libertà. Come aveva scritto Hegel nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*, «lo spirito è libero; e il fine dello spirito del mondo nella storia è di appropriarsi effettivamente questa sua essenza, di raggiungere questa sua prerogativa».⁹⁷ Allo stesso tempo, tuttavia, perché la libertà possa realizzarsi nella storia, è necessario, in primo luogo, che lo spirito si conosca come libero: solo in questo modo, infatti, esso può divenire realtà effettuale, oggettivarsi in un'esistenza reale che, com'è noto, per Hegel è lo Stato. Si comprende bene, dunque, come, nell'ottica degli hegeliani italiani, la filosofia di Hegel si traducesse in una forma di legittimazione della rivoluzione e, più specificamente, della rivoluzione nazionale; poiché la libertà è reale solamente nella forma dell'oggettività (come Stato e società civile) e non nella forma del diritto astratto o della libertà della coscienza:

Ciò che manca in Italia – scriveva Spaventa – non è l'amor della libertà e dell'uguaglianza civile, ma la coscienza del diritto, senza la quale la libertà e l'uguaglianza civile sono astratte determinazioni e senza contenuto; ciò che manca è la razionale notizia delle scienze morali e politiche, senza la quale le istituzioni non hanno realtà, perché la sola ragione è reale.⁹⁸

E, significativamente, aggiungeva subito dopo che «questa coscienza e questa notizia non si derivano che dalla filosofia».⁹⁹ È

⁹⁵ A questo proposito si vedano in particolare: J. Ritter, *Hegel e la rivoluzione francese*, Guida Editori, Napoli 1970; R. Bodei., *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 2014.

⁹⁶ B. Spaventa, *Rivoluzione e utopia*, cit., p. 89.

⁹⁷ G.W.F Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, traduzione a cura di G. Calogero, La nuova Italia Editrice, Firenze 1941, Vol. I, p. 61.

⁹⁸ B. Spaventa, *Pensieri sull'insegnamento della filosofia*, in Id., *Opere*, cit., Vol. III, p. 846.

⁹⁹ *Ibid.*

interessante mettere in evidenza che, al di sotto di questa peculiare traduzione dell'hegelismo all'interno del caratteristico contesto storico-politico della Penisola, si cela una determinata comprensione del significato e del ruolo della filosofia in generale. Interpretare l'hegelismo come filosofia della rivoluzione, infatti, implica indirettamente una concezione della filosofia che si lega alla storia e, al tempo stesso, è in grado di esercitare un'influenza diretta su di essa. Hegel, inteso in questo modo, è colui per il quale occorre

persuadersi che è proprio della verità, quando è venuto il suo tempo, di penetrare e signoreggiare gli animi: e però non si trova mai prematuramente, né mai trova la coscienza universale, che non sia matura a riceverla. È d'uopo ormai che la filosofia deponga il suo nome di *amore della scienza*, e divenga una *scienza reale*.¹⁰⁰

Nel pensiero di Bertrando Spaventa i temi messi in evidenza fino a questo momento si ritrovano in una forma filosoficamente più consapevole ed approfondita. Non a caso, il passo della Prefazione della *Fenomenologia dello Spirito* citato poco sopra si trova posto in esergo ai suoi *Studii sopra la filosofia di Hegel* del 1850 dove, quasi in risposta alle perplessità di Passerini sull'assenza dell'orizzonte dell'avvenire nella filosofia hegeliana, si ribadiva che:

una tal morte della filosofia alemanna è il cominciamento della sua esistenza nel mondo reale, che essa penetra, informa e rinnova. [...] lo spirito alemanno è disceso nel campo dell'attività pratica, nella lotta degli elementi politici e sociali. Oltre a ciò cessa di *apparire*, come molti han creduto che fosse, una manifestazione *puramente razionale*, e s'incontra col movimento storico della società francese e della grande isola del mare settentrionale. Così apparecchia la reale manifestazione dello spirito universale nella eguaglianza delle nazioni.¹⁰¹

Lo stesso tipo di preoccupazioni, dunque, si ritrova in Bertrando Spaventa che nei suoi *Studii*, in un'argomentazione concitata,

¹⁰⁰ La traduzione è dello stesso Spaventa. B. Spaventa, *Studii sopra la filosofia di Hegel*, cit., p. 211.

¹⁰¹ *Ivi*, pp. 218-219. Corsivi miei.

afferitava la necessità di ritemperare la nazionalità italiana «nella universalità del pensiero moderno»,¹⁰² creando in questo modo una connessione diretta tra lo sviluppo universale della filosofia e la sua declinazione nell'ambito del particolare e contribuendo, allo stesso tempo, ad inserire la rivoluzione italiana all'interno del movimento politico europeo. Sulla base del principio per cui «il pensiero è l'anima dell'universo e la parte più intima della vita delle nazioni»,¹⁰³ alla filosofia tedesca viene riconosciuto il merito di aver portato a compimento il processo di emancipazione dello spirito iniziato sul piano individuale con il Rinascimento ed elevato adesso alla sua forma logica, che si manifesta nell'idea dell'indipendenza delle nazioni. E l'attenzione di Spaventa, già a partire da questo primo lavoro, si concentra sul tema della dialettica, il motore ed il fondamento del sistema hegeliano, l'idea – cioè – di un principio immanente che diviene «tal che può dirsi che non è *fatto*, ma si *fa*. Per modo che la vita e la realtà sua non consiste nella immobilità dell'esistenza, ma in un progresso *dialettico*».¹⁰⁴

Hegel, dunque, per Spaventa «è la scienza, è la filosofia al suo punto più alto: è una compiuta liberazione del pensiero; è premessa indispensabile per la libertà politica».¹⁰⁵ Questa interpretazione, tuttavia, sembrerebbe contraddire la presunta vocazione contemplativa della filosofia hegeliana, corrispondente e parallela ad una progressiva rinuncia da parte del professore di Berlino alla possibilità della trasformazione politica.¹⁰⁶ A questo proposito, il riferimento più comune è l'immagine famosa dei *Lineamenti di filosofia del diritto*

¹⁰² *Ibid.*

¹⁰³ *Ivi*, p. 212.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 225.

¹⁰⁵ E. Garin, *La «fortuna»*, in Aa. Vv., *L'opera e l'eredità di Hegel*, Laterza, Bari, 1972, p.129.

¹⁰⁶ Le accuse di quietismo mosse alla filosofia hegeliana, interpretata come un tentativo di legittimazione dello *status quo* e della monarchia prussiana, trovarono espressione compiuta nelle pagine delle *Lezioni su Hegel e il suo tempo* del 1857 di Rudolf Haym. In epoca contemporanea se ne può ancora sentire un'eco fortissima nelle pagine della *Dialettica negativa* di Adorno. La sua critica si concentra sulla trasformazione della storiografia e della filosofia della storia hegeliana e, in generale, dell'idealismo assoluto nella "deificazione di ciò che c'è". Questa deificazione dell'esistente capovolge l'idealismo assoluto nel positivismo; un positivismo che lo stesso Adorno contrappone al «positivismo tornato in sé» a cui corrisponderebbe, invece, quella dialettica trasformata che si caratterizza come denuncia della coscienza dominante (e non quindi adeguamento ad essa).

della nottola di Minerva,¹⁰⁷ che rappresenterebbe la virata verso posizioni di quietismo politico dello Hegel maturo. Alla filosofia intesa in questo modo sarebbe preclusa ogni possibilità di influire sul presente, dal momento che essa, come l'uccello sacro a Minerva, giunge solamente «al far della sera», quando non le resta che rivolgere il suo sguardo di rapace su quanto si è già compiuto. Allo stesso tempo, la reciproca conversione del reale e del razionale avrebbe parallelamente contribuito a rappresentare una legittimazione teorica dello *status quo*.¹⁰⁸ Tuttavia, è stato mostrato che nell'immagine della civetta è racchiusa, allo stesso tempo, un'allusione al futuro. Il suo volo notturno non esprime solo rassegnazione rispetto ad un passato imm modificabile, ma rappresenta, al tempo stesso, uno sforzo continuo di comprensione delle forze che agiscono nel presente e che prefigurano il futuro.¹⁰⁹

Giuseppe Vacca, nei suoi ormai classici studi spaventiani, ha riconosciuto, nell'accentuazione da parte di Spaventa del ruolo direttamente rivoluzionario della filosofia, il «rovesciamento, tanto del nesso hegeliano di reale e razionale, quanto della dialettica triadica, ribaltata in una polarità che non si sana, perché... la storia non finisce qui».¹¹⁰ A questo proposito lo studioso rileva una contrapposizione tra la 'ragione' spaventiana, principio immanente alla storia, «che sta dalla parte della rivoluzione e del progresso», e l'«Idea» hegeliana che «santifica il passato» e, soprattutto «eterna il presente».¹¹¹ Tuttavia, come abbiamo già messo in evidenza, per Spaventa si preparava una nuova fase nella quale la filosofia tedesca sarebbe discesa «nel campo dell'attività pratica», mettendo da parte la sua natura «puramente razionale», natura – tra l'altro – solamente 'apparente'. Di ciò egli poteva trovare conferma proprio nella lettura della stessa

¹⁰⁷ La metafora hegeliana è celeberrima, e si trova nell'ultimo capoverso della *Prefazione dei Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1954, p. 18.

¹⁰⁸ Sempre della prefazione dei *Lineamenti* è la ben nota sentenza hegeliana che «ciò che è razionale è reale. Ciò che è reale è razionale».

¹⁰⁹ «Hegel vuol significare che la filosofia nasce dal tramonto di un mondo reale e dei suoi vecchi ordinamenti, ma proprio nel coglierlo ed elaborarlo attraverso il pensiero ne è al di là, ne accelera la decomposizione, aprendo così la strada a un futuro che non si può descrivere perché il filosofo non è un profeta» (R. Bodei, *La civetta e la talpa*, cit., pp. 21-24).

¹¹⁰ G. Vacca, *Unificazione nazionale ed egemonia culturale*, cit. p. 11. Si veda in proposito anche G. Vacca, *Politica e filosofia in Bertrando Spaventa*, cit. pp. 91-93.

¹¹¹ *Ivi*, p. 93. È importante sottolineare che le parole usate da Vacca, in questo caso, appartengono, in realtà, a Francesco De Sanctis.

Fenomenologia dello Spirito, quel testo terribile attorno al quale ruoteranno sempre le sue riflessioni. Dal Proemio egli, a quella data, ne poteva ricavare la consapevolezza di vivere «un tempo di parto e di passaggio ad un nuovo periodo»,¹¹² il tempo della manifestazione di un nuovo principio dello spirito, la fine del vecchio mondo e l'apertura di una nuova epoca che seppellisca il passato «nell'opera della sua rivoluzione».¹¹³ Lungi dal costruirsi come una «replica»¹¹⁴ alla concezione hegeliana del ruolo della filosofia, quella di Spaventa è piuttosto un'interpretazione intesa a metterne in evidenza la capacità di spiegare e giudicare il presente e, allo stesso tempo, preparare le condizioni per un suo superamento.

Per avere conferma di ciò è possibile rilevare che, in questo periodo, nelle pagine spaventiane le argomentazioni di 'apologetica' hegeliana si accompagnano spesso ad una difesa della filosofia stessa, della sua necessità universale in quanto «coscienza pensante» della religione e, al pari di essa, «manifestazione necessaria ed universale dell'attività del pensiero».¹¹⁵ A questo proposito, nella seconda delle

¹¹² B. Spaventa, *Studi sopra la filosofia di Hegel*, cit. p. 260. Si tratta della sua traduzione della prefazione alla fenomenologia.

¹¹³ «Ma checché sia di questa pretensione, il certo è che il nostro è tempo di parto e di passaggio ad un nuovo periodo. Lo spirito ha rotto la catena che lo legava al vecchio mondo del suo pensiero e della sua esistenza, ed è sul punto d'inabissarla nel passato e nell'opera della sua rivoluzione. È vero che lo Spirito non è mai fermo, ma si muove sempre e progredisce [...] così lo spirito nel lavoro della sua organizzazione, si matura incontro alla nuova sua formazione, dissolvendo lentamente l'una dopo l'altra le particelle del suo *mondo* anteriore [...]. Ma questa graduale e minuta dissoluzione non altera la fisionomia del tutto, quando ad un tratto essa viene interrotta dall'improvviso levarsi dello spirito, il quale come lampo con un sol atto crea la forma del nuovo mondo» (*ivi*, pp. 60-61). Si noti la traduzione del termine hegeliano 'Umgestaltung' con 'rivoluzione'.

Per completezza riporto il passo nella traduzione di Vincenzo Cicero: «Non è difficile scorgere come il nostro tempo sia un tempo di gestazione e di transizione verso una nuova epoca. Lo Spirito ha rotto i ponti con il precedente mondo della sua esistenza e delle sue rappresentazioni, ed è in procinto di sprofondarlo nel passato vive il travaglio della propria trasformazione. In realtà, lo Spirito non è mai in quiete, ma è impegnato in un continuo movimento progressivo. [...] lo Spirito che va formandosi matura lentamente e silenziosamente verso una nuova figura, e dissolve una dopo l'altra le parti dell'edificio del suo *mondo* precedente [...]. Questo graduale sgretolamento, che ignora non alterava la fisionomia della totalità, viene infine interrotto dal sorgere del sole che, come un lampo improvviso, fa apparire in un colpo solo la struttura del nuovo mondo» (G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995, pp. 59-61).

¹¹⁴ G. Vacca, *Unificazione nazionale ed egemonia culturale*, cit., p. 11.

¹¹⁵ B. Spaventa, *False accuse contro l'hegelismo*, in *Id., Opere*, cit., Vol. III, p. 632.

due lettere delle *False accuse contro l'hegelismo* scritte in risposta ad un articolo pubblicato precedentemente sulla *Croce di Savoia*, si legge che:

in questo tempio immortale, quale è quello della conoscenza e del culto spirituale della divinità, tutti gli uomini vengono ad appendere il lor voto ed a deporre la loro offerta; ma pochi sono quelli che penetrano sin dentro al santuario e trattano le cose sacre.¹¹⁶

Questa metafora spaventiana sembrerebbe complementare rispetto ad un'altra immagine famosa dello Hegel della *Scienza della Logica*, lì dove si diceva che «un popolo senza metafisica è come un tempio senza altare». Sono pochi coloro ai quali è consentito l'accesso al *sancta sanctorum*, ma nondimeno la metafisica e la filosofia sono necessarie alla vita di un popolo e ne rappresentano la sua compiuta manifestazione. Per Spaventa solamente i filosofi, questi «eroi del pensiero», sono in grado di trasformare il sentimento vago, oscuro, indeterminato, in pensiero determinato; solamente essi possono dare «all'istinto ed al sentimento delle moltitudini il battesimo razionale dell'idea».¹¹⁷

In questo modo veniva istituita la connessione tra filosofia e rivoluzione e, in senso più ampio, tra filosofia e politica, poiché alla prima è affidato il compito di sanare la contraddizione tra reale e ideale, tra ciò che è e ciò che potrebbe essere. Tale contraddizione è, allo stesso tempo, il principio del movimento e del progresso della società umana poiché «que' due elementi della realtà e della destinazione ideale dell'esistenza sono i due poli della vita; la quale [...] è [...] il risultato di entrambe».¹¹⁸

In particolare, questo tema costituisce il fulcro dell'argomentazione nella serie di articoli sulle 'Utopie'¹¹⁹ pubblicati da Spaventa sul *Progresso*, rivista fondata a Torino da Depretis e su cui

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ B. Spaventa, *Rivoluzione e utopia*, cit., p. 68.

¹¹⁸ «Nell'animo di ogni uomo esiste come in germe il sentimento della contraddizione tra quello che egli è e quello che *potrebbe* essere, tra la realtà e la destinazione ideale della vita. Tale contraddizione è il principio del movimento e del progresso delle società umane. Senza di quella o non sarebbe la civiltà o si perpetuerebbe come una forma primitiva ed immobile dello stato naturale» (*ivi*, p. 79).

¹¹⁹ Si veda: L. Gentile, *Coscienza nazionale e pensiero europeo in Bertrando Spaventa*, Noubis, Chieti 2000, pp. 30-34.

scriveva, tra gli altri, anche Francesco Crispi. Al di sotto della facili accuse di utopismo mosse ai sistemi filosofici che si facevano promotori di riforme in campo politico e soprattutto sociale, infatti, Spaventa intravedeva una minaccia nei confronti di ogni idea nuova e, dunque, una difesa delle posizioni di immobilismo politico da parte dei «barbassori» che «o vogliono risuscitare il passato, o stanno contenti al presente, o pure acconsentono al progresso, ma lo desiderano senza scosse, [...] senza alcun disagio».¹²⁰ Il sorgere di quel «novello pensiero», dunque, che è causa e fondamento del mutamento, veniva minacciato dalla retorica di chi ne metteva in discussione la possibilità stessa.

In questi articoli Spaventa si dichiarava ugualmente ostile tanto alle posizioni di coloro i quali tendevano a prendere in considerazione solamente le condizioni presenti e reali, quanto a quelle di chi si limitava a contemplare esclusivamente l'elemento ideale. In entrambi i casi, infatti, il rischio implicito era quello di chiudersi all'interno di una prospettiva parziale, per il superamento della quale era necessario invece rifarsi alla lezione del «maggior filosofo italiano»,¹²¹ colui che aveva per primo colto il significato della *mediazione*¹²², della necessità, cioè, di giungere ad una sintesi «progressiva ed assoluta» dell'elemento razionale ed ideale: «una coincidenza di elementi contrarii, che sono il fatto e il diritto, il passato e l'avvenire, la realtà e l'idea».¹²³ Le utopie, che Spaventa definisce «sogni della scienza», appartengono alla seconda categoria: si tratta, infatti, di costruzioni fantastiche che si originano a partire dal bisogno universale di figurarsi una condizione di felicità assoluta. Tuttavia – fa notare – occorre distinguerle da quelle che, sebbene possano presentarsi sotto la veste di costruzioni fantasiose, si originano a partire da bisogni reali e concreti e determinano la cifra di un'epoca. Si tratta, in questo caso, di quelle che Spaventa definisce «idee vive ed efficaci», le quali «contengono un elemento potentissimo di verità, e corrispondono a problemi nuovi, che si agitano nel seno

¹²⁰ B. Spaventa, *Rivoluzione e utopia*, cit., p. 76.

¹²¹ Il riferimento è a Giordano Bruno, su cui Spaventa cominciava, nello stesso periodo, i suoi studi pionieristici nel panorama filosofico della Penisola.

¹²² Successivamente lo stesso Spaventa dichiarerà che il fulcro della *Fenomenologia* e con essa dell'intera filosofia hegeliana, risiede proprio nella formulazione del concetto della *mediazione*.

¹²³ *Ivi*, p. 80.

della società, e vogliono essere presto o tardi risolti». ¹²⁴ A questo secondo genere appartiene – in maniera particolare – il socialismo. ¹²⁵

A questo proposito, è opportuno aprire qui una breve parentesi, dal momento che quello del “socialismo” giovane-spaventiano ha rappresentato e continua a rappresentare uno dei temi più cari alla critica, soprattutto di matrice marxista. Riconosciuto l’interesse innegabile per le teorie socialiste manifestato da Spaventa nei primissimi anni del suo soggiorno torinese, interesse specifico, che si circoscrive cronologicamente solamente a questo periodo e sfociato – com’è noto – nella decisione di tradurre l’opera *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs* ¹²⁶ del sociologo ed economista tedesco Lorenz Von Stein, è tuttavia necessario fare alcune precisazioni. Credo, infatti, che sia il caso di ridimensionare in parte quelle interpretazioni che hanno contribuito a dipingere l’immagine di uno Spaventa socialista *tout court* ¹²⁷ e legato alle posizioni della sinistra hegeliana ¹²⁸.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ È forse utile sottolineare che, in Italia, uno dei principali fattori di diffidenza nei confronti dell’hegelismo era rappresentato dalla convinzione di una filiazione diretta delle dottrine socialiste e comuniste da esso. Come sostenuto da Berti, infatti, «La lotta contro l’hegelismo assume, in Italia, cioè, sin dagli inizi l’aspetto di una battaglia politica contro «le false dottrine dei democratici», contro «gli errori che infettano le dottrine popolari» (Gioberti) o, in maniera più esplicita in Gustavo Cavour [...] contro «le idee comuniste e per la ricerca dei mezzi che potrebbero impedirne lo sviluppo». G. Berti, *Bertrando Spaventa, Antonio Labriola e l’hegelismo napoletano*, «Società», X, 1954, p. 765.

¹²⁶ L. Von Stein, *Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*, Wigand, Leipzig 1848. La notizia della pubblicazione imminente (ma mai portata a compimento) comparve sul «Nazionale» di Firenze, a. II, n. 218, 14 settembre 1850 e sulla «Rivista italiana», settembre 1850.

¹²⁷ Faccio riferimento, in particolare, al noto e ottimo articolo di Sergio Landucci, *Il giovane Spaventa tra hegelismo e socialismo*, cit.

¹²⁸ Se il richiamo al socialismo, da un lato, non implica un’adesione di Spaventa ad un’ideologia o ad un programma politico determinati, dall’altro lato, non si intende negare che i testi risalenti a questo periodo rivelino un interesse specifico per quella che può essere definita la “questione sociale”. Oltre agli articoli del *Progresso* che, com’è stato mostrato, testimoniano una certa familiarità di Spaventa con il dibattito contemporaneo intorno alle teorie socialiste, nell’annunciare la sua traduzione del Von Stein, Spaventa metteva in evidenza la necessità per il filosofo, di farsi osservatore dei fenomeni in atto «perché il movimento, regolato dalla sapienza teorica e pratica, non riesca violento e rovinoso» e, a rendersi necessaria era una «comprensione vasta e filosofica» della società e della sua vita che permettesse di formarsi il «concetto della filosofia italiana nella sua relazione con la nuova scienza della Società» (B. Spaventa, *False accuse contro l’hegelismo*, cit., p. 616).

A questo scopo, non intendo far leva sull'interpretazione di Gentile che, basandosi su alcune considerazioni posteriori dello stesso Spaventa, tendeva a svalutarne la produzione pubblicistica e a ridimensionare il valore del corredo di posizioni politiche e filosofiche ad essa collegate. Credo infatti che, al di là del tono retorico che accompagna molti di questi testi, non sia possibile negare che essi presentino alcuni dei temi che si ritroveranno rielaborati nelle opere filosofiche della maturità, contribuendo, al tempo stesso, a chiarire il quadro di un percorso filosofico che si modifica progressivamente con il modificarsi stesso delle contingenze storico-politiche che ne accompagnano lo sviluppo.

Piuttosto, è sufficiente richiamare un testo coevo (le già citate *False accuse*), nel quale, oltre a contraddire apertamente quelle interpretazioni che volevano l'hegelismo quale matrice filosofica sia del comunismo che del socialismo, Spaventa, al tempo stesso, creava un collegamento diretto tra questi ultimi e le elaborazioni teoriche della sinistra hegeliana, dalle quali prendeva parimenti le distanze. Scriveva infatti che:

L'estrema sinistra, alla quale appartiene Feuerbach, è la sola che possa essere ragionevolmente tacciata di favorire il socialismo, e, se così vuoi, anche il comunismo. Le altre non hanno alcuna relazione co' sistemi sociali che si sono sviluppati in Germania ed in Francia: e ciò è così vero che i filosofi che appartengono a quelle categorie non riconoscono gli altri come discepoli fedeli del gran maestro. E però è un errore imperdonabile il dire, come fa lo scrittore dell'articolo: «Il comunismo e il socialismo uscirono armati dal cervello di Hegel come Minerva dal capo di Giove». E ciò potrebbe essere più che un errore, se fosse una intenzione di eccitare la malevolenza contro una dottrina la quale è la più bella gloria della filosofia moderna.¹²⁹

Se si può dire che per Spaventa il socialismo si determina come una necessità storica, non per questo esso si propone come una soluzione adeguata ai bisogni da cui si è originato. Ad essere reali e concreti, infatti, sono solamente i bisogni che si generano; al contrario, «i sistemi ed i tentativi, ai quali [...] hanno dato origine, potranno essere

¹²⁹ *Ibid.*

per se stessi inefficaci ed anche falsi». ¹³⁰ Esso si configura come *una* delle «tante forme e creazioni» ¹³¹ che si succedono storicamente prima che il nuovo principio «diventi una realtà esistente e riconosciuta da tutti». ¹³² Ciò che esso rende manifesto non è altro che l'inadeguata corrispondenza del “fatto” con l’ “idea”, consentendo, in questo modo, di prefigurare la possibilità di un'alternativa rispetto alla situazione esistente e ponendosi, di conseguenza, come fattore di progresso. Per questo motivo, nella prospettiva spaventiana, non è possibile in ogni caso far rientrare il socialismo (paradossalmente, anche il cosiddetto ‘socialismo utopico’ dei Fourier e dei Saint-Simon) e, con esso, ogni esigenza di riforma politica e sociale, all'interno di una prospettiva utopica.

Chiusa questa breve parentesi, credo che, alla luce di quanto detto finora, per comprendere a fondo l'argomentazione spaventiana nonché la scelta dei temi affrontati in questo periodo, occorra sempre tener presente l'obbiettivo polemico contro cui essa era rivolta. Spaventa, infatti, scriveva in opposizione a quella che lui stesso definiva «dottrina della perpetuità», ¹³³ contro coloro che giudicavano ogni mutamento dell'ordine costituito, «ogni trasformazione della legge fondamentale [...] sempre contraria alla giustizia e al diritto». ¹³⁴ In quest'ottica, ad esempio, si chiarisce il senso di uno dei temi ricorrenti della polemica spaventiana, tema che si ritrova in molti dei suoi lavori dell'epoca, nelle *False accuse* così come negli articoli del *Progresso*, fino a costituire uno degli assi teorici portanti degli articoli raccolti da Gentile con il titolo *Sulla libertà di insegnamento*. Mi riferisco qui alla distinzione che Spaventa, riprendendo Hegel, ¹³⁵ istituisce tra “essenza” e “forma” della legge. Con la prima si intende fare riferimento alla

¹³⁰ B. Spaventa, *Rivoluzione e utopia*, cit., p. 80.

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Ibid.*

¹³³ B. Spaventa, *Sulla libertà d'insegnamento*, in Id. *Opere*, cit., Vol. III, p. 757.

¹³⁴ *Ibid.*

¹³⁵ Lo stesso Spaventa ci dà indicazione in proposito segnalando anche una delle sue fonti: «il terzo momento è l'accordo tra la volontà obbiettiva e la subbiettiva, tra l'essenza e la forma, cioè la realtà vera della legge, che Hegel chiama *intenzione politica*; la quale, secondo lui, sovrabbonda nel popolo inglese (vedi *Hegel's Philosophie der Geschichte, Zweite Auflage* pp. 536-537). Da queste citazioni è manifesto che la teorica della distinzione nella legge di un elemento assoluto e di un elemento relativo, non è né nostra né di Gioberti, ma di Hegel». B. Spaventa, *Rousseau, Hegel, Gioberti*, a cura di I. Cubeddu, «Giornale critico della filosofia italiana», 1963, p. 91.

componente universale del diritto, che consente di superare il gretto individualismo che, se posto a fondamento della giustizia, non potrebbe che risolversi in una forma di dispotismo, negando, in questo modo, quella stessa libertà che avrebbe la presunzione di difendere. La seconda, invece, indica il sistema contingente di organizzazione del diritto che si perfeziona «secondo il progresso del pensiero»:¹³⁶

Distinguendo la essenza dalla forma della legge, noi crediamo di aver posto un concetto il quale, mentre da una parte non offende, anzi salva la libertà umana, dall'altra non sottomette la legge stessa alle volontà particolari degli individui.

Donde segue che vi ha nella legge una parte accidentale e mutabile, la quale corrisponde ai vari interessi degli uomini: ed un'altra assoluta e necessaria, la quale corrisponde alla sostanza medesima dell'intelligenza e del volere umano, che è la ragione.¹³⁷

In tal modo, quando gli uomini fanno la legge essi ne «riconoscono e divulgano la essenza», ma «la esprimono in una forma la quale convenga al carattere determinato e diverso dei loro bisogni, della loro coltura e delle loro condizioni sociali».¹³⁸

L'aver distinto una "forma" della legge che rifletta le contingenze storiche, dunque, da un lato, consente a Spaventa di affermare che

il dichiarare immutabile ed eterna una costituzione politica vuol dire [...] riconoscere nella volontà, nell'arbitrio e nell'interesse umano un principio di perpetuità, il quale è la negazione della stessa idea di giustizia o della ragione.¹³⁹

Dall'altro lato, gli permette di stabilire che il mutamento degli ordinamenti politici è necessario laddove essi non siano più in grado di esprimere in maniera adeguata l'essenza immutabile della legge. In questo modo «*le rivoluzioni diventano una necessità*; e la colpa non è di chi la muta [la legge], ma di chi si ostina a conservarla».¹⁴⁰

¹³⁶ B. Spaventa, *Sulla libertà d'insegnamento*, cit., p. 755.

¹³⁷ *Ivi*, pp. 758-759

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ivi*, pp. 759-760

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 761 Così scriveva Spaventa l' 1 dicembre 1851. Corsivo mio.

Quello che qui preme mettere in evidenza, dunque, è l'equivalenza di ragione e rivoluzione che agisce al di sotto della prospettiva spaventiana. Infatti, come è stato sottolineato, alla base agisce una concezione della ragione che si fa disgregatrice della struttura storica esistente e, in quanto tale, si dota di una potenzialità pratica che le consente non solo di incidere positivamente sul corso degli eventi, ma di farlo col «prospettare alternative realistiche al presente stato di cose, senza smarrirsi “nel vuoto indeterminato di splendide astrazioni”, ma partendo dalle forze reali che strutturano il presente».¹⁴¹

Vettori di una tale potenzialità pratica sono i filosofi, coloro ai quali spetta il compito di guidare l'umanità nel «cammino della libertà»,¹⁴² che non può realizzarsi prescindendo dalla conoscenza della propria natura di spirito assolutamente libero. Solamente tale conoscenza può – com'è effettivamente avvenuto nel corso della Rivoluzione francese – fornire le basi per la creazione di un «novello diritto» che sia il riflesso e l'espressione della natura umana in generale. Questo, per Spaventa, è stato lo specifico contributo della filosofia alla grande rivoluzione del XVIII secolo:

Una rivoluzione vera è impossibile senza la coscienza d'un novello diritto, d'un novello pensiero, il quale tenda a mutare lo Stato e la società, e penetri nelle moltitudini e le commuova. Chi diede alla nazione francese la coscienza di questo novello principio? Chi, invece dell'elemento negativo ch'era nel sentimento popolare pose l'elemento positivo, la ragione vera e potentissima della rivoluzione?

I filosofi del secolo decimottavo.¹⁴³

¹⁴¹ G. Villa, *Bertrando Spaventa in Piemonte (1850-1859)*, «Studi Piemontesi», V, n.1, 1976, p. 57. Anche Oldrini concorda nell'indicare che: «era una concezione del mondo e della storia, dinamica insieme e razionale, e soprattutto 'non scolastica' (la battuta è di Silvio Spaventa), che quegli uomini cercavano in quel momento decisivo. [...] Andava ricercando, attraverso le difficili pagine di Hegel, il concetto di una «ragione» come «realtà viva, che si muove ed opera nel mondo, è immanente in questo» [...]. G. Oldrini, *Il primo hegelismo italiano*, cit., p. 11.

¹⁴² B. Spaventa, *Rivoluzione e utopia*, cit., p. 70.

¹⁴³ *Ivi*, p. 71.

Se Voltaire, Helvetius, Rousseau¹⁴⁴ furono i capi del primo grande movimento rivoluzionario del XVIII secolo, spetta nuovamente ai filosofi il compito di guidare la nuova rivoluzione che si va preparando. Volendo ricorrere ancora una volta al bestiario hegeliano, è giunto nuovamente il momento per la civetta della filosofia e la talpa dello spirito di incontrarsi sul terreno della storia. Ciò non implica, si badi bene, un rapporto di causalità o di reciproca interdipendenza. La talpa continuerà in ogni caso il suo cieco lavoro, ma solamente l'intervento della filosofia farà sì che «la rivoluzione, giusta nel fondo», lo sia anche nella forma.¹⁴⁵

Ancora una volta, dunque, come avevamo registrato all'inizio di questo capitolo, vediamo come in seno all'hegelismo italiano le elaborazioni teoriche procedano parallelamente all'analisi della situazione contingente. Da Passerini a Turchiarulo, da Silvio a Bertrando Spaventa, infatti, avevamo messo in evidenza la progressiva traduzione della filosofia hegeliana nel contesto italiano attraverso un suo utilizzo prima nell'analisi specifica della situazione del Regno di Napoli e, poi, in rapporto alla questione dell'unità nazionale, alla quale le rivolte napoletane venivano ricondotte. In particolare, i testi di Bertrando Spaventa costituiscono un esempio paradigmatico. Infatti, credo si possa affermare che l'intera produzione risalente a questo periodo, al di là delle singole tematiche trattate di volta in volta, sia complessivamente orientata verso un duplice scopo. Da una parte, come abbiamo visto, Spaventa insiste sul tema, tipicamente hegeliano, della necessità del progresso, che in campo politico si traduce nella fede nella rivoluzione. Nel caso specifico dell'Italia, ad essa si sovrappone la questione dell'unità nazionale, nella convinzione che la libertà si realizzi solamente attraverso la sua oggettivazione nella forma del diritto.

Dall'altra parte, viene messa in luce l'importanza della filosofia quale elemento indispensabile nell'organizzazione e nella direzione di un tale moto di cambiamento. Questi due elementi, com'è facile intuire,

¹⁴⁴ Spaventa dedica un'analisi più approfondita solamente alle posizioni di Rousseau, ma in un contesto differente. Un articolo tra quelli raccolti da Cubeddu, infatti, è interamente dedicato a mostrare che la connessione tra la filosofia politica di Rousseau ed Hegel basata sulla teoria del diritto equivalente alla volontà della maggioranza, è di per sé errata e, semmai rintracciabile negli scritti di Gioberti. B. Spaventa, *Rousseau, Hegel, Gioberti*, cit., pp. 90-93.

¹⁴⁵ B. Spaventa, *Rivoluzione e utopia*, cit., p. 69.

rimandano necessariamente l'uno all'altro. Sulla base del principio per cui «le idee sono le radici profonde dei fatti»,¹⁴⁶ infatti, Spaventa scriveva in uno slancio appassionato, come appassionata è sempre la sua scrittura:

Io non sono così fuori di questo mondo da credere che l'Italia debba cacciare gli austriaci, il papa, il re di Napoli, il granduca e i duchi, e divenire veramente libera, con gli esoterismi delle formule speculative, né che la guerra futura sarà combattuta da una schiera di filosofi. Io credo quanto altri mai, nella potenza degli archibugi, del cannone e della mitraglia, e non ho bisogno di dire che i nostri nemici, di qualunque abito e natura, hanno la pelle così dura, che occorrono più i colpi di bastoni che le conclusioni sillogistiche. Ma non perché le armi sono necessarie e potentissime, è da affermare che le idee siano affatto inefficaci ed oziose. Se le braccia sono qualche cosa in una rivoluzione nazionale, lo spirito e la mente non sono certo un'inezia. E poi vi sono certe cose che non si possono disfare solamente col cannone, e richiedono un'arma più confacente alla loro natura. Se gli austriaci non sono per noi altro che una *materia armata*, il papa, i cardinali, i preti, i frati, i gesuiti, gli ignorantelli e forse lo stesso Ferdinando Borbone sono metà materia e metà idea; e se l'archibugio è necessario per distruggere la prima, non basta quando si tratta di colpire a morte la seconda. [...] se è grandissima l'efficacia delle armi in una rivoluzione nazionale, si fa manifesto ad ognuno che quelle non valgono troppo nella costituzione *organica* della libertà e dell'indipendenza. Se le armi sono buone a distruggere, e, secondo alcuni, anche a mantenere gli Stati, l'unità vera d'una nazione, la libertà e la grandezza d'un popolo non si ottengono che con le grandi idee.¹⁴⁷

È il sapere che, rivoluzionando il regno della rappresentazione, consente di aprire la strada al cambiamento. Abbiamo già ricordato che nel '44 Silvio Spaventa, dalle pagine della sua rivista, lamentava l'isolamento del pensiero in Italia nell'alveo dell'individualità dell'intellettuale che si separa dal mondo, rinunciando, così, ad influire direttamente su di esso. Adesso, da quella Torino che per lui «è il

¹⁴⁶ B. Spaventa, *Sulla libertà d'insegnamento*, cit., p. 684.

¹⁴⁷ B. Spaventa, *False accuse contro l'hegelismo*, cit., 635-636.

Giappone», poiché «non vi è orma di vita intellettuale»,¹⁴⁸ Bertrando cerca proprio di risanare la condizione di isolamento della cultura della società civile. Di qui l'insistenza sui temi del ruolo rivoluzionario della filosofia e del filosofo 'vettore' della rivoluzione, che ritornano anche nell'articolo su *La rivoluzione pacificatrice*,¹⁴⁹ raccolto da Di Attilio nella sua antologia di scritti spaventiani. Articolo nel quale, come ha giustamente sottolineato lo studioso (al di là delle imperfezioni stilistiche e concettuali che sembrano rivelare una certa frettolosità nella stesura da parte di Spaventa), troviamo esposta chiaramente l'idea della necessità della "rivoluzione pacificatrice" quale premessa della "rivoluzione unificatrice", della rivoluzione nel campo dell'intelletto e delle coscienze, come *conditio sine qua non* di un'effettiva rivoluzione politica e sociale poiché, per Spaventa, «pensare è un'ironia, se l'opera non sa rispondere al pensiero».¹⁵⁰

In accordo con quanto detto finora e in relazione alla specifica situazione Italiana, Spaventa precisava altrove che:

In Italia è necessaria soprattutto una riforma o dirò meglio una rivoluzione intellettuale; senz'essa la rivoluzione politica, affidata alla sola forza materiale o all'aiuto degli stranieri, non sarà duratura. Come vi potrà essere libertà vera in Italia, se nelle intelligenze è la servitù? Non vi ha ingegno che possa svilupparsi liberamente, il quale non urti in una quantità di pregiudizi potenti, di credenze inveterate, di scrupoli, che sono diventati una seconda natura.¹⁵¹

¹⁴⁸ F. De Sanctis, *Epistolario (1836-56)*, in Id., *Opere*, Einaudi, Torino 1956, Vol. XVIII, p. 207.

¹⁴⁹ P. Di Attilio, *Bertrando Spaventa. Rivoluzione, partiti politici e stato nazionale*, cit., pp. 112-115.

¹⁵⁰ Questa citazione, in effetti, è tratta da un articolo di un paio d'anni successivo ai testi presi in esame fino a questo momento. Esso è apparso in forma anonima sul numero del 24 aprile 1854 del *Progresso* ed è ora riprodotto nel volume di Di Attilio. (*ivi.*, p. 121).

¹⁵¹ B. Spaventa, *La filosofia italiana del XVI secolo e Giordano Bruno*, in Id., *Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit., p. 208.

I.3 NAZIONALITÀ DELLA FILOSOFIA E CIRCOLAZIONE DEL PENSIERO

La critica è sostanzialmente concorde nell'indicare nel 1852 un anno di svolta nel percorso personale e filosofico di Spaventa. Un evento contingente come la fine della Repubblica francese e la conseguente ascesa al trono di Napoleone III, infatti, starebbe alla base della virata verso un atteggiamento più moderato e del suo lento e progressivo avvicinamento alle posizioni cavouriane e della Destra storica.¹⁵² Con queste parole Spaventa rispondeva alle notizie che dalla Francia gli giungevano attraverso l'amico fraterno Camillo De Meis:

Mi pare inutile il dirti quanta sia la mia meraviglia dopo tutto quello che è avvenuto. Oramai che ogni cosa è dominata dall'accidente e dal caso, non rimane che guardare ed osservare. Ci sono certi tempi, in cui pare che le leggi necessarie e razionali, che governano la vita de' popoli, siano come sospese, e l'idea, lo spirito o quel che diavolo sia, si nasconda e si ritiri nel fondo dell'esistenza e degli avvenimenti, per modo che non basta la più acuta intelligenza e la più accesa voglia di speculare a scoprirlo e riconoscerlo. Allora la vera regina di questo mondo sembra la forza e l'arbitrio degli uomini [...]. Sono in una specie di stupore intellettuale, non avendo sino ad ora potuto penetrare il significato degli ultimi fatti. Mi pare ancora di sognare; e per verità la vita non è altro che sogno ed apparenza, quando non è compresa.¹⁵³

Lo 'stupore intellettuale' con il quale accoglieva quelle notizie era quello di chi vedeva crollare, con la seconda Repubblica francese, la fiducia dei giovani del '48 nella corrispondenza tra 'speculazione' alemanna e 'pratica politica' francese. Tuttavia, anche nel momento in cui gli sembrava che il corso dello spirito subisse un rallentamento e che le «leggi necessarie e razionali» venissero sospese, Spaventa non rinunciava al suo impegno per la rivoluzione culturale, presupposto, lo abbiamo visto, della rivoluzione politica. In questo paragrafo

¹⁵² Si ricorderà che Spaventa, dopo l'Unità, aveva effettivamente ricoperto cariche pubbliche venendo eletto in Parlamento nelle file della Destra storica. Rispetto al posizionamento politico di Bertrando, tuttavia, è possibile parlare di un'adesione al progetto cavouriano che rimarrà sempre «in posizione autonoma e fortemente critica» (G. Vacca, *Unificazione nazionale ed egemonia culturale*, cit., p. 108).

¹⁵³ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., pp. 106-107.

cercheremo di mettere in evidenza come questo progetto si sviluppi progressivamente sfociando nella teoria della circolazione del pensiero italiano, probabilmente il più importante contributo di Spaventa alla ‘rivoluzione italiana’.

A questo punto, va fatta un’osservazione: se lo scopo principale di questo lavoro è quello di mettere in luce le diverse declinazioni del tema ‘filosofia nazionale’ all’interno della tradizione filosofica italiana attraverso le sue espressioni più emblematiche, a che pro soffermarsi così a lungo sulle prime fasi del pensiero spaventiano? Sono, infatti, la *Prolusione* napoletana del ‘61 e le lezioni coeve – raccolte l’anno successivo da Spaventa con il titolo modesto di *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre-23 dicembre 1861* – i testi a cui si fa generalmente riferimento quando si intende affrontare il problema.

Questa scelta si giustifica per due ordini di ragioni. Da un lato, infatti, la prima produzione spaventiana, anche se non strettamente filosofica, ci ha consentito di mostrare come il processo di traduzione dell’hegelismo in filosofia della rivoluzione nazionale – tratto che avevamo indicato come uno degli elementi principali della peculiare modalità di ricezione della filosofia del professore di Berlino in Italia – nel pensiero di Bertrando Spaventa trovi un’espressione emblematica. Dall’altro lato, si è evidenziato che ciò avviene attraverso una lettura della filosofia hegeliana che tende a metterne in evidenza la intrinseca natura dialettica che si rivela tanto sul piano del reale, quanto su quello del razionale. La convinzione profonda sottesa a questa operazione filosofica e storiografica, tuttavia, rimaneva quella per cui «far intendere Hegel all’Italia, vorrebbe dire rigenerar l’Italia» a condizione, però, che questa non segua «le pedate di nessuno», poiché essa

[...] ha bisogno di trovare un sistema che rappresenti tutta la sua nazionalità, che raccolga quanti elementi di vita sono in tutta la penisola; ma, prima di tutto, ha bisogno di ritrovar la coscienza di sé medesima, ed a questo nessun sistema è più capace dell’hegeliano.¹⁵⁴

¹⁵⁴ Il testo è tratto da una lettera famosa di Pasquale Villari a Bertrando Spaventa del 1850 e si può leggere in S. Spaventa, *Dal 1848 al 1860*, cit., pp. 77-78

Il problema principale risiedeva, dunque, nella necessità di innalzare a consapevolezza concettuale la situazione italiana. E affinché ciò fosse possibile era necessario, prima di tutto, ridare all'Italia una nuova filosofia che si sostituisse a quella «attuale maniera di filosofare metà scozzese, metà francese, ora leggermente kantiana, ora strettamente legata a una forma particolare di religione»,¹⁵⁵ e «ricominciare la storia del nostro pensiero dal punto a cui la scienza è giunta e nel quale esiste e informa tutta la vita e le manifestazioni dello spirito». ¹⁵⁶ Questo significava ricominciare dalla filosofia hegeliana: «il sistema più vasto e compiuto della scienza moderna». ¹⁵⁷ Hegel è l'«Aristotele della civiltà nuova», ¹⁵⁸ colui che, come lo Stagirita aveva fatto per quella greca, ha portato la scienza moderna alla sua vera e concreta organizzazione. Nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, d'altra parte, lo stesso Hegel si era paragonato implicitamente ad Aristotele, in quanto organizzatore del sistema, colui a cui spetta il compito di «dare una forma intelligibile ad una fase storica al suo tramonto». ¹⁵⁹ Il problema fondamentale della filosofia e della storia italiana rimane dunque, quello di far emergere una tradizione unitaria che si mostri nei suoi nessi con la filosofia europea, giustificando in tal modo l'unificazione politica. ¹⁶⁰

Come ha giustamente sottolineato Guido Oldrini, dunque, per Spaventa «l'elaborazione di una filosofia “nazionale” realmente degna di tal nome, il risorgimento non solo politico ma filosofico dell'Italia» non poteva in nessun modo prescindere dal fare i conti con la «forma» che il pensiero si era dato in Germania con l'idealismo. ¹⁶¹ Ciò era dovuto principalmente al fatto che «solo tramite quella forma, la dialettica, è garantita altresì la mediazione con l'oggettività, l'incidenza della filosofia sui rapporti della vita sociale». ¹⁶² Solamente l'hegelismo

¹⁵⁵ Spaventa B., *Studii sopra la filosofia di Hegel*, cit. p. 214.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 216.

¹⁵⁸ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 85.

¹⁵⁹ R. Bodei, *La civetta e la talpa*, cit., pp. 13-14.

¹⁶⁰ E. Garin, *Hegel nella storia della filosofia Italiana*, «De Homine», n. 38-40, 1971, pp. 67-86.

¹⁶¹ G. Oldrini, *L'hegelismo “critico” di Bertrando Spaventa*, in *Filosofia e coscienza nazionale in Bertrando Spaventa*, a cura di G. Oldrini, QuattroVenti, Urbino 1982, p. 57.

¹⁶² *Ibid.*

era in grado, infatti, di riguadagnare alla filosofia la sua dimensione dinamica, attraverso il coinvolgimento del soggetto umano nella storia.

A cavallo tra il 1850 ed il 1860, tuttavia, Spaventa non era ancora dedito a quella ‘riforma’ della dialettica hegeliana che per Gentile costituiva il merito principale del filosofo abruzzese rappresentando, attraverso l’inserimento del pensiero e, con esso, della soggettività nelle vuote determinazioni dell’essere e del nulla, il ‘ponte di passaggio’ verso la riforma attualistica.¹⁶³ In questa fase l’approccio spaventiano alla filosofia di Hegel è, se mi è concesso il termine, ‘decentrato’, nel senso che quella scelta da Spaventa per elevare la filosofia in Italia alla ‘forma’ già conosciuta in Germania è una via «eminentemente storica»,¹⁶⁴ il cui risultato è la teoria della circolazione. Lo scopo ultimo, tuttavia, rimane il progetto di popolarizzazione della filosofia hegeliana – progetto riassumibile nella convinzione che «[...] Hegel non si può tradurre come Aristotele, bisogna comprenderlo, renderlo intelligibile senza superficialità, renderlo *popolare*, non *volgare*».¹⁶⁵

Il 21 febbraio 1852 Spaventa pubblicava sul “*Monitore bibliografico italiano*” di Torino un articolo particolarmente interessante ai fini di questo lavoro: i *Frammenti di studi sulla filosofia italiana del secolo XVI*.¹⁶⁶ Qui, infatti, troviamo anticipati molti dei temi delle lezioni napoletane. In particolare, questo articolo ci consente di distinguere due delle direttrici principali lungo le quali si muove la teoria spaventiana.

In primo luogo, già qui Spaventa nega che ‘nazionalità’ significhi isolamento, autarchia del pensiero. Su questa base, poi, il

¹⁶³ Com’è noto, la riforma spaventiana della dialettica riguarda la prima triade della logica hegeliana (essere, nulla, divenire) e si sviluppa criticamente sulla scia delle note obiezioni di Fischer, Teichmüller e, soprattutto, Trendelenburg. A questo proposito, oltre agli scritti di Gentile, si veda anche il contributo di Biagio De Giovanni nel recente volume dell’Enciclopedia italiana dedicato a Croce e Gentile. B. De Giovanni, *La riforma della dialettica hegeliana*, in *Croce e Gentile: la cultura italiana e l’Europa*, a cura di M. Ciliberto, Istituto dell’Enciclopedia italiana, Roma 2016.

¹⁶⁴ Si veda soprattutto l’introduzione di Savorelli e Rascaglia alla *Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit.

¹⁶⁵ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 85. La lettera famosa era destinata a Pasquale Villari e reca la data del 14 ottobre 1850.

¹⁶⁶ L’articolo si trova adesso riprodotto in: P. Di Attilio, *Rivoluzione, partiti politici e stato nazionale*, cit., pp. 179-190.

filosofo attaccava le posizioni di coloro che si opponevano allo studio delle dottrine straniere, in quanto contaminatrici dell'autentico spirito italico. A costoro Spaventa non risparmiava le sue critiche, arrivando a sostenere che «la loro filosofia non è che un perpetuo sofisma, una perpetua bestemmia contro Dio».¹⁶⁷ Avremo modo di vedere che la polemica contro i nostalgici dell'antica sapienza italica costituisce uno degli assi principali che sorreggono la sua ricostruzione della storia della filosofia italiana.

In secondo luogo, queste pagine anticipano la riflessione condotta da Spaventa nella *Prolusione napoletana* sulla distinzione tra nazionalità naturale e nazionalità spirituale. A questo proposito, è molto interessante la connessione che qui viene istituita tra il concetto di nazionalità e quello di verità, che si fa concreto solamente nella libertà assoluta del pensiero:

Senza lo spirito – scrive Spaventa – l'idea, la coscienza e la libertà, gli usi, le tradizioni, la lingua, il clima d'un popolo sono semplice esteriorità, e spesso un impedimento alla vita spirituale, al movimento del pensiero. Allora accade che per pensare liberamente, per vivere nel mondo intellettuale, bisogna lottare con questi ostacoli, bisogna urtare in questi scogli; la religione, i costumi, la lingua stessa, che prima ti rendevano facile il processo della intelligenza, ora ti prescrivono certi limiti, da' quali se tu osi uscir fuori, ti accusano di avere offeso la santità della nazione tradizionale, di aver ripudiato l'autonomia del patrio pensiero.¹⁶⁸

La strada che qui Spaventa indica all'Italia per rientrare nel percorso già seguito dalle nazioni moderne, passa attraverso due tappe fondamentali. Da un lato, si tratta di rafforzare la componente immediata della nazionalità italiana: la lingua, l'arte, la letteratura e, in generale, tutto quello che va sotto il nome di tradizione. Dall'altro lato, occorre «dare a questo genio la coscienza riflessa e libera di se medesimo».¹⁶⁹ A questo scopo, per Spaventa occorre risalire alla nostra filosofia del secolo XVI, per mostrare come lo spirito universale contenga come «momento ideale» la forma dello spirito italiano

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 179

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 181.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 183.

manifestatosi a quel tempo. Solamente in questo modo la nazionalità italiana diventerà «una espressione vivente dello spirito, che manifesta la sua infinita ricchezza nella universalità delle nazioni libere».¹⁷⁰

Allo stesso tempo, tuttavia, non si deve cedere alla tentazione opposta di considerare tutte le determinazioni nazionali come superflue e credere che la perfezione della civiltà moderna consista in una vita universale in cui le differenze vengono annullate, poiché ciò equivale a «mettere in trono l'uniforme e vuota identità la quale è come la notte, in cui, come si suol dire, tutte le vacche sono nere»¹⁷¹

Il punto fondamentale, dunque, sta nel trovare un equilibrio tra la vita dello spirito universale e la sua declinazione nelle forme particolari dello spirito delle diverse nazioni, poiché: «la realtà vera e concreta dello spirito – scrive Spaventa – consiste nel riconoscersi identico nella distinzione. Se si tolgono le distinzioni, la vita non è altro che un ombra».¹⁷²

In questo modo, dunque, Spaventa sferrava un colpo deciso sia ai veri nazionalisti, coloro per i quali la filosofia italiana doveva rimanere pura, isolata nella sua vita indipendente da quella delle altre nazioni;¹⁷³ sia ai cosmopoliti *a là* Augusto Vera, che rifiutavano qualsivoglia contaminazione terrena delle altezze teoriche della filosofia e per i quali parlare di filosofia italiana avrebbe avuto lo stesso valore e lo stesso senso di rivendicare una 'italianità' della matematica o della fisica.¹⁷⁴

In quest'ottica, le lezioni napoletane sulla storia della filosofia italiana e la teoria della circolazione rappresentano lo strumento teorico attraverso il quale Spaventa si propone di dimostrare l'unità nella

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ *Ivi*, p. 185.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ Rientrano in questa categoria tutti i sostenitori del mito, variamente modulato, del *Primato* italiano

¹⁷⁴ A proposito dell'hegelismo 'ortodosso' del Vera si veda soprattutto l'indispensabile lavoro di Oldrini, *Gli Hegeliani di Napoli. Augusto Vera e la corrente ortodossa*, Feltrinelli, Milano 1964. Si veda anche M. Rascaglia, *L'hegelismo "critico" e l'hegelismo "ortodosso". Bertrando Spaventa, Francesco de Sanctis e Augusto Vera*, in *Gli hegeliani di Napoli e la costruzione dello Stato unitario. Mostra bibliografica e documentaria*, cit., pp.223-254. Guido De Ruggero, nel fare riferimento all'hegelismo di Vera, lo definiva, senza giri di parole, un «platonismo annacquato».

distinzione, riguadagnando allo spirito del popolo italiano il suo posto nella comunità delle nazioni europee.

Ma che cosa si intende quando si parla di ‘teoria della circolazione’? Occorre, forse, dare una definizione preliminare sulla quale avremo modo di lavorare.

Innanzitutto, quella della circolazione del pensiero italiano è una tesi storiografica sulla quale fa leva una determinata proposta teoretica: essa stabilisce che la nascita della filosofia moderna sia da collocare geograficamente in Italia e cronologicamente nel Rinascimento (o Risorgimento, per usare il lessico dell’epoca, che Spaventa identifica principalmente con il XVI secolo). Le chiusure controriformistiche e le persecuzioni cui andarono incontro i nostri intellettuali, da Vanini a Bruno, da Galileo a Campanella, starebbero alla base della migrazione di quei primi germi nutriti sul suolo della Penisola verso lidi in cui una maggiore libertà delle coscienze, insieme ad una più ampia libertà politica, avrebbe consentito loro di attecchire. Dalla filosofia di Bruno, quindi, è derivato lo spinozismo, mentre la filosofia di Campanella e, in particolare, le nozioni di *sensus abditus* e *sensus additus* si sarebbero sviluppate nella doppia direzione del razionalismo e dell’empirismo moderni, della filosofia di Cartesio e quella di Locke. Tutte queste direttrici lungo le quali si è mossa la filosofia moderna, poi, costituiscono il presupposto teoretico dell’idealismo classico tedesco, di cui, come sappiamo, l’hegelismo rappresenta l’espressione sia cronologicamente che teoreticamente più avanzata.

Quello esposto fino a questo momento è solamente il primo dei due momenti di cui si compone la teoria di Spaventa. La filosofia moderna nata in Italia e sviluppatasi in Europa, infatti, nella narrazione spaventiana, ritorna nel nostro Paese (attraverso la mediazione di Vico) nel pensiero dei suoi ultimi e più importanti rappresentanti: Pasquale Galluppi, Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti. In questo modo il percorso della filosofia moderna si chiude ad anello nell’incontro, sul territorio nazionale, del suo principio e della sua fine.

Il tentativo di mostrare l’unità nella distinzione, che costituiva il fulcro dell’articolo del ’52, dunque, nel percorso filosofico di Spaventa, assume la forma di una narrazione storiografica, la forma, cioè, di quella che è stata definita una fenomenologia storica, una storia fenomenologica d’Italia.

D'altra parte, nel §13 dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* Spaventa poteva trovare la conferma che:

Nelle filosofie che si manifestano e appaiono diverse, la *storia della filosofia* mostra, da un lato, che si tratta soltanto di un'unica Filosofia nei diversi stadi del suo perfezionamento, e, dall'altro lato, che i *principi* particolari, ciascuno dei quali stava a fondamento di un sistema filosofico, non sono altro che *rami* di un unico e medesimo Tutto.¹⁷⁵

Per cui adesso si trattava di mostrare che la filosofia prodotta in Italia non solo non contraddice quella sviluppata altrove ma, al contrario, rappresenta essa stessa una manifestazione della Filosofia, la cui storia coincide con «quell'unico Spirito vivente la cui natura pensante consiste nel portare alla propria coscienza *ciò che esso stesso è*, e, [...] nell'essersi a un tempo già elevato al di sopra di questo oggetto per costruire, entro sé, uno stadio superiore».¹⁷⁶

Se è certamente vero che quello di Spaventa (come, d'altra parte, quello hegeliano), rientra nella categoria dei cosiddetti “pensieri forti”, nel senso che propone un'idea rigida ed univoca di verità, ponendosi «velleità “fondazionali”» con l'intendere, cioè, la filosofia come «un tentativo, il più esaustivo possibile, di “esprimere la realtà” o “esprimere la verità”»,¹⁷⁷ da Hegel Spaventa recuperava, allo stesso tempo, l'idea dello sviluppo necessario nel tempo della filosofia e, dunque, della sua intrinseca storicità. Hegel, infatti, per primo aveva posto il problema di una filosofia che giustifichi le varie filosofie e, con esse, le varie concezioni della verità, apparentemente in contraddizione tra loro, presentatesi attraverso la storia. Non a caso, le sue *Lezioni sulla storia della filosofia*, uno dei testi di riferimento principali dell'hegelismo napoletano e presenza costante nei lavori spaventiani, si aprono proprio con la necessità di spiegare la possibilità stessa di una storia della filosofia che sia condotta da un punto di vista filosofico e che non si risolva quindi in un semplice elenco cronologico di errori, che rischiano di privarla della sua validità:

¹⁷⁵ G.W.F Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di Vincenzo Cicero, Rusconi, Milano 1996, p. 119.

¹⁷⁶ *Ivi*, pp. 117-119.

¹⁷⁷ J. Salina, *La rinascita dell'idealismo*, cit., p. 15.

La prima idea che ci si presenta nel trattare la storia della filosofia è che il suo argomento contiene già esso stesso una contraddizione interiore. Giacché la filosofia si propone di intendere ciò che è immutabile, eterno, in sé e per sé: il suo scopo è la verità. La storia invece racconta ciò che fu in un determinato tempo e poi sparì in un altro tempo, perché fu sostituito da qualcosa d'altro. Noi partiamo infatti dal presupposto che la verità sia eterna: essa non rientra nell'ambito di ciò che passa, quindi non ha alcuna storia. E se tuttavia essa ha una storia, dal momento che la storia è soltanto la rappresentazione di una serie di figure sorpassate di conoscenza, in questa storia non può trovarsi la verità, poiché la verità non è cosa transitoria.¹⁷⁸

Ma questo dubbio radicale, che mette in discussione la possibilità stessa di una storia della filosofia, viene man mano chiarendosi attraverso un'argomentazione che mira a dimostrare la natura in divenire della verità, il suo essere in sé stessa sviluppo. In questo modo la filosofia è espressione del proprio tempo, e non può superarlo, allo stesso modo in cui un uomo «non può uscire dalla sua pelle».¹⁷⁹ Quello che Hegel chiama 'il lato esteriore' della filosofia, inoltre, non può che darsi nel tempo e si intreccia allo spirito del popolo nella quale sorge.

[...] non soltanto v'è in generale una data epoca in cui si comincia a filosofare, bensì anche in un dato popolo deve sorgere una data filosofia; e questa determinazione del carattere spirituale del pensiero è la stessa di quella che caratterizza tutte le altre manifestazioni storiche dello spirito di quel popolo e sta con esse nella più intima connessione e ne forma il fondamento. Perciò la forma determinata di una filosofia è connessa alla condizione particolare del popolo presso cui sorge, alla sua costituzione e forma di governo, alla sua eticità, alle sue attitudini, abitudini e agiatezze, ai suoi tentativi e prodotti nell'arte e nelle scienze, alla sua religione, alle sue fortune in guerra, insomma a tutte le circostanze esterne; così pure è connessa al tramonto degli stati in cui un dato principio particolare era prevalso e al sorgere e al

¹⁷⁸ G.W.F. Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, a cura di A. Plebe e P. Emanuele, Laterza, Bari 1991, p. 63. La traduzione proposta dai curatori del volume è quella della prima edizione delle lezioni curata da K.L. Michelet nel 1833-36.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 145.

farsi valere di nuovi stati, presso cui trova la sua origine e il suo sviluppo un principio superiore.¹⁸⁰

In questo modo è istituita la connessione tra filosofia, la sua storia e la *Weltgeschichte*. Essa è universale e ha a che fare con la verità oggettiva, ma il suo carattere non può prescindere dall'influenza che le deriva dalla mente nella quale ha preso forma e dallo spirito del tempo e del popolo che ne hanno accompagnato lo sviluppo. In quanto espressione più alta dello spirito del popolo, la filosofia, infatti, rappresenta il luogo privilegiato in cui esso realizza la piena conoscenza di sé stesso.¹⁸¹ E il punto fondamentale sta proprio nell'unità del versante fenomenico del pensiero che, in quanto tale, è produrre, e della sua natura di totalità concreta.

La soluzione di Hegel sta nel porre un principio spirituale che coincide con la ragione e la stessa essenza dell'uomo. Per il suo essere costantemente in divenire, tale principio è esso stesso intrinsecamente storico. Ne deriva che la storia dello sviluppo di tale principio è in sé filosofia.¹⁸²

In questo modo veniva scandita ulteriormente l'interdipendenza e la sovrapposibilità di storia della filosofia e filosofia della storia. Se, infatti, la filosofia della storia – come abbiamo visto – è essenzialmente storia dello sviluppo della libertà e, al tempo stesso, «la libertà è l'emersione sensibile dell'universalità del pensiero e dunque della filosofia»,¹⁸³ la connessione è presto stabilita.

Occorre, tuttavia, fare una precisazione: l'aver stabilito questa relazione della filosofia con la storia del mondo, come sottolineato da Löwith, non implica un appiattimento della prima sulla seconda. Non implica, cioè, la riduzione della scienza alla sua espressione temporale *tout court* e, di conseguenza, una sua relativizzazione storicistica. Per Löwith un'interpretazione storicistica della filosofia hegeliana, infatti, ne perde di vista il fondamento metafisico e conduce ad una paradossale relativizzazione dello spirito che finisce con l'eliminare alla radice il problema della distinzione tra vero e falso.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 143.

¹⁸¹ M. Grilli, *The nationality of philosophy and Bertrando Spaventa*, «Journal of the history of ideas», 2, 1941 p. 344

¹⁸² K. Löwith, *Verità e storicità*, «De Homine», n. 38-40, 1971, pp. 58-60.

¹⁸³ G.W.F.Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, Bari, Laterza 2009, p. 55 n. 64.

Se allora è vero che la filosofia di Spaventa, come quella hegeliana, non contempla una visione pluralistica della verità, il problema principale che si pone è proprio quello di mostrare come sia possibile mantenere l'unitarietà della verità pur legandone lo sviluppo al procedere delle epoche storiche. Il punto fondamentale risiede, dunque, nello stabilire il rapporto esistente tra la Logica e la Fenomenologia, tra il concetto e l'esperienza, tra la verità in sé e la verità per noi. Nel chiarire quale sia la natura di questo nesso, infatti, si comprende quale sia il reale valore da attribuire, all'interno della sua proposta filosofica, della specifica questione legata alla filosofia nazionale.

Come ricordavo all'inizio di questo capitolo, la figura di Spaventa, per una serie di ragioni più storiografiche che teoretiche, rimane legata a doppio filo alla teoria della circolazione e alla sua rilettura della filosofia italiana. Tuttavia, l'uso stesso della formula 'teoria della circolazione' – che in Spaventa si trova solo incidentalmente –, insieme alla connessione inevitabile con la filosofia gentiliana (con particolare riferimento alla teoria del circolo della filosofia e della storia della filosofia),¹⁸⁴ ha in parte contribuito a forzare la lettura della sua opera in una direzione determinata.

Prima ho ricordato l'interpretazione canonica della teoria della circolazione, aggiungendo, però, che si trattava di un'esposizione da affrontare criticamente. L'idea che essa si configuri in una struttura circolare, per cui la filosofia moderna nasce in Italia per tornare, dopo tre secoli di peregrinazioni europee, nel suo 'luogo naturale', infatti, credo non corrisponda appieno al progetto spaventiano. Inoltre, il rischio che si corre abbracciando una lettura di questo tipo è quello di perdere il senso e il valore della proposta storiografica di Spaventa.

A queste considerazioni ne va aggiunta un'altra: *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* è il titolo gentiliano, che ha sostituito il ben più modesto e neutro *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre-23 dicembre 1861* scelto originariamente da Spaventa. Richiamo qui questo dettaglio noto perché il titolo gentiliano mi sembra confermare l'equivoco del quale credo sia vittima l'opera spaventiana. Anche in

¹⁸⁴ G. Gentile, *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*, «La Critica», 7, 1909, pp. 143-149.

virtù dell'operazione di Gentile, infatti, il lettore sembra automaticamente spinto a ritenere che l'opera di Spaventa sviluppi una relazionalità tra poli che, tuttavia, permangono separati: la filosofia italiana da una parte e la filosofia europea (tedesca in particolare) dall'altra. Allo stesso tempo, ciò che se ne ricava è l'impressione di una certa valorizzazione del primo termine del confronto rispetto al secondo; della filosofia italiana rispetto a quella europea.

