



Filosofia Italiana

*La filosofia italiana come problema*

di Marcello Mustè

**Abstract:** The paper deals with the questions of the so-called “Italian Theory” and “Italian Thought”. The author outlines a brief outlook on the main perspectives about the identity of Italian philosophy, from Vico to Carlo Antoni and Giovanni Gentile, and considers the relationship between the reform of the Hegelian dialectic and the Marxist philosophy of the praxis.

## *La filosofia italiana come problema*<sup>1</sup>

di Marcello Mustè

Sulla filosofia italiana possediamo, fin dai primi decenni del Novecento, più o meno pregevoli ricostruzioni storiche, a partire da quelle di Guido De Ruggiero<sup>2</sup> e di Valentino Piccoli<sup>3</sup>. Poi soprattutto le opere, decisamente più solide, di Giovanni Gentile<sup>4</sup> e di Eugenio Garin<sup>5</sup>, che hanno stabilito un punto fermo nelle periodizzazioni e, in generale, nell'interpretazione dei singoli momenti e dell'insieme dello svolgimento storico. Ancora di recente, l'Enciclopedia Italiana ha dedicato un grosso volume, a cura di Michele Ciliberto, alla storia della filosofia italiana, dalle origini ai nostri giorni, che ha mobilitato i principali studiosi della disciplina<sup>6</sup>. Negli ultimi anni, poi, il carattere specifico della filosofia italiana è stato al centro di pubblicazioni internazionali, soprattutto di lingua inglese<sup>7</sup>, e di almeno un paio di convegni, tenuti a Parigi e Napoli<sup>8</sup>, nei quali si è discusso della «differenza italiana» (come è stata definita<sup>9</sup>), dell'«Italian Theory» o «Italian Thought».

---

<sup>1</sup> Il testo di questo articolo riproduce, in una forma ampliata, due conferenze tenute il 24 febbraio e il 17 marzo 2015 per gli allievi del corso di TFA ( tirocinio formativo attivo) dell'Università di Roma «Sapienza».

<sup>2</sup> G. De Ruggiero, *Sommario di storia della filosofia italiana*, Principato, Roma-Messina 1924.

<sup>3</sup> V. Piccoli, *Storia della filosofia italiana*, Paravia, Torino 1925.

<sup>4</sup> L'opera di Gentile sulla storia della filosofia italiana è molto ampia e articolata in almeno diciannove volumi delle *Opere complete*.

<sup>5</sup> E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, 3 voll., Einaudi, Torino 1978 (1<sup>a</sup> ed. 1966).

<sup>6</sup> *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Ottava appendice*, a c. di M. Ciliberto, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2012.

<sup>7</sup> Basti ricordare le antologie a cura di G. Borradori, *Recording Metaphysics. The New Italian Philosophy* (Northwestern University Press, Evanston 1988) e a cura di L. Chiesa e A. Toscano, *The Italian Difference between Nihilism and Biopolitics* (re.press, Melbourne 2009). Cfr. D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna 2012, pp. 7 sgg.

<sup>8</sup> Gli atti del convegno tenuto a Parigi il 24-25 gennaio 2014 (*L'Italian Theory existe-t-elle?/Does Italian Theory exist?*) sono in corso di stampa, in traduzione francese, per l'editore Mimesis. Il convegno di Napoli (*Italian Theory. Categorie e problemi della filosofia italiana contemporanea*) si è svolto il 15-17 maggio 2014. Diversi interventi sono ora pubblicati nel volume *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, a c. di D. Gentili e E. Stimilli, DeriveApprodi, Roma 2015, su cui è da vedere l'articolo di G. Azzolini, *Un'anomalia europea chiamata Italia*, «La Repubblica», 22 mar. 2015, p. 51, e, su questo stesso numero di «Filosofia italiana», la recensione di Libera Pisano. Cfr. anche, sui convegni citati e sulla relativa bibliografia, l'articolo di S. Paparella *Fare Italian Theory. Prospettive e problemi*, in *La differenza italiana. Filosofia(e) nell'Italia di oggi*, a c. di F. Buongiorno e A. Lucci, «Lo sguardo», 2014, n. 15, pp. 270-271.

<sup>9</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, pp. 3-33; e l'intervento dello stesso R. Esposito, *German Philosophy, French Theory, Italian Thought*, nel citato volume *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, pp. 9-20.

In questo rinnovato interesse per la filosofia italiana si uniscono motivi e argomenti di diversa natura, che sarà opportuno cominciare a distinguere, verificandone poi la effettiva convergenza. Da un lato, si è tornati a sottolineare la peculiarità della tradizione italiana, dall'Umanesimo e dal Rinascimento, la sua «vocazione civile» e il carattere, che le appartiene, di «filosofia impura»<sup>10</sup>, sempre rimasta in un fecondo contatto e in uno scambio con l'elemento non-filosofico, con la storia e la politica, riconoscendo in ciò una risorsa preziosa nel momento della crisi di tutte quelle filosofie (teoria analitica, teoria critica, decostruzione) sorte nell'orizzonte del *Linguistic Turn*<sup>11</sup>. D'altro lato, si è affermata una continuità tra questa tradizione e alcuni indirizzi recenti, dall'operaismo fino alla «Costellazione anni Ottanta» e ai principali esponenti della biopolitica di lingua italiana, come Giorgio Agamben e Roberto Esposito<sup>12</sup>.

Non è questo il luogo né l'occasione per avviare una riflessione compiuta sul tema della continuità o meno tra alcune nuove tendenze della filosofia italiana e il nucleo caratteristico della tradizione nazionale. A giudicare da quello che i principali autori ne hanno scritto, bisognerebbe giungere a conclusioni sfumate, o almeno articolate. Sia Roberto Esposito che Dario Gentili riconoscono, per esempio, l'esistenza di «un filo conduttore»<sup>13</sup>, che chiamerebbe in causa le grandi figure di Machiavelli e di Vico, ma anche di Croce, Gentile e Gramsci; ma riconoscono anche, né potrebbe essere altrimenti, che questo rapporto di continuità passa per l'esperienza di un «esaurimento» di quella tradizione<sup>14</sup>, di una crisi o addirittura di una «rottura con la tradizione storicistica e umanistica»<sup>15</sup>. Osservazioni largamente motivate in queste e in altre opere che si pongono alla base dell'*Italian Thought*, e con cui è facile convenire, tenendo presente la netta discontinuità che, intorno agli anni Sessanta del Novecento, si delineò, a partire dal richiamo alle opere di Galvano Della Volpe e dal primo operaismo, con la linea principale del pensiero italiano, da allora spesso definito, come si sa, limitato e «provinciale»<sup>16</sup>. Sono cose note e ampiamente conosciute, che devono rendere cauti nello stabilire rapporti di filiazione o di semplice continuità, se non si vuole cadere nel paradosso di determinare, come pensiero italiano, ciò che, di tale pensiero, ha pure costituito la dichiarata ed esplicita (quanto legittima) negazione<sup>17</sup>.

---

<sup>10</sup> Cfr. soprattutto la conferenza di Remo Bodei, *La differenza italiana. Comunità ed esilio*, in *La differenza italiana. Filosofie nell'Italia di oggi*, cit., pp. 97-105.

<sup>11</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., pp. 6-13.

<sup>12</sup> D. Gentili, *Italian Theory*, cit., pp. 109 sgg.

<sup>13</sup> D. Gentili, *Italian Theory*, cit., p. 9.

<sup>14</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., p. 207.

<sup>15</sup> D. Gentili, *Italian Theory*, cit., p. 15.

<sup>16</sup> Questo processo di crisi, per quanto riguarda il marxismo italiano, è stato ricostruito con precisione, nelle linee essenziali, da Francesca Izzo, *Il marxismo dal 1945 al 1989*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Ottava appendice*, cit., pp. 695-705. Della stessa autrice si veda anche l'*Introduzione a Democrazia e cosmopolitismo in Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2009, pp. 7-22.

<sup>17</sup> Il tentativo di stabilire una linea di continuità nella tradizione italiana è stato compiuto soprattutto, come vedremo, da Roberto Esposito. Nel dibattito corrente sulla *Italian Theory*, questa posizione non sembra essere accolta senza obiezioni sostanziali: a cominciare da quelle di Toni Negri, che definisce l'*Italian Theory* «l'ennesimo schema storiografico "debole"» (T. Negri, *A proposito di Italian Theory*, in *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, cit., p.

