

Sul carattere della filosofia italiana: espressione storica e pathos civile

di Renata Viti Cavaliere*

ABSTRACT

The peculiarity of the Italian philosophical tradition is not to be found in some naturalistic or destinal aspects connected to its history. The Italian 'character' is a historical formation that over time, has shown a strong civil vocation. This character is not a type or an abstract generalization. Rather, it is based on the theme of the Universal, always thought as embodied, which frees from otherwise inescapable cultural bonds, and which allows for a worldwide scale translation between different epistemic and ethical languages. The Author combines methodological questions and historical expressions, pointing out that, from Humanism to the Twentieth century, the Italian thought has kept a very close connection to the factuality of human things, made possible by virtue of the exercise of the historical judgment and the ability to separate the vital forces from the reason that keeps the different potentialities in balance.

— Contributo ricevuto su invito il 01/10/2018. Sottoposto a peer review, accettato il 15/11/2018.

I _ Premessa metodologica

Sul tema in questione relativo al 'carattere' della filosofia italiana molti ritengono (ed io sono tra questi) che si possa parlare di una specificità del nostro pensiero nazionale. Difficile però diradare le ombre che si addensano sull'argomento se con esso evochiamo concetti forti di identità, di eredità, di frontiere e di confini, oggi legati alla globalizzazione, che alludono a chiusure all'interno, a provinciali protezionismi, a strategie di autodifesa e talvolta anche di autodenigrazione, così dissonanti rispetto alla plurisecolare aspirazione della filosofia all'universale.

Dove andranno cercati i tratti caratteristici della filosofia italiana? La risposta è semplice: nella storia, nella lingua, nella geografia, nei rivolgimenti epocali, nei tanti cambiamenti o rivoluzioni del passato, nelle tradizioni antiche e moderne, nelle vicende sociali e politiche. Fonti multiple e variegata alle quali attingere, con la rigorosa esclusione del significato naturalistico pur attribuibile al 'carattere', in un'accezione per la quale si tenderebbe a ravvisare nei segni del volto incisi dagli antenati il tempo a venire, come facevano antichi popoli, convinti di poter conoscere attraverso la fisiognomica il futuro in quanto destino. In tal caso, scriveva Walter Benjamin in un breve, giovanile saggio

* Università degli Studi di Napoli Federico II.

filosofico dei primi anni Venti su *Destino e carattere*, si tratterebbe di leggere nelle linee di una mano gli eventi che stanno per accadere come un destino già determinato¹. Il carattere è invece esso stesso una costruzione storica, tra vittorie e fallimenti, è come il demone scelto e non imposto dagli dei secondo il mito platonico di una vita precedente la nascita. Dobbiamo dunque escludere ogni fisiognomica della storia universale alla maniera della morfologia delle civiltà di Spengler, o le suggestioni della grafologia di un Klages, e, in ogni caso, una caratteriologia che neghi ogni consapevole autodeterminazione dell'uomo.

L'intreccio di destino e carattere va dunque dissolto senza però negarne il rapporto, togliendo all'uno, il destino, il senso religioso-metafisico che solitamente l'accompagna, e all'altro, il carattere, il significato di un mero dato di natura che penetra impropriamente nella sfera etica. Tra l'uomo che agisce e il mondo esterno tutto è interazione reciproca, diceva ancora Benjamin, e in una vita umana mai è possibile indicare quel che è frutto del carattere e quel che è dovuto al destino. Esempio il suo riferimento finale alla fisiognomica nella finzione letteraria della commedia dove si rappresenta il tipo, anonimo, amorale, mentre nella storia «recita» il carattere, il quale, lungi dal rappresentare il nodo nella rete, è come «il sole dell'individuo»². Vale a dire: esso è la luminosa espressione storica di una certa individualità.