È un'interpretazione, questa, che ha contribuito alla fortuna della filosofia spaventiana nel corso dei primi decenni del '900, quando l'italianizzazione linguistica e culturale era all'ordine del giorno della politica nazionale. Allo stesso tempo, essa sta a monte del sospetto con cui si è guardato alla storiografia e, in generale, alla filosofia spaventiana nei decenni successivi. Per dare il senso di quanto sia effettivamente pervasiva questa diffidenza, basta qui accennare ad una recente (2010) interpretazione di Roberto Esposito, altro autore di riferimento di questo lavoro, il quale, nel tracciare la sua originale ricostruzione della 'differenza italiana' (continuando a sovrapporre filosofia spaventiana e gentiliana) avverte l'esigenza di prendere le distanze da quella che ancora viene percepita come una componente di nazionalismo residuale o larvato nella filosofia di Spaventa.¹⁸⁵

Su queste basi, la storiografia spaventiana è stata oggetto di critiche speculari. Da un lato, le è stata rivolta la stessa accusa mossa alla storiografia hegeliana. Se a Hegel, infatti, va il merito di aver accettato la sfida a pensare filosoficamente la storia della filosofia, il prezzo da pagare è la rinuncia all'aspetto più propriamente storiografico. Com'è stato scritto, infatti, «La storia della filosofia di Hegel non cambierebbe di molto se si scoprisse che gli scritti di Plotino furono invece opera di Proclo; né per essa è molto importante che il Medioevo sia durato un millennio anziché un secolo».¹⁸⁶ La storia della filosofia, infatti, gli interessa «soltanto in quanto è una rivisitazione pensante di teorie e di problemi», con la conseguenza che ad essere messi da parte sono «due fattori [...] l'accertamento filologico dei fatti e la valutazione del fattore cronologico»,¹⁸⁷ chiaramente essenziali ai

¹⁸⁵ Per questa interpretazione della storiografia spaventiana si veda il primo capitolo del volume di Esposito, *Pensiero vivente*. cit. Per un approfondimento in questa direzione rimando al terzo capitolo di questo lavoro.

¹⁸⁶ A. Plebe, P. Emanuele, *Introduzione* in G.W.F. Hegel, *Introduzione alla storia della filosofia*, cit., p.5.

¹⁸⁷ *Ibid.*

fini di ogni narrazione storica. Nella scia della storiografia hegeliana, dunque, quella di Spaventa si rivelerebbe nient'altro che una nuvola di astrazioni, un percorso fatto di genesi dubbie e dubbi precorrimenti senza alcun fondamento storico, il cui unico scopo starebbe nell'attardarsi in una provinciale autocelebrazione del genio nazionale.

Dall'altro lato, ma in parallelo con l'accusa precedente, essa, collocandosi all'interno di un progetto preciso di militanza politica, si sarebbe ridotta ad una manifestazione ideologica, una maniera di fare storia della filosofia finalizzata ad un determinato programma politico. Troppa concretezza, dunque, o troppa astrazione? Quello che possiamo osservare in via preliminare è che entrambe queste accuse riposano, in fondo, sulla connessione istituita tra filosofia, storia della filosofia e storia nazionale. Solamente mostrando la circostanzialità della teoria della circolazione, il suo essere collegata ad un programma politico, senza, però, venirne determinata, si potrà comprendere la novità e l'ampio respiro della storiografia spaventiana e, cosa che ci interessa particolarmente, si chiarirà la sua posizione all'interno del problema 'filosofia italiana'.

Per far ciò occorre procedere con ordine e considerare i due oggetti principali della storiografia spaventiana: la filosofia italiana del rinascimento e la filosofia italiana contemporanea.¹⁸⁸ Entrambe queste direttrici, poi, come abbiamo cercato di mostrare fino a questo momento, sono inscindibili dalla rilettura della filosofia hegeliana che Spaventa conduce parallelamente. Come hanno sottolineato i curatori della *Lettera sulla dottrina di Bruno*, infatti, «l'immagine personale di 'profeta' di Hegel, Spaventa se l'andò costruendo [...] attraverso una via obliqua, e basta uno sguardo alla bibliografia del periodo torinese, per rendersi conto che essa è in gran parte di taglio storico- critico e polemico, più che teoretico».¹⁸⁹ Questa considerazione, che di per sé contribuisce a rendere ragione della necessità di dedicare un'attenzione specifica allo Spaventa storico della filosofia, trova riscontro nell'immagine che di lui e della sua attività filtra a partire dalle sue

¹⁸⁸ Per quanto riguarda la prima, specifico che le viene dedicato un capitolo a parte di questo lavoro, per cui qui mi limiterò ad alcune considerazioni generali particolarmente utili ai fini dell'oggetto della nostra analisi.

¹⁸⁹ A. Savorelli, M. Rascaglia, *Introduzione* in B. Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit., p. 10.

stesse parole. Nel 1859, infatti, quando gli veniva assegnata la cattedra di Diritto pubblico (poi rivelatasi di Filosofia del diritto), scriveva con soddisfazione: «considerate tutte le ragioni, ho deciso di accettare e accetto. L'argomento non mi dispiace, e la pura speculazione già cominciava a dispiacermi».¹⁹⁰ D'altra parte, come ricordava al fratello Silvio, lui stesso sentiva che «la *storia* [gli] converrebbe meglio che la *teoria*»,¹⁹¹ lamentando più volte l'assenza di una cattedra di storia della filosofia.

Quel progetto di 'popolarizzazione' dell'hegelismo, che lo stesso Spaventa all'inizio degli anni '50 indicava come il suo principale obiettivo¹⁹², infatti, nello stesso periodo viene perseguito attraverso gli studi sulla filosofia del Rinascimento. Risale infatti al 1851 il suo primo lavoro in questa direzione. Si tratta di un breve scritto sui *Principi della filosofia pratica di Giordano Bruno*,¹⁹³ nel quale Spaventa indica nel Nolano il primo tra i moderni ad aver fondato la morale non in un principio esteriore, ma nella «ragione come necessaria ed assoluta».¹⁹⁴ Questo scritto – soprattutto per l'insistenza sul tema della coincidenza di libertà e necessità in quanto unica «realità concreta nella vita sociale e politica, per cui si svolge in tutta la ricchezza dell'attività sua nella storia del mondo [...]»¹⁹⁵ - si collega perfettamente ai primi scritti a carattere dichiaratamente politico che abbiamo preso in considerazione nel paragrafo precedente, segnando, allo stesso tempo, il passaggio di Spaventa agli studi storico-filosofici.

Infatti, nonostante l'aperta ostilità del pubblico torinese che, come ricorderà molti anni dopo lo stesso Spaventa, dopo la lettura pubblica del suo lavoro, lo avrebbe «buttato lì, alimento alle fiamme, di tutto cuore»,¹⁹⁶ questo scritto inaugura un'intensa stagione di studi sulla

¹⁹⁰ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 252

¹⁹¹ *Ivi*, p. 249.

¹⁹² «noi saremo sempre dei grandi *coglioni*, finché ci ostineremo a non volerne sapere di cotesta filosofia tedesca nebbiosa e selvaggia». (*ivi*, p. 85).

¹⁹³ Questo articolo, apparso per la prima volta nel 1851, è stato raccolto dallo stesso Spaventa nel volume del 1867 *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, cit.

¹⁹⁴ B. Spaventa, *Principi della filosofia pratica di Giordano Bruno*, in Id., *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, cit., p. 143.

¹⁹⁵ *Ivi*, pp. 174-175.

¹⁹⁶ B. Spaventa, *Logica e Metafisica*, cit., p. 23. Spaventa fa qui riferimento al falò che a Torino si soleva svolgere per la festa di S. Giovanni Battista a Piazza Castello. In quell'occasione Bertrando aveva proposto il saggio bruniano in una lettura pubblica che, come testimoniano le sue stesse parole, ebbe un esito negativo.

filosofia del Rinascimento e, in particolare, sulla stravagante filosofia del Nolano,¹⁹⁷ unico autore sul quale Spaventa meditava di comporre un lavoro monografico unitamente a quella che sarebbe stata la prima edizione italiana dei dialoghi volgari.¹⁹⁸ Com'è noto, quest'opera non vide mai la luce: pochi mesi dopo aver iniziato, Spaventa se ne dichiara insoddisfatto. Infatti il tentativo, portato avanti in quegli anni, di rintracciare nel solo Bruno gli elementi che gli avrebbero consentito di creare un nesso, non estemporaneo, tra la filosofia italiana e la filosofia europea, si rivela poco proficuo. In conseguenza di ciò, tuttavia, si inaugura un frenetico e prolifico periodo di studi in cui al primitivo asse Bruno-Hegel vanno ad aggiungersi sempre nuove figure e nuove ricerche – raccolte principalmente nel volume dei *Saggi* – che condurranno, attraverso un decennio di gestazione, alle lezioni napoletane.¹⁹⁹ Sono questi gli anni in cui Spaventa, come testimonia chiaramente il suo epistolario, approfondisce lo studio della filosofia di Campanella, oltre a dedicarsi ad una lettura puntuale dei testi spinoziani e cartesiani. Già nel 1855, a questo proposito scriveva, infatti:

mi sono accorto che per fare un lavoro che non finisca per dispiacermi dopo due mesi che l'ho fatto, come non di rado mi accade, *ho bisogno di sapere ancora altre cose*. Le cose che fo adesso sono tutte provvisorie; sono come materie che preparo.²⁰⁰

¹⁹⁷ Dico 'stravagante' perché questa era una delle principali accuse che venivano mosse alla filosofia di Bruno: oltre alla diffidenza derivante dalla connessione con la filosofia di Spinoza e dalla conseguente accusa di panteismo, infatti, Bruno era spesso additato come un 'ingegno bizzarro', dal quale era impossibile derivare qualunque nozione filosofica. Questa è un'espressione che, ad esempio, ricorre in Rosmini che a proposito di Bruno parla di «strano intelletto» e che tra i lavori del Nolano ricorda in particolare «quello che ha lo strano titolo di Cabala del Cavallo Pegaseo». In A. Rosmini, *Il rinnovamento della filosofia in Italia proposto dal C. T. Mamiani della Rovere ed esaminato da Antonio Rosmini Serbati*, cit., p. 21.

¹⁹⁸ Nel 1830 era uscita a Lipsia l'edizione curata da Wagner dei dialoghi italiani del Nolano

¹⁹⁹ A questo proposito si vedano soprattutto i lavori di A. Savorelli, adesso raccolti in *L'aurea catena. Saggi sulla storiografia filosofica dell'idealismo italiano*, Le Lettere, Firenze 2003. Di Savorelli si veda anche la già citata introduzione all'edizione da lui curata della *Filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*.

²⁰⁰ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 154. Corsivo mio.

C'è da dire, ma approfondiremo meglio la questione nel quarto capitolo, che il recupero che Spaventa fa del Rinascimento assolve una funzione importante sia all'interno del percorso personale del filosofo abruzzese, sia, più in generale, all'interno della storiografia filosofica del nostro Paese. Infatti, la monografia bruniana non solo sarebbe stata il primo studio italiano sul Nolano, ma rappresentava contemporaneamente il primo tentativo di recuperare la componente più propriamente filosofica del nostro Rinascimento, considerato, fino a quel momento alla stregua di un «elegantissimo bacchanale di coltura».²⁰¹

Allo stesso tempo, stabilire la filiazione rinascimentale della filosofia moderna significava mettere in discussione la grande narrazione della storiografia europea e, soprattutto, tedesca, la quale aveva collegato a doppio filo la modernità alla Riforma, con la conseguenza immediata di tagliar fuori da quel percorso tutti quei Paesi (soprattutto del sud dell'Europa) che non avevano conosciuto la Riforma protestante.

Invece, per quanto riguarda l'altro versante della teoria della circolazione – la filosofia italiana contemporanea – il quadro si complica ulteriormente, a causa del repentino cambio di posizione che si registra nel percorso intellettuale di Spaventa. È lui stesso, infatti, che, ripensando ai suoi primi contatti con questi autori, ricorda di averne considerato le opere «droghe che mi muovevano lo stomaco», aggiungendo subito dopo: «Rosmini era per me un *abate*, Gioberti peggio, un *frate*; e il buon Galluppi [...] un *sensista*».²⁰² E questa posizione la troviamo confermata nell'epistolario, dove Spaventa non lesina critiche alle «minchionerie» di Rosmini che «non solo non ha compreso il pensiero di Hegel, ma non l'ha capito neppure letteralmente».²⁰³

²⁰¹ Così scriveva Cesare Balbo nel suo *Della storia d'Italia fino al 1814*, Stamperia De Marco, Napoli 1847, p. 287.

²⁰² B. Spaventa, *Logica e Metafisica*, cit., pp. 19-20.

²⁰³ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 149. Spaventa qui allude ad un testo coevo, il suo *Hegel confutato da Rosmini*, nel quale risponde punto per punto alle accuse che l'abate roveretano aveva mosso alla Logica hegeliana, aggiungendo alla confutazione delle posizioni teoretiche l'accusa di non aver letto l'opera hegeliana, ma solamente la parte dedicata alla Logica nell'Enciclopedia. B. Spaventa, *Hegel confutato da Rosmini*, in Id., *Opere*, cit., Vol. II, pp. 151-188.

A proposito di Gioberti, poi, ancora nel '57 Spaventa scriveva di non rileggerlo da oltre dieci anni, che non gli era mai piaciuto, di trovarlo un «fanfarone», nel quale non si trovava «niente di filosofico», ma solamente «una chiacchiera perpetua, un dogmatismo perpetuo, una fantasticheria perpetua».²⁰⁴

Su questo punto si gioca una questione importante che riguarda la storiografia spaventiana e che coinvolge le accuse opposte di un eccesso di astrazione o di concretezza. Come si giustifica, infatti, l'inserimento di autori fino a poco prima tanto disprezzati all'interno della sua storia della filosofia italiana, sino al punto di creare nientemeno che un parallelismo diretto tra la filosofia di Hegel e quella di Gioberti? Si tratta di astratti parallelismi figli di una storiografia filosofica «ruvida»²⁰⁵ e che, per di più, si spiegano solo sulla base di scelte di opportunità politica?

Per quanto riguarda il fondamento teorico dell'accostamento Hegel-Gioberti, occorre tenere in considerazione due fattori. Innanzitutto, studi recenti hanno chiarito che gli anni tra il '57 e il '59, quelli in cui si registra lo spostamento maggiore nell'interpretazione di Spaventa, sono quelli di elaborazione della monografia dedicata alla filosofia di Gioberti (pubblicata nel '63) e, di conseguenza, anni di approfondimento e studio di testi fino a quel momento letti solo in gioventù.²⁰⁶ In secondo luogo, in questi stessi anni Spaventa si dedica anima e corpo alla lettura della *Fenomenologia* hegeliana, la chiave di volta del sistema e, al tempo stesso, la chiave di volta che ha determinato il recupero degli autori contemporanei. Come scriveva, infatti, al fratello il 13 luglio 1857:

Ti ho detto nell'ultima mia lettera, che lavoravo intorno alla Fenomenologia, e che il difficile non era solamente il comprendere il concetto e il metodo di essa, ma anche il trovare una radice nella nostra filosofia, un punto di appoggio per tutta la critica

²⁰⁴ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 212.

²⁰⁵ P. Casini, *L'antica sapienza italiana*, cit., p. 297.

²⁰⁶ In particolare, un recente articolo di Marcello Mustè mostra come, in realtà, l'attenzione di Spaventa per la filosofia giobertiana risalga già al primo periodo torinese. Allo stesso modo, Mustè mostra come Spaventa abbia esagerato nella ricostruzione della sua 'antipatia' nei confronti del filosofo torinese a proposito del quale si trovano giudizi positivi in vari lavori dell'epoca. M. Mustè, *Spaventa e Gioberti*, «Studi Storici», 58, 2017, pp. 91-113.

E poco dopo annunciava la sua «scoperta», il concetto della verità come *mediazione*:

quella sua maledetta natura, di essere cioè insieme coscienza e autocoscienza, direi quasi *intuito e riflessione*: differenza, che è l'anima o il motore del processo dialettico; perché sai bene, che il secondo sapere, il secondo oggetto, la seconda coscienza si può dire una *riflessione* del primo sapere, del primo oggetto; non riflessione esterna, ma riflessione in sé stesso, *mediazione* di sé con sé stesso, etc. Questo concetto della mediazione, per cui la Verità non è qualcosa di puramente *immediato*, ma essenzialmente generazione di sé stessa – generazione, che è ad un tempo la prova della verità, la cui essenza è di *provare sé stessa*, il cui *essere* è il suo *provare sé stessa* – questo concetto mi pare il più profondo che io mi abbia mai veduto.²⁰⁷

Per Spaventa, senza la *Fenomenologia* «tutta la Logica e il resto sta in aria»,²⁰⁸ e questo perché essa mostra il passare dalla coscienza sensibile al sapere assoluto, chiarendo, al tempo stesso, come «la *totalità* delle forme appartiene [...] alla coscienza *storica*, alla coscienza *universale*»²⁰⁹ e non alla coscienza individuale, la quale, però, ne rappresenta la potenzialità che si determina in una forma concreta, nella forma dell'*individualità*. La *Fenomenologia*, che per Spaventa (che resta in questo fedele alla versione hegeliana del 1807) costituisce l'introduzione al sistema, mostra come la verità coincida con la totalità del reale in quanto pienamente cosciente di sé e, al tempo stesso, come tutte le determinazioni particolari ne rappresentino dei momenti che, sulla base del principio dialettico, vengono tolti e conservati, acquisendo significato solamente nell'orizzonte veritativo della totalità.

Nel rispondere alla domanda: «in Rosmini, Galluppi, etc. dove posso trovare la coscienza *sensibile*, che è il punto da cui comincia la *Fenomenologia*?», dunque, riposa la possibilità della sua 'fenomenologia italiana', poiché «se l'ammettono, a me non fa nulla

²⁰⁷ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 206.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 164.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 209.

che da questo punto vadano a risultati diversi; la battaglia e la critica sarà appunto intorno a ciò che bisogna farne di questo punto [...]».²¹⁰ Una volta stabilito che questi autori (gli italiani ed Hegel) condividevano il problema (la verità del sapere, il problema dello spirito) ed il punto di partenza da cui muovevano nel tentativo di giungere ad una sua risoluzione (certezza sensibile hegeliana, sensazione di Galluppi, percezione intellettuale di Rosmini),²¹¹ per Spaventa si apriva la possibilità di un vero confronto. Lo studio della *Fenomenologia*, inoltre, non forniva solamente il ‘tema’ della sua storia della filosofia, ma, allo stesso tempo ne determinava il metodo. Se l’assoluto (hegelianamente) è una totalità di determinazioni nel suo prodursi, allora anche quei filosofi italiani possono rientrarvi come momenti parziali, ma non per questo meno ‘veri’. Un confronto, quindi, non più distruttivo, condotto dallo *Standpunkt*²¹² del sapere assoluto hegeliano, ma volto ad inserire i filosofi italiani all’interno di una linea comune del pensiero europeo. In altre parole, la storia spaventiana si costruisce sul doppio binario del tema e del metodo fenomenologico.

Quindi, aveva perfettamente ragione Eugenio Garin quando scriveva:

La sua [di Spaventa] «storia» del pensiero italiano che si reinserisce nelle vicende del pensiero umano è una fenomenologia che si connette alla logica. Il carteggio con Silvio [...] è tutto su questo punto: capire il rapporto fenomenologia logica perché solo così può capirsi il senso della filosofia italiana, non solo di Bruno, Galileo, Campanella, ma di Galluppi, Rosmini, Gioberti. Di fatto, quando crederà di avere sciolto il nodo teoretico gli si farà limpido il nodo storico. Galluppi, Rosmini, Gioberti, prima disprezzati e derisi si scoprono momenti necessari di una vicenda storica. Il pensiero italiano, giunto a consapevolezza del significato della sua alterna vicenda,

²¹⁰ *Ivi*, pp. 206-207.

²¹¹ «la mia scoperta consiste nell’aver trovato che la certezza sensibile hegeliana è né più né meno che la *percezione intellettuale* di Rosmini, [...] la *sensazione* di Galluppi [...]» (*ibid.*).

²¹² «Da quel poco che ho detto, si vede anche come la Fenomenologia sia anche in certo modo una filosofia della storia. Lo *Standpunkt* dello *Spirito* come sapere assoluto è per Hegel lo *Standpunkt* del tempo presente. Ora questo è il risultato necessario della *mediazione* dello spirito come storia; si tratta di elevarla a mediazione scientifica» (*ivi*, p. 211).

si riconosce nella «scienza» quale si è attuata ormai in Hegel. L'ideologia della rivoluzione italiana di là dai «primati» giobertiani si formula come ritrovamento di sé nello spirito del tempo.²¹³

L'ultima battuta di Garin ci permette di sottolineare un altro aspetto importante del recupero da parte di Spaventa sia degli autori del nostro Rinascimento che del Risorgimento. Un tema che ha fornito un punto d'appoggio decisivo ai critici di Spaventa, ma che, credo, è da leggere, piuttosto, come un tentativo di contrapporre Tradizione a Tradizione.

Infatti, a seguito della diffusione, nei decenni precedenti, delle teorie di matrice spiritualista e neoguelfa, filosofie reazionarie e anacronistiche,²¹⁴ che tendevano a fondare il presunto *Primato* morale e civile degli italiani sulla base del mito vichiano dell'antica sapienza italica, Spaventa rispondeva mettendone in luce quella che, a suo parere, era la sua struttura intrinsecamente fallace, retorica, storicamente insostenibile, nonché dannosa ai fini della causa unitaria.

Gioberti, d'altra parte, nel proporre la sua tesi, dichiaratamente sovrapponeva filosofia ed «etnografia razionale» con lo scopo di «purgare e disboscare il terreno, nettandolo dalla zizzania e dagli sterpi forestieri». E ciò sulla base della convinzione che:

i triboli, che ingombrano e insteriliscono i nostri ingegni, traggono la loro origine dalla persuasione funesta, per cui non ci crediam buoni da nulla, e ci tegnamo in debito di accattar d'oltremare e d'oltremonti il seme acconcio a far fruttare le menti italiche, parmi opportuno dar principio a una nuova epoca filosofica nella penisola, e spianar la via alla redenzione degli intelletti, il venir mostrando che in ogni genere di coltura e di gentilezza noi fummo e dobbiam essere i primi, che ci appartiene il guidare altrui, non l'esser guidati, e che questa insigne prerogativa è talmente nostra che niuno può rapircela a proprio od a comune vantaggio. Il che essendo generalmente di tutti gli ordini civili, si verifica specialmente degli studi speculativi; giacché la vera filosofia, prima e dopo del Cristianesimo, nacque

²¹³ E. Garin, *Hegel nella storia della filosofia Italiana*, cit., p. 77.

²¹⁴ Anacronistiche sia dal punto di vista filosofico, attardate nella difesa di quella che per Spaventa era poco più che una riproposizione della scolastica medievale, sia dal punto di vista politico.

sempre in Italia, e quindi si diffuse negli alti paesi, dove a mano a mano si corruppe, oscurò, languì, finalmente si spense [...].²¹⁵

Come ho già ricordato nell'Introduzione, lo stesso Gioberti aveva presto preso le distanze da queste teorie. Va infatti sottolineato che l'obiettivo polemico di Spaventa, più che dall'opera del filosofo torinese, è costituito da quel nutrito gruppo di scolari e ripetitori – che Spaventa definisce tra il serio e il faceto «i nostri bramani» - colpevoli di aver ulteriormente radicalizzato il pensiero del maestro in funzione di una totale chiusura nei confronti delle elaborazioni filosofiche provenienti dall'estero e, per questo, arroccati nella difesa di un arrogante provincialismo.

Come aveva già sottolineato nel 1852, insistere sul carattere autoctono della filosofia italiana significava insistere sul suo carattere autarchico. Quello dell'antica sapienza degli italici per Spaventa era una mito o, meglio, una mitografia destinata a mantenere l'Italia all'interno di quell'isolamento culturale nel quale era piombata a seguito e a causa della Controriforma,²¹⁶ con la conseguente chiusura del dibattito filosofico all'interno di un discorso del tutto autoreferenziale.

Nell'economia della teoria della circolazione, dunque, si capisce bene il valore anche e soprattutto simbolico che acquista l'inserimento, all'interno della struttura storiografica, proprio di quegli autori alla cui autorità si richiamavano i «bramani» nostrani.

A proposito del significato politico della storiografia spaventiana e, in particolare, del recupero 'non ingenuo' della figura di Gioberti (l'ultimo autore entrato nella struttura della circolazione)²¹⁷ si

²¹⁵ V. Gioberti, *Del primato morale e civile degli italiani*, cit., Vol. I, pp. 132-133.

²¹⁶ Si ricorderà che la Controriforma gioca un ruolo storico essenziale nella costruzione della teoria della circolazione. Infatti Spaventa individua nella censura controriformistica la causa principale del 'vuoto filosofico' che si registra nel nostro Paese nel lasso di tempo che va dalla metà del XVII secolo a Vico.

²¹⁷ Già a partire dagli anni precedenti la rilettura delle opere giobertiane (iniziata nel '57), Spaventa aveva cominciato a tessere le connessioni della filosofia italiana con l'europea, sviluppatesi, in particolare, nel parallelismo istituito tra la filosofia di Rosmini e quella di Kant. A questo proposito si veda soprattutto l'articolo del 1856 *La filosofia di Kant e la sua relazione con la filosofia italiana*, in Id., *Opere*, cit., vol. I, pp. 173-256.

è dibattuto ampiamente. La posta in gioco, infatti, è quella di stabilire il rapporto tra il lavoro storiografico del filosofo abruzzese e la sua, presunta o meno, costituzione ideologica. In particolare, le interpretazioni di Eugenio Garin e Paolo Casini possono essere prese come esempio di due posizioni parallele e contrapposte.

Garin, da una parte, osserva come Gioberti diventi progressivamente e «per necessità», un interlocutore di Spaventa nella costruzione del suo confronto con Hegel e, a tal proposito, sottolinea che lui «che, a suo modo, fu sempre un filosofo combattente, e non nascose mai le sue valutazioni di fondo, comprese bene la necessità di disarticolare Gioberti, giuntura per giuntura, per eliminarlo, ma riassorbendone le tematiche efficaci».²¹⁸

Dall'altro lato, Casini riduce quello che per Garin è un programma di militanza politica e filosofica a vera e propria ideologia. A questo proposito, scrive:

La sincerità di questo giudizio su Gioberti è più che dubbia, come si vedrà. Acquisire proseliti all'ideologia unitaria hegeliana e alla connessa filosofia della storia, senza rigettare la 'formula ideale' giobertiana, con le sue inaccettabili implicazioni teocentriche, era un problema paragonabile alla quadratura del cerchio. Spaventa lo risolse integrando il sistema metafisico giobertiano nella sua storia dello spirito italiano. [...] Questo supremo artificio dialettico fu compiuto tra il 1857 e il 1860.²¹⁹

In realtà nuovi studi sull'argomento mostrano come il giudizio formulato su Gioberti sia in realtà frutto di un rapporto ben più profondo e complesso,²²⁰ che affonda le sue radici nella prima formazione di Spaventa in quella Napoli nella quale le idee giobertiane avevano suscitato forti entusiasmi tra i giovani intellettuali (non ne furono immuni De Sanctis, Settembrini, Silvio Spaventa) e in cui non solo la filosofia di Gioberti veniva letta e in parte interpretata alla luce del novello verbo hegeliano, ma, allo stesso tempo, «molti temi hegeliani

²¹⁸ E. Garin, *Filosofia e politica in Bertrando Spaventa*, cit., pp. 23 e 25.

²¹⁹ P. Casini, *L'antica sapienza italica*, cit., p. 301.

²²⁰ Per uno studio dettagliato dell'interpretazione spaventiana di Gioberti, che ne prenda in considerazione tutti i vari (e diversi) momenti, si vedano soprattutto A. Savorelli, *Hegel e Gioberti: prime reinterpretazioni e revisioni in Bertrando Spaventa*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 4, 1984, pp. 1414-1439 e M. Musté, *Spaventa e Gioberti*, cit.

[...] vennero filtrati e a volte rielaborati sulla base di posizioni che provenivano dalla lettura delle edizioni giobertiane». ²²¹

È un lavoro lungo un decennio quello che conduce Spaventa dalla prima associazione Gioberti-Spinoza, formulata sulla base del concetto di creazione inteso come semplice causazione, alla versione delle lezioni napoletane, in cui il secondo ciclo della formula ideale rivela l'essenzialità del momento concreativo dell'Ente ²²², il «"ritorno" delle esistenze nell'Ente, in un movimento costitutivo dell'Ente stesso e comunque capace di assegnare alla soggettività umana un ruolo primario nel processo ontologico». ²²³

Tuttavia, possiamo notare che già in un testo del 1854 *Della coincidenza degli opposti* – ²²⁴ Gioberti è inserito a pieno titolo e, anzi, come sua «parte essenziale» ²²⁵ nella storia della filosofia moderna. Credo che questo giudizio vada letto come un'anticipazione che contribuisce a chiarire il percorso che ha condotto all'inclusione del filosofo torinese all'interno della struttura della circolazione. Infatti, al di là del suo sistema, che per Spaventa «non è certo né può essere il nostro», il merito principale di Gioberti sta nell'aver accettato la 'sfida' della filosofia europea. A differenza di coloro «i quali conoscevano poco la filosofia tedesca e avevano appena letto la *Critica della ragione pura* o le esposizioni francesi sempre imperfette e superficiali», ²²⁶ Gioberti si inserisce coscientemente, seppur sul fronte opposto della barricata rispetto a Spaventa, all'interno della lotta che «già fervea in Alemagna»: ²²⁷ la reazione dei vari spiritualismi al razionalismo hegeliano. Come Campanella è l'uomo a metà tra medioevo ed età nuova, ²²⁸ allo stesso modo Gioberti rappresenta la reazione

²²¹ M. Mustè, *Spaventa e Gioberti*, cit., p. 93.

²²² Per l'esposizione in Spaventa di questo passaggio si vedano soprattutto la prolusione bolognese, vero e proprio tributo a Gioberti (B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, in Id., *Opere*, cit., Vol I., pp. 293-332.) e la lezione nona nel volume *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., pp.575-604.

²²³ M. Mustè, *Spaventa e Gioberti*, cit., p. 111.

²²⁴ Si tratta di un frammento rimasto a lungo inedito. Ora lo si può leggere interamente nel prezioso lavoro curato da Savorelli e Rascaglia, *Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit., pp. 179-197.

²²⁵ *Ivi*, p. 193.

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ «[Campanella] è il filosofo della restaurazione cattolica dopo la Riforma; il suo scopo era la conciliazione tra il vecchio e il nuovo mondo, tra la scolastica e il pensiero

filosoficamente consapevole del Cattolicesimo alla «vita nuova del genere umano»,²²⁹ che è la filosofia sviluppata in Germania da Kant a Hegel. Con queste parole Spaventa concludeva la sua digressione²³⁰ su Gioberti:

[...] la quistione non è se bisogna cominciare dall'assoluto, ma *come* bisogna cominciare e quale deve essere il *concetto* dell'assoluto [...] l'assoluto è l'essere realissimo, il Dio soprastanziale e sopramondano dei teologi? È il puro essere come opposto assolutamente al non essere? È l'Ente indeterminato di Rosmini? È l'Ente che crea l'esistente del Gioberti? È la sostanza di Spinoza e Bruno? È la Indifferenza assoluta di Schelling? È il pensiero di Hegel? È la personalità assoluta o puro arbitrio de' neo-Schellinghiani in Alemagna? Queste a me sembrano le quistioni degne di coloro che coltivano in Italia l'alta critica filosofica e giudicano de' diversi sistemi, *se pure non si voglia ritornare all'assoluto della scuola Jonica, come l'acqua, l'aria, il fuoco e cose simili.*²³¹

Sia Rosmini che Gioberti possono a pieno titolo essere inseriti all'interno della storia della filosofia moderna, in quanto hanno cercato di dare una risposta (e, in quanto tale, discutibile) alla sua domanda fondamentale. La «riabilitazione», di Gioberti, quindi, non è stata repentina come lo stesso Spaventa ci ha voluto far credere (con lo scopo, probabilmente, di farne risaltare ancor più il recupero). E l'accostamento con Hegel, anche se ancora in forma estrinseca, precede di alcuni anni le lezioni napoletane nelle quali soprattutto la lettura delle *Postume* e lo studio parallelo della *Fenomenologia* (che fornirà, lo abbiamo visto, il punto d'appoggio di tutta la critica) lo porteranno a stringere il nesso, per cui nel sistema di Gioberti è «sempre lo stesso

libero; impresa impossibile, almeno allora. Gioberti ripigliò dopo due secoli la stessa impresa, ma con ben diversa mente». B Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana*, cit., p. 311.

²²⁹ B. Spaventa, *Della coincidenza degli opposti*, cit., p. 194

²³⁰ Dico digressione perché il discorso su Gioberti si inserisce all'interno di una più ampia esposizione delle prime categorie della logica hegeliana, con lo scopo di far vedere che una storia della filosofia moderna non può darsi se non nella soluzione del problema dell'assoluto come identità degli opposti.

²³¹ *Ivi*, p. 195. Corsivi miei

principio: l'Ente crea l'esistente; ma il crea è inteso in modo che si avvicina all'hegeliano».²³²

Un altro elemento che credo vada sottolineato nel passo citato poco sopra è la contrapposizione diretta che Spaventa già allora istituiva con la scuola 'Jonica' e, più avanti nel testo, con l'Eleatica, tradizionalmente richiamate quali matrici dell'italica sapienza, nella quale rimanevano sterilmente circoscritti i discorsi degli spiritualisti nostrani, compresi i giobertiani.²³³

Leggere la storiografia spaventiana come un «surrogato»²³⁴ dell'ideologia del Primato, dunque, non le rende giustizia né rispetto al progetto di filosofia civile che ad essa è sotteso, né, tantomeno, alla serietà degli studi filosofici di Spaventa, che sono il frutto di un lungo percorso di meditazione. Esso si arricchisce con l'ampliarsi dei suoi interessi e delle sue conoscenze, in un costante confronto con il dibattito filosofico internazionale, nel tentativo di superare l'ideologia neoguelfa e spiritualista di una italica *philosophia perennis*, della riproduzione, cioè, di caratteri costanti e autoctoni della filosofia italiana.

A questo proposito, anche Carlo Augusto Viano ha sovrapposto la storiografia spaventiana alle tesi giobertiane, entrambe accomunate

²³²B. Spaventa, *Epistolario*, cit., pp. 224-25. Non si creda, comunque, che l'accostamento a Hegel si trasformi in sovrapposizione. Spaventa, infatti, è sempre molto chiaro nel sottolineare il limite di Gioberti, che consiste soprattutto nella persistenza di una forma di dogmatismo che si rivela nella presupposizione indimostrata della formula ideale quale risultato della sua filosofia. Quello che manca in Gioberti rispetto ad Hegel, dunque, è la deduzione fenomenologica di tale principio, la dialettica. Si veda: F. Gallo, *Dalla Patria allo Stato*, cit., pp. 86-90.

²³³ Il Palmieri aveva, pochi giorni prima che lo facesse Spaventa, pronunciato la sua orazione inaugurale *Nuovo indirizzo da dare alle università italiane*. Di fronte alle tesi sostenute dal Palmieri, intese ad osteggiare lo studio delle dottrine straniere nella neoriformata Università partenopea, lo Spaventa accantonava il progetto originario della sua *Prolusione* per costruire la nuova versione nella forma di una risposta diretta al vecchio avversario. "Io dissi in altra occasione in questo stesso luogo, come la filosofia pittagorica nelle varietà delle sue esplicazioni rappresentasse la storia della filosofia veramente italiana: mostrai come Platone dir si volesse italo-greco, come la maggior parte della sapienza italiana derivasse da queste origini: ricordai come accostandosi a questa scuola Agostino, Tommaso, Anselmo, Bonaventura, Vico e Gioberti segnarono le grandi ere della speculazione italiana, e come quando seguimmo i sensisti di Francia, o alla luce meriggio del nostro cielo anteponevamo le aurore polari del settentrione, la virtù speculativa venne meno e soggiacemmo ad intellettuale servaggio. Io sono certo che ogni conato per alterare la nostra indole speculativa con la introduzione di una sapienza straniera tornerà vano [...]". Il passo della prolusione è citato in G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, cit., p. 110.

²³⁴ P. Casini, *L'antica sapienza italica*, cit., p. 297.

dalla ricerca di caratteri specifici della filosofia italiana e per questo concordi nel «pensare che la nostra cultura filosofica sia non solo *originale*, ma anche *fortemente unitaria*, in virtù di un preciso carattere nazionale». ²³⁵ Tuttavia, in questo modo non si tiene adeguatamente conto dell'impegno profuso da Spaventa nell'opporsi alla retorica della 'nazionalità naturale' quale fattore determinante nel definire i 'caratteri' di una filosofia nazionale. Nella *Prolusione* di Napoli, infatti, Spaventa dichiara espressamente di aver composto quell'opera con l'obiettivo preciso di «mostrare la insussistenza di opinione di coloro, che parlano oggigiorno di una filosofia nazionale, come gli ebrei, tanti secoli fa, parlavano del loro Dio» ²³⁶ La nazionalità naturale è quella che si rispecchia interamente nei sistemi filosofici antichi, che si costruisce come «in capo chiuso, e con poche modificazioni da fuori», ²³⁷ quella che Spaventa vuole guadagnare all'Italia è, invece, quella nazionalità spirituale che è patrimonio comune delle moderne nazioni europee:

Il fondamento naturale e proprio [...] cede, senza però sparire, a un nuovo fondamento, comune ed universale; il quale non è più qualcosa di immediato e primitivo [...], ma è il risultato di una lunga, paziente e dolorosa elaborazione comune, che apparisce come rimescolamento e lotta di popoli e di stirpi; è una nuova origine, una seconda nascita. Così la nazionalità non ha più lo stesso significato di prima. Non apparisce più come qualcosa che è dato naturalmente e immediatamente e dirò quasi ciecamente da un inesorabile destino; ma come un prodotto assolutamente spirituale, come il posto che ciascun popolo piglia da sé, per sua propria e conscia energia, nello splendido banchetto della nuova vita. D'ora innanzi nazionalità non significa più esclusione o assorbimento delle altre nazioni, ma l'autonomia d'un popolo nella vita comune de' popoli; come la personalità dell'individuo consiste nel conservare la propria autonomia nella comunità dello Stato. ²³⁸

²³⁵ C. A. Viano, *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Einaudi, Torino 1985, p. 45.

²³⁶ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 449.

²³⁷ *Ivi*, 427.

²³⁸ *Ivi*, p. 428.

E questo rovesciamento del significato della nazionalità rispetto all'epoca antica si riflette parallelamente nella negazione dell'esistenza di un 'carattere' specifico della filosofia italiana, in quanto esso «è quello stesso di tutta la filosofia moderna».²³⁹ E se ciò non bastasse a smentire qualsiasi accostamento con la retorica 'primatista', si può ulteriormente osservare che nella relazione istituita tra filosofia italiana ed europea, il primato (se di 'primato' vogliamo continuare a parlare) viene attribuito alla seconda e non alla prima.

*Se ci ha una differenza tra il genio filosofico italiano e quello delle altre nazioni, se esso ha o almeno ebbe un privilegio sopra gli altri popoli, questo fu solo nell'aver percorso due volte i due principali periodi della filosofia moderna.*²⁴⁰

*Se di primato si può parlare, dunque, esso consiste solamente nell'aver dato avvio ad un processo che, tuttavia, si è completato altrove. Questo piccolo privilegio, già controbilanciato in negativo dalla consapevolezza drammatica della fuoriuscita dell'Italia da quel percorso, viene ulteriormente ridimensionato dall'altrettanto consapevole natura spezzata, impedita, dogmatica del processo del pensiero italiano anche nelle sue ultime espressioni.*²⁴¹

D'altra parte, non si può negare che «l'archetipo dell'assimilazione di Gioberti all'idealismo [...] è dunque da rintracciare [...] sul piano della filosofia civile».²⁴² Giovanni Gentile, nell'introduzione alla sua edizione de *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, scriveva che:

L'interesse storico, come lo sentiva lo Spaventa, non era diverso dallo stretto interesse scientifico. Il libro pare una polemica, ed è una ricerca; pare una mera storia, ed è una fenomenologia dello spirito, cioè vera e propria filosofia. [...] in questo libro dello Spaventa, se si cancellassero i nomi dei varii filosofi menzionati, e si considerassero le rispettive posizioni

²³⁹ B. Spaventa, *Carattere e sviluppo della filosofia italiana*, cit., p. 329.

²⁴⁰ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 426. Corsivi miei.

²⁴¹ *Ivi.*, p. 437.

²⁴² A. Savorelli, *Il decennio di preparazione e l'«ideologia italiana»*, «Giornale critico della filosofia italiana», I, 2017, p.23.

progressive come ipotetiche, si avrebbe, anche nella forma, un'opera filosofica libera di ogni carattere storico.²⁴³

Ma, se in questo modo Gentile riusciva a salvare l'esigenza di Spaventa di salvaguardare il fondamento metafisico che garantisce l'universalità della filosofia, di salvare la verità, e, con essa, la facoltà conoscitiva dell'uomo, allo stesso tempo non riusciva a rendere conto della ragione compositiva di un'opera e di una teoria storiografica che sono inscindibili dal contesto storico che ne ha condizionato la genesi e accompagnato lo sviluppo. Contro il Vera e quanti, col lui, chiedevano «Che importa a noi di filosofia italiana e non italiana? Noi vogliamo la verità; e la verità non ha a che fare con la nazionalità»²⁴⁴, Spaventa rispondeva: «Certamente, la verità trascende la nazionalità; ma senza nazionalità è un'astrazione. Trapiantate quanto volete la verità; se essa non ha veruna corrispondenza col nostro genio nazionale, sarà verità per sé, ma non per noi; per noi sarà sempre una cosa morta».²⁴⁵

Silvio Spaventa, per parte sua, incalzando il fratello affinché terminasse il suo lavoro su Gioberti, gli scriveva:

Tu hai capito, io credo, una buona verità: che gl'Italiani non intenderanno mai che cosa sia la filosofia moderna se non ricavandola dagli stessi loro filosofi; e di questo ci è una ragione forte, che non dà loro poi tanto torto se non capiscono niente d'una filosofia che si vedano cadere in sul capo come dal cielo. E tale è la vera filosofia moderna per essi. Dunque, il tuo lavoro su Gioberti potrà essere l'anello di comunicazione tra la filosofia ordinaria, che ci è in Italia, e quella che noi vorremmo ci fosse.²⁴⁶

Non si poteva quindi *trapiantare* la nuova filosofia, con il rischio implicito di un suo rigetto, ma occorreva *tradurla*; quello di cui la neonata nazione italiana aveva bisogno era una sua 'popolarizzazione' che non si trasformasse in una 'volgarizzazione'.²⁴⁷ A questo disegno risponde la teoria della circolazione. Come nel 1854,

²⁴³ G. Gentile, *Introduzione*, in B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di G. Gentile, Bari, Laterza, 1908, pp. VIII-XVI.

²⁴⁴ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., pp. 646-647.

²⁴⁵ *Ibidem*

²⁴⁶ S. Spaventa, *Dal 1848 al 1860*, cit., p. 313.

²⁴⁷ Abbiamo già citato questa lettera famosa: *Ivi*, pp.77-78.

si trattava ancora di trovare l'unità nella distinzione, di mostrare l'accordo della verità in sé con la verità per noi. Inoltre, proprio poiché risponde ad un'esigenza determinata, nata da un progetto di traduzione nella Penisola del linguaggio scientifico europeo,²⁴⁸ la teoria della circolazione non verrà più ripresa da Spaventa. Come la *Fenomenologia* sarà sempre per lui l'introduzione al sistema, anche la sua Fenomenologia italiana assolverà alla stessa funzione. Non è un caso, infatti, se Spaventa ha fatto seguire alla pubblicazione delle dieci lezioni sulla filosofia italiana il suo *Schizzo di una storia della logica*, nel quale affronta direttamente la successione dei sistemi filosofici da Kant a Hegel e che costituisce la premessa del volume sulla Logica hegeliana del 1867.

Possiamo concludere richiamando una domanda che già poneva Alessandro Savorelli nel 1988: «Spaventa è essenzialmente “filosofo italiano” o “nazionale”, o piuttosto “filosofo hegeliano”, o “filosofo” *tout court?*». Attraverso questo lavoro abbiamo cercato di mostrare come la domanda, da una prospettiva spaventiana, non avrebbe senso. Spaventa è filosofo nazionale in quanto è filosofo italiano ed è filosofo italiano perché è filosofo hegeliano. Abbiamo visto che l'«originaria opzione hegeliana»²⁴⁹ di Spaventa dipende direttamente dalle specifiche modalità di penetrazione dell'hegelismo in Italia e come queste, a loro volta, si costruiscono sulla base di istanze che si intrecciano con la storia politica e culturale del Paese. Allo stesso tempo, non si può negare che l'hegelismo spaventiano sia frutto di una meditazione attenta e personale che il filosofo conduce sui testi e che sfociano in una sua lettura critica. Ne sono un esempio le posizioni spaventiane sulla pena di morte, la stessa riforma della dialettica e, a maggior ragione, la ‘sfida’ alla categoria hegeliana di modernità, implicita nel recupero spaventiano del Rinascimento italiano. Inoltre, abbiamo cercato di mettere in evidenza come la possibilità stessa di parlare di filosofia nazionale, per Spaventa, prenda forma proprio a partire da un approfondimento teorico dell'hegelismo. Prospettiva

²⁴⁸ Vacca in un recente articolo ha mostrato proprio come Spaventa sia uno degli interlocutori principali di Gramsci nella costruzione della teoria della traducibilità dei linguaggi scientifici. G. Vacca, *Bertrando Spaventa nel marxismo italiano*, «Studi storici», I, 2017, pp.115-141.

²⁴⁹ A. Savorelli, *Revisioni politiche e riforma dell'hegelismo nel giovane Bertrando Spaventa*, in *Filosofia e coscienza nazionale in Bertrando Spaventa*, cit., p. 9.

teoretica, storiografica e civile, dunque, non sono mai scisse nella sua filosofia, allo stesso modo in cui la sua 'filosofia italiana' non può mai e in nessun caso essere scissa da quella europea.

LA FILOSOFIA E LA SUA STORIA

*

II.1 IL CIRCOLO DELLA FILOSOFIA E DELLA STORIA DELLA FILOSOFIA

Come ricordavo nel capitolo precedente, l'hegelismo napoletano, pur essendo stato uno dei principali propulsori delle battaglie politiche e culturali per l'unità nazionale, ebbe in realtà vita piuttosto breve. Dopo il 1860, infatti, il progressivo affermarsi di nuove correnti, prima tra tutte il positivismo (cui si "convertì" persino un hegeliano della prima ora come Pasquale Villari), fece sì che l'idealismo in Italia venisse presto dimenticato. Tuttavia, non tutte le responsabilità possono essere attribuite a fattori estrinseci, come il farsi largo di nuove ispirazioni ed esigenze filosofico-culturali. Come ricordava infatti Antonio Labriola, che – lo abbiamo visto – non dimenticherà mai il debito verso la sua formazione hegeliana e verso il magistero spaventiano, quegli hegeliani di Napoli «scrissero, e insegnarono, e disputarono come se stessero, non a Napoli, ma a Berlino». ²⁵⁰ Ai suoi occhi, dunque, quegli intellettuali che, paradossalmente, avevano speso ogni loro energia nel tentativo di ricostruire l'identità culturale della neonata nazione, avevano fallito nel progetto di 'traduzione' della filosofia europea in seno al contesto italiano; progetto di 'traduzione' nazionale di cui lui stesso si sarebbe fatto carico per le filosofie di Marx ed Engels.

Il riaccendersi dell'interesse per le opere dei principali rappresentanti della filosofia dell'Ottocento italiano è merito soprattutto del tenace lavoro editoriale di Giovanni Gentile, che rimise in circolazione opere ormai cadute nel dimenticatoio e, attraverso un attento lavoro di scavo condotto negli archivi e nelle biblioteche, si diede al recupero e alla pubblicazione di un gran numero di significativi inediti. Il filosofo siciliano, sin dai suoi primissimi lavori, infatti, aveva inteso riprendere le fila di quella tradizione interrotta attraverso il

²⁵⁰ A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, a cura di E. Garin, Laterza, Bari 1971, p. 213.

recupero sistematico di autori e temi, nel tentativo (almeno in principio) di approfondire e rafforzare il progetto spaventiano di tracciare la storia spirituale del nostro Paese nelle sue connessioni con il pensiero europeo.

Così, già nel *Rosmini e Gioberti*, opera frutto della rielaborazione della tesi di laurea scritta – non a caso – sotto la supervisione di Donato Jaja, a sua volta fedele allievo dello Spaventa, Gentile avvertiva il lettore che la filosofia italiana nella storia della filosofia rappresentava una delle parti spesso meno note. E nell'indicare i limiti dell'interesse internazionale per il pensiero sviluppato nella Penisola, egli adottava interamente le coordinate storiche spaventiane, per cui «dopo il rogo di Bruno e la prigionia di Campanella pare agli stranieri che in noi si sia disseccata ogni vena di vero filosofare».²⁵¹ Allo stesso modo, si insisteva su «quel gran fatto della circolazione del pensiero europeo»,²⁵² che all'epoca gli appariva come «il risultato più cospicuo, a cui sia pervenuta in Italia la critica della nostra storia filosofica».²⁵³ Non solo la teoria della circolazione rappresentava un tassello fondamentale all'interno della filosofia e della storiografia filosofica italiana del XIX secolo, ma essa assumeva un ruolo centrale anche all'interno della produzione filosofica di Spaventa nel suo complesso; tanto che pochi anni dopo, nella prefazione all'edizione da lui curata degli *Scritti filosofici*, Gentile la definiva «il maggior titolo del Nostro verso la scienza e la storia».²⁵⁴

Tuttavia, a 25 anni di distanza, nella riedizione di quel saggio giovanile con il quale Gentile aveva dato inizio ad un lungo percorso di riflessione sulla filosofia spaventiana e, con essa, sulla tradizione filosofica italiana, la teoria della circolazione diventava «uno dei maggiori titoli del nostro filosofo»²⁵⁵ e, anziché la parte «più originale»,²⁵⁶ «una delle parti più originali»²⁵⁷ della sua opera. Cosa era

²⁵¹ G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, in Id., *Storia della filosofia italiana*, a cura di E. Garin, Sansoni, Firenze 1969, Vol. I, p. 695.

²⁵² *Ivi* p. 696.

²⁵³ *Ibid.*

²⁵⁴ G. Gentile, *Introduzione* in B. Spaventa, *Scritti filosofici*, Napoli, Morano 1900, p. LV

²⁵⁵ G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, in B. Spaventa, *Opere*, cit., vol. I, p. 55. Corsivo mio

²⁵⁶ G. Gentile, *Introduzione* a B. Spaventa, *Scritti filosofici*, cit., p. LXXXIX

²⁵⁷ G. Gentile, *Bertrando Spaventa*, in B. Spaventa, *Opere*, cit., vol. I, p. 90. Corsivo mio.

cambiato negli anni intercorsi tra la prima e la seconda edizione del suo lavoro? Sono questi gli anni nei quali si concentrano gli studi portati avanti da Gentile sul tema ‘Storia della filosofia italiana’. Dal primo lavoro di integrazione della teoria spaventiana, che si concentrava su due dei principali autori della sua architettura storiografica (Rosmini e Gioberti), infatti, a poco a poco Gentile si dedica alla ricostruzione di un quadro più unitario di quello abbozzato da Spaventa, come dimostrano i lavori che seguiranno, come il *Dal Genovesi al Galluppi*, o i molti studi sugli autori rinascimentali. In particolare, a proposito della teoria della circolazione e del rapporto di Gentile con l’opera che lui stesso considerava “la prima storia della filosofia italiana”, la sua posizione muta notevolmente. In *Bertrando Spaventa e la riforma dello hegelismo* del 1913-14, infatti, il filosofo siciliano dichiaratamente prendeva le distanze dall’“inaccettabile” teoria storiografica, definita senza mezzi termini «alquanto fantastica»²⁵⁸ a causa della sua struttura che procedeva per salti storicamente insostenibili e, soprattutto per il presupposto che ad essa era sotteso: «una rappresentazione fantastica della nazione, come qualche cosa di esistente in sé, in conseguenza di certi dati naturali».²⁵⁹

Abbiamo visto nel capitolo precedente come questa interpretazione di Gentile non renda giustizia alla complessità della teoria spaventiana, soprattutto nell’accusa di aver presentato un concetto della nazione tutta chiusa in sé stessa. Ad ogni modo, Gentile era convinto che quella singolare e infedele storia della filosofia rappresentasse una via d’accesso privilegiata alla comprensione dell’hegelismo spaventiano, di cui dava una lettura tutta orientata all’immanentismo, sottolineando parimenti l’avvenuto spostamento della critica della conoscenza dal versante gnoseologico a quello metafisico, che per Spaventa coincideva con il processo storico reale compiutosi da Kant a Hegel: «dove – commenta Gentile – quel suo apprezzamento altamente filosofico di tutti i momenti della storia della filosofia, e quella perfetta fusione di trattazione storica e filosofica, che è propria di tutti i suoi scritti filosofici: nei quali la storia è sempre dimostrazione, e la dimostrazione è sempre storica».²⁶⁰ Il filosofo

²⁵⁸ G. Gentile, *Bertrando Spaventa e la riforma dello hegelismo*, in Id., *Opere*, a cura di V. A. Bellezza, Le Lettere, Firenze 2001, XXIX, p. 226.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Ivi*, p. 242.

siciliano si guardava bene dal lasciar intendere che la storiografia spaventiana avesse con ciò piegato la verità storica ai suoi scopi teoretici; tuttavia, giustificava questa sua presa di posizione con un criptico commento, aggiungendo che quella sovrapposizione o, meglio, quel circolo di 'storia' e 'dimostrazione' era da intendere «in un senso molto più alto, che sarà difficile a intendere per certi storici correnti, ma non è però men vero e vitale».²⁶¹ L'allusione credo rimandi alla teoria del circolo di filosofia e storia della filosofia: teoria esposta compiutamente per la prima volta nella Prolusione letta il 10 gennaio 1907 nell'Università di Palermo²⁶² (ma che ritroviamo in nuce già in alcuni lavori precedenti), e che in Gentile tiene insieme, pur non riducendole l'una all'altra, prospettiva teoretica e storiografica, esigenze filosofiche ed esigenze politico-culturali. Come ha messo in evidenza Alessandro Savorelli, infatti, la teoria del circolo di filosofia e storia della filosofia rimane intrinsecamente connessa all'analisi della storia della filosofia italiana, la quale, a sua volta, si genera, com'era stato per Spaventa, a partire da un'esigenza che si determina originariamente sul piano della praxis.²⁶³

Già nella Prefazione al citato *Rosmini e Gioberti* Gentile muoveva i primi passi in questa direzione, affermando chiaramente l'identità della filosofia con la sua storia. «[...] [F]ilosofia e storia della filosofia sono una stessa cosa»,²⁶⁴ scriveva allora il giovane filosofo; ma questa affermazione si traduceva subito in un'indicazione di metodo. La battuta iniziale, infatti, veniva sviluppata in un'argomentazione volta a privare del loro valore, sia le storie puramente 'erudite', che paiono «opera oziosa sulle fantasticherie trapassate», sia le storie 'speculative' (o filosofiche) che, non appoggiandosi all'accurata ricerca storica e filologica, ricadono nell'errore opposto: e ciò perché ogni «tentativo di speculazione, che non si fondi nella storia, rimane del tutto estrinseco alla vita generale dello spirito e si perde per l'aria inascoltato come voce solitaria e

²⁶¹ *Ibid.*

²⁶² G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia. Prolusione letta il 10 gennaio 1907 nella R. Università di Palermo*, Pr. Stabilimento tipografico Bizzoni, Pavia 1908.

²⁶³ A. Savorelli, *Gentile storico della filosofia italiana*, in Id., *L'aurea catena. Saggi sulla storiografia filosofica dell'idealismo italiano*, cit., pp. 201-219.

²⁶⁴ G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 698.

insignificante».²⁶⁵ Tuttavia, Gentile finiva col dichiarare la natura «piuttosto critica e teorica che storica»²⁶⁶ di quel saggio, polemizzando contro i «cosiddetti storici obbiettivi» e proponendosi, contro costoro, di ritrovare quanto di vitale - «se in Italia si vuol riprendere a filosofare»²⁶⁷ - era ancora nel pensiero di Rosmini e di Gioberti (il primo considerato il maggior filosofo italiano della modernità e il secondo il suo vero discepolo). A questo scopo, Gentile diceva di aver preferito esporre i sistemi dei due filosofi tenendo conto non tanto delle loro intenzioni al momento della stesura delle loro opere, quanto piuttosto di ciò che «discendeva per logica necessità dai loro principi».²⁶⁸ Come vedremo, Gentile rimarrà fedele a questa impostazione teorica del lavoro dello storico, generando, tuttavia, una contraddizione interna a questo stesso lavoro, che portava avanti alacramente attraverso un'accurata analisi erudita e filologica. A maggior ragione, questo tipo di impianto storiografico mostrava le sue più evidenti difficoltà proprio nel tentativo di coniugare i motivi della storia universale ed eterna della filosofia con l'analisi dei suoi momenti particolari che, per Gentile, si incarnano sia nei caratteri nazionali, sia, in senso più ristretto, nella forma dell'individualità (senza escludere la componente più propriamente biografica).

Anche nella già ricordata prolusione palermitana il filosofo siciliano prendeva atto delle differenze di metodo esistenti tra gli storici della filosofia, a causa delle quali «restano divisi in due schiere, degli eletti e dei reprobi».²⁶⁹ Senonché, in questo lavoro l'analisi teoretica si faceva più approfondita. E qui Gentile si proponeva di trovare una soluzione che, elaborando un concetto di storia e di filosofia in grado di conciliare le posizioni contrastanti, le unificasse in un concetto più comprensivo e concreto. Tuttavia, il circolo teorizzato di filosofia e storia della filosofia, nel sottolinearne l'indifferenza, finiva col giungere all'effettiva dissoluzione della seconda nella fissità dell'espressione di una *philosophia perennis*²⁷⁰. Scriveva infatti Gentile che:

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ *Ibid.*

²⁶⁷ *Ivi*, p. 699.

²⁶⁸ *Ibid.*

²⁶⁹ *Ivi*, p. 4.

²⁷⁰ «Io direi [...] non che la filosofia trova la sua verità nella storia: ma che ve la trova, e vi si resolve la filosofia *astratta*: dalla quale bisogna tener bene distinta quella

[...] uno storico non solo non scrive se non una storia sola; ma tutti [...] in fondo, devono aver nelle mani la stessa materia, non potendovi esser disaccordo che non rampolli da un accordo fondamentale, né differenza tra cose che non siano sostanzialmente identiche, e quindi materia possibile di paragone.²⁷¹

Tuttavia, «questa *philosophia perennis*, in cui tutti, almeno gli storici della filosofia, convengono [...]],²⁷² si inseriva all'interno di una definizione della filosofia che ne faceva una «scienza essenzialmente umana [...] l'essenza stessa dell'uomo».²⁷³ In questo modo, secondo Gentile e in accordo con l'analisi teoretica che andava svolgendo negli stessi anni, la svolta soggettivistica intrapresa dalla filosofia moderna aveva permesso di comprendere che «la verità [...] non c'è senza l'atto della mente: atto sempre nuovo»²⁷⁴ e, per questo motivo, «la scienza fatta» cedeva il posto alla «scienza *in fieri* [...] come alla verità estraumana, estrapersonale, estrapersonale, succede la verità umana, temporale, mundana, la verità che è storia».²⁷⁵ L'unità della filosofia e della sua storia, dunque, non è solamente unità dell'oggetto (dal momento che per Gentile non esiste attività spirituale che ricada al di fuori della filosofia), ma è unità che si manifesta anche e soprattutto *a parte subiecti*. Dal punto di vista della pratica storico-filosofica, ciò si traduceva nella convinzione che autentico storico della filosofia possa essere solamente il filosofo che, tenendo sempre in considerazione gli elementi derivanti dalla ricerca filologica,²⁷⁶ sia però in grado di

filosofia *concreta*, che non è di là dalla storia, ma è la stessa storia in quanto la storia vera è la storia della filosofia, e questa è la vera filosofia». Così Gentile concludeva il suo articolo sul *Circolo della filosofia e della storia della filosofia*, «La Critica», 7, 1909, p. 149. Qui, tra l'altro, Gentile a sostegno delle sue teorie si appoggiava a quelle formulate da Benedetto Croce dei *Lineamenti di una Logica come scienza del concetto puro*.

²⁷¹ *Ivi*, p. 8.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ *Ivi*, p. 25.

²⁷⁵ *Ibid.*

²⁷⁶ L'attenzione, malgrado la sua parziale svalutazione in sede teoretica, dimostrata da Gentile per la ricerca filologica ed erudita, è, con ogni probabilità, il riflesso dell'ambiente accademico pisano, nel quale si era formato. Infatti, nella Prolusione pisana del 1914 *L'esperienza pura e la realtà storica*, Gentile ricordava i suoi due maestri recentemente scoparsi: Alessandro D'Ancona e Amedeo Crivellucci. Del

riconoscerli come prodotti «del principio logico di una data filosofia, intesa [...] come effetto di una “sintesi apriori” fra quel principio stesso (la forma) e le condizioni empiriche della sua pensabilità (la materia)».²⁷⁷

Circa dieci anni dopo Gentile tornava a interrogarsi sugli stessi problemi nella Prolusione sul *Carattere storico della filosofia italiana*, letta presso l'Università di Roma il 10 gennaio 1918, in pieno conflitto mondiale.²⁷⁸ Qui l'attenzione dello studioso si concentrava sulla possibilità di piegare il significato e il valore universali della filosofia alla definizione di caratteri nazionali che in essa trovino espressione. Sulla scia delle posizioni spaventiane,²⁷⁹ Gentile affermava che «né la filosofia, né la scienza, né l'arte, né la religione hanno, a rigore, aspetto nazionale [...]»,²⁸⁰ aggiungendo che «può ben dirsi che essa è

primo «venerato maestro», nel quale riconosceva la «vivente immagine dello spirito in cui il passato è presente», Gentile ricordava l'«acuto senso dei particolari e del positivo» che «instillò anche a noi, che volgevamo alla speculazione, un fortissimo bisogno di realtà effettuale e di concretezza». Al secondo Gentile dichiarava essere in molti (lui compreso) a dovere «l'amore alle esplorazioni degli archivi e alla critica dei documenti e lo scrupolo scientifico nella interpretazione delle memorie del passato». Nelle stesse pagine Gentile ricordava anche Donato Jaja, «secondo padre spirituale» al quale il filosofo siciliano sentiva di dovere lo sviluppo del versante puramente speculativo della sua produzione filosofica. G. Gentile, *L'esperienza pura e la realtà storica. Prolusione al corso di Filosofia teoretica tenuta nella R. Università di Pisa il 14 novembre 1914*, Libreria della voce, Firenze 1915, p. 6.

²⁷⁷ G. Bonacina, *Filosofia e storia della filosofia in Gentile*, in *Croce e Gentile*. cit. A questo riguardo si vedano le conclusioni espresse da Gentile nel breve scritto coevo *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*, cit.

²⁷⁸ Scriveva Gentile: «in questo momento tragicamente solenne, in cui la sventura improvvisamente abbattutasi come fulmine sulla patria ha risvegliate e riscosse le sue più riposte energie, e ridestata la sua morale personalità eccitandone la riflessione sul proprio essere, le proprie doti e i propri difetti, i propri bisogni e le proprie aspirazioni; io non saprei trovare argomento più opportuno al mio corso, che la storia della filosofia italiana». G. Gentile, *Del carattere storico della filosofia italiana. Prolusione al corso di Storia della filosofia letta nella R. Università di Roma tenuta il 10 gennaio 1918*, Laterza, Bari 1918, pp. 5-6. Una dichiarazione di questo tipo va ulteriormente ad avvalorare la tesi di Savorelli, per cui l'analisi storiografica gentiliana (come la spaventiana) trarrebbe la sua prima ragion d'essere a partire da esigenze di natura politica e pedagogica, stringendo, in questo modo, il nesso tra teoria e prassi che si riverbera potentemente non solo sui lavori teoretici, ma anche su quelli storici.

²⁷⁹ È interessante notare che in queste pagine Spaventa non è mai citato e, piuttosto, il richiamo è a Gioberti, nel cui nome si conclude l'intero intervento: «è tempo che si riprenda la grande tradizione giobertiana; e che degli esperimenti di pensiero, di cui abbondò il primo mezzo secolo di quest'Italia nuova, si raccolga il frutto [...]» (Ivi, p. 46).

²⁸⁰ Ivi, p. 7.

universale e internazionale in quanto è filosofia, e che filosofia non è in quanto è nazionale».²⁸¹ Tuttavia, per sciogliere il paradosso, è necessario che il concetto d'una filosofia italiana (nazionale) venga «inteso convenientemente»²⁸² e questo, per Gentile, significa comprendere che cosa significhi che «l'universalità non è annullamento, anzi è inveramento di tutte le determinazioni particolari»²⁸³, per cui la filosofia, come ogni altra espressione spirituale e più di ognuna di esse

si risolve in concetto di valore immortale senza nascere dalla personalità storica dell'uomo, determinata secondo il tempo e il luogo, e però secondo una corrente spirituale di cultura, che è sempre quella d'un popolo [...] vita dell'anima, che è sempre anima individuale, piantata con radici profonde nel suolo della storia determinata [...].²⁸⁴

Aggiungendo subito dopo che:

la filosofia nell'atto onde si libera dalle angustie del particolare, è universalità attiva o realizzazione dell'universale; ma nel fatto nel quale essa apparisce come soluzione solidificata, sistema costituito, un certo pensiero già pensato e ripensabile, torna a rinchiudersi nel suo limite, a configurarsi come un modo di pensare particolare corrispondente allo spirito d'un certo tempo o popolo.²⁸⁵

Per cui, la filosofia, che è per sé stessa universale, nasce in seno all'attività dell'individuo filosofo che veicola sia «l'ascensione»²⁸⁶ del particolare all'universale, sia la sua traduzione nella forma dello *Zeitgeist*. Il paradosso sollevato dalla pretesa di poter definire dei caratteri nazionali della filosofia che, in quanto tale, si rivela *una* filosofia particolare, dunque, non è completamente risolto da Gentile, ma aggirato. E ciò col fare del valore universale della filosofia una sorta

²⁸¹ *Ivi*, p. 9.

²⁸² *Ibid.*

²⁸³ *Ibid.*

²⁸⁴ *Ivi*, p. 10.

²⁸⁵ *Ibid.*

²⁸⁶ Il termine è gentiliano. *Ivi*, p. 11.

di ideale regolativo che si riflette in un farsi infinito²⁸⁷, il quale trasforma l'elemento nazionale in «voce interiore che sorge nell'appropriazione spirituale di un passato, un “noi” che vive *in interiore homine*». ²⁸⁸ Compito dello storico della filosofia, dunque, per Gentile è quello di far rivivere nel suo pensiero quello del filosofo studiato, attraverso un'operazione di immedesimazione, possibile solo nella misura in cui il passato continua sempre ad informare di sé il presente. Lo storico della filosofia deve dunque indagare il “perché” di un pensiero, «penetrare il senso» delle parole dell'autore; e solo allora «il pensiero altrui è come pensiero nostro, e non è più un fatto», ma diventa «atto per l'appunto di quel noi, nel quale non è possibile distinguere tra me e altri, tra me che leggo Kant, intendendolo a fondo, e Kant che scrisse l'opera da me letta». ²⁸⁹

Sono chiari i limiti di un'impostazione teorica e metodologica di questo tipo. Il rischio implicito è quello di fare una storia inevitabilmente soggettiva della filosofia, in cui, come voleva lo stesso Gentile a proposito dello Spaventa, il lettore ritroverebbe più facilmente le posizioni dello storico che quelle del filosofo preso in esame. A

²⁸⁷ «Noi siamo sempre in possesso della verità, perché sempre pensiamo; e non la possediamo mai, appunto perché pensiamo sempre. [...] La verità, l'oggetto del sapere, l'universale è insomma per noi lo stesso pensiero nel suo atto, l'esperienza: un'esperienza assoluta, e perciò *pura*, che vive del suo stesso processo». G. Gentile, *L'esperienza pura e la realtà storica*, cit., p. 22.