Per limitarci ad alcune considerazioni preliminari, la filosofia italiana contemporanea, nel periodo cruciale che si snoda tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento, presenta soprattutto due linee di sviluppo, diverse ma singolarmente convergenti, tanto che proprio questa convergenza costituisce, a ben vedere, uno dei tratti più caratteristici del *paradigma* italiano. Da un lato, fin dall'opera di Bertrando Spaventa (e più precisamente dallo scritto del 1864 sulle prime categorie della logica hegeliana<sup>18</sup>), la filosofia italiana raccoglie la sfida, già lanciata dal pensiero tedesco (si pensi in particolare ad Adolf Trendelenburg<sup>19</sup>), della crisi della dialettica, arrivando, nel corso di quasi un secolo di meditazioni, a conclusioni tanto radicali quanto originali. Un processo, questo, che sarebbe limitativo ridurre sotto l'etichetta dell'«idealismo», perché in realtà assume forme e direzioni molteplici, che fuoriescono da una rigorosa definizione dell'idealismo (come quella, insuperata, che si legge nella hegeliana dottrina dell'essere<sup>20</sup>): fin dall'inizio, il pensiero italiano decompone e frammenta ciò che in Hegel si presentava nella figura organica del «sistema» (il rapporto tra fenomenologia e logica, quindi le diverse filosofie della storia, della natura, dell'arte), ponendo la questione dell'«origine» del movimento dialettico<sup>21</sup>. Questo è il problema che Spaventa riconduce all'energia iniziale del pensiero e al suo rapporto con l'essere, e che i pensatori successivi, da Gentile a Croce fino a Carlo Antoni e Luigi Scaravelli, lasciano, con diversi accenti, al centro della riflessione speculativa. Questo retrocedere al nucleo originale della dialettica, questo arretrare verso l'energia iniziale del movimento (il pensare di Spaventa, la vitalità di Croce), che è un purificare il problema logico e sfrondarlo delle configurazioni empiriche e sistematiche, rappresenta il tratto unificante di quel processo, lungo e plurale, che occupa la filosofia italiana per quasi un secolo<sup>22</sup>. E costituisce una restituzione dell'universo dell'esperienza (la storia, l'arte, le scienze) alla sua autonomia, alle sue leggi e ai suoi metodi, oltre ogni indebita invasione speculativa. Possiamo dire, anzi, che questa riforma del pensiero dialettico rappresenta l'altra direttrice di sviluppo della filosofia post-hegeliana, rispetto a quella, maturata in terra tedesca, che Karl Löwith intitolò, ricostruendone lo svolgimento, *Da Hegel a Nietzsche*<sup>23</sup>.

---

27); e che rivendica, come radice della propria filosofia, la negazione della «dolciastra ideologia» (ivi, p. 22) del «gramscismo e della sua interpretazione togliattiana» (ivi, p. 21).

<sup>18</sup> B. Spaventa, *Le prime categorie della logica di Hegel*, in *Opere*, a cura di G. Gentile, 1° vol., Sansoni, Firenze 1972, pp. 367-437.

<sup>19</sup> Cfr. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, 1° vol., Leipzig 1862<sup>2</sup>, pp. 36-129.

<sup>20</sup> G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, a c. di A. Moni, 1° vol., Laterza, Roma-Bari 1981, p. 159: «la proposizione, che il finito è ideale, costituisce l'idealismo».

<sup>21</sup> La peculiarità della ricerca dell'*origine* della dialettica, rispetto al metodo hegeliano, fu avvertita e chiaramente indicata, anche con riferimento a Spaventa, soprattutto da Benedetto Croce nei suoi ultimi scritti: cfr. B. Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari 1967, p. 45.

<sup>22</sup> Devo rinviare, per questo aspetto, a quanto ne scrissi in M. Mustè, *La filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci, Roma 2008, pp. 9-11 e pp. 213-216.

<sup>23</sup> K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Europa Verlag, Zürich 1941<sup>2</sup>.

D'altro lato, in quella medesima epoca, la filosofia italiana incontra il marxismo, in maniera tutt'altro che occasionale, e ne riconduce il senso speculativo ai propri caratteri nazionali e alla sua vocazione più specifica, generando un moto politico oltre che culturale. Con una caratteristica torsione, quasi esagerando alcuni tratti del giovane Marx e soprattutto delle sue tesi acerbe su Feuerbach, ripensa il marxismo nella «filosofia della prassi», cioè in una teoria storica della genesi delle idee e della formazione dei concetti, attraverso un processo che, a partire dalle ultime meditazioni di Antonio Labriola (ma anche qui passando per Gentile, Croce, Rodolfo Mondolfo, e dunque intersecando quella riforma della dialettica di cui si è detto prima), perviene allo storicismo integrale di Antonio Gramsci, con il convergere, attraverso la teoria dell'egemonia, di filosofia storia e politica.

L'intreccio fra queste due linee (che non sono le uniche, come è ovvio, ma le principali) costituisce, in generale, «il filo conduttore» della filosofia italiana nel primo secolo dopo l'unificazione nazionale. Ed è chiaro che la crisi dell'una corrisponde in larga misura alla crisi dell'altra, nonostante il contrasto che, interno a un medesimo orizzonte, ha contrapposto a lungo idealismo e marxismo, non solo nel campo filosofico, ma in quello storiografico o estetico. Sulle ragioni di questa crisi, che emerge fin dal secondo dopoguerra e si fa evidente a partire dagli anni Sessanta, il discorso sarebbe lungo, e non può essere semplificato in pochi tratti: perché è una crisi che raccoglie il limite interno di quelle posizioni, e dunque esige, per essere illustrata, un'analisi teoretica profonda, che sappia entrare nel meccanismo più intrinseco di quei problemi e di quelle soluzioni. Ma rimane fermo (e questo interessava ora chiarire) che l'*Italian Thought* si costituisce sul crinale di tale paradigma e sulla cesura segnata dal suo esaurimento storico: e che le nuove tendenze sono figlie dell'uno e dell'altro, del paradigma italiano e della sua dissoluzione.

D'altronde, ogni volta che si parla di una «filosofia italiana», come di una qualsiasi filosofia declinata in senso nazionale, sorgono questioni specifiche, dubbi o domande radicali. Possiamo forse riassumerle in tre gruppi. In primo luogo, l'obiezione più classica si riferisce all'oscillazione di senso, che qui sembra verificarsi, tra il sostantivo, che rinvia a una prospettiva universale (forse la più universale che si possa pensare), e l'aggettivo che invece restringe, fino a contraddire, quella pura universalità, con il riferimento a una sfera che richiama la realtà di popoli, lingue e così via. L'espressione stessa sembrerebbe delineare un *ossimoro*, come la congiunzione di due termini che si escludono reciprocamente, una sintesi destinata a dissolversi in una decomposizione analitica dei suoi termini. Per tale verso, una *storia* della filosofia italiana sembra non avere lo stesso carattere di altre *storie*: da un lato, una storia d'Italia o una storia della letteratura italiana si fondano su un criterio oggettivo, come la costituzione di uno Stato e la lingua di un popolo; d'altro lato, sto-

rie della matematica, della fisica o della zoologia italiane dichiarano fin dall'inizio un intento più debole, legato al carattere astratto o classificatorio dei loro oggetti, e si presentano, perciò, come una considerazione di quegli individui (matematici, fisici o zoologi) che, essendo nati in Italia, hanno offerto un contributo a una scienza per sé universale e senza confini. Ma l'idea di una storia della filosofia italiana, come si è configurata nel corso dei secoli, non cade in nessuno dei due casi precedenti: non sembra possedere la forza di un criterio oggettivo come la nascita di uno Stato e di una lingua, né la debolezza di una vicenda accidentale, cercando anzi di indicare qualcosa di più essenziale, o persino di costitutivo, nel carattere di un popolo.

La seconda questione riguarda il significato che deve essere conferito all'aggettivo (*italiana*), soprattutto in una epoca, come la nostra, segnata dalla crisi degli Stati nazionali e da fenomeni sempre più vasti di globalizzazione. Si tratta di stabilire se il riferimento alla dimensione italiana richiami una realtà politico-statuale (nel quale caso una simile storia inizierebbe con la formazione dello Stato nazionale), oppure una sfera nazionale, o ancora si riferisca alla nozione geografica, o geofilosofica, del territorio e della terra. Ciascuna di queste risposte definisce in modo diverso non solo il concetto della filosofia italiana, ma gli stessi limiti cronologici della sua considerazione.