La «nazionalità» di una filosofia, diceva Croce, è un «falso concetto», espressione pratico-retorica utile per una chiamata all'unione del Paese, che però collide totalmente con il valore speculativo della teoresi. La nazionalità in tal caso riguarderebbe proprio quel significato naturalistico del 'carattere' che abbiamo appena stigmatizzato. Si può e si deve invece parlare di una tradizione italiana, nazionale, del pensiero, tra continuità e fratture con il passato³. Nell'Avvertenza ai saggi su *Il carattere della filosofia moderna* nel 1940, Croce scriveva di aver voluto, in alcuni di essi, lumeggiare il carattere preso dal pensiero nel grado di svolgimento storico a cui è pervenuto, senza però trarre conclusioni definitive (eppure quel libro fu per lui una sorta di testamento spirituale), perché ogni pensatore che si rispetti sa di aver potuto cogliere solo «un fuggevole respiro di riposo» a cui seguiranno nuove continuazioni e altre riprese⁴. Moderno è dunque, come si legge nella postilla su *Filosofia moderna e filosofia dei tempi*, il pensiero vivente che si sposta di continuo nel tempo⁵. Al 'carattere' si addice, dunque, il significato filosofico di una essenziale storicità. Anni addietro, nel 1918, Giovanni Gentile tenne nell'Università di Roma, in apertura del suo insegnamento di storia della filosofia, una Prolusione dal titolo *Il carattere storico della filosofia italiana*. Il discorso inaugurale ebbe anzitutto un tono patriottico: quale argomento migliore di questo nel momen-

to difficile, tragico, in cui la sventura si abbatteva anche sull'Italia. E tuttavia Gentile non ebbe in mente una filosofia 'nazionale', perché in tutta evidenza, egli diceva, la filosofia è universale non per quantità di parti ma perché in ogni singolo pensiero risuona sempre l'eco del tutto. Il carattere 'storico' della filosofia è certamente radicato nel tempo e nel luogo di ogni Autore, nella sua personalità storica e nella corrente spirituale della cultura di un popolo, ma queste radici ben piantate nella dimensione temporale sono determinazioni particolari che vanno a inverarsi nell'universale. Con accenti evidentemente hegeliani Gentile concepiva la storia della filosofia come un sistema, nel quale ogni punto rispecchia in sé il tutto, nell'immanente dialogo che ciascun pensatore instaura con Dio, vale a dire con l'eterno e dunque con tutti coloro che furono e che saranno⁶. Basti solo questo breve spunto per sottolineare il profondo dissenso teoretico tra Croce e Gentile, i quali non concordavano sul modo di intendere l'universale filosofico, sulla nozione di storicità, sull'idea di storia della filosofia e sul metodo della storiografia filosofica, già a partire dagli anni 1907/1908⁷.

Vorrei riferirmi a tal punto ad un peculiare aspetto dell'attuale dibattito storiografico e filosofico. Quella che un tempo si chiamava *Universalgeschichte* o *Weltgeschichte* (nel mondo tedesco evidentemente), una sorta di esposizione universale, pare ripresentarsi benché in

altra forma nella odierna *global History* o storia mondiale⁸, ma l'assonanza lessicale tradisce la differenza semantica. La storia 'mondiale' ha semmai oggi l'intento di distogliere lo sguardo da ancoraggi originari, da radici nazionali inestirpabili, e vuole contrastare un concetto 'patrimoniale' della storia rivolta a custodire come in una teca il passato. La *global History* – questo mi interessa particolarmente – è animata da una forte ambizione civile e da passione etico-politica, che conferiscono alla conoscenza dei fatti la funzione di liberare da strettoie o sudditanze culturali, così come l'uomo o il cittadino (*civis*) mette in campo le idee per contrastare barriere e ogni sorta di forze distruttive. Fa eco alla storia mondiale l'odierna *global Philosophy*, specie nell'ambito disciplinare della teoria del politico, che studia il nesso tra le idee e la transnazionalità. La motivazione è quella di stabilire la possibilità di criteri comuni tra culture diverse sulla base della 'traducibilità' dei diversi linguaggi epistemici ed etici. Ogni filosofia non solo è espressa in una determinata lingua, ma è una lingua particolare, così come parliamo di spinozismo, di leibnizianesimo, di vichismo, a indicare un intero mondo concettuale da comprendere e discutere. Parafrasando Proust, potremmo dire che i libri importanti, specie quelli di filosofia, sono scritti come in una sorta di lingua straniera⁹. Lungi perciò dal riproporre figure di pensatori in dialogo ideale oltre il tempo e la collocazione stori-