²⁸⁸ M. Mustè, *La filosofia italiana come problema*, «Filosofia italiana», aprile 2015, p. 12.

²⁸⁹ G. Gentile, *L'esperienza pura e la realtà storica*, cit., p. 25. Qui non può non tornare alla mente la polemica sul Kant “vero” e il “vero” Kant, già di spaventiana memoria. Francesca Rizzo mette bene in luce il parallelismo quando fa giustamente notare che: “Si tratta di un giudizio che rasenta il paradosso. In sostanza la posizione del Rosmini corrisponderebbe a quella consapevolmente espressa e saputa da Kant: non quindi a quella del «vero Kant», perché questa sarebbe stata poi la svolta dall'idealismo tedesco; ma la posizione del «Kant vero». Come si vede Spaventa “giocava” (altrettanto fece poi il Gentile) con la posizione dell'aggettivo “vero”, che, quando precedeva, serviva da indicatore dello spessore speculativo del filosofo in discussione, secondo lo sviluppo, l'intendimento e la coscienza dei suoi successori ed interpreti; quando seguiva, serviva, invece, da indicatore del grado di consapevolezza avuta della sua dottrina proprio dal filosofo in questione” (F. Rizzo, *Bertrando Spaventa. Le “Lezioni” sulla storia della filosofia italiana nell'anno accademico 1861-1862*, cit., pp.140-141). Sono state numerose le critiche che, a partire dagli anni '30 sono state rivolte alla storiografia gentiliana e, in particolare all'impianto intrinsecamente soggettivistico che una tale impostazione teoretica imponeva al lavoro dello storico. A questo proposito, si veda in particolare P. Rossi, *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, Einaudi, Torino 1975, p. 36.

questo proposito Alessandro Savorelli ha messo bene in evidenza come in realtà in Gentile non esista una totale corrispondenza tra il lavoro teoretico ed il lavoro di storico della filosofia: secondo lo studioso, infatti, i punti più alti della storiografia gentiliana corrispondono ai momenti di massimo sviluppo dell'impianto teoretico, rispetto al quale mostrano una netta autonomia. Ciò non toglie che, se non totale, una certa corrispondenza sia rintracciabile soprattutto nell'individuazione di motivi conduttori della ricerca storica che sono il riflesso di elementi della struttura teoretica. È il caso, ad esempio, del binomio immanenza/trascendenza, che domina nell'analisi storica del periodo umanistico-rinascimentale, oppure del tema dell' "antintellettualismo", della filosofia non di scuola che si sviluppa sul finire del Medioevo o, ancora, del tema fondamentale della *dignitas hominis*.²⁹⁰ Sono tutti temi connessi agli studi di Gentile sul Rinascimento, che, a causa della peculiare connessione che lo studioso istituiva con il Risorgimento, al di là dei singoli contributi, nell'impianto interpretativo generale contribuivano a trasformare la storia della filosofia gentiliana in una filosofia della storia che, ancor più di quella spaventiana, si irrigidiva nel ricorso a schemi fatti tutti di precorrimenti e inveramenti, in cui «il significato storico di un'idea o di un movimento spirituale è nella sua fecondità; e la misura del suo significato va perciò ricercata negli eventi posteriori all'apparire di quella idea e allo sviluppo di quel movimento».²⁹¹

II.2 EUGENIO GARIN E LA STORIA DELLA FILOSOFIA ITALIANA

Quello esposto sinteticamente nel paragrafo precedente è il genere di storiografia con cui dovrà fare i conti Eugenio Garin e con lui un'intera generazione di studiosi che si erano formati proprio negli anni in cui la figura di Giovanni Gentile influiva notevolmente su ogni ambito della vita filosofica e culturale del Paese. Per Garin, poi, le relazioni con la filosofia gentiliana sono ancora più complesse di quanto non lo siano state per molti altri studiosi dell'epoca, non soltanto perché i due condividevano l'oggetto privilegiato dei loro studi storici,

²⁹⁰ Si veda: A. Savorelli, *Gentile storico della filosofia italiana*, cit., pp. 209-211.

²⁹¹ G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Sansoni, Firenze 1940, p. 9.

l'Umanesimo ed il Rinascimento, ma anche in virtù dell'intrecciarsi, per brevi momenti, delle loro vicende personali.

Lo stesso Garin ricordava in un'intervista le prime tappe della sua formazione di studioso, il debito contratto negli anni trascorsi all'Università di Pisa con l'insegnamento di Francesco De Sarlo e Ludovico Limentani e i primi contatti con Gentile, veicolati, all'epoca, da Augusto Guzzo, il quale aveva proposto al filosofo siciliano di accogliere sul suo *Giornale critico della filosofia italiana* alcuni lavori del più giovane studioso. La frequentazione di Gentile, tuttavia, si fece più intensa a seguito della pubblicazione della monografia dedicata al conte di Mirandola nel 1937,²⁹² quando – ricordava Garin –

Gentile stesso venne proponendomi lavori importanti come l'edizione dell'epistolario di Ficino in collaborazione con P.O. Kristeller e A. Perosa²⁹³, [...]. Mi propose anche – e fece accogliere la proposta dall'editore – di concludere, con un secondo volume steso da me, la sua *Storia della filosofia italiana*, per i «Generi letterari» dell'editore Vallardi, da lui avviata agli inizi del secolo.²⁹⁴

Ma, avvertiva Garin, tutto questo «non mutò [...] i rapporti personali», che si fecero più intensi dopo il 1938, quando l'emanazione delle leggi razziali gli diede la possibilità di «di incontrarsi più volte con lui su un altro piano»²⁹⁵. Garin, poi, concludeva il suo ricordo

²⁹² E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e Dottrina*. Le Monnier, Firenze 1937. Il testo, già completato nel 1934, non venne, per volontà dello stesso Garin, mai più ripubblicato durante la sua vita. Una nuova edizione è adesso disponibile per le Edizioni di Storia e Letteratura con un'introduzione di Cesare Vasoli. (E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, a cura di C. Vasoli, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011.

²⁹³ Edizione portata realizzata da Sebastiano Gentile. M. Ficino, *Lettere. Epistolarum familiarium liber I*, a cura di S. Gentile, Olschki, Firenze 1990. Il secondo volume, sempre a cura di Sebastiano Gentile è stato pubblicato per lo stesso editore nel 2010.

²⁹⁴ E. Garin, *Intervista sull'intellettuale*, a cura di M. Ajello, Laterza, Bari 1997, p. 50. Dichiarazioni simili si ritrovano anche in un'altra intervista: E. Garin, R. Cassigoli, *Colloqui con Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, a cura di R. Cassigoli, Le Lettere, Firenze, 2000, pp. 17-18, e in E. Garin, *Sessant'anni dopo*, in Id., *La filosofia come sapere storico*. Bari, Laterza 1990, p. 144.

²⁹⁵ E. Garin, *Intervista sull'intellettuale*, cit., p. 51. Nelle pagine di quest'intervista il ricordo di Garin si sofferma molte volte sull'ostilità di Gentile verso le leggi razziali e sull'appoggio fornito a studiosi ebrei, consentendo la pubblicazione di loro lavori (Garin stesso ricordava di aver, sotto la richiesta di Gentile, fatto da prestanome per

autobiografico sottolineando: «al molto di cui sono debitore a Gentile filosofo e storico grande, al ringraziamento per la sua fiducia nel mio lavoro, si unisce nel ricordo la gratitudine per la sua coraggiosa umanità».²⁹⁶

A proposito dei numerosi progetti e lavori che legavano il giovane Eugenio Garin a Giovanni Gentile e di cui rimane come testimonianza l'epistolario adesso pubblicato da Simonetta Bassi,²⁹⁷ quello che più ci interessa ai fini di questo lavoro è quello relativo al volume *La filosofia* edito per la collana della *Storia dei generi letterari italiani* dell'editore Vallardi²⁹⁸.

Il primo giugno 1941 Eugenio Garin scriveva a Giovanni Gentile, accettando l'offerta di completare il secondo dei due volumi previsti. Tuttavia, il progetto aveva radici lontane ed ebbe, come sappiamo, una gestazione travagliata. Il contratto con la casa editrice era stato firmato dal filosofo siciliano già nel 1901, nel clima di piena collaborazione che ancora lo legava a Benedetto Croce. Il volume, infatti, rispondeva al più ampio progetto di quella che Fulvio Tessitore ha definito la «nuova Italia», di cui Croce avrebbe dovuto seguire il versante estetico-letterario e Gentile quello filosofico.²⁹⁹ A tale progetto rispondono, tra l'altro, svariati lavori della prima produzione di Gentile: dalla tesi di laurea su *Rosmini e Gioberti* del 1897, che per prima aveva attirato l'attenzione del più anziano Croce³⁰⁰, a *Dal Genovesi al*

un lavoro di Rodolfo Mondolfo su Cartesio da pubblicare per un volume della casa editrice Sansoni) o intervenendo in prima persona; «nel periodo tragico dell'occupazione tedesca lo cercai e gli chiesi – e ne ebbi – aiuto per uno scolaro arrestato dalla banda Carità». (*Ibid.*)

²⁹⁶ *Ibid.*

²⁹⁷ S. Bassi, *Immagini del Rinascimento. Garin, Papini, Gentile*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013

²⁹⁸ «Eccellenza – scrive Garin rivolgendosi a Gentile– la proposta, che mi è stata fatta a nome Suo, di completare la Filosofia nei Generi letterari del Vallardi, è stata per me causa di un grande piacere, e, se il disegno si concluderà, sarà con vera gioia che mi accingerò subito ad un lavoro, di cui pur vedo la responsabilità, troppo aumentata dal confronto con la parte da Lei tanto magistralmente iniziata.» (Ivi, p. 74). Sull'argomento si veda anche il recente articolo di C. Castellani, *Per la datazione de La filosofia di Giovanni Gentile pubblicata in fascicoli nella «Storia dei generi letterari italiani»*, «La cultura», 3, 2016, pp. 531-552.

²⁹⁹ F. Tessitore, *La formazione filosofica della coscienza culturale della «nuova Italia»*, in Id., *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, edizioni di storia e letteratura, Roma 2010, pp. 177-196.

³⁰⁰ Scriveva Croce che «riprendere una tradizione in Italia è opera altamente meritoria, perché l'Italia è stata, specie negli ultimi secoli, il paese delle tradizioni che non si

Galluppi del 1903, fino a lavori più tardi come *Le origini della filosofia italiana contemporanea*³⁰¹ del 1917 e *Gino Capponi e la cultura toscana del secolo decimonono* del 1922. Tuttavia, già nel 1907 Gentile aveva cessato di inviare il materiale all'editore, al quale rimanevano solamente i fascicoli fino a Lorenzo Valla. Anche i successivi accordi, risalenti agli anni '30 e poi nuovamente agli anni '40, non furono rispettati.

Una lettera di Vallardi a Federico Gentile del 29 maggio 1944 ricostruisce sinteticamente la complessa vicenda editoriale:

Ora che il tempo, come noi pensiamo, può aver alleggerito l'atrocità del dolore per la morte del compianto illustre Vostro Padre, dolore che noi vivamente abbiamo condiviso e condividiamo, crediamo opportuno comunicarVi quali rapporti Egli aveva colla nostra Casa Editrice.

In base a un contratto in data 20 ottobre 1901 Egli aveva preso impegno di dettare per la nostra Collezione dei *Generi letterari* la *Storia della filosofia italiana*.

Pubblicati alcuni fascicoli fino a pagine 288 cessò da circa il 1907 da parte del compianto Padre Vostro l'invio dei manoscritti e di seguito e la pubblicazione restò sospesa.

Nel aprile del 1930 si ripresero gli accordi e si confermarono stabilendo che la *Storia della filosofia italiana* avrebbe assunto lo sviluppo di 1000 pagine divise in due volumi compresa in essa la parte già pubblicata. I manoscritti a completamento del primo volume dovevano essere consegnati entro il 1930 e quelli del secondo entro il 1931. Ma ciò, nonostante i solleciti scritti e verbali, non avvenne mai.

Allora nel dicembre 1940 si addivenne a un nuovo accordo. Il Senatore Gentile avrebbe completato il primo volume conducendone la trattazione fino a tutto il '400, e il secondo su espressa sua designazione sarebbe stato dettato dal Prof. Eugenio Garin. Consegna dei manoscritti nel 1942. Ma nel '42 nessuna consegna ebbe luogo da parte del compianto Senatore Vo[s]tro Padre, e nel giugno di quell'anno si addivenne ad un terzo accordo per la consegna del manoscritto entro il dicembre 1942.

svolgono ed esauriscono, ma si spezzano». B. Croce, "Recensione" a G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, «Rassegna critica della letteratura italiana», IV, 1899, pp. 79-83.

³⁰¹ Il lavoro riuniva gli articoli su *La filosofia in Italia dopo il 1850* comparsi su «La Critica» tra il 1903 e il 1914.

Non consegnò nulla: e noi d'allora ci trovammo fra la sua mancata consegna da una parte e la pressione del Prof. Garin che invece aveva adempiuto al suo impegno, dall'altra.

In questo periodo intenso fu lo scambio di lettere tra fra noi e il povero senatore, la di cui ultima lettera porta la data del 4 dicembre 1943.

Poi sopravvenne la tragica morte.³⁰²

Quindi, Garin (che inizialmente avrebbe dovuto provvedere alla stesura del secondo dei due volumi previsti per il 1841),³⁰³ a causa dei ritardi di Gentile e a seguito della sua improvvisa scomparsa nel 1844,³⁰⁴ si assunse l'onere di gestire interamente la pubblicazione edita, finalmente, nel 1947. Nell'avvertire il figlio del defunto Senatore che il lavoro sarebbe comunque stato portato a termine dal giovane Garin, l'editore precisava che Gentile «a nessun altri avrebbe acconsentito di mettere il nome accanto al suo».³⁰⁵

Il lavoro di Garin, dunque, è, almeno nella ragione compositiva, filiazione diretta di quel progetto gentiliano di una «a lungo perseguita, e mai compiuta *storia della filosofia italiana*»,³⁰⁶ affidata alla costellazione di saggi e volumi che fino ai primi anni '20 il filosofo siciliano aveva dedicato all'argomento. D'altronde, sarà lo stesso Garin a raccogliere molti anni dopo (nel 1969) quegli interventi che «rispecchiano un lavoro concluso in poco più di quindici anni»³⁰⁷ nei

³⁰² La lettera è riprodotta in: R. Rubini, *The last Italian Philosopher: Eugenio Garin (with an Appendix of Documents)*, «Intellectual History Review», 21:2, pp. 224-223. Ho sostituito il corsivo al maiuscolo, utilizzato da Rubini nell'articolo.

³⁰³ In un'altra lettera del 16 dicembre 1941 Gentile specifica che sarebbe «arrivato fino al movimento platonico fiorentino», aggiungendo, rivolgendosi a Garin, che «dai primi del sec. XVI in poi sarebbe parte vostra». S. Bassi, *Immagini del Rinascimento*, cit., p. 77.

³⁰⁴ Il 10 aprile 1944, pochi giorni prima della sua morte, Gentile, in tono piccato, avvertiva Garin di aver definitivamente messo fine alla sua collaborazione con l'editore Vallardi: «Colgo insieme l'occasione di avvertirla che, in seguito all'atteggiamento molto curioso che la casa Ed[itrice] Vallardi ha assunto verso di me, ho scritto pregando di considerarmi sciolto da un impegno che, per quello che mi concerneva, già da costoro era considerato nullo, anzi inesistente» (Ivi, p.83).

³⁰⁵ R. Rubini, *The last Italian Philosopher: Eugenio Garin*, cit., p. 225.

³⁰⁶ A. Savorelli, *Gentile storico della filosofia italiana*, cit., p. 201.

³⁰⁷ E. Garin, *Avvertenza* in G. Gentile, *Storia della filosofia italiana*, Sansoni, Firenze 1969, vol. I.

due volumi della *Storia della filosofia italiana*, «il titolo con cui il Gentile stesso citava il proprio lavoro».³⁰⁸

Eppure, a decenni di distanza Garin ricordava, in una delle numerose note autobiografiche che si ritrovano di tanto in tanto nei suoi lavori, di aver intrapreso all'epoca quel progetto «senza troppa convinzione».³⁰⁹ Il tema del lavoro commissionato, infatti, gli imponeva di confrontarsi con uno dei grandi quesiti rimasti irrisolti dalla storiografia filosofica Otto-Novecentesca: «il problema di una filosofia “italiana” nazionale»,³¹⁰ quando una parte di quella problematica gli appariva in realtà già «sfocata».³¹¹ E questo perché

Se [...] apparivano nitide certe linee unitarie di interessi e di ricerche, di linguaggi e di tradizioni, emergevano nello stesso tempo con tutta chiarezza le difficoltà di supporre un'unità di problemi e di sviluppo, o nessi di soluzioni, attraverso secoli lontani. Mentre i legami culturali fra discipline e campi diversi in un determinato periodo si imponevano, l'identità delle discipline nei lunghi periodi si presentava come assai problematica. Caduto il comodo rifugio delle sorti necessarie e progressive, ossia di un processo lineare ed omogeneo *de claritate in claritatem*, anche nel campo limitato della «filosofia italiana» unità e continuità si facevano spesso evanescenti, mentre diventava via via evidente l'opportunità di cercare la «filosofia» nella letteratura, nelle scienze della natura, nel diritto, nelle scienze morali.³¹²

A questo proposito, Garin apriva il volume del 1947 proprio con un'introduzione nella quale definiva preliminarmente i criteri storiografici che avevano guidato lo svolgimento del lavoro – primo tra tutti, la definizione dell' «italianità» della filosofia presa ad oggetto – e in cui al centro del dibattito era, non a caso, la figura di Bertrando Spaventa. Il filosofo abruzzese, infatti, aveva instaurato «una storiografia fatta tutta di precorrimenti»,³¹³ dando inizio a quella che

³⁰⁸ *Ibid.* Vito A. Bellezza ci informa del fatto che questo era il titolo apposto da Gentile sul manoscritto dei fascicoli editi per l'editore Vallardi e su un esemplare a stampa conservati nella sua biblioteca personale. V. A. Bellezza, *Bibliografia degli scritti di G. Gentile*, Sansoni, Firenze 1950, p. 42.

³⁰⁹ E. Garin, *Sessant'anni dopo*, cit., p. 144.

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ *Ibid.*

³¹² *Ibid.*

³¹³ E. Garin, *La filosofia*, cit., p. 9.

Garin definiva la «dissezione, così fastidiosa nei pedissequi ripetitori, di ogni filosofo nella sua vera e falsa filosofia».³¹⁴

Già in queste prime battute Garin prendeva cautamente le distanze da quel genere di storiografia colpevole di aver fatto a pezzi i singoli pensatori, «senza preoccupazione alcuna della loro concreta situazione storica, del loro vivente valore come personalità complete»³¹⁵ e dalle cui pagine «tutte belle infedeli» la filosofia italiana era però assente. E, nel presentare una galleria di tentativi volti a definire i caratteri di una filosofia italiana (da Fiorentino a De Sarlo), metteva in luce come si finisse in ogni caso col sostituire una lettura unilaterale della storia della filosofia ad un'altra «non molto migliore»,³¹⁶ e «mentre si rimproverava agli avversari di subordinare la valutazione storica a presupposti teorici, non ci si comportava diversamente, anche se si variavano quei presupposti»³¹⁷.

Ogni tentativo di scrivere la storia della filosofia italiana, dunque, aveva finito con l'incagliarsi nella narrazione di una storia particolare, tutta letta e interpretata alla luce delle posizioni filosofiche di partenza assunte dallo storico: un'accusa che non poteva non coinvolgere (seppur con altri toni) anche la storiografia gentiliana, la quale si differenziava dalle precedenti solamente «nella determinazione di quei caratteri [...]» che non possono, in fondo, che essere il riflesso di un'impostazione teoretica. Tuttavia – aggiungeva Garin – i lavori storiografici dello «storico maggiore che il pensiero italiano abbia avuto nel 900»³¹⁸ rimanevano in grado, al di là dei limiti derivanti dalla loro impostazione di fondo, di animare «l'antitesi vivente in ogni filosofia», introducendo nella storia del pensiero italiano una «drammaticità efficace».³¹⁹

Su quali basi, dunque, era possibile costruire una storia della filosofia italiana? Quali sono i requisiti affinché un pensiero italiano si distingua da un altro che italiano non può essere definito? Questa domanda agita l'ultima parte dell'introduzione gariniana, nella quale questo problema si intreccia direttamente ad un altro, che da quello sorge: dove inizia la filosofia italiana?

³¹⁴ *Ibid.*

³¹⁵ *Ibid.*

³¹⁶ *Ivi*, p. 13.

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ *Ibid.*

³¹⁹ *Ivi*, p. 15.

Questo tipo di domande sono in parte il riflesso delle perplessità con cui Garin si preparava ad affrontare un tema e, soprattutto, un genere di storiografia filosofica di cui già allora percepiva l'esaurimento e che lo portarono a limitare la sua opera ad una panoramica «abbastanza ampia di ciò che per consuetudine si considerava tradizione filosofica italiana».³²⁰ Si potrebbe forse obiettare che, trattandosi di un ricordo autobiografico di molti anni successivo all'effettiva stesura dell'opera, il giudizio di Garin non sia in questo caso del tutto obiettivo. Tuttavia, si può notare come già nell'avvertenza del 1947 mostrasse gli stessi dubbi rispetto alla possibilità di rintracciare un' "italianità" della filosofia, in particolare nel periodo medievale.³²¹ Il criterio discriminante che qui Garin introduceva per la possibilità o meno di parlare di una filosofia intesa all'interno di confini nazionali era fondamentalmente la *coscienza* (che in quanto tale è, prima di ogni altra cosa, coscienza individuale) di una certa unità culturale, impossibile da rintracciare nella Penisola prima del '400.

è vano parlare di nazionalità filosofica, al di fuori di una coscienza di questa concretezza nazionale, di questo limite, che nella filosofia vive e si spiritualizza, e risorge ad ogni suo superamento. Per entrare in una comunione spirituale bisogna che le singole personalità che entrano nel loro ideale discorso siano, appunto, personalità e, quindi, coscienze, aperte sì agli altri, ma proprio perché, intanto, si pongono come persone autonome³²²

Ma anche qui Garin non celava le sue perplessità e, in questo caso specifico, le sue paure: quando la determinazione di caratteri nazionali della filosofia si muove al di fuori della storia, infatti, il rischio sempre latente è quello di cedere ad un «cattivo determinismo

³²⁰ E. Garin, *Sessant'anni dopo*, cit., p. 145.

³²¹ «Per obbedire alle esigenze della collezione cominciai allora la mia esposizione dal Medioevo; ma la storia del pensiero medioevale, ben difficile ad isolarsi con criteri nazionali, presentai molto rapidamente, come pura *introduzione*, limitandomi a sottolineare quegli aspetti in cui, in qualche modo, risultasse una sua *italianità*, o, almeno una sua particolare influenza sul pensiero italiano» (E. Garin, *La filosofia*, cit. p. V).

³²² Ivi, pp. 17-18.

razzistico»³²³ o di ridursi a considerare come criteri discriminanti «i certificati di nascita e di residenza».³²⁴

Alcuni studiosi hanno messo in evidenza come tali incertezze, che nel '47 filtravano velatamente dalla trama del discorso gariniano, stiano alla base dei piccoli ma numerosi cambiamenti introdotti nella seconda edizione di quel testo, edita per i tipi di Einaudi nel 1966.³²⁵ In particolare, Massimo Ferrari³²⁶ ha puntualmente mostrato che, nonostante la dichiarazione dell'autore di non aver apportato modifiche sostanziali all'impianto di quell'opera, siano in realtà rintracciabili numerose correzioni, ascrivibili in particolare a due ordini di ragioni. Da un lato, infatti, esse sono il frutto del definitivo abbandono da parte di Garin del genere "storia della filosofia italiana", inteso nel senso di una narrazione a là *longue durée*. Come è facilmente intuibile, anche

³²³Il passo, soprattutto per il momento storico nel quale fu scritto, merita di essere riportato per intero: «Se nazionalità è limite e incarnazione di uno spirito in quel corpo più ampio del suo, che è la sua città e la sua terra; se è concretezza di un circostanziarsi ambientale, nello sfruttamento di un mondo determinato, su cui ci si impianta e ci si appoggia; è evidentemente necessario che questo limite non sia un puro ostacolo fisico, che questo orizzonte sia visto come tale, e come tale consapevolmente riconosciuto, e perciò appunto reso spiritualmente fecondo. Quando ogni determinatezza culturale consaputa non c'è; quando non solo è uguale la lingua, e il suo tono, ma quando è unico tutto il linguaggio culturale, identiche le scuole, gli stessi i libri e i maestri, l'organizzazione scolastica, la fede religiosa, i problemi; insistere allora nel ricercare una nazionalità del pensiero significa fare del cattivo determinismo razzistico. Che è appunto quello che si è fatto quando si è esaltato lo spirito di *sano realismo* dei romani, per trovarci la radice dell'Essere di cui parlano San Tommaso e San Bonaventura, o magari Rosmini e Gioberti» (*Ibid.*)

³²⁴Così Garin liquidava in una battuta il tentativo di una *Storia della filosofia siciliana* di Vincenzo di Giovanni (*Ivi*, p. 19). V. Di Giovanni, *Storia della filosofia in Sicilia da' tempi antichi al sec. XIX. Libri quattro*, L. Pedone Laurel Editore, Palermo 1873.

³²⁵E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 1966. Il testo è stato recentemente tradotto in inglese: E. Garin, *History of Italian Philosophy*, Translated from Italian and Edited by Giorgio Pinton, Value Inquiry book series, Rodopi, Amsterdam New York 2008. Al testo è stato aggiunto un capitolo nel quale i due autori si propongono di seguire le vicende della filosofia italiana dalla fine della narrazione gariniana ai primi anni 2000. P. Fabiani, G. Pinton, *Whit Garin, On Italian Thought from 1943 to 2004*, in E. Garin, *History of Italian Philosophy*, cit., pp. 1067-1116.

³²⁶M. Ferrari, *La «Storia della filosofia italiana» di Eugenio Garin*, «Storiografia. Rivista annuale di storia», 20, 2016, pp. 169-185. Sullo stesso tema si veda anche G. Piaia, *Garin e la storia della storiografia filosofica*, in *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo. Atti del Convegno Firenze 6-8 marzo 2009*, a cura di O. Catanorchi e V. Lepri, Edizioni di storia e letteratura, Roma- Firenze 2011, pp. 281-293.

semplicemente scorrendo la bibliografia degli scritti gariniani,³²⁷ infatti, la storia della filosofia italiana rimarrà sempre il “suo” argomento; tuttavia, l’analisi dello studioso tenderà sempre più a concentrarsi (sia che si tratti del periodo umanistico-rinascimentale, dell’Ottocento o della filosofia contemporanea) sulla delineazione di quadri storiografici circoscritti sia cronologicamente che, in alcuni casi, tematicamente.³²⁸ Dall’altro lato, le modifiche apportate a venti anni di distanza sarebbero la testimonianza dello spostamento avvenuto in seno alle posizioni teoriche dello stesso Garin. Nel corso degli anni ’40, egli andò incontro ad un rivolgimento incisivo di quel profondo senso religioso che aveva animato, fino a quel momento, le sue ricerche, e di cui restano a testimonianza importanti lavori come, ad esempio, la stessa monografia su Pico della Mirandola o il contributo del 1938 su *La dignitas hominis e la letteratura patristica*,³²⁹ in cui il giovane studioso non celava un certo afflato religioso che agiva alla base delle sue scelte interpretative.³³⁰

In particolare, nell’introduzione all’edizione del ’66 notiamo alcuni interessanti spostamenti che coinvolgono in special modo la figura di Giovanni Gentile e, con essa, quel genere di storiografia che si era nutrita dei suoi insegnamenti e delle sue indicazioni di metodo.

³²⁷ L’ultima edizione risale al 1999. Bibliografia degli scritti di Eugenio Garin (1929-1999), Laterza, Bari 1999.

³²⁸ Ne sono un esempio il volume, spesso sottovalutato, *Tra due secoli*, nel quale l’analisi gariniana mette a fuoco il rapporto tra cultura politica socialista e filosofia nell’Italia postunitaria, ed il volume *Intellettuali italiani del XX secolo*, che si costruisce attraverso saggi condotti su singole personalità del panorama culturale italiano del secolo scorso. E. Garin, *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l’Unità*, Laterza, Bari 1983; E. Garin, *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1974.

³²⁹ E. Garin, *La dignitas hominis e la letteratura patristica*, in «La Rinascita», 1, 4, 1938, pp. 102-146. Adesso in: E. Garin, *Interpretazioni del Rinascimento*, a cura di M. Ciliberto, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2009, pp. 1-32. Si decide di citare da quest’ultima edizione. A ciò va aggiunto che i primi lavori di Eugenio Garin si erano concentrati su Joseph Butler e sui moralisti inglesi. A questo proposito si veda in particolare E. Garin, *L’illuminismo inglese. I moralisti*, Bocca, Milano 1942, nel quale il Garin raccoglieva gli studi sul tema condotti nel decennio precedente.

³³⁰ Su questo argomento di vedano in particolare i contributi di C. Cesa, *Momenti della formazione di uno storico della filosofia (1929-1947)*, in *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, a cura di F. Audisio e A. Savorelli, Le Lettere, Firenze 2003, pp. 15-34 e M. Ciliberto, *Una meditazione sulla condizione umana. Eugenio Garin interprete del Rinascimento*, «Rivista di storia della filosofia», 4, 2008, pp. 653-692, adesso in E. Garin, *Interpretazioni del Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009, pp. VII- LIII.

Inoltre, parallelamente al ridimensionamento della storiografia gentiliana e come conseguenza di ciò, veniva a perdere di peso anche il tema specifico della nazionalità della filosofia. Uno spostamento che si giustifica, in parte, alla luce delle successive prese di posizione di Garin sul significato e sul senso non solo della storia della filosofia, ma della filosofia *tout court*. Se nel '47, infatti, scriveva che «il Gentile, così, pur accogliendo con lo Spaventa, *com'era giusto*, l'affermazione del valore universale della filosofia, ne giustificava diversamente dallo Spaventa i caratteri peculiari, nazionali, personali», nell'edizione del '66, il passo veniva completamente trasformato e il «valore universale della filosofia»³³¹ che accomunava Gentile e Spaventa, si trasformava nel «nesso fra storicità e nazionalità della filosofia», colto da entrambi. Per cui, a conferma di quanto avrebbe detto molti anni dopo, l'attenzione di Garin si spostava adesso sul nesso che qualsiasi discorso sulla nazionalità della filosofia istituiva con la storicità di quella, nella ridefinizione del concetto stesso di 'filosofia'.

A ciò si aggiungeva anche una precisazione di ben altro tono, poiché Garin continuava col dire che:

quella storicità [Gentile] andava dissolvendo per la convinzione che il punto d'appoggio della filosofia italiana fosse costituito dall'attualismo, e il suo carattere distintivo, lungo tutto il suo corso, la progressiva realizzazione di quella sorta di religione dell'immanenza che è, appunto, la filosofia dell'atto.³³²

Una propensione che, al di là dell'ammirazione che Garin continuava a mostrare (ancora nel '66) per i singoli lavori storiografici del Gentile, lo portava a redarguirne il metodo che ne costituiva il limite principale nell'«uso di un solo colore per ritrarre la varia vicenda della storia»,³³³ per cui «la lotta è una sola, ed è una lotta "ideale": il prologo in cielo dei conflitti umani; e con l'impressione che, lassù, anche quel contrasto sia apparente: una rappresentazione di cui l'esito è scontato in partenza».³³⁴ Ad ogni modo, nel '47 come nel '66, le critiche di Garin si rivolgevano, ancor prima che al maestro, alla scuola dei 'ripetitori' di Gentile, da Saitta a De Ruggiero, tutti troppo sprovvisti «della solida

³³¹ E. Garin, *La filosofia, cit.*, p. 14.

³³² E. Garin, *Storia della filosofia italiana, cit.*, p. 18.

³³³ *Ivi*, p. 19.

³³⁴ *Ibid.*

erudizione del maestro e della sua rara capacità di dare vita al passato»³³⁵ per avviare una feconda produzione storico-filosofica.

Inoltre, per quanto riguarda la tematica specifica della nazionalità della filosofia, la posizione di Garin nel '66 sembra collocarsi, in qualche modo, 'oltre' la stessa. Nelle sue parole, infatti, «la prima difficoltà, derivante dalla pretesa antinomia fra "universalità" della filosofia e "particolarità" di un pensiero nazionale, [...] ha perso molto della propria drammaticità».³³⁶ E questo perché la scoperta del «senso vario della ricerca filosofica, il suo legarsi essenzialmente a un tempo»,³³⁷ ha messo in evidenza il legame intrinseco che unisce la filosofia a determinate coordinate spazio-temporali; per cui

Se, almeno fino a un certo punto, potrà dirsi che non c'è una matematica cinese, indiana, greca, ma, semplicemente, *la* matematica, si è visto con sempre maggiore evidenza che la filosofia, ossia quel complesso di elaborazioni concettuali che così si denominano, hanno un preciso aggancio a situazioni storiche definite, a condizione e a limiti di fatto determinati o determinabili.³³⁸

E continuava:

Se le idee non nascono, come non nascono, per partenogenesi, e il discorso filosofico è sempre, per usare un'espressione platonica, un discorso bastardo, la realtà storica del filosofare importerà sempre un riferimento a situazioni specifiche, entro dimensioni spazio-temporali.³³⁹

Uno slittamento di questo tipo ci aiuta a comprendere, io credo, come la *Storia della filosofia italiana* presupponga in realtà molti dei lavori gariniani degli anni '50 e, in particolare, la lunga meditazione sul senso stesso della storia della filosofia che, con lui, coinvolgerà una generazione. Inoltre, se Garin, nel '47 come nel '66, alla domanda se

³³⁵ *Ibid.*

³³⁶ *Ivi*, p. 22.

³³⁷ *Ibid.*

³³⁸ *Ibid.*

³³⁹ *Ibid.*

sia possibile definire dei caratteri «costanti»³⁴⁰ della filosofia italiana, dà la stessa risposta e, cioè, che essa quasi sempre «alle grandi costruzioni sistematiche» ha preferito «una scienza dell'uomo e delle sue attività, una filosofia mondana e terrena, che lascia alla religione il compito di risolvere i massimi problemi»,³⁴¹ tuttavia dalla seconda edizione lascia fuori il lungo commento a quella battuta:

I grandi problemi metafisici, il problema del rapporto tra mondo e Dio, sono più che risolti vissuti nei limiti di un'esperienza, la quale accogliendo sul piano religioso Dio, ne fa il cardine su cui poggia il *regnum hominis* e su cui l'uomo confida per la sua signoria sulla natura. [...] Impostare la filosofia italiana in termini gnoseologici di sapore kantiano è snaturarla, ma lo è anche, fondandosi su qualche aspetto o momento singolo, vederla come costruzione di una metafisica dell'essere. Laddove essa è umana, o umanistica, o mondana che dir si voglia, ma pur sempre collocante questa umana esperienza nel quadro di quella più vasta e profonda esperienza, che è l'esperienza, ancor essa umana, di una religione accettata o respinta.³⁴²

In questo modo, anche se Garin nel '47 anticipava e nel '66 confermava quel motivo fondamentale della “filosofia civile” che ha rappresentato il fulcro della sua interpretazione dell'Umanesimo e del Rinascimento e (sulla scia della riflessione gramsciana intorno figura dell'intellettuale) di tutto il movimento filosofico della Penisola, allo stesso tempo si congedava da quella valutazione fondamentale legata alla dimensione religiosa dell'esperienza umana. Per questo motivo è assolutamente condivisibile la conclusione di Ferrari, per cui

³⁴⁰ Nella *Filosofia*, cit., p. 22 i caratteri erano definiti «unitari». La scelta di operare questa piccola modifica lessicale all'interno di un paragrafo rimasto sostanzialmente invariato, credo possa andare a sostegno della tesi per cui le modifiche del '66 presuppongono le e si comprendono in relazione alle riflessioni di metodologia storica compiute da Garin nel periodo intercorso tra le due. Infatti, il testo nel quale Garin ha discusso in maniera organica le sue riflessioni è proprio *La filosofia come sapere storico*, cit.; nel quale Garin riproduceva un dibattito degli anni precedenti, volto a mettere in discussione il concetto di “unità” applicato al lavoro storico-filosofico.

³⁴¹ E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, cit., p. 28

³⁴² E. Garin, *La filosofia*, cit., pp. 23-24.

La filosofia segnerebbe, in fondo, la fine di un “ciclo” della vicenda intellettuale di Garin.³⁴³

Al di là delle diverse versioni dell'introduzione, la principale differenza tra le due edizioni è sicuramente rappresentata dal lungo epilogo dal titolo significativo *Rinascita e tramonto dell'Idealismo*, aggiunto nel 1966. Il saggio muove dall'analisi del fallimento dell'esperienza del positivismo di fine Ottocento, che, col suo inneggiare alle scienze positive di contro ad ogni cedimento metafisico, aveva finito col chiudersi all'interno di un dogmatismo altrettanto esangue, aprendo la via alle ondate di irrazionalismo primonovecentesche da un lato e preparando il terreno per la “rinascita dell'idealismo” dall'altro.³⁴⁴ Da queste pagine l'esigenza di distaccarsi in parte dal quadro delineato un ventennio prima si mostra soprattutto nel continuo rimando alle connessioni che legavano a doppio filo la filosofia italiana alle correnti di pensiero che si andavano sviluppando al di fuori di confini nazionali. Si potrebbe forse dire, con le dovute cautele, che in questo lungo epilogo Garin si sia impegnato nella ricostruzione delle vicende della filosofia italiana dei primi decenni del XX secolo, soprattutto nelle sue relazioni con la filosofia europea, allo scopo di mostrare come esse siano il riflesso di una crisi che si estendeva ben oltre l'ambiente culturale e politico della Penisola.

A proposito di Gentile, infatti, si sottolineava che «il suo problema, che era il problema della prassi, ossia dell'azione umana nella storia, nel rapporto con la conoscenza razionale» fu sì «il gran problema della cultura filosofica italiana», da Labriola a Croce, fino ad arrivare a Gramsci; ma, al tempo stesso, veniva messo in evidenza come questi riflettesse in fondo quanto «veniva agitandosi nelle posizioni più avanzate del pensiero europeo».³⁴⁵ Allo stesso modo, di Croce, che è il vero protagonista di queste pagine, come lo era stato delle *Cronache di*

³⁴³ M. Ferrari, *La «storia della filosofia italiana» di Eugenio Garin*, cit., p. 177.

³⁴⁴ A questo proposito si veda anche il capitolo dedicato alle figure di Giovanni Papini, Giuseppe Rensi e Carlo Michelstaedter in E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Laterza, Bari 1955 pp.23-47.

La rinascita dell'idealismo era anche il titolo della Prolusione letta da Gentile nell'Università di Napoli il 28 febbraio 1903, quando ancora i rapporti con Croce non si erano incrinati e, anzi, si dava avvio della collaborazione del filosofo siciliano con «La Critica». G. Gentile, *La rinascita dell'idealismo. Prolusione ad un corso libero di filosofia teoretica, letta nella regia Università di Napoli, il 28 febbraio 1903*, Altro Stab. Tipografico della R. Università Alfonso Tessitore e figlio, Napoli 1903.

³⁴⁵ E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, cit., p. 1279.

filosofia italiana, testo con il quale un decennio prima si aprivano le meditazioni gariniane su quello snodo fondamentale delle vicende filosofiche e culturali del Paese, si sottolineava il dialogo con la filosofia di Dilthey, Simmel, von Hartmann e Rickert. Come le *Cronache*, poi, anche questo testo si concludeva nel nome di Antonio Gramsci e di quel progetto di una «critica costruttiva della cultura nazionale»³⁴⁶ che era stato alla base delle sue riflessioni e che passava necessariamente dalla “decostruzione” dell’egemonia crociana.

Anche i capitoli – che qui ci interessano più da vicino – sull’Ottocento italiano andavano incontro a sottili revisioni, che si determinano a partire dal mutamento delle posizioni gariniane sul tema. In particolare, il capitolo su Rosmini segna gli spostamenti più evidenti rispetto alle pagine del ’47 che ancora risentivano ampiamente dell’interpretazione gentiliana. Al di là delle omissioni, che rendono il discorso intorno alla dottrina e, soprattutto, all’esperienza biografica del filosofo roveretano meno altisonante, eliminando quelle espressioni che lasciavano trasparire una certa ammirazione da parte di Garin per la statura morale del personaggio³⁴⁷ che, come giustamente sottolinea Ferrari, «appariva in una luce [...] quasi agiografica»³⁴⁸, quello che più sorprende all’interno del discorso di Garin sono, in realtà, le aggiunte.

Un punto in particolare rivela il profondo mutamento di prospettiva nella ricostruzione storiografica di Garin. Sul finire del primo paragrafo, che si chiudeva con una breve panoramica sui

³⁴⁶ *Ivi*, p. 1342.

³⁴⁷ Nell’edizione del ’47 si legge: «Della sua opera filosofica la celebrazione più alta è data dalla vitalità con cui si è conservata operosa nella storia del nostro pensiero; della sua attività di sacerdote restò monumento saldissimo l’Istituto da lui fondato. L’uomo fu quello che Manzoni venerò e celebrò con accenti altissimi. Il che non toglie nulla alla vivacità sua polemica, soprattutto quando gli parvero in pericolo i principi che amava» (E. Garin, *La filosofia*, cit., Voll. 2, p. 522). Il passo appena citato è completamente assente nell’edizione del ’66, dove a sostituirlo troviamo una sorta di bilancio di tutta l’attività del filosofo roveretano, bilancio che non cela una certa presa di distanza, soprattutto nella valutazione del peso della speculazione rosmianiana nella storia filosofica e culturale del Paese: «Non è facile, neppure oggi, un giudizio sull’uomo, non privo di atteggiamenti contrastanti, o sull’opera, piena di aperture, ma anche di accenti di chiusa reazione. La sua filosofia incise profondamente in Italia per oltre un secolo, e non solo in seno al pensiero cattolico, dove suscitò fermenti e contrasti di innegabile valore e tuttora non spenti. La sua attività e la sua figura ammirarono e venerarono Manzoni e Tommaseo. Con tutto ciò non si possono dimenticare altri giudizi di tutt’altro tono, e giustificati anch’essi da atteggiamenti precisi.» (E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, cit., voll. 3, p. 1111).

³⁴⁸ M. Ferrari, *La «Storia della filosofia italiana di Eugenio Garin»*, cit., p. 180.

principali oppositori delle dottrine del roveretano da Gioberti a Capponi, il mutamento delle conclusioni è sorprendente. Nel '47 alle "condanne" da parte di alcuni pensatori contemporanei del Rosmini, Garin rispondeva commentando che «Eppure quando ci si fa dappresso a questa altissima figura di uomo e di pensatore non si può fare a meno di venerare anche noi con Gioberti, pur nei dissensi, "tanta sapienza e tanta virtù"». ³⁴⁹ Nel '66, al contrario, Garin coglieva l'occasione per esprimere una considerazione che era in realtà un bilancio complessivo, non solo dell'opera filosofica di Antonio Rosmini, ma di tutto un modo di fare «storia della cultura filosofica italiana dell'Ottocento», ³⁵⁰ che, se vorrà essere «meno fedele a una visione tradizionale» e, piuttosto, «più attenta a sollecitazioni e fermenti rimasti quasi senza eco, almeno fra i contemporanei», ³⁵¹ finirà col riservare «molto minor posto ai Rosmini e ai Gioberti nei confronti dei Romagnosi e dei Cattaneo». ³⁵² E continuava:

Resta il fatto che dalle lotte per l'unità italiana fino a tutta la prima metà dell'Ottocento, dalle origini della cosiddetta «rinascita idealistica» fino ai dibattiti odierni, all'interno e nei confronti del pensiero cattolico più avvertito, l'efficacia e il peso esercitato dai Rosmini e dai Gioberti sono stati, e sono, singolari, e senza tenere presenti le strutture magari arcaiche dei loro «sistemi» si rischia di non comprendere troppi uomini e troppe cose di un'Italia magari «vecchia», ma pur sopravvivente. Di qui la necessità di continuare a ripercorrere edifici dalle strutture a volte anacronistiche, spesso stranamente solitari e isolati nel panorama del pensiero europeo, se si vogliono comprendere, non solo un secolo di accesi dibattiti, non solo gli accenti di un Manzoni, ma anche dottrine, per fare solo due esempi, quali quelle di uno Spaventa o di un Gentile. ³⁵³

In questo modo lo storico della filosofia rendeva chiaro lo spostamento verso posizioni maggiormente inclini a tener conto, contro la storiografia gentiliana, di autori e momenti che contribuiscono ad arricchire il quadro di quella "filosofia civile" su cui si concentrerà la

³⁴⁹ E. Garin, *La filosofia*, cit., vol. II, p. 522.

³⁵⁰ E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, cit., vol. 3, p. 1112.

³⁵¹ *Ibid.*

³⁵² *Ibid.*

³⁵³ *Ibid.*

ricerca gariniana a partire dagli anni '50 e che costituisce un punto centrale e mai del tutto abbandonato dei suoi studi e delle sue ricostruzioni storiografiche.³⁵⁴ A questo proposito, nell'introduzione alla *Storia della filosofia italiana* di Gentile, Garin sottolineava come

la ricostruzione gentiliana della tradizione intellettuale italiana dalle origini fu condotta attraverso una serie di scelte consapevoli e precise, e seguendo una linea di metodo nettamente dichiarata; secondo la logica –com'egli dice– del proprio tempo: una storia degli intellettuali italiani dal Rinascimento al Risorgimento, nelle loro sconfitte e nei loro esilii, nelle loro affermazioni e nei loro ritorni. Una storia, si è detto, fatta di scelte consapevoli, fra cui, forse, la più vistosa è la condanna dell'illuminismo a favore del romanticismo, il *si* a Rosmini e il *no* a Cattaneo.³⁵⁵

In accordo con ciò, quello che da queste pagine sembra emergere è una valutazione, di sapore anti-gentiliano, dei movimenti risorgimentali, a proposito dei quali si attenuano notevolmente i toni di ammirazione che ancora si ritrovavano nel '47. In particolare, ad esempio, nel commentare una lettera di Rosmini al Papa Pio IX del 15 giugno 1849, Garin nella prima edizione vi ravvisava una «condanna di troppi aspetti a noi cari del Risorgimento».³⁵⁶ Venti anni dopo registriamo la scomparsa dell'aggettivazione simpatetica verso quel momento cruciale della storia d'Italia e il contenuto della lettera diventa “solamente” «una condanna nettissima di tutto il moto del Risorgimento».³⁵⁷

³⁵⁴ Ne è un esempio il lavoro del 1983 su Bertrando Spaventa, che pur non risparmiando critiche al filosofo abruzzese, si incentra sulla valenza pedagogico-politica della sua filosofia. E. Garin, *Filosofia e politica in Bertrando Spaventa*, cit.

³⁵⁵ E. Garin *Introduzione* in G. Gentile, *Storia della filosofia italiana*, cit., p. LI.

³⁵⁶ E. Garin, *La filosofia*, cit., vol II, p. 522.

³⁵⁷ E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, cit. vol. III, p. 1112. Poche pagine prima, l'espressione «gran dramma del Risorgimento» presente nell'edizione del '47 (E. Garin, *La filosofia*, cit., vol. II p. 521) viene omessa, mentre nella seconda si parla semplicemente di «avvenimenti politici» (E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, cit. vol. III, p. 1111). Allo stesso tempo, scompare anche la citazione, dal *Rosmini e Gioberti* di Gentile, dalla quale filtrava tutta la sua ammirazione per il filosofo di Rovereto: «Egli [Rosmini] s'accorse che al Gioberti non si rispondeva così facilmente come a tutti gli altri; e con quella sua santa pazienza, che è una delle linee più belle della sua eroica figura, volle aspettare. Volle aspettare che la risposta fosse degna dell'avversario, e insieme riuscisse col più ampio e rigoroso svolgimento un sugello

D'altro canto, nel 1945 Garin aveva dato alle stampe per l'editore Vallecchi un'altra *Storia della filosofia* in due volumi. Opera mai più ripubblicata e sorprendente sotto molti punti di vista. Già nell'avvertenza Garin sembrava contraddire quelli che abbiamo visto essere i capisaldi della sua metodologia storiografica, soprattutto lì dove diceva di aver volutamente «eliminato ogni riferimento erudito, ogni particolare biografico, quando non fosse esso stesso l'espressione di una posizione teorica».³⁵⁸ Molti anni dopo Garin ricorderà che ad ispirare quel lavoro era stata soprattutto l'urgenza di un momento storico, non a caso esso si apriva con le parole «costantemente orientatrici» di un «Maestro di pensiero e di vita, Pietro Martinetti»,³⁵⁹ che, in tempi tumultuosi, richiamavano alla «filosofica pace, che è il simbolo dell'unità del vero e dello spirito che lo cerca».³⁶⁰

A questo proposito, quello che probabilmente merita di essere messo in evidenza è che, all'interno di questa snella narrazione della storia della filosofia, occorra aspettare Vico, perché Garin sia indotto a parlare di «pensiero italiano». Infatti, anche nella trattazione del periodo Umanistico-rinascimentale, che qui dipende ancora molto dagli studi di Konrad Burdach (soprattutto per l'insistente difesa dei motivi religiosi agenti alla base della rinascita quattrocentesca e la connessione di quelli con i moti della Riforma), nessun riferimento viene fatto all'«umanesimo italiano»,³⁶¹ sebbene sia indubbiamente rintracciabile un certo spostamento verso il tema della filosofia civile e, a brillare, siano

di quel Sistema della Verità, che nella sua anima religiosa divenne l'ufficio sacro e provvidenziale della sua vita... Erano intelletti parimente alti e avevano tutti e due animo pari alle nobili e pure aspirazioni agli ardimenti dell'intelletto». (E. Garin, *La filosofia*, cit., vol. II, p. 521).

³⁵⁸ E. Garin, *Storia della filosofia*, Vallecchi, Firenze 1945, p. 7.

³⁵⁹ «la determinazione fedele ed esatta delle particolarità proprie di ogni filosofo conserva tutto il suo valore come ricerca storica, e ciò basta a giustificare tutta la fatica che le è consacrata. Ma dal punto di vista umano importa di più stabilire chiaramente l'accordo segreto sui punti fondamentali che stanno sotto la divergenza, essendo queste ultime dovute soprattutto alla diversità delle condizioni storiche e del linguaggio che il tempo ha imposto». (*Ivi*, p. 8).

³⁶⁰ *Ibid.*

³⁶¹ Il testo, notissimo, di Garin venne pubblicato sulla spinta di Ernesto Grassi per la prima volta in tedesco nel 1947: E. Garin, *Der italienische Humanismus*, Francke, Bern 1947. Al 1952 risale la prima versione italiana. E. Garin, *L'umanesimo italiano*, Laterza, Bari 1952. (Si decide di citare dall'edizione del 1975). Da notare che lo stesso Garin in una nota del 1998 metteva in evidenza come quel testo venisse pubblicato per la prima volta nella stessa collana (*Ueberlieferung und Auftrag*) e nello stesso anno della celebre *Briefe über den Humanismus* heideggeriana.

soprattutto le figure dei ‘suoi’ autori: primo tra tutti Pico della Mirandola.³⁶²

Oltre ad un breve paragrafo che unisce Illuminismo tedesco e italiano (nel quale gli sembra di poter rintracciare in fondo la continuazione di «quell’indirizzo umanistico che non si era mai spento»),³⁶³ il terzo capitolo è interamente dedicato alla filosofia italiana. In particolare, ampio spazio è concesso, in accordo con la ricostruzione spaventiana, alle figure di Galluppi, Rosmini e Gioberti, quali fondatori di una nuova metafisica. Sorprendentemente, tuttavia, scarsa attenzione è dedicata all’hegelismo napoletano e il focus della narrazione si sposta direttamente da Gioberti alle correnti dello spiritualismo novecentesco (De Sarlo, Martinetti, Varisco) e all’idealismo assoluto di Croce e Gentile.³⁶⁴

A ben guardare, tuttavia, è una sorta di doppio bilancio quello con cui si conclude il lavoro di Garin. Infatti, l’ultimo capitolo, sebbene a livello cronologico si sovrapponga ampiamente a quello precedente sulla filosofia italiana, è dedicato specificamente ai “Pensatori d’oggi”, con un’attenzione particolare per le correnti dell’esistenzialismo³⁶⁵ e

³⁶² È estremamente interessante l’annotazione di Rocco Rubini, che sottolinea come al di sotto dell’interpretazione di Garin agiscano, in parte, suggestioni gentiliane (in particolare per quel che riguarda una certa ripresa della polemica contro il ‘letterato’ rinascimentale, già di desanctisiana memoria, e la difesa di alcuni autori a discapito di altri), unite a influenze derivate dalla storiografia di Ernst Cassirer: «If Garin can be said to have employed Gentile to doctor Cassirer’s Renaissance, raising Pico, over against Ficino or Cusanus, to an emblem of the Quattrocento, then it can also be said he attempted to improve Gentile’s methodology by combining it with Cassirer’s more cosmopolitan notion of philosophy as a cosmopolite phenomenon, an all-around culture fact» (R. Rubini, *The Other Renaissance. Italian Humanism between Hegel and Heidegger*, The University of Chicago Press, Chicago 2014, p. 251).

³⁶³ E. Garin, *Storia della filosofia*, cit., vol II, p. 120.

³⁶⁴ A questo proposito va notato che, in queste pagine, Garin sembra propendere esplicitamente per l’attualismo gentiliano a dispetto dello storicismo di Croce, troppo ottimistico e destinato «fatalmente ad appiattire il progresso spirituale sulla successione del prima e del poi [...]» (*Ivi*, p. 263.). A proposito di Gentile, al contrario, Garin nota che «In questa ardente esaltazione della concretezza dell’atto spirituale, in questo disciogliere le solidificazioni dell’astratto nel crogiuolo vivo del concreto pensiero pensante, in questa sua coscienza profonda della vita spirituale stanno il merito più grande e l’efficacia profonda della speculazione gentiliana». (*Ivi*, p. 266).

³⁶⁵ Nonostante il famoso “asse” Pico-Sartre individuato da Garin, è stato giustamente fatto notare che l’esistenzialismo cui l’autore faceva riferimento nel ’45 era quello di Marcel, Lavelle e Le Senne, non certo quello di Sartre. Per i rapporti di Garin con l’esistenzialismo si veda sempre il testo di Rubini, *The Other Renaissance*, cit. Su tutt’altra posizione è, invece, B. P. Copenhaver, cui va tutta la mia riconoscenza per aver condiviso con me il manoscritto del suo lavoro *Magic and the Dignity of Man*.

della fenomenologia. Giuseppe Galasso ha messo giustamente in evidenza come questa scelta di Garin, anche a partire semplicemente dal titolo, contribuisca a «consegnare a un *ieri* il pensiero di Croce e Gentile rispetto ai pensatori dell'*oggi*». ³⁶⁶ Lo studioso, poi, ha collocato questo lavoro di Garin all'interno di un progetto ben preciso, volto a sfidare gli schemi storiografici delle storie della filosofia prodotte in Italia all'epoca, tendenti nel complesso a individuare nella filosofia di Croce e Gentile il loro culmine. ³⁶⁷ Queste scelte storiografiche, per Galasso, visto soprattutto il momento storico nel quale erano state avanzate, erano sintomo della volontà dell'autore di «darsi un impegno e una responsabilità particolare sul terreno filosofico, neppure soltanto su questo terreno». ³⁶⁸ Quel che ci interessa più da vicino per il tema del nostro lavoro è, tuttavia, proprio la volontà che traspare, da parte di Garin, di aprire lo studio della storia della filosofia in Italia a temi e motivi di cui si nutriva il dibattito filosofico al di fuori dei suoi confini; una preoccupazione relativa alla sprovvincializzazione della filosofia italiana che non può non richiamare alla mente lo stesso problema che, un secolo prima, era stato di Bertrando Spaventa e che si riconosce, dunque, ben prima dell'ampliamento della *Storia della filosofia italiana* del '66 cui avevamo fatto riferimento.

II.3 LA FILOSOFIA COME SAPERE STORICO

Che cosa era accaduto nel ventennio che separa la prima dalla seconda edizione della *Storia della filosofia italiana*, tanto da determinare quella serie di significativi spostamenti che abbiamo registrato nel paragrafo precedente?

Nel 1959 Garin ci spiegava che:

Pico and his Oration in Modern Memory, attualmente in corso di pubblicazione per la Harvard University Press.

³⁶⁶ G. Galasso, *Storicismo, filosofia e sapere storico*, in *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, cit., p. 44.

³⁶⁷ L'esempio più evidente sarebbe per Galasso il *Compendio di storia della filosofia* di Guido Calogero, allievo di Giovanni Gentile. G. Calogero, *Compendio di storia della filosofia*, La nuova Italia, Firenze 1943.

³⁶⁸ G. Galasso, *Storicismo, filosofia e sapere storico*, cit., pp. 46-47.

la polemica contro certe impostazioni della storiografia «idealistica» pare a taluno divenuta ormai un facile luogo comune. Non lo è certo per chi, in una concreta ricerca storica, è venuto via via consumando, o, se si vuole, rettificando i suoi strumenti di lavoro, fino a trovarseli davanti del tutto diversi, e non in facili rifiuti estrinseci e retorici, ma in una indagine reale.³⁶⁹

Da un lato, questa testimonianza autobiografica, ci aiuta ad inserire il lavoro che, spesso con molta superficialità, è stato considerato «l'alfa e l'omega di una ricerca durata circa settant'anni»,³⁷⁰ all'interno di un percorso nel quale si intrecciano posizioni, suggestioni e prospettive diverse. Dall'altro lato, inoltre, un'affermazione come questa ci permette di comprendere come lo stesso Garin non abbia mai celato le influenze 'idealiste' che avevano orientato in principio le sue ricerche e delle quali aveva progressivamente avvertito l'esaurimento.³⁷¹ Senza giri di parole, infatti, Garin dichiarava che quella polemica era, prima di tutto, «il risultato di un'esperienza di indagini storiografiche condotte secondo il metodo degli idealisti»³⁷².

Abbiamo cercato di mostrare come quegli strumenti storiografici "consumati" fossero, in realtà, quelli ancora all'opera al momento della stesura della *Storia della filosofia italiana*. Ne consegue che *La filosofia come sapere storico* rappresenta un collegamento fondamentale per comprendere lo sviluppo cui è andata incontro la storiografia gariniana e, al tempo stesso, il suo progressivo riposizionamento sulla questione (centrale in quel lavoro) della nazionalità della filosofia. È dunque il caso di addentrarci nell'analisi del testo che sintetizza tale passaggio. A questo scopo, però, è necessario fare alcune premesse.

³⁶⁹ E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, cit., p. VII.

³⁷⁰ È stato Michele Ciliberto ad aver sottolineato l'ambiguità di un simile giudizio. M. Ciliberto, *Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, cit.

³⁷¹ Nel 1960 così scriveva Garin: «le rigorose pagine con cui nel '36 proprio il Guzzo aveva messo a fuoco gli eccessi della storiografia idealistica avevano significato non poco anche per chi scrive, inducendolo a riflettere sulle ricerche che, allora appunto, veniva conducendo sotto una forte influenza del metodo gentiliano». E. Garin, *Ancora della storia della filosofia e del suo metodo*, «Giornale critico della filosofia italiana», III, 1960, p. 377.

³⁷² *Ivi*, p. 385.

La filosofia come sapere storico è sicuramente un testo “eccentrico” in ogni senso: polemico prima ancora che puramente teoretico e sorprendente all’interno della bibliografia degli scritti di Eugenio Garin, autore di solito così poco incline ad allontanarsi dalla concreta ricerca storico-filosofica e qui impegnato, invece, in un’analisi che ha la storia della filosofia come suo oggetto. In generale gli interpreti hanno messo in evidenza come la figura di Eugenio Garin sia, sotto certi aspetti, controversa. Alla profonda ammirazione per il suo lavoro di storico ed erudito, infatti, si affianca, in genere, una generale diffidenza nei confronti delle posizioni più propriamente teoriche e metodologiche.³⁷³

Tuttavia, proprio per queste ragioni occorrerebbe avvicinarsi al testo nelle quali esse hanno trovato principalmente espressione senza la pretesa di trovarvi sviluppato un *vademecum* dello storico della filosofia, né, tantomeno, con l’intenzione di ravvisarvi un “compendio” delle posizioni teoriche che hanno sempre guidato il lavoro del Garin storico. Molte delle critiche che gli sono state mosse puntavano proprio il dito contro la contraddittorietà di un’operazione come quella gariniana che, per sostenere l’indipendenza del lavoro dello storico da posizioni teoriche assunte aprioristicamente, paradossalmente finiva per riproporre quell’errore, adottando quale criterio ermeneutico e storiografico proprio “la filosofia come sapere storico”.

Con ciò non si vuole in nessun modo sminuire l’importanza di un testo come quello preso in esame; piuttosto, si intende riproporlo per

³⁷³ Per gli studi sulla storiografia gariniana si vedano: G. Sasso, *Intorno alla storia della filosofia e ad alcuni suoi problemi*, in Id., *Passato e presente nella storia della filosofia*, Laterza, Bari 1967, pp.11-67; F. Tessitore, *Filosofia e storiografia*, in: *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con gli altri campi del sapere*, Guida, Napoli 1982; P. Rossi, *Filosofia e storia della filosofia*, in *La filosofia*, a cura di P. Rossi, Utet, Torino 1995, voll. II, pp. 455-499; P. Rossi, *Introduzione in Cinquant’anni di storiografia filosofica italiana. Omaggio a Carlo Augusto Viano*, a cura di E. Donaggio, E. Pasini, Il Mulino, Bologna 2000, pp. 15-39; G. Piaia, *Lo storicismo e il concetto di storiografia filosofica. Un “parallelo” Croce-Garin*, in Id., *Il lavoro storico-filosofico. Questioni di metodo ed esiti didattici*, Cleup, Padova 2007, pp. 41-53; C. Borghero, *Filosofia e storia della filosofia*, «Giornale critico della storia della filosofia», II, 2009, pp. 379-400; C. Borghero, *Sulla storia della filosofia. Un dibattito internazionale*, «Giornale critico della filosofia italiana», III, 2009, pp. 517-538; M. Ciliberto, *Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, cit., M. Mustè, *La filosofia come sapere storico*, in *Il Novecento di Eugenio Garin. Atti del convegno di studi*, a cura di G. Vacca e S. Ricci, Istituto dell’enciclopedia italiana, Roma 2011, pp. 323-337.

quello che effettivamente è stato: la testimonianza e il prodotto di una «zuffa»³⁷⁴ - per usare un termine di Garin – che vide coinvolti alcuni dei principali rappresentanti del dibattito filosofico italiano e, allo stesso tempo, invitava al confronto con un'eredità più o meno consapevole e consaputa.

Come avremo modo di vedere più da vicino, il fulcro della riflessione gariniana è, in realtà, un invito, fatto allo storico, a cercare di comprendere un testo nella sua realtà storica, senza mai scinderlo dal contesto culturale, politico e sociale che ne ha visto la genesi e, di conseguenza, a calarlo nella dimensione temporale di cui è prodotto e, al tempo stesso, espressione.

Se volessimo concedere all'opera di Garin l'opportunità di essere in parte giudicata secondo quegli stessi criteri storici ed ermeneutici da lui predicati, non si potrebbe fare a meno di comprendere come *La filosofia come sapere storico* sia, in realtà, un tentativo di rispondere ad una situazione storica e culturale ben precisa.

Il testo, edito per la prima volta nel '59, è la testimonianza di una parte del cospicuo dibattito che all'epoca vedeva fronteggiarsi storici della filosofia e filosofi teoretici (per usare una distinzione terminologica tipica del periodo), soprattutto nel tentativo di un ripensamento e, con esso, di un superamento delle posizioni legate soprattutto all'idealismo di Croce e Gentile. Abbiamo già visto come il circolo di filosofia e storia della filosofia descritto da Gentile giungesse – sotto molti aspetti – alla dissoluzione della dimensione storica nell'immobilità di *una* filosofia. Dall'altro lato, anche lo storicismo crociano aveva mostrato i suoi limiti quando applicato alla storia della filosofia, dal momento che, facendo appello all'impossibilità di una reale storicizzazione delle categorie logiche, aveva finito col negare qualsiasi valore filosofico alla storia della filosofia, la cui unica funzione si limitava all'ambito didattico.

In particolare, nella *Filosofia come sapere storico* Garin aveva voluto riprodurre lo “scontro” che pochi anni prima lo aveva visto contrapporsi ad Enzo Paci (e non solo) sulle colonne di alcune importanti riviste come la *Rivista critica di Storia della filosofia* e *Aut Aut* diretta dallo stesso Paci. Carlo Borghero³⁷⁵ ha in qualche modo giustificato la scelta gariniana di limitare il dibattito alle loro due voci,

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ C. Borghero, *Filosofia e storia della filosofia*, cit.

sulla base della considerazione per cui quelle di Garin e di Paci sarebbero state, in realtà, le posizioni più difficilmente conciliabili, dal momento che ad essere contrapposti erano i modelli di una “storia storica” e di una “storia filosofica” della filosofia.

Il saggio con cui si apre il testo assemblato da Garin, com'è noto, era frutto della rielaborazione della relazione tenuta al convegno organizzato della Società di filosofia italiana a Firenze nel 1956. Argomento della discussione era stato proprio l'analisi delle categorie storiografiche più care alla tradizione idealistica, ognuna della quali era stata discussa da uno studioso: la categoria di “superamento”, affidata alla relazione di Dal Pra³⁷⁶, quella di “precorrimento”, affrontata da Paci³⁷⁷ e, infine, quella di “unità” analizzata proprio da Garin.

A ben guardare, pochi anni prima Paci e Garin si erano confrontati su temi affini già nel corso di un altro convegno sul metodo della storia della filosofia, tenuto questa volta dalla Società filosofica romana nel 1953. Questo primo incontro rappresenta sotto molti aspetti una sorta di “prologo in cielo” della più nota discussione del '56; per la vicinanza dei temi trattati, infatti, esso costituisce un'importante prolusione, che non sarebbe giusto ignorare.