L'ultimo problema, forse il più grave, consiste nei rischi e pericoli che, in ogni caso, possono derivare da quel riferimento *nazionale* (lo si intenda in senso politico o geofilosofico) nel discorso filosofico<sup>24</sup>. Rischi che riguardano la costruzione di mitologie nazionalistiche o nazionalitarie, quando si attribuisce un valore filosofico, o addirittura di *verità*, a un popolo rispetto ad altri popoli. Non si può tacere il fatto che l'intera filosofia moderna è attraversata da simili tendenze. Non vi fu esente Hegel, quando considerò il mondo cristiano-germanico come il compimento della storia universale. Tanto meno vi furono esenti Fichte, di fronte agli eserciti francesi, o il nostro Gioberti con la dottrina risorgimentale del primato. Come oggi sappiamo, vi cadde Martin Heidegger quando considerò il popolo tedesco, che era poi il nazionalsocialismo, come una specie di popolo dell'essere contrapposto ai popoli dell'oblio e della tecnica, a cominciare dagli ebrei<sup>25</sup>. Quando la filosofia incontra le nazioni, si aprono insomma rischi evidenti. Ed è bene conoscerli, affinché il discorso non scivoli, ancora oggi, in prospettive non desiderate.

Le tre questioni che abbiamo ricordato rimangono quelle decisive, e senza dubbio preliminari, affinché un discorso specifico sulla filosofia italiana possa essere affrontato senza ambiguità. Se vi

---

<sup>24</sup> Vi si riferisce, per esempio, Judith Revel, *L'Italian Theory e le sue differenze. Soggettivazione, storicizzazione, conflitto*, in *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, cit., p. 48, che parla di «una pericolosità estrema» del principio della identificazione nazionale, «se non viene ulteriormente specificato da determinazioni storiche, sociali, culturali, economiche e politiche».

<sup>25</sup> Il riferimento è ai «quaderni neri» di Heidegger, su cui si veda D. Di Cesare, *Heidegger e gli Ebrei. I «Quaderni neri»*, Bollati Boringhieri, Torino 2014.

si riflette, però, è facile accorgersi che esse rinviano a un nodo più classico e radicale, che tocca la qualità del rapporto, o del non rapporto, che la filosofia intrattiene con la storia, e più precisamente con la dimensione civile di una storia. Se questo rapporto non viene giustificato, nel senso che la storia della filosofia è considerata come un'articolazione contingente o susseguente di una pura struttura speculativa, allora anche l'idea di una filosofia italiana è destinata a non costituirsi. Solo se la filosofia in generale (non solo, come è ovvio, quella italiana) manifesta un'origine «impura», e quindi una vera e propria genesi storica, solo in questo caso il discorso che abbiamo avviato potrà guadagnare un significato. Ma qui si incontra il grande problema della filosofia di ogni tempo, in particolare di quella moderna, che forse trae la sua origine più remota nella disputa teologica sulle prove dell'esistenza di Dio, dalla critica di Gaunilone ad Anselmo, con la distinzione conseguente di *idee* e *concetti*, di pensiero ed esperienza: critica che, come si sa, impegnò a fondo la filosofia classica tedesca, dividendo, in forme rinnovate, il punto di vista di Hegel da quello di Kant. È il problema, possiamo aggiungere, che sta al centro di tutta la meditazione di Croce, raccolto in quel passaggio della *Storia come pensiero e come azione* dove il filosofo distingue le categorie eterne della realtà dai concetti che, nel progresso della storia, gli uomini via via ne acquistano<sup>26</sup>: che era un modo di «storicizzare» le categorie senza tuttavia includerle nel processo di una genesi storica, fino a considerarle, alla maniera del pragmatismo, quali costruzioni pratiche del volere. E su tale soluzione, sul problema dell'autonomia e indipendenza del momento teoretico e ideale, continuerà a interrogarsi la successiva filosofia italiana, da Ernesto De Martino (a cui verrà appunto imputato il peccato di quella «storicizzazione»<sup>27</sup>) fino ad Antonio Gramsci.

Se la filosofia consiste in una pura articolazione delle idee, nessuna storia è a rigore possibile che non sia, come insegnava Hegel, una scienza logica o, al più, una fenomenologia, riposante sulle medesime essenzialità logiche; e tanto meno è possibile, in tale orizzonte, parlare di un carattere specifico della filosofia italiana. È proprio questo grande nodo del rapporto tra filosofia e storia che viene evocato quando si discute di una filosofia *nazionale*, a prescindere dal significato che possiamo poi attribuire a tale aggettivo. Il nodo, d'altronde, non si lascia tagliare con un colpo secco, risolvendo l'uno nell'altro i due termini che lo costituiscono. È vero che le filosofie nascono sul terreno vivo della storia, come «visioni del mondo» (per adoperare il lessico di Max Weber<sup>28</sup>) che rispondono alla dialettica di forze reali, ma è anche vero che le filosofie stabiliscono l'orizzonte del divenire storico, il quadro valoriale e la struttura di razionalità, al cui interno gli

---

<sup>26</sup> Cfr. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, a c. di M. Conforti, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 31-33.

<sup>27</sup> Si veda, per questo, la puntuale ricostruzione di G. Sasso, *Storicizzazione delle categorie?*, in Id., *Ernesto De Martino fra religione e filosofia*, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 253-282.

<sup>28</sup> M. Weber, *Introduzione a L'etica economica delle religioni universali*, in Id., *Sociologia della religione*, 2° vol., Comunità, Torino 2002. Ma si veda anche, in senso analogo, H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, Casa Editrice Marietti, Genova 1992, p. 437: «con *immagine del mondo* intendo quella somma della realtà nella quale e per mezzo della quale l'uomo correla se stesso a questa realtà, orienta le proprie valutazioni pratiche e gli scopi delle proprie azioni, coglie le proprie possibilità e necessità, si comprende nelle proprie relazioni essenziali».

eventi possono disporsi: ciò che in altri tempi si chiamava *epoca* o anche, con le parole di Fernand Braudel, una *longue durée*, una durata lunga e «a volte quasi al limite dell'immobilità»<sup>29</sup>. Se la filosofia nasce dalla storia, potremmo dire, non per questo è a disposizione della storia: è la storia che, in un ritmo circolare (di reciproca generazione), deve adagiarsi nel suo ordine, rispettandone la forma concettuale<sup>30</sup>.

In un quadro così delineato, dove la filosofia e la storia stabiliscono un rapporto di genesi reciproca, anche il problema di una «differenza italiana» può acquistare un significato, perché le «visioni del mondo» (la relazione che l'uomo stabilisce con i problemi «ultimi», che sembrano sfuggire a una immediata presa storica) risentono, per così dire, di quella particolare tonalità che la vicenda civile di un popolo può conferirvi. Tutta la vicenda moderna della filosofia italiana è accompagnata, d'altronde, dal tentativo di determinare quella «differenza», da un impegno di auto-comprensione della propria peculiarità nell'universo delle nazioni. Tra il diciottesimo e il diciannovesimo secolo, questo processo ha trovato espressione soprattutto in tre paradigmi, riconducibili ai nomi di Giambattista Vico, di Vincenzo Gioberti e di Bertrando Spaventa. Il primo, quello di Vico, risale al *De antiquissima italorum sapientia* del 1710, ed ebbe, come si sa, una influenza sul periodo successivo che oltrepassò la stima che l'autore, negli anni più maturi della sua produzione filosofica, era disposto ad accordare a quella opera giovanile: come si vede, per limitarsi a qualche esempio, nel *Platone in Italia* di Vincenzo Cuoco, pubblicato nel 1806, e poi nelle vicende dell'Accademia di filosofia italiana di Terenzio Mamiani della Rovere. Un testo, quello di Vico, che meditando sulle «origini della lingua latina» rinviava a «qualche dottrina riposta», a una sapienza implicita e velata dallo spirito pratico dei Romani, proiettata in quella «setta filosofica italiana», nella cultura di Ioni ed Etruschi, dove sarebbero emerse verità eterne, ignorate dalla modernità cartesiana, come quella, destinata a ben altri svolgimenti nella *Scienza nuova*, «che il vero è una cosa stessa col fatto»<sup>31</sup>. L'immagine di un'antica sapienza autoctona, indipendente dagli stessi influssi greci, che presto richiamerà il leggendario mito dei Pelasgi, acquistò grande fortuna nell'epoca risorgimentale, quasi oscurando il senso più intrinseco che pure Vico aveva assegnato alla peculiare «differenza» italiana, con la conversione del vero con il fatto e con il certo, con la riflessione sulla natura delle matematiche e la rivendicazione del mondo dell'autorità e dell'esperienza.

A Vico si richiamò, dopo Cuoco, Vincenzo Gioberti nel *Primato*, ma attualizzandone il contenuto, e soprattutto correggendolo in un punto essenziale. Questa opera, che Gioberti scrisse in

---

<sup>29</sup> F. Braudel, *Histoire et sciences sociales. La longue durée*, «Annales E.S.C.», 1958, pp. 725-753.