co-geografica, impegnati esclusivamente sui cosiddetti problemi ultimi, la *global Philosophy* sostituisce all'attività meramente contemplativa una pratica teorica che si nutre di contaminazioni e scambi culturali in virtù della visione tipicamente illuministico-kantiana di un moderno cosmopolitismo. Il rischio sempre ricorrente è quello di un astratto universalismo, vale a dire che si considerino 'universali' i pensieri dominanti, semplicemente imponendo i criteri caratteristici di una cultura prevalente. La questione cruciale riguarda allora il senso stesso dell'universale, e il compito precipuo del filosofare, sia come campo d'azione, plurale e democratico, sia come finalità per la costruzione di un mondo in comune¹⁰. È comunque per me rilevante che si parli della circolazione transnazionale delle idee filosofiche, tra stasi e movimento, tra conservazione e trasformazione, e del carattere migratorio dei concetti, anche trasversali nei diversi ambiti del sapere e nel concreto variare delle condizioni storiche e politiche. Nella dimensione relazionale, attiva, produttiva, le tradizioni sono esse stesse in movimento per nuove connessioni e talvolta imprevisi rapporti che vengono a instaurarsi nella effettualità delle cose umane.

Fatte salve le differenze d'epoca e di contesto, torna in mente la tesi della circolarità della filosofia italiana con quella europea, proposta da Bertrando Spaventa nella celebre prolusione napoletana del 1862; tesi ripresa da Gentile,

poi molto discussa e talvolta denigrata nel successivo dibattito intorno al metodo della storiografia filosofica¹¹. Già Silvio Spaventa nel 1844 osservava che a partire dai roghi dei nostri filosofi la filosofia italiana si era inoltrata in circa tre secoli di tenebre, ma non si può dire che fu spenta, semmai mutò stanza, divenendo proprietà dello spirito universale. Bertrando Spaventa, poi, unì all'appello per una rinascita della coscienza filosofica nazionale, la denuncia del provincialismo di chi in Italia lo aveva persino accusato di scarso patriottismo per essersi ispirato all'insegnamento di Hegel. La 'nazionalità' dei moderni, egli diceva, non è concepibile come un dato naturale o un destino; essa è un prodotto spirituale, che non implica l'esclusione delle altre nazioni, ma riguarda l'autonomia di un popolo nella vita comune dei popoli.

Alle dense pagine di Bertrando Spaventa si possono oggi attribuire non poche benemeritenze: la lucida espressione della 'traducibilità' delle idee dall'Italia in Europa e viceversa; la convinzione che la filosofia è dunque patrimonio comune, universale, piuttosto che sovranazionale; la sollecitazione a non temere il contagio con le filosofie straniere; l'auspicio fecondissimo per un risveglio della coscienza nazionale; il disagio al cospetto di una concezione equivoca dell'ingegno italico, dichiarato meramente scettico, prudente, rivolto cioè soltanto al suo 'particolare'; l'idea di progresso non come evento necessario sovrastorico, ma