Già nel 1953 Garin si mostrava ben consapevole dell'alternativa, apparentemente senza via d'uscita: o una falsificazione della storia, piegata a giustificare una dottrina; o una storia ridotta a pura ricerca filologica. Quello che qui sorprende maggiormente, tuttavia, è il ricorso alle parole di Emile Bréhier³⁷⁸, attraverso le quali Garin puntava a dimostrare come si trattasse di un dibattito che non coinvolgeva solamente il nostro Paese³⁷⁹ e che, di conseguenza, non

³⁷⁶ M. Dal Pra, *Del “superamento” nella storiografia filosofica*, «Rivista critica di storia della filosofia», II, 1956, pp. 218-226.

³⁷⁷ E. Paci, *Sul concetto di “precorrimento” in storia della filosofia*, «Rivista critica di storia della filosofia», II, 1956, pp. 227-234.

³⁷⁸ Il riferimento di Garin è al saggio *De l'esprit de l'histoire de la philosophie et des sciences en France* raccolto nel secondo volume de *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, Tome II, Paris, 1950.

³⁷⁹ A proposito della dimensione internazionale nella quale Garin tendeva ad inserire il dibattito sulla storia della filosofia, si può notare come nella recensione (dello stesso anno) al volume di Pietro Rossi (P. Rossi, *Storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino 1956), Garin lodasse proprio il tentativo portato avanti dall'autore di costruire una storia alternativa che si allontanasse dallo schema per cui dal «solito desolato panorama di fallimenti» potesse «alla fine emergere trionfalmente la superiorità di un pensatore nostrano». (E. Garin, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, «Notiziario Einaudi», V, 1956, p. 8).

tutte le colpe potevano essere imputate «all'influenza dello storicismo indigeno del Croce e del Gentile».³⁸⁰

Non a caso, il richiamo più avanti era a Lucien Febvre³⁸¹ che, nel corso della polemica con Gilson, aveva richiamato lo storico del pensiero al dovere di tenere sempre aperta quella porta che congiunge il mondo delle idee al mondo della storia, nel quale quelle una volta erano vissute. Ma commentava amaramente Garin:

La verità è che non si tratta di una porta aperta: si tratta di tutto quel mondo di idee, che una volta ammesso con le sue necessarie strutture e i suoi non meno necessari sviluppi brucia la storia nella logica e nella teologia; e quel che lascia è irrilevante parvenza corporea; e la vita di cui parla, sarà pur Vita eterna, ma, proprio perché tale, tutta levata fuor della storia nel tempo, che si muove invece fra le cose, ove necessità, libertà, idee e fatti, corpi e spiriti, sono legati e variamente convergono e operano.³⁸²

O bruciare la storia sull'altare della «logica intollerante»³⁸³, oppure ritirarsi nell'ambito di un'«erudizione bizzosa»³⁸⁴ che, impropriamente scambiata per filologia, aveva contribuito a creare un'immagine «falsa e convenzionale»³⁸⁵ di quella.

Ma la nuova consapevolezza, che Garin vedeva emergere «a volte quasi per contrasto»³⁸⁶ dalle pagine di Croce e di Gentile, riguardava «il problema della storia del pensiero come problema di un modo di intendere la filosofia»³⁸⁷ che diventa la sola filosofia possibile, quella, cioè, che

³⁸⁰ E. Garin, *La storia della filosofia*, in Aa. Vv., *Verità e storia. Un dibattito sul metodo della storia della filosofia*, Arethusa, Asti 1956, p. 94.

³⁸¹ Il riferimento gariniano è L. Febvre, *Combats pour l'histoire*, Paris, 1953, p. 288.

³⁸² E. Garin, *La storia della filosofia*, cit., p. 99.

³⁸³ Il risultato di questa impostazione storiografica sarebbero, per Garin, quelle «bufe "storie" dove nell'acqua di Talete si trova già, come del resto era logico e giusto, l'Atto puro; e non si faceva altrettanto con l'*atman* e il *Tao* solo per la strana fissazione che il teatro privilegiato dello spirito debba essere l'Occidente». (*Ivi*, p. 100)

³⁸⁴ *Ivi*, p. 101.

³⁸⁵ *Ibid.*

³⁸⁶ *Ivi*, p. 103.

³⁸⁷ *Ibid.*

concepisce il filosofare come dialogo aperto a quanti hanno cercato di filosofare: che, insomma, non vuol giudicare, e assolvere e condannare, a intendere quanti hanno tentato di rendersi conto, fino in fondo, della realtà che essi erano e in cui vivevano. E intenderli in *lor* latino: in quello che dà loro un volto proprio, una individualità concreta, in mezzo alle voci, alle domande, alle risposte di un tempo. [...] bisogno di trovare quanta più definita varietà e diversità, onde il discorso si animi, e la discussione abbia consistenza: e senso, se sia possibile, la persuasione.³⁸⁸

L'accento di Garin, dunque, cadeva su una storia della filosofia che si aprisse ai molti e diversi modi di concepire il proprio oggetto, che fosse in grado di guardare alle tante visioni del mondo, lasciandone emergere il loro collegarsi in «complesse costellazioni»,³⁸⁹ piuttosto che cristallizzarsi in rigide gerarchie e che, con Feurbach, giungesse «a muoversi nello spazio tollerante» che si genera quando si ritrova «dagli errori la genesi che anche gli errori rende comprensibili».³⁹⁰ E, non a caso, l'ultimo richiamo era ad Hegel, padre della storia della filosofia che, tuttavia, con quel «trionfo “teleologico”»³⁹¹ ne aveva parimenti sancito la morte.

Dico “non a caso” perché proprio con Hegel si dava avvio alla riflessione gariniana anche nel '56. La filosofia hegeliana, infatti, sotto molti punti di vista costituisce l'orizzonte teorico e polemico entro cui si muove l'analisi di Garin nel suo complesso. La relazione del '56 su *L'«unità» nella storiografia filosofica*,³⁹² infatti, si apriva con un riferimento ed una critica alla concezione della storia della filosofia intesa come storia dell'unica filosofia che trova espressione in una sequenza di sistemi tutti inseriti in una totalità, «come un circolo di circoli, di cui ciascuno è un momento necessario»; una storia della filosofia, dunque, che risponde e corrisponde ad una determinata filosofia della storia. Nonostante ciò, le *Osservazioni preliminari a una*

³⁸⁸ *Ibid.*

³⁸⁹ *Ivi*, p. 105.

³⁹⁰ *Ivi*, p. 104.

³⁹¹ *Ivi*, p. 105.

³⁹² Originariamente: E. Garin, *L'«unità» nella storiografia filosofica*, «Rivista critica di storia della filosofia», II, 1956, pp. 206-217. Poi ripubblicato in: E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, cit., pp. 3-17. Si decide di citare da questa seconda edizione.

*storia della filosofia*³⁹³ recavano in esergo il passo notissimo dei *Lineamenti di filosofia del diritto* in cui Hegel definiva la filosofia in relazione alla storia come «il proprio tempo appreso col pensiero».

Questi due estremi tra cui Garin sembra talvolta oscillare nella definizione dei rapporti con Hegel, sono sintomo del fatto che alla base delle sue posizioni agisce una consapevolezza profonda e, per certi versi, drammatica della frizione prodotta in seno alla filosofia hegeliana tra il superamento presupposto della scissione di storia e logica. Scissione che per Garin si polarizza tra una concezione della filosofia come «coscienza di un tempo, concetto di una situazione reale, non disgiungibile da essa»³⁹⁴ e, al tempo stesso, il suo effettivo concretizzarsi, all'interno del sistema, nella dissoluzione della storia nella logica, con la conseguente riduzione della prima a mero elemento casuale. Come ha giustamente sottolineato Marcello Mustè, la «prevedibilità» della storia hegeliana, che consegue necessariamente dalla sua corrispondenza col ritmo logico del pensiero, «significava, altresì, l'impossibilità della storia, e significava, in secondo luogo, l'immobilità della filosofia stessa»³⁹⁵. Il discorso sulla legittimità della storia della filosofia, dunque, come già metteva in evidenza Garin nel '53, ha al suo cuore quello sul significato e sulla funzione della storia e, con essa, sul concetto stesso di filosofia.

Anche nelle *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, infatti, Garin ritornava su questo punto, e l'ambivalenza nei rapporti con Hegel si faceva più evidente. Da un lato, al filosofo di Stoccarda veniva attribuito il merito indiscusso di aver “scoperto” la storicità del reale e, con ciò, di aver battuto sulla «solidarietà fra la filosofia e la totalità del suo fondamento storico».³⁹⁶ Dall'altro lato, Garin riconosceva che «in Hegel ogni storia è bruciata»,³⁹⁷ poiché il tempo di cui si parla non è che un mero riflesso dell'eterno. E a questo proposito lo storico insisteva sulla progressiva logicizzazione del sistema da parte di Hegel. In particolare l'attenzione era posta sul

³⁹³ Pubblicato per la prima volta sul *Giornale critico della filosofia italiana*, I, 1959, pp. 1-55. Adesso lo si può leggere in E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, cit., pp.33-86. Anche in questo caso si decide di citare da quest'ultima edizione.

³⁹⁴ E. Garin, *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, cit., p. 51.

³⁹⁵ M. Mustè, *La filosofia come sapere storico*, cit., p.?

³⁹⁶ E. Garin, *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, cit., p. 51.

³⁹⁷ *Ibid.*

ripensamento di quel nesso fecondo tra reale e razionale, che nel '27 Hegel reinterpretava come un'equivalenza tra ciò che è *veramente* reale e ciò che è razionale. Ne conseguiva, per Garin, l'espunzione del momento «vitale» dell'antitesi e, con essa, di «ogni esistenza accidentale in genere, indegna dell' "enfatico nome di reale"». ³⁹⁸

La principale esigenza avvertita da Garin è quella di spezzare l'immobilismo del circolo della dialettica hegeliana: da un lato, negando quella che lui stesso chiama la «partenogenesi di idee»; dall'altro lato, affermando la genesi "spuria" della filosofia, la sua irriducibilità al processo logico e il suo collegamento con quella che, in un lessico dal sapore desanctisiano, può essere definita la "situazione".

Il concetto di "unità" applicato alla storia della filosofia non produce che mistificazioni teleologizzanti. Ciò non toglie che il lavoro dello storico richieda di rintracciare nella sua materia una certa "unità", la quale, tuttavia, non serva da criterio preordinato alla ricerca. L'unità dello storico della filosofia è quella che stabilisce rapporti: quella il cui compito risiede «nell'unificare, oltre che distinguere e differenziare». ³⁹⁹ Con ciò, la polemica gariniana si concentra sul pregiudizio per cui la rinuncia al principio dell'unità della storia della filosofia implicherebbe una rinuncia alla verità stessa, una rinuncia alla filosofia *tout court*.

Ma le conclusioni cui sembrava giungere Garin erano, in questo caso, tanto estreme quanto quelle di chi, a suo dire, aveva il torto di relegare la storia in posizione ancillare rispetto alla filosofia. Nell'enfatizzare la contrapposizione tra preoccupazione «storica» e «speculativa», infatti, Garin finiva col dichiarare che «questa "storia" non soffre di complessi di inferiorità; proprio perché vuol essere integrale storicizzazione, si propone come "filosofia"». ⁴⁰⁰ Un ribaltamento, dunque, che faceva, della stessa storia, filosofia.

E proprio su questo punto si concentravano in particolare le critiche di Enzo Paci, il quale riproponeva lo scontro con un'altra terminologia, sostenendo come, in fondo, l'alternativa che si prospettava era quella, ancora più radicale, tra filosofia e antifilosofia:

³⁹⁸ *Ivi*, p. 52.

³⁹⁹ E. Garin, *L'«unità» nella storiografia filosofica*, cit., p. 14.

⁴⁰⁰ *Ivi*, p. 17.

diremo che sono affiorati a Firenze almeno due diversi orientamenti di cui uno tentava di negare la filosofia e l'impegno teoretico, in nome della storia, della metodologia e della tecnica; l'altro, invece, sosteneva il valore della filosofia teoretica o, in generale, della filosofia. Si tratta del contrasto tra *filosofia* e *antifilosofia*.⁴⁰¹

E concludeva nettamente: «*il convegno ha dimostrato che l'orientamento antifilosofico è insostenibile*».⁴⁰² A sostegno di questa tesi, Paci si richiamava paradossalmente alla posizione dello stesso Garin, mettendone in luce l'intrinseca contraddittorietà: nel proporre la storia come l'unica forma di filosofia che possa ancora essere esercitata «in modo criticamente valido», infatti, aveva finito con l'investire quella stessa storia di funzioni essenzialmente teoretiche, per cui finiva col «giustificare ciò che afferma per il semplice fatto di affermarlo: la storia a cui si richiama è infatti già la stessa filosofia».⁴⁰³

Paci, tuttavia, in una lettera che reca la data del 24 settembre 1956,⁴⁰⁴ nella quale ringraziava Garin per la nota di precisazione con cui aveva voluto rispondere alle osservazioni da lui pubblicate,⁴⁰⁵ gli scriveva:

avrà notato (perlomeno era nelle mie intenzioni) che le mie osservazioni critiche riguardavano principalmente non chi,

⁴⁰¹ E. Paci, *Filosofia e antifilosofia*, «Aut Aut», 35, 1956, pp. 400-406. Adesso in E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, cit., pp. 18-25. Si decide di citare da quest'ultimo lavoro.

⁴⁰² *Ivi*, p. 18.

⁴⁰³ *Ivi*, p. 21.

⁴⁰⁴ Presso l'Archivio della scuola Normale Superiore di Pisa sono conservate 34 lettere di Enzo Paci ad Eugenio Garin, che sono la testimonianza di quindici anni di corrispondenza. Le lettere (almeno quelle rimaste in possesso di Garin e conservate tra le sue carte personali), vanno da 2 marzo 1949 al 22 gennaio 1966. Purtroppo, per quanto mi è stato possibile verificare, non si sono conservate le risposte di Garin; rimane solamente la minuta di una lettera a Paci con in calce la data del 25 gennaio 1964. Voglio qui ringraziare la Dott.ssa Maddalena Taglioli, per avermi messo a disposizione il materiale e avermi guidata nella consultazione dell'archivio Garin. Ringrazio, inoltre, il Dott. Floriano Martino, per avermi aiutata a chiarire alcuni dubbi relativi alle trascrizioni e ai riferimenti presenti nelle lettere. Per un'analisi più dettagliata del rapporto Paci-Garin sulla base dei documenti epistolari, mi permetto di rinviare al mio «*Ciò che mi spinge ad un accordo con te è una specie di istinto*». *Le lettere di Enzo Paci ad Eugenio Garin*, attualmente in corso di pubblicazione.

⁴⁰⁵ E. Garin, *Filosofia e antifilosofia*, «Aut Aut», 36, 1956, pp. 462-467. Adesso in E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, cit., pp. 25-32.

come te, difende il mestiere dello storico, ma una certa tendenza di natura neopositivistica (ma formalistica) a combattere la filosofia: ma non voglio difendere i “fervidi speculatori”, bensì la concretezza storica del filosofare, il suo iscriversi in una concreta situazione temporale, come *progetto* di trasformazione di date situazioni in altre, progetto che io ritengo possa avere una *direzione* verso una più positiva soluzione, verso una più positiva forma relazionale (e antisostanzialistica).

E poco dopo continuava:

con tutto ciò sono apertissimo, e in alcuni casi addirittura entusiasta, di alcuni problemi inerenti al neopositivismo. D'accordo se la filosofia combattuta dal neopositivismo è la “metafisica classica”: non più d'accordo se tale filosofia è quella che si dà nel tempo e nella storia.

Le osservazioni di Paci erano volte soprattutto a mettere in evidenza la circolarità e, per certi versi, l'aporeticità dell'argomentazione gariniana, colpevole di aver proposto una filosofia mascherata da antifilosofia; di aver quindi voluto risolvere la filosofia nella storia, ma, così facendo, di aver in realtà proposto una filosofia “storica”, che in quanto tale deve essere chiamata a giustificare sé stessa e i suoi presupposti. Tuttavia, va sottolineato come questa lettera ci aiuti a comprendere certi motivi che si muovono sullo sfondo e su cui è forse il caso di richiamare l'attenzione.

Privatamente Paci insisteva, infatti, sulla natura “antipositivistica” delle sue affermazioni. Già all'inizio del suo intervento, aveva sottolineato che il punto fondamentale emerso durante il convegno fiorentino andava ben al di là della proposta discussione sulla metodologia della storiografia. Si trattava di proporre un'alternativa radicale tra prospettive inconciliabili: filosofia o antifilosofia, «filosofia o no»⁴⁰⁶ - esclamava Paci.

Nel far questo sottolineava proprio come la polemica antifilosofica si fosse espressa «in modo clamoroso»⁴⁰⁷ nel

⁴⁰⁶ E. Paci, *Filosofia e antifilosofia*, cit., p. 19.

⁴⁰⁷ *Ibid.*

neopositivismo.⁴⁰⁸ Nelle lettere troviamo un approfondimento della sua critica in questa direzione. Scriveva infatti Paci in un passaggio che vale la pena riportare per intero:

Io non ho rifiutato l'esperienza del neopositivismo, ma ho sentito subito che - portata su certi piani - quell'esperienza sarebbe finita in un dogmatismo altrettanto pericoloso di quello idealistico. Difendere la filosofia per me era difendere la concreta reale temporalità dalla quale la filosofia nasce: era difendere la storia e il suo senso. Per altri condannare la filosofia era assumere come un assoluto il metodo delle scienze. L'Italia, caro Garin, ha una dannata propensione all'idealismo = io non sapevo che, di fatto, certi eccessivi (e romantici, proprio romantici in senso negativo) entusiasmi per la scienza erano una maschera per trasformare la scienza nella perfezione astratta del discorso formale, nella perfezione chiusa di una metafisica, nel senso vecchio non confessata che si poneva contro il tempo, contro l'intraducibilità della *Lebenswelt* in un discorso preconstituito. Qualcuno è riuscito a rinnovare l'idealismo proprio con il neopositivismo e magari con il marxismo: sembra impossibile ma un giorno risulterà chiaro che è andata proprio così [...]. Tu sai benissimo che io non voglio negare la funzione delle scienze e delle tecniche e sai che quello che scrivo lo scrivo perché non posso accettare l'assolutizzazione metafisica di una funzione o l'assunzione di funzione come valore insuperato e insuperabile.⁴⁰⁹

Il punto su cui si soffermava Paci con tanta insistenza era, dunque, il «latte idealistico»⁴¹⁰ di cui si sarebbero sempre pasciuti, anche se inconsapevolmente, i filosofi italiani che, così facendo, nel tentativo di allontanarsi dall'idealismo stesso, erano giunti paradossalmente all'assolutizzazione metafisica del metodo scientifico e della tecnica, tanto da riuscire a far «diventare idealismo anche il neopositivismo».⁴¹¹

⁴⁰⁸ Nel testo Paci faceva riferimento anche all'esistenzialismo e al marxismo, quali vettori di tendenze pericolosamente antifilosofiche

⁴⁰⁹ Questo passo è tratto da una lettera del 22 gennaio 1958.

⁴¹⁰ Da una lettera del 18 febbraio 1958

⁴¹¹ *Ibid.*

Riportando queste parole non si intende in alcun modo ridimensionare la portata delle critiche che Paci aveva mosso ad Eugenio Garin. I due autori, infatti, erano e rimarranno su posizioni ben differenti. Quello che qui mi interessava mettere in evidenza è la preoccupazione che, da un lato e dall'altro, li spingeva a prendere posizione contro una certa tendenza della filosofia italiana a indulgere nelle assolutizzazioni metafisiche, nella costruzione di quelle «cattedrali di idee» che, svincolate dal vitale rapporto con la situazione, finivano col disarticolare la storia e, con essa, la filosofia.

Come aveva messo bene in evidenza Norberto Bobbio, all'interno della discussione fiorentina la polemica esplicita era quella «antimetafisica», intendendo, con ciò, la polemica «contro l'uso di categorie rigide, precostituite alla ricerca storica», l'uso delle quali «avvicina lo storico della filosofia più che allo storiografo [...], al filosofo della storia [...]». ⁴¹² Senonché, per Bobbio la critica alla storia della filosofia metafisica implicava velatamente (ma non troppo) una critica alla storia della filosofia valutante, per cui non spetterebbe allo storico il compito di «distinguere il filosofo buono dal filosofo cattivo, e di stabilire che un filosofo è migliore o peggiore dell'altro». ⁴¹³

Tuttavia, Garin, nel rispondere a Paci, rispondeva indirettamente anche alle perplessità avanzate da Bobbio, e specificava che «quel modo di filosofare che s'è chiamato "storia" [...] non può giustificarsi che con se stesso, col suo lavoro concreto, facendo "storia"». E al tempo stesso chiariva che «una "storia" [...] sempre, è valutazione», anche se questo non significa ridursi a segnare – «con la matita rossa e turchina» - «gli errori teoretici di Spinoza, e a dare il voto di condotta a Robespierre». ⁴¹⁴ Piuttosto, il tipo di valutazione sul quale richiamava l'attenzione Garin era quello che si esprime nel rintracciare «ogni rapporto, ogni nesso posto tra dottrine e dottrine e fra idee e situazioni [...]; ogni indicazione di vie bloccate, ogni determinazione di chiusure, ogni identificazione di componenti»; ⁴¹⁵ quella che, in altri

⁴¹² N. Bobbio, *Storiografia descrittiva o storiografia valutante?*, «Rivista critica di storia della filosofia», III, 1956, p. 374.

⁴¹³ *Ibid.*

⁴¹⁴ E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, cit., p. 30.

⁴¹⁵ *Ibid.*

termini, voleva ricondurre le “risposte” alle “domande” e, in ciò, determinarne l’adeguatezza e la fecondità.⁴¹⁶

Una valutazione, dunque, che si crea e al tempo stesso si esprime nella concreta attività del fare storia e che, in questo modo, diventa essa stessa filosofia; non una filosofia della storia, ma

Una “storia” che si pone come modo di filosofare – uno fra molti – non come filosofia delle filosofie con pretese egemoniche o esclusive, ma come comprensione dei molti modi che il filosofare ha avuto [...].⁴¹⁷

E, non a caso, il richiamo diretto di Garin era a Dilthey e al suo *Das Wesen der Philosophie*,⁴¹⁸ attraverso il quale lo studioso metteva meglio a fuoco il punto centrale del suo intervento: l’intrinseca natura storica del concetto stesso di filosofia, che riflette «il libero progresso di una realtà plurale e mobile» di contro alla «metafisica gerarchizzante i piani di pensiero, di modi d’esperienza, di categorie – di essere».⁴¹⁹ La storia come filosofia, dunque, vuole rendersi conto delle forme molteplici del dialogo filosofico senza pretendere di trasformarlo in monologo. Allo stesso tempo, però, essa mantiene l’ambizione di comprenderne la convergenza, l’unità, che è ricostruita, ma mai presupposta, quella che Garin definisce «unificazione articolata».

Nell’1959 Garin comunicava a Paci la volontà di riprodurre quel loro vecchio scontro in un volume, nel quale sarebbero poi confluite

⁴¹⁶ E. Garin, *Ancora della storia della filosofia e del suo metodo*, in «Giornale critico della filosofia italiana», III, 1960, pp. 389-390.

⁴¹⁷ *Ivi*, pp. 30-31.

⁴¹⁸ W. Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, in *Systematische Philosophie*, Leipzig-Berlin 1908, pp. 1-71. Il passo riportato da Garin è il seguente: «Der Name Philosophie oder philosophisch hat so viele nach Zeit und Ort verschiedene Bedeutungen, und so verschiedenartig sind die geistigen Gebilde, die von ihren Urhebern mit diesem Namen bezeichnet worden sind, dass es scheinen könnte, die verschiedenen Zeiten hätten an immer andere geistige Gebilde das schöne von den Griechen geprägte Wort Philosophie geheftet» (*Ivi*, pp. 1-2)

A questo proposito, segnalo le interessanti riflessioni di Garin sul rapporto tra Dilthey e Husserl. Partendo dalla contrapposizione tra una concezione della filosofia come *Weltanschauung* e come scienza rigorosa, che è valse a Dilthey l’accusa di “culturalismo”, Garin, tuttavia, riconosce una certa somiglianza tra i due filosofi, accomunati dallo stesso movimento verso il riconoscimento di essenze metastoriche. E. Garin, *Ancora della storia della filosofia e del suo metodo*, «Giornale critico della filosofia italiana», III, 1960, pp. 378-390.

⁴¹⁹ E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, cit., pp. 31-32.

anche le *Osservazioni preliminari ad una storia della filosofia*⁴²⁰ e l'articolo *Gramsci nella cultura italiana*.⁴²¹ È interessante prendere atto della risposta di Paci, che, dopo essersi detto lusingato dalla decisione di Garin,⁴²² così gli scriveva in una lettera del 2 maggio 1959 che riporto per intero:

Caro Garin,

il tuo libro è una fissione - cioè un primo scoppio di un nucleo atomico - che *provocherà una reazione a catena*. La provocherà in ogni caso, anche se si tenterà di reagire col silenzio. Il curioso è che, duellando con te, sono coinvolto anch'io e proprio in un modo che non prevedevo.

Ora la mia opinione *assolutamente sicura*: forse sarebbe bene che tra di noi ci fossero alcune idee chiare - pur salvaguardando le nostre personali esigenze, ti sembrerò maleducato (ma... lo sono). Se, senza rinunciare a nulla, riuscissimo a trovare, tra noi, un certo accordo, può darsi che la tua bomba rinnovi la cultura filosofica italiana. Scusami per la maleducazione e lascia ch'io ti abbracci con tutto il mio affetto.

La pubblicazione della *filosofia come sapere storico*, in effetti, come previsto da Paci, scatenò una sorta di reazione a catena. In particolare, nella sezione del *Giornale critico della filosofia italiana* dedicata alle *Discussioni e postille* i maggiori studiosi dell'epoca diedero vita ad un nutrito dibattito, che andava a completare quello già

⁴²⁰ E. Garin, *Osservazioni preliminari ad una storia della filosofia*, cit.

⁴²¹ Edito per la prima volta in «Nuovi Argomenti», 30, 1958, pp. 154-180, e in «Studi gramsciani. Atti del convegno tenuto a Roma nei giorni 11-13 gennaio 1958», Editori Riuniti, Roma 1958. Poi riprodotto in *La filosofia come sapere storico*, cit., pp. 93-116. Nell'ultima edizione di quel lavoro Garin aggiungeva l'importante nota biografica *Sessant'anni dopo*, cit.

⁴²² Riporto la lettera del 19 febbraio 1959, con la quale Paci accoglieva la proposta di Garin: «Naturalmente non solo non ho nulla in contrario, ma sono in qualche modo lusingato che tu abbia pensato di riprodurre la nostra discussione in appendice al progettato volume di saggi.

La tua cartolina ha però messo in moto le mie idee in proposito e penso che sarebbe una gran bella cosa, e certo, almeno per me, utilissima, se potessimo ridiscutere tra di noi, con calma, di tutta la questione.

Auguriamoci che sia possibile e se per caso ti venisse voglia di scrivermi qualcosa in proposito sarà mio estremo piacere risponderti e riprendere sull'argomento i rapporti con te».

avviato nella prima metà degli anni '50⁴²³ e che non verrà più ripreso, almeno con la stessa vivacità.⁴²⁴

All'interno di questo complesso intreccio di domande e risposte, di critiche e chiarimenti, due interventi, in particolare, mi sembrano utili al fine di cogliere l'aspetto più tipico della posizione di Garin: quelli di Gustavo Bontadini e Giulio Preti.

Infatti, pur muovendo da posizioni ben diverse, i due critici erano accomunati dalla preoccupazione che la presa di posizione gariniana a difesa della componente 'storica' della storia della filosofia fosse sintomatica di un reale annullamento della filosofia *tout court*.

Da un lato, Bontadini conduceva una polemica dichiaratamente 'partigiana' contro le posizioni dei «laicisti», di cui Garin avrebbe sotto molti aspetti riproposto una *summa*⁴²⁵. Il fulcro dell'intervento di Bontadini è volto a mettere in evidenza il *non sequitur* implicito nella posizione di chi (come, a suo dire, Garin) sostiene che il filosofo non possa mai essere un buon storico della filosofia, sulla base della convinzione che l'aprioristica assunzione di un determinato punto di vista teoretico condurrebbe all'inevitabile mistificazione della

⁴²³ Il dibattito che seguì alla pubblicazione della *Filosofia come sapere storico* integrava quello iniziato con la pubblicazione delle *Osservazioni preliminari ad una storia della filosofia* apparse per la prima volta sul «Giornale critico della filosofia italiana», 38, 1959, pp. 1-55. I partecipanti a tale dibattito furono molti e di diversa scuola; riporto qui l'elenco degli interventi: G. Saitta, *A proposito della filosofia idealistica*; A. Guzzo, *Il momento storiografico del filosofare*; A. Corsano, *Pluralismo filosofico storiografico*, P. Piovani, *Un esame di coscienza storiografica*; G. Semerari, *La filosofia come idea e la storia della filosofia*; «Giornale critico della filosofia italiana», III, 1959, pp. 353-362; 363-371; 372-374; 375-397; 398-407. G. Bontadini, *Del far storia*; E. Paci, *Filosofia e storia della filosofia*; L. Lugarini, *Implicazioni dell'orientamento storiografico di E. Garin*; V. Mathieu, *L'originalità dello storico della filosofia*; V. Verra, *Idee e realtà*; «Giornale critico della filosofia italiana», IV, 1959, pp. 500-538; 539-542; 543-547; 548-551; 552-556. G. Preti, *Filosofia e storia della filosofia*; A. Vasa, *Crocianesimo e Marxismo nel «sapere storico» di E. Garin*; G. Morpurgo-Tagliabue, *Considerazioni su una metodologia*; R. Franchini, *Verificabilità e accertamento dell'errore nella storiografia filosofica*; «Giornale critico della filosofia italiana», I, 1960, pp. 94-103; 104-116; 117-126; 127-139. Garin, per parte sua, rispondeva a ognuno dei suoi interlocutori in due interventi: E. Garin, *Ancora della storia della filosofia e del suo metodo*, «Giornale critico della filosofia italiana», III, 1960, pp. 373-390; E. Garin, *Ancora della storia della filosofia e del suo metodo*, «Giornale critico della filosofia italiana», IV, 1960, pp. 521-535.

⁴²⁴ Su questo argomento si veda: M. Ferrari, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, il Mulino, Bologna 2016, in particolare si veda il paragrafo *La filosofia è un sapere storico?*, p. 101-113.

⁴²⁵ Sull'argomento si veda M. Cardenas, *La storia e l'eterno. Bontadini e il problematicismo storico filosofico*, «Divus Thomas», 115, I, 2012, pp. 332-367.

narrazione storiografica. Tuttavia, attraverso quest'argomentazione Bontadini si fa a dimostrare come quella posizione discenda a sua volta da un'opzione teoretica di fondo: la non esistenza di una verità e la sua dissoluzione in un relativismo storicistico, uno «storicismo integrale».⁴²⁶ Il nucleo problematico della posizione assunta da Garin, dunque, per Bontadini è rappresentato dal rifiuto aprioristico e, per questo, (paradossalmente) speculativo, di una verità eterna e soprastorica, a proposito della quale commenta: – «sappiamo qual è il versante antropologico in cui si forma questa convinzione».⁴²⁷ L'avalutatività richiesta a quel genere di storico della filosofia per Bontadini corrisponderebbe, in realtà, ad una rinuncia alla possibilità stessa della filosofia.

Dall'altro lato, Preti, che già nel 1956 aveva sollevato le sue rimostranze contro la piega presa dal movimento di rigenerazione del lavoro storico filosofico avviato in Italia,⁴²⁸ riprendendo la parola nel 1960, andava dritto a quello che per lui era il cuore della questione. Non un problema di metodologia storiografica, ma una discussione sul ruolo e il significato della filosofia, e questo perché «sono proprio questo compito e questo significato, oggi, che sono in crisi». La domanda, dunque, era: «Qual è il rapporto della cultura filosofica, oggi, con la cultura in generale? Insomma, che cos'è *oggi* – nella cultura e nella realtà storica attuale – la filosofia?».⁴²⁹

Sebbene Preti si dichiarasse d'accordo con la *pars construens* del discorso gariniano, quella relativa al versante metodologico, al contrario prendeva le distanze dalle conclusioni teoretiche di Garin; se infatti per lui – scriveva – «la storia della filosofia ha da essere principalmente *storia*; per me, *della filosofia*».⁴³⁰ A questo proposito, infatti, Preti accusava Garin di aver fatto proprio il principio dell'estetica crociana dell'indifferenza del mezzo;⁴³¹ per cui, quello che

⁴²⁶ Questa è la formula utilizzata dal Bontadini per definire la posizione gariniana. G. Bontadini, *Del far storia*, cit., p. 522.

⁴²⁷ *Ivi*, p. 524.

⁴²⁸ G. Preti, *Continuità ed "essenze" nella storia della filosofia*, «Rivista critica di storia della filosofia», III-IV, 1956, pp. 359-373. Sulle posizioni di Preti nei confronti della storiografia gariniana si veda: M. T. Marcialis, *Giulio Preti e la scientificità della storia della filosofia*, «Rivista di storia della filosofia», 3, 2006, pp. 595-610.

⁴²⁹ G. Preti, *Filosofia e storia della filosofia*, cit., p. 94.

⁴³⁰ *Ivi*, p. 95.

⁴³¹ Così rispondeva Garin: «Secondo Preti, Gramsci ed io [...] divideremmo "il pregiudizio tipico dell'estetica crociana dell'indifferenza del mezzo"». Nella fattispecie

andrebbe perso nel suo discorso, sarebbe proprio la specificità di una storia che vuole essere storia di quell'oggetto particolare che è la filosofia.

Per Preti, Garin avrebbe continuamente sovrapposto l'attività del filosofare alla filosofia *simpliciter*, quando invece «la filosofia non è il filosofare, bensì ne è il risultato, obiettivato e consegnato entro le strutture ideali-obiettive di un discorso». ⁴³² Questa considerazione risvegliava un significativo “sospetto”: che, per Garin, «in ultima analisi la filosofia non esista (o non abbia importanza)», ⁴³³ e che la “filosofia dello storico” da lui difesa sia «anch'essa una filosofia “parziale”, [...] in ultima analisi, quella filosofia che si suole chiamare *storicismo*». ⁴³⁴ Alla luce di ciò, dunque, l'alternativa, che si pone per Garin, tra una storia che perde di significato se posta di fronte ad una verità eterna e una riduzione (storicistica) della realtà a storia, si rivela essa stessa fallace, poiché

È possibile un naturalismo relativistico, per cui il discorso intorno ad una realtà assoluta e ad un sapere assoluto di essa è semplicemente privo di senso: ma che, appunto per aver esorcizzato il fantasma dell'assoluto e dell'eterno, è libero di fronte al relativo e al tempo – libero di riconoscerli come strutture di una realtà che è *costruita* sulla base di *dati* mediante un reticolato di significati (categorie) e forme di cui *fanno parte*, appunto, *anche* il tempo e il divenire. ⁴³⁵

Ben lontano dalle preoccupazioni metafisiche di Bontadini, e su ben altre basi, Preti finiva col dividerne le conclusioni: la filosofia come sapere storico implica, in realtà, una negazione della filosofia in quanto tale.

per Preti la filosofia sarebbe da sempre stata legata “a certe tecniche di discorso”, consisterebbe in certi linguaggi o sistemi di discorso coerentemente organizzati. Per cui non è tanto da muovere l'accusa a *noi* di indifferenza del mezzo [...] quanto di riduzione *sua* della filosofia al *mezzo*». (E. Garin, *Ancora della storia della filosofia e del suo metodo*, cit., p. 527).

⁴³² *Ivi*, p. 98.

⁴³³ *Ibid.*

⁴³⁴ *Ibid.*

⁴³⁵ *Ivi*, p. 99.

Avevo aperto questo paragrafo con una premessa, che *La filosofia come sapere storico* è un testo che non può essere separato dal suo contesto genetico. Esso è un capitolo di una “lotta”, che in quanto tale perde di significato se non inserito nella complessa trama di relazioni che lo sorreggono e che, in buona parte, lo giustificano. Anche la decisione di Garin di riprodurre in fondo al volume l’intervento su *Gramsci nella cultura italiana*, se da un lato avvalorava il richiamo sia di Bontadini che di Preti allo storicismo,⁴³⁶ dall’altro è sintomatica dell’effettiva natura “militante” di quel testo, nel senso che ad esso si ricollegavano una polemica e una speranza di rinnovamento; speranza condivisa dallo stesso Paci – come abbiamo avuto modo di vedere nella lettera citata in precedenza.

A questo proposito, nel 1962 Garin decideva di concludere il saggio *Quindici anni dopo*⁴³⁷ con una citazione da *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce* sul rapporto tra filosofia e storia:

se la filosofia è ‘storia’, se la filosofia si sviluppa perché si sviluppa la storia generale del mondo (e cioè i rapporti sociali nei quali gli uomini vivono), e non già perché a un grande filosofo succede un più grande filosofo e così via, è chiaro che lavorando praticamente a far storia, si fa anche filosofia.⁴³⁸

Non a caso, Garin decideva di aggiungere quel saggio alla nuova edizione delle *Cronache di filosofia italiana*, la cui connessione con le tesi della *Filosofia come sapere storico* non è da sottovalutare.

Le due opere, infatti, pur così differenti nei temi, sono accomunate dalla stessa insistenza sulla ‘carnalità’ della filosofia,⁴³⁹

⁴³⁶ Che, in fondo, di storicismo si tratti è la conclusione anche dell’interessante saggio di Marcello Mustè, *Eugenio Garin e la filosofia come sapere storico*, cit. Per l’influenza del pensiero di Gramsci su Garin si veda: G. Sasso, *Garin e Gramsci*, «Giornale critico della filosofia italiana», II, 2009, pp. 329-377; F. Fronisini, *La presenza di Gramsci nella storiografia di Garin sul Novecento* e G. Vacca, *Eugenio Garin interprete di Gramsci*; entrambi in: *Il Novecento di Eugenio Garin*, a cura di G. Vacca, S. Ricci, pp. 245-266; 273-306.

⁴³⁷ Il saggio è stato pubblicato per la prima volta in E. Garin, *La cultura italiana tra ‘800 e ‘900*, Laterza, Bari 1962,

⁴³⁸ A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Editori Riuniti, Roma 1996, p. 146.

⁴³⁹ Già nell’*Introduzione* delle sue *Cronache*, Garin dichiarava esplicitamente che, nella ricostruzione delle vicende della filosofia in Italia nella prima metà del ‘900,

che si esprime non solo nei libri dei filosofi, ma in tutto quel reticolato di esperienze ed espressioni che definiscono una cultura e a cui è necessario guardare per ridefinire i confini della disciplina.⁴⁴⁰ Inoltre, ad unire le *Cronache* alla *Filosofia come sapere* storico è la stessa volontà di superare (anche attraverso Gramsci, la cui influenza sull'opera di Garin si farà evidente proprio in quegli anni) la pesante eredità crociano-gentiliana, non attraverso un suo aprioristico rifiuto, ma attraverso il tentativo di comprenderne le influenze – spesso non evidenti – sul contesto filosofico della Penisola. Proprio per questo le *Cronache* si concludevano con lo stesso appello del Gramsci dei *Quaderni* alla costruzione di un anti-Croce e un anti-Gentile, quale compito primario della futura riflessione italiana; che era un invito da parte di Garin a prendere coscienza della realtà storica del Paese, per poter lavorare alla sua reale liberazione. E ciò doveva avvenire attraverso quella che per lui, in accordo con quanto andava proponendo sul versante 'teoretico', non poteva essere che «un'analisi integrale delle ragioni storiche di certe dottrine».⁴⁴¹

Credo possa essere interessante riportare un'ulteriore lettera di Paci a Garin, proprio in merito all'allora recente pubblicazione delle *Cronache di filosofia italiana*. Scriveva Paci l'8 aprile 1955: «il tuo libro, oltre a tutti gli altri pregi, ha quello di far ripensare al proprio pensiero e, oserei dire, alla formazione storica di esso». Per poi aggiungere il 16 aprile dello stesso anno:

da tempo non ho letto in Italia un libro così autentico e così profondo. [...] il tuo libro mi costringe ad una specie di esame di coscienza e ad una energica ripresa di contatto con la situazione storica della filosofia italiana.

E in una lettera al suo allievo Rosario Assunto, che allegava ad una indirizzata ad Eugenio Garin, arrivava a scrivere che quel libro «si presenta come un libro di storia e di cronaca, ma che in realtà è *il più*

occorreva «ricercare tutti i toni di una vicenda, e legare le vergini idee ai non sempre casti appetiti» E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, cit., p. VII.

⁴⁴⁰ Nell'ottavo capitolo, Garin riportava una nota dalla *Rivoluzione liberale* di Gobetti: «[...] la nostra sarà nel suo aspetto più originale una generazione di storici; storici tanto se ci applicheremo all'economia, come se al romanzo o alla politica» (*ivi*, p. 354).

⁴⁴¹ *Ivi*, p. 527.

serio libro di teoretica che io abbia letto in Italia in questi ultimi anni». ⁴⁴²

Di contro alle accuse di “annullare” la filosofia, dunque, si può forse rilevare che, in realtà, lavoro storiografico e lavoro teoretico (come riconosceva, in fondo, lo stesso Paci) in Garin si fondono in un quadro organico, in cui l’uno sostiene l’altro reciprocamente, rivelando una convergenza di piani diversi, che è la cifra forse più caratteristica di questo filosofo.

Avevamo iniziato questo capitolo con il testo che più ci interessava ai fini dell’impostazione generale di questo lavoro: *La storia della filosofia italiana* di Garin. Abbiamo cercato di mostrare come la riflessione sui metodi e lo statuto della storia della filosofia portata avanti nel corso degli anni ’50 stia alla base di un radicale mutamento di prospettiva all’interno del lavoro di Eugenio Garin; mutamento che concretamente gli impediva di accettare le premesse storiografiche che si ponevano come condizioni di possibilità per quel lavoro del ’47.

Nel 1965 scriveva così nella premessa al volume *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*:

[...] le pagine che seguono intendono richiamare l’attenzione [...] sui contributi che alla comprensione del processo degli studi scientifici possono venire da una ricerca condotta, non in termini astratti, ma a distanze ravvicinate e in tempi brevi, su uomini e gruppi determinati. Si è parlato spesso, a proposito degli interessi filosofici e scientifici di «umanisti», di eterogeneità e, quindi di periodi diversi; si è negata la circolazione di idee fra dotti, artisti e artigiani; si è messa in ombra la connessione fra elaborazione di idee generali e opera di «letterati» e «filosofi» e rinnovamento delle scienze; si sono dimenticati gli apporti che alla formulazione di ipotesi molto feconde sono venuti da elucubrazioni mistico-magiche; non si è tenuto conto del fatto che il contributo di tecniche artigiane è divenuto operante attraverso prese di coscienza collegate ad una più ampia trasformazione culturale; si è taciuta l’importanza che nello sviluppo della matematica come della logica delle scienze della natura ha avuto l’evoluzione della retorica. Si è fatta la storia in bianco e nero, per grandi categorie: qua il platonismo

⁴⁴² Corsivi miei.

evasivo, là l'aristotelismo rigoroso; qua la mistica ficiniana, là Leonardo «senza lettere»; qua i filosofi neoplatonici ed ermetici; là Galileo col cannocchiale e l'arsenale di Venezia.⁴⁴³

Sebbene in questo lavoro Garin facesse riferimento in particolare allo studio del periodo umanistico-rinascimentale, l'indicazione di metodo che richiama lo storico a non scrivere una storia «in bianco e nero» era valida per tutte le epoche. La necessità di tener conto di una realtà plurale che si riflette in una filosofia che non è più monolitica struttura ideale, ma costantemente collegata alla «storia unitaria e integrale dell'uomo»,⁴⁴⁴ doveva dar vita ad una storia della filosofia che non venisse condotta «in termini astratti, ma a distanze ravvicinate e in tempi brevi, su uomini e gruppi determinati». Di qui la difficoltà di mantenere l'impostazione generale della *Storia della filosofia italiana*.

Come ho già detto, la “storia della filosofia italiana” rimarrà sempre il “tema” di Garin; ma quella lunga disamina degli strumenti che aveva ereditato dalla generazione precedente lo aveva progressivamente convinto che un lavoro efficace e fedele ai documenti potesse essere condotto solamente attraverso ricerche determinate, attraverso l'abbandono, cioè, delle grandi narrazioni e, soprattutto, delle “costanti”, che la storia non accetta.

⁴⁴³ E. Garin, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Laterza, Bari 1965, pp. XII-XIII.

⁴⁴⁴ E. Garin, *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, cit., p. 77.

FILOSOFIA E GEOFILOSOFIA

*

III.1. DALLA FILOSOFIA ITALIANA ALL'ITALIAN THEORY

Come è stato messo in evidenza nel capitolo precedente, Garin ha continuato a lungo ad interrogarsi sulle vicende della filosofia in Italia, anche se non nella stessa forma e con le stesse modalità degli anni '40. La filosofia italiana come problema è stata messa in discussione più volte e lungamente nel corso del XX secolo da autori di formazione diversa e sotto prospettive altrettanto distanti tra loro. Di volta in volta si è posto l'accento sul presunto o supposto "ritardo" della tradizione italiana, attribuendone in molti casi la colpa all'egemonia neoidealista e alle chiusure nazionaliste dell'epoca fascista; sul problema della mancata Riforma e della dipendenza intellettuale e spirituale dall'autorità della Chiesa di Roma; fino ad affrontare le questioni legate alla tradizionale "diffidenza" verso le scienze e la grande influenza culturale delle politiche postbelliche, legate in particolare al PCI togliattiano e alla sua rilettura di Gramsci e della tradizione nazionale. In quest'ottica sono stati tentati numerosi bilanci che hanno cercato di rendere conto del percorso seguito dalla filosofia in Italia nei primi anni di vita della Repubblica.⁴⁴⁵

È il caso, ad esempio, del Convegno tenuto ad Anacapri nel 1981, che si proponeva di indagare *la cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere*.⁴⁴⁶ Il volume degli atti raccoglie gli interventi di alcuni dei protagonisti del dibattito filosofico contemporaneo e si conclude con un intervento di Norberto Bobbio, chiamato allora a tracciare un bilancio di quell'incontro, che era inevitabilmente anche una valutazione complessiva sullo stato della ricerca filosofica in Italia fino a quel momento. Paradossalmente in

⁴⁴⁵ Su questi temi si veda in particolare: M. Ferrari, *Mezzo secolo di filosofia italiana*, cit.

⁴⁴⁶ Aa. Vv., *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con gli altri campi del sapere. Atti del convegno di Anacapri giugno 1981*, Guida, Napoli 1982.

quell'occasione Bobbio finiva col constatare che, in realtà, un bilancio complessivo era impossibile da tracciare per la mancanza effettiva di un termine *ad quem*. Non gli sembrava infatti che il 1980 avesse segnato un cambiamento di prospettiva nel panorama filosofico della Penisola, tale da giustificare la necessità di un simile bilancio, che andrebbe fatto invece «nei momenti di svolta o di crisi, generalmente quando si preannuncia un fallimento o una bancarotta».⁴⁴⁷ La convinzione che alimentava le perplessità di Bobbio, infatti, era quella per cui non è scontato che «la storia delle idee e la storia dei fatti corrano sullo stesso binario»⁴⁴⁸ e che, di conseguenza, «il periodizzamento che vale per l'una [...] valga sempre anche per l'altra».⁴⁴⁹

Riprendendo, pochi anni dopo, le suggestioni già contenute nell'intervento di Bobbio, Garin⁴⁵⁰ si impegna simmetricamente a demolire l'immagine (diventa tradizionale) del termine *a quo* della discussione: quella che farebbe coincidere la fine della seconda guerra mondiale con la conclusione della *dittatura dell'idealismo*⁴⁵¹ nel nostro Paese. Per Garin, infatti, «il momento di crisi del pensiero italiano non era stato quello, né era stato allora che l'idealismo aveva cominciato a uscire di scena: per un verso, era tramontato molto prima: sotto altri aspetti, né allora, né poi».⁴⁵²

Su un punto in particolare, però, le interpretazioni dei due studiosi sembrano divergere in maniera peculiare. Per Bobbio, infatti, la differenza principale nel panorama filosofico italiano tra la prima e la seconda metà del Novecento si determinava a partire da un progressivo ampliamento dei confini "ideali" di quel dibattito, per cui «il fascismo ci aveva costretto all'astinenza e rischiamo di morire d'inedia. Ora rischiamo di morire d'indigestione».⁴⁵³ Dal canto suo, Garin insisteva, come aveva fatto in altri luoghi, sulla relazione che le ricerche portate avanti da Gentile e, in particolare, da Croce

⁴⁴⁷ N. Bobbio, *Bilancio di un convegno*, in *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, cit., p. 301.

⁴⁴⁸ *Ivi*, p. 303.

⁴⁴⁹ *Ibid.*

⁴⁵⁰ E. Garin, *Agonia e morte dell'idealismo italiano*, in Id., *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Bari 1985, pp. 1-29.

⁴⁵¹ In quello scritto Garin riprendeva quale esempio del pregiudizio comune proprio lo scritto di Remo Cantoni, *La dittatura dell'idealismo*, «Il Politecnico», 37, ottobre 1947, pp. 3-6; 38, novembre 1947, pp. 10-13.

⁴⁵² E. Garin, *Agonia e morte dell'idealismo italiano*, cit., p. 9.

⁴⁵³ N. Bobbio, *Bilancio di un convegno*, cit., p. 307.

intrattenevano con il dibattito internazionale, con particolare attenzione per quel che riguarda il recupero da parte di entrambi della filosofia hegeliana. E, al tempo stesso, invitava a tener conto della complessità di una vicenda e di un pensiero che troppe volte era stata sclerotizzata nella fissità di formule semplicistiche.

In entrambi i casi, tuttavia, Bobbio e Garin puntavano il dito contro la tendenza della filosofia italiana postbellica all'importazione di merci straniere; un elemento di per sé potenzialmente positivo, se non accompagnato dalla disposizione a far prevalere l'«istinto delle combinazioni su quello della persistenza degli aggregati».⁴⁵⁴ È interessante notare che per Bobbio quell'attitudine alla creazione di «combinazioni»⁴⁵⁵ tipica della filosofia in Italia, insieme alla «disponibilità verso l'apprendimento delle novità», si legava ad una progressiva perdita per la filosofia italiana del suo carattere nazionale. Il dibattito filosofico italiano, infatti, ha visto dopo la fine della seconda guerra mondiale il predominio di movimenti, come il marxismo, lo spiritualismo, l'esistenzialismo, il neopositivismo, i quali non possono essere detti tipicamente italiani. Per cui, come sottolineava Viano:

[...] il problema del carattere nazionale delle varie forme di filosofia contemporanea non sembra attuale; anzi pare chiaramente fuori moda. L'ordinamento dei filosofi per nazioni è stato abbandonato in recenti storie della filosofia. Nella cultura filosofica contemporanea sembrano dominare grandi tendenze *sopra-nazionali*: sono tendenze caratterizzate dal riferimento alla scienza, a situazioni umane ritenute fondamentali, a strutture sociali considerate ben più profonde ed estese delle realtà nazionali, al corso storico nella sua totalità, a strutture generali affioranti nel linguaggio, a una grande tradizione come quella

⁴⁵⁴ *Ibid.*

⁴⁵⁵ Garin parla di «ricerca esasperata di accoppiamenti, tutti fatalmente sterili, fra dottrine e orientamenti diversi». E. Garin, *Agonia e morte dell'idealismo italiano*, cit., p. 28. Bobbio, dal canto suo, distingueva le «combinazioni», tendenzialmente di natura eclettica, dagli innesti: «[...] intendo per “innesto” il trapianto di un grande filosofo straniero nella tradizione italiana allo scopo di legittimare il filosofo innestato e di nobilitare la tradizione filosofica italiana in cui il trapianto è avvenuto. [...] Inutile dire che queste operazioni di trapianto sono servite al recupero di pensatori italiani, immessi in tal modo nel circolo del pensiero europeo. Sotto questo aspetto il grande recuperatore è stato Gentile, seguendo del resto l'ispirazione della spaventiana circolazione delle idee e del loro ritorno al luogo d'origine». N. Bobbio, *Bilancio di un convegno*, cit., p. 307

cristiana o alla tradizione in generale in qualsiasi forma. Probabilmente è giusto collocarsi in una prospettiva supranazionale se si vuole considerare la filosofia nella sua globalità. E forse una prospettiva non nazionale è quella che bisogna assumere per cogliere molti aspetti, magari i più importanti, della filosofia italiana, inserendola in un contesto più ampio di quello nazionale e sottolineando la sua partecipazione ai movimenti della cultura europea.⁴⁵⁶

Senonché, continuava Viano, la sostituzione dell'eclettismo risorgimentale quale teoria filosofica "forte" con un eclettismo "metodologico", a cui paradossalmente spettava il compito di «costruire una cultura nazionale unitaria in assenza di una base unitaria per farlo»,⁴⁵⁷ rivelava in fondo la permanenza in ambito filosofico di quel «fattore nazionale, per il quale i nostri bisogni culturali erano la condizione primaria che agiva su tutte le dottrine filosofiche e le rendeva disponibili alla sintesi».⁴⁵⁸ In altre parole, per Viano la prevalenza dell'interesse pratico della filosofia in Italia, stava alla base di una caratteristica «tolleranza teorica» - che si traduceva in una parallela «opacità» teorica - particolarmente disponibile alle «sintesi dottrinali orientate verso l'impiego in una società di cui essa stessa costruiva l'immagine».⁴⁵⁹

A circa vent'anni di distanza e in coincidenza col finire del millennio, una nuova occasione per un ripensamento complessivo dello "stato di salute" della filosofia italiana consente di mettere in evidenza come, anche in quel caso, l'attenzione sia stata posta sul progressivo allineamento di quella con le correnti della filosofia contemporanea in ambito internazionale. Ciò, tuttavia, avveniva nell'ottica di un abbandono da parte della riflessione filosofica italiana del sicuro «orticello della propria trazione storicistica».⁴⁶⁰ Tale presa di distanza, nonostante le caute precisazioni di Firrao, nelle sue parole assumeva tuttavia i caratteri di una vera e propria *conditio sine qua non* per una

⁴⁵⁶ C. A. Viano, *Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, in *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, cit., p. 10.

⁴⁵⁷ *Ivi*, p. 26.

⁴⁵⁸ *Ibid.*

⁴⁵⁹ *Ivi*, p. 55.

⁴⁶⁰ F. P. Firrao, *Introduzione*, in *La filosofia italiana in discussione*, a cura di F.P. Firrao, Mondadori, Milano 2001, p. XIII.

degnata collocazione della filosofia italiana nel «panorama del pensiero globale».⁴⁶¹

Il curatore del volume, due decenni dopo il convegno di Anacapri, concludeva poi con una constatazione significativa: che la filosofia italiana poteva finalmente dire di aver superato «quell'eclettismo o quell'opposizione tra razionalismo/irrazionalismo o quell'indigestione denunciati da Viano, Vattimo e Bobbio [...] nel giugno del 1981».⁴⁶² Conseguenza diretta di questo superamento era, per Firrao, la consapevolezza che i filosofi italiani «alle soglie del nuovo secolo si presentano con un profilo professionale e culturale nuovo rispetto al passato, più integrato nel panorama europeo e americano, più padrone dei linguaggi “nuovi”, più disponibile alla riflessione sui problemi concreti del vivere d'oggi, più critico verso sé stesso».⁴⁶³

In questo modo, superati tutti i suoi più o meno larvati complessi (fossero essi legati al suo provincialismo, al suo ritardo, al suo storicismo), la stessa discussione sulla filosofia italiana sembrava assumere un certo sapore quantomeno *vintage*, se non addirittura antiquario. Alla storia della filosofia italiana contemporanea, infatti, non resterebbe che registrare una progressiva sfocatura dei confini del suo oggetto che viene trasferito in una dimensione che eccede i limiti descritti dall'aggettivo. La filosofia italiana si inseriva all'interno di un dialogo globale, in cui sono condivisi in gran parte i temi e le opere, soprattutto come conseguenza della crescente mobilità dei membri della comunità filosofica e della progressiva disponibilità a fare dell'inglese (e, in alcuni casi, del francese) la lingua franca dei dibattiti accademici.⁴⁶⁴ La sensazione condivisa sembrava, dunque, quella di un sostanziale esaurimento del genere stesso “storia della filosofia italiana”.

⁴⁶¹ *Ibid.*

⁴⁶² *Ivi*, p. XV.

⁴⁶³ *Ibid.*

⁴⁶⁴ È interessante l'annotazione di Massimo Ferrari che sottolinea giustamente come permanga una certa asimmetria nelle relazioni dei nostri filosofi con gli stranieri. La disponibilità degli studiosi italiani a familiarizzare con quanto prodotto fuori dall'Italia (retaggio, forse, di certa esterofilia “bulimica” che preoccupava Bobbio), infatti, spesso non è ricambiata dai colleghi stranieri che faticano, per le evidenti barriere linguistiche, a leggere una produzione che resta ancora per la maggior parte non tradotta. M. Ferrari, *Mezzo secolo di filosofia italiana*, cit., pp. 295-300.

Alla luce di quanto detto fino a questo momento, può quindi sorprendere un certo *revival* contemporaneo del tema. Negli ultimi anni, infatti, la filosofia italiana sta vivendo un periodo particolarmente intenso, soprattutto a seguito del riconoscimento internazionale delle opere di un cospicuo numero di studiosi.

Un'intensa attività editoriale e di traduzione ha permesso ad un pubblico sempre più ampio di accedere a lavori che, anche a causa delle evidenti barriere linguistiche, faticavano a farsi conoscere fuori dal loro contesto di elaborazione. A questo proposito, sono sempre più numerose le collane⁴⁶⁵ incentrate specificamente sulla filosofia italiana e i numeri monografici che alcune riviste scientifiche hanno dedicato all'argomento.⁴⁶⁶ Si ricorda in particolare il progetto pionieristico

⁴⁶⁵ È il caso, ad esempio, della collana della Suny press dedicata specificamente alla *Contemporary Italian Philosophy*. Un consistente numero di testi e saggi è stato tradotto in inglese. Si ricordano qui solamente alcuni titoli: S. Benso, B. Schroeder (a cura di), *Contemporary Italian Philosophy. Crossing the Borders of Ethics, Politics, and Religion*, Suny, 2007; S. Benso, B. Schroeder (a cura di), *Between Nihilism and Politics. The Hermeneutics of Gianni Vattimo*, Suny, 2010; G. Vattimo, P. A. Rovatti (a cura di), *Weak Thought*, Suny, 2012; L. Pareyson, *Truth and Interpretation*, Suny 2013; M. Ferraris, *Goodbye, Kant!*, Suny 2013; V. Possenti, *Nihilism and Metaphysics*, Suny 2014; A. Calcagno (a cura di), *Contemporary Italian Political Philosophy*, cit; A. Negri, *Flower of the Desert. Giacomo Leopardi's Poetic Ontology*, Suny 2015; G. Bird, *Containing Community. From Political Economy to Ontology in Agamben, Esposito and Nancy*, Suny, 2016; E. Stimilli, *The Debt of the Living. Ascesis and Capitalism*, Suny 2017; S. Benso (a cura di), *Conversation with Italian Philosophers*, Suny 2017; L. Muraro, *The Symbolic Order of the Mother*, Suny, 2018; R. Esposito, *Biopolitics and Philosophy*, Suny 2018; Un rilevante numero di traduzioni in inglese è disponibile nella collana *The Italian list* della University of Chicago Press. Sul versante italiano si segnala la nuova collana "Materiali IT" della casa editrice Quodlibet diretta da Dario Gentili ed Elettra Stimilli. Sono stati finora pubblicati: F. Marchesi, *Riscontro. Pratica politica e congiuntura storica in Niccolò Machiavelli*, Quodlibet, Macerata 2017; E. Stimilli (a cura di), *Decostruzione o biopolitica?*, Quodlibet, Macerata 2018; E. Lisciani-Petrini, G. Strummiello (a cura di), *Effetto Italian Thought*, Quodlibet, Macerata 2018.

⁴⁶⁶ Oltre alla già citata *Differentia. Review on Italian Thought*, si segnalano anche: K.J. Jewell (a cura di), *Contemporary Italian Thought*, «SubStance», 53, 2, 1987; T. Campbell (a cura di), *Contemporary Italian Thought*, «Diacritics», 3-4, 2009; A. Carrera (a cura di), *Italian Critical Theory*, «Annali d'italianistica», 29, 2011; L. Chiesa (a cura di), *Italian Thought Today; Bio-economy, Human Nature, Christianity*, «Angelaki: Journal of Theoretical Humanities», 3, 2011; C. Serratore (a cura di), *La "vida" y la "politica": Una genealogía del pensamiento político italiano contemporáneo*, «Revista Pléyade», 12, 2013; Buongiorno F., Lucci A. (a cura di), *La differenza italiana*, «Lo Sguardo: rivista di filosofia», 2, 2014; Gatti R. (a cura di), *Sulla filosofia italiana*, «Cosmopolis: rivista di filosofia e teoria politica», 1, 2015; Quintili P. (a cura di), *Philosopher en Italie aujourd'hui*, «Rue Descartes: La revue du Collège internatiol de philosophie», 4, 2015; Chiesa L., Boštjan N., Piasentier M. (a

Differentia. Review on Italian Thought, portato avanti dal 1986 al 1999 da Peter Carravetta, grazie al quale le ricerche di molti autori fino ad allora poco conosciuti fuori dall'Italia (o dall'Europa) hanno cominciato a circolare in ambiente anglofono già a partire dalla metà degli anni ottanta. Numerosi convegni sono stati organizzati in università italiane e straniere e molti studiosi italiani sono invitati a tenere lezioni e seminari in importanti università di tutto il mondo, nelle quali sono stati formati gruppi di lavoro e laboratori volti a promuovere le discussioni sull'argomento. Uno strumento utilissimo, frutto a sua volta della crescente interconnessione tra persone ed istituzioni diverse, è la piattaforma digitale *IT Network*,⁴⁶⁷ nella quale si trovano segnalati gruppi di ricerca, iniziative accademiche ed editoriali legate ai temi di quel movimento a cui è diventata consuetudine riferirsi col nome di *Italian Theory*.

Conseguenza diretta di ciò è che anche nel nostro Paese ci si è tornati ad interrogare su un tema che sembrava essere destinato all'esaurimento: se, cioè, sia ancora possibile parlare di una "nazionalità" della filosofia e, in caso di risposta affermativa, quali siano i caratteri che la distinguono dalle altre tradizioni nazionali.

Michele Ciliberto, nell'introduzione del grosso volume *Il contributo italiano alla storia del pensiero* dedicato alla filosofia, ha proprio sottolineato come si tratti di un quesito cruciale, soprattutto se posto in un Paese come l'Italia, in cui la filosofia, insieme alla letteratura e alla lingua ha direttamente contribuito alla "creazione" della nazione; in cui, cioè, l'autoconsapevolezza (anche filosofica) che la nazione ha avuto di sé stessa, ha preceduto la creazione dello Stato nazionale. E proprio attorno alla distinzione tra i concetti di «Stato» e «nazione» ruota la riflessione di Ciliberto, per il quale essi «non sono realtà convertibili l'una nell'altra senza residui».⁴⁶⁸ In particolare, si tratta di un'argomentazione che consente allo studioso di ripensare la

cura di), *Italian Biopolitical Theory and Beyond: Genealogy, Psychoanalysis, and Biology*, «Paragraph. A Journal of Modern Critical Theory», 1, 2016; De Cauwer S., Hendrickx K. (a cura di), *Immunity, Society and the Arts*, «Configurations: A Journal of Literature, Science and Technology», 3, 2017. Si segnala, inoltre, il primo numero del neonato «*Journal of Italian Philosophy*», I, 2018.

⁴⁶⁷ <http://italianthoughtnetwork.com/>

⁴⁶⁸ M. Ciliberto, *La filosofia civile*, cit.

questione della nazionalità della filosofia in un contesto contemporaneo e, se si accetta il termine, globalizzato.⁴⁶⁹

La premessa teorica dell'analisi di Ciliberto è quella per cui il progressivo abbandono degli schemi interpretativi della storia della filosofia costruiti su base "nazionale" coincida con e sia una conseguenza diretta della crisi generale cui l'istituzione dello Stato nazionale è andata incontro negli ultimi due decenni del XX secolo. Tuttavia, nota Ciliberto:

Il concetto di nazione è assai più complesso e largo di quello di Stato. Anzi, il modello statale moderno, come è nato, così può morire, e già oggi sta declinando; a differenza della nazione, che in Italia ha preceduto lo Stato, e che potrebbe continuare a vivere anche quando lo Stato nazionale fosse, eventualmente, scomparso.

A partire da questa considerazione Ciliberto ripensa la filosofia italiana in relazione alle altre filosofie nazionali, ma ponendosi in una prospettiva alternativa rispetto alla tradizionale struttura monolitica del concetto di modernità, che viene ripensato dallo studioso attraverso l'immagine di un fiume in cui si uniscono e si mescolano i materiali provenienti da affluenti diversi.⁴⁷⁰

In questo modo, la 'differenza' italiana si riesce a salvaguardare all'interno di un quadro storiografico che abbandona le narrazioni tradizionali e si costruisce sempre più nella forma della 'costellazione'. Non a caso, infatti, nel volume si predilige la forma del «ritratto», che tiene insieme elemento biografico e speculativo sullo sfondo teorico di uno storicismo critico.

⁴⁶⁹ A questo proposito si veda il già citato articolo di M. Musté, *La filosofia italiana come problema*, cit., pp. 16-17.

⁴⁷⁰ La critica di Ciliberto si rivolge soprattutto alle narrazioni storiografiche costruite su un concetto di modernità inteso come monade e per questo intrinsecamente collegate ad una determinata filosofia della storia che si appoggia teoricamente sul concetto di unità e che abbraccia storiograficamente la nozione di precorrimiento: «una vera e propria filosofia della storia, nella quale si rispecchiava, sul piano filosofico, una 'autobiografia dei moderni' di matrice hegeliana». Allo stesso modo lo studioso prende le distanze da quelle posizioni che fanno della rivoluzione scientifica il paradigma di riferimento in base al quale giudicare della modernità o meno di una posizione filosofica.