<sup>30</sup> Come ho argomentato altrove (M. Mustè, *Storia, metodo, verità*, «La Cultura», 2014, n. 2, pp. 277-294), il circolo di filosofia e storia (o di verità e opinione) non ha un carattere assoluto, perché la ragione manifesta sempre la contraddittorietà dei suoi prodotti determinati, pur senza poterli sostituire o adeguare a sé.

<sup>31</sup> G. Vico, *Opere*, a c. di F. Nicolini, Milano-Napoli 2006, pp. 97-99.



un breve tempo alla fine del 1842, e che apparve nel 1843, derivava dalla convergenza di due temi, tra loro diversi nell'origine e nella natura: da un lato la tesi del primato italiano tra i popoli europei, che discendeva da una riflessione speculativa e metafisica; d'altro lato la proposta pratica di una confederazione dei quattro Stati italiani sotto la presidenza papale. Il discorso presupponeva la critica dell'ideale democratico mazziniano, al quale Gioberti obiettava che l'Italia non si era affatto costituita come nazione, e che perciò non esisteva un popolo rivoluzionario; ma che occorreva, al contrario, formare la nazione, indicandone il carattere essenziale: che consisteva appunto nel riconoscimento del primato politico e civile degli altri popoli, di Inglesi e Francesi, ma nella rivendicazione di una priorità di tipo ideale, nella cultura e nella filosofia. Per questo, Gioberti riprendeva il *De antiquissima* di Vico, ma lo integrava con il motivo teologico e ontologico della creazione divina, che nella sua filosofia assumeva il volto della formola ideale e della rivelazione: «la riforma ideata dal Vico – scriveva – e proseguita dal Mamiani non si può recare a compimento se la tradizione antica e pelasgica non si congiunge colla cristiana, riducendole entrambe a un principio unico, che per la sostanza si appoggi alla ragione, e per la loquela che lo significa, alla rivelazione appartenga»<sup>32</sup>. Vi era bensì l'antica sapienza dei Pelasgi, che Vico aveva delineato, ma essa si compiva nell'ideale cristiano della creazione, di cui l'Italia, per la presenza della Chiesa e del Papa, possedeva originariamente il principio. Così Gioberti ricostruiva la storia stessa della filosofia italiana, distinguendone sette forme o periodi (da Pitagora alle recenti «imitazioni» di francesi e infine tedeschi), fino a prospettare una riforma nazionale del pensiero, che lo riconducesse alle sue origini<sup>33</sup>.

Che era tutt'altra cosa da un discorso nazionalistico, anche se si richiamava a un'origine autotona: non solo perché, come si è osservato, presupponeva il primato politico delle altre nazioni, e lo riconosceva, ma soprattutto perché, sul piano ideale, si appoggiava interamente su un principio universale, cosmopolitico, proiettato oltre la divisione stessa delle nazioni. Per questo, d'altronde, trovava nel Papa la sua guida simbolica e la sua concreta incarnazione: «l'universalità – spiegava – è uno dei titoli più cospicui del genio italico; l'Italia fu sempre civilmente e religiosamente la più cosmopolitica delle nazioni»<sup>34</sup>.

Fino all'epoca del risorgimento, queste furono, dunque, le principali visioni del carattere della filosofia italiana, entrambe fondate sull'idea di un'antica sapienza, della quale, dopo un'epoca di decadenza, gli Italiani, diventando nazione, avrebbero dovuto riappropriarsi: quella che possiamo ricondurre a Vico e quella che, con Gioberti, ne propone l'unificazione con la dottrina protologi-

---

<sup>32</sup> V. Gioberti, *Del primato morale e civile degli Italiani*, a c. di G. Balsamo-Crivelli, 2° vol., UTET, Torino 1925, p. 165.

<sup>33</sup> Ivi, pp. 151-163.

<sup>34</sup> V. Gioberti, *Del primato morale e civile degli Italiani*, a c. di G. Balsamo-Crivelli, 1° vol., UTET, Torino 1925, p. 87.

ca della creazione e con la teologia cattolica. Un terzo paradigma emerge, fin dal periodo appena successivo alla morte di Gioberti (nel 1851), con la riflessione di Bertrando Spaventa: si tratta della tesi della circolazione della filosofia europea. Tesi che non si fonda più sull'immagine di un'antica sapienza «riposta», e dunque di una successiva decadenza, ma su due presupposti ben differenti. In primo luogo, sulla visione hegeliana e dialettica della storia della filosofia, per cui questa storia delinea la formazione progressiva del concetto, secondo uno sviluppo unitario dell'idea: nessuna nazione possiede perciò il concetto, perché esso, al contrario, si forma attraverso l'evoluzione di tutte le nazioni. In secondo luogo, nella prospettiva di Spaventa ben altro peso e valore acquista il principio della modernità, e quindi il senso della cesura del pensiero moderno rispetto all'oggettivismo antico e al Medioevo. Per questo, la sua riflessione iniziò propriamente con gli studi sul Rinascimento, su Bruno e Campanella: e prese corpo nell'idea che il Rinascimento italiano avesse fecondato quella modernità che poi la filosofia europea aveva svolto ma anche lacerato tra il razionalismo e l'empirismo, fino alla sintesi a priori di Kant, a cui veniva appunto riconosciuto il merito di avere unificato sensibilità e intelletto.

Ma la riflessione di Spaventa sul significato della filosofia italiana ebbe, per così dire, un «secondo tempo», quando, oltre il Rinascimento, autori contemporanei come Galluppi, Rosmini e Gioberti vennero recuperati nel grande moto del pensiero europeo. Anche Vico, per il principio del *verum factum* (non più per il *De antiquissima* dunque, ma per la *Scienza nuova*), cominciò ad apparirgli come il vero precursore di Kant e della svolta moderna. E in Galluppi vide un pensatore per molti versi analoghi a Locke, così come in Rosmini riconobbe un filosofo inconsapevolmente kantiano (specie per la dottrina del sentimento fondamentale) e in Gioberti, del tutto separato dai successivi giobertiani, colse, a partire dalle opere postume, quell'unità di pensiero ed essere caratteristica dell'idealismo hegeliano. Nella sua prima formulazione, la tesi della circolazione si delineava, insomma, come una specie di «parallelismo» tra filosofia italiana e filosofia europea, e come una ripresa, nel contesto europeo, del valore dell'intera tradizione nazionale. Se questo era vero, se la filosofia italiana aveva conservato, e non perduto, la fiaccola del maggiore pensiero europeo, trovava anche un fondamento storico la scommessa che, sul piano speculativo, Spaventa via via tracciava con le sue opere, cioè che in Italia, dopo il decadimento post-hegeliano del pensiero tedesco, si sarebbe potuta compiere quella «riforma» dell'idealismo e della dialettica che nell'orizzonte europeo appariva, tutto sommato, sospesa e arrestata.

Nella prolusione al corso del 1861 su *La filosofia italiana*, intitolata *Della nazionalità in filosofia*, Spaventa poneva subito una domanda netta sulla possibilità di una visione «nazionale» della filosofia: «sono possibili – chiedeva –, dopo il medio evo e ne' tempi moderni, tante filosofie nazionali, quanti sono i popoli civili d'Europa? O invece quelle che si dicono filosofie nazionali non

sono altro che momenti particolari dello sviluppo comune della filosofia moderna delle diverse nazioni?»<sup>35</sup>. E la risposta, sostanzialmente negativa, ribadiva che «filosofie nazionali» non sono possibili e non esistono, configurandosi piuttosto come momenti interni e particolari, come semplici «stazioni», di un movimento unitario e indivisibile del concetto: «la filosofia moderna – concludeva – non è dunque né inglese, né francese, né italiana, né alemanna solamente, ma europea»<sup>36</sup>. A rigore dunque, e su questo Spaventa era chiarissimo, il problema stesso di una filosofia italiana, e in genere nazionale, era mal posto, perché occorreva riconoscere una storia sovranazionale, coincidente con lo sviluppo immanente del concetto.