come l'energia dello spirito, immanente nel pensiero al modo stesso della libertà, che è la sola garanzia di rinnovamento culturale; la tesi di una opportuna rielaborazione teoretica degli autori esaminati. A tal proposito, in una lettera del 1854 all'editore Le Monnier di Firenze, per il quale stava approntando la ristampa delle opere italiane di Giordano Bruno, egli descriveva il metodo che avrebbe seguito, e cioè note di commento ai testi insieme a una parte monografica, nella quale avrebbe «rifatto» Bruno, ricostruito gli elementi vivi del suo pensiero attraverso relazioni con l'oggi in una rielaborazione scientifica nuova e originale¹². Quest'ultimo aspetto, unito all'idea di precorrimiento (*l'Aufhebung* hegeliana) ebbero una funzione precisa nella metodologia storiografica di Spaventa, e sono diventati oggetto di strali polemici e di totale avversione critica da parte dei sostenitori del metodo obiettivistico. Per la verità egli tenne distinta la ricostruzione storica dalla rielaborazione teorica, a differenza di Gentile, il quale si può dire che abbia radicalizzato la tesi della circolazione delle idee dall'Italia in Europa, fino alla identificazione del momento filologico con la filosofia, nella quale si chiude il celebre circolo di filosofia e storia della filosofia (1909). A Gentile si devono comunque analisi pregevoli, non prive di riferimenti all'individualità storica dei pensatori secondo la lezione del suo maestro D'Ancona, intorno a Marx, Vico, Hegel. Al Gentile, pur nell'evidente ac-

centuarsi del pathos nazionalistico, dobbiamo una originale ricostruzione della tradizione italiana del Rinascimento, la segnalazione della filosofia degli umanisti, l'invito, comune allo Spaventa e anche al Croce, ad aprirsi alla filosofia dei non filosofi: questa sì una caratteristica tutta italiana sulla quale si dovrà tornare più avanti.

Alla circolazione delle idee si deve il loro carattere migratorio talvolta sorprendente: si pensi al marxismo, incisivo nel Novecento dapprima ad est dell'Europa, al punto di integrarsi, per rivoluzionarla dall'interno, in una società ancora feudale, per acquisire poi una 'fortuna' globale nelle Americhe del sud, in Oriente. Si è opportunamente parlato di una via italiana al marxismo, con riferimento alla nascita di una autonoma e originale 'filosofia della praxis', da Antonio Labriola a Gramsci. La filosofia è così intesa come storia in atto, come la vita stessa, nell'auspicio di uno storicismo moderno e popolare, per il quale la cultura sia non di pochi ma per tutti, diventi finanche 'pregiudizio', superstizione, volontà collettiva, destinata essa stessa ad esaurirsi per le mutazioni epocali. La filosofia deve diventare per Gramsci ideologia non in senso dogmatico, e farsi nella pratica quella forza materiale che dà spinta agli eventi. Ma è pur sempre espressione dell'unità dello spirito umano¹³. La filosofia della praxis ebbe per certi aspetti il volto dell'Anti-Croce, e tuttavia nell'opera crociana

Gramsci scorgeva «il momento mondiale» del pensiero classico tedesco, una eredità «cosmopolitica», pur conferendo egli una accezione negativa a questo termine, per lui indice della debole presenza di una radice nazionale¹⁴. Ciò non pertanto Gramsci credette fermamente nella traducibilità tra linguaggi storici diversi e diverse fasi di civiltà, sulla base di qualcosa di fundamentalmente identico, rifratto nella specificità delle tradizioni locali¹⁵. Una rassegna delle idee che sia ampia ricognizione di storia della cultura non può prescindere perciò dagli elementi storici e individuali, sociali ed empirici dei singoli pensatori, ossia da quel contesto non filosofico dal quale la filosofia ha sempre tratto nuovi problemi e concrete domande di significato.