Per quanto riguarda poi tale ‘differenza’, per Ciliberto, che recupera sotto questo aspetto il grande insegnamento di Garin, essa consiste in gran parte nella «vocazione civile» della filosofia italiana. Una filosofia nella quale si registra la quasi totale assenza del grande motivo, sviluppato altrove, dell’interiorità,⁴⁷¹ a vantaggio di una riflessione sempre calata nel terreno delle vicende storiche e politiche del Paese.⁴⁷²

Non si tratta certamente di un motivo del tutto nuovo nel dibattito sulla filosofia in Italia. Almeno a partire dai primi lavori sull’«Umanesimo civile» esso è diventato uno dei motivi centrali della ricostruzione storiografica di Eugenio Garin, che ha rintracciato una certa permanenza di quei temi ben oltre il Rinascimento (lo dimostra la predilezione per la linea storiografica dei Romagnosi e dei Cattaneo a discapito di quella rosminiano-giobertiana).⁴⁷³ Ma anche altri studiosi hanno messo sottolineato questo elemento specifico, facendone uno dei

⁴⁷¹ Scrive Ciliberto: «L’Italia non è la Francia; da noi non sono infatti esistiti quelli che si sprofondano “au fond du coeur”, come fanno i moralisti francesi. I *Ricordi* – un testo che anche Gramsci ammirava, e che anzi prendeva a modello per una delle rubriche dei *Quaderni* – sono un’altra cosa. In Italia - è stato osservato una volta, e c’è del vero in questa affermazione – non esiste l’‘anima’».

⁴⁷² Considerazione dalla quale è possibile far discendere «due caratteristiche precipue della ‘tradizione’ italiana: una serie di relazioni della filosofia con altri aspetti dell’esperienza umana - con la politica, ad esempio, ma anche, e soprattutto, con la storiografia; una concezione del ruolo e della funzione del filosofo che riguarda la maggior parte delle personalità più eminenti della filosofia italiana) nell’accezione vasta che si è detta»

⁴⁷³ Va comunque tenuto in considerazione che quelle linee storiografiche ed interpretative non si escludono a vicenda nella lettura di Garin. Come ho cercato di mostrare nel capitolo precedente, infatti, Garin è attento a mantenere nei suoi lavori la complessità della narrazione storiografica, che deve riflettere la complessità storica. L’insistenza sui temi della filosofia civile, dunque, non va letta nei termini di una realtà escludente. Come sottolineato d’altronde anche dallo stesso Ciliberto, la «persuasione [...] secondo cui è la dimensione ‘civile’ – nell’accezione ampia del termine – a rappresentare il carattere costitutivo della filosofia italiana [...] non vuol dire che in Italia manchino pensatori, anche di prima grandezza, che si siano confrontati con problemi di tipo ‘metafisico’ (un solo nome, tra i tanti: Marsilio Ficino). Si intende rilevare che, a differenza di altre tradizioni, è la vocazione ‘civile’ il tratto specifico dell’Italia, sul piano filosofico. A sua volta, ciò non significa che i filosofi italiani si siano occupati solamente di questioni ‘civili’, attinenti al ‘comune vivere’ dell’uomo: affermazione, questa, che non avrebbe fondamento. Quello ‘civile’ è stato, però, il filo principale della ‘tradizione’ italiana, e questa corda, almeno in certi momenti, ha vibrato anche nei filosofi più distanti da una dimensione ‘civile’ in senso proprio – perfino in Ficino, or ora evocato».

criteri discriminanti della specificità italiana (se non il criterio più importante).

Dalla loro posizione privilegiata di autori stranieri che si confrontano con la tradizione filosofica italiana, Brian e Rebecca Copenhaver mettono in evidenza quella che dal loro punto di vista è l'atipicità del caso italiano nel contesto internazionale. Quello che sorprende di più i due autori americani è, infatti, il coinvolgimento in prima persona dei filosofi italiani nell'ambito immediatamente politico. È il caso, ad esempio, di Norberto Bobbio, con il quale si apre il ponderoso volume dedicato da entrambi alla filosofia italiana *From Kant to Croce*.⁴⁷⁴ Pur stabilendo che «at the end of the day [...] Bobbio was a philosopher»,⁴⁷⁵ i due autori subito aggiungono che «Bobbio was more than what the anglophone world calls a 'public intellectual'. He was an active, effective, and famous politician on a national scale» e lo stesso poteva essere detto di tutti gli altri pensatori – da Mamiani a Gentile – presentati nel volume. Per questo motivo i due autori concludevano osservando che:

This fact alone makes the history of modern Italian philosophy unlike anything that could have been observed about practitioners of that discipline in England or in the United States. To be sure, some philosophers in these countries have been active and prominent in national politics: Jeremy Berham, John Stuart Mill, Bertrand Russel and John Dewey are conspicuous exceptions to the rule that for most Anglo-American philosophers the *effective* reach of their *public* politics (as distinct from their political activity as private citizens) has not gone far beyond the walls of universities.⁴⁷⁶

La sovrapposizione dei linguaggi e degli strumenti della politica e della filosofia, la capacità di comunicare al di fuori dell'ambito

⁴⁷⁴ Il volume è suddiviso in due sezioni: nella prima si dedicano singoli capitoli ai diversi autori presi in esame e agli aspetti più interessanti delle loro ricerche. La seconda presenta per la prima volta ad un pubblico anglofono le traduzioni di lavori fondamentali dei nostri filosofi. Per questa ragione il volume costituisce uno strumento utilissimo nel campo degli studi della filosofia italiana.

⁴⁷⁵ Copenhaver B. P., Copenhaver R., *From Kant to Croce. Modern Philosophy in Italy 1800-1950*, University of Toronto Press, Toronto 2012, p. 4.

⁴⁷⁶ *Ibid.*

puramente accademico e, di conseguenza, la disposizione ad utilizzare strumenti propri del dibattito pubblico come quotidiani e *media*,⁴⁷⁷ stabiliscono, per i due autori, il tratto specifico e sorprendente della filosofia italiana, definendo una declinazione contemporanea del tema della “filosofia civile”.

Anche Remo Bodei, studioso i cui lavori sono conosciuti e apprezzati nel nostro Paese come all'estero, già nel 1998 in un volume dedicato all'analisi della situazione sociale e culturale dell'Italia nei suoi primi cinquant'anni di vita repubblicana, scriveva che:

la filosofia italiana dà [...] il meglio di sé nei tentativi di soluzione di problemi in cui si scontrano universale e particolare, logica ed empiria. Questi stessi problemi scaturiscono dai nodi della vita associata e dagli intrecci variabili, nella coscienza individuale, fra la consapevolezza dei limiti imposti dalla realtà e le proiezioni di desiderio, fra l'opacità dell'esperienza storica e la sua trascrizione in immagini e concetti, tra l'impotenza della morale e la durezza del mondo, tra il pensiero e il vissuto.⁴⁷⁸

E di qui concludeva:

le filosofie italiane sono pertanto più filosofie della “ragione impura”, che tiene conto cioè dei condizionamenti, delle imperfezioni e delle possibilità del mondo, che non della ragion pura rivolta alla conoscenza dell'assoluto, dell'immutabile o del rigidamente normativo⁴⁷⁹

Queste stesse argomentazioni sono state riprese, senza cambiamenti sostanziali, da Bodei nella riedizione del suo *La filosofia del Novecento*.⁴⁸⁰ In quest'occasione, tuttavia, lo studioso forza il discorso sul carattere ‘impuro’ delle filosofie italiane (che rifuggono la costruzione delle «grandi cattedrali di idee»⁴⁸¹ per concentrarsi su una

⁴⁷⁷ «In Bobbio's hands, then, newspapers were a medium for philosophical messages» (*ibid.*).

⁴⁷⁸ R. Bodei, *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana*, Einaudi, Milano 1998, p.64.

⁴⁷⁹ *Ibid.*

⁴⁸⁰ R. Bodei, *La filosofia del Novecento (e oltre)*, Feltrinelli, Milano 2015, pp. 210-219.

⁴⁸¹ L'espressione è di Garin, non sembra tuttavia inopportuno applicarla in riferimento al lavoro di Bodei. A sua volta, infatti, lo studioso ricorre in alcuni casi al lessico di

riflessione “terrena”), nella direzione di un’accentuazione della sua alterità rispetto alle altre filosofie nazionali. La premessa del suo discorso, infatti, è che «la filosofia è per sua natura transnazionale» e, di conseguenza «la diffusione delle idee prescinde dai confini degli stati».⁴⁸² Tuttavia, ciò non gli impedisce di concludere che «una specificità della filosofia italiana esiste».⁴⁸³

In particolare, in questo lavoro Bodei fa dipendere il crescente interesse per la filosofia italiana al di fuori dei confini della Penisola da due fattori. Da un lato, essa si collega direttamente al progressivo declino della *French Theory* e le sue «(apparenti) acrobazie concettuali».⁴⁸⁴ Dall’altro, è il frutto della reazione contro «le minuziose indagini dei filosofi analitici».⁴⁸⁵ A determinare il successo della filosofia italiana, in entrambi i casi, sarebbe quindi il «diffuso bisogno di concretezza e di realtà»⁴⁸⁶ che la filosofia italiana con il suo «sguardo diverso, più attento alla storia e ai conflitti»,⁴⁸⁷ al contrario, appaga. L’essersi tradizionalmente concentrata sui temi della storia della morale, della politica e dell’estetica, per Bodei, non rappresenta quindi un «“indebolimento” delle pretese di intelligibilità del reale» da parte della filosofia italiana, ma, al contrario, è frutto «dello sforzo di bonificare aree troppo in fretta abbandonare (e inselvatichitesi) da parte di una ragione che si era eccessivamente identificata con i modelli allora vittoriosi delle scienze fisico-matematiche sino al punto di appiattirvisi».⁴⁸⁸ Al tempo stesso, riprendendo una certa tradizione

Garin. Come quando, nel definire la sua metodologia storiografica “divisionista”, prende le distanze da uno storicismo irrispettoso dell’alterità della speculazione rispetto al divenire storico, affermando allo stesso tempo la necessità di non staccare completamente le idee dallo «sfondo degli accadimenti storici da cui emergono, quasi nascessero per partenogenesi» (R. Bodei, *Il noi diviso*, cit., p. IX). Per le somiglianze con Garin Cfr. *Infra*, pp. 109-110.

⁴⁸² *Ivi*, p. 210.

⁴⁸³ *Ibid.* Per un approfondimento della posizione di Bodei si veda R. Bodei, *Goodbye to Community. Exile and Separation*, «Diacritics», 4, 2009, pp. 178-185; R. Bodei., *Una filosofia della ragione impura: il pensiero italiano*, in *Effetto Italian Thought*, cit., pp. 55-70. Si veda anche l’intervista apparsa su «La Stampa». F. Rigatelli, *Remo Bodei: la filosofia italiana? Non è un marchio, è un carattere*, «La Stampa», 10/08/2016.

⁴⁸⁴ R. Bodei, *La filosofia del Novecento (e oltre)*, cit., p. 211.

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ *Ibid.*

⁴⁸⁷ *Ibid.*

⁴⁸⁸ *Ivi*, pp. 211-212.

interpretativa,⁴⁸⁹ lo studioso collega il percorso di integrazione della filosofia italiana nel panorama internazionale alla sua progressiva apertura nei confronti delle correnti provenienti dall'estero, da un lato, e all'abbandono di «tendenze una volta egemoni nella Penisola, in particolare, delle varie famiglie della dialettica e dello storicismo», dall'altro.⁴⁹⁰

A partire dalle considerazioni fatte fino a questo momento, tuttavia, non si comprende quello che a mio parere è un problema fondamentale legato alla possibilità o meno di utilizzare una categoria filosofica e, di conseguenza, inevitabilmente storiografica come quella di *Italian Theory*. Problema fondamentale perché riguarda la definizione di cosa sia da intendere quando si ricorre a quest'espressione.

In un articolo apparso sul *Manifesto* Timothy Campbell, professore di *Italian Studies* presso la Cornell University e tra i principali promotori del “passaggio a nord-ovest” di testi e temi della filosofia italiana, osservava che nel contesto americano «quello che colpisce di tali polemiche è una strana corsa a delimitare i confini di ciò che si qualifica – e, cosa ancor più importante, di ciò che non si qualifica – come “Italian Theory”». ⁴⁹¹ Un'affermazione di questo tipo sembra contraddittoria rispetto alla dichiarazione di intenti fatta poco sopra. Per questo motivo credo sia interessante soffermarsi brevemente sulle argomentazioni addotte da Campbell a sostegno della sua posizione. E ciò vale soprattutto se si tiene in considerazione quello che da altri è stato osservato, e, cioè, che «sarà opportuno distinguere tra ‘filosofia prodotta in Italia’ e ‘filosofia italiana’», poiché, «la filosofia italiana oggi è solo una “parte” della filosofia prodotta in Italia». ⁴⁹²

⁴⁸⁹ A questo proposito Bodei scrive in un altro luogo: «A lungo nel secondo dopoguerra siamo stati, potremmo dire con una battuta, dei “concessionari” di filosofie straniere, che abbiamo utilizzato in una sorta di mistura italica, coniugando, per esempio, marxismo e fenomenologia, idealismo e strutturalismo... In sostanza, dopo un periodo in cui la cifra dominante era il dualismo Croce-Gentile, è stato messo in atto un tentativo di riaprici al mondo». R. Bodei, *Una filosofia della ragione impura: il pensiero italiano*, cit., p. 55.

⁴⁹⁰ R. Bodei, *La filosofia del Novecento (e oltre)*, cit., p. 212.

⁴⁹¹ Timothy Campbell, «*Italian Theory*»: i rischi di un nome, «Il Manifesto», 15/03/2012

⁴⁹² F. Buongiorno, A. Lucci, *La “differenza italiana”. Filosofi(e) nell'Italia di oggi*, cit. pp. 5-6.

La stessa natura apparentemente paradossale di un'affermazione come questa ci impone, infatti, di chiarire i termini della discussione. Che cosa significa, infatti, distinguere tra 'filosofia italiana' e 'filosofia prodotta in Italia'? Nel secondo caso la soluzione può forse sembrare ovvia: per filosofia prodotta in Italia si intende l'insieme di articoli, volumi, dibattiti, prodotti sul suolo nazionale (tralascio qui volutamente tutti i problemi che, in un Paese di formazione recente come il nostro, comporta un'impostazione di questo tipo). Più problematica è la questione relativa al primo termine del confronto. Così come la intendono gli editori del volume, la filosofia italiana è «una delle multivarietà delle proposte filosofiche» disponibili, nella quale è possibile «riconoscere uno 'stile di pensiero' specifico e inconfondibile». Questo stile, poi, è quello che collega «una parte della attuale produzione filosofica italiana alla parte più viva e originale della produzione filosofica italiana del passato».⁴⁹³ Buongiorno e Lucci non chiariscono oltre la loro posizione. Tuttavia, possiamo chiederci con loro che cosa si classifichi, oggi, sotto il nome di 'filosofia italiana' o *Italian Theory*.

Per rispondere a questa domanda può essere utile riprendere la definizione che ci hanno fornito i curatori del volume dal titolo significativo *L'Italian Theory existe-t-elle?*

Italian Theory est, en effet, le nom qui a été donné à une galaxie à première vue assez hétérogène de penseurs du politique dans laquelle on trouve pêle-mêle des philosophes comme Giorgio Agamben, Massimo Cacciari, Roberto Esposito, Giacomo Marramao, Antonio Negri, Mario Tronti et d'autres, dans la tentative de souligner l'existence d'un fil rouge, d'un trait commun qui les réunirait.⁴⁹⁴

Le informazioni che possiamo ricavare sono tre. Le prime due riguardano struttura e contenuto dell'*Italian Theory*: si tratta di una «galassia a prima vista eterogenea» di pensieri del politico. La terza è un'informazione di carattere "progettuale", che fa capo al tentativo di rintracciare un tratto comune che li tenga insieme.

⁴⁹³ *Ibid.* Corsivo mio.

⁴⁹⁴ S. Contarini, D. Luglio, *Introduction*, in *L'Italian Theory existe-t-elle?*, cit, p. 7.

A partire da queste considerazioni, possiamo ulteriormente notare che, quando si parla di *Italian Theory*, si tende a limitare la discussione ad una porzione della produzione filosofica in Italia sviluppata principalmente nella seconda metà del Novecento.

Ritornando a Campbell e alle sue perplessità, esse riguardano quello che per lui è l'inconsistente tentativo di delimitare i confini di reciproca pertinenza della *French* e dell'*Italian Theory*. Scrive infatti lo studioso che:

Per quanti di noi sono pervenuti al pensiero italiano dopo la «French Theory», è impossibile immaginare il successo intellettuale ed editoriale globale di cui oggi godono filosofi/e italiani/e come Giorgio Agamben, Franco Berardi, Rosi Braidotti, Adriana Cavarero, Roberto Esposito, Toni Negri, Paolo Virno, senza riconoscere il ruolo che la filosofia francese ha giocato e continua a giocare nel pensiero italiano.⁴⁹⁵

Le preoccupazioni di Campbell riguardano il rischio di fare dell'*Italian Theory* un'etichetta indifferente ai tratti comuni necessari «per la costruzione di un *milieu* filosofico», ripiegando sull'«unità forzata» di una tradizione legata «a un territorio apparentemente unificato (persino quando viene presentato come deterritorializzato)».⁴⁹⁶ L'esigenza avvertita dallo studioso sarebbe quindi quella di dare vita ad un'unità duttile, che riproduca il movimento di un pensiero non incardinabile all'interno di una «teoria». Quello che però qui ci interessa mettere in evidenza è soprattutto l'inclinazione di Campbell a proporre, in realtà, un'idea piuttosto precisa di cosa sia da intendere quando si fa riferimento all'*Italian Theory*. In modo particolare, quando la collega e la inserisce a pieno titolo all'interno della «seconda ondata dell'effetto-Foucault».⁴⁹⁷

Anche nel confutare la famosa osservazione di Deleuze e Guattari, per i quali Spagna e Italia, a causa della loro dipendenza spirituale e intellettuale della Chiesa cattolica, non avrebbero fornito

⁴⁹⁵ *Ibid.*

⁴⁹⁶ *Ibid.*

⁴⁹⁷ *Ibid.* Con questa espressione l'autore si riferisce alla ripresa del pensiero di Foucault nelle università americane, a seguito della pubblicazione delle traduzioni delle lezioni al *Collège de France* degli anni '70. A questo fenomeno per lo studioso si ricollega la fortuna degli ultimi anni conosciuta da alcuni autori italiani.

terreno favorevole allo sviluppo di un *milieu* filosofico,⁴⁹⁸ Campbell ci fornisce un'ulteriore indizio a proposito della sua interpretazione dell'*Italian Theory*. Lo studioso, infatti, afferma in prima battuta che «we might begin by accepting their [di Deleuze e Guattari] premises»⁴⁹⁹, per concludere, tuttavia, che «the past three decades have inalterably changed the landscape for philosophy in Italy».⁵⁰⁰ E a determinare questo spostamento sono stati per lui «the long 1968 in Italy as well as the profound impact of the fall of the Berlin Wall on intellectual life there»,⁵⁰¹ insieme ad un «intense reexamination of a number of concepts [...] like labor, life, the political, the biopolitical, and the common [...]».⁵⁰²

La categoria di *Italian Theory*, così come descritta da Campbell, dunque, sembra applicabile nello specifico alla produzione filosofica italiana a partire dagli anni '60-'70, direttamente collegata alle elaborazioni filosofiche dell'ultimo Foucault e, per questo, concentrata principalmente sui temi della biopolitica.

Non si tratta di un caso isolato. Sin dai primi momenti e nella maggioranza dei casi il dibattito legato all' *Italian Theory* ruota intorno agli sviluppi del dibattito filosofico italiano limitato alla seconda metà del '900. Non è un caso se uno dei testi che per primi hanno funto da vettore per la diffusione del pensiero italiano oltreoceano, assume coordinate spazio-temporali precise.

«The difference of Italian thought [...] cannot be grasped without some understanding of the difference marked by the history of Italian social and political movements»,⁵⁰³ scrive Michael Hardt nella

⁴⁹⁸ «L'Italia in particolare presentava un insieme di città deterritorializzate e una Potenza marittima capaci di riprodurre le condizioni di un "miracolo" e segnò l'inizio di una filosofia ineguagliabile, che tuttavia abortì e la cui eredità passò piuttosto in Germania (con Leibniz e Schelling) [...]. All'Italia e alla Spagna mancava un "ambiente" per la filosofia, cosicché i loro pensatori restavano delle "comete", comete che entrambi i paesi erano pronti a bruciare». (G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?* Einaudi, Torino 1996, p. 96.

⁴⁹⁹ T. Campbell, *Introduction*, «Diacritics», III, 2009, p. 4.

⁵⁰⁰ *Ibid.*

⁵⁰¹ *Ibid.*

⁵⁰² *Ibid.*

⁵⁰³ M. Hardt, *Introduction: Laboratory Italy*, in *Radical Thought in Italy*, a cura di M. Hardt, P. Virno, cit. A proposito di questo lavoro e la sua collocazione nel dibattito sull'*Italian Theory*, si veda in particolare S. Chignola, *Italian Theory? Elementi per una genealogia*, in: *Differenze italiane. Politiche e filosofia: mappe e sconfinamenti*, cit., pp. 30-46.

sua introduzione. Per questo motivo, lo studioso premette una rapida analisi di quegli stessi movimenti, che vanno dal “lungo ‘68” italiano fino alla fine della prima Repubblica, senza i quali sarebbe impossibile comprendere fino in fondo l’elemento del «theorizing» che a quelli si lega, in un rapporto che compie una rotazione di centottanta gradi sul nesso di teoria e prassi.

During extended periods many of these authors were theorists on the side and kept political activism as their day job. Althusser was fond of quoting Lenin as saying that without revolutionary theory there can be no revolutionary practice. These Italians insist more on the converse relation: revolutionary theory can effectively address only questions that are raised in the course of practical struggles, and in turn this theorizing can be articulated only through its creative implementation on the practical field. The relationship between theory and practice remains an open problematic, a kind of laboratory for testing the effects of new ideas, strategies, and organizations. Revolution can be nothing other than this continually open process of experimentation.⁵⁰⁴

Anche Dario Gentili, d’altra parte, nel suo *Italian Theory. Dall’operaismo alla biopolitica*, già a partire dal titolo, ci fornisce le coordinate precise dell’oggetto della sua analisi. Per lo studioso il termine *Italian Theory* serve a definire un certo indirizzo del pensiero filosofico-politico italiano che prende avvio dal primo Operaismo di Raniero Panzieri e del Mario Tronti di *Operai e capitale*, per giungere alla riflessione biopolitica più recente, passando per il secondo Operaismo di Toni Negri e *Quaderni Rossi* e le correnti filosofiche degli anni Ottanta (pensiero negativo, pensiero debole, pensiero della differenza sessuale, riflessioni sulla secolarizzazione e l’impolitico). Ad accomunare movimenti tanto differenti sarebbe, per l’autore, l’elemento della loro *sinisteritas*,⁵⁰⁵ intesa come la tendenza a

⁵⁰⁴ *Ibid.*

⁵⁰⁵ «Ciò che tuttavia rende l’idea di *sinisteritas* non del tutto corrispondente a quella parlamentare di “sinistra” è la precedenza del conflitto rispetto al luogo del suo accadere: è l’emergere di tale conflittualità originaria - è l’emergere della politica stessa - a individuare e determinare di volta in volta il suo luogo peculiare. [...] vedremo susseguirsi come luoghi del conflitto: la fabbrica, la società, il Partito, lo

riconoscere l'originarietà del conflitto e, con esso, la necessità di pensare un soggetto antagonista. Sebbene Gentili in alcuni momenti indugi nel richiamare le radici di lungo periodo di tale tema, resta comunque il fatto che l'*Italian Theory*, anche nelle sue parole, assume la forma di una galassia di temi ed autori che si collocano a pieno titolo nella seconda metà del Novecento.

A questo punto, è opportuno aprire una breve parentesi che riguarda una delle obiezioni più frequenti all'utilizzo dell'etichetta *Italian Theory*. Molti interpreti, infatti, hanno sottolineato come si tratti di un'operazione rischiosa e potenzialmente infedele.

Per Toni Negri l'*Italian Theory* è «l'ennesimo schema storiografico “debole”». ⁵⁰⁶ Partendo dal presupposto che sia illegittimo, teoricamente e storicamente, ricondurre nello stesso solco primo e secondo Operaismo, Negri si mostra scettico soprattutto rispetto a quello che avverte come un depotenziamento dal punto di vista della prassi rivoluzionaria. Nato in opposizione all'egemonia del Pci togliattiano, l'operaismo, pur nelle differenze specifiche tra i suoi teorici (a proposito delle quali non entro qui nel merito), ha l'ambizione di proporsi come una “cassetta degli attrezzi” nelle mani della classe operaia, e non come un'elaborazione teorica accademica, a cui verrebbe ridotta dalla sua omologazione all'interno di una *Theory* e, per di più, italiana. Essa «coglie vagamente le determinazioni temporali e locali del processo storico per condurle a una pacificazione imbellè» e per questo

finisce per intimare l'evacuazione di ogni punto di vista storicamente determinato, eticamente situato e politicamente orientato nella conoscenza e nell'agire nell'orizzonte politico. Anche da questo punto di vista la storicità delle lotte, le soglie di

Stato, la vita. Pertanto, la *sinisteritas*, non corrisponde certo all'oggetto o al contenuto specifico di questo o quell'autore, bensì al procedimento prettamente filosofico per introdurre e definire – per scarti, discontinuità, deviazioni – concezioni o costellazioni di pensiero. Essa indica un modo di procedere della riflessione: alternativo – se non proprio antagonistico – rispetto alla *linea* di pensiero da cui “devia”, “scarta”, “piega”» (D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operaismo alla Biopolitica*, cit., pp. 14-15.
⁵⁰⁶ T. Negri, *A proposito di Italian Theory*, in: *Differenze italiane*, cit., p. 27.

produzione di soggettività, le tendenze costruite vengono sistematicamente ridotte e censurate.⁵⁰⁷

Inoltre, Judith Revel, nel suo lucido intervento sulla questione, ha messo in risalto una serie di problematiche che si muovono su più livelli e che si intrecciano alle argomentazioni di Negri. Anche se si accetta di limitare i confini dell'*Italian Theory* ad una certa filosofia politica prodotta in Italia nella seconda metà del Novecento, infatti, il rischio è quello di perdere le differenze specifiche a vantaggio di una "teoria" uniformante. Nelle parole di Revel, il pericolo è quello di utilizzare «la semplice determinazione storico-geografica come più piccolo comun denominatore facendola "lavorare" per unificare forzatamente un paesaggio complesso – mentre andrebbero invece restituite le differenze e le somiglianze».⁵⁰⁸ In questo modo, le sue perplessità investono, da un lato la dimensione della 'teoria', l'idea, cioè, che sia possibile ricondurre tutti gli autori di riferimento all'interno di un unico alveo, rintracciando quel *fil rouge* di cui parlavano Contarini e Luglio. Dall'altro lato, anche l'aggettivo è guardato con sospetto: se è vero che non si può non considerare «ognuna di queste figure come il prodotto singolare di una certa storia – quella dell'Italia post-bellica in generale, quella del lungo '68 italiano in particolare»,⁵⁰⁹ è altrettanto vero che:

Il principio dell'identificazione "nazionale", se non viene ulteriormente specificato da determinazioni storiche, sociali, culturali economiche e politiche, è di una pericolosità estrema: non solo perché è in sé ambiguo (diffidiamo dei nazionalismi, fossero anche solo filosofici: questa, purtroppo, la grande lezione del Novecento), ma perché rischia di cancellare, in nome di una presunta *identità*, la ricchezza che un certo contesto (e un certo "momento") hanno realmente prodotto.⁵¹⁰

⁵⁰⁷ *Ibid.* Sulle critiche di Negri e in generale sul rapporto Operismo-Italian Theory segnalo il bell'articolo di F. Mengali, *Per un pensiero incarnato. Soggettività e conflitto nell'Operismo italiano*, attualmente in corso di pubblicazione.

⁵⁰⁸ J. Revel, *l'Italian Theory e le sue differenze. Soggettivazione, storicizzazione, conflitto*, in *Differenze italiane*, cit., p.48.

⁵⁰⁹ *Ibid.*

⁵¹⁰ *Ibid.*

A questo proposito, tra gli scettici può essere inserito anche Sandro Chignola, che, dal suo punto di vista, mette in luce un aspetto altrettanto interessante e che vale la pena di richiamare. Come Negri, lo studioso sottolinea che, al momento della sua genesi, l'idea di una "differenza italiana"⁵¹¹ – che fa risalire al testo di Hardt e Virno già citato – indicava uno «stile di pensiero come pratica collettiva e come militanza rivoluzionaria»⁵¹², andando così a definire una peculiare «*attitudine sperimentale* al lavoro intellettuale».⁵¹³

Volendo riassumere: i punti problematici dell'*Italian Theory* sembrano coinvolgere sia il sostantivo che l'aggettivo della formula. Da un lato, infatti, si mette in discussione l'esistenza o la necessità di una "teoria", di un fattore uniformante che tenga insieme posizioni diverse e, in alcuni casi, in aperto contrasto tra loro. Dall'altro, si tende a sottolineare la pericolosità e l'equivocità di una determinazione che sembra funzionare su base nazionale. Inoltre, abbiamo potuto constatare che, nella maggioranza dei casi, quella di *Italian Theory* è una categoria a cui si ricorre con riferimento ad un certo tipo di elaborazione filosofico-politica secondo-novecentesca.

Anche sulla scorta di queste considerazioni, in questo lavoro ho deciso di concentrarmi sulle opere di un autore in particolare: Roberto Esposito. Questa decisione si giustifica, a mio parere, per tre ordini di motivi. In primo luogo, quello di Roberto Esposito è sicuramente il nome che per primo si collega all'*Italian Theory*. I suoi lavori sui temi dell'impolitico, della comunità e, più recentemente, sulla biopolitica, infatti, sono al centro della discussione internazionale sulla filosofia italiana. In secondo luogo, Esposito è uno dei principali promotori del metadiscorso sulla '*Italian Theory*' come categoria. Si potrebbe forse

⁵¹¹ All'interno dei dibattiti più recenti sulla filosofia italiana si fa spesso ricorso all'espressione "differenza italiana" per indicare la specificità del pensiero italiano nel contesto internazionale. Tale espressione è stata coniata proprio da Toni Negri, il quale, tuttavia, nel suo pamphlet (A. Negri, *La differenza italiana*, nottetempo, Roma 2005), faceva specifico riferimento ad un 'pensiero della differenza'.

⁵¹² S. Chignola, *Italian Theory? Elementi per una genealogia*, in: *Differenze italiane*, cit., p. 30. Lo studioso si è recentemente cimentato in una riflessione più approfondita sulla questione in un volume intitolato polemicamente: *Da Dentro. Biopolitica, Bioeconomia, Italian Theory*, DeriveApprodi, Roma 2018.

⁵¹³ *Ibid.* Le conclusioni di Chignola, come quelle di Neri, sono molto dure. Scrive infatti lo studioso che «solo in maniera molto debole, da storici (o da contabili) della filosofia, è possibile parlare di una teoria italiana» (*Ivi*, p. 43.).

dire, con una battuta, che nella sua elaborazione filosofica è l'*Italian Theory* che riflette sull'*Italian Theory*.

In terzo luogo, il suo tentativo di ricostruire una 'genealogia' dell'*Italian Theory*, tenendo insieme ricostruzione storiografica ed elaborazione teorica, rappresenta – io credo – un esempio significativa di declinazione contemporanea del problema della 'storia della filosofia italiana'.

III.2 ROBERTO ESPOSITO E IL PENSIERO VIVENTE

Prima di tutto, occorre fare una premessa di carattere terminologico. Fino a questo momento, infatti, abbiamo volutamente utilizzato l'espressione *Italian Theory* per definire l'oggetto della nostra indagine; da questo momento, tuttavia, sarà più corretto far ricorso al lemma *Italian Thought*. Le due denominazioni si sono affermate in ambienti diversi: se all'estero, per evidente assonanza con la *French Theory*, è prevalsa la prima espressione, in Italia si è in genere preferito ricorrere alla seconda. Non si tratta di un'annotazione marginale. In particolare, per Roberto Esposito il passaggio dall'una all'altra espressione – la sostituzione, cioè, della *Theory* con il *Thought* – si rivela efficace a un doppio livello. Da un lato, infatti, esso consente di svincolare il fenomeno di diffusione della filosofia italiana all'estero dalla precedente "importazione" negli Stati Uniti delle correnti francesi (fenomeno di cui già da tempo hanno cominciato a mostrarsi i limiti).⁵¹⁴ In questo modo, l'*Italian Thought* cerca di evitare le conseguenze che gli deriverebbero dall'autodefinirsi una "teoria": l'idea, cioè, che sia possibile ricondurre tutte le sue componenti ad un unico alveo teorico che funziona nella creazione di modelli interpretativi basati su principi generali.⁵¹⁵ Dall'altro lato, secondo Esposito, il termine "pensiero"

⁵¹⁴ Limiti che sono cominciati ad emergere almeno a partire dal cosiddetto *Sokal affair* (seguito alla pubblicazione in «*Social Text*» dell'articolo scritto dal fisico Alan Sokal *Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity.*) e che sono descritti lucidamente da F. Cusset nel suo *French Theory*. (Cit.)

⁵¹⁵ A proposito della *French Theory*, Esposito precisa che «com'è stato sostenuto, quella che è stata percepita aldilà dell'Atlantico non è la "vera filosofia" di Derrida, Deleuze, Lyotard, Foucault, Baudrillard, ma un'amalgama in cui pezzi del loro pensiero sono fusi in una nuova miscela che ha assunto il nome polivalente di

(*Thought*, per l'appunto) sembra maggiormente in grado di riprodurre il significato performativo che in esso è implicito:

Performativo, sia nel senso del rapporto tra teoria e prassi che caratterizza il pensiero italiano fin dalle origini – un pensiero della prassi e, insieme, una pratica di pensiero. Sia in quello che la sua identificazione [...] è parte integrante di esso. Piuttosto che in seguito a teorizzazioni preliminari, è come se esso si costituisse nel suo stesso farsi.⁵¹⁶

In questo senso, per Esposito, l'uso del termine 'pensiero' serve ad indicare la specifica connessione che la filosofia italiana instaura con l'ambito della prassi: il pensiero non precede la prassi, ma si origina a partire da essa e ne risulta inscindibile. In questo senso esso «oltrepassa sia l'autonomia della filosofia sia la neutralità della teoria».⁵¹⁷ Così facendo, il pensiero italiano è «sempre “in atto”, attivo e attuale, così come ogni atto porta dentro di sé una traccia di pensiero»⁵¹⁸ e, in virtù di ciò, esso è definito attraverso «il rapporto, storicamente pregnante, con un processo collettivo che sfonda i limiti del filosofico e del teorico, per calarsi nelle dinamiche e nei conflitti politici».⁵¹⁹

Fatta questa breve premessa, in questa sede prenderemo in considerazione principalmente due dei lavori di Esposito: *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia in Italia* e *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*. Per il fatto di essere gli unici due testi nei quali Esposito affronta direttamente la questione dell'*Italian Thought*, delle sue origini e del suo futuro, questi due lavori vanno letti parallelamente.⁵²⁰ Il primo, infatti, si propone di guardare più da vicino alla specificità italiana seguendo un percorso genealogico – e di conseguenza, sotto molti aspetti, storiografico – che ne rintracci i caratteri peculiari sin dalle sue origini rinascimentali. Il secondo, invece, si concentra sul ventesimo secolo, puntando a far emergere quella stessa specificità a partire dal confronto con le principali correnti

“theory”». R. Esposito, *German Philosophy, French Theory, Italian Thought*, in *Differenze italiane*, cit., p. 11.

⁵¹⁶ *Ivi*, p. 12.

⁵¹⁷ R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016, p. 158.

⁵¹⁸ *Ivi*, pp. 158-159.

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ Lo stesso Esposito ha parlato di un «dittico» per riferirsi a questi suoi due lavori.

di pensiero che hanno dominato, nel corso del secolo breve, la cosiddetta filosofia continentale. In questo modo, Esposito tende a tenere insieme le due accezioni (temporali) di cui ha finito per essere investita l'espressione *Italian Thought*.

Nelle sue stesse parole, infatti, se «l'inizio di quello che successivamente diverrà l'*Italian Thought* va posto negli anni Sessanta del Novecento e precisamente in quell'insieme di condotte [...] che risponde al nome di "operaismo"»;⁵²¹ al tempo stesso esso è «radicato in una falda più profonda che può essere arretrata alla prima età moderna».⁵²² In questo modo, per Esposito, si determinano due diverse letture dell'*Italian Thought*: «una lettura sincronica, che vorrebbe confinarlo nelle dinamiche conflittuali degli anni Sessanta»,⁵²³ da un lato, e una lettura «diacronica, che lo riconduce a una genealogia di più lungo periodo»,⁵²⁴ dall'altro. Senonché –Esposito lo chiarisce subito dopo – si tratta di un'alternativa che perde di rilievo. Nel momento in cui ci si rende conto che l'*Italian Thought* «è in realtà situato precisamente nel punto di giuntura, e di tensione, fra tali vettori»;⁵²⁵ esso si costruisce, infatti, come una prospettiva trasversale, nella quale si incrociano e si tengono insieme «arcaico ed attuale».⁵²⁶

Proprio la volontà programmatica di presentare l'*Italian Thought* come una categoria "trasversale" – una categoria che, così facendo, è in grado di attraversare i secoli e costruirsi una genealogia – fa sì che si possa guardare ad essa da una prospettiva storico-filosofica. Certo, i lavori di Esposito hanno chiari e dichiarati intenti teoretici, ma la loro particolare struttura e il tipo di analisi che in essi viene condotta, consente – io credo – di leggerli anche nei termini di storiografia filosofica. Se ne dimostra consapevole lo stesso Esposito, quando, in apertura del suo fortunato *Pensiero vivente*, avverte la necessità di prendere le distanze da un genere specifico di storiografia filosofica (e, di conseguenza, dalle scelte teoriche che ne erano alla base): quello di cui la "storia della filosofia italiana" di Spaventa, rappresenta l'esempio più illustre e influente.

⁵²¹ R. Esposito, *Da fuori*, cit., p. 12.

⁵²² *Ivi*, p. 13.

⁵²³ *Ibid.*

⁵²⁴ *Ibid.*

⁵²⁵ *Ibid.*

⁵²⁶ *Ibid.*

Certamente l'obbiettivo primario del lavoro di Esposito non è quello di condurre una riflessione sulla storia della storiografia filosofica, né tantomeno si propone di analizzare specificamente la proposta spaventiana. Tuttavia, proprio la necessità di premettere un riferimento al lavoro di Spaventa è di per sé sintomatica: da un lato, della difficoltà di proporre un discorso riguardante in 'caratteri' della filosofia e, più in generale, del pensiero italiano, senza fare riferimento a quello che ne è considerato il tentativo *par excellence* (lo stesso aveva fatto Garin nella sua *Storia della filosofia italiana*). Dall'altro lato, Esposito intende con ciò distaccarsi da un tema la cui declinazione nel corso della storia della filosofia in Italia si è tinta di colori foschi ed è stata spesso impropriamente associata a forme più o meno larvate di chiusura in senso nazionalistico. Se – lo vedremo – una delle tesi principali sostenute da Esposito è proprio quella secondo cui la storia della filosofia italiana si è mossa a lungo “dentro e contro” le linee direttrici della modernità, è interessante registrare la proemiale presa di distanza da quella che, a torto o a ragione, può essere considerata uno degli assi portanti sui quali, grazie soprattutto alla ripresa fattane da Gentile, si è concentrato il discorso filosofico in Italia nel corso del Novecento. Inoltre, proprio nel distinguere il suo metodo da quello spaventiano-gentiliano, Esposito mette in luce in maniera più marcata il senso profondo della sua declinazione contemporanea del tema ‘storia della filosofia italiana’.

Lo studioso, in fondo, si propone preliminarmente di rispondere alla stessa domanda che si erano già fatti prima di lui sia Bertrando Spaventa che Eugenio Garin: «esiste qualcosa come una filosofia italiana?»,⁵²⁷ e ancora «è legittimo considerare la filosofia in termini di appartenenza nazionale o quantomeno territoriale?».⁵²⁸ Ancora una volta, la risposta è affermativa: anche per Esposito, come era stato per Spaventa e per Garin, è possibile distinguere una filosofia che sia definita ‘italiana’. Tuttavia, quello che cambia è il paradigma di riferimento teorico a cui ricorre Esposito per giustificare una tale affermazione. Abbiamo visto che, per Spaventa, in fondo, la filosofia italiana finiva col perdere i suoi confini nel dispiegarsi hegelianamente all'interno di una tradizione fundamentalmente europea. Per Garin la filosofia italiana si definiva attraverso il collegamento al contesto

⁵²⁷ R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., p. 20.

⁵²⁸ *Ibid.*

storico-politico italiano e per questo la narrazione storiografica finiva col frammentarsi in una costellazione di momenti storici e storiografici definiti. Esposito, dal canto suo, risponde alla domanda ricorrendo – e vedremo come – alla nozione geofilosofica di ‘territorio’.⁵²⁹

Nel definire i ‘caratteri’ sui quali si costruisce la differenza italiana all’interno di una prospettiva di lungo periodo, Esposito ne individua tre vettori principali. In primo luogo, quella che lui stesso chiama l’*immanentizzazione del conflitto*. Partendo da Machiavelli per arrivare all’Operaismo, la filosofia italiana sfida il modello hobbesiano che neutralizza il conflitto nell’istituzione della sovranità. Lungi dall’essere esorcizzato nell’epoca del Leviatano, il conflitto è costitutivo dell’ordine: «quello che così si determina è una relazione costitutiva tra immanenza e antagonismo».⁵³⁰ In secondo luogo, la *storicizzazione del non storico* – paradigma rappresentato principalmente da Vico – che indica la tendenza a introdurre nella storia un’origine non storica e non storicizzabile. Per Esposito, Vico non solo si colloca con la sua filosofia al di fuori dal provvidenzialismo cristiano e dalla «nuova filosofia della storia che scaturisce dalla sua secolarizzazione»,⁵³¹ ma ne radica l’origine in una dimensione plurale che assume una forma «corporea, e dunque vitale».⁵³² In questo modo il conflitto si rivela intrinseco alla storia stessa: «la storia [...] deve sempre contenere, frenare, l’oscura potenza vitale che la sottende, non può nemmeno prosciugarla del tutto in un processo di idealizzazione senza resti».⁵³³ Infine, il terzo paradigma che informa la filosofia italiana sin dalle sue origini è quello relativo alla *mondanizzazione del soggetto*. La filosofia in Italia si è costruita al di fuori dei processi di costituzione del soggetto moderno, separato dalla sua dimensione corporea e biologica. In questo modo essa si colloca al di là della distinzione tutta moderna (originatasi a partire dalla riflessione cartesiana, in particolare) di mente (anima, dice Esposito) e corpo. La filosofia italiana, da Bruno a Gramsci, fornisce gli strumenti per la

⁵²⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos’è la filosofia?*, cit., pp. 77-109. Per un’analisi delle declinazioni della geofilosofia all’interno del dibattito italiano contemporaneo si veda: N. Bouchard, *Italy’s Geographies of the Mediterranean*, «Annali d’Italianistica», 29, 2011, pp. 343-362.

⁵³⁰ R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., p. 26.

⁵³¹ *Ivi*, p. 27.

⁵³² *Ivi*, p. 28.

⁵³³ *Ibid.*

decostruzione della categoria moderna di ‘persona’, sottraendola ai processi di immunizzazione nei confronti del corpo e della vita e pensandola sempre in relazione alla *communitas*.⁵³⁴

L’intreccio di questi elementi costituisce, per Esposito, la radice della ‘differenza italiana’, che risale la storia per tornare in forme rinnovate nella filosofia italiana contemporanea. *Il ritorno della filosofia italiana*, infatti, è il titolo dell’ultimo capitolo del suo *Pensiero vivente*. Lì Esposito, dopo aver constatato che, a seguito della scomparsa dei principali rappresentanti del panorama filosofico italiano di primo Novecento (Gentile, Gramsci, Croce), la filosofia italiana sembrava essere andata incontro ad una «stagione di complessivo ripiegamento», conclude affermando che a partire dagli anni ’60 essa sembra invece «rinnovarsi radicalmente, ritrovando più di un tratto della propria ispirazione originaria». ⁵³⁵ In questo modo correnti e autori tra loro molto diversi (Tronti, Cacciari, Negri, Del Noce, Vattimo, Agamben e lo stesso Esposito) vengono richiamati all’interno di e messi in relazione con i tratti di quella ‘storia della filosofia italiana’ fino a poc’anzi descritta.

Un’annotazione a margine: anche se su presupposti teorici ben diversi e su un arco temporale inevitabilmente distinto, l’idea di Esposito per cui allo ‘smarrimento’ postbellico della filosofia italiana sia seguito (in forma reattiva) un suo ‘rinnovamento’ – il quale a sua volta si determina come un ‘ritorno’ – difficilmente può non richiamare alla mente il circolo della filosofia italiana descritto da Spaventa. Questo vale soprattutto se si tengono in considerazione alcuni passaggi dell’opera di Esposito, nei quali lo studioso sembra riproporre la struttura della circolazione. In particolare, in *Da fuori*, dopo aver sottolineato che «il pensiero italiano è in una fase costitutiva e dunque largamente incompiuta»,⁵³⁶ formula una considerazione più propriamente storiografica. Lo studioso scrive infatti: «com’è accaduto in passato, da un lato la filosofia italiana ha anticipato tratti significativi del pensiero europeo, dall’altro, nel suo più recente segmento, li ha

⁵³⁴ Su questi temi si vedano gli altri lavori di Esposito. R. Esposito, *Immununitas. Protezione e negazione della vita*. Einaudi, Torino 2002; R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 2006; R. Esposito, *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano 2008.

⁵³⁵ R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., p. 207.

⁵³⁶ R. Esposito, *Da fuori*, cit., p. 158.

portati a sintesi in una forma più densa». ⁵³⁷ Chiaramente con questo non intendo certo sostenere una sovrapposibilità senza residui delle prospettive dei due autori. Tuttavia, il secondo, nella sua ricostruzione delle vicende della filosofia italiana, rischia a mio parere di condividere alcuni limiti della storiografia spaventiana.

In particolare, se spostiamo l'attenzione su *Da fuori*, ci rendiamo conto che la 'differenza' italiana descritta nel *Pensiero vivente* viene resa operativa e messa al lavoro per giustificare la preferibilità della filosofia italiana o – se si vuole – la sua maggiore adeguatezza a fare i conti con la crisi non solo filosofica, ma in primo luogo politica, affrontata dall'Europa a partire dagli ultimi decenni del Novecento. Come scrive l'autore, infatti, la filosofia in generale – e la italiana in particolare – rappresenta oggi «lo strumento analitico più adatto a interpretare la situazione europea». ⁵³⁸

In questo lavoro lo studioso si propone principalmente di fornire uno sguardo d'insieme sui percorsi seguiti dalla filosofia europea dagli ultimi decenni dell'Ottocento fino ai giorni nostri. Quella che Esposito ci presenta è una storia che si costruisce secondo una struttura fatta di canti e controcanti, in cui ad una filosofia maggioritaria si contrappongono autori che si muovono su linee direttrici diverse, esterne, che guardano alla modernità – direbbe Esposito – da fuori. È il caso, ad esempio, del terzetto Hölderlin-Nietzsche-Patočka, che troviamo collocato in apertura dell'opera e che si fa espressione di quella che Esposito chiama “filosofia del tragico” che, pur essendo declinata in una maniera peculiare per ognuno degli autori, nella sua sostanza e nella sua struttura si contrappone alla “filosofia della crisi” di Valéry, Husserl e Heidegger.

In ambito italiano, per Esposito, gli fa parallelamente eco un altro terzetto composto da Adriano Tilgher, Giuseppe Rensi e Giorgio Colli; tutti intellettuali che nel nostro Paese operano fuori da – e in parte contro – l'idealismo di Croce e Gentile e che si distinguono soprattutto per l'attenzione dedicata alla dimensione della vita che, per lo studioso, costituisce un'anticipazione delle declinazioni proprie della biopolitica (“all'italiana”) contemporanea.

Esposito individua tre grandi paradigmi – corrispondenti a tre grandi scansioni geofilosofiche – che si sono alternati nel '900 Europeo

⁵³⁷ *Ibid.*

⁵³⁸ *Ivi*, p. 4.

e non solo. Qui voglio solo ricordarli brevemente senza entrare nel merito delle complesse argomentazioni di Esposito proprio perché – occorre ricordarlo – nell’economia del lavoro che stiamo svolgendo, quello che più ci interessa è esaminare l’architettura storiografica che si sviluppa al di sotto del discorso del pensatore napoletano, sorreggendolo.

Andando con ordine, il primo tentativo di risposta alla crisi metafisica che l’Europa ha vissuto agli inizi del ‘900 e che ha raggiunto la sua forma più virulenta a cavallo tra le due guerre è rappresentato dalla *German philosophy*. Essa, nelle parole di Esposito, corrisponde specificamente alla Scuola di Francoforte e al circolo di intellettuali collegati all’Istituto di Ricerche Sociali. Gli anni ‘60 sono il periodo di sviluppo della seconda corrente: la *French Theory*, a sua volta divisa al suo interno in due filoni diversi: uno collegato alla speculazione di Heidegger e riconducibile alle teorie decostruttive di Derrida, l’altro dipendete dal pensiero di Nietzsche e a cui si ricollegano sia Deleuze che Foucault. Infine, l’*Italian Thought* sorto paradossalmente prima della teoria francese e originatosi a partire dalle lotte politiche e sociali dell’Italia degli anni ‘60, ma che, in quanto paradigma, si è sviluppato solamente dopo l’esaurirsi della prima.

Queste correnti di pensiero, queste scuole, sono accomunate, secondo Esposito, da un’esperienza fondamentale, che ha contribuito significativamente ad accrescerne la potenza speculativa. La problematizzazione della categoria del “fuori” che costituisce il nucleo speculativo dell’opera, viene portata avanti da Esposito in due sensi. In senso più ampio egli parla dell’esperienza del fuori come dell’esperienza della deterritorializzazione, sperimentata, per motivi tra loro estremamente diversi, sia dalla *German Philosophy* che dalla *French Theory* e, in tempi più recenti, anche dall’*Italian Thought*. Un’esperienza, questa, che nonostante le ragioni drammatiche che l’hanno determinata storicamente (e mi riferisco qui nello specifico agli autori tedeschi), ha praticamente consentito a tali filosofie di svilupparsi in diretta opposizione a quelle filosofie eurocentriche di inizio Novecento che per Esposito sono filosofie della territorializzazione, in quanto intese a ripensare il rapporto con l’origine nel tentativo di recuperarla. Di fronte alla crisi politica e filosofica dell’Europa, le filosofie della crisi, infatti, sono accomunate, per lo studioso,

dall'essere rimaste completamente ripiegate su sé stesse alla ricerca salvifica della propria essenza originaria.⁵³⁹

La categoria del “fuori”, viene poi declinata in un senso più specifico. Tutte e tre le correnti, infatti, secondo Esposito, si costruiscono come “filosofie del fuori”, intendendo con ciò il tentativo da loro portato avanti di confrontare continuamente il discorso filosofico con il suo fuori, con ciò che lo eccede e che per ciò stesso in qualche modo lo determina. Nel caso dell’*Italian Thought*, il fuori del discorso filosofico con cui occorre continuamente fare i conti è quello che si determina nel campo della politica e, più nello specifico della vita.⁵⁴⁰ Da qui la definizione del carattere propriamente civile della filosofia italiana che, come abbiamo già ricordato, ricollega Esposito ad altri autori, ma che qui appare (per certi versi) estremizzato, nel senso di un suo progressivo restringimento all’interno di un ambito specificamente bio-logico e bio-politico.

A proposito dell’*Italian Thought* – poi – il discorso si fa ancora più complesso, dal momento che Esposito, come ricordavamo, sembra riconnettere la specificità del pensiero italiano al suo essersi costruito al di fuori dalle principali svolte attraversate dal pensiero europeo. In questo senso, «la riflessione italiana assume una movenza, se non contrapposta, certo diversa, che la pone in una posizione eccentrica rispetto alle filosofie analitiche, ermeneutiche e decostruttive. Nemmeno il pensiero postmoderno – aggiunge Esposito - ha conosciuto in Italia l’egemonia che per più di un ventennio ha esercitato altrove»⁵⁴¹ Si potrebbe forse dire che questo rappresenta un terzo modo in cui la categoria del fuori è declinata in ambito italiano. L’inclinazione italiana per l’esteriorità, infatti, è strettamente correlata all’essersi a sua volta sviluppata esteriormente rispetto alle linee guida della filosofia europea; al tempo stesso, questa caratteristica, in un movimento circolare, è ciò che ne determina la specificità.

A questo punto, tuttavia, è necessario rendere ragione delle scelte teoriche che stanno alla base della ‘storia della filosofia italiana’ tracciata da Esposito. E ciò vale soprattutto a fronte di

⁵³⁹ Esemplificativa di questo fenomeno diventa – soprattutto – la filosofia heideggeriana e la definizione dei suoi rapporti con la filosofia della Grecia antica.

⁵⁴⁰ Nel caso della *German Philosophy* e della *French Theory*, la dimensione del fuori verso la quale si proiettava il discorso filosofico era rappresentata rispettivamente dalla sociologia e dalla scrittura.

⁵⁴¹ *Ivi*, p. 161.

un'argomentazione come quella appena richiamata, nella quale la categoria del 'fuori' è assunta quale criterio determinante rispetto alla sua stessa costituzione. Come abbiamo ricordato in precedenza, Esposito – già a partire dalle prime pagine del suo *Pensiero vivente* – ricorre alla nozione di geo-filosofia. Si rende quindi necessario aprire una breve parentesi che ci consenta di comprendere che cosa egli intenda quando utilizza un simile concetto. E ciò vale soprattutto dal momento che per lo studioso è proprio sulle nozioni di territorializzazione e deterritorializzazione che sembra riposare la possibilità o meno di continuare a parlare di una 'filosofia italiana'.

In *Che cos'è la filosofia?* Deleuze e Guattari indicavano in Nietzsche il fondatore della geofilosofia. Con ogni probabilità il riferimento è all'ottavo capitolo di *Al di là del bene e del male* intitolato *Popoli e patrie*,⁵⁴² dove Nietzsche costruiva la sua argomentazione attraverso la contrapposizione tra la musica 'tedesca' di Wagner e quella 'mediterranea' di Bizet, «l'ultimo genio che abbia intravisto una nuova bellezza e una nuova seduzione – che abbia scoperto un lembo di *mezzogiorno della musica*». ⁵⁴³ In quell'occasione il filosofo tedesco metteva in guardia il lettore sia dai pericoli che derivano da ogni forma di nazionalismo, che si esprime in «atavici attacchi di spirito patriottardo e di attaccamento alle zolle»,⁵⁴⁴ sia dal «movimento democratico d'Europa»⁵⁴⁵ che «tende alla generazione di un tipo predisposto alla *schiavitù* nel senso più sottile». ⁵⁴⁶ Nel cercare di «determinare i caratteri nazionali della filosofia francese, inglese, tedesca»,⁵⁴⁷ Nietzsche ipotizzava al tempo stesso l'«ascesa [...] di un tipo umano essenzialmente sovranazionale e nomade»,⁵⁴⁸ e per questo in grado di superare i confini ristretti di una visione nazionale. Com'è stato osservato, infatti, «quando Nietzsche parla di 'nazione' o di 'patria' lo fa prima di tutto con riferimento a una cultura, a un modo di

⁵⁴² R. Gasché, *Geophilosophy. On Gilles Deleuze and Félix Guattari What is Philosophy?*, Northwestern University Press, Evanston 2014.

⁵⁴³ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, in Id., *Opere*, Vol. VI, t. II, Adelphi, Milano 1976, p. 170.

⁵⁴⁴ *Ivi*, p. 152.

⁵⁴⁵ *Ivi*, p. 154.

⁵⁴⁶ *Ivi*, p. 155.

⁵⁴⁷ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia*, cit., p. 96.

⁵⁴⁸ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., p. 154.

vedere e di interpretare la realtà, e la stessa Europa è per lui una realtà culturale che può estendersi oltre i limiti geografici dei paesi che la compongono». ⁵⁴⁹

Quando Deleuze e Guattari spiegano che cosa vogliono intendere con il termine geo-filosofia, ci dicono che il prefisso ‘geo’ va utilizzato esattamente nel modo in cui lo intendeva Braudel quando parlava di geo-storia. Di conseguenza:

La geografia non si limita a fornire una materia e dei luoghi variabili alla forma storica; non è soltanto fisica e umana, ma anche mentale, come il paesaggio. Essa strappa la storia al culto della necessità per far valere l’irriducibilità della contingenza. La strappa al culto delle origini per affermare la potenza di un ‘ambiente’ [...]. La strappa alle strutture per tracciare le linee di fuga che passano per il mondo greco attraverso il Mediterraneo. Strappa infine la storia a se stessa per scoprire i divenire che, anche se vi ricadono non le appartengono [...]. Il ‘divenire’ non appartiene alla storia; a tutt’oggi la storia designa soltanto l’insieme delle condizioni, per quanto recenti, a cui ci si deve sottrarre per divenire, ossia per creare qualcosa di nuovo. ⁵⁵⁰

L’elemento geografico non si limita quindi a fornire lo scenario naturale dello svolgersi delle vicende umane. Al contrario, esso è strettamente connesso alla componente mentale e sociale che concorre alla creazione di un *milieu* filosofico. In questo senso, per Deleuze e Guattari, la filosofia appartiene a quella ‘terra’ la cui caratteristica principale consiste nell’essere costantemente deterritorializzata. Parallelamente, si può dire con Gasché che essa «is something that concerns the earth as such, but always in the complementary form of a reterritorialization. This inevitable reterritorialization of the deterritorialized earth is what makes philosophy in essence necessarily singular, and that means also potentially plural». ⁵⁵¹ In questo senso si determina quello che per Deleuze e Guattari è il continuo oscillare della filosofia tra i due elementi complementari della ‘terra’ e del ‘territorio’,

⁵⁴⁹ P. Gori, P. Stellino, *Il buon europeo di Nietzsche oltre il nichilismo e la morale cristiana*, «Giornale critico della filosofia italiana», I, 2016, p. 117.

⁵⁵⁰ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos’è la filosofia*, cit., p. 88.

⁵⁵¹ R. Gasché, *Geophilosophy. On Gilles Deleuze and Félix Guattari What is Philosophy?*, cit., p. 18.

che collega la nozione di geofilosofia all'idea di un certo nomadismo filosofico.

Si comprende quindi come la geofilosofia costituisca in fondo una risposta all'atavica questione del rapporto tra universale e particolare, tra verità e storia nella filosofia. Una risposta, tuttavia, che elimina alla base il riferimento ad una gerarchia storica, che prende cioè in contropiede l'idea tradizionale di un concetto che si sviluppa solamente nel senso di una progressione verticale, e che, così facendo, permette di accedere al piano orizzontale del rizoma.⁵⁵²

Come scrivono gli stessi autori, quindi, «non c'è deterritorializzazione assoluta senza riterritorializzazione»;⁵⁵³ questo significa che, nella continua opposizione dei due processi,

l'autoctono e lo straniero non si distinguono più come due personaggi distinti, ma si distribuiscono come fossero un solo ma duplice personaggio, che si sdoppia a sua volta in due versioni, presente e passata: ciò che era autoctono diventa straniero, ciò che era straniero diventa autoctono.⁵⁵⁴

Ciò non toglie, tuttavia, che nel presente «non è soltanto il filosofo ad avere una nazione, in quanto uomo, ma la filosofia stessa si riterritorializza sullo Stato nazionale e sullo spirito del popolo (più spesso quello del filosofo, ma non sempre)».⁵⁵⁵ In questo modo, partendo da un presupposto metafisico, la nozione di geofilosofia è messa all'opera per tenere insieme una verità plurale e deterritorializzata e le sue declinazioni parziali e necessariamente territorializzate.

In questo senso Esposito ricorre alla geofilosofia per proporre la sua particolare declinazione del tema 'filosofia italiana'. Quando lo studioso si richiama al 'territorio', infatti, intende riferirsi a quell'insieme di condizioni contingenti che si collocano al tempo stesso fuori e dentro la dimensione storica. L'ingresso del 'territorio' nel

⁵⁵² Nell'elaborazione filosofica di Deleuze e Guattari, alla struttura tradizionalmente verticale dell' 'albero della conoscenza', si sostituisce quella orizzontale del rizoma, un tipo di radice che si sviluppa orizzontalmente nel terreno, procedendo in diverse direzioni e intrecciandosi variamente. Su questo tema si veda anche: G. Deleuze, F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Orthotes, Salerno 2017.

⁵⁵³ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos'è la filosofia?*, cit., p. 94.

⁵⁵⁴ *Ivi*, p. 95.

⁵⁵⁵ *Ivi*, p. 95.

dominio della filosofia, nelle sue parole, le consente di aprirsi al «piano trasversale, che taglia e dissesta quello, verticale e più canonico, della successione storica». ⁵⁵⁶ Il superamento della prospettiva unidimensionale – che vincola la storia a muoversi solo verticalmente – consente di sottrarla, insieme alla filosofia, sia al mito illuminista del progresso, sia a quello regressivo dell’età dell’oro. Ad essere mutata, quindi, è la possibilità tutta nuova di «tracciare linee di fuga, passaggi inediti, diversioni improvvise che manomettono l’ordine del tempo ribaltandone i rapporti consentiti». ⁵⁵⁷

Il ‘territorio’ da solo, tuttavia, non è in grado di mettersi completamente al riparo dai rischi che deriverebbero dalla sua assolutizzazione. Per Deleuze come per Esposito, infatti, è la ‘terra’, che col suo essere sempre «deterritorializzante e deterritorializzata», ⁵⁵⁸ entra in rapporto dialettico con il ‘territorio’, impedendo che questo si cristallizzi in una forma sempre identica a sé stessa, e che – così facendo – la semantica del ‘territorio’ si trasformi in semantica della nazione. ⁵⁵⁹

La teoria della circolazione del pensiero rappresenta per Esposito – come ricordavamo in precedenza – il contraltare negativo della prospettiva geofilosofica entro la quale ritiene invece legittima una declinazione ‘particolare’ della filosofia. Colpisce che, nell’avanzare la sua tesi, lo studioso finisca col riconoscere alcuni dei limiti di quella anche nella ricostruzione dello stesso Deleuze. Nel momento in cui il filosofo francese collega l’“aborto” della filosofia italiana al suo “trasferimento” in Europa, infatti, ci ritroviamo per Esposito di fronte ad una «indebita identificazione tra estraniamento ed

⁵⁵⁶ R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., p. 14.

⁵⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁵⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Che cos’è la filosofia?*, cit., p. 77. Continuano i due autori: «I movimenti di deterritorializzazione non vanno disgiunti dai territori che si aprono altrove, né i processi di riterritorializzazione vanno disgiunti dalla terra che restituisce i territori. Il territorio e la terra sono due componenti di altrettante zone di indiscernibilità: la deterritorializzazione (dal territorio alla terra) e la riterritorializzazione (dalla terra al territorio); e non si può dire quale venga prima» (*ivi*, pp. 77-78).

⁵⁵⁹ «si conosce l’esito infausto cui la prevalenza della territorializzazione – rispetto al principio di decentramento – ha condotto la filosofia continentale quando lo stesso Heidegger arrivò a sostenere che i francesi, se vogliono pensare, devono farlo in tedesco, perché questo è l’unica lingua moderna del pensiero. Si è trattato, in quel caso, di una deriva che, assolutizzando il movimento di appartenenza alla terra rispetto al percorso opposto, ha finito per circoscriverlo nei confini chiusi dello Stato nazionale». (R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., p. 15).

esaurimento»,⁵⁶⁰ per cui il suo «trasferimento in Europa segnerebbe la fine della nostra filosofia».⁵⁶¹ Ma – si chiede subito dopo – «non potrebbe essere proprio questa fuoriuscita da sé – la sua continua deterritorializzazione – il tratto più originalmente vivente del pensiero italiano?».⁵⁶²

Al di là dell'«esito appropriativo»,⁵⁶³ che per Esposito costituisce una discriminante non marginale tra la posizione di Deleuze e quella di Spaventa, quello che contrappone 'circolazione' e 'geofilosofia' è sostanzialmente la concezione della verità e della storia che ad esse è sottesa. Scrive infatti Esposito che:

[...] la teoria del trasferimento o della «circolazione», in qualsiasi modo formulata, inevitabilmente riconduce i diversi impulsi teoretici a un unico alveo di scorrimento che simultaneamente li incorpora e li dissolve in quanto tali.⁵⁶⁴

Ad essere messa in questione, dunque, è fondamentalmente l'intrinseca struttura hegeliana che sorregge l'architettura storiografica spaventiana: una struttura nella quale a prevalere è «la progressione storica sulla spazialità geografica»⁵⁶⁵ e nella quale le differenze andrebbero in realtà perse a vantaggio di un «pensiero universalmente valido»,⁵⁶⁶ che le appiattisce tutte in un solco di scorrimento unitario. In questo modo Esposito conferma quello che abbiamo detto nel primo capitolo: che – cioè – per Bertrando Spaventa parlare di una filosofia italiana rappresenta in parte una forzatura storiografica dell'impianto teoretico di riferimento. L'alternativa è quella di porsi da un «punto di vista differenziale» che sia in grado di definire delle «culture filosofiche» capaci a loro volta di mantenere la loro originalità reciproca.

Va aggiunto che, al di là delle sue tendenze universalistiche e in apparente contraddizione con esse, per Esposito la teoria della circolazione si rivela, in fondo, poco più che una versione 'laica' del

⁵⁶⁰ *Ivi*, p. 16.

⁵⁶¹ *Ibid.*

⁵⁶² *Ibid.*

⁵⁶³ *Ivi*, p. 17.

⁵⁶⁴ *Ibid.*

⁵⁶⁵ *Ibid.*

⁵⁶⁶ *Ibid.*

Primato giobertiano. In questo modo si determina quella che per lui è «un'oscillazione non risolta tra un residuo di nazionalismo filosofico e la prospettiva universalistica in cui l'autore tende a stemperarlo.»⁵⁶⁷

Vero è che, per Spaventa, il transito dal pensiero italiano a quello europeo non è mai integrale e senza resti: il circuito ternario di genesi, perdita e riconquista della nostra filosofia non arriva a conclusione per un'incapacità congenita di tradurre i propri caratteri culturali in una solida autocoscienza civile. E tuttavia, nonostante questa riserva, il pensiero italiano si iscrive in una cornice unitaria corrispondente nel suo solco profondo, a un destino nazionale.⁵⁶⁸

Nel corso del primo capitolo abbiamo insistito sul fatto che *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* è un testo che resta inscindibile dalla sua ragione compositiva: esso si iscrive all'interno della produzione spaventiana nella forma di un'operazione pedagogico-politica, volta ad introdurre l'acerbo pubblico italiano alla lettura e alle tematiche dei testi hegeliani. Come ricordava lo stesso Spaventa, infatti, occorre

mostrare [...] che noi siamo vissuti nel grembo del pensiero europeo e abbiamo sempre promosso e partecipato a questo pensiero, che non siamo stati solamente *noi*, e fuori dalla vita comune, non è un accorgimento, un provvedere diplomatico, un rispetto umano, ma un nobile e rigoroso dovere per chi professa filosofia.⁵⁶⁹

L'insistenza sulla connessione della filosofia italiana con l'europea e la convinzione che, pur nelle reciproche differenze, ogni filosofia in quanto tale informa e riflette lo «spirito del popolo» che la produce, credo contribuiscano in parte a mettere al riparo Spaventa dalle aspre accuse di Esposito. Anzi, ci si potrebbe spingere oltre e dire che Spaventa difende – sotto certi aspetti – una prospettiva in cui il movimento di territorializzazione della filosofia italiana è sempre

⁵⁶⁷ *Ivi*, p. 18.