Anzi tutto, questa tesi trovava una giustificazione nel confronto fra gli antichi e i moderni. Solo gli antichi – gli Indiani, i Greci, i Romani – ebbero vere e proprie filosofie nazionali, perché le loro civiltà restavano chiuse nel recinto stretto della propria cultura, senza accedere a una reale circolazione: solo una filosofia nata in un simile, chiuso ambiente, «d'indiana come la greca», «si può dire nazionale nel vero significato della parola»<sup>37</sup>. Ma nell'età moderna, spiegava, cambia il concetto stesso di nazione, che non indica più un «campo chiuso», ma unità vive, libere e potenti, con «un nuovo fondamento, comune e universale»: nella modernità le nazioni sono «un prodotto assolutamente spirituale» e «d'ora innanzi nazionalità non significa più esclusione o assorbimento delle altre nazioni, ma l'autonomia d'un popolo nella vita comune de' popoli»<sup>38</sup>. E la conclusione, netta e rigorosa, affermava appunto che la filosofia italiana, in senso proprio, non esiste, ma coincide con la filosofia europea: «la filosofia italiana è da per tutto; è in sé tutta la filosofia moderna. Ella non è un particolare indirizzo del pensiero, ma, direi quasi, il pensiero nella sua pienezza, la totalità di tutti gli indirizzi»<sup>39</sup>.

La tesi della «circolazione» nasceva dunque da una tale svalutazione del significato delle filosofie nazionali, che derivava, come abbiamo osservato, dalla premessa hegeliana che sosteneva il discorso. Tuttavia, Spaventa recuperava, all'interno di questo quadro, una peculiarità della tradizione italiana, una specie di destino: quello di essere un «ingegno precursore», una nazione *precorritrice* delle grandi conquiste del pensiero moderno. Scriveva infatti:

se ci ha una differenza tra il genio filosofico italiano e quello delle altre nazioni, o in altre parole se esso ha o almeno ebbe un privilegio sopra gli altri popoli – questo fu solo l'aver precorso due volte i due principali periodi della filosofia moderna: cioè il cartesiano nei filosofi del Risorgimento e specialmente in Bruno e Campanella, e il kantiano in Vico. [...] E se noi vogliamo ancora e possiamo avere un privilegio, questo è quello di precorrere ed effettuare un nuovo e più largo indirizzo, una nuova e più ampia soluzione del problema dello spirito<sup>40</sup>.

---

<sup>35</sup> B. Spaventa, *Opere*, 2° vol., a c. di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972, p. 419.

<sup>36</sup> Ivi, p. 437.

<sup>37</sup> Ivi, p. 436.

<sup>38</sup> Ivi, p. 428.

<sup>39</sup> Ivi, p. 446.

<sup>40</sup> Ivi, p. 420.

La «circolazione» del pensiero europeo si determinava, così, nella tesi del «precorrimiento», ossia di un circolo che, avendo avuto in Italia il suo inizio, avrebbe potuto, con la riforma della dialettica, avere qui anche il suo compimento. Che era, come si vede, l'indicazione di una eccellenza del contributo italiano alla filosofia, ma anche la drammatica denuncia della sua imperfezione, dovuta anzi tutto al ritardo politico e civile, perché la filosofia italiana, precorrendo le grandi tappe dello spirito europeo, mai aveva saputo esprimerne la pienezza: «quando si considera – scriveva – che Bruno è in sé Spinoza, e Campanella Cartesio, e Telesio Bacon e Locke, quando si considera quel che è Vico, si può dire che l'ingegno italiano sia ingegno precursore. È stato tale: e questa è la sua eccellenza, e insieme la sua imperfezione»<sup>41</sup>. L'accento batteva sulla «eccellenza», ma anche sulla «imperfezione», sul limite mai davvero oltrepassato, e dunque sulle ragioni di una decadenza, o almeno di una incompiutezza: che era, sotto ogni riguardo, il superamento, o persino il rovesciamento, dell'immagine che, tra Vico e Gioberti, il pensiero italiano aveva nutrito intorno a sé stesso.

Dopo l'esaurimento del vecchio hegelismo napoletano, e la morte di tutti i suoi protagonisti, la riflessione sul carattere della filosofia italiana proseguì variamente, spesso ritrovando, nel periodo delle due guerre e del fascismo, incauti toni retorici e sciovinisti, o anche espressioni oneste ma di minore importanza. Dei due protagonisti della rinascita dell'idealismo, l'uno, cioè Benedetto Croce, non dedicò mai a questo tema un'attenzione specifica, indicando, più che nella filosofia, nella storia civile e politica i segni di un'attualità della tradizione italiana, per esempio sottolineando, nella *Storia d'Italia* e nella *Storia d'Europa*, il valore dell'opera del conte di Cavour e poi, sulla medesima linea, di Giovanni Giolitti e della classe dirigente liberale. Come vedremo, fu un suo scolaro, Carlo Antoni, che, dopo la morte del filosofo e per molti versi in contrasto con i suoi proponenti, provò a pensare la filosofia dello spirito come esito e risultato di una intera vicenda nazionale, fondata sul motivo conduttore della «distinzione». Ben più complesso è il caso di Giovanni Gentile, non solo perché a lui si deve il contributo più ampio e importante nella ricostruzione di una storia della filosofia italiana, dalla scolastica fino a quella a lui contemporanea, ma perché più volte si interrogò sul significato, come scrisse, della «tradizione italiana». Nella prolusione al corso di Storia della filosofia a Roma su *Il carattere storico della filosofia italiana*, pronunciata il 10 gennaio 1918 (durante il primo conflitto mondiale), Gentile non citò mai Spaventa e certamente la sua riflessione tendeva, a ogni passo, ad abbandonare o superare il paradigma della «circolazione». In primo luogo, riprendendo un motivo che, come abbiamo osservato, era rimasto al centro del di-

---

<sup>41</sup> Ivi, p. 550.

scorso spaventiano, ribadiva che, a rigore, non esiste una filosofia «nazionale», perché questa, nella sua particolarità, verrebbe a contraddire il significato universale dell'idea: «in nessuna scienza» – spiegava –

come nella filosofia è vero ad evidenza il principio, che l'universalità non comprende una fantastica totalità quantitativa di parti diverse, ma concerne l'inerenza e risonanza del tutto in ogni singola parte [...]. Né la filosofia, né la scienza, né l'arte, né la religione hanno, a rigore, aspetto nazionale. [...]. Può ben dirsi perciò che essa è universale e internazionale in quanto è filosofia, e che filosofia non è in quanto è nazionale<sup>42</sup>.

Tuttavia, se la filosofia è, per sé stessa, «universale e internazionale», è anche vero che essa «nasce dalla personalità storica dell'uomo», da un «problema» che è particolare e personale: nasce, cioè, da una domanda e da una occasione che sorgono nell'individuo storico, il quale vive l'appartenenza nazionale come propria essenza e, filosofando, la trascende in una sfera ideale, «nell'immanente ascensione dal particolare, che è limitato e temporale, all'universale, che è infinito ed eterno»<sup>43</sup>. Non solo, però, la filosofia nasce dalla particolarità nazionale per trascenderne il limite, ma a tale particolarità ritorna quando, da atto vivente, si converte in un *fatto*, irrigidendosi nella formula di un sistema. Infatti,

la filosofia nell'*atto* onde si libera dalle angustie del particolare, è universalità attiva o realizzazione del particolare; 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<sup>44</sup>.

La riflessione di Gentile assumeva così una straordinaria complessità, nel tentativo di coniugare il significato universale della filosofia con la connessione con l'elemento nazionale, il quale, nella sua visione, non rappresentava mai un dato materiale («materiale – scriveva – non è neanche la terra»<sup>45</sup>), ma la voce interiore che sorge nell'appropriazione spirituale di un passato, un «noi» che vive *in interiore homine*, come ribadì, in aperta polemica con la retorica nazionalitaria del fascismo, nel discorso fiorentino del 1936 su *La tradizione italiana*.

Nella prolusione del 1918 interveniva però un tema ulteriore, destinato a segnare in profondità la riflessione di Gentile sull'intera vicenda italiana. Non esiste, spiegava, una sola tradizione italiana, ma due distinte e opposte tradizioni, come d'altronde esistono «due Italie»: quella dell'«uomo intero» e quella del «letterato»<sup>46</sup>. Da un lato l'immagine di Dante, in cui fede e filosofia, teoria e

---

<sup>42</sup> G. Gentile, *Il problemi della scolastica e il pensiero italiano*, Sansoni, Firenze 1963, p. 212.

<sup>43</sup> Ivi, p. 213.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> G. Gentile, *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, 2° vol., a c. di H.A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1992, p. 99.