Proprio in Italia si è svolto, a partire dalla metà del Novecento, un acceso dibattito intorno al metodo della storiografia filosofica, pur con qualche evidente semplificazione nello scontro di schieramenti opposti senza interne distinzioni: idealismo *vs* obiettivismo, lo speculativo contro lo storico. La posizione di Croce per la verità non fu affatto unilaterale, a favore cioè del versante neo-idealistico di matrice hegeliana. Già nella *Logica* del 1909 Croce parlava delle filosofie storicamente condizionate, e dell'esigenza che se ne facesse la storia con l'aiuto di ampie conoscenze dello stato delle scienze in ogni campo¹⁶. Non perciò una storia generale, sovratemporale, di problemi soltanto logici e metafisici, ma una

storia totale che non separa le idee dai fatti¹⁷. Prerogativa delle idee non a caso è la polemica (le idee sono armate di lancia e scudo), la quale richiede il dialogo tra pari, la critica, l'elaborazione teoretica. Nel '40 Croce tornava su *Il carattere filosofico della storia della filosofia*, ribadendo il compito del fattore giudicante e non meramente espositivo delle idee filosofiche, altrimenti tanto varrebbe editare i testi con esclusive note di commento filologico. Il dialogo teoretico a distanza altro non è che la ritraduzione del passato in un nuovo pensiero, il quale attinge a ogni fonte possibile, agli autori cosiddetti minori, ai non filosofi, alla cultura in senso largo del proprio tempo¹⁸. Nella celebre monografia crociana su Vico (dedicata a Windelband con l'auspicio che colmasse la lacuna sull'opera vichiana) si legge nell'Avvertenza alla prima edizione (settembre 1910) che è buona sorte di un popolo possedere un così grande *Altvater*, al quale bisognerà sempre far capo «per sentire italianamente la moderna filosofia, pur pensandola cosmopoliticamente»¹⁹. Il richiamo all'italianità della tradizione vichiana è un tassello particolarmente significativo per la prospettiva storiografica: indica un contesto storico-linguistico di cui tener conto, il quale, unito all'aspirazione cosmopolitica, esclude che *un* sistema, perseguito o posseduto, possa costituire la pietra di paragone della ricostruzione storica.

Alla fine degli anni Cinquanta Eugenio Garin pubblicò con il titolo *La filo-*

sofia come sapere storico (1959), tre saggi sul compito e il metodo della storia della filosofia²⁰. Frutto già in parte di un dibattito in corso, il libro generò altre discussioni sull'argomento, caratterizzando il pensiero italiano di quegli anni tra l'esigenza di chiudere i conti con l'idealismo e il bisogno di rinnovarne i contorni restando dentro la tradizione nazionale. Gramsci, calato tutto nella cultura italiana, in dialogo serrato con Croce, gli aveva fornito molte suggestioni di fondo per una pratica storiografica che mantenesse in un certo equilibrio la tendenza storica e quella speculativa. Il padre della storiografia filosofica era stato pur sempre lo Hegel del celebre motto 'il proprio tempo appreso col pensiero', poi deteriorato nella teoria dell'unicità della filosofia per ogni tempo. In lotta con il sistema chiuso, in contrasto con un mero obiettivismo storiografico, Garin trasse da Gramsci l'ispirazione per una storia della filosofia che, collocata in terra tra gli uomini, e non più in cielo tra gli spiriti puri, rompeva formule antiquate per fondare un'altra Italia che ne continuasse in forme diverse la storia. Una filosofia dunque anch'essa rinnovata, che attingeva alla vita, alle domande del presente, in sintonia proprio con una secolare tradizione italiana. Introdusse, per meglio dire, il metodo della storia ordinaria (documenti, archivi, testimonianze) nella storia della filosofia, ben sapendo che in filosofia i fatti sono concetti che vanno pensati fuori della fissità di vuoti con-

tenitori di senso. D'altronde la filosofia non è una forma di cultura come le altre, la cui storia costituisce una disciplina a parte come nel caso delle scienze fisiche o esatte. Nessun filosofo del passato ci appare mai davvero superabile o da archiviare. Ciò perché alla filosofia compete l'analisi formale della verità e il bisogno dell'esercizio del pensiero, libero da autorità esterne e da ripetizioni dogmatiche²¹. La filosofia è dunque 'espressione storica', proprio perché essa apprende talvolta assai più dall'esperienza umana che non dalle altre filosofie, con le quali comunque resta in dialogo perpetuo e aperto al futuro.