⁵⁶⁸ *Ivi*, pp. 18-19.

⁵⁶⁹ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., p. 647.

parallelo e controbilanciato da quello della sua deterritorializzazione e in cui la verità universale si arricchisce (progressivamente – sia chiaro) nella sua declinazione territorializzata di ‘caratteri’ che si muovono in sinergia con quelli, altrettanto territorializzati, delle altre tradizioni.

Al contrario, Esposito, nell’associare Spaventa e Gentile, critica quella che per lui è la «sovrapposizione di passato e presente», a causa della quale «l’elemento universale del pensiero finisce per identificarsi con il suo orizzonte particolare».⁵⁷⁰ In altre parole, soprattutto in Gentile, Esposito critica il ritrovamento del valore universale della filosofia proprio nel suo originario stampo nazionale: si tratta di un circolo dialettico nel quale inizio e fine coincidono e in cui «come l’inizio è destinato a fecondare il proprio sviluppo, così questo, a sua volta, getta nuova luce su quello».⁵⁷¹ In questo modo, il carattere universale di ogni pensiero finisce con l’identificarsi col suo carattere nazionale che, di rimando, svela la sua natura originaria in un processo di «progressiva spiritualizzazione della nazione che è insieme nazionalizzazione dello spirito».⁵⁷²

Esposito, dal canto suo, dichiara che la sua tesi muove in una direzione «frontalmente contraria» e, nel far ciò, «prende di contropelo l’intera storiografia idealista».⁵⁷³ In un certo senso, quindi, sorprende – più avanti nel testo – il tentativo di recuperare la figura di Gentile, che diventa un esempio preminente della tendenza della filosofia italiana primo-novecentesca a farsi ‘pensiero in atto’, a spingere la riflessione all’interno del reale, fino ad identificarsi con esso.⁵⁷⁴

Ad ogni modo, al ‘nazionalismo filosofico’ di certa filosofia italiana Esposito finisce col contrapporre un’alternativa radicale. Infatti, per lo studioso, il carattere principale della filosofia italiana risiede propriamente in una «terra che non coincide con la nazione e che anzi si costruisce, per una lunghissima fase, nella sua assenza».⁵⁷⁵ La filosofia italiana, sin dalle sue origini umanistiche si costituisce come

⁵⁷⁰ R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., p. 19.

⁵⁷¹ *Ibid.*

⁵⁷² *Ivi.*, p. 20.

⁵⁷³ *Ibid.*

⁵⁷⁴ *Ivi.*, pp. 164-177.

⁵⁷⁵ *Ibid.*

L'unica grande cultura europea di portata non nazionale, perché più che nazionale, e proprio per questo vissuta come potenzialmente universale, capace cioè di produrre ragioni, linguaggi, immagini condivisibili da tutti.⁵⁷⁶

Non si può fare a meno di notare, tuttavia, che – a differenza di Ciliberto – Esposito tende a identificare il concetto di nazionalità con quello di Stato nazionale. Per Ciliberto – lo abbiamo visto – la nazione precede la formazione dello Stato nazionale e, per questo, è in grado di sopravvivergli. Dal punto di vista di Esposito, a determinare i caratteri peculiari della filosofia italiana è il fatto che i suoi rappresentanti si sono per molto tempo mossi al di fuori di un'istituzione nazionale definita: «fuori dalla nazione e dallo Stato» – scrive lo studioso –.⁵⁷⁷ A differenza che negli altri Paesi europei, la filosofia in Italia precede di molto la formazione dello stato nazionale; essa si sviluppa in un contesto di estrema frammentazione politica, che determina una maggiore libertà di pensiero rispetto a quella sperimentata dagli altri paesi europei. Allo stesso tempo, una simile indipendenza rispetto ai vincoli imposti da un'istituzione statale forte determina una riflessione sulla politica che si inserisce in una dimensione prestatatale e – in alcuni casi – in una posizione di aperta opposizione rispetto ad essa.

Parallelamente, questa differenza 'storica' della filosofia italiana, si traduce in una differenza che investe il punto di vista più propriamente 'teorico'. L'essersi sviluppata sin dalle sue origini al di fuori della dimensione statale, infatti, ha determinato per Esposito la disposizione della filosofia italiana a rimanere al di fuori di «quel plesso di logiche, linguaggi, grammatiche che, in dichiarato contrasto con la stagione che lo precede, si definisce col termine di 'modernità'».⁵⁷⁸ In questo modo, il pensiero italiano si costruisce come un pensiero «inattuale»,⁵⁷⁹ estraneo – cioè – all'intero orizzonte storico e concettuale della modernità e il cui apparente 'ritardo' costituisce, nell'epoca della crisi di quel paradigma, un'insperata risorsa.

La filosofia italiana, in questo senso, per Esposito si colloca radicalmente al di fuori di quello che si è soliti definire *linguistic turn*, che ha determinato i vari indirizzi di pensiero che hanno dominato la

⁵⁷⁶ *Ivi*, p. 21.

⁵⁷⁷ *Ivi*, p. 20.

⁵⁷⁸ *Ivi*, p. 23.

⁵⁷⁹ *Ibid.*

modernità filosofica (analitica, ermeneutica, decostruzione), tutti in un modo o nell'altro caratterizzati, secondo lo studioso, dal cedimento verso una deriva «antifilosofica, o almeno postfilosofica».⁵⁸⁰ In questo modo, la filosofia moderna sembra procede paradossalmente verso una progressiva negazione di sé stessa in quanto filosofia: la sua caratteristica principale risiede infatti in una certa «attitudine scettica», per cui «il compito attuale della filosofia appare quello, autocritico, di confutare le proprie pretese egemoniche rispetto a un Reale collocato fuori dalla sua portata».⁵⁸¹ In questo senso, l'intera tradizione filosofica moderna si caratterizza per Esposito come una filosofia del negativo. E ad essa la filosofia italiana contemporanea, facendo leva su una tradizione secolare, sembra oggi in grado di contrapporre un modo alternativo di interpretare la negazione, che non è più un 'fuori' (il negativo assoluto), ma un 'contro' che, in quanto tale, è in grado di produrre una nuova potenza affermativa.⁵⁸²

La filosofia italiana, dunque, non solo è rimasta in larga parte estranea a tale paradigma storico-critico, ma ha parallelamente continuato a svilupparsi su modelli alternativi che, lungi dall'essere espressione di una dimensione provinciale, cominciano adesso mostrare la propria vitalità negli spazi lasciati aperti dalla crisi di quelli. Per il suo essere rimasta al di fuori dalla piega trascendentale del linguaggio, essa ha finito con l'intrattenere rapporti molto più stretti e proficui con quanto eccede la dimensione propriamente filosofica: la politica, la storia e la vita.

Il punto di vista geofilosofico è quello che consente a Esposito di continuare a riconoscere dei tratti comuni della tradizione filosofica italiana, ma negando che ciò significhi ancorarli alla dimensione 'nazionale'. Tali caratteristiche, infatti, sono per lui da rintracciare in un fondamento pre-storico o, forse più propriamente, a-storico, che è la 'terra' (intesa come «un grumo non storico all'interno della storia») che, come nota giustamente Marcelo Mustè, finisce con l'indicare «quella radice vitale da cui la storia stessa deriva».⁵⁸³ Tuttavia – si può osservare – se una posizione come quella di Ciliberto ci consentiva

⁵⁸⁰ *Ivi*, p. 8.

⁵⁸¹ *Ivi*, p. 9.

⁵⁸² Su questo tema si veda soprattutto l'ultimo lavoro di Esposito. *Politica e negazione. Per una biopolitica affermativa*, Einaudi, Torino 2018.

⁵⁸³ M. Mustè, *La filosofia italiana come problema*, cit., p. 18.

ancora di parlare di ‘filosofia italiana’, all’interno della prospettiva di Esposito, viene da chiedersi quali siano i fattori che fanno sì che quella filosofia possa essere effettivamente definita tale.

Per Garin, il presupposto storicista per cui le idee (e con esse la filosofia) non nascono per partenogenesi, ma si generano in un rapporto di reciproca dipendenza rispetto al contesto storico-politico, consentiva di distinguere momenti di una tradizione che, di conseguenza, poteva essere detta ‘civile’. Nel caso di Esposito l’insistenza sulla radice non-storica da cui origina la storia (e con essa la filosofia e la politica) e, di conseguenza, la propensione a riconoscere nella ‘vita’ l’elemento costitutivo di ogni filosofia, la ancora teoricamente ad un sostrato inevitabilmente metafisico che la priva di quei caratteri necessari alla creazione di una tradizione.

In questo modo, la priorità teoretica accordata da Esposito al momento della deterritorializzazione, lungi dal costituire il carattere più intimo della filosofia italiana, paradossalmente finisce con l’impedire che si costruisca un discorso su di essa. Come scriveva Sandro Chignola, infatti, quando si parla di filosofia italiana non si può in nessun caso non fare riferimento «a una territorializzazione». Ma questo, a sua volta, significa che parlare della filosofia italiana implica sempre il riferimento a «una fase e non a una ripetizione, a un momento e non a una “tradizione”». ⁵⁸⁴ Chignola utilizzava quest’argomento per affermare che l’operaismo e il postoperaismo italiani, per il fatto di essere frutto di un momento politico e sociale determinato e per il loro essersi consapevolmente costituiti in opposizione ad un certo discorso filosofico allora prevalente in Italia, potrebbero essere ricondotti all’interno di una tradizione solamente a costo di perdere il riferimento di entrambi ad un’ «etica», ad una «vocazione» precise. ⁵⁸⁵

Più in generale, tuttavia, una considerazione di questo tipo suggerisce che per poter parlare effettivamente di filosofia italiana non è possibile evitare di fare riferimento alla sua dimensione costantemente territorializzata. Il che non significa chiuderla all’interno dei confini dello stato nazionale nella difesa di una posizione ‘protezionistica’; al contrario, significa – come aveva finito col fare Garin – frammentare la narrazione storiografica in momenti determinati dei quali si tracciano

⁵⁸⁴ S. Chignola, *Italian Theory? Elementi per una genealogia*, cit., p. 31.

⁵⁸⁵ *Ivi*, p. 32.

le linee di percorrenza e di fuga, continuità e discontinuità, riprese e abbandoni.

Per concludere, qui non si vuole in alcun modo negare che esista una tradizione filosofica nel nostro paese, né tantomeno si vuole negare che il dibattito sull'*Italian Thought* abbia avuto il merito di rimettere in circolazione un tema come quello relativo alla 'storia della filosofia italiana' che, forse a causa della spinta omologatrice di un panorama filosofico sempre più globalizzato, sembrava destinato ad essere progressivamente abbandonato. In questo senso non sembra condivisibile l'auspicio di Alessandro Carrera, il quale scrive che:

There must come a time when Italian theory is just theory, part of the world's intellectual enterprise, without mandatory and ultimately reductionist references to Italian traits or national character, which often end up assuming an essentialist, ethnic, or fashionably Mediterranean connotation.⁵⁸⁶

Una prospettiva di questo tipo, infatti, se riprodotta in sede storiografica ci condurrebbe ad abbracciare un internalismo pressoché assoluto, che rischierebbe di impedire la messa a fuoco di temi e problemi della filosofia italiana, proprio col rifiutare qualsiasi connessione con la storia particolare del paese.

Allo stesso tempo, tuttavia, mi pare che un'impostazione geofilosofica come quella di Esposito rischi, da un punto di vista sia storiografico che filosofico, di offrire uno strumento ermeneutico che ha sì il merito di concentrarsi sui fattori a-storici che concorrono allo sviluppo del concetto di nazione, ma che tende a trascurare quegli elementi irriducibilmente e specificamente storici che contraddistinguono le diverse tradizioni nazionali. Elementi che, in modo particolare, sono fondamentali per comprendere la "dimensione civile" che dovrebbe caratterizzare una specifica tradizione di pensiero come quella italiana e che non possono prescindere da un'analisi approfondita della circolazione di idee e di testi in seno all'ambiente filosofico della Penisola. Per una ricostruzione storica dell'*Italian Thought* o – se vogliamo usare un termine teoreticamente meno connotato – del pensiero italiano, quello che non si può ignorare è il

⁵⁸⁶ A. Carrera, *The Many Challenges of Italian Theory*, «Annali d'italianistica», 29, 2011, p.26.

lento e particolare processo di traduzione di concetti e teorie in seno all'ambiente culturale italiano. Quel processo – che già Spaventa additava come “popolarizzazione” e non “volgarizzazione” – che implica un adattamento all'ambiente di ricezione e che ha prodotto l'hegelismo napoletano e da esso quella marca particolare del marxismo italiano⁵⁸⁷ e dello storicismo che ne è derivato, fino a costituire il sostrato filosofico sul quale si innestano (su linee di continuità, opposizione, o netto rifiuto) gli indirizzi di pensiero contemporaneo.

⁵⁸⁷ Per uno studio critico della tradizione particolare del marxismo italiano – che l'autore sintetizza nell'espressione ‘filosofia della prassi’ – si veda il lavoro recentissimo di M. Mustè, *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Viella, Roma 2018.

LA PROVA DEL RINASCIMENTO

*

IV. 1 BERTRANDO SPAVENTA E IL RINASCIMENTO

Finora abbiamo preso in considerazione alcune risposte che sono state date alla stessa domanda in un arco di tempo lungo 150 anni: una domanda che chiede di sapere se esista o meno una filosofia italiana (così come francese, tedesca, americana...) e se, di conseguenza, sia possibile tracciarne una storia. Ma, come ci metteva in guardia Garin, per scrivere la ‘storia della filosofia italiana’ è necessario chiedersi se esistano effettivamente «nella nostra filosofia caratteri veramente unitari che, in qualche modo, ne caratterizzino gli indirizzi salienti».⁵⁸⁸

Garin, lo abbiamo visto, accettava di distinguere dei caratteri unitari nella filosofia italiana solamente sulla base della sua ‘vocazione civile’, della sua disposizione a legare lo studio e la pratica della filosofia all’universo concreto delle vicende umane, storiche e politiche. Unità, dunque, ma in un senso molto più debole rispetto alle storie della filosofia italiana che lo avevano preceduto, colpevoli di aver ridotto la storia a «brandelli sanguinanti» che tradivano sia quella sia la filosofia nell’ansia di distinguere “ciò che è vivo e ciò che è morto” delle dottrine dei filosofi del passato.

Il tentativo di definire dei caratteri specifici della tradizione filosofica italiana non può fare a meno di affrontare la questione relativa all’ “inizio” di tale tradizione. L’individuazione del momento genetico della ‘differenza italiana’, infatti, rivela implicitamente la chiave di lettura che di tale tradizione viene offerta, determinandone al tempo stesso la posizione nei confronti delle altre tradizioni nazionali e all’interno della storia della filosofia in generale.

A questo proposito, un’osservazione preliminare va fatta: nel 1932 Delio Cantimori scriveva che:

[...] sentiamo sì il bisogno di abbeverarci alla grandezza greca, a quella romana; vediamo, sì, nel «Medioevo» il sorgere

⁵⁸⁸ E. Garin, *La filosofia*, cit., p. 22.

di condizioni su cui sarà fondata la società moderna; ma nello studio dell'epoca seguente al «Medioevo» non siamo più sereni e tranquilli: sulle valutazioni di quegli uomini ci sentiamo differenti, e soprattutto *direttamente* impegnati nel respingere o nell'accettare le loro concezioni.⁵⁸⁹

A più di ottant'anni di distanza, le considerazioni di Cantimori continuano ad essere valide. Sul corpo del Rinascimento si è giocata e si continua a giocare la partita legata all' 'identità italiana'. Sulla definizione del Rinascimento e della sua relazione con la costruzione storiografica del complesso concetto di 'modernità', infatti, si determina nella storia della filosofia l'inserimento o l'esclusione dell'Italia dai processi di costituzione dei caratteri filosofici, politici e culturali dell'epoca contemporanea. Ciò vale a maggior ragione se si tiene in considerazione una posizione come quella espressa recentemente da Gerard Delanty, per il quale «the history of modern Europe can be written in terms of a conflict between the ideas of modernity».⁵⁹⁰ In questo senso, si comprende come, a partire dalla definizione del ruolo giocato dal Rinascimento nella costruzione del concetto di modernità, si è determinata e si continua a determinare la posizione dell'Italia nella storia filosofica e culturale d'Europa. Inoltre, come metteva in guardia Cantimori, la costruzione di determinati concetti storiografici molto spesso dipende «da punti di vista e da preoccupazioni extrastoriche, politiche o propagandistiche, delle varie tendenze etiche e religiose»,⁵⁹¹ e ciò è valido a maggior ragione – lo vedremo – a proposito del rapporto che lega il Rinascimento alla storia d'Italia.

In modi e con toni tra loro molto differenti, i filosofi presi in considerazione in questo lavoro sono tutti concordi nell'indicare nel Rinascimento il momento storico nel quale è effettivamente possibile cominciare a parlare di una filosofia italiana. Nel far ciò ognuno di essi ha individuato dei caratteri peculiari che dal Rinascimento sopravvivono nella filosofia italiana contemporanea, determinandone la posizione nel panorama più ampio della filosofia contemporanea in

⁵⁸⁹ D. Cantimori, *Sulla storia del concetto di Rinascimento*, «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia», III, 1932, p. 231.

⁵⁹⁰ G. Delanty, *Formations of European Modernity. A Historical and Political Sociology of Europe*, Palgrave MacMillan, 2013, p. 164.

⁵⁹¹ *Ivi*, p. 229.

generale. Per questo motivo, in questo capitolo si è deciso di soffermarsi sulle immagini del Rinascimento che ognuno di essi costruisce attraverso la propria analisi filosofica, cercando di mostrare in che modo esse dipendano da o influiscano sulla loro definizione originale della ‘storia della filosofia italiana’.

Ancora nel 1989 Carlo Dionisotti poteva scrivere che «il contributo italiano agli studi sul Rinascimento fu irrilevante negli anni decisivi del Risorgimento, dalla Restaurazione all’Unità, dal 1815 al 1860». ⁵⁹² Un’affermazione di questo tipo si basava su una considerazione di natura più generale, che riguardava il giudizio di carattere morale che l’élite intellettuale italiana non poteva esimersi dal formulare a proposito di un periodo particolarmente delicato per la storia d’Italia come il Rinascimento. Secondo l’illustre storico, infatti, ciò che mancava agli uomini del Risorgimento erano il «tempo», la «voglia», oltre che i «mezzi» per condurre ricerche approfondite su un periodo storico che certamente rappresentava il «momento di maggior prestigio e di sostanziale egemonia intellettuale della loro nazione», ⁵⁹³ ma che al tempo stesso aveva segnato indelebilmente la storia del paese, avviando il processo di decadimento politico e culturale che avrebbe condotto al male plurisecolare della dominazione straniera. Indubbiamente il Rinascimento da molto tempo attirava la curiosità degli studiosi e degli uomini di cultura stranieri, ai quali era tuttavia concesso di mantenere un atteggiamento da *grand tour*. Ammaliati dallo splendore dell’arte e della cultura dell’epoca di Michelangelo e Leonardo, essi non risentivano – né potevano risentire allo stesso modo dei loro colleghi italiani – delle implicazioni etico politiche che l’eredità del Rinascimento aveva lasciato sulle spalle degli uomini impegnati nel processo di unificazione nazionale.

In un saggio apparso su *La critica* nel 1939, Benedetto Croce svincolava la questione della “decadenza” italiana nel Cinquecento da quella della mancata unità. Come scriveva lo storico, infatti, creare una simile connessione sarebbe stato lo stesso che affermare che

⁵⁹² C. Dionisotti, *Rinascimento e Risorgimento: la questione morale*, in *Il Rinascimento nell’Ottocento in Italia e Germania*, a cura di A. Buck, C. Vasoli, il Mulino, Bologna 1989, p.159.

⁵⁹³ C. Vasoli, *Introduzione*, in *Il Rinascimento nell’Ottocento in Italia e Germania*, cit., p. 15.

la formazione a grande e potentissimo stato avesse impedito la crisi e la decadenza interiore della Spagna, e la condizione di piccolo stati avesse tolto alle repubbliche elvetiche o ai Paesi bassi di dare il contributo che dettero al rinnovamento civile e religioso dell'Europa, o alla Germania di attuare nel cinquecento la riforma religiosa e di portare nel settecento a nuova altezza il pensiero europeo.⁵⁹⁴

Ma, aggiunge Croce, il tema della mancata unità nazionale, insieme a quello dell'indipendenza dell'Italia dalla dominazione straniera furono il frutto, prima che di accurate ricerche storiografiche, della «passione del Risorgimento»,⁵⁹⁵ che, «sorpasando e non curando di affissare le reali condizioni degli spiriti del cinquecento, tessé sugli eventi di allora romanzi e drammi e poemi nei quali adombrò i propri ideali».⁵⁹⁶ Sembrava impossibile rivolgere lo sguardo indietro al Rinascimento senza intravedere in esso il principio del declino politico ed etico della Penisola. In Italia, alla costatazione delle meraviglie artistiche del Rinascimento, non poteva non fare eco la domanda sul perché della crisi e, in questo modo, «la ricerca storica si tramutava impazientemente in un processo».⁵⁹⁷

Per tutta questa serie di ragioni, gli uomini del Risorgimento – stando a quanto evidenziato da Croce – avevano preferito richiamarsi al Medioevo, per ritrovare i legami con una storia nazionale ancora tutta da costruire, finendo però col far risalire a quell'epoca la nascita di un certo concetto di 'libertà', che tuttavia non le apparteneva.⁵⁹⁸

⁵⁹⁴ B. Croce, *La crisi italiana del Cinquecento e il legame del Rinascimento col Risorgimento*, «La Critica», 37, 1939, p. 401. Sull'argomento si veda di Croce anche la *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, Laterza, Bari 1964 (in particolare la parte dedicata alla storiografia italiana dell'Ottocento, Vol. I).

⁵⁹⁵ *Ivi*, p. 402.

⁵⁹⁶ *Ibid.*

⁵⁹⁷ C. Dionisotti, *Rinascimento e Risorgimento: la questione morale*, cit., p. 167.

⁵⁹⁸ «La passione del Risorgimento, [...] trasferendo nel passato i suoi amori e i suoi odii, contribuì non solo a porre un *hiatus* tra Rinascimento e Risorgimento, ma soprattutto a rendere reciprocamente estranee le due età; sicché, quando si ricercò un riattacco ideale lo si trovò, con maggiore consenso dell'immaginazione, nel medioevo e nell'età comunale, e il Rinascimento parve l'età del paganesimo e del materialismo italiano, di un'Italia sensuale e gaudente e letterata e retorica, contro la quale gli italiani nuovi avevano il dovere di reagire» (*ivi*, p. 411)

È il caso, ad esempio, di Cesare Balbo, che nel suo *Sommario della Storia d'Italia*,⁵⁹⁹ in accordo con le posizioni politiche espresse pochi anni prima in un'opera dal sapore antigiobertiano come le *Speranze d'Italia*, individuava nell'indipendenza nazionale e nell'unità politica i due elementi irrinunciabili per la creazione di un popolo moderno. Sulla base di questi criteri, dunque, Balbo si concentrava sul Medioevo come sull'epoca nella quale maggiore era stata la libertà delle città italiane, pur non compendosi mai come effettiva indipendenza dagli invasori stranieri.

Viceversa, sulla base di quella che Ciliberto chiama la «condizionalità politica ed etico-politica della cultura»⁶⁰⁰ - il principio, cioè, secondo il quale la cultura, per poter fiorire, necessita di determinate condizioni politiche (indipendenza e libertà) – si determina il giudizio negativo di Balbo sul Cinquecento. In quel secolo, infatti, lo scarto che si produce tra sviluppo culturale e contingenza politica dà vita a quello che per lui non fu altro che un

elegantissimo bacchanale di coltura, un rimescolio di scelleratezze e patimenti e sollazzi, per cui l'intera Italia di questi tempi si potrebbe paragonare alla lieta brigata novellante, cantante ed amoreggiante al tempo della peste del Boccaccio; se non che qui oltre alla peste eran pure le ripetute invasioni straniere, le guerre, i saccheggi, gli omicidi, le perfidie, le pugnalate ed i veleni; ed oltre ai canti ed alle novelle, ogni genere di scritture e di stampe, e pitture e sculture e architetture, ogni eleganza ogni coltura.⁶⁰¹

E, parallelamente, la filosofia italiana di quell'epoca si rivelava per Balbo «mediocre», di quelle filosofie «ingegnose, acute, ardite, ed anche in parte progressive», ma al tempo stesso «mal logiche, mal compiute, non sussistenti per sé, non combinanti le proprie parti, e

⁵⁹⁹ C. Balbo, *Della Storia d'Italia fino all'anno 1814. Sommario*, Stamperia De Marco, Napoli 1847. Si tratta della prima edizione italiana dell'opera, la quale era stata pubblicata per la prima volta a Losanna nel 1846

⁶⁰⁰ M. Ciliberto, *Interpretazioni del Rinascimento: Balbo e Romagnosi*, in *Il Rinascimento nell'Ottocento in Italia e Germania*, cit., p. 69.

⁶⁰¹ C. Balbo, *Della storia d'Italia fino all'anno 1814. Sommario*, cit p. 287.

retrograde anzi in molte parti; le filosofie insomma che progrediscono allato ma non dentro alla via della verità». ⁶⁰²

Allo stesso modo, anche Vincenzo Gioberti non lesinava le critiche al Rinascimento, epoca che rappresentava per lui il massimo livello di degenerazione degli ideali della moralità cattolica, di cui si faceva portavoce. Per questo motivo, secondo il filosofo torinese, che pure in un primo momento aveva mostrato notevole simpatia per alcuni motivi sviluppati dalla riflessione rinascimentale (primo tra tutti il riconoscimento dell'elemento divino nell'uomo, centrale particolarmente nella filosofia di Giordano Bruno): ⁶⁰³

le licenze e le esorbitanze di alcuni di quei filosofi, quali furono il Pomponazzi, il Bruno, il Cardano, screditarono nell'universale le scienze speculative e destarono un ragionevole timore negli uomini più assennati; i quali erano alieni dalla squisita sapienza di certi moderni che, magnificando la religione, la prepongono alle dottrine razionali, né si indegnarono che ella sia zimbello della tracotanza dei cattivi filosofi» ⁶⁰⁴

Le obiezioni sollevate dal fronte democratico e repubblicano, ad ogni modo, non erano da meno. Basti pensare a Giuseppe Mazzini, per il quale le potenzialità rispetto al progresso culturale, filosofico e scientifico del Rinascimento, in Italia non si erano potute sviluppare a causa della mancanza di libertà politica. Oppure a Giuseppe Ferrari, secondo il quale il Rinascimento era «una sorgente inesauribile di simpatia e di disgusto per ogni italiano». Attraverso

⁶⁰² *Ivi*, p. 335. Alle perplessità sul ruolo dei filosofi (Bruno, Campanella, Vanini, sono i nomi che vengono fatti da Balbo), si accompagna un giudizio positivo sui progressi compiuti dalle scienze naturali. A campeggiare, in questo caso, è la figura di Galileo, il quale, però, si trovò a vivere e operare in un'Italia indegna del suo genio. «E scientificamente e politicamente insieme noteremo che quella persecuzione resta gran vergogna della corte che la mosse, di quella che la sofferse, di tutto il secolo in mezzo a cui si fece; e che se i due nomi di Tasso e Galileo bastano a dimostrare la perennità, la varietà, la fecondità dell'ingegno italiano, anche in mezzo alla maggior decadenza, le due vite di que' grandi bastan pure a dimostrare quanto fosse indegna di essi, discorde da essi la loro nazione in quel secolo». (*ivi*, p. 334).

⁶⁰³ A questo proposito si veda: T. Provvidera, *Nota su Gioberti, Bruno e il panteismo*, in *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, a cura di E. Canone, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa- Roma 1998, pp. 279-287.

⁶⁰⁴ V. Gioberti, *Introduzione allo studio della filosofia*, Meline, Cans & Co, Bruxelles 1844, p. 211.

quest'affermazione, con la quale si apre il volume dedicato dal filosofo milanese alla *Mente di Giambattista Vico*, egli fin da subito centrava l'attenzione sull'ambivalenza di interpretazioni e sentimenti che – in Italia, come abbiamo visto – accompagnavano la riflessione sul Rinascimento. Esso infatti non era stato altro che «un'epoca di bizzarria e di contraddizioni», «un enigma»,⁶⁰⁵ le cui incongruenze sembrano incarnarsi nella figura di Machiavelli: «la produzione straordinaria di una terra e di un'epoca, a cui nulla costavano né il genio, né la virtù, né i delitti».⁶⁰⁶

In un certo senso, dunque, si può affermare che per gli intellettuali italiani del XIX secolo, a prescindere dal loro orientamento politico, il giudizio sull' "epoca d'oro" del Rinascimento, non poteva in alcun modo prescindere dalle parallele aspirazioni al rinnovamento etico e politico della società e della cultura italiane, che essi intendevano portare avanti attraverso il proprio lavoro.

A questo proposito, occorre soffermarsi su un punto fondamentale, sottolineato specialmente da Cantimori nel già citato studio sulla *Storia del concetto di Rinascimento*. Le principali posizioni della storiografia italiana del XIX secolo, infatti, dimostravano un generale disinteresse nei confronti della questione epocale della *Riforma*. Questo punto in particolare determina una discriminante cruciale tra gli studi italiani sul Rinascimento e quelli stranieri nel XIX secolo. In particolare, Cantimori intendeva mettere in evidenza l'effettiva continuità tra Rinascimento e Riforma, ignorata da quegli autori che più di ogni altri avevano contribuito alla costruzione in epoca moderna dell'immagine del Rinascimento. E il riferimento principale è, in questo caso, alla storiografia hegeliana.

Anche se, come sottolineato da Claudio Cesa, per la conoscenza del Medioevo e del Rinascimento la posizione di Hegel dipendeva direttamente dalle produzioni storiografiche che lo avevano preceduto – dai manuali cioè di Brucker, Buhle e Tennemann⁶⁰⁷ - nelle sue *Lezioni sulla filosofia della Storia* il filosofo di Stoccarda aveva individuato tre fatti fondamentali che avevano caratterizzato «il periodo che segue alle

⁶⁰⁵ G. Ferrari, *La mente di Giambattista Vico*, Società tipografica de' classici italiani, Milano 1837, p.3.

⁶⁰⁶ *Ivi*, p. 30.

⁶⁰⁷ C. Cesa, *Le lezioni hegeliane di storia della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1988, p. 308

crociate»: ⁶⁰⁸ la restaurazione delle scienze, il fiorire delle arti belle ⁶⁰⁹ e le grandi scoperte geografiche. E aggiungeva:

Questi tre fatti [...] sono da paragonare all'aurora, che, dopo lunghe tempeste, annunzia per la prima volta un bel giorno. Questo giorno è il giorno dell'universalità, che finalmente spunta dopo la lunga, terribile, gravida di conseguenze, notte del Medioevo [...]. ⁶¹⁰

Le innovazioni introdotte dal Rinascimento rappresentavano l'aurora dell'effettivo rinnovamento, del trapasso all'età moderna che si sarebbe compiuto solamente attraverso la Riforma religiosa. In questo modo, la vera contrapposizione che si genera nella filosofia della storia hegeliana non è tanto quella tra Medioevo e Rinascimento, ma, piuttosto, quella tra Medioevo e Riforma. Come scriveva più avanti Hegel, infatti:

Il Medioevo era il regno del Figlio. Nel Figlio Iddio non è ancora compiuto, lo è solo nello Spirito; che come Figlio egli si è posto fuori di sé, e c'è così un esser-altro, un'alterità, che dev'essere superata nello Spirito, nel ritorno di Dio in sé. Come la situazione del Figlio ha in sé un elemento di exteriorità, così anche nel Medioevo prevaleva l'esteriorità. Con la riforma comincia invece il *regno dello Spirito*, in cui Iddio viene veramente conosciuto come spirito. Con ciò è spiegata la nuova, l'ultima bandiera intorno a cui si riuniscono i popoli: la bandiera dello spirito libero, che abita in sé medesimo, e insieme nelle verità, e solo abitando nella verità abita in sé medesimo. ⁶¹¹

Ma questa tesi storiografica si accompagnava a considerazioni di altra natura. Infatti, per Hegel – ed è cosa risaputa – «solo l'intimità dello spirito tedesco era il terreno della Riforma e solo da questa semplicità e schiettezza poteva sorgere la grande opera». ⁶¹²

⁶⁰⁸ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., Vol IV, p. 137

⁶⁰⁹ A proposito della relazione di Hegel con Rinascimento con riferimento specifico all'arte e all' *Estetica* si veda: M. Biscione, *Hegel e il Rinascimento*, in *Incidenza di Hegel. Studi raccolti nel secondo centenario della nascita del filosofo*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1970, pp.437-451.

⁶¹⁰ G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., vol. IV, p. 139.

⁶¹¹ *Ivi*, p. 151.

⁶¹² *Ivi*, p. 147.

Se è solamente la Riforma a segnare il passaggio all'epoca moderna, e se essa è solamente appannaggio dello "spirito tedesco", ne consegue che ad essere estromesse dal cammino della modernità sono tutte le nazioni «romaniche e slave». In particolare, per quanto riguarda le nazioni romaniche (Italia, Portogallo, Spagna), Hegel sottolinea che il loro rifiuto della Riforma si determinava a partire da quello che per lui è il «carattere fondamentale di queste nazioni».⁶¹³ Un carattere che dipendeva dalla incapacità innata di superare la scissione tra l'elemento spirituale e quello mondano e, di conseguenza, di sviluppare l'interiorità nella direzione di quella «libertà» che è stata raggiunta solamente attraverso la Riforma.

La pura interiorità della nazione germanica era il terreno adatto per la liberazione dello spirito; le nazioni romaniche hanno invece conservato nella più remota profondità dell'anima, nella coscienza dello spirito, la scissione [...]».⁶¹⁴

Una tesi storiografica che, pur con notevoli cambiamenti, sopravvive sin dentro al capolavoro del Burckhardt. Al di là dell'indiscutibile ammirazione – che lo storico non nasconde mai – per quell'età di meraviglie, egli continuava a considerare la Riforma il vero compimento del Rinascimento, che rispetto ad esso si manteneva in un rapporto del tutto eterogeneo. Il Rinascimento del Burckhardt, infatti, rimaneva «pagano e indifferente»,⁶¹⁵ un movimento sì epocale, ma fondamentalmente laico e per questo lontano dagli afflatti religiosi della Riforma.⁶¹⁶

Nella potente e longeva narrazione del Burckhardt il Rinascimento diveniva un evento cronologicamente determinato e si declinava in una prospettiva eminentemente culturale. Ma – ancor più importante – esso assumeva le sembianze di un fenomeno esclusivamente italiano, con la conseguenza accentuazione della

⁶¹³ *Ivi*, p. 156.

⁶¹⁴ *Ivi*, p. 157.

⁶¹⁵ D. Cantimori, *Sulla storia del concetto di Rinascimento*, cit., p. 243.

⁶¹⁶ Com'è noto, posizioni molto simili si ritrovavano anche nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, lì dove Hegel scriveva che «Soltanto con Lutero cominciò, in germe, la libertà dello spirito», e «Bruno Vanini, Ramo, che vissero più tardi, apparteng[ono] ancora al medioevo» (G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola, G. Sanna, La nuova Italia, Firenze 1967, vol. III, 1, pp. 238-247).

retorica legata alla ‘decadenza morale’ dello spirito della nazione che così tanto aveva preoccupato i nostri autori del Risorgimento.⁶¹⁷

Il capolavoro di Burckhardt *Die Kultur der Renaissance in Italien*, edito per la prima volta a Lipsia nel 1860,⁶¹⁸ è pressoché contemporaneo alle lezioni tenute da Bertrando Spaventa all’Università di Napoli e sfociate nella pubblicazione della *Filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*.

Nell’opera di Spaventa non si trova menzione di questo lavoro; tuttavia, quello che intendiamo mettere in evidenza in questa sede, è l’immagine sotto certi aspetti ‘rovesciata’ – rispetto alla storiografia italiana e straniera dell’epoca – che Spaventa offre del Rinascimento.⁶¹⁹ Il suo, infatti, può essere considerato il primo tentativo portato avanti in Italia di proporre una visione positiva del Rinascimento quale momento cruciale della storia europea da un punto di vista eminentemente filosofico.⁶²⁰

⁶¹⁷ A proposito della storia del Burckhard scriveva Garin: «nella sua opera, non fece che portare al limite di un distacco estremo la ribellione rinascimentale, accettando in pieno i miti che il Rinascimento stesso aveva elaborato. Staccato e contrapposto al Medioevo, il nuovo mondo trova il suo tono nell’imitazione dell’antichità riscoperta, e rinnovata soprattutto nel piano dell’arte. Quello che gli umanisti dissero, e il modo in cui si videro, Burckhardt accetta e ripete». (E. Garin, *Introduzione*, in J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Sansoni, Firenze 1955, pp. XXXI-XXXII.

⁶¹⁸ Occorre attendere il 1876 perché una traduzione sia resa disponibile per il pubblico italiano.

⁶¹⁹ Su questo argomento si vedano in particolare i recenti studi di F. Gallo, *La sfida alla ‘supremazia protestante’. Le origini della modernità e l’hegelismo napoletano*, «Giornale critico della filosofia italiana», III, 2017, pp. 551-565; F. Gallo, *The Shaping of European Modernities: Neapolitan Hegelianism and the Renaissance (1848-1862)*, «History. The Journal of the Historical Association», 103, 2018, pp. 451-468. Si veda anche G. Landolfi Petrone, *Introduzione a B. Spaventa, Scritti sul Rinascimento (1852-1872)*, Fabrizio Serra, Pisa-Roma 2011, pp. 11-38.

⁶²⁰ Si veda: F. Tessitore, *L’idea di Rinascimento nella cultura idealistica italiana tra Ottocento e Novecento*, in *Il Rinascimento nell’Ottocento in Italia e in Germania*, cit., pp. 171-202. Gregorio Piaia ha sottolineato come in effetti siano da registrare alcuni tentativi pregressi di operare una rivalutazione, anche se parziale, della filosofia italiana rinascimentale. In particolare Piaia prende in considerazione le opere di Appiano Buonafede, Baldassare Poli, Terenzio Mamiani della Rovere e dell’Abate Bernardi. Va comunque tenuto in conto che in ognuno di questi casi la filosofia italiana rinascimentale viene tenuta in considerazione in forma molto superficiale e perlopiù quale anticipatore degli studi di moderna filosofia naturale avviati da Bacone. G. Piaia, *Rinascimento e identità nazionale nella storiografia filosofica italiana e francese del primo Ottocento*, in Id., *Sapienza e follia. Per una storia intellettuale del Rinascimento europeo*, Edizioni della Normale, Pisa 2015, pp. 285-308.

Anche se gli studi spaventiani sul Rinascimento videro quasi tutti la luce dopo la data (1860) che Dionisotti indicava come limite *a quo* per l'avvio degli studi su quel periodo storico in Italia, essi rappresentano, tuttavia, il compimento degli studi che Spaventa portava avanti (tra modifiche e ripensamenti) ormai da un decennio e, significativamente, proprio nel periodo di preparazione all'Unità.

Una domanda si agitava già nella prima metà dell'Ottocento, una domanda che – io credo – Bertrando Spaventa terrà sempre a mente, e in relazione alla quale occorre che gli studi da lui condotti sulla filosofia italiana del XIV secolo vengano presi in considerazione. Nel 1844 Silvio Spaventa scriveva accuratamente:

[...] tutti gridano: è Lutero che ispira Descartes; la filosofia moderna viene dal protestantesimo. E ciò può esser vero sino ad un certo punto. Ma perché noi non abbiamo avuto protestantesimo non avremmo diritto alla filosofia moderna? Sarebbe una conseguenza stranissima nell'ordine retto delle cose umane.⁶²¹

E, nell'osservare ciò, rispondeva allo stesso tempo alle critiche che provenivano da alcuni studiosi stranieri circa la decadenza morale delle stirpi latine, sfidando l'assunto per cui essa sarebbe una «*necessità*, una emanazione della spaventevole idea del tanto predicato Assoluto»⁶²². E a questo proposito scriveva:

L'elettico francese, alla coda della scuola di Berlino, è arrivato a dire, che nel mezzogiorno, dove forse anche egli aggrada di rappresentare la sua immobile idea dell'Unità, mal si saprebbe trovare attitudine propria alla civiltà moderna, oggi in fiore più o meno in tutto il Nord, in cui vede obiettivata la opposta idea del multiplo, attiva, rivoluzionaria e recalcitrante con la prima.⁶²³

Attraverso queste parole Silvio Spaventa prendeva dichiaratamente le distanze dall'interpretazione dello storico calvinista

⁶²¹ S. Spaventa, *Dal 1848 al 1860*, cit., p. 11.

⁶²² *Ivi*, p. 9. Corsivo mio.

⁶²³ *Ibid.*

François Guizot,⁶²⁴ per il quale la mancata riforma, e l'esclusione dall'ondata liberatrice che essa aveva portato con sé, avrebbe impedito ai paesi cattolici l'accesso alla modernità.⁶²⁵ Già a quella data, come sottolineato da Croce, Silvio Spaventa decideva di confutare le affermazioni dello storico francese volgendo indietro lo sguardo alla storia d'Italia, per mostrare come i principi che in essa sono stati prodotti «non discordino gran fatto da quelli in cui la moderna Civiltà si misura, e sotto lo cui vessillo essa a gran passi si avvanza al suo avvenire».⁶²⁶

Già nella prima metà degli anni '40, quindi, doveva essere ben radicata la consapevolezza del 'ritardo' o, ancor più grave, della 'fuoriuscita' del nostro paese dal processo di costituzione del 'moderno'. Dimostrare che – al contrario – l'Italia aveva seguito una via alternativa, ma non per questo meno fruttuosa di quella intrapresa a partire dal XVI secolo dalle grandi nazioni del nord Europa, è esplicitamente lo scopo che Bertrando Spaventa si prefiggeva di perseguire attraverso i suoi studi rinascimentali. In generale si trattava di verificare se «bruciando vivo Bruno e non comprendendo Vico», l'Italia avesse veramente «rinunciato alla sostanza della vita moderna».⁶²⁷

Come scriveva nelle pagine del *Principio della riforma religiosa, politica e filosofica nel secolo XVI*,⁶²⁸ attraverso lo studio degli autori rinascimentali, Spaventa non intendeva solamente comprenderne le diverse dottrine, considerate singolarmente, ma voleva al tempo stesso «determinare il loro significato nella storia della filosofia»,⁶²⁹ poiché «la cosa principale [...] è [...] il conoscere i sistemi come momenti della esplicazione del pensiero filosofico nella storia». E proprio il XVI secolo per il filosofo rappresenta il «tempo di una nuova creazione dello spirito», che tuttavia rimaneva nascosta, avviluppata nelle vecchie forme. Il principio del mondo moderno era lì

⁶²⁴ F. Guizot, *Storia della civiltà in Europa*, a cura di A. Saitta, Einaudi, Torino 1956.

⁶²⁵ A questo proposito si veda S. Ricci, *Dal Brunus redivivus al Bruno degli italiani. Metamorfosi della nolana filosofia tra Sette e Ottocento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009, pp. 103 e sg.

⁶²⁶ B. Spaventa, *Dal 1840 al 1860*, cit., p. 9.

⁶²⁷ B. Spaventa, *Epistolario*, cit., pp. 97-98.

⁶²⁸ B. Spaventa, *Del principio della riforma religiosa, politica e filosofica nel secolo XVI*, in Id., *Saggi di Critica Filosofica, Politica e Religiosa*, cit., pp. 269-340.

⁶²⁹ *Ivi*, p. 271.

già contenuto, ma la coscienza di quello, per Spaventa, doveva mostrarsi «nella sua totalità organica»⁶³⁰ solamente nel mondo moderno. E questa nuova creazione dello Spirito risiedeva per il filosofo nel principio per cui «finalmente il vero concetto della unità e libertà dello spirito è posto nel principio del pensiero, come centro e fondamento di ogni attività dell'uomo».⁶³¹

In quest'ottica la Riforma si caratterizzava come la negazione di ogni mediazione; il che equivale a porre la soggettività quale momento essenziale alla vita dello spirito. Scriveva Spaventa che:

in ciò si manifesta il carattere *germanico* de' Riformatori. Il principio della soggettività consiste nella *libera determinazione di sé medesimo*; nel non ammettere alcuna cosa, nel non sottoporsi ad alcuna autorità, nelle quali l'Io, il pensiero, non riconosca sé stesso, cioè una necessità ed una legge razionale. In ciò si fonda la libertà dello spirito e l'infinito valore dell'individuo come personalità morale.⁶³²

In sintesi, la Riforma per Spaventa rappresentava il riconoscimento della «libertà come la più intima essenza dell'uomo».⁶³³ Essa è la prima manifestazione della conciliazione degli opposti, di finito e infinito, essere e pensiero.

Quello che qui importa mettere in evidenza è che, per Spaventa, la filosofia del Rinascimento (o - come egli lo chiamava allora - Risorgimento) «giunge allo stesso risultato della Riforma», ma - aggiungeva - essa «non sa il *come* è giunta a questo risultato».⁶³⁴ Quello che ancora mancava era la deduzione dialettica della conciliazione degli opposti, per cui quella rimaneva immediata e «puramente naturale, spontanea, senza riflessione».

Abbiamo già visto che l'autore intorno al quale Spaventa concentrava le sue ricerche una volta giunto a Torino era Giordano Bruno. Ho già brevemente ricordato il primo scritto che Spaventa dedicava al filosofo di Nola. Si trattava di quei *Principi della filosofia pratica di Giordano Bruno*, testo che gli sarebbe costato il discredito

⁶³⁰ *Ibid.*

⁶³¹ *Ivi*, p. 275.

⁶³² *Ivi*, p. 313.

⁶³³ *Ivi*, p. 314.

⁶³⁴ *Ivi*, p. 326.

dei «buoni torinesi», ma con il quale inaugurava il periodo di ricerche che avrebbero dovuto concretizzarsi in quella che – se avesse visto la luce – sarebbe stata la prima monografia pubblicata in Italia sul Nolano.⁶³⁵

Ad attirare l'attenzione di Spaventa, dunque, era stata in un primo momento la filosofia morale di Bruno, essendo la conferenza torinese nella sostanza un denso commento dello *Spaccio della bestia trionfante*. In quest'occasione Spaventa metteva in evidenza soprattutto il fatto che in Bruno «giunge a coerente conclusione quel processo avviato dalla cultura rinascimentale di autonomizzazione della morale da ogni autorità esteriore, sia teologica sia sensibile [...]».⁶³⁶ In questo modo Bruno aveva collocato la fonte della moralità in seno alla sola coscienza individuale, anticipando così il tema hegeliano dell'unità di libertà e necessità nello spirito oggettivo.⁶³⁷ Sicché

per Bruno la sfera della coscienza interiore è un santuario, nel quale non è lecito ad alcuna potestà umana di penetrare e invadere; in essa l'uomo può sviluppare liberamente tutta la ricchezza della sua natura, senz'altra legge che la propria convinzione, senz'altro giudizio che la propria approvazione.⁶³⁸

⁶³⁵ Il 23 marzo 1854 Spaventa così scriveva all'editore Felice Le Monnier: «Il Signor Pasquale Villari [...] mi scrive, che ella accoglie di buon grado la mia proposta di ristampare le opere italiane di Giordano Bruno. Ed acconsente che io non solo le illustri con note e prefazioni, ma aggiunga anche un mio lavoro originale sulla filosofia del Bruno» (B. Spaventa, *Epistolario*, cit., p. 124). Occorrerà invece attendere circa trent'anni per avere la prima monografia italiana su Bruno ad opera di Felice Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno espose e confrontate colle italiane*, Le Monnier, Firenze 1889.

⁶³⁶ G. Cacciatore, *Bruno tra Spaventa e Labriola*, in *Giordano Bruno e noi. momenti della sua fortuna tra '700 e '900*, edizioni marte, Salerno 2003, p. 85.

⁶³⁷ Scrive Spaventa: «Sono molti i quali non sanno vedere la libertà che nel libero arbitrio. Io non nego il libero arbitrio, a affermo che al di sopra di esso vi ha la libertà che è una cosa con la necessità: la necessità ragionevole. [...] Se la libertà consiste semplicemente in questa facoltà vuota ed indeterminata di poter operare o non operare, la legge non sarà mai il contenuto della libertà stessa, ma un comando estraneo a quella, il quale la distruggerà facendo sembianza di regolarla. L'elemento, per cui la libertà diventa una realtà concreta nella vita sociale e politica, per cui si svolge in tutta la ricchezza dell'attività sua nella storia del mondo, non è altro che il principio d'ogni diritto e d'ogni realtà, cioè la ragione necessaria ed assoluta, la quale sia una cosa medesima con la libertà» (B. Spaventa, *Principi della filosofia pratica di Giordano Bruno*, cit., pp. 173-175). Si veda anche G. Cacciatore, *Bruno nella filosofia italiana della seconda metà dell'Ottocento*, in Id., *Giordano Bruno e noi*, cit., pp. 51-79.

⁶³⁸ B. Spaventa, *Principi della filosofia pratica di Giordano Bruno*, cit., p. 152.

E, in queste pagine, la filosofia del XVI secolo – «avvalorata»⁶³⁹ dalla Riforma – sta alla base degli stravolgimenti politici, ma anche e soprattutto filosofici, che due secoli dopo si risolveranno nella Rivoluzione francese. Questa infatti aveva proclamato «la libertà assoluta dell'uomo, l'autonomia della ragione».⁶⁴⁰ Allo stesso modo, Bruno per primo aveva ritrovato il concetto fondamentale della ragione «autonoma, assoluta, necessaria».⁶⁴¹ Spaventa in questo modo rintracciava nella filosofia di Bruno «uno dei più rilevanti atti della nascita del moderno: la libertà assoluta della coscienza morale, l'autonomia e l'universalità della ragione»,⁶⁴² che, come abbiamo visto, rappresentava la maggiore conquista raggiunta attraverso la Riforma.

A questa data l'intenzione di Spaventa era quella di dimostrare l'esistenza di una specifica tradizione italiana che rivelasse le sue relazioni con l'idealismo assoluto – con buona pace dei moderati italiani, in particolare neo-guelfi.⁶⁴³ A questo scopo egli intendeva spogliare la filosofia bruniana di quella veste arcaica che l'avviluppava e ricostruire il suo sistema, la cui figura traspariva dal *mare magnum* delle opere di quel filosofo, considerato asistemico per eccellenza. In questo modo, Spaventa sperava di superare i limiti ascrivibili al momento storico in cui tale filosofia si era generata, puntando a ricavare la forma logica implicita nell'opera di Bruno.

Allo stesso tempo, tuttavia, come messo bene in evidenza da Savorelli e Rascaglia⁶⁴⁴, Spaventa si dimostrava estremamente

⁶³⁹ *Ivi*, p. 154.

⁶⁴⁰ *Ivi*, p. 155.

⁶⁴¹ *Ivi*, p. 170.

⁶⁴² G. Cacciatore, *Bruno tra Spaventa e Labriola*, cit., p. 87.

⁶⁴³ A. Savorelli, M. Rascaglia, *Introduzione*, in B. Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit., p. 10. Scriveva Spaventa: «Sono ormai più di tre secoli, che, mentre le altre nazioni si emancipano da una lunga e dura tutela ed inauguravano realmente il regno dello spirito e della verità, il regno della ragione e della libertà, una forza potente ed ingiusta, inesorabile come l'antico destino, ci arrestò nel cammino della civiltà, ci divise dalle nazioni sorelle, estinse i germi e gli elementi della vita nuova, perseguitò ed uccise i nostri filosofi, corruppe i nostri artisti, soffogò i nostri riformatori, indebolì i nostri Stati, guastò la morale del cuore, violò il libero sentimento religioso, e pose in luogo della scienza l'ignoranza, in luogo della libertà la cieca obbedienza, in luogo della virtù la ipocrisia, in luogo della legge l'arbitrio umano, in luogo dello spirito la materia, in luogo della vita la morte» (*ivi*, pp. 203-204).

⁶⁴⁴ A. Savorelli, M. Rascaglia, *Introduzione*, in B. Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit.

consapevole della storiografia europea sull'argomento. Non solo aveva una conoscenza diretta delle edizioni tedesche delle opere di Bruno (curate da Wagner e da Gfrörer), ma dimostrava familiarità con i testi più all'avanguardia della storiografia dell'epoca: con i testi, tra gli altri, di Clemens, Bartholmèss, Quinet e Ritter, senza contare le opere fondamentali della *Bruno Renaissance*⁶⁴⁵, come le del *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn. Moses Mendelssohn* di Jacobi e il *Bruno* di Schelling, tradotto in Italiano nel 1844 dalla Marchesa Florenzi Waddington. Come può sembrare evidente, tuttavia, il riferimento principale di Spaventa restano le lezioni hegeliane sulla *Storia della filosofia*, nelle quali la filosofia nolana era sostanzialmente ridotta allo spinozismo, e un giudizio positivo veniva dato sorprendentemente sulle opere lulliane. L' *ars mnemotecnica*, infatti, veniva interpretata dal filosofo di Stoccarda come un antecedente del procedimento dialettico.⁶⁴⁶

Che Spaventa, nel corso dei suoi studi, riprenda e arricchisca questo tema, arrivando, come scrivono Savorelli e Rascaglia, ad una sua «radicalizzazione»⁶⁴⁷, è prova – io credo – delle intenzioni del filosofo, che attraverso il recupero della nolana filosofia e, più in generale, della filosofia del XVI secolo, mirava a individuare nella tradizione filosofica italiana uno dei momenti di cesura fondamentali nella formazione del pensiero moderno.

⁶⁴⁵ Il dibattito sulla controversa figura di Giordano Bruno nell'Ottocento si era riaperto soprattutto a seguito della pubblicazione del *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn. Moses Mendelssohn* di Jacobi, che aveva individuato in Bruno, prima ancora che in Spinoza, il sostenitore di una concezione panteistica della realtà. Nel 1802 Schelling aveva dedicato un'intera opera alla filosofia del Nolano (*Bruno oder über das göttliche un natürliche Prinzip der Dinge. Ein Gespräch*). La bibliografia degli studi dedicati alla fortuna della filosofia di Bruno è vastissima; ad ogni modo, per un'esposizione sintetica del pensiero di Giordano Bruno nella storiografia filosofica, rimando a S. Bassi, *Storia della critica*, in M. Ciliberto, *Introduzione a Giordano Bruno*, Laterza, Bari-Roma 2010, pp. 139-166.

⁶⁴⁶ Su questo argomento si veda lo scritto di A. Savorelli, *Bruno lulliano nell'ottocento*, in *L'aurea catena*, cit., pp. 53-76. Per Hegel l'ars lulliana della mnemotecnica rappresentava un sistema volto all'enumerazione delle determinazioni concettuali e delle categorie, che si basava sull'idea dell'esistenza di un ordine, di un ritmo universale, all'interno del quale ogni cosa è legata in una scala gerarchica percorribile nelle due direzioni; per cui i gradi inferiori di quella sono ricondotti ai superiori, in quanto espressione di un unico tutto.

⁶⁴⁷ A. Savorelli, M. Rascaglia, *Introduzione*, in B. Spaventa, *Lettera sulla dottrina di Bruno*, cit., p. 38.

Come scriveva nel 1855, commentando gli *Eroici Furori*, infatti:

il vero pregio di Bruno è la negazione assoluta di ogni mediazione esteriore tra l'anima e Dio; Dio è l'essenza stessa dell'anima, è più intimo a noi che non siamo noi intimi a noi medesimi, e l'anima si ricongiunge a Dio per se stessa, per forza del riformato intelletto e volontà, cioè per la scienza. Questo pensiero è stato la principal cagione della caduta del medio evo e della gerarchia, e dell'avvenimento della Riforma, è quello che ha prodotto il principio della libertà dei culti e della tolleranza religiosa; ed ora ha la sua vera espressione nella filosofia moderna.⁶⁴⁸

Bruno, con la sua teoria della immanenza del divino nel finito, aveva anticipato la nozione spinoziana di Sostanza, inaugurando il percorso di superamento della metafisica scolastica nella direzione del riconoscimento della dignità umana e dell'autonomia assoluta della ragione. E tali principi, che nella filosofia di Bruno sono ancora avviluppati in una forma arcaica e 'scomposta', sono gli stessi che hanno nutrito la Riforma. In questo modo, quindi, Spaventa, insistendo sul valore filosofico del nostro Rinascimento, intendeva riguadagnare all'Italia la sua posizione nel percorso di costituzione della modernità. Poichè, se è vero – come nota Rocco Rubini – che:

in the mid-nineteenth century, the feeling was that Italy presented a twofold inferiority: it could not boast the civic and centralized infrastructure achievements of France or England, nor had it reached the universally acknowledged pinnacle that Germany, a country otherwise still struggling politically, had managed to achieve in the realm, of thought;⁶⁴⁹

allo stesso tempo occorreva creare le condizioni affinché fosse possibile superare questa contraddizione. Anche gli studi condotti da Spaventa intorno alla filosofia di Tommaso Campanella rientrano all'interno di questo progetto. Il filosofo di Stilo rappresentava l'anello di

⁶⁴⁸ B. Spaventa, *L'amore dell'eterno e del divino*, in Id., *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, cit., pp. 182-183.

⁶⁴⁹ R. Rubini, *The Other Renaissance*, cit., p. 62.

connessione tra la filosofia del medioevo e la filosofia moderna. Egli è l'uomo nuovo e l'uomo di S. Tommaso, lacerato tra l'ossequio ad una tradizione e ad una fede, ma al tempo stesso personificazione di quello scetticismo che avrebbe condotto alla dissoluzione del medioevo e si sarebbe concretizzato nel cogito cartesiano.⁶⁵⁰ Egli riprendeva il teologismo scolastico, l'idea della necessità di un ausilio esterno alla ragione, ma questa disposizione cessava di essere puro dogmatismo e si generava a partire dal suo scetticismo: uno scetticismo «diverso dall'antico, e prodotto dalla contemplazione della natura»,⁶⁵¹ che restituiva il loro valore al senso e all'esperienza.

Campanella rappresentava, per Spaventa, la nuova esigenza di riforma, sia in campo filosofico che politico e religioso: quello che si manifesta nella sua filosofia è una nuova aspirazione all'emancipazione dal controllo e dal dogmatismo della Chiesa di Roma, in direzione di una valorizzazione dell'elemento soggettivo. Campanella, infatti, attraverso la nozione di *tactum intrinsecum*, di «*religione interna*»⁶⁵² - che non è altro che «il sentire, la coscienza di sé, la presenza dello spirito a se medesimo, l'io, il pensare, la certezza»⁶⁵³ - riconquista all'uomo la coscienza della sua libertà.

Nel primo capitolo di questo lavoro avevamo messo in evidenza come la storiografia spaventiana fosse spesso 'infedele' perché soggetta al 'demone teoretico' che la domina. Allo stesso tempo avevamo visto quali erano le motivazioni extra-filosofiche che avevano spinto Spaventa a percorrere una via storica e storiografica per promuovere l'apertura del dibattito filosofico nostrano alle teorie hegeliane. Il recupero della filosofia del Rinascimento che – paradossalmente –

⁶⁵⁰ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit. p. 501. In questo senso Spaventa si poneva in una posizione nettamente contraria rispetto a quella del D'Ancona. La pubblicazione della *Vita e Opere di Tommaso Campanella* ad opera di D'Ancona, infatti, aveva dato a Spaventa l'occasione di pubblicare in risposta il suo primo scritto su Campanella. A distinguere le interpretazioni dei due studiosi era infatti principalmente la diversa lettura che entrambi davano del ruolo giocato da Campanella in relazione alla filosofia moderna. Se per D'Ancona, infatti, la filosofia del frate di Stilo era destinata a «liberare il mondo dalle conseguenze delle cartesiane dottrine», per Spaventa il merito principale di Campanella risiedeva proprio nel suo ruolo di anticipatore del cogito cartesiano, nel suo essere «cartesiano prima di Cartesio».

⁶⁵¹ *Ivi*, p. 506.

⁶⁵² *Ivi*, p. 507

⁶⁵³ *Ibid.*

rappresenta in sé stesso una sfida all'impostazione storiografica di Hegel, si giustifica proprio in questa prospettiva. Occorre infatti combattere l'idea che la modernità – con tutto l'apparato di progressi filosofici e politici che ad essa era collegato – fosse appannaggio solamente di alcuni popoli e di alcune tradizioni culturali. Nel far ciò, come abbiamo visto in precedenza, era necessario allo stesso tempo mostrare l'ingiustificabilità storiografica e la natura apologetica della retorica della sapienza riposta dei popoli italici (sotto qualsiasi veste essa venisse presentata).

Gli studi sul Rinascimento dovevano assolvere propriamente a questa funzione: mostrare che l'Italia con i suoi filosofi aveva aperto «le porte della civiltà moderna con una falange di eroi del pensiero»,⁶⁵⁴ che al tempo stesso «paiono figli di più nazioni», poiché il progresso a cui è giunta la filosofia moderna non è il frutto del lavoro di un'unica nazione, ma è opera essenzialmente europea.⁶⁵⁵

IV.2 EUGENIO GARIN (1937-1952)

Dopo esserci occupati degli studi sul Rinascimento condotti da Bertrando Spaventa nei decenni a cavallo dell'Unità d'Italia, adesso dobbiamo chiederci quale sia l' 'immagine' che del Rinascimento filtra dai lavori di Eugenio Garin. Non è certamente una domanda a cui è facile rispondere, sia per la mole di opere che lo studioso ci ha lasciato sull'argomento, sia per le modifiche, i ripensamenti, i riposizionamenti, cui va incontro la storiografia gariniana nel corso di buona parte del '900. Per di più, se nel caso del filosofo abruzzese il Rinascimento

⁶⁵⁴ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., vol II, p. 446.

⁶⁵⁵ Sulla base di queste considerazioni sarebbe forse da ridimensionare l'osservazione di De Giovanni, per cui la storiografia spaventiana testimonierebbe una visione semplicistica del concetto di modernità. Lo studioso, infatti, parla di una «visione poco articolata del moderno, viziata da un eccesso di 'progressismo' – che una più consapevole coscienza storiografica, già da molto tempo, si è messa alle spalle» (B. De Giovanni, *Introduzione* a B. Spaventa, *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Scuola di Pitagora, Napoli 2008, p. 15). Certo, la storiografia spaventiana, come quella hegeliana, presuppone e si regge su una determinata filosofia della storia, ma nei risultati concreti essa promuove una prospettiva nella quale la compartecipazione e i singoli contributi di ogni singolo filosofo e di ogni singola tradizione partecipano alla costituzione del concetto di modernità.

rappresentava al tempo stesso un terreno di scontro con la storiografia contemporanea e un'occasione di riscatto per la storia filosofica del paese – soprattutto alla luce dello spirito pedagogico-politico che ne animava in molti casi le ricerche – occorre verificare se anche nel caso dello storico fiorentino gli studi sul Rinascimento si caricano di un significato che in una certa misura eccede l'interesse puramente storico-filosofico. D'altra parte, lo abbiamo visto, per Garin la filosofia è sempre intesa come 'elaborazione filosofica', nel senso che essa non è mai completamente isolabile dal tempo che ne ha accompagnato la genesi. Per cui si dovrà forse convenire che, nel caso dello storico della filosofia, questi – in parte – «filosofizzi attraverso i suoi autori». ⁶⁵⁶

Di questo parere è Cesare Vasoli – che di Garin era stato allievo e collega – secondo il quale, a determinare il reindirizzamento degli interessi di ricerca del giovane Garin aveva contribuito, in maniera non secondaria, l'esigenza di confrontarsi con il delicato momento storico nel quale essi videro la luce. Il giovane storico della filosofia, infatti, aveva iniziato la sua carriera di studioso con una tesi di laurea sui moralisti inglesi, tema con ogni probabilità suggeritogli da quello che allora era stato il suo maestro a Firenze: Ludovico Limentani. Fu nel corso della seconda metà degli anni '30 e poi, con più decisione, nel corso degli anni '40 che Garin decise di orientare le sue ricerche sul periodo umanistico-rinascimentale. Il dramma della seconda guerra mondiale, con il corredo di orrori che ne derivano, per Vasoli starebbe alla base della necessità avvertita da Garin – ed è questo il punto che a noi maggiormente interessa – di ripensare i concetti di Umanesimo e Rinascimento in relazione alla costituzione del mondo moderno. ⁶⁵⁷

Al di là delle motivazioni che hanno spinto Garin a cambiare l'oggetto delle sue ricerche, ⁶⁵⁸ in questa sede vale la pena di sottolineare l'esigenza avvertita dallo studioso di fare i conti – nei suoi primi lavori

⁶⁵⁶ C. Cesa, *Momenti della formazione di uno storico della filosofia*, cit., p. 19.

⁶⁵⁷ C. Vasoli, *Garin, Burckhardt e la concezione storiografica del Rinascimento. 1938-1953*, in *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo. Atti del convegno. Firenze 6-8 marzo 2009*, a cura di O. Catanorchi, V. Lepri, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma- Firenze 2001, pp. 1-36.

⁶⁵⁸ Alcuni studiosi, come nel caso di B. P. Copenhaver, discordano nel riconoscere una forma di «esistenzialismo religioso» a monte dei primi lavori rinascimentali di Garin. Per un approfondimento si veda il volume di Copenhaver – già segnalato – di prossima pubblicazione.

– con la questione fondamentale della definizione dei caratteri dell’Umanesimo e del Rinascimento in relazione al Medioevo.

Scriveva, infatti, lo storico fiorentino nel 1941:

[...] ha nuociuto non poco alla comprensione del significato di quell’epoca [il Rinascimento] la violenta contrapposizione al Medioevo [...]. In realtà quel rifiorire dell’arte e del pensiero; quel rigoglioso sviluppo di ogni attività dello spirito; quella concezione del vivere tutta incentrata nel concetto di umanità intesa come libertà, pensosa dell’interiorità ove l’uomo celebra veramente se stesso; quella brama ansiosa di una vita piena e santa nella sua libera esplicazione; questi motivi tipici dell’età del Rinascimento, non sorsero d’un tratto, slegati del tutto dalle epoche precedenti. La pretesa di trasformare la Rinascita in un improvviso bagliore di luce è servita solo a suscitare la giusta reazione di chi è andato studiosamente rintracciando i precedenti di essa nei secoli anteriori.⁶⁵⁹

Ma – come emerge dalle parole appena riportate – a quella data l’interpretazione di Garin, che lungo il suo percorso intellettuale subirà notevoli cambiamenti, si poneva criticamente in relazione sia alla storiografia a lui contemporanea, sia a quella precedente. Si può dire che la posizione del giovane Garin costituisca, in fondo, una sintesi bilanciata di esigenze diverse.