<sup>46</sup> Si veda, per lo sviluppo di questo aspetto, il libro di G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, il Mulino, Bologna 1998.

prassi, si compongono in un unico mondo, dove «tutto è fuso nel fuoco possente del suo spirito»<sup>47</sup>; d'altro lato la figura di Petrarca, con il quale «comincia il movimento spirituale che farà grande l'Italia nella storia moderna; ma comincia pure a dissolversi quell'unità»: «comincia il letterato»<sup>48</sup>. Proprio in questo dominio della tradizione retorica il modello spaventiano della «circolazione» si spezzava alla radice, e la figura del letterato arrivava a segnare il carattere più profondo della filosofia italiana, dall'Umanesimo a Vico, il quale scopriva bensì il mondo umano, ma tuttavia lasciava alla trascendenza sia l'opera della provvidenza che il mondo naturale. Solo con l'Illuminismo e con il Positivismo (al quale accordava qui un alto riconoscimento) la filosofia italiana riprendeva un autentico contatto con la vita, avvertendo «il bisogno di afferrarsi al positivo, all'attuale»<sup>49</sup>; e solo con Gioberti (che nel 1918 rappresentava ancora, per lui, il momento principale del pensiero risorgimentale) scendeva nelle cose civili, cominciando a unificare ciò che, a partire da Petrarca, il letterato aveva diviso e lacerato.

L'unità di teoria e prassi, di intelletto e volontà, costituiva pertanto il criterio principale del giudizio di Gentile, il quale, alla luce della sua filosofia, perveniva a una valutazione critica dell'intero processo del pensiero italiano. Diversamente andavano le cose nella filosofia di Benedetto Croce, dove il principio della distinzione, fin dal primo confronto con la dialettica hegeliana, rappresentava il momento logico fondamentale del sistema dello spirito. Nelle pagine di Croce, la critica gentiliana del letterato si convertiva, perciò, in quella del «*purus philosophus, purus asinus*»<sup>50</sup>, del filosofo metafisico e ontologo, a cui, sull'esempio di Machiavelli, di Vico, di Francesco De Sanctis, opponeva la riabilitazione delle «scienze mondane» e carnali, quali l'estetica, l'istorica, l'economica<sup>51</sup>. Anche in Croce, come in Gentile, agiva la negazione della separazione della filosofia dalla vita, ma in una direzione diversa, che non era quella dell'identità di volontà e intelletto, ma, al contrario, della loro distinzione, come garanzia dello storicizzarsi del pensiero e del suo perenne contatto con la sfera vitale. Questo atteggiamento generò la diffidenza, o persino il disinteresse, verso una certa linea della filosofia italiana (Rosmini, Gioberti, in parte lo stesso Spaventa), e non determinò – nonostante il contributo offerto sull'età barocca, su Vico, su De Sanctis – il tentativo di inserire la sua filosofia in una specifica tradizione nazionale. Tentativo che invece fu compiuto da Carlo Antoni, soprattutto nel primo capitolo del *Commento a Croce*, apparso nel 1955. Anche Antoni, in realtà, riconosceva che «parlare di filosofie nazionali è assurdo»<sup>52</sup> e dichiarava di

<sup>47</sup> G. Gentile, *Il problemi della scolastica e il pensiero italiano*, cit., p. 219.

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> Ivi, p. 232.

<sup>50</sup> Formula con la quale, dopo avere adoperato il termine «*purus philosophus*» in *Teoria e storia della storiografia* (Bibliopolis, Napoli 2007, p. 136), Croce corresse il più antico «*purus mathematicus, purus asinus*»: cfr. B. Croce, «*Purus philosophus, purus asinus*», «La Critica», 1942, Vol. 40, p. 285.

<sup>51</sup> Cfr. B. Croce, *Le due scienze mondane. L'Estetica e l'Economica*, «La Critica», 1931, Vol. 29, pp. 401-412.

<sup>52</sup> C. Antoni, *Commento a Croce*, Neri Pozza, Venezia 1964, p. 12.

approvare la tesi di Spaventa, della «circolazione del pensiero moderno», pur criticandone, come «schematico e ingenuo», il particolare «itinerario». Entrando nel merito della questione, dichiarava tuttavia che ogni nazione ha «un particolare accento spirituale», e che la filosofia di Croce deriva dal «genio della nostra nazione», da un carattere profondo della tradizione italiana.

Erano affermazioni, quelle di Antoni, che conservavano un legame profondo con gli studi che, fin dagli anni Trenta, aveva condotti sullo storicismo e poi sulla dialettica di Hegel, e che ora tornavano a dividere nettamente il destino della cultura tedesca – penetrata dalla riforma protestante e quindi da «una rigida unità tra la politica e l'economia e l'etica religiosa»<sup>53</sup> – da quello della cultura italiana, dove, al contrario, quell'unità di politica e morale non si era mai realizzata, lasciando vivo il sentimento della distinzione. Con riferimento al *Sacrum Imperium* di Alois Dempf, che aveva tradotto nel 1930, Antoni rintracciava l'origine della differenza italiana nella riforma di Gregorio VII, che aveva sconsacrato l'Impero, spezzando l'unità del sacro e del profano, del cielo e della terra, della *fides* e della *ratio*. A partire dalla riforma gregoriana, spiegava, «a differenza degli altri paesi europei, mai più la regalità ha potuto vantare da noi un carattere sacro e liturgico»<sup>54</sup>, sbarcando la strada alla penetrazione delle idee della riforma protestante e generando, fin da Dante, Machiavelli e Vico, quell'«abito della distinzione», che è «coscienza del limite umano» e rifiuto dello «slancio titanico verso l'assoluto», capace di segnare in profondità la filosofia italiana: e Croce, concludeva, «ha riassunto e rinnovato questa nostra tradizione nazionale», conferendo «una forma rigorosa» a quello che «per noi era ovvio e naturale», che «sapevamo da sempre», promuovendo la distinzione «a compito e metodo della filosofia»<sup>55</sup>. L'accento religioso, che attraversava questa lettura della tradizione italiana, tornerà d'altronde innumerevoli volte, anche con riferimento a Croce, per indicare il tratto più specifico del pensiero italiano, la sua differenza dalla tradizione tedesca e il suo intreccio con l'esperienza storica della controriforma<sup>56</sup>.

Ma l'opera che veramente ha mutato il modo di considerare la storia della filosofia italiana è stata senza dubbio quella di Eugenio Garin, il quale, da prospettive diverse e con rinnovati fondamenti teorici, ha esplorato quasi ogni aspetto e momento del pensiero italiano, dall'Umanesimo e Rinascimento (di cui, come si sa, fu uno dei massimi esperti) fino ai più recenti sviluppi dell'idealismo e del marxismo. La sua *Storia della filosofia italiana* venne composta per la maggior parte tra il 1940 e il 1942, per la «Storia dei generi letterari» della Vallecchi, e uscì in due volumi

---

<sup>53</sup> Ivi, p. 17.

<sup>54</sup> Ivi, p. 16.

<sup>55</sup> Ivi, p. 21.

<sup>56</sup> Basti pensare, in proposito, alla riflessione di Augusto Del Noce, il quale indicò in una certa tradizione italiana – Vico, Gioberti, Rosmini – una linea alternativa a quella del razionalismo, culminante in Hegel e nell'ateismo. In un senso diverso, anche F. Rodano, *Lettere dalla Valnerina*, La Locusta, Vicenza 1986, pp. 53-63, si richiamò al valore della controriforma cattolica per sottolineare il carattere storico (di laica «autonomia» della sfera naturale) del pensiero italiano rispetto a quello tedesco, segnato dall'esperienza della riforma.

nel 1947<sup>57</sup>; venne poi ripubblicata per Einaudi nel 1966 e nel 1978, quindi in una nuova edizione aggiornata, nel 1989, per la CDE: nuove edizioni a cui Garin non apportò «modificazioni sostanziali», se non nell'apparato bibliografico e di note, e soprattutto con l'aggiunta di un epilogo sulla rinascita dell'idealismo e la sua crisi fra le due guerre. Nella breve ma densissima *Introduzione* storica e metodologica, Garin arrivava a criticare tutti i paradigmi tradizionali – quello vichiano e giobertiano, quello spaventiano, ma anche Croce e Gentile – per la carenza di storicità e di concreta individualità, e indicava con ogni chiarezza i due concetti fondamentali che aveva posto alla base della vasta ricostruzione. In primo luogo, alla classica domanda, se sia lecito parlare di filosofie nazionali (domanda alla quale, come abbiamo visto, Spaventa e Gentile avevano dato una risposta negativa), egli rispondeva in senso affermativo, non per un orientamento di tipo nazionalistico ma perché la filosofia ha sempre un'origine storica, è – come scriveva, riprendendo un'espressione platonica – un «discorso bastardo», che non nasce per «partenogenesi» di idee ma entro determinate condizioni di spazio e di tempo. Affermava infatti che

circa la difficoltà, derivante dall'antinomia fra «universalità» della filosofia e «particolarità» di un pensiero nazionale, essa ha perso molta della propria drammaticità via via che si è venuto chiarendo proprio il senso vario della ricerca filosofica, il suo legarsi essenzialmente a un tempo. Se, almeno fino a un certo punto, poteva dirsi che non c'è una matematica cinese, indiana, greca ma, semplicemente, *la* matematica, si è visto con sempre maggiore evidenza che le filosofie, ossia quel complesso di elaborazioni concettuali che così si denominano, hanno un preciso aggancio a situazioni storiche definite, a condizioni e limiti di fatto determinati o determinabili. 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<sup>58</sup>.