A partire dagli anni '70, all'incirca, si diffuse nel nostro paese un clima avverso al tema del carattere nazionale delle filosofie, e di filosofia italiana (della sua identità) non si poteva neppure parlare. Conseguenza questa dell'affermarsi di tesi storiografiche che indicavano nel '45 il punto di svolta, il passaggio dalle condizioni di provinciale chiusura all'esterno in virtù dell'egemonia idealistica (da Spaventa a Gentile) allo svecchiamento del quadro culturale dovuto all'ingresso in Italia dell'aria fresca delle filosofie straniere. Questo scenario muoveva da una precisa lettura dei fatti, secondo la quale alla liberazione dal fascismo dovette corrispondere il fallimento di quel mondo borghese e conservatore che tra Ottocento e Novecento ne era stato il fertile terreno di coltura. Si mandava in soffitta, almeno questo fu l'intento ma-

nifestato, un'intera stagione di studi e di idee che avevano per la verità caratterizzato essenzialmente la filosofia 'nazionale' della prima metà del secolo. Si divise l'Italia in due con una linea di demarcazione geografica: Firenze, Milano e Torino centri di liberazione rispetto a Roma e Napoli, dove permaneva l'eredità crociana e gentiliana pur con accenti critici. Fu ancora una volta Garin, in un saggio del 1985 dal titolo che pareva non lasciare speranze: *Agonia e morte dell'idealismo italiano*, a puntualizzare la realtà²². Spaventa e Gentile, Croce e Labriola, per fare i nomi dei 'grandi', si mossero sempre nell'orbita del pensiero europeo (Hegel, Marx, i metodologi della storia, Droysen, Simmel, Weber). Già negli anni Trenta peraltro si parlava in Italia di fenomenologia e di esistenzialismo (Scaravelli, Grassi, Abbagnano, Paci). Comunque dagli anni Sessanta il fenomeno, a una sola dimensione, dell'apertura all'esterno di presunte strette nazionali divenne abnorme: si traduceva molto, anche troppo, sopravvalutando talvolta pensatori ritenuti importanti, sino a diventare come ha scritto di recente, con palese irriverenza, Remo Bodei, nient'altro che «concessionari» della cultura straniera²³. D'altronde non era stato leggero il giudizio di Bobbio, il quale aveva scritto anni prima che l'Italia pareva divenuta in tal modo poco più di una espressione geografica.

Per una cronaca pensata, in continuità con le *Cronache* gariniane del 1955, rin-

vio al libro di Massimo Ferrari, il quale ha narrato di recente, in *Mezzo secolo di filosofia italiana*, le vicende principali della filosofia italiana dal dopoguerra al nuovo millennio²⁴. Emerge una rassegna esaustiva dell'opera egregia svolta per decenni da valenti studiosi e pensatori, nel quadro di un panorama tutt'altro che deludente, con al centro la primaria preoccupazione di opporre il nuovo al vecchio, l'esigenza cioè di liberarsi da un recente passato da 'superare', come in una malcelata osservanza all'hegelismo di maniera, fatta eccezione, s'intende, per la filosofia neoscolastica, di impronta cattolica, da sempre impegnata sui cardini della metafisica antica. Il congedo dal Novecento ha visto infine esaurirsi la stagione delle 'metafisiche della crisi', del pensiero debole, del nichilismo, del neoempirismo, insieme con una forse impreveduta ripresa teorica di Croce e di Gentile, l'uno assunto a 'classico' del pensiero storiografico e filosofico d'ogni tempo (Galasso), l'altro a rappresentante di una filosofia italiana capace di stare al passo ad esempio con le proposte dell'ultimo Heidegger²⁵. Si parla significativamente oggi di una 'differenza italiana', della specificità di un pensiero vivente che si estroflette nel panorama internazionale, suscitando un rinnovato interesse. Mi riferisco al libro di Roberto Esposito che ha riaperto la 'questione' della filosofia italiana, ora immessa nel mondo globale, proprio sulla base della tradizione il cui concetto non prevede superamenti o definitive archiviazioni²⁶.