Il ‘suo’ Rinascimento, oltre a recuperare quel nesso essenziale che lo lega alle epoche precedenti, allo stesso tempo si mantiene in una posizione autonoma rispetto ad esse. Infatti:

né il movimento umanistico del secolo dodicesimo, né il risveglio culturale del tredicesimo secolo, né l’introduzione della scienza araba e l’influsso dell’aristotelismo, né i rinnovati contatti con l’Oriente o l’incremento delle città o lo sviluppo dei centri universitari, hanno ancora i caratteri di quella visione della vita che si affermerà e diffonderà in Italia fra il ‘400 e il ‘500.⁶⁶⁰

⁶⁵⁹ E. Garin, *Il Rinascimento italiano*, in Id., *Interpretazioni del Rinascimento*, cit., Vol. I, p. 75.

⁶⁶⁰ *Ibid.* è interessante notare il riferimento diretto che poco più avanti Garin fa all’*Eloisa e Abelardo* di Gilson, evidentemente assunto a modello di un certo recupero della tradizione medievale (E. Gilson, *Eloisa e Abelardo*, Einaudi, Torino 1970).

A ben guardare, in quell'occasione Garin tendeva a svincolare la sua interpretazione del Rinascimento dalle precedenti ricostruzioni storiografiche in una duplice direzione. Da un lato, egli si poneva polemicamente nei confronti dell'immagine di un Rinascimento quale fenomeno artistico letterario entro la quale la potente narrazione burckhardtiana tendeva a confinarlo. Dall'altro, anche le proposte dei sostenitori delle varie 'rinascite' medievali venivano sottoposte al vaglio dell'analisi critica dello storico.

Per quanto riguarda il primo punto, occorre sottolineare che la critica gariniana era intesa parallelamente al superamento di quel mito storiografico dell'uomo del rinascimento come titano areligioso. Mito che, a partire dal testo di Burckhardt, aveva fornito il terreno per lo sviluppo di certi ideali estetizzanti, poi consolidatisi nell'immagine nietzschiana del superuomo del Rinascimento, che in Italia avevano trovato la loro espressione più caratteristica nella poetica dannunziana.⁶⁶¹ In particolare, questo tipo di interpretazioni erano a

⁶⁶¹ Vale la pena di ricordare brevemente il peso che di lì a circa un decennio di distanza Garin avrebbe attribuito in questo processo all'*Estetica* di Croce, dal cui fraintendimento (forse sarebbe meglio dire 'radicalizzazione') si sarebbero generate alcune tendenze particolarmente dannose per la cultura filosofica – e non solo filosofica – del Paese nei primi decenni del Novecento. A questo proposito, possiamo qui forse riportare una lettera che Enzo Paci scriveva a Rosario Assunto subito dopo aver letto le *Cronache* gariniane. Al giovane allievo, che aveva manifestato la volontà di dedicarsi agli studi di estetica, il filosofo scriveva accuratamente: «Quello che mi preoccupa, e spero che tu comprenda l'affetto con cui ti faccio questa osservazione, è proprio la tua insistenza sull'estetica come problema di partenza. So che ti do un dispiacere ma ti prego di riflettere sulle possibili conseguenze negative di questa tua posizione. Leggi anche nel libro ricordato di Garin che cosa ha voluto dire per l'Italia il fatto che Croce sia partito dall'estetica». E il 16 aprile 1955 così scriveva a Garin: «Caro Garin, sto proseguendo nella lettura del tuo libro che ho quasi finito. Sento il bisogno di inviarti un caloroso ringraziamento perché da tempo non ho letto in Italia un libro così autentico e così profondo. La mia gratitudine è dovuta anche al fatto che il tuo libro mi obbliga ad una specie di esame di coscienza e ad una energica ripresa di contatto con la situazione storica della filosofia italiana. Come ti ho detto parlerò a lungo di questo libro, ma è difficile che riesca ad esaurire tutto quello che avrei da dire. L'influenza sarà più duratura e si vedrà in molti altri miei lavori. Con la presente ti mando la copia di una mia lettera a Rosario Assunto. Penso sorridendo che ti potrà interessare –deduco dal tuo libro- vedere come si formano certi rapporti filosofici, direi quasi in privato. Tu troverai strano che io ti scriva ora, forse in modo troppo abbondante, mentre prima non l'ho mai fatto. È tutta colpa del tuo libro. Mi è sembrato di ritrovare un amico (alcune tue pagine su Croce e quelle su Gobetti sono veramente bellissime!). Spero che un giorno potremo parlare a lungo. I più cordiali saluti». Si segnata, inoltre, un passaggio dai quaderni di Gramsci: «Secondo lo Janer l'idea che noi ci facciamo del Rinascimento è soprattutto determinata da due opere capitali: *La*

loro volta colpevoli, secondo Garin, di aver prestato il fianco ad una serie di critiche che avevano finito col riconoscere nel Quattrocento un secolo fondamentalmente reazionario, destinato a risolversi nel Concilio di Trento e nella Controriforma.

Per lo studioso fiorentino, infatti, il Rinascimento non era,

Come qualcuno ha preteso, [...] un moto [...] puramente letterario e nazionale, anzi romano, vagheggiante il mito della Roma imperiale. Ché anzi, coi nostri occhi fatti esperti dagli avvenimenti, noi non possiamo fare a meno di trovare, in quei precorrimenti, quasi i germi e i nascosti presentimenti della civiltà che ne nacque. [...] Poiché nulla, veramente, è più strano che considerare il Quattrocento una parentesi reazionaria fra il '300 e l'età moderna, quasi avulsi dalla storia; visione spiegabile solo come reazione particolarmente vivace all'infelice concezione di un Rinascimento pagano, tutto empio e razionalistico e immorale o amorale, patria ideale di superuomini postisi al di là del bene e del male.⁶⁶²

Questa presa di posizione contro l'immagine di un Rinascimento laico e amorale equivaleva ad un ripensamento complessivo dei rapporti che lo legavano alla tradizione e alla spiritualità medievale. Garin, infatti, – e qui veniamo al secondo punto – compone i suoi primi lavori rinascimentali nel momento in cui nel campo degli studi storiografici si andavano affermando le correnti che Ferguson⁶⁶³ raccoglie sotto l'etichetta della cosiddetta 'rivolta dei

civiltà del Rinascimento di Jacopo Burckhardt e la *Storia della letteratura italiana* del De Sanctis. Il libro del Burckhardt fu interpretato diversamente in Italia e fuori d'Italia. Uscito nel 1860 ebbe risonanza europea, influenzò le idee del Nietzsche sul superuomo e per questa via suscitò tutta una letteratura, specialmente nei paesi nordici, su artisti e condottieri del Rinascimento, letteratura in cui si proclama il diritto alla vita bella ed eroica, alla libera espansione della personalità senza riguardi a vincoli morali. Il Rinascimento si riassume così in Sigismondo Malatesta, Cesare Borgia, Leone X, l'Aretino, con Machiavelli come teorica e a parte, solitario, Michelangelo. In Italia D'Annunzio rappresenta questa interpretazione del Rinascimento» (A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, Q. 17 (IV) §3). L'influenza di Gramsci nella stesura delle *Cronache di Filosofia Italiana* è pervasiva. Tuttavia, le pagine di Gramsci, allora appena rimesse in circolazione, costituiscono un punto di svolta anche a proposito degli studi sul Rinascimento.

⁶⁶² E. Garin, *Il Rinascimento italiano*, cit., p. 76.

⁶⁶³ W. K. Ferguson, *Il Rinascimento nella critica storica*, il Mulino, Bologna 1976.

medievisti'. Di essa fanno parte quegli studiosi – come Huizinga e Gilson - intenti, sulla scia delle ricerche inaugurate da Burdach, a sottolineare gli elementi di continuità, piuttosto che le differenze, che intercorrevano tra gli ultimi secoli dell'età di mezzo e la 'rinascita' quattrocentesca. Nel far ciò, tuttavia, essi si muovevano in una doppia direzione: da un lato, tendevano a contestare la presunta 'modernità' del Rinascimento, e dall'altro a individuare nell'epoca medievale i prodromi della rinascita, così retrodatata al XII-XIII secolo. In *Umanesimo e pensiero medioevale*, ad esempio, Garin si richiamava proprio a Gilson come a colui che, attraverso i suoi studi, aveva permesso di superare il mito – già umanistico e poi illuminista – della rinascita quattrocentesca come complessivo rifiuto di quanto avvenuto 'prima', «mentre si avvolgeva questo *prima* nell'alone di una vago mistero». ⁶⁶⁴

In questo contesto Garin si pone in una posizione ambivalente o, meglio, di conciliazione. Se, come sottolineato da Vasoli, è vero che «Nel 1940, Garin aveva già elaborato le linee essenziali di una sua concezione del Rinascimento», definito come un «evento storico e intellettuale decisivo per il futuro destino d'Europa, sia soprattutto per la nascita di una nuova filosofia e di un nuovo sapere»,⁶⁶⁵ è anche vero che il 'suo' Rinascimento in quel momento risente profondamente dell'eredità filosofica e religiosa del Medioevo. In questo senso si può dire che il tentativo portato avanti da Garin sia stato quello di un riavvicinamento delle due epoche, senza che questo implicasse una rinuncia ai caratteri essenzialmente innovativi della civiltà rinascimentale. E questo perché – come scriveva lo storico – anche nella riscoperta di quella «Rinascita o più Rinascite» che il Medioevo aveva conosciuto, occorreva tener presente che esse «traggono il loro significato da quell'unico Rinascimento che le sintetizzò rivivendoli». ⁶⁶⁶

⁶⁶⁴ E. Garin, *Umanesimo e pensiero medioevale*, in *Interpretazioni del Rinascimento*, cit., p. 83. Il rapporto di Garin con Gilson è articolato in fasi diverse. Ad un iniziale entusiasmo per le tesi dello storico francese espresso negli anni '40, seguirà una presa di distanze già a partire dal volume su *Medioevo e Rinascimento*, fino a giungere ad un netto rifiuto nella *Filosofia come sapere storico*. In proposito si veda: R. Raghianti, *Gilson e Garin: i tempi di un confronto*, in *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo*, cit., pp. 459-480.

⁶⁶⁵ C. Vasoli, *Garin, Burckhardt e la concezione storiografica del Rinascimento*, cit., p. 7.

⁶⁶⁶ E. Garin, *Il rinascimento italiano*, cit., p. 76.

Per dare prova di ciò, può forse essere utile prendere in considerazione uno dei primi lavori di Garin come *La dignitas hominis e la letteratura patristica*, nel quale, già a partire dal titolo, si rivela la convivenza delle due anime che si intrecciano a formare il concetto del ‘suo’ Rinascimento. In quello scritto, infatti, lo studioso si preoccupava di recuperare le radici del tema – tipicamente rinascimentale e a lui sempre caro, almeno a partire dalla monografia su Pico – della rivalutazione della figura umana all’interno della filosofia medievale.

Com’è noto, la questione della *dignitas hominis* – e più in generale della riscoperta rinascimentale dell’uomo intero – è centrale all’interno degli studi storiografici di Gentile. Per questo motivo, l’analisi di questo tema implicava per Garin anche un confronto con la storiografia italiana. Nel caso del Rinascimento questo significava prima di tutto fare i conti con la tradizione dell’idealismo napoletano (si ricorderà che i principali storici del Rinascimento – come Fiorentino e Tocco – si erano tutti formati alla scuola di Bertrando Spaventa) e del neoidealismo.⁶⁶⁷

Già nel 1907 Gentile scriveva che:

l’età moderna è appunto la conquista lenta, graduale del soggettivismo; la lenta graduale immedesimazione dell’essere e del pensiero, della verità e dell’uomo: è la fondazione, celebrata nei secoli, del *regnum hominis*, l’instaurazione dell’umanismo vero.⁶⁶⁸

Per poi approfondire la sua posizione nel famoso saggio del 1916 sull’*Uomo del Rinascimento*, nel quale Gentile presentava in una sintesi eloquente la sua concezione del Rinascimento: età che aveva aperto la via al superamento della trascendenza medievale e scolastica nella direzione di una valorizzazione complessiva dell’attività umana. Liberazione, dunque, dell’uomo dalla trascendenza divina, ma al tempo stesso liberazione dalla natura, per la costituzione di una dimensione realmente e concretamente umana.

⁶⁶⁷ A questo proposito si veda soprattutto; C. Cesa, *Eugenio Garin, tra Croce e Gentile*, «Giornale critico della filosofia italiana», II, 2009, pp. 299-328; S. Bassi, *Immagini di Gentile interprete del Rinascimento*, in *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all’Illuminismo*, cit., pp. 365-390.

⁶⁶⁸ G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, cit., p. 22.

Il problema filosofico concerne, da una parte, la posizione dell'uomo di fronte a Dio inteso come principio trascendente della realtà; e riceve nel Rinascimento una soluzione naturalistica, poiché si assegna alla vita umana un fine immanente. Ma, dall'altra, riguarda la posizione dell'uomo di fronte alla natura, con la quale egli era dalla filosofia antica mescolato e confuso; e riceve per questo rispetto una soluzione opposta alla prima; una soluzione che rivendica l'autonomia dell'uomo di fronte alla natura inferiore, ricollegandolo alla divinità trascendente [...]. E si hanno due diversi e talvolta opposti indirizzi di filosofare; i quali concorrono nella speculazione di Tommaso Campanella, che ben si può considerare come il frutto più maturo del Rinascimento italiano.⁶⁶⁹

Si può quindi concludere che il Rinascimento di Gentile è – come era stato per Burckhardt – fondamentale opposto al Medioevo: il recupero dell'immanenza che gli intellettuali del Quattrocento avevano avviato, infatti, permette di superare la scissione di natura e spirito, che impediva all'uomo di guadagnare la propria autonomia. Tuttavia, lungi dall'esser un periodo di sola luce, il Rinascimento del filosofo siciliano si rivela un fenomeno complesso. Si è ancora lontani, infatti, dalla piena realizzazione del vero *regnum hominis*. Il superamento della trascendenza è iniziato e non portato a compimento,⁶⁷⁰ dal momento che – a ben guardare - «questa posizione privilegiata dell'uomo», in autori come Campanella, Manetti, ma anche Ficino e Pico, rimane «un regno per grazia di Dio»:

un regno nel quale si comincia a intravedere l'iniziativa creatrice e autonoma dell'uomo [...] ma orientata sempre verso la realtà trascendente, a cui l'uomo con la virtù della conoscenza deve tornare: poiché il suo fine è sempre al di là della stessa vita, dove si celebra questa sua divina natura in cui il pensatore della Rinascenza si esalta.⁶⁷¹

⁶⁶⁹ G. Gentile, *Il concetto dell'uomo del Rinascimento*, in Id., *Storia della filosofia italiana*, cit., p. 229.

⁶⁷⁰ Vale la pena di ricordare che Spaventa riconosceva proprio nella mancanza di un superamento completo della scissione tra natura e spirito una delle principali differenze tra la Sostanza di Bruno e quella di Spinoza.

⁶⁷¹ *Ivi*, p. 261.

La ricostruzione storiografica di Gentile rivela alcune zone d'ombra che contribuiscono a restituire una fisionomia del Rinascimento complessa e, in alcuni casi, ambigua. Si tratta infatti di un Rinascimento composto da uomini che, «se pagani non furono mai [...] cristiani non furono nemmeno», e in cui si manifesta «quell'indifferentismo religioso, quell'insensibilità verso il divino, che resterà una nota caratteristica predominante della vita spirituale italiana».⁶⁷² Il Rinascimento, infatti, darà all'Italia «la malattia secolare del letterato» - polemica che Gentile riprendeva da De Sanctis⁶⁷³ - simbolo della degenerazione dell'attenzione filologica quattrocentesca nel vuoto sfoggio di erudizione e abilità retorica che troverà in Giordano Bruno il suo più accanito critico e canzonatore e che, nel Risorgimento, costituirà una delle componenti principali del disagio nei confronti dell'eredità storica e politica del Rinascimento. Ma, al tempo stesso, esso nella storia filosofia moderna ricopre «lo stesso ufficio che nella greca Gorgia con la sua retorica scettica, Protagora col suo correlativismo sensualistico»:⁶⁷⁴ la dissoluzione del passato che apre le

⁶⁷² Vale la pena riportare interamente il passo: «L'Umanesimo crea il *letterato* italiano, l'uomo dell'erudizione, della coltura, della raffinatezza intellettuale, ma senza una fede, senza un contenuto morale, senza un orientamento nel mondo. E letterati di questo genere saranno anche, la maggior parte, i filosofi, nei quali molto raramente la filosofia sarà fede e vita piena dello spirito più che dotta suppellettile della mente e virtuosità dialettica e formale. Il letterato italiano e il letterato, in generale, del Rinascimento, nato dall'Umanesimo, si potrebbe definire: uno spirito che è mera forma senza contenuto. Il suo contenuto infatti non è contenuto suo: l'ispirazione poetica è l'eco dell'antica poesia: la dottrina filosofica è il pensiero di Platone o di Aristotile; e l'umanista non ci mette di suo se non la filologia onde ravviva in sé ed intende quelle voci che per lungo silenzio pareano fioche: e da questa filologica consuetudine con un mondo che non è più, gli viene una sapiente conoscenza e padronanza della forma, che, staccata dallo spirito che la produsse, diventa in mano all'umanista strumento atto a trattare indifferentemente qualunque soggetto, interessi di un qualunque Stato, che meglio compensi l'umanista, lodi di amici, vituperii d'avversari, amori di donne, che nella comune fisionomia d'accatto smarriscono i lineamenti individuali e reali, e si confondono in un mondo ondeggiante d'animi insinceri e rettorici. Ogni serietà spirituale sparisce. La stessa filosofia per un secolo mera filologia» (G. Gentile, *Storia della filosofia italiana fino a Lorenzo Valla*, in Id., *Storia della filosofia italiana*, cit., Vol. I, pp. 158-159).

⁶⁷³ F. De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*, a cura di B. Croce, Laterza, Bari 1954. Si vedano in particolare i capitoli su Poliziano e Guicciardini.

⁶⁷⁴ *Ibid.* Vale forse la pena sottolineare che in Spaventa era proprio lo scetticismo campanelliano a segnare il passaggio all'età moderna, in quanto rappresentava la prima dissoluzione del Medioevo.

porte alla nuova epoca di là da venire. Alla luce di quanto detto, si potrebbe quindi concordare con Rocco Rubini, quando riconosce in Gentile (ma anche in Croce e Gramsci) la permanenza dei segni di quel rapporto equivoco che legava il Rinascimento alla storia d'Italia.⁶⁷⁵

Per ritornare a Garin, viste queste premesse, non sorprende che in apertura del suo scritto sulla *Dignitas hominis e la letteratura patristica*, lo studioso abbia messo fin da subito in evidenza la contrapposizione netta tra le posizioni di Burdach e Gentile in merito alla questione della matrice religiosa delle riflessioni quattrocentesche sull'uomo. Per lo storico fiorentino, infatti, se la celebrazione della dignità dell'uomo si manifesta con caratteri schiettamente originali a partire dal XV secolo – per cui «la conquista di un sempre più profondo senso dell'umana spiritualità che, dopo il Burckhardt si è poi sempre esaltata negli umanisti, [...] e le pagine che G. Gentile scriveva [...] mantengono tutto il loro valore» - allo stesso modo occorre tenere in considerazione la posizione di Burdach e, con essa,

la continuità di motivi di ispirazione religiosa, non di rado riaffioranti in fonti medioevali, così come, a maggior ragione [...] il consapevole ritorno, non tanto alla letteratura classica, quanto alla lettera e allo spirito dei Padri della Chiesa.⁶⁷⁶

Stando a quanto scritto da Orsucci,⁶⁷⁷ la lettura di Burdach avrebbe contribuito a far emergere, in seno alla riflessione di Garin, quella concezione ampia dell'idea stessa di filosofia che si ritroverà poi compiutamente formulata nei suoi lavori degli anni '50, fino a costituire uno dei presupposti fondamentali delle idee di 'filosofia civile' e 'filosofia come sapere storico'.⁶⁷⁸

⁶⁷⁵ R. Rubini, *Humanism is an existentialism: Renaissance and Vichian Legacies in Italian Philosophy between Hegel and Heidegger*, «Annali d'italianistica», 29, 2011, pp. 431-458.

⁶⁷⁶ E. Garin, *La dignitas hominis e la letteratura patristica*, cit., p. 1.

⁶⁷⁷ Orsucci, *Il 'nominalismo storico' di Burdach nella prospettiva di Garin*, in *E. Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo*, cit., pp. 321-340.

⁶⁷⁸ Michele Ciliberto, nel suo fondamentale studio su Garin (M. Ciliberto, *Una meditazione sulla condizione umana*, cit.) traccia una distinzione netta tra l'"esistenzialismo religioso" (dipendente soprattutto da La Senne e Tolstoj) degli anni '40 e lo "storicismo umanistico e terrestre" degli anni '50, che, secondo lo studioso, precede la formulazione - sul piano metodologico - del principio della filosofia come sapere storico. Tuttavia, credo valga la pena sottolineare la connessione diretta che

I lavori di Burdach – che Cantimori per primo aveva introdotto in Italia nel corso degli anni '30⁶⁷⁹ – avrebbero fornito a Garin gli strumenti teorici e metodologici adatti a restituire quella complessità di ispirazioni e di influenze che concorrono a determinare l'età umanistico-rinascimentale e che difficilmente sarebbe possibile inquadrare all'interno di una definizione univoca. In questo modo, a venir meno è la rigidità di uno schema che si basa sulla distinzione artificiosa degli ambiti del sapere, che non regge se applicata ad un panorama culturale e filosofico complesso come quello dei secoli XV e XVI. Infatti, se Gentile continuava a parlare del Rinascimento dei 'non-filosofi' - individuando nell'antiaccademismo di buona parte di quella cultura uno dei tratti caratteristici e più innovativi dell'epoca – Garin si muoveva nella direzione di un superamento di quella distinzione. Già a partire dagli anni '40, forse sulla scia di autori come Baron e Dilthey, Garin cominciava a elaborare quella interpretazione, che verrà pienamente sviluppata nei lavori degli anni '50, secondo cui la filosofia del Quattrocento è principalmente filosofia morale, che si ritrova sì nelle opere dei filosofi di professione, ma che dà la miglior prova di sé nei lavori dei retori, politici, storici dell'epoca.⁶⁸⁰

esiste tra tale principio e la concezione del rapporto tra filosofia e storia che si andava delineando già negli studi degli anni '40 e spesso incline a posizioni antimetafisiche. A questo proposito, già nell'introduzione ai *Filosofi italiani del Quattrocento* Garin – contro il De Wulf – sottolineava l'asistematicità del Rinascimento, la cui unità sta «non nelle impalcature di un ben costruito edificio, ma nello spirito che perennemente edifica ogni edificio», e nella «necessità di concretezza, di piena spiritualità, che ispirò la critica contro ogni asceti» (E. Garin, *I filosofi italiani del Quattrocento*, in *Interpretazioni del Rinascimento*, cit., p. 9). Argomentazioni che richiamano quelle – più esplicite – avanzate nell'*Umanesimo italiano* contro le «grandi cattedrali di idee» dei medievali e riprese nella *Filosofia come sapere storico*.

⁶⁷⁹ K. Burdach, *Riforma, Rinascimento, Umanesimo*, a cura di D. Cantimori, Sansoni, Firenze 1935.

⁶⁸⁰ Si veda in particolare il lavoro del 1942 sui *Filosofi italiani del Quattrocento*, dove i nomi di Baron e Dilthey tornano a più riprese e in cui sono anticipate molte delle pagine dell'*Umanesimo Italiano* (E. Garin, *I Filosofi italiani del Quattrocento*, cit., pp. 103-159). Esemplare, a questo proposito, resta comunque l'antologia curata da Garin nel 1952 sui *Prosatori latini del Quattrocento*. Nell'introduzione lo storico metteva in guardia dall'«insidia implicita nel concetto stesso di genere letterario», che non di rado aveva contribuito a falsare l'immagine dell'Umanesimo, età che «trovò la sua espressione più alta in opere di contenuto in largo senso moralistico e di tono retorico, in cui non solo si consegnava un modo nuovo di concepire la vita, ma si difendeva e si giustificava polemicamente un atteggiamento originale in ogni suo tratto. Per questo chi voglia andar cercando le pagine esemplari dell'epoca, le più profondamente espressive, dovrà rivolgersi, non già a testi per tradizione considerati

A questo proposito, e in contraddizione solo apparente con quanto appena detto, non va dimenticato – e lo abbiamo già accennato – che, contro la storiografia del Burckhardt e in accordo con l'interpretazione spaventiana e gentiliana, Garin, fin da subito, si dimostrava particolarmente interessato ad evidenziare la componente propriamente filosofica del Rinascimento.⁶⁸¹

Abbiamo visto che Spaventa, che pure non conosceva ancora l'opera dello storico di Basilea, nei suoi studi si concentrava sul contributo filosofico del secolo XVI. Rimanendo fedele all'impostazione teorica e metodologica hegeliana, ma distaccandosi da essa a livello contenutistico, Spaventa rintracciava nella filosofia del Rinascimento i primi movimenti nella direzione di un superamento della prospettiva gnoseologica e ontologica tradizionale. Allo stesso modo, Gentile – con ben altra consapevolezza storiografica e solidità di ricerca – aveva inteso ricostruire il contributo filosofico del Rinascimento, ampliando però il quadro dell'analisi, fino ad includere il XV secolo.⁶⁸² Per quanto riguarda Garin, già nei *Filosofi italiani del Quattrocento* questi metteva in evidenza come nelle ricerche filologiche e retoriche degli umanisti si celasse in fondo una ricerca della verità nella molteplicità di connessioni che legano antichi e moderni in una concordia reale, poiché quello che traspare è «sempre il bisogno di cogliere l'unità dello spirito che ricerca e l'unità di una verità, variamente velata, ma sempre uguale nelle linee essenziali».⁶⁸³ In questo modo, il ritorno quattrocentesco all'antico, lungi dal rappresentare l'espressione di una semplice ricerca erudita e di un raffinato gusto artistico e retorico, si rivela «un'arma filosofica e religiosa»:

monumenti letterari, ma alle opere in cui veramente si manifestò tutto l'impegno umano della nuova civiltà» (E. Garin, *Prosatori latini del Quattrocento*, Ricciardi, Milano-Napoli 1952, pp. IX-XIX).

⁶⁸¹ Già Cassirer aveva rimproverato al Burckhardt l'aver tralasciato la componente filosofica dell'Umanesimo e del Rinascimento. Su questo si veda: C. Vasoli, *Umanesimo e Rinascimento*, Palumbo, Palermo 1969.

⁶⁸² Per una ricca analisi delle posizioni gentiliane si veda: A. Scazzola, *Giovanni Gentile e il Rinascimento*, Vivarium, Napoli 2002. Per un'analisi dei rapporti che legano la produzione storiografica di Gentile all'elaborazione del sistema si veda il bell'articolo di A. Savorelli, *Gentile storico della filosofia italiana*, cit.

⁶⁸³ E. Garin, *I filosofi italiani del Quattrocento*, cit., p. 113

è il ritorno a ciò che è essenziale, che è primo in sé; è appello a ciò che è prima e pura incarnazione dello spirito. Il filosofo deve precisare; precisare le dottrine, i testi, le parole, e, magari, le lettere alfabetiche. Lo stesso moto che spinge a leggere gli antichi filosofi, spinge a riproporre le parole nel loro significato preciso, a spogliarle di ogni fraintendimento. Alla parola, alla lingua, si dà un senso profondo; essa non è frutto di convenzione; in essa si incarna lo spirito. Bisogna perciò afferrarla bene, precisarne il peso e la portata, per giungere, attraverso la carne, all'anima, alla verità, alla fonte originaria.⁶⁸⁴

In questo modo la ricerca filologica ed erudita, il ritorno all'antico, da sempre riconosciuto come tratto distintivo dell'età della Rinascita, in Garin – che a questo proposito non cela il debito nei confronti della storiografia gentiliana⁶⁸⁵ – assume un significato eminentemente filosofico.

Certamente, la *Storia della filosofia italiana* del '47 rappresenta – come evidenziato da Rubini – «a first comprehensive characterization of Humanism's philosophical achievements» e, per di più «one that significantly diverged from previous Renaissance scholarship».⁶⁸⁶ I capitoli che Garin dedica all'Umanesimo e al Rinascimento, infatti, non solo ricostruiscono in una sintesi organica le argomentazioni presentate fino a questo momento, ma ci consentono soprattutto di mettere in evidenza un aspetto che risulta particolarmente rilevante ai fini di questo lavoro: essi ci permettono di rendere conto – come abbiamo già fatto per Spaventa – di che cosa abbia significato per Garin occuparsi di Rinascimento in relazione al tema più generale della storia della filosofia italiana e dei suoi rapporti con la filosofia europea.

Sin dal principio, il nome che emerge con più forza all'interno di questo lavoro è quello di Burdach,⁶⁸⁷ a cui – in linea con quanto aveva scritto nei lavori precedenti – Garin riconosceva il merito di aver

⁶⁸⁴ *Ivi*, p. 115.

⁶⁸⁵ Si veda a questo proposito l'articolo scritto da Garin all'indomani della morte del filosofo siciliano: E. Garin, *Giovanni Gentile interprete del Rinascimento*, «La Rinascita», VII, 1944, pp. 63-70.

⁶⁸⁶ R. Rubini, *Humanism is an Existencialism*, cit., p. 17.

⁶⁸⁷ Orsucci sottolinea proprio come ancora in questo lavoro il principale riferimento di Garin sia proprio Burdach, di cui lo storico accetta «l'impostazione complessiva» (A. Orsucci, *Il 'nominalismo storico' di Konrad Burdach nella prospettiva di Eugenio Garin*, cit., p. 323).

superato la netta contrapposizione (burckhardtiana e gentiliana) di Medioevo e Rinascimento. Tuttavia, se la ricerca di quegli elementi della religiosità medievale che continuano a sopravvivere nelle epoche successive si era rivelata proficua allo scopo di restituire al Rinascimento la sua identità storica, alcuni fraintendimenti erano nati dai vari tentativi di individuare «preumanesimi o prerinascimenti» medievali. E il legame tra Medioevo e Rinascimento, con «i molti tramiti che congiungono l'antico al nuovo», si rivela proprio nel fatto che «il nuovo è originalissima risposta a problemi maturati e lungamente meditati, risoluzione magari rivoluzionaria, ma di questioni storicamente imposte».⁶⁸⁸ Il Rinascimento sorge dalle ceneri di un mondo che si sgretola, ma proprio per il suo essere risposta ad una crisi, esso non può comprendersi nella negazione assoluta di ciò che l'ha preceduto. Gli *studia humanitatis* in quest'ottica, piuttosto che rappresentare la causa del cambiamento, sono l'effetto «del rinnovato umanesimo dello spirito»,⁶⁸⁹ poichè essi «aprono, al di là degli occhi di carne, gli occhi dell'anima, e fanno l'uomo nuovo che solo può aprirsi e comprendere le cose nella loro radice di verità».⁶⁹⁰

Occorre sottolineare che nel momento in cui lo studioso accettava di portare a termine il progetto gentiliano della *Storia della filosofia italiana*, allo stesso tempo prendeva le distanze dalla storiografia del filosofo siciliano su un punto in particolare. Come sappiamo, Gentile aveva ricostruito la storia della filosofia italiana seguendo un percorso a ritroso. Dai primi studi sulla filosofia italiana dell'Ottocento e sulla scia delle suggestioni spaventiane, infatti, il filosofo era giunto ad occuparsi della storia della filosofia italiana del Quattrocento e del Cinquecento; quei secoli nei quali, secondo le indicazioni di Spaventa e in accordo con la storiografia contemporanea, si era registrato uno spostamento epocale in direzione dell'abbandono delle 'tenebre' medievali.

Nel far ciò, tuttavia, Gentile muoveva in una direzione in parte contraria rispetto a Spaventa. Abbiamo visto che questi, nel ricostruire le vicende della filosofia italiana sin dai suoi primi sviluppi quattrocenteschi, intendeva mettere in evidenza l'intima connessione che in realtà sembrava esistere tra quei primi germi fioriti sul suolo

⁶⁸⁸ E. Garin, *La filosofia*, cit., P. 175.

⁶⁸⁹ *Ivi*, p. 178.

⁶⁹⁰ *Ivi*, p. 187.

italiano e la filosofia europea, nel tentativo di riguadagnare all'Italia il suo posto nel cammino della modernità filosofica. Gentile, dal canto suo, nell'affrontare la storia della filosofia italiana, secondo Garin, aveva inteso ricostruirne i caratteri «peculiari, nazionali, personali». ⁶⁹¹

Per quanto riguarda Garin, nel momento in cui ci concentriamo su un lavoro – scritto “su commissione” – dedicato alla *storia della filosofia italiana*, non ci deve sorprendere che in quest'occasione egli non si concentri nella ricostruzione dettagliata delle relazioni del Rinascimento italiano con la filosofia europea. Tuttavia, una questione in particolare ci consente di mettere in evidenza la posizione che a quella data Garin assumeva sull'argomento; questione che contribuisce di rimando a delineare il ‘concetto’ del Rinascimento gariniano che da essa deriva. La questione in particolare è quella legata alla crisi della cultura filosofica italiana a partire dal Cinquecento. Come notava Cesa, infatti, per Garin essa non era ascrivibile né alla mancata Riforma, né tantomeno alla perdita d'indipendenza politica. ⁶⁹²

Se si presta fede ad alcuni cambiamenti che Garin apporta tra la prima e la seconda edizione della sua storia, quello che si nota è soprattutto il venir meno di una certa interpretazione ‘morale’ e ‘religiosa’ della crisi italiana. Ne è un esempio il brano sul Rinuccini, simbolo del passaggio dal primo umanesimo «tutto vibrante di vita civile» al «rifugio nel tranquillo cielo dell'idea». Dalla prima alla seconda edizione, ciò che viene meno è l'idea che si sia trattato di una «crisi spirituale» ⁶⁹³, che nel '66 si trasforma, infatti, in «una crisi economica e politica, prima che morale e culturale». ⁶⁹⁴ Non occorre, tuttavia, spostarsi di così tanti anni in avanti nella produzione gariniana. Se riprendiamo il passaggio dell'*Umanesimo italiano*, di poco successivo alla storia vallecchiana, infatti, l'accento batte sul «complesso delle vicende politiche italiane» che avevano aperto la strada alla crisi della cultura italiana.

Inoltre, richiamandosi alla figura di Ficino – nella quale si percepisce «un inconfondibile sigillo di cultura accademica» - Garin critica quel «temperamento di *letterato* e anima di professore e abito accademico», tipici di «quella razza d'uomini che illustrarono da allora

⁶⁹¹ E. Garin, *La filosofia*, cit., p. 14.

⁶⁹² C. Cesa, *Momenti della formazione di uno storico della filosofia*, cit.

⁶⁹³ E. Garin, *La filosofia*, cit., pp. 265-266.

⁶⁹⁴ E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, cit., p. 345.

per secoli un'Italia in decadenza, la cui crisi politica fu il risultato di un'intima mancanza di fede morale». ⁶⁹⁵ Particolarmente duro si rivela il giudizio di Garin, per il quale questa inclinazione alla “retorica untuosa” esemplare in Ficino

fu la fonte di quel gergo platonizzante [...] che inquinò lungo il Cinquecento e il Seicento non piccola parte della produzione filosofico-religiosa europea. [...] In qualche modo sembra raccogliere in sé, emblematicamente, non poche caratteristiche della tradizione filosofica italiana dell'età moderna: nel bene come nel male. ⁶⁹⁶

Per questo motivo, se si prendono in considerazione i brevi passaggi che Garin dedica alla questione della mancata Riforma, emergono alcuni punti interessanti. In queste pagine Garin riprende in parte le critiche di Gentile all'elemento di corruzione rappresentato dalla degenerazione del filosofo in letterato, nella contrapposizione istituita tra «umanesimo del contenuto» e «umanesimo della forma» ⁶⁹⁷. Tuttavia, a monte di un simile spostamento si rivela la compresenza di un motivo propriamente religioso. Garin, infatti, insisteva sul problema fondamentale della «riforma della vita», che i filosofi italiani non erano riusciti a portare a compimento, preferendo, piuttosto, sognare «città felici, città di vita, dove nella parvenza di un programma politico si travestiva un ritornante motivo teologico». Egli metteva bene in evidenza le esigenze di riforma che l'Umanesimo e il Rinascimento avevano più volte avanzato, con Valla, con Ficino e, soprattutto, con Savonarola, tuttavia per lo storico rimaneva impossibile che esse si risolvessero in un'adesione alla Riforma protestante. E a impedirlo era una sostanziale «incompatibilità di carattere» ⁶⁹⁸, che derivava principalmente dall'opposta concezione del valore dell'uomo e della sua opera. Gli umanisti, pur riprendendo le radici religiose del tema della *dignitas hominis*, l'avevano sviluppato mantenendosi in una posizione “eretica”. Scrive Garin:

⁶⁹⁵ *Ivi*, pp. 300-301.

⁶⁹⁶ *Ivi*, p. 390.

⁶⁹⁷ E. Garin, *La filosofia*, vol. II., p.222.

⁶⁹⁸ *Ivi*, p. 193

La nuova filologia aveva aperto la strada alla critica biblica; la ragione aveva accampato diritti ad esaminare le dottrine religiose; si erano criticati riti e culto, corruzione di preti e disfacimento della Chiesa; ma da un canto si erano venuti delineando atteggiamenti di individuale contatto con Dio; da un altro si era fatto appello a un rinnovamento morale. Quella che non si era mai tralasciata era le fede umanistica nelle forze dell'uomo, nella sua capacità a innalzarsi al divino, e se dalla Chiesa ci si allontanava, era nella direzione di una illuminazione interna ricongiungente a Dio secondo il motivo caro al platonismo agostiniano. I sostenitori di questo atteggiamento erano, quindi, ben più vicini ad Erasmo che a Lutero, mentre i critici della scuola iniziata dal Valla, riuscivano ad un razionalismo mal conciliabile con l'ortodossia riformatrice. Ma fu proprio questa posizione eretica di molti spiriti religiosi italiani, che li fece estranei e contrastanti con le varie chiese riformate, quella che li caratterizza o rende interessanti in mezzo al più vasto e imponente quadro della Riforma.⁶⁹⁹

Ciò nonostante, in un testo coevo, Garin precisava che «avrebbe gran torto chi non rilevasse i nessi che pur legano Rinascimento e Riforma». È dal Rinascimento e dalla critica alla tradizione che infatti derivano «le basi storico-filologiche della Riforma»; ed è dalla esaltazione della coscienza individuale che si costruiscono i presupposti affinché «la vita religiosa divenisse dialogo fra la *mia* coscienza e Dio».⁷⁰⁰

Nell'*Umanesimo italiano* queste posizioni venivano ulteriormente approfondite e la contrapposizione tra Riforma e Umanesimo si trasformava nella contrapposizione tra le nuove chiusure confessionali che la prima aveva riprodotto e il «riscatto dell'umano, celebrazione di libertà, rispetto per ogni credenza, libera critica e tolleranza» della seconda, «da cui non poteva non nascere il disegno di una nuova convivenza umana, moralmente ricostruita, razionalmente fondata, capace di dare agli uomini la felicità terrena e la salvezza dell'anima».⁷⁰¹ Secondo Garin, la principale conquista dell'Umanesimo consiste nello sviluppo di quella coscienza storica che si trasforma in

⁶⁹⁹ *Ibid.*

⁷⁰⁰ E. Garin, *Storia della filosofia*, cit., pp. 290-291.

⁷⁰¹ E. Garin, *L'umanesimo italiano*, p. 226.

coscienza critica e che, nel far ciò, si risolve in una spinta generalmente antiautoritaria. In particolare la scoperta di uno strumento di analisi testuale come la filologia aveva consentito di accedere ad una dimensione storicizzata dell'attività e del pensiero umani.

Avevamo già visto che nei *Filosofi italiani del Quattrocento* Garin riconosceva nel quattrocentesco ritorno all'antichità la ricerca di una verità originaria incarnata nei testi classici: i soli in grado di «liberarci dalle nebbie delle dispute fittizie, riproponendoci i problemi nell'aderenza alla rivelazione intellettuale». In quel momento, egli intendeva la filologia, più che come uno strumento atto a restituire al testo la sua dimensione storica, come un modo per risalire alle matrici di un'originaria concordia, che si differenzia dal sincretismo medievale perché si rintraccia – piuttosto – «nel dinamico svolgersi delle idee; e [...] prepara il cammino a intendere quel vero essenziale non nelle origini remote, ma nel ritmo sempre presente in seno allo sviluppo stesso; alle sorgenti, quindi, non temporali ma ideali di ogni speculazione».⁷⁰² Se non in forma così esplicita, nella *Storia della filosofia italiana* Garin ci ripropone la medesima posizione. In questo testo, infatti, lo studioso insiste sul fatto che nel Rinascimento «ogni sapere è filologia perché ogni sapere è approfondimento di una comunicazione [...]»; e ciò determinava «la conquista [...] di una umanità comune, che sia svincolata dal tempo e dallo spazio, il ritrovarsi in una comunicazione umana che trascende ogni impaccio, ed è solamente umana».⁷⁰³ Per questo motivo, la filologia, lungi dal rappresentare solamente una forma di curiosa erudizione, si trasformava in un «processo di conoscenza concreta che serve meglio dei cavilli dei dialettici, a dettare agli uomini norme di vita, a liberarli dall'errore, a farli ascendere a Dio».⁷⁰⁴ Il ritorno all'antico, dunque, si inseriva all'interno di un contesto nel quale ad essere centrale era il problema della *pax philosophica*, attraverso cui si mostra potentemente l'intima connessione che esiste tra le epoche storiche.

Viceversa, nell'*Umanesimo italiano*, l'attenzione filologica di quegli uomini del Quattrocento diventava «preoccupazione storico critica di cogliere gli autori nella loro dimensione».⁷⁰⁵ A venir meno è

⁷⁰² E. Garin, *Filosofi italiani del quattrocento*, cit., pp. 115-116.

⁷⁰³ E. Garin, *La filosofia*, cit., pp. 204, 219.

⁷⁰⁴ *Ivi*, p. 248.

⁷⁰⁵ E. Garin, *L'umanesimo italiano*, cit., p. 13.

proprio l'idea che nel testo vada ricercata una «Verità da illustrare», poiché diviene ora «fatto umano, una traccia e una risonanza umana, e come tale soggetta a esame e discussione critica».⁷⁰⁶

Nelle pagine di Garin dedicate all'*Umanesimo italiano* si prospetta per la prima volta l'idea di una verità plurale in quanto storicamente determinata; tesi che rappresenterà, sotto molti aspetti, il fondamento teorico della *Filosofia come sapere storico*.

Allo stesso tempo, l'individuazione di questo tema particolare, a mio giudizio, determina uno spostamento importante all'interno delle ricerche gariniane in una doppia direzione.

Da un lato, se riprendiamo un testo di poco successivo come *Medioevo e Rinascimento* (edito nel 1954, ma in cui confluiscono saggi composti tra il 1950 e il 1953), salta subito all'occhio il rovesciamento del rapporto tra Medioevo e Rinascimento così come Garin ce lo aveva presentato fino a questo momento; e ciò proprio sulla base della considerazione del peso della «funzione esercitata nella storia del pensiero occidentale da quegli innamorati dell'antico»,⁷⁰⁷ sintetizzabile nella nascita «del più vivo senso della storia».⁷⁰⁸ In questo modo Garin riconosceva nel Rinascimento un atteggiamento del tutto mutato che lo induceva ad indagare le relazioni tra quell'epoca e la successiva. Già il volume sull'*Umanesimo italiano* si apriva e si chiudeva calcando l'accento sui legami della filosofia e della cultura quattrocentesche con i principali indirizzi di pensiero delle epoche posteriori; per cui «un Erasmo da Rotterdam o un Montaigne sarebbero difficilmente concepibili senza la cultura quattrocentesca».⁷⁰⁹ Infatti – scriveva Garin – «tutta la cultura del Cinquecento europeo è pregna di echi della cultura italiana»;⁷¹⁰ per cui non sorprende se a partire da questo momento egli dedicherà «moltissimi studi a ricostruire le connessioni dei cenacoli culturali della penisola con il pensiero europeo, e la costante circolazione, al di là delle Alpi, di idee nate in Italia». In questo modo, ad essere notevolmente ridimensionata è quell'«ossessione della marginalità della cultura italiana»⁷¹¹ che, come abbiamo visto,

⁷⁰⁶ *Ivi*, p. 14.

⁷⁰⁷ E. Garin, *Medioevo e Rinascimento*, p. 8

⁷⁰⁸ *Ibid.*

⁷⁰⁹ E. Garin, *L'Umanesimo italiano*, cit., p. 9.

⁷¹⁰ *Ivi*, p. 253.

⁷¹¹ C. Cesa, *Momenti della formazione di uno storico della filosofia*, cit., p. 28.

costituiva una delle componenti principali del recupero spaventiano della tradizione Rinascimentale.

Dall'altro lato, come abbiamo in parte già osservato, l'abbandono degli schemi interpretativi precedenti, a vantaggio di una valorizzazione dell'elemento 'storicistico' (e intendo qui il termine in senso ampio) implicito nella riscoperta Umanistica dell'antico, è a monte di quella battaglia 'antimetafisica' che verrà condotta da Garin negli anni successivi. Infatti - lo ricorderemo - Garin stesso ci avvertiva che quella "nota metodologica" era nata dall'evoluzione degli strumenti storiografici fino ad allora a sua disposizione e di cui avvertiva progressivamente l'inadeguatezza. Per cui sono proprio le ricerche sull'Umanesimo a metterlo di fronte alla consapevolezza che filosofia si dice in molti modi, poiché essa non è altro che

una presente consapevolezza critica dello spirito umano alle varie forme della sua attività, un sempre vivo render conto a sé delle propria umana misura così nei limiti come nelle possibilità, un operoso procedere mai pago del termine, un continuo elaborare nuovi strumenti per un'attività inesauribile.⁷¹²

IV.3 ITALIAN THOUGHT

Il Rinascimento non è certamente il tema centrale del recente dibattito sull' *Italian Thought*, di cui abbiamo tracciato le linee principali nel capitolo precedente. È sufficiente un rapido spoglio dei lavori dedicati all'argomento per rendersi immediatamente conto della pressoché totale assenza di contributi relativi all'epoca Umanistico-Rinascimentale.⁷¹³

Avevamo visto che sotto l'etichetta di *Italian Theory*, nella maggioranza dei casi, si intendeva tenere insieme una serie di esperienze filosofico-politiche che si sviluppano sullo sfondo della storia italiana della seconda metà del Novecento. Infatti, una delle

⁷¹² E. Garin, *L'umanesimo italiano*, cit., p. 253.

⁷¹³ Un' eccezione è, ad esempio, il volume recentemente edito per la collana Materiali IT della casa editrice Quodlibet e dedicato a Machiavelli (F. Marchesi, *Riscontro. Pratica politica e congiuntura storica in Nicolò Machiavelli*, Quodlibet, Macerata 2018).

premesse necessarie perché sia possibile parlare di una teoria o una filosofia che vengano poi definite ‘italiane’ (o francesi, o tedesche...) è che la storia filosofica si intrecci con la storia culturale, politica e istituzionale del paese, o con tutta quella complessa serie di fattori che determinano la nozione di ‘territorio’. Per questo motivo, il richiamarsi al Rinascimento sembrerebbe apparentemente implicare alcune difficoltà. Distinguere dei caratteri ‘propri’ di una filosofia italiana in un periodo storico nel quale l’Italia non esisteva, in cui una porzione importante della produzione filosofica era in latino, in cui la filosofia di scuola rimaneva sostanzialmente legata a modelli tradizionali e condivisi (almeno a livello europeo) di insegnamento, può alcuni casi apparire contraddittorio.

D’altro canto, lo abbiamo visto negli studi di Garin, una parte significativa della filosofia umanistica deve il suo sviluppo ad una congiuntura di condizioni storiche e politiche particolari proprie dell’Italia del XV secolo. Da quel laboratorio si sarebbe sviluppato quell’intellettuale nuovo, esperto di *humanae litterae*, che si sarebbe poi diffuso nel resto d’Europa. A questo proposito basterebbe ricordare le parole con cui Pietro Ramo esortava l’allora regina di Francia Caterina De Medici a replicare a Parigi quello che i suoi antenati avevano una volta compiuto a Firenze. Essi non avevano solamente «fondato accademie, costruito palazzi per le muse, offerto premi agli uomini più sapienti», ma «il loro esempio [aveva] sollecitato l’emulazione di tutti i principi della terra»,⁷¹⁴ creando i presupposti per lo sviluppo di una cultura veramente universale, che sarebbe loro costata quell’accusa di eccessivo cosmopolitismo che nel XIX secolo gli verrà rivolta, tra gli altri, da Gramsci.⁷¹⁵

⁷¹⁴ Il testo della lettera, insieme ad una ricca ricerca sulle istituzioni accademiche francesi in relazione all’Umanesimo italiano si trova in: A. Angelini, «*Fare a Parigi ciò che i Medici hanno fatto a Firenze*». *L’umanesimo italiano secondo i riformatori francesi del Cinquecento*, attualmente in corso di pubblicazione

⁷¹⁵ «Il Rinascimento può essere considerato come l’espressione culturale di un processo storico nel quale si costituisce in Italia una nuova classe intellettuale di portata europea, classe che si divide in due rami: uno esercitò in Italia una funzione cosmopolitica, collegata al papato e di carattere reazionario, l’altro si formò all’estero, coi fuorusciti politici e religiosi, ed esercitò una funzione [cosmopolita] progressiva nei diversi paesi in cui si stabilì o partecipò all’organizzazione degli Stati moderni come elemento tecnico nella milizia, nella politica, nell’ingegneria ecc» (A. Gramsci, *Quaderni del Carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, Q. 17, §3).

Tuttavia, anche in seno all'*Italian Thought* non mancano studiosi che rintracciano i caratteri costitutivi della filosofia – o del modo di fare filosofia – in Italia a partire dall'Umanesimo, la cui natura particolare avrebbe determinato i tratti distintivi della filosofia italiana lungo l'intero corso della sua storia.

È il caso, ad esempio, di Remo Bodei che, riprendendo alcune delle posizioni che già avevamo ritrovato in Garin, scrive:

[...] la filosofia italiana, *nata in una forma consapevole tra l'Umanesimo e il Rinascimento*, è caratterizzata dal fatto di non essere immediatamente legata alla sfera dello Stato, ma è «civile» i quanto è rivolta a due soggetti.

In primo luogo, alla cerchia dei *cittadini di stati deboli, di tipo regionale* [...]. La filosofia italiana fin dall'inizio ha pertanto cercato di sviluppare [...] la cultura come forma di supplezza, rispetto alle istituzioni che non c'erano, e di contenimento, rispetto al predominio massiccio della Chiesa. Essa ha quindi tratti che sono insieme nazionali, regionali e universalistici [...].

In secondo luogo, i filosofi italiani si sono rivolti alla cerchia dei *non filosofi* – e perciò non si sono mai chiusi dentro ambiti ristretti, né hanno mai privilegiato le sottigliezze metafisiche o teologiche.⁷¹⁶

Per questo motivo, la filosofia italiana, a differenza delle altre tradizioni filosofiche, sarebbe riuscita a creare «una comunità intellettuale che va oltre la frammentazione in stati regionali», capace di sfidare «la trasposizione meccanica dei modelli delle scienze vincenti, fisico-matematiche, a livello dell'esperienza comune» e rappresentare così un'alternativa rispetto alle principali correnti della filosofia moderna che riconoscono nei modelli cartesiano e spinoziano la loro impostazione fondamentale. In questo modo, per Bodei la filosofia italiana è in grado di inserirsi in tutti gli ambiti lasciati scoperti dalla *Critica della ragion pura*: nelle concezioni della «storia, della politica e dell'estetica [...] traendo giovamento precisamente dai limiti, se non dagli errori, di quella ragione».⁷¹⁷ In questo modo, quella che si è

⁷¹⁶ R. Bodei, *Una filosofia della ragione impura: il pensiero italiano*, cit., p. 57. È mio il primo corsivo.

⁷¹⁷ *Ivi*, p. 58.

sviluppata in Italia a partire dall'Umanesimo, secondo lo studioso, è una filosofia del «concreto», che si contrappone alle filosofie «del puro», ossia all'asfittico soggettivismo moderno, cui contrappone una filosofia che è nel «mondo» e per il «mondo»⁷¹⁸. Bodei, tuttavia, ci mette in guardia dai rischi impliciti in tale prospettiva. Se il carattere principale della filosofia italiana deriva dal suo essersi sempre mantenuta in una posizione autonoma rispetto alle linee principali della filosofia moderna, questo dovrebbe implicare una sua radicale «non integrabilità» rispetto ad essa. Occorre quindi verificare fino in fondo quali siano i rapporti che legano la storia della filosofia italiana alla storia della filosofia in generale, trasformando il discorso sui suoi caratteri particolari in un'occasione – come era stato per Spaventa – per stimolare un'apertura verso e un dialogo con l' "esterno".⁷¹⁹

Ma l'autore che, muovendosi all'interno dell'orizzonte teorico dell'*Italian Thought*, ha insistito con maggior vigore sull'appartenenza di temi e problemi della filosofia italiana contemporanea alla tradizione umanistico-rinascimentale (se non, addirittura, anteriormente ad essa, visto che la sua ricostruzione fa capo a Dante) è certamente Roberto Esposito. Abbiamo già affrontato nelle linee essenziali il suo fortunato testo *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Nel capitolo precedente, tuttavia, ci eravamo concentrati sull'analisi dei presupposti teorici e metodologici che stanno a monte della sua narrazione filosofica. A questo punto, quello che ci interessa indagare è – come abbiamo fatto per Spaventa e Garin – l'immagine del Rinascimento che viene costruita nelle sue pagine, perché da ciò dipende in larga parte la definizione dei caratteri di lunga durata che in essa sono riconoscibili e che ne determinano la fisionomia attuale e la posizione all'interno del panorama filosofico internazionale.

Il punto prospettico che assume Esposito condivide molti punti di contatto con quello appena descritto a proposito di Bodei.⁷²⁰ In particolare essi condividono la convinzione per cui la filosofia italiana si sia mantenuta in una posizione autonoma nei confronti della 'filosofia moderna'. Vedremo infatti che centrale, nella storia della filosofia

⁷¹⁸ *Ivi*, p.62.

⁷¹⁹ *Ivi*, p. 69.

⁷²⁰ O, più correttamente, occorre dire che Bodei condivide su alcuni punti la prospettiva di Esposito, dal momento che il suo intervento è successivo a quello del filosofo napoletano e in esso il nome di Esposito è fatto esplicitamente.

italiana di Esposito, è la tendenza da parte del pensiero italiano a farsi ‘eretico’⁷²¹ rispetto alle linee ‘vincenti’ della modernità.

È significativo che, nel fare i conti con l’Umanesimo italiano, Esposito avverta preliminarmente l’esigenza di mettere in luce la sua natura ambigua. Esso rappresenta la «soglia» che segna l’ingresso verso la filosofia italiana moderna; proprio in quanto limitare, non ne rientra interamente all’interno, ma si determina come un ponte di passo, pur non condividendone necessariamente la natura. A determinare una simile posizione è proprio la plurivocità di significati che esso assume in rapporto al concetto stesso di filosofia. Sin dal principio Esposito fa propria la problematica gariniana (e non solo gariniana, trattandosi di un dibattito che coinvolge tutti i più influenti pensatori dell’epoca, da Maritain, a Heidegger, a Sartre) dei caratteri propriamente filosofici della cultura umanistica e dei suoi effetti sull’educazione filosofica d’Europa. Concentrandosi più sugli studi stranieri che su quelli Italiani (l’*Umanesimo italiano* di Garin è citato, ma per sottolinearne la natura “solamente” storiografica, piuttosto che evidenziarne le implicazioni teoretiche), Esposito giunge alla conclusione che per buona parte del Novecento «la rottura tra Umanesimo e filosofia [è] sancita con una nettezza destinata a fare scuola».⁷²²

Con il preciso scopo di sottolineare il valore propriamente teoretico della filosofia umanistica, Esposito si ricollega a Ernesto Grassi: lo studioso che, nel tentativo di rimanere fedele alla filosofia heideggeriana – nella quale si era formato – e proporre al tempo stesso una valutazione positiva dell’Umanesimo, aveva riconosciuto (heideggerianamente ma, paradossalmente, contro Heidegger) nella centralità della parola e del linguaggio il valore filosofico

⁷²¹ L’uso del termine non è casuale e vuole alludere ad un’altra peculiare ‘storia’ della filosofia o, in senso più ampio, della cultura italiana: gli *Eretici italiani del Cinquecento* di Cantimori. In essa, infatti, risuona, mi pare, la stessa volontà di proporre un’alternativa storiografica parallela all’ ‘ortodossia’ che ha segnato la genesi ed influito sullo sviluppo della modernità.

⁷²² R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., p. 35. A questo proposito si può osservare, anche alla luce di quanto scritto nel paragrafo precedente, che una presa di posizione di questo tipo nei confronti della storiografia gariniana, potrebbe correre il rischio di sottovalutarne il contenuto teoretico, il cui esame risulta imprescindibile allo scopo di comprendere una componente essenziale del panorama filosofico italiano del Novecento: la formazione di quello storicismo critico o di quella vocazione storica che altri interpreti, come Massimo Ferrari,⁷²² riconoscono come il tratto più caratteristico e vitale della filosofia italiana contemporanea.

dell'Umanesimo. Nel far ciò Grassi, per Esposito, si allontanava dalla storiografia dell'epoca – dalle interpretazioni di Cassirer e Kristeller, ma anche di Gentile e Garin – che voleva l'Umanesimo progenitore della «filosofia moderna di matrice cartesiana e di esito idealistico». ⁷²³ Se il merito di Grassi consisteva nell'aver messo in evidenza la portata anticartesiana (chiaramente *ante litteram*) della cultura umanistica – evitandone le implicazioni razionalistiche e le conseguenti derive metafisiche – per Esposito quello che rimane problematico della sua interpretazione è proprio il suo permanere all'interno di una connotazione esclusivamente «retoric[a] e linguistic[a]» dell'intera filosofia umanistica. ⁷²⁴

Ed è a questo punto che Esposito ci offre un'occasione per comprendere quale sia stata per lui l'effettiva conquista dell'Umanesimo; lo studioso, infatti, scopre qui quella declinazione «*sub specie bios*» ⁷²⁵ che non determina solamente la sua interpretazione dell'Umanesimo, ma anche quella dell'intera tradizione filosofica italiana che da esso si è originata.

Riprendendo una linea interpretativa “classica”, Esposito fa della valorizzazione della *dignitas hominis* – che trova nell'*Oratio* di Pico la sua espressione paradigmatica – il nodo focale dell'Umanesimo, evidenziando però una «rottura di quello schema classico a favore di una nuova dinamica che ha al suo centro il transito dall'essere al divenire: l'uomo non è altro da ciò che diviene, o meglio, che intende 'fare' di se stesso». ⁷²⁶ Centrale nell'interpretazione di Esposito è l'uomo «*plastes et fctor*» di Pico, che sta «prima, ma anche dopo rispetto alla semantica moderna del *subiectum* – inteso come un'entità stabilmente costituita o presupposta -, facendo dell'essere umano

⁷²³ R. Esposito, *Pensiero vivente*, p. 40. Per un'analisi sotto molti aspetti divergenti degli studi di Grassi e per uno studio sui rapporti che li legano e quelli gariniani rimando al già citato lavoro di Rubini, *The Other Renaissance*, cit. Si veda anche S. Bassi, *Esistenzialismo e Umanesimo*, in *Con l'ali dell'intelletto. Studi di filosofia e di storia della cultura*, a cura di F. Meroi, presentazione di S. Bassi, Olschki, Firenze 2005, pp. 349-363.

⁷²⁴ Ivi, p. 41.

⁷²⁵ L'espressione è di Gianni Vattimo ed è utilizzata in una recensione al volume di Esposito dal titolo «*La vita pensa più della storia*» apparsa sul suo blog il 26 ottobre 2010 <http://giannivattimo.blogspot.com/la-vita-pensa-piu-della-storia.html>. 29/08/2018

⁷²⁶ Ivi, p. 43.

piuttosto un prodotto dotato della perenne capacità di autoprodursi». ⁷²⁷
In questo modo Esposito sembra rendere un'immagine di Pico e dell'Umanesimo che, col loro essere intrinsecamente amoderni, sono per ciò stesso – paradossalmente – postmoderni. Si determina così una connessione 'rovesciata', istituita alla luce della «capacità di autoproduzione modificata dell'animale-uomo», ⁷²⁸ tra la filosofia dell'umanesimo e la svolta biopolitica della filosofia contemporanea. Se è vero che «oggi non è più il mondo che si fa a misura d'uomo, quanto l'uomo che si mondializza», è anche vero che «l'identificazione tra ciò che l'uomo è e ciò che può diventare [...] ci viene precisamente da quella piega della cultura europea situata, come un enigma non ancora decifrato, tra l'età di mezzo e l'epoca moderna». ⁷²⁹

Anche in riferimento ai due autori sui quali Esposito si concentra più in dettaglio nella sua analisi, egli ripropone – sotto molti aspetti – le medesime osservazioni. Sia di Machiavelli che di Bruno, infatti, si sottolinea, per ragioni diverse, l'eccentricità rispetto alle linee essenziali della filosofia moderna. Quelle che Esposito fa emergere a più riprese sono le difficoltà che si presentano a chi voglia effettivamente determinare il valore puramente filosofico delle dottrine dei due intellettuali. E questo perché, anche da un punto di vista semplicemente formale, essi rivelano una disposizione per il non-filosofico che si dimostra nella commistione di generi letterari e ispirazioni diverse che pervade le loro opere, nonché nella «propensione verso [...] l'esperienza dell'uomo comune e [...] la sfera pubblica». Tuttavia – ci avvisa Esposito – occorre cambiare piano prospettico e riconoscere il fatto che quello che la filosofia moderna ha categorizzato come non-filosofico ne rappresenta invece una «specificità modale», particolarmente «congeniale» al pensiero italiano, che si esprime in «una filosofia capace di entrare in rapporto diretto con il proprio orizzonte vitale». ⁷³⁰

In particolare, a proposito di Machiavelli, si è discusso a lungo – fa notare Esposito – della possibilità o meno di annoverarlo a pieno

⁷²⁷ *Ivi*, p. 43.

⁷²⁸ *Ivi*, p. 45.

⁷²⁹ *Ibid.*

⁷³⁰ *Ivi*, p. 47. Anche nel 'varco' aperto su Leonardo, Esposito si sofferma nel sottolineare la commistione di linguaggi diversi che si esprimono e si fondono all'interno della sua opera.

titolo nella schiera dei filosofi.⁷³¹ Da un lato, infatti, non è possibile ignorare un linguaggio, come quello machiavelliano, che sfugge ad ogni caratterizzazione precipuamente filosofica, ma, al tempo stesso, non si può negare l'influenza (spesso tacita) esercitata da Machiavelli su larga parte del pensiero filosofico successivo, che ne dimostra la ricchezza di contenuti filosofici già ravvisata dai contemporanei. E va aggiunto che Machiavelli si differenzia dai principali indirizzi della filosofia moderna proprio in riferimento al significato che nel suo lavoro è assunto dalla filosofia stessa. Se nella modernità essa è stata intesa come «un insieme ordinato di protocolli astratti» costruiti allo scopo di ordinare e dominare il reale, Machiavelli inverte la relazione tra teoria e prassi, calando il concreto direttamente nel cuore della teoria:

Anziché tentare, invano, di addomesticarlo o di mediarlo [...] il suo pensiero se ne lascia pervadere fino ad assumerlo come tale, nella sua qualità costitutivamente antinomica, senza temere di entrare in contraddizione con se stesso.⁷³²

Sintetizzando, il contributo filosofico specifico che Esposito individua nel pensiero di Machiavelli risiede principalmente nell'aver proposto un modello alternativo a quello rappresentato dalla costituzione moderna del concetto di 'sovrantà' e delle pratiche politiche immunitarie ad esso connesse.⁷³³ In particolare, la lettura di Esposito si fonda sul riconoscimento di un presupposto metafisico che sta alla base della filosofia di Machiavelli, influenzandone le teorie antropologiche e politiche. È infatti il peculiare rapporto con 'l'origine' – che per Esposito è la dimensione 'vitale', se non propriamente 'animale' – a determinare le posizioni di Machiavelli. Dal momento che l'origine nella filosofia di Machiavelli è «riattualizzata continuamente», quello che viene meno è la potenza immunitaria della realtà politica e statale, rispetto ad una vita che è «la materia esclusiva della politica».⁷³⁴ Essa è continuamente costretta a confrontarsi con una

⁷³¹ Su Machiavelli si vedano anche i precedenti contributi di Esposito: R. Esposito, *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Liguori, Napoli 1983; R. Esposito, *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori, Napoli 1984.

⁷³² *Ivi*, p. 48.

⁷³³ Per un approfondimento della posizione di Esposito in questa direzione si veda: R. Esposito, *Immunitas: protezione e negazione della vita*, cit.

⁷³⁴ R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., p. 51.

realtà magmatica e sanguigna di cui è impossibile liberarsi attraverso la sostituzione di un nuovo inizio «razionale e artificiale», com'è invece stato fatto delle correnti principali della filosofia moderna, a prescindere da uno specifico orientamento politico. A partire da una tale posizione – dalla negazione, cioè, che sia possibile neutralizzare il conflitto in un ordine costituito una volta e per sempre – si determina nel pensiero di Machiavelli la prevalenza del momento costituente sul costituito, caratteristico al contrario delle filosofie moderne della sovranità, che mirano a «scongiurare la possibilità, letteralmente catastrofica, che l'ordine civile precipiti nello stato di natura da cui è emerso debellandolo definitivamente».⁷³⁵

Rispetto ad esse Machiavelli opera, nell'interpretazione di Esposito, un vero e proprio rovesciamento di paradigma, il quale si determina a partire dalle particolari condizioni politiche nelle quali egli vive e formula le sue teorie: la Firenze repubblicana prima e medicea poi, nella quale a mancare è il riferimento ad un organismo statale forte. Proprio quell'assenza, che gli autori della modernità, compreso Hegel, hanno posto a monte del ritardo storico dell'Italia rispetto agli altri Paesi europei, da Esposito è assunta quale presupposto per l'elaborazione di paradigmi interpretativi che, per questo, sono in grado di mostrare la loro vitalità nel maggiore momento di crisi di quelle istituzioni.