In questo modo, Garin poneva la questione fondamentale per intendere la legittimità di un discorso sulla «filosofia italiana», cioè, in generale, il problema della genesi delle idee dal tempo storico: genesi che implica il riferimento agli ordini nazionali, come soggetti determinati della storia. In secondo luogo, nella *Introduzione* Garin indicava il carattere specifico della filosofia italiana, che gli appariva nella fisionomia di una filosofia impura, non sistematica, come «una scienza dell'uomo e delle sue attività, una filosofia mondana e terrena», rivolta soprattutto alla «filologia in senso vichiano» e ai problemi del rapporto tra «politica e morale, come urgenza del problema dello Stato e della Chiesa-stato»<sup>59</sup>. Dunque una filosofia *civile*, legata alle questioni dell'arte, della morale, dell'economia, in generale alla storia e alla politica. I due nodi – la storicità di ogni filosofia e il carattere civile della tradizione italiana – confluivano in un solo orizzonte di significato, al

---

<sup>57</sup> E. Garin, *1. Dal Medioevo all'Umanesimo; 2. Dal Rinascimento al Risorgimento*, Vallardi, Milano 1947.

<sup>58</sup> E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, 1° vol., Einaudi, Torino 1978, p. 22.

<sup>59</sup> Ivi, p. 28.



cui interno la vicenda del pensiero italiano, con i suoi momenti alti e bassi, acquistava una luce rinnovata e inconfondibile.

L'impostazione di Garin è stata ripresa e proseguita da numerosi studiosi, nell'ambito di uno storicismo critico, aperto alle principali novità della cultura europea. Nell'*Introduzione* alla *Ottava appendice* della Enciclopedia italiana, Michele Ciliberto ha compiuto il tentativo forse più articolato di aggiornare il paradigma di Garin all'altezza di un'epoca segnata dalla globalizzazione e dalla crisi degli Stati nazionali. Ciliberto distingue con nettezza i due concetti, «Stato» e «nazione», sottolineando la maggiore complessità di questa rispetto a quello e, in generale, la loro non immediata convertibilità:

Stato e nazione non sono termini convertibili l'uno nell'altro. 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<sup>60</sup>.

Ciò significa che la tradizione filosofica italiana «non si esaurisce in Italia con la crisi dello Stato nazionale»<sup>61</sup>, e anzi, come si è costituita prima della formazione politica statale, così può sopravvivere alla sua fine, in un orizzonte politico europeo e globale. Tale distinzione tra nazione e Stato consente all'autore di rileggere alcuni passaggi salienti della tradizione, interpretando il tema spaventiano della «circolazione», per esempio, come espressione del processo di costruzione dello Stato e, d'altra parte, criticandone l'idea stessa di «modernità», «monistica» e chiusa, dove i «precursori» appaiono «tutti affluenti di uno stesso fiume»<sup>62</sup>, mentre occorre accedere a un'idea storica e plurale del pensiero moderno, «come un fiume nel quale confluiscono affluenti assai diversi»<sup>63</sup>. La ripresa dell'orizzonte nazionale del pensiero porta poi Ciliberto a una critica serrata degli interpreti del mondo moderno in chiave di «rivoluzione scientifica», i quali, seppure consapevoli dei limiti delle visioni del passato, giungono a cancellare il problema stesso di una specificità nazionale italiana, risolvendolo nel mito del «provincialismo» dell'intera cultura italiana.

In continuità con la posizione di Garin (a cui ha dedicato un fondamentale studio monografico<sup>64</sup>), per l'attenzione alla genesi storica delle idee, Ciliberto ne svolge in maniera originale i motivi teorici, con una inedita consapevolezza della fase peculiare in cui il problema della filosofia italiana deve essere ripensato. Due risultano, in definitiva, i motivi caratteristici della tradizione nazionale, entrambi attuali e vivi nel dibattito teorico. In primo luogo, riprendendo anche qui una intuizione di Garin, Ciliberto insiste sulla «dimensione civile» come «carattere costitutivo della fi-

---

<sup>60</sup> M. Ciliberto, *Introduzione*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Ottava appendice*, cit., p. XXXVI.

<sup>61</sup> Ivi, p. XL.

<sup>62</sup> Ivi, p. XXIX.

<sup>63</sup> Ivi, p. XXXIII.

<sup>64</sup> M. Ciliberto, *Eugenio Garin. Un intellettuale del Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2011.

losofia italiana», come «filo principale della “tradizione” italiana»<sup>65</sup>: una «vocazione», come anche la definisce, che riguarda la relazione della filosofia con altri aspetti dell’esperienza umana, e soprattutto «il nesso tra filosofia, storiografia e politica». In secondo luogo, partendo da Pomponazzi, Machiavelli e Bruno, sottolinea la grande importanza della riflessione sul fenomeno religioso, inteso come «vincolo civile», come istituzione, e dunque, in netta discontinuità con Lutero e la riforma, tale da valorizzare la dimensione esteriore e da togliere ogni valore all’interiorità. È una linea (sottolineata, in senso diverso, da Carlo Antoni) che trae origine dalla presenza della Chiesa e dalla religione cattolica, ma che tuttavia assume, fin dall’inizio, un orientamento conflittuale, teso (come nelle pagine celebri di Lorenzo Valla, di Pietro Giannone o dell’abate Genovesi) a smascherare le pretese e la corruzione dell’istituzione ecclesiastica.

Se Ciliberto sottolinea la distinzione tra nazione e Stato e la questione della religione civile, Roberto Esposito rivolge lo sguardo alla crisi della filosofia contemporanea, formatasi nella prospettiva della «svolta linguistica» (cioè della sostanziale coincidenza dell’essere e della verità con il linguaggio), e via via articolata nei diversi indirizzi della filosofia analitica, della teoria critica e del decostruzionismo. Tre discorsi, dunque, interni a un medesimo paradigma speculativo, derivante dalla linea maestra della «modernità», che sono giunti a negarsi come filosofia, a «confutare le proprie pretese egemoniche rispetto a un Reale collocato fuori della sua portata»<sup>66</sup>. Rispetto all’esaurimento di tali modelli, la tradizione filosofica italiana, lungi dall’apparire antica o provinciale, può manifestare la sua ricchezza e originalità, non solo perché è rimasta estranea a quella linea «moderna» che ha generato le diverse espressioni del *linguistic turn*, ma soprattutto per il fatto che, fin dalle sue origini, ha segnato un percorso parallelo e alternativo, che ora tornerebbe attuale con le recenti teorie del conflitto, della storia, della biopolitica. Anche Esposito, seguendo l’insegnamento di Garin, parla di una «filosofia civile» e, con Bodei, di una «ragione impura»: una filosofia non-sistematica, dove prevale il confronto con il non-filosofico (la politica, la storia, la vita). Scrive infatti:

il pensiero italiano appare più preparato a percorrere fino in fondo questa nuova svolta, se non altro per il fatto che in certo senso già ne conosce la strada – impressa, com’è, nel suo patrimonio genetico. Fin dal suo esordio vita, politica e storia costituiscono gli assi di scorrimento di un pensiero in buona parte esterno alla piega trascendentale in cui resta, invece, impigliata la sezione più cospicua e influente della filosofia moderna. Diversamente dalla tradizione che, tra Descartes e Kant, si istituisce nella costituzione della soggettività o nella teoria della conoscenza, la riflessione italiana si presenta rovesciata, e come estroflessa, nel mondo della vita storia e politica<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> M. Ciliberto, *Introduzione*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Ottava appendice*, cit., p. XXXIV.

<sup>66</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., p. 9.

<sup>67</sup> Ivi, p. 12.