Va indubbiamente riconosciuto all'*Italian Thought* il merito di coltivare seriamente la circolazione transnazionale delle idee, senza avanzare primati o primogeniture. Purché si tenga conto, così a me pare debba essere, della peculiarità di segni distintivi che appartengono, senza determinismi, alla nostra identità storica; si consideri, cioè, il legame intimo con la storia d'Italia assai prima che se ne intravedesse la reale possibilità di unificazione statale. Sulla 'differenza italiana' si è intrattenuto anche Remo Bodei nel saggio già ricordato dal titolo *Una filosofia della ragione impura; il pensiero italiano*. Anche dai citati studi recenti sulla filosofia italiana ho potuto dedurre il carattere peculiare di 'espressione storica', unito alla forte vocazione civile che da tempo accompagna la nostra coscienza pensante.

2 _ Il 'carattere' italiano

La lingua è storia, cioè una dinamica di costanti e trasformazioni profonde: l'italianità, pur se volesse nutrirsi del mito etnico-linguistico di una lingua originariamente pura (così tipico della Germania d'inizio Ottocento – Fichte) difficilmente potrebbe farlo per la frequente incursione di 'barbarismi' dovuta alle dominazioni straniere; per quel fenomeno di ibridazione peraltro presente già nella latinità al tempo dell'Impero. Si fa cominciare la filosofia italiana nel 1400, perché con l'Umanesimo, specie nella seconda metà del

secolo, l'Italia si mosse in Europa, «prima anticipatrice poi massima protagonista»²⁷, conferendo alla nostra tradizione il segno di una spiccata propensione all'esterno, che attiene non tanto alla capacità di espandersi sullo scenario 'internazionale', quanto all'intima consapevolezza di un compito 'civile' da svolgere in virtù del prevalente interesse rivolto alla vita, alla politica, alla storia, in ogni modo alle 'umane cose'. Lo stereotipo storiografico che attribuisce agli umanisti il tanto vituperato, oggi, antropocentrismo, svilendo l'Uomo 'microcosmo' a Signore dell'uomo nel cosmo, copre l'essenziale dello spirito umanistico. E difatti la nota disputa sull'umanesimo, nell'immediato secondo dopoguerra tra Sartre e Heidegger (emblematico, ma forzato, il tentativo di Ernesto Grassi di rinvenire in Heidegger spunti presenti negli umanisti italiani²⁸) si è svolta del tutto fuori tono rispetto alla verità storica²⁹. Andava piuttosto sottolineata la perenne attualità dell'umanesimo, ogni volta che si sente il bisogno di porre domande sull'uomo in tempo di crisi o di profonde trasformazioni. La riscoperta dell'antichità, la filologia, unite al metodo critico e a una necessaria capacità di osservazione, finirono per determinare un generale rifiuto della vuota erudizione o della sterile pedanteria. Nei classici si cercarono luoghi tematici (le topiche, l'*ars inveniendi*) per nuove argomentazioni, tolte alla struttura apodittica dei sillogismi, e capaci di fornire al maggior numero di esseri umani una guida