A proposito poi di Giordano Bruno, il pensiero del Nolano è preso in considerazione soprattutto in riferimento alla sua componente contrastiva rispetto alle linee essenziali della filosofia moderna. In particolare, per Esposito sono due i punti sui quali Bruno diverge in maniera più consistente rispetto agli assi privilegiati della filosofia moderna. In primo luogo, egli si concentra sulla critica del concetto di 'persona', che ai suoi occhi rende il pensiero di Bruno una filosofia dell'«assoluta singolarità», e, così facendo, mette radicalmente in discussione l'immagine tradizionale del Dio personale. Sono tesi che dall'ambito teologico, all'interno del quale vengono inizialmente formulate, investono il piano cosmologico e ontologico. Senza un Dio personale e trascendente, si aprono le porte alla costruzione di un Universo infinito composto da infiniti mondi. Per Bruno l'autorealizzazione divina non è Persona, ma mondo: un mondo che è infinito effetto dell'infinita causa e nel quale è spezzato ogni ordine

⁷³⁵ *Ivi*, p. 59.

gerarchico a favore della Vita universale che è unione di natura e spirito. L'aver negato che il mondo sia la creazione di un atto volontario di un Dio personale, ma «espressione necessaria della sua potenza», per Esposito, pone Bruno (come era stato per Machiavelli) al di là del paradigma teologico-politico dell'origine, poiché «non essendoci un Dio che precede il mondo, ciò vuol dire che [...] il suo inizio [...] coincide con l'intero arco della sua durata». ⁷³⁶ Per questo motivo:

dopo quello della neutralizzazione sovrana del conflitto da parte di Machiavelli, anche il dispositivo della presupposizione del soggetto viene anticipatamente decostruito da un autore italiano. L'uomo non è che una parte, quantitativamente assai modesta e comunque non privilegiata, della sostanza vivente che costituisce l'universo. ⁷³⁷

In secondo luogo, Esposito insiste sulla 'decostruzione' da parte di Bruno, oltre che della soggettività divina, anche dell'intera categoria di soggetto. Una simile posizione ha ripercussioni anche sul piano gnoseologico: negando la posizione privilegiata dell'uomo nel mondo, il Nolano nega al tempo stesso la prevalenza dell'intelletto sul senso. Anzi, in Bruno l'inscindibilità dell'elemento corporeo da quello razionale rivela, in realtà, una certa disposizione alla prevalenza del primo sul secondo; tanto che sarà un fattore puramente biologico – la mano, «il luogo biodeterminato di passaggio dalla sfera della natura alla sfera della cultura» ⁷³⁸ – a determinare l'unica possibile distinzione dell'uomo rispetto ad ogni altro essere. ⁷³⁹

In conclusione, anche se l'Umanesimo e il Rinascimento non costituiscono il fulcro dell'interesse teoretico di Esposito – lo dimostra il fatto che, nei numerosi interventi e lavori dedicati all'*Italian Thought*, lo studioso non si sia più soffermato nell'analisi dettagliata delle

⁷³⁶ *Ivi*, p. 62.

⁷³⁷ *Ivi*, p. 66.

⁷³⁸ *Ivi*, p. 70.

⁷³⁹ In riferimento a questo aspetto della filosofia bruniana, Esposito si concentra non tanto sullo *Spaccio della bestia trionfante*, quanto sulla *Cabala del cavallo pegaseo*. È cosa nota, infatti, che nel primo il Nolano indicava nell'uso congiunto di mano e intelletto la cifra caratteristica dell'opera umana. Nel secondo lavoro, invece, si stabilisce una netta indifferenza dell'elemento intellettuale quando non supportato da una complessione fisica che ne consenta l'espressione.

posizioni di quei primi filosofi italiani – si possono fare alcune considerazioni.

Abbiamo visto che Spaventa aveva intrapreso i suoi studi su quel periodo fondamentale della storia politica e filosofica della penisola, con un duplice scopo. Se da un lato il filosofo abruzzese intendeva rafforzare precise posizioni teoretiche, allora particolarmente ‘indigeste’, dall’altro lato mirava a evidenziare l’effettiva consonanza del percorso particolare della modernità italiana con quello generale della modernità europea.

Per parte sua, Garin si muoveva nella direzione del riconoscimento di una pluralità di voci che concorrono a determinare il concetto di modernità. Pur mantenendo la centralità del momento umanistico-rinascimentale all’interno della storia europea, Garin, riflettendo proprio una simile complessità, finiva però col frammentare la narrazione storiografica, nel tentativo di rendere la plurivocità di un quadro storico difficilmente rappresentabile all’interno di una narrazione unitaria. Ma va notato che per Garin l’Umanesimo e il Rinascimento rimangono comunque saldamente all’interno di un processo di costituzione della modernità, che tuttavia perde i caratteri univoci che gli derivavano da una certa interpretazione fondata su una filosofia della storia di matrice illuminista e romantica (a cui rimaneva vincolata la storiografia spaventiana e, in parte, anche quella di Gentile).

Esposito, che pure da Garin riprende molti temi, tra cui la centralità dell’elemento civile e la complessità del concetto di filosofia, che si amplia per accogliere linguaggi propri di quel peculiare momento storico,⁷⁴⁰ sposta invece l’accento sull’esclusione della filosofia italiana rinascimentale dai percorsi filosofici della modernità. Se da un lato egli scrive che quelli che ad un primo sguardo possono apparire dei ritardi o delle inadeguatezze della filosofia italiana rivelano in realtà passaggi che attraversano «sagittalmente» la modernità, dall’altro lato sottolinea come ciò in realtà contribuisca ad «aprire un orizzonte prospettico situato anche oltre di essa».⁷⁴¹

Inoltre, se Spaventa aveva definito i contorni della sua peculiare interpretazione del Rinascimento ponendolo in relazione alla Riforma, Garin aveva fatto lo stesso, ma assumendo quale punto di riferimento il

⁷⁴⁰ Temi gariniani e – occorre ricordarlo – ma anche e soprattutto gramsciani.

⁷⁴¹ *Ivi*, p. 65.

Medioevo. Pur a partire da due punti di riferimento diversi, i due autori avevano inteso determinare attraverso tale confronto la componente ‘moderna’ del loro Rinascimento. Esposito, al contrario, costruisce la sua immagine del Rinascimento proprio a partire dalla modernità, che ne rappresenta il contraltare negativo.

Com’era stato già per Spaventa, gli studi rinascimentali di Esposito contribuiscono ad avvalorare una tesi che in ultima analisi riguarda la storia della filosofia contemporanea. All’interno della sua ricostruzione, infatti, lo spazio riservato all’Umanesimo e al Rinascimento concorre a gettare le basi per un discorso che si concentra su e si pensa per il dibattito filosofico contemporaneo. Anche per Esposito, la battaglia per l’identità della storia della filosofia italiana si combatte sul terreno del Rinascimento, ma in un senso e a partire da una prospettiva radicalmente mutati. Spaventa e Garin, con le dovute differenze, avevano inteso marcare la svolta epocale tracciata dal Rinascimento con lo scopo di evidenziare la consonanza della filosofia italiana con la filosofia europea all’interno di una modernità complessa e che si fa progressivamente sempre più eterogenea. Esposito, al contrario, sembra proporci un’immagine piuttosto rigida di cosa sia la modernità filosofica, sintetizzabile nella tendenza ad una progressiva matematizzazione del sapere, determinata dal prevalere del modello cartesiano. Il merito della filosofia italiana sarebbe consistito quindi nell’essersi sempre mantenuta in una posizione eccentrica rispetto ad essa, nell’aver sviluppato un linguaggio diverso e nell’essere stata in grado di dar vita ad un percorso alternativo, che comincia adesso a mostrare la sua maggiore vitalità rispetto ai modelli esangui della filosofia tradizionale. Se Spaventa e Garin, quindi, avevano contribuito – in maniera ben diversa – ad accantonare quel “complesso di inferiorità” che da tempo accompagnava (e spesso ancora accompagna) la filosofia italiana, reinserendola all’interno di un percorso condiviso, Esposito ne rintraccia la peculiarità nel suo essersi mantenuta ‘autonoma’ sin dal principio, trasformando così quel ‘complesso di inferiorità’, se non in una pretesa di superiorità, almeno in una possibilità di vantaggio. Un vantaggio che, tuttavia, deriva paradossalmente dal suo essere una filosofia costitutivamente amoderna in una ‘condizione postmoderna’.

CONCLUSIONI

*

Questa tesi è il frutto di un progetto che si è ampiamente modificato nel corso del tempo. Inizialmente avevo previsto di concentrarmi esclusivamente su Bertrando Spaventa e sui suoi studi rinascimentali. Lo scopo era quello di mettere in evidenza la relazione che li legava alla questione più ampia della nazionalità della filosofia italiana, che costituisce con ogni probabilità l'aspetto più conosciuto della filosofia spaventiana; il tema che, al di fuori degli studi specialistici, ha contribuito a creare una certa immagine del suo pensiero e che, come spesso accade, ha finito col trasformarsi in vulgata.

Questo progetto nasceva dall'esigenza di mostrare come gli studi storiografici di Spaventa non rappresentino solamente la testimonianza antiquaria di una metodologia storiografica superata, ma costituiscano, piuttosto, un documento significativo del processo di emancipazione consapevole della filosofia italiana, attraverso il progressivo confronto con la filosofia europea. All'interno della lunga riflessione che la filosofia italiana ha tradizionalmente condotto su sé stessa, infatti, mi sembra che a Spaventa vada il merito di aver inaugurato un indirizzo nuovo, che si fonda sulla rinnovata serietà degli studi storiografici. Con ciò intendevo allo stesso tempo sottolineare la scelta teorica che ha spinto un filosofo come Spaventa a prediligere una via storiografica per il perseguimento del suo obiettivo, determinando una tendenza che, come diverse ricerche hanno messo in evidenza, ha segnato profondamente lo sviluppo degli studi filosofici nel nostro paese. Per questo motivo, non potevo esimermi dall'analisi della stessa opzione teorica che sta a monte di questo progetto e che coinvolge profondamente la natura del rapporto che lega la filosofia spaventiana a quella di Hegel. Dal filosofo tedesco, infatti, Spaventa non riprendeva solamente temi e argomenti, ma dalla lettura dei suoi lavori ricavava principalmente un metodo filosofico, che derivava a sua volta da una certa interpretazione del significato e del ruolo della filosofia in relazione alla storia. Anzi, proprio mantenendosi fedele alla

metodologia hegeliana, Spaventa giungeva a rovesciare il giudizio del filosofo di Stoccarda sul nostro Rinascimento, ottenendo così un doppio risultato: da un lato, infatti, a lui va il merito di aver aperto la strada verso il superamento del ‘disagio storico’ che i nostri intellettuali ancora percepivano nei confronti del Rinascimento; dall’altro, proprio attraverso il recupero della filosofia italiana del XVI secolo e l’analisi serrata delle proposte filosofiche dei suoi contemporanei, Spaventa intendeva concorrere, in quel delicato momento storico, al reinserimento dell’Italia all’interno di un percorso storico e filosofico condiviso. In questo modo, Spaventa non ha solamente contribuito a creare una certa immagine della filosofia italiana, ma, anche e soprattutto grazie alla ripresa gentiliana, la sua personale declinazione dell’hegelismo ha finito col costituire una pietra di paragone costante, anche se non sempre consapevole, all’interno degli studi filosofici della Penisola.

Alla luce di queste considerazioni, mi aveva particolarmente sorpreso la pressoché totale assenza di riferimenti alla filosofia di Spaventa all’interno del dibattito contemporaneo, che, al contrario, si stava in larga parte costituendo su temi che mi sembravano, sotto molti aspetti, spaventiani. Nonostante il parziale recupero della filosofia gentiliana portato avanti da alcuni studiosi, infatti, la filosofia di Spaventa sembrava, al contrario, non riscontrare l’interesse degli interpreti. Non intendo qui lasciarmi andare a supposizioni incaute, ma, come sottolineato dallo stesso Esposito, la filosofia di Spaventa è stata per lungo tempo collegata a forme di più o meno larvata chiusura in senso nazionalistico, per cui si potrebbe pensare che, al di sotto dello scarso interesse mostrato per questa componente fondamentale della storia del pensiero italiano otto-noventesco, sia da riconoscere la volontà di prendere le distanze da qualsiasi accusa di “nazionalismo filosofico” che potrebbe essere mossa ad una corrente che fa dell’aggettivo “nazionale” uno dei propri punti di riferimento.⁷⁴² D’altra parte, come abbiamo visto, la tesi principale di Esposito (tesi dalla quale dipendono tutte le altre) è quella per cui la caratteristica

⁷⁴² In un articolo piuttosto recente dedicato all’analisi del lavoro di Esposito C. A. Viano, per esempio, continua a parlare del «motivo spaventiano del primato della filosofia italiana» e a collegarlo direttamente alla «chiusura programmatica e sistematica nei confronti delle culture straniere» tipica dell’epoca fascista (C. A. Viano, *La filosofia italiana è un problema nazionale?*, «Iride», 65, 2012, pp. 142-153).

principale della filosofia italiana consiste proprio nella sua prolungata estraneità ai processi di costituzione nazionale che Esposito assume quale fattore determinante dei caratteri della modernità. Per cui, il problema forse a prima vista più evidente dell'*Italian Theory* è quello di tenere insieme i due termini dell'espressione ossimorica 'filosofia italiana', di spiegare la convivenza delle esigenze o (meglio) aspirazioni universalistiche del discorso filosofico con le sue determinazioni storiche e culturali. Per questo motivo, si poneva nuovamente la necessità di indagare i presupposti teorici che stanno alla base di questa nuova narrativa della filosofia italiana che fa a sua volta del Rinascimento il suo punto di partenza. Se Spaventa, infatti, aveva fatto di una certa interpretazione dell'hegelismo la base teorica che gli consentiva di distinguere la filosofia italiana dalle altre filosofie nazionali, occorre vedere in che modo venisse messo al lavoro il concetto di geofilosofia cui hanno fatto ricorso alcuni interpreti dell'*Italian Theory*, tra cui, per l'appunto, Esposito.

A questo punto mi sembrava però inevitabile prendere in considerazione una terza figura, quella di Eugenio Garin, lo storico del Rinascimento più illustre del nostro Novecento, il quale non solo ha contribuito in maniera sostanziale a ridefinire temi e linee di ricerca nel campo degli studi internazionali sul Rinascimento, ma ha al tempo stesso indirizzato i suoi sforzi interpretativi verso la filosofia italiana contemporanea, portando alla luce, attraverso una specifica modalità di ricerca storiografica, elementi spesso rimasti sotterranei nella definizione del panorama filosofico della penisola. In particolare, poi, Garin si dimostrava un anello di congiunzione imprescindibile nel tentativo di delineare la relazione tra il tentativo ottocentesco di definire i 'caratteri' della filosofia italiana e quello oggi portato avanti da alcuni teorici dell'*Italian Theory*. Garin, infatti, era stato a sua volta autore di una *Storia della filosofia italiana*, per di più composta sotto evidenti influenze gentiliane e in un momento particolarmente delicato della storia d'Italia.

Dalle ricerche che ho cercato di sviluppare nel secondo capitolo ricavo l'idea che il tema stesso 'storia della filosofia italiana' avesse progressivamente perso il proprio valore all'interno della storiografia gariniana, o meglio, che esso rimanesse indissolubilmente collegato ad un momento storico determinato. Con questo non voglio dire che Garin non si sia più occupato di 'storia della filosofia italiana' o che abbia

inteso negare l'esistenza di una specifica tradizione culturale e filosofica nel nostro paese; la filosofia italiana, infatti, rimarrà sempre *il* tema gariniano per eccellenza. Tuttavia, a venir meno è proprio l'idea che sia possibile (o del tutto legittimo) il tentativo di tracciare una storia di lungo periodo, che non potrebbe esimersi dalla pretesa di fondare su un 'carattere' determinato il proprio asse di svolgimento. Pur su presupposti storicistici, Garin forniva un esempio di storiografia filosofica che mi sembrava effettivamente in grado di rendere la complessità delle vicende filosofiche della Penisola, nella commistione inevitabile di motivi teoretici e storici, di filosofie 'straniere' e traduzioni italiane.

Al contrario, il rischio a cui mi sembra possa andare incontro l'*Italian Theory* è che essa finisca col contraddire le proprie premesse. Infatti, pur dichiarando di non volersi costruire in nessun caso come una forma di filosofia 'nazionale' e pur facendo dell'originaria estraneità della filosofia italiana ai paradigmi della modernità (che si sono prodotti in relazione alla formazione dello Stato nazionale) il proprio tratto distintivo, l'*Italian Theory* mi sembra in realtà proporre un'immagine molto meno articolata dei processi di costituzione del moderno; quasi fosse possibile passare dal pre-moderno al post-moderno senza rendere conto dei lenti e spesso drammatici processi che hanno accompagnato la storia della filosofia italiana, delineandone il profilo che oggi sembra assumere. Lo dimostra in parte il fatto che l'incorporazione di movimenti come l'Operaismo e il Postoperaismo, movimenti che si sono coscientemente costituiti in aperta opposizione e come un netto rifiuto dei paradigmi allora esistenti, prescinda dal tracciare un'analisi approfondita dei loro processi di generazione, che passano attraverso una certa declinazione del marxismo italiano (che è anche e soprattutto il marxismo degli anni '50), ma anche dello storicismo, della neoscolastica, del neoilluminismo novecenteschi, che sono stati tutti espressioni di un certo modo di condurre la ricerca filosofica in Italia. Inoltre, la costruzione di un percorso genealogico che vorrebbe rintracciare i tratti caratteristici di quel pensiero a partire dalle sue origini rinascimentali, finisce comunque per riflettere un'immagine parziale che l'uso dell'aggettivo 'italiano' rende in alcuni casi ambigua.

In conclusione, qui non si intendeva negare l'importanza degli studi di filosofia italiana, né si intendeva propendere per una tesi che vorrebbe negarne alla radice la possibilità. Resto convinta, infatti, che

lo studio della storia della filosofia italiana costituisca uno strumento imprescindibile per la comprensione delle dinamiche non solo filosofiche, ma culturali, politiche e sociali del paese. Il fatto che essa abbia costantemente riflettuto (almeno a partire dall'Ottocento) su sé stessa, nel tentativo di delineare una sorta di 'autobiografia' della nazione, infatti, costituisce di per sé una caratteristica importante, che non è più possibile indicare come il segnale di un'inguaribile arretratezza o di una generale tendenza 'antifilosofica' della filosofia italiana, che si sarebbe storicamente dimostrata incapace di fissare chiaramente i termini del discorso teoretico. Per questo motivo, quello che ho proposto è un tentativo di delineare la questione attraverso un percorso che si articola in tre forme diverse, che corrispondono a tre fasi particolari della storia d'Italia. Tuttavia, se i momenti a cui rimangono collegate la filosofia di Spaventa e quella di Garin appartengono ad un passato non solo storico, ma anche storiografico, il rapporto che il dibattito sull'*Italian Theory* intrattiene con l'attuale situazione storica e politica rimane ancora tutto da definire.

RINGRAZIAMENTI

*

Questo lavoro non avrebbe visto la luce senza il continuo supporto del Professor Fabrizio Meroi; la sua disponibilità e la sua amicizia sono state preziose nel corso di questi anni. Un ringraziamento sentito va anche al Professor Brian P. Copenhaver, per avermi accolta negli Stati Uniti e per aver generosamente condiviso con me le sue conoscenze e le sue ricerche.

Ringrazio la Professoressa Simonetta Bassi per l'attenzione che da sempre dedica ai miei lavori e i Professori Marcello Mustè e Massimo Ferrari, per aver gentilmente messo a disposizione le loro competenze nel leggere e discutere pubblicamente questa tesi.

Durante il mio primo anno a Trento, il Professor Jacques Dalarun tenne una conferenza nella quale raccontò la storia del rocambolesco ritrovamento del manoscritto della "vita perduta" di S. Francesco, in cui si era casualmente imbattuto un collega d'oltreoceano. Il Professore coglieva allora l'occasione per richiamare l'attenzione del pubblico di studenti e giovani ricercatori sul ruolo fondamentale che in questo lavoro giocano l'amicizia e la collaborazione. Un grazie di cuore per le lunghe discussioni e il continuo confronto va, dunque, ai miei amici e colleghi del corso di dottorato: Paolo Bonafede, Fabio Mengali, Violetta Torregiani, Chiara Polli, Federica Abramo, Vittorio Bonino, Rebecca Schreiber. Un ringraziamento particolare spetta al Dott. Paolo Vanini, attento e paziente lettore di queste pagine.

Tutta la mia riconoscenza va alla mia famiglia, a Giulia e agli amici di sempre.

Ringrazio – infine – Francesco e tutto il personale delle biblioteche di Trento e Rovereto per la loro disponibilità e pazienza infinite.

BIBLIOGRAFIA

*

- ARFÈ G., *L'hegelismo napoletano e Bertrando Spaventa*, «Società», VIII, 1952, pp. 45-62.
- BALBO C., *Delle speranze d'Italia*, Libreria dei fratelli Firmin Dodot, Parigi, 1844.
- BALBO C., *Della storia d'Italia fino all'anno 1814. Sommario*, Stamperia De Marco, Napoli 1847.
- BASSI S., *Esistenzialismo e Umanesimo*, in *Con l'ali dell'intelletto. Studi di filosofia e di storia della cultura*, a cura di F. Meroi, presentazione di S. Bassi, Olschki, Firenze 2005, pp. 349-363.
- BASSI S., *Storia della critica*, in M. CILIBERTO, *Introduzione a Giordano Bruno*, Laterza, Bari-Roma 2010, pp. 139-166.
- BASSI S., *Immagini di Gentile interprete del Rinascimento*, in *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo. Atti del Convegno, Firenze 8-6 marzo 2009* a cura di O. Catanorchi, V. Lepri, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011, pp. 365-390.
- BASSI S., *Immagini del Rinascimento. Garin, Papini, Gentile*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013.
- BATTISTINI A., *Giambattista Vico*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero*, a cura di M. Ciliberto, Ottava appendice, Filosofia, Treccani, Roma 2012.
- BELLEZZA V. A., *Bibliografia degli scritti di G. Gentile*, Sansoni, Firenze, 1950.
- BENSO S., SCHROEDER B. (a cura di), *Contemporary Italian Philosophy. Crossing the Border of Ethics, Politics and Religion*, Suny, New York 2007.
- BENSO S., *Conversation with Italian Philosophers*, Suny, New York 2017.
- BERTI G., *Bertrando Spaventa, Antonio Labriola e l'hegelismo napoletano*, «Società», X, 1954, pp. 406-430; XI, pp. 583-607; XII, pp. 764-791.

- BIRD G., *Containing Community. From Political Economy to Ontology in Agamben, Esposito and Nancy*, Suny, New York 2016.
- BISCIONE M., *Hegel e il Rinascimento*, in *Incidenza di Hegel. Studi raccolti nel secondo centenario della nascita del filosofo*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1970, pp. 437-451.
- BOBBIO N., *Storiografia descrittiva o storiografia valutante?*, «Rivista critica di storia della filosofia», III, 1956, pp. 374-380.
- BOBBIO N., *Bilancio di un convegno*, in *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con gli altri campi del sapere. Atti del convegno di Anacapri giugno 1981*, Guida, Napoli 1982, pp. 301-311.
- BODEI R., *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana*, Einaudi, Milano 1998.
- BODEI R., *Goodbye to Community. Exile and Separation*, «Diacritics», 4, 2009, pp. 178-185.
- BODEI R., *La civetta e la talpa. Sistema ed epoca in Hegel*, il Mulino, Bologna 2014.
- BODEI R., *La filosofia del Novecento (e oltre)*, Feltrinelli, Milano 2015.
- BODEI R., *Una filosofia della ragione impura: il pensiero italiano*, in *Effetto Italian Thought*, a cura di E. Lisciani-Petrini, G. Strummiello, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 55-70.
- BONACINA G., *Filosofia e storia della filosofia in Gentile*, in *Croce e Gentile: la cultura italiana e l'Europa*, a cura di M. Ciliberto, Treccani, Roma 2016.
- BONTADINI G., *Del far storia*, «Giornale critico della filosofia italiana», IV, 1959, pp. 500-538.
- BORGHERO C., *Filosofia e storia della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», II, 2009, pp. 379-400.
- BORGHERO C., *Sulla storia della filosofia: un dibattito internazionale*, «Giornale critico della filosofia italiana», III, 2009, pp. 517-538.
- BORGHERO C., *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Le Lettere, Firenze 2017.

- BORRADORI G., *Recording Metaphysics: the new Italian Philosophy*, Northwestern University Press, 1989.
- BOUCHARD N., *Italy's Geographies of the Mediterranean*, «Annali d'Italianistica», 29, 2011, pp. 343-362.
- BOURDIEU P., *The Social Conditions of the International Circulation of Ideas*, in *Bourdieu: a Critical Reader*, a cura di R. Schusterman, Blackwell, Oxford 1999, pp. 220-228.
- BRÉHIE E., *De l'esprit de l'histoire de a philosophie et des sciences en France*, in *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, vol. II, Paris, 1950.
- BUONGIORNO F., LUCCI A., *Editoriale. La differenza italiana. Filosofi(e) nell'Italia di oggi*, «Lo Sguardo», 2, 2014, pp. 5-7.
- BUONGIORNO F., LUCCI A. (a cura di), *Che cos'è l'Italian Theory? Tavola rotonda con Roberto Esposito, Dario Gentili, Giacomo Marramao*, «Lo Sguardo», 2, 2014, pp. 11-23.
- BURDACH K., *Riforma, Rinascimento, Umanesimo*, a cura di D. Cantimori, Sansoni, Firenze 1935.
- CACCIATORE G., *Bruno nella filosofia italiana della seconda metà dell'Ottocento*, in Id., *Giordano Bruno e noi. Momenti della sua fortuna tra '700 e '900*, edizioni marte, Salerno 2003, pp. 51-79.
- CACCIATORE G., *Bruno tra Spaventa e Labriola*, in Id., *Giordano Bruno e noi. Momenti della sua fortuna tra '700 e '900*, edizioni marte, Salerno 2003, pp. 81-109.
- CALCAGNO A. (a cura di), *Contemporary Italian Philosophy*, University of New York Press, Albany 2015.
- CALOGERO G., *Compendio di una storia della filosofia*, La nuova Italia, Firenze 1943.
- CAMPBELL T., *Introduction*, «Diacritics», III, 2009, pp. 3-5.
- CAMPBELL T., «*Italian Theory*»: *i rischi di un nome*, «il Manifesto», 15/03/2012.

- CANTIMORI D., *Sulla storia del concetto di Rinascimento*, «Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa-Lettere, Storia e Filosofia», III, 1932, pp. 229-268.
- CANTIMORI D., *Eretici italiani del Cinquecento: ricerche storiche*, Sansoni, Firenze 1967 [1939].
- CANTONI R., *La dittatura dell'idealismo*, «Il Politecnico», 37, ottobre 1947, pp. 3-6, 38, novembre 1947, pp. 10-13.
- CARDENAS M., *La storia e l'eterno. Bontadini e il problematicismo storico filosofico*, «Divus Thomas», 115, I, 2012, pp. 332-367.
- CARRERA A. (a cura di), *Italian Critical Theory*, «Annali d'italianistica», 29, 2011.
- CARRERA A., *The Many Challenges of Italian Theory*, «Annali d'italianistica», 29, 2011, pp. 13-31.
- CASAGRANDE C., FIORAVANTI G., *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, il Mulino, Bologna 2016.
- CASINI P., *L'iniziazione pitagorica di Vico*, «Rivista di storia della filosofia», 4, 1996, pp. 865-880.
- CASINI P., *L'antica sapienza italica. Cronistoria di un mito*, il Mulino, Bologna 1998.
- CESA C., *Hegel in Italien. Positionen im Streit um die Interpretation der Hegelschen Rechtsphilosophie*, «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», II, 1978, pp. 1-21.
- CESA C., *Le lezioni hegeliane di storia della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1988, pp. 306-309.
- CESA C., *Momenti della formazione di uno storico della filosofia (1929-1947)*, in *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento*, a cura di F. Audisio e A. Savorelli, Le Lettere, Firenze, 2003.
- CESA C., *Eugenio Garin, tra Croce e Gentile*, «Giornale critico della filosofia italiana», II, 2009, pp. 299-328;

- CHIESA L., TOSCANO A., *The Italian difference: Between Nihilism and Biopolitics*, Melbourne, 2009.
- CHIESA L. (a cura di), *Italian Thought Today; Bio-economy, Human Nature, Christianity*, «Angelaki: Journal of Theoretical Humanities», 3, 2011.
- CHIESA L., BOŠTJAN N., PIASENTIER M. (a cura di), *Italian Biopolitical Theory and Beyond: Genealogy, Psychoanalysis and Biology*, «Paragraph. A Journal of Modern Critical Theory», 1, 2016.
- CHIGNOLA S., *Italian Theory? Elementi per una genealogia*, in *Differenze italiane. Politiche e filosofia: mappe e sconfinamenti*, a cura di D. Gentili, E. Stimilli, DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 30-46.
- CHIGNOLA S., *Da Dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory*, DeriveApprodi, Roma 2018.
- CILIBERTO M., *Interpretazioni del Rinascimento: Balbo e Romagnosi*, in *Il Rinascimento nell'Ottocento in Italia e Germania*, a cura di Buck A., Vasoli C., il Mulino, Bologna 1989, pp. 65-91.
- CILIBERTO M., *Una meditazione sulla condizione umana. Eugenio Garin interprete del Rinascimento*, in E. GARIN, *Interpretazioni del Rinascimento*, a cura di M. Ciliberto, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009, pp. VII-LIII.
- CILIBERTO M., *Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, Laterza, Bari 2011.
- CILIBERTO M., *La filosofia civile*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero*, a cura di M. Ciliberto, Ottava appendice, Filosofia, Treccani, Roma 2012.
- CONTARINI S., LUGLIO S. (a cura di), *L'Italia theory existe-t-elle?*, Mimesis, Milano 2015.
- COPENHAVER B., COPENHAVER R., *From Kant to Croce. Modern Philosophy in Italy 2800-1950*, University of Toronto Press, Toronto 2012.
- CORSANO A., *Pluralismo filosofico storiografico*, «Giornale critico della filosofia italiana», III, 1959, pp. 372-374.
- CROCE B., «Recensione» a G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, «Rassegna critica della letteratura italiana», IV, 1899, pp. 79-83.

- CROCE B., *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro. Memoria letta all'Accademia Pontaniana*, Tipografia Francesco Giannini e Figli, Napoli 1905.
- CROCE B., *La crisi italiana del Cinquecento e il legame del Rinascimento col Risorgimento*, «La Critica», 37, 1939, pp. 401-411.
- CROCE B., *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, Laterza, Bari 1964, Vol I.
- CROCE E., *Silvio Spaventa*, Adelphi, Milano 1969.
- CUBEDDU I., *Bertrando spaventa pubblicista*, «Giornale critico della filosofia italiana», I, 1963, pp. 46-65.
- CUBEDDU I., *Bertrando Spaventa*, Sansoni, Firenze 1964.
- CUOCO V., *Platone in Italia*, Laterza, Bari 1916 [1804-1806], 2 Voll.
- CUOCO V., *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, Laterza, Bari 1980 [1801].
- CUOCO V., *Frammenti di lettere a Vincenzo Russo*, in Id., *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, Laterza, Bari 1980.
- CUSSET F., *Frenche Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Co. all'assalto dell'America*, Il Saggiatore, Milano 2012.
- D'AZEGLIO M., *Degli ultimi casi di Romagna*, Tipografia della Svizzera italiana, Lugano 1846.
- DAL PRA M., *Del "superamento" nella storiografia filosofica*, «Rivista critica di storia della filosofia», II, 1956, pp. 218-226.
- DE CAUWER S., HENDRICKX K. (a cura di), *Immunity Society and the Arts*, «Configurations: a Journal of Literature, Science and Technology», I, 2018.
- DE CESARE R., *Una notizia bibliografica di Bertrando Spaventa*, «Fanfulla della domenica», 4 marzo 1883.
- DE FRANCESCO A., *Risorgimento e carattere nazionale. Note a margine del Platone in Italia di Vincenzo Cuoco*, «Laboratoires Italiennes», 9, 2009.

- DE GIOVANNI B., *Introduzione*, in B., SPAVENTA, *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Scuola di Pitagora, Napoli, 2008, pp. 7-45.
- DE GIOVANNI B., *La riforma della dialettica hegeliana*, in *Croce e Gentile*, a cura di M. Ciliberto, Treccani, Roma 2016.
- DELANTY G., *Formation of European Modernity. A Historical and Political Sociology of Europe*, Palgrave Mac Millan, 2013.
- DELEUZE G., GUATTARI F., *Che cos'è la filosofia?* Einaudi, Torino 1996.
- DELEUZE G., GUATTARI F., *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Orthotes, Salerno 2017.
- DE RUGGIERO G., *Il pensiero politico meridionale nei secoli XVIII e XIX*, Laterza, Bari 1946.
- DE SANCTIS F., *Zola e l'Assommoir. Conferenza*, in Id., *Scritti varii inediti o rari di Francesco De Sanctis*, a cura di B. Croce, Morano, Napoli 1898, 2 Voll.
- DE SANCTIS F., *Storia della letteratura italiana*, a cura di B. Croce, Laterza, Bari 1954 [1870-1871], 2 Voll.
- DE SANCTIS F., *Epistolario (1836-56)*, in *Opere*, Einaudi, Torino 1956. Vol. XVIII
- DI ATTILIO P., *Rivoluzione, partiti politici e stato nazionale. Nuovi testi di Bertrando Spaventa*, Giuffrè, Milano 1983.
- DI GIOVANNI V., *Storia della filosofia in Sicilia da'tempi antichi al sec XIX. Libri quattro*, L. Pedone Laurel Editore, Palermo 1873.
- DILTHEY W., *Das Wesen der Philosophie*, in Id., *Systematische Philosophie*, Leipzig-Berlin 1908, pp. 1-71.
- DIONISOTTI C., *Rinascimento e Risorgimento: la questione morale*, in *Il Rinascimento nell'Ottocento in Italia e Germania*, a cura di A. Buck, C. Vasoli, il Mulino, Bologna 1989, pp. 157-169.
- ESPOSITO R., *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Liguori, Napoli 1983.
- ESPOSITO R., *Ordine e conflitto. Machiavelli e la lettura politica del Rinascimento italiano*, Liguori, Napoli 1985.

- ESPOSITO R., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Milano 2002.
- ESPOSITO R., *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Milano 2006.
- ESPOSITO R., *Termini della politica. Comunità, immunità, biopolitica*, Mimesis, Milano 2008.
- ESPOSITO R., *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Milano 2010.
- ESPOSITO R., *German Philosophy, French Theory, Italian Thought*, in *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, a cura di D. Gentili, E. Stimilli, DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 9-20.
- ESPOSITO R., *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Milano 2016.
- ESPOSITO R., *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Milano 2018.
- ESPOSITO R., *In dialogo con Toni Negri*, in *Effetto Italian Thought*, a cura di E. Lisciani-Petrini, G. Strummiello, Quodlibet, Macerata 2018.
- ESPOSITO R., *Biopolitics and Philosophy*, Suny, New York 2018.
- FABIANI P., PINTON G., *Whit Garin On Italian Thought from 1943 to 2014*, in E. GARIN, *History of Italian Philosophy*, a cura di G. Pinton, Value Inquiry book series, Rodopi, Amsterdam New York 2008.
- FEBVRE L., *Combats pour l'histoire*, Paris, 1953.
- FERGUSON, W. K., *In Rinascimento nella critica storica*, il Mulino, Bologna 1976.
- FERRARI G., *La mente di Giambattista Vico*, Società tipografica de' classici italiani, Milano 1837.
- FERRARI M., *La «Storia della filosofia italiana» di Eugenio Garin*, «Storiografia», 20, 2016, pp. 169-185.
- FERRARI M., *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, il Mulino, Bologna 2016.

- FIRRAO F. P., *Introduzione*, in *La filosofia italiana in discussione*, a cura di F. P. Firrao, Mondadori, Milano 2000, pp. XI-XIX.
- FRANCHINI R., *Verificabilità e accertamento dell'errore nella storiografia filosofica*, «Giornale critico della filosofia italiana», I, 1960, pp. 127-139.
- FRONESINI F., *La presenza di Gramsci nella storiografia di Garin sul Novecento*, in *Il Novecento di Eugenio Garin. Atti del convegno di studi*, a cura di G. Vacca, S. Ricci, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2011, pp. 245-266.
- GALASSO G., *Storicismo, filosofia e sapere storico*, in *Eugenio Garin. Il percorso storiografico di un maestro del Novecento. Giornata di studio. Prato, Biblioteca Roncioniana 4 maggio 2002*, a cura di F. Audisio, A. Savorelli, Le Lettere, Firenze 2003, pp. 35-52.
- GALLO F., *Il manoscritto "De Anima" di Bertrando Spaventa*, «Logoi», 6, 2011, pp. 323-336.
- GALLO F., *Dalla patria allo Stato. Bertrando Spaventa, una biografia intellettuale*, Laterza, Bari 2012.
- GALLO F., *La sfida alla 'supremazia protestante'. Le origini della modernità e l'hegelismo napoletano*, «Giornale critico della filosofia italiana», III, 2017, pp. 551-565.
- GALLO F., *The Shaping of European Modernities: Neapolitan Hegelianism and the Renaissance (1848-1862)*, «History. The Journal of the Historical Association», 103, 2018, pp. 451-468.
- GARIN E., *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e Dottrina*, Le Monnier, Firenze 1937.
- GARIN E., *L'Illuminismo inglese. I moralisti*, Bocca, Milano 1942.
- GARIN E., *Giovanni Gentile interprete del Rinascimento*, «La Rinascita», VII, 1944, pp. 63-70.
- GARIN E., *La filosofia*, Vallardi, Milano 1947.
- GARIN E., *Prosatori latini del Quattrocento*, Ricciardi, Milano-Napoli 1952
- GARIN E., *Cronache di filosofia italiana*, Laterza, Bari 1955.

- GARIN E., *Introduzione*, in J. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Sansoni, Firenze 1955, pp. XV-XXXV.
- GARIN E., *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, «Notiziario Einaudi», V, 1956.
- GARIN E., *La storia della filosofia*, in Aa. Vv., *Verità e storia. Un dibattito sul metodo della storia della filosofia*, Arethusa, Asti 1956, pp. 91-105.
- GARIN E., *Ancora della storia della filosofia e del suo metodo*, «Giornale critico della filosofia italiana», III; IV, 1960, pp. 389-390; 521-535.
- GARIN E., *Quindici anni dopo (1945-1960)*, in Id., *La cultura italiana tra '800 e '900*, Laterza, Bari 1962, pp. 229-351.
- GARIN E., *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Laterza, Bari 1965.
- GARIN E., *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 1966.
- GARIN E., *Avvertenza*, in G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana*, Sansoni, Firenze 1969.
- GARIN E., *Problemi e polemiche dell'hegelismo italiano. 1832-1860*, in *Incidenza di Hegel: studi raccolti in occasione del secondo centenario della nascita del filosofo*, a cura di F. Tessitore, Morano, Napoli 1970, pp. 625-662.
- GARIN E., *Hegel nella storia della filosofia italiana*, «De Homine», n. 38-40, 1971, pp. 69-86.
- GARIN E., *La «fortuna»*, in Aa. Vv., *L'opera e l'eredità di Hegel*, Laterza, Bari 1972, pp. 121-138.
- GARIN E., *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- GARIN E., *L'umanesimo italiano*, Laterza, Bari 1975 [1952].
- GARIN E., *Medioevo e Rinascimento*, Laterza, Bari 1976 [1954].
- GARIN E., *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, Laterza, Bari 1983.
- GARIN E., *Filosofia e politica in Bertrando Spaventa*, Bibliopolis, Napoli 1983
- GARIN E., *Agonia e morte dell'idealismo italiano*, in Id., *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Bari 1985, pp. 1-29.

- GARIN E., *L'«unità» nella storiografia filosofia*, in Id., *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Bari 1990 [1956], pp. 3-17.
- GARIN E., *Filosofia e antifilosofia*, in Id., *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Bari 1990 [1956], pp. 25-32.
- GARIN E., *Gramsci nella cultura italiana*, in Id., *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Bari 1990 [1958], pp. 93-116.
- GARIN E., *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, in Id., *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Bari 1990 [1959], pp. 33-86.
- GARIN E., *Sessant'anni dopo*, in Id., *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Bari 1990, pp. 117-158.
- GARIN E., *Intervista sull'intellettuale*, a cura di M. Ajello, Laterza, Bari 1997.
- GARIN E., *Bibliografia (1929-1999)*, Laterza, Bari 1999.
- GARIN E., R. CASSIGOLI, *Colloqui con Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, Le Lettere, Firenze 2000.
- GARIN E., *Il Rinascimento italiano*, in Id., *Interpretazioni del Rinascimento*, a cura di M. Ciliberto, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009 [1941], Vol. I, pp. 75-82.
- GARIN E., *Umanesimo e pensiero medievale*, in Id., *Interpretazioni del Rinascimento*, a cura di M. Ciliberto, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009 [1941], Vol. I, pp. 83-102.
- GARIN E., *I filosofi italiani del Quattrocento*, in Id., *Interpretazioni del Rinascimento*, a cura di M. Ciliberto, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009 [1942], pp. 103-159.
- GASCHÉ R., *Geophilosophy. On Gilles Deleuze and Félix Guattari What is Philosophy?*, Northwestern University Press, Evanston 2014.
- GATTI R. (a cura di), *Sulla filosofia italiana*, «Cosmopolis: rivista di filosofia e teoria politica», 1, 2015.
- GENTILE G., *Introduzione*, in B. SPAVENTA, *Scritti filosofici*, Morano, Napoli 1900.
- GENTILE G., *La rinascita dell'idealismo. Proloquio ad un corso libero di filosofia teoretica, letto nella regia Università di Napoli, il 28 febbraio*

- 1903, Altro Stab. Tipografico della R. Università Alfonso Tessitore e figlio, Napoli 1903.
- GENTILE G., *Il concetto della storia della filosofia. Prolusione letta il 10 gennaio 1907 nella R. Università di Palermo*, Pr. Stabilimento tipografico Bizzoni, Pavia 1908.
- GENTILE G., *Introduzione*, in B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di G. Gentile, Bari, Laterza, 1908, pp. VIII-XVI.
- GENTILE G., *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*, «La Critica», 7, 1909, pp. 143-149.
- GENTILE G., *L'esperienza pura e la realtà storica. Prolusione al corso di Filosofia teoretica tenuta nella R. Università di Pisa il 14 novembre 1914*, Libreria della voce, Firenze 1915.
- GENTILE G., *Del carattere storico della filosofia italiana. Prolusione al corso di Storia della filosofia letta nella R. Università di Roma tenuta il 10 gennaio 1918*, Laterza, Bari 1918.
- GENTILE G., *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Sansoni, Firenze 1940.
- GENTILE G., *Rosmini e Gioberti*, in Id., *Storia della filosofia italiana*, a cura di E. Garin, Sansoni, Firenze 1969 [1898], pp. 695-898.
- GENTILE G., *Il concetto dell'uomo nel Rinascimento*, in Id., *Storia della filosofia italiana*, a cura di E. Garin, Sansoni, Firenze 1969 [1916], pp. 229-261.
- GENTILE G., *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, in Id., *Storia della filosofia italiana*, a cura di E. Garin, Sansoni, Firenze, 1969 [1917-1923], Vol. II.
- GENTILE G., *Bertrando Spaventa e la riforma dello hegelismo*, in Id., *Opere*, a cura di V. A. Bellezza, Le Lettere, Firenze 2001 [1913], vol. XXIX, pp.175-283.
- GENTILE L., *Coscienza nazionale e pensiero europeo in Bertrando Spaventa*, Noubs, Chieti 2000.
- GENTILI D., *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna 2012.

- GILSON E., *Eloisa e Abelardo*, Einaudi, Torino 1970.
- GIOBERTI V., *Introduzione allo studio della filosofia*, Meline, Cans & CO, Bruxelles 1844.
- GIOBERTI V., *Del primato morale e civile degli italiani*, a cura di G. Balsamo-Crivelli, Utet, Torino 1925 [1843], 2 Voll.
- GORI P., STELLINO P., *Il buon europeo di Nietzsche oltre il nichilismo e la morale cristiana*, «Giornale critico della filosofia italiana», I, 2016, pp. 98-124.
- GRAMSCI A., *Quaderni del carcere*, Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino, 1975, 4 Voll.
- GRAMSCI A., *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Editori Riuniti, Roma 1996.
- GRIFFO G., *Cultura e stampa periodica napoletana dal 1830 al 1848*, in *Gli hegeliani di Napoli e la costituzione dello Stato unitario. Mostra bibliografica e documentaria*, a cura di S. Ricci, Istituto poligrafico e zecca dello Stato, Roma 1989, pp. 511-521.
- GRILLI M., *The Nationality of Philosophy and Bertrando Spaventa*, «Journal of the History of Ideas», 3, 1941, pp. 339-371.
- GUIZOT F., *Storia della civiltà in Europa*, a cura di A. Saitta, Einaudi, Torino 1956.
- GUZZO A., *Il momento storiografico del filosofare*, «Giornale critico della filosofia italiana», III, 1959, pp. 363-371.
- HAYM R., *Hegel und sein Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der hegelschen Philosophie*, Rudolph Gaertner, Berlin, 1857.
- HARDT M., *Introduction: Laboratory Italy*, in *Radical Thought in Italy*, a cura di M. Hardt, P. Virno, University of Minnesota Press, Minneapolis 1996, pp. 1-31.
- HEGEL G. W. F., *Lezioni sulla filosofia della storia*, a cura di G. Calogero, C. Fatta, La nuova Italia, Firenze 1941.
- HEGEL G. W. F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1954.

- HEGEL G. W. F., *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola, G. Sanna, La nuova Italia, Firenze 1967, 3 voll.
- HEGEL G. W. F., *Introduzione alla storia della filosofia*, a cura di A. Plebe, P. Emanuele, Laterza, Bari, 1991.
- HEGEL G. W. F., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1995.
- HEGEL G. W. F., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, a cura di V. Cicero, Rusconi, Milano 1996.
- JAJA D., *Prefazione*, in B. SPAVENTA, *Scritti filosofici*, a cura di G. Gentile, Morano, Napoli 1900, pp. VII-XVII.
- JEWELL K. J. (a cura di), *Contemporary Italian Thought*, «SubStance», 2, 1987.
- LABRIOLA A., *La concezione materialistica della storia*, a cura di E. Garin, Laterza, Bari 1971.
- LABRIOLA A., *Carteggio 1890-1895*, a cura di S. Miccolis, Bibliopolis, Napoli 2003.
- LANDOLFI PETRONE G., *Introduzione*, in B. SPAVENTA, *Scritti sul Rinascimento (1852-1872)*, Fabrizio Serra, Pisa-Roma 2011, pp. 11-38.
- LANDUCCI S., *Il giovane Spaventa fra hegelismo e socialismo*, «Annali dell'Istituto Feltrinelli», 6, 1963, pp. 647-707.
- LANDUCCI S., *L'hegelismo in Italia nell'età del Risorgimento*, «Studi Storici», 4, 1965, pp. 597-628.
- LISCIANI-PETRINI E., STRUMMIELLO G., *Effetto Italian Thought*, Quodlibet, Macerata 2018.
- LÖWITH K., *Verità e storicità*, «De Homine», n. 38-40, 1971, pp. 55-68.
- LUGARINI L., *Implicazioni dell'orientamento storiografico di E. Garin*, «Giornale critico della filosofia italiana», IV, 1959, pp. 543-547.
- MALUSA L., *L'idea di tradizione nazionale nella storiografia filosofica italiana dell'Ottocento*, Tilgher, Genova, 1989.
- MALUSA L., POLANI N., *La prima rivista italiana di discipline filosofiche: «La filosofia delle scuole italiane» di Terenzio Mamiani della Rovere*

- (1870-1885), in *Un secolo di filosofia italiana attraverso le riviste. 1870-1960*, a cura di P. Di Giovanni, Franco Angeli, Milano 2012, pp. 11-66.
- MAMIANI DELLA ROVERE T., *Del rinnovamento della filosofia antica italiana*, Ricordi e Compagno, Firenze 1836.
- MARCHESI F., *Riscontro. Pratica politica e congiuntura storica in Niccolò Machiavelli*, Quodlibet, Macerata 2017.
- MARCIALIS M. T., *Giulio Preti e la scientificità della storia della filosofia*, «Rivista di storia della filosofia», III, 2006, pp. 595-610.
- MARTIRANO M., *Il senso del concreto. Contributo ad una storia della cultura napoletana tra Ottocento e Novecento*, Rubettino, Catanzaro 2003.
- MATHIEU V., *L'originalità dello storico della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», IV, 1959, pp. 548-551.
- MORPURGO-TAGLIABUE G., *Considerazione su una metodologia*, «Giornale critico della filosofia italiana», I, 1960, pp. 117-126.
- MUSTÈ M., *La filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci, Roma 2008.
- MUSTÈ M., *La filosofia come sapere storico*, in *Il Novecento di Eugenio Garin. Atti del convegno di studi*, a cura di G. Vacca, S. Ricci, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 2011, pp. 323-337.
- MUSTÈ M., *Vincenzo Gioberti*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero*, a cura di M. Ciliberto, Ottava appendice, Filosofia, Treccani, Roma 2012.
- MUSTÈ M., *La filosofia italiana come problema*, «Filosofia italiana», aprile 2015,
- MUSTÈ M., *Spaventa e Gioberti*, «Studi storici», I, 2017, pp. 91-113.
- MUSTÈ M., TRINCHESE S., VACCA G. (a cura di), *Bertrando Spaventa tra unificazione nazionale e filosofia europea*, Viella, Roma 2018.
- MUSTÈ M., *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci*, Viella, Roma 2018.
- NEGRI A., *La differenza italiana*, Nottetempo, Roma 2005.

- NEGRI A., *A proposito di Italian Theory*, in *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, a cura di D. Gentili, E. Stimilli, DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 21-30.
- NIETZSCHE F., *Al di là del bene e del male*, in Id., *Opere*, Adelphi, Milano 1976, vol. VI, t. II.
- NUZZO E., *La tradizione filosofica meridionale*, in *Storia del Mezzogiorno*, a cura di G. Galasso, R. Romeo, Edizioni del Sole, Napoli 1992, Vol. X, pp. 17-127.
- OLDRINI G., *Gli Hegeliani di Napoli. Augusto Vera e la corrente ortodossa*, Feltrinelli, Milano 1964.
- OLDRINI G., *Il primo hegelismo italiano*, Vallecchi, Firenze 1969.
- OLDRINI G., *La cultura filosofica napoletana dell'Ottocento*, Laterza, Bari 1973.
- OLDRINI G., *L'hegelismo italiano tra Napoli e Torino*, «Filosofia», 3, 1982, pp. 247-270.
- OLDRINI G., *L'hegelismo "critico" di Bertrando Spaventa*, in *Filosofia e coscienza nazionale in Bertrando Spaventa*, a cura di G. Oldrini, Quattroventi, Urbino 1988, pp. 51-60.
- ORSUCCI A., *Il 'nominalismo storico' di Burdach nella prospettiva di Garin*, in *E. Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo. Atti del Convegno, Firenze, 6-8 marzo 2009*, a cura di O. Catanorchi, V. Lepri, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011, pp. 321-340.
- PACI E., *Sul concetto di "precorrimento" in storia della filosofia*, «Rivista critica di storia della filosofia», II, 1956, pp. 227-234.
- PACI E., *Filosofia e storia della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», IV, 1959, pp. 539-542.
- PACI E., *Filosofia e antifilosofia*, in GARIN E., *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Bari 1990 [1956], pp. 18-25.
- PANICHI N., *L'antica sapienza italica*, «Belfagor», 3, 2000, pp. 322-327.
- PASSERINI G. B., *Introduzione* in G. W. F. HEGEL, *Filosofia della storia di G. Federico Hegel compilata dal Dott. Edoardo Gans e tradotta dal*

tedesco da G. B. Passerini, Tipografia e libreria elvetica, Capolago 1840.

PIAIA G., *Lo storicismo e il concetto di Storiografia filosofica. Un "parallelo" Croce-Garin*, in Id., *Il lavoro storico-filosofico. Questioni di metodo ed esiti didattici*, Cleup, Padova 2007, pp. 41-53.

PIAIA G., *Garin e la storia della storiografia filosofica*, in *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo. Atti del convegno. Firenze 6-8 marzo 2009*, a cura di O. Catanorchi, V. Lepri, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2011, pp. 281-293.

PIAIA G., *Rinascimento e identità nazionale nella storiografia filosofica italiana e francese del primo Ottocento*, in Id., *Sapienza e follia. Per una storia intellettuale del Rinascimento europeo*, Edizioni della Normale, Pisa 2015, pp. 285-308.

PIOVANI P., *Un esame di coscienza storiografica*, «Giornale critico della filosofia italiana», III, 1959, pp. 375-397.

PIOVANI P., *Il pensiero idealistico*, in *Storia d'Italia*, a cura di R. Romano, C. Vivanti, V, *I documenti*, Torino 1973, Vol. II, pp. 1549-1581.

PRETI G., *Continuità ed "essenze" nella storia della filosofia*, «Rivista critica di storia della filosofia», III-IV, 1956, pp. 359-373.

PRETI G., *Filosofia e storia della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», I, 1959, pp. 94-103.

PROVVIDERA T., *Nota su Gioberti, Bruno e il panteismo*, in *Brunus redivivus. Momenti della fortuna di Giordano Bruno nel XIX secolo*, a cura di E. Canone, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1998, pp. 279-287.

QUINTILI P. (a cura di), *Philosopher en Italie aujourd'hui*, «Rue Descartes: La revue du Collège international de philosophie», 4, 2015.

RAGGHIANI R., *Gilson e Garin: i tempi di un confronto*, in *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo. Atti del Convegno. Firenze, 6-8 marzo 2009*, a cura di O. Catanorchi, V. Lepri, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011, pp. 459-480.

- RASCAGLIA M., *L'hegelismo "critico" e l'hegelismo "ortodosso". Bertrando Spaventa, Francesco de Sanctis e Augusto Vera*, in *Gli hegeliani di Napoli e la costruzione dello Stato unitario. Mostra bibliografica e documentaria*, cura di S. Ricci, Istituto poligrafico e zecca dello Stato, Roma 1989, pp.223-254.
- REVEL J., *L'Italian Theory e le sue differenze. Soggettivazione, storicizzazione, conflitto*, in *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, a cura di D. Gentili, E. Stimilli, DeriveApprodi, Roma 2015, pp. 47-58.
- RICCI S., *La penetrazione dell'hegelismo nella cultura napoletana e la rivoluzione del 1848*, in *Gli hegeliani di Napoli e la costruzione dello Stato unitario. Mostra bibliografica e documentaria*, Istituto poligrafico e zecca dello Stato, Roma 1989, pp. 119-148.
- RICCI S., *Dal Brunus redivivus al Bruno degli italiani. Metamorfofi della nolana filosofia tra Sette e Ottocento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009.
- RIGATELLI F., *Remo Bodei: la filosofia italiana? Non è un marchio, è un carattere*, «La Stampa», 10/08/2016.
- RITTER J., *Hegel e la rivoluzione francese*, Guida, Napoli 1970.
- RIZZO F., *Bertrando Spaventa. Le "Lezioni" sulla storia della filosofia italiana nell'anno accademico 1861-1862*, Armando, Messina 2001.
- ROSMINI A., *Il rinnovamento della filosofia in Italia proposto dal C. T. Mamiani della Rovere ed esaminato da Antonio Rosmini Serbati*, Tipografia Pogliari, Milano 1836.
- ROSSI P., *Storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino 1956.
- ROSSI P., *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, Einaudi, Torino 1975.
- ROSSI P., *Filosofia e storia della filosofia*, in *La filosofia*, a cura di P. Rossi, Utet, Torino 1995, Vol. II, pp. 445-499.
- ROSSI P., *Introduzione in Cinquant'anni di storiografia filosofica italiana. Omaggio a Carlo Augusto Viano*, a cura di E. Donaggio, E. Pasini, il Mulino, Bologna 2000, pp. 15-39.

- RUBINI R., *The last Italian philosopher: Eugenio Garin (with an Appendix of Documents)*, «Intellectual History Review», 2, 2011, pp. 209-230.
- RUBINI R., *Humanism is an Existentialism: Renaissance and Vichian Legacies in Italian Philosophy between Hegel and Heidegger*, «Annali d'Italianistica», 29, 2011, pp- 431-458.
- RUBINI R., *The other Renaissance. Italian Humanism between Hegel and Heidegger*, University of Chicago Press, Chicago 2014.
- SAITTA G., *A proposito della filosofia idealistica*, «Giornale critico della filosofia italiana», III, 1959, pp. 353-371.
- SALINA J., *La rinascita dell'idealismo. Spaventa, Croce e Gentile tra ieri e oggi*, Carocci, Roma 2018.
- SASSO G., *Intorno alla storia della filosofia e ad alcuni suoi problemi*, in Id., *Passato e presente della storia della filosofia*, Laterza, Bari 1967.
- SASSO G., *Garin e Gramsci*, «Giornale critico della filosofia italiana», II, 2009, pp. 329-377.
- SAVORELLI A., *Le carte Spaventa alla Biblioteca Nazionale di Napoli*, Bibliopolis, Napoli 1980.
- SAVORELLI A., *Hegel e Gioberti: prime reinterpretazioni e revisioni in Bertrando Spaventa*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», 4, 1984, pp. 1414-1439.
- SAVORELLI A., *Revisioni politiche e riforma dell'hegelismo nel giovane Bertrando Spaventa*, in *Filosofia e coscienza nazionale in Bertrando Spaventa*, a cura di G. Oldrini, QuattroVenti, Urbino 1988, pp. 9-17.
- SAVORELLI A., *Il pensiero filosofico dell'Ottocento*, in *Storia e civiltà della Campania. L'Ottocento*, a cura di G. Pugliese Carratelli, Electa, Napoli 1995, pp. 353-367.
- SAVORELLI A. RASCAGLIA M., *Introduzione*, in B. SPAVENTA, *Lettera sulla dottrina di Bruno*, a cura di A. Savorelli, M. Rascaglia, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 9-54.
- SAVORELLI A., *Introduzione*, in B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di A. Savorelli, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, pp.V-XXX.

- SAVORELLI A., *Gentile storico della filosofia italiana*, in Id., *L'aurea catena. Saggi sulla storiografia filosofica dell'idealismo italiano*, Le Lettere, Firenze 2003, pp. 201-219.
- SAVORELLI A., *Manoscritti spaventiani alla Biblioteca Nazionale di Roma*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2, 2006, pp. 276-295.
- SCAZZOLA A., *Giovanni Gentile e il Rinascimento*, Vivarium, Napoli 2002.
- SEMERARI G., *La filosofia come idea e la storia della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», III, 1959, pp. 398-407.
- SERRATORE C. (a cura di), *La "vida" y la "politica": una genealogía del pensamiento político italiano contemporáneo*, «Revista Pléyade», 12, 2013.
- SOKAL A., *Transgressing the Boundaries: Toward a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity*, «Social Text», 46/47, 1996, pp. 217-252.
- SPAVENTA B., *Principi della filosofia pratica di Giordano Bruno*, in Id., *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Stabilimento tipografico Ghio, Napoli 1867 [1851], pp.137-175.
- SPAVENTA B., *Del principio della riforma religiosa, politica e filosofica nel secolo XVI*, in Id., *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Stabilimento tipografico Ghio, Napoli 1867, pp. 269-340.
- SPAVENTA B., *L'accademia di filosofia italiana, e Terenzio Mamiani*, in Id., *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Stabilimento tipografico Ghio, Napoli 1867 [1855], pp.341-366.
- SPAVENTA B., *L'amore dell'eterno e del divino*, in Id., *Saggi di critica filosofica, politica e religiosa*, Stabilimento tipografico Ghio, Napoli 1867 [1855], pp. 176-195.
- SPAVENTA B., *Rivoluzione e utopia. Articoli di Bertrando Spaventa su «Il Progresso»*, a cura di I. Cubeddu, «Giornale critico della filosofia italiana», 1963 [1851], pp. 66-90.
- SPAVENTA B., *Rousseau, Hegel, Gioberti*, a cura di I. Cubeddu, «Giornale critico della filosofia italiana», 1963 [1851], pp. 90-93.
- SPAVENTA B., *Scritti inediti e rari*, a cura di D. D'orsi, Cedam, Padova 1966.

- SPAVENTA B., *False accuse contro l'hegelismo*, in Id., *Opere*, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972 [1851], Vol. III, pp. 609-637.
- SPAVENTA B., *Sulla libertà di insegnamento*, in Id., *Opere*, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972 [1851], Vol. III, pp. 639-829.
- SPAVENTA B., *Hegel confutato da Rosmini*, in Id., *Opere*, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972 [1855], vol. II, pp. 151-188.
- SPAVENTA B., *La filosofia di Kant e la sua relazione con la filosofia italiana*, in Id., *Opere*, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972 [1856], vol I, pp. 173-256.
- SPAVENTA B., *Carattere e sviluppo della filosofia italiana dal secolo XVI sino al nostro tempo*, in Id., *Opere*, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972 [1860], vol I., pp. 293-332.
- SPAVENTA B., *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in Id., *Opere*, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972 [1862], vol. II, pp.407-678.
- SPAVENTA B., *Logica e Metafisica*, in Id., *Opere*, a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972 [1867], vol. III, pp. 3-429.
- SPAVENTA B., *Lezioni di antropologia*, a cura di D. D'orsi, D'Anna, Firenze-Messina 1976.
- SPAVENTA B., *Rivoluzione, partiti politici e Stato nazionale. Nuovi testi di Bertrando Spaventa*, a cura di P. Di Attilio, Guiffrè, Milano 1983.
- SPAVENTA B., *Epistolario (1847-1860)*, a cura di M. Rascaglia, Istituto poligrafico e zecca dello Stato, Roma 1995.
- SPAVENTA B., *Lettera sulla dottrina di Bruno*, a cura di A. Savorelli, M. Rascaglia, Bibliopolis, Napoli 2000.
- SPAVENTA B., *La filosofia italiana del secolo XVI e Giordano Bruno*, in Id., *Lettera sulla dottrina di Bruno*, a cura di A. Savorelli, M. Rascaglia, Bibliopolis, Napoli 2000 [1851], pp. 201-218.
- SPAVENTA B., *Della coincidenza degli opposti*, in Id., *Lettera sulla dottrina di Bruno*, a cura di A. Savorelli, M. Rascaglia, Bibliopolis, Napoli 2000 [1854], pp. 179-197.

- SPAVENTA B., *La filosofia del Risorgimento, Le prolusioni di Bertrando Spaventa*, La scuola di Pitagora, Napoli, 2005.
- SPAVENTA B., *Paolottismo, positivismo, razionalismo, (stesura originaria, a cura di M. Rascaglia)*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2, 2006, pp. 220-236.
- SPAVENTA B., *Studii sopra la filosofia di Hegel*, in Id., *Quattro articoli sulla filosofia tedesca*, a cura di G. Landolfi Petrone, I centotalleri, Milano 2015 [1850].
- SPAVENTA S., *Dal 1848 al 1860. Lettere, scritti, documenti*, a cura di B. Croce, Laterza, Bari 1923.
- STIMILLI E., *Decostruzione o biopolitica*, Quodlibet, Macerata 2018.
- TESSITORE F., *Filosofia e storiografia*, in AA. VV., *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con gli altri campi del sapere. Atti del convegno di Anacapri giugno 1981*, Guida, Napoli 1982
- TESSITORE F., *Da Cuoco a De Sanctis. Studi sulla filosofia napoletana del primo Ottocento*, Edizioni scientifiche italiane, 1988.
- TESSITORE F., *L'idea di Rinascimento nella cultura idealistica italiana*, in *Il Rinascimento nell'Ottocento in Italia e in Germani*, a cura di A. Buck, C. Vasoli, il Mulino, Bologna 1989, pp. 171-202.
- TESSITORE F., *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010.
- TOCCO F., *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate colle italiane*, Le Monnier, Firenze 1889.
- TOGLIATTI P., *Per una giusta comprensione del pensiero di A. Labriola*, «Rinascita», IX, 1954, pp. 254-256, 336-339, 387-393, 483-491.
- TURCHIARULO A., *Prefazione*, in G.W.F HEGEL, *Filosofia del diritto tradotta dall'originale tedesco da Antonio Turchiarulo*, Stamperia e cartiere del Fibreno, Napoli 1848, pp. 3-12.
- VACCA G., *Politica e filosofia in Bertrando Spaventa*, Laterza, Bari 1967.
- VACCA G., *Unificazione nazionale ed egemonia culturale*, Laterza, Bari 1969.

- VACCA G., *Eugenio Garin interprete di Gramsci*, in *Il Novecento di Eugenio Garin. Atti del convegno di studi*, a cura di G Vacca, S. Ricci, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 2012, pp. 273-306.
- VACCA G., *Bertrando Spaventa nel marxismo italiano*, «Studi storici», I, 2017, pp.115-141.
- VASA A., *Crocianesimo e Marxismo nel «sapere storico» di E. Garin*, «Giornale critico della filosofia italiana», I, 1960, pp. 104-116.
- VASOLI C., *Umanesimo e Rinascimento*, Palumbo, Palermo 1969.
- VASOLI C., *Introduzione*, in *Il Rinascimento nell'Ottocento in Italia e Germania*, a cura di A. Buck, C. Vasoli, il Mulino, Bologna 1989, pp. 9-21.
- VASOLI C., *Garin, Burckhardt e la concezione storiografica del Rinascimento. 1938-1953*, in *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo. Atti del convegno. Firenze 6-8 marzo 2009*, a cura di O. Catanorchi, V. Lepri, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma-Firenze, 2001, pp. 1-36.
- VATTIMO G., ROVATTI P. A., *Weak Thought*, a cura di S. Benso, B. Schroeder, Suny, New York 2012.
- VERRA V., *Idee e realtà*, «Giornale critico della filosofia italiana», IV, 1959, pp. 552-556.
- VIANO C. A., *Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, in AA. VV., *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con gli altri campi del sapere. Atti del convegno di Anacapri giugno 1981*, Guida, Napoli 1982, pp. 9-56.
- VIANO C. A., *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Einaudi, Torino 1985.
- VIANO C. A., *La filosofia italiana è un problema nazionale?*, «Iride», 65, 2012, pp. 142-153).
- VICO G. B., *De antiquissima italarum sapientia*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003 [1710].
- VILLA G., *Bertrando Spaventa in Piemonte (1850-1859)*, «Studi piemontesi», 1, 1976, pp. 53-68.

VIRNO P., HARDT M., (a cura di), *Radical Thought in Italy. A Potential Politics*, University of Minnesota Press, 2006.

VON STEIN L., *Der Socialismus und Communismus des heutigen Franchrechts*, Wigand, Leipzig 1848.

ZAMBELLI P., *Tradizione nazionale italiana e sovranità etica razionale nell'ideologia degli hegeliani di Napoli*, in AA. VV., *Problemi dell'Unità d'Italia. Atti del II Convegno di studi gramsciani*, Editori Riuniti, Roma 1962, pp. 521-572.