Rispetto alla riflessione di Ciliberto, l'analisi di Esposito presenta, però, una differenza di rilievo. Se Ciliberto, come abbiamo osservato, distingue tra nazione e Stato, ed evidenzia il carattere «nazionale» della filosofia italiana, Esposito afferma che la tradizione italiana non solo non coincide con la dimensione statale, ma rimane estranea anche alla sfera nazionale. Il pensiero italiano non si costituirebbe, insomma, su un terreno nazionale, ma su un piano pre-nazionale, che, proprio per questo, può configurarsi come una risorsa per una filosofia post-nazionale: «l'Italia – scrive – resta un formidabile terreno, senza confini politici e senza centro, di elaborazione, diffusione e smistamento dell'unica grande cultura europea di portata non nazionale, perché più che nazionale, e proprio per questo vissuta come potenzialmente universale»<sup>68</sup>. Per questo, Esposito si riferisce a Gilles Deleuze e Félix Guattari<sup>69</sup>, alla «geofilosofia» e, in modo particolare, alle nozioni di «terra» e «territorio». Nella sua storicità, la filosofia non si rapporta all'elemento nazionale, ma a «un grumo non storico all'interno della storia», alla «terra», che costituisce qualcosa di più profondo rispetto all'appartenenza nazionale, che la attraversa e che, in definitiva, tende a coincidere con quella radice vitale da cui la storia stessa deriva. In tale riferimento perenne alla «terra» (vita, corpo), la filosofia stessa si delinea come una specie di continua «deteritorializzazione», di trascendimento in senso universale della base concreta in cui, pure, trova la sua genesi. Proprio in quanto la filosofia italiana non è riducibile al suo carattere nazionale, ma anzi si distanzia da esso, manifesta qualcosa di essenziale: «il carattere più intensamente geofilosofico della cultura italiana – scrive Esposito – sta in una terra che non coincide con la nazione e che anzi si costituisce, per una lunghissima fase, nella sua assenza»<sup>70</sup>.

Questa considerazione in chiave di «geofilosofia» (e dunque di estraneità all'elemento nazionale) è quella che permette a Esposito di presentare la tradizione italiana come una figura minoritaria ma quanto mai attuale di razionalità nello sviluppo del percorso moderno. Come momenti costitutivi della filosofia italiana, indica tre punti fondamentali di *rottura*, che sarà bene ricordare brevemente<sup>71</sup>. In primo luogo, una rottura che possiamo definire *politica*, e che consiste in un diverso rapporto con il *conflitto*. La linea dominante della modernità, soprattutto con Hobbes, giunge infatti all'idea di *sovranità*, come un patto istitutivo del potere che lascia dietro le spalle il conflitto, lo assolve e dunque, per usare l'espressione caratteristica dell'autore, lo *immunizza*. C'è un'epoca del conflitto, lo stato di natura, e un'epoca senza conflitto, che è quella del Leviatano. Il

---

<sup>68</sup> Ivi, p. 21.

<sup>69</sup> G. Deleuze-F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 2003. Si veda anche, degli stessi autori, *Geofilosofia. Il progetto nomade e la geografia dei saperi*, Mimesis, Milano 1994.

<sup>70</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., p. 20.

<sup>71</sup> Una diversa formulazione si legge in R. Esposito, *German Philosophy, French Theory, Italian Thought*, in *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, cit., p. 17: «il tentativo di fuoriuscita dalla teologia politica resta al cuore della filosofia contemporanea. [...] Si può dire che tutte le principali categorie italiane vadano in questa direzione. In particolare tre di esse, nella loro tensione con ciò che le definisce per contrasto – e cioè la categoria di “comune” opposta a quella di “immune”, la categoria di “potenza” opposta a quella di “potere” e la categoria di “conflitto” opposta a quella di “neutralizzazione”».

pensiero italiano, a partire da Machiavelli (poi, naturalmente, con Vico), considera invece il conflitto come *coevo* all'ordine politico, come qualcosa di *attuale*, come il momento costitutivo della forza: come nel caso dei Romani, grandi appunto in virtù del conflitto sociale. In secondo luogo, vi è una rottura che possiamo definire *storica*, e che trova la sua massima espressione in Vico. Nella lettura che Esposito ne propone, Vico è un pensatore completamente estraneo all'idea cristiana di provvidenza e alla sua *secolarizzazione* in una filosofia della storia<sup>72</sup>. Se in queste posizioni l'origine è risolta nello sviluppo lineare del tempo, nel progresso, in Vico la storia sorge in una specie di irresolubile dialettica con l'elemento non-storico, con un «punto di resistenza», un «elemento opaco, seminaturale, storicamente intrattabile»<sup>73</sup>, che non può essere immunizzato, e che resta alla radice della civiltà umana: una dialettica tra storia e vita che sarà il tema di tutta la filosofia italiana, fino a Francesco De Sanctis e a Benedetto Croce. Infine, la terza rottura è costituita dall'estraneità della tradizione italiana all'idea moderna del *soggetto*. Come scrive Esposito, si verifica una «*mondanizzazione del soggetto*»<sup>74</sup>. «Soggetto» significa qui, con Foucault, separazione di anima e corpo, tra una sfera personale e una sfera animale, in un ordine gerarchico di sottomissione. A partire da Vico, la filosofia italiana non guarda al soggetto né all'individuo moderno, e dunque non *immunizza* il corpo e la vita, ma piuttosto si volge al corpo e al suo «nesso costitutivo con la comunità»<sup>75</sup>, con la *communitas*.

Le recenti tendenze interpretative, che abbiamo sommariamente tratteggiato, hanno il merito di restituire un più spiccato carattere alla tradizione filosofica italiana, recandone in luce i molteplici svolgimenti riguardo alla religione, alla politica, alla storia. Ne deriva l'immagine di una linea durevole di pensiero, di un paradigma flessibile e variamente articolato, che si svolge, tra discontinuità e fratture, dall'epoca del rinascimento fino alle inquietudini del Novecento: un paradigma che, sia pure arricchito e complicato dalle suggestioni della geofilosofia, conserva un riconoscibile accento nazionale, o almeno un legame non fortuito con la storia civile. Quel legame, occorre aggiungere, che non può essere più concepito come uno smarrimento del problema filosofico, ma, al contrario, come un suo benefico arricchimento. Le espressioni che si sono via via adoperate per qualificarne l'atteggiamento fondamentale, parlando, per esempio, di un pensiero impuro o estroflesso, per indicare il rapporto sempre vivo con l'elemento non-filosofico, rinviano a una struttura teorica che trova, nella modernità più matura, un asse di confronto privilegiato con la

---

<sup>72</sup> A questo proposito si ricordino i numerosi scritti di Esposito su Vico e Machiavelli, tra i quali mi limito a ricordare: R. Esposito, *Vico e Rousseau e il moderno Stato borghese* (De Donato, Bari 1976); Id., *La politica e la storia. Machiavelli e Vico* (Liguori, Napoli 1980); Id., *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano* (Liguori, Napoli 1984).

<sup>73</sup> R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., p. 27.

<sup>74</sup> Ivi, p. 30.

<sup>75</sup> Ivi, p. 33.

dialettica di Hegel e con il marxismo. Le domande sull'«origine» della dialettica (da Spaventa a Croce) e sulla filosofia della prassi (da Labriola a Gramsci) segnano, per molti versi, il punto differenziale da altre tradizioni nazionali, a cominciare da quella tedesca, e prospettano l'esito di tale percorso. Solo in virtù di tale sforzo speculativo, infatti, il pensiero italiano può, come si dice, estroflettersi, senza restare catturato nelle briglie di un chiuso sistema. Ma ciò che ancora sembra mancare, nelle recenti analisi, è l'indagine sulla crisi di questo modello e sul suo esaurimento storico, con la tendenza, che ne deriva, a ricomprendervi fasi e momenti (come l'operaismo o il pensiero negativo) che ne hanno rappresentato non la prosecuzione ma, in piena legittimità, il rifiuto. Già con la morte di Croce (l'ultimo dei protagonisti di quella stagione), nel 1952, accade una cesura nella cultura filosofica italiana: gli eredi di tale tradizione continueranno la loro opera per almeno un quindicennio – sia per la presenza di grandi personalità (da Carlo Antoni a Eugenio Garin) sia per il dispiegarsi di una politica culturale, quella comunista, sostanzialmente ancorata ai valori di tale tradizione –, ma in una posizione sempre più minoritaria. Spiegare i motivi di quella crisi, di quell'esaurimento storico, diventato evidente alla fine degli anni Sessanta – spiegarlo dall'interno, senza ricorrere all'argomento estrinseco di una specie di assalto barbarico da parte di potenze estranee –, è oggi un compito non meno urgente rispetto all'altro, certamente salutare, di determinare i caratteri del paradigma italiano.

---

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.filosofia-italiana.net](http://www.filosofia-italiana.net)

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page [www.filosofia-italiana.net](http://www.filosofia-italiana.net) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.filosofia-italiana.net](http://www.filosofia-italiana.net) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo ([redazione@filosofia-italiana.net](mailto:redazione@filosofia-italiana.net)), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.