sicura per muoversi nel mondo. Un carattere proprio della filosofia umanistica fu l'antiscolasticismo (preannuncio dello spirito moderno), il rifiuto dell'Aristotele delle pure regole logico-formali, in nome di una nuova logica, retorico-dialettica, utile alla vita. Venne meno lo sfondo di una pura trascendenza, e si eclissarono le grandi 'cattedrali di idee' (le grandi sistemazioni teologiche, come le chiamava Croce) e all'uomo, animale terrestre, si riconobbe il libero arbitrio (Valla, Boezio), la possibilità di farsi degno della libertà per diventare, nel bene e nel male, quel che poteva e voleva essere nel mondo (il celebre discorso di Pico sulla dignità dell'uomo, che non riconosce all'uomo un'essenza stabile). Lo spirito civile dell'Umanesimo italiano mostrava dunque una spiccata vocazione alla praxis³⁰. Anche la storiografia si avviò ad essere, da *magistra vitae* (di virtù e di gloriose gesta), il campo d'azione della capacità prammatica, pubblica, di tenere relazioni e di costruire istituzioni. La tradizione umanistica si è anche caratterizzata per la peculiare attenzione alla vita interiore vissuta non tanto nella solitudine monastica e nel distacco dal mondo, ma come 'cura di sé' per star bene con gli altri nella relazione discorsiva e nella interazione sociale (Petrarca, *Lettere Familiari*). Anche in tal senso va intesa la ricerca di una misura umana nel mondo, senza *hybris*, senza arroganza epistemica, dal momento che si riconosce all'uomo l'impossibilità di comprendere gli arcani divini.

Il Rinascimento mutua dallo spirito umanistico il riscatto dell'umano, l'opzione per il mondo e la tolleranza, l'idea stessa di una nuova nascita che a rigore è comunque una nascita del nuovo. Croce ha parlato di un processo di mondanizzazione, antiascetico, antitrascendente, vera e propria «redenzione della carne», ma anche del preludio al naturalismo e al razionalismo della scienza moderna, benché, a dire il vero, la Natura di un Bruno, l'esperienza sensibile, evocata da Telesio e Campanella, poco ebbero a che fare con il metodo empirico-scientifico dell'età cartesiana³¹. Il Rinascimento troppo spesso è stato, come suggerisce Ciliberto, una costruzione storiografica nella forma di una «autobiografia dei posteri», prima moderni e illuministi, poi romantici e contemporanei³². Dall'Italia si espanse in Europa uno spirito di rinnovamento spirituale che si venne a innestare nella più grave crisi religiosa in atto con la Riforma protestante. Rinascimento e Riforma sono stati fenomeni coevi, opposti e complementari. Entrambi espressione universale di profonde istanze dell'animo umano: l'uno celebrativo di libertà, di attivo furore nel mondo, l'altra intimistica, depressiva, quasi in spregio del mondo. La rinascenza si accompagnò a un diffuso sentimento di crisi e alla consapevolezza di un passaggio tragico, in Italia per la perdita dell'indipendenza, in Europa per la ferita di uno scisma religioso insanabile. Al pensiero italiano mancherà vistosamente quella radice luterana così incisiva, inve-

ce, nella filosofia tedesca con accenti anche evidentemente antiumanistici. Mancò la distinzione luterana tra uomo interiore e uomo esteriore, insieme con il tema della salvezza dell'anima non per opere o per la Chiesa, ma per fede e per il dono della grazia; assente l'accento sull'uomo auditivo e non visivo, come amava dire Lutero volgendo al cielo lo sguardo del futuro. E tuttavia vanno evitati i miti della latinità e del germanesimo, tipizzanti e classificatori. Rinascimento e Riforma, scriveva Croce, sono stati entrambi «esigenze universali dell'anima umana», carattere questo che però mancò del tutto alla Controriforma, fenomeno tutto italiano, in difesa di una Istituzione, della Chiesa cattolica, mosso dunque da un bisogno pratico, intellettualistico, moralistico. Neppure si può dire che la Controriforma non abbia avuto il suo ufficio storico, per certi aspetti anche positivo. L'Italia visse una fertile decadenza, che fu un momento di vita, nel secolo del barocco letterario e della servitù politica. Fu per dir così in riposo, finché già nel 1670, seppure in forma crepuscolare, ebbe inizio il Risorgimento³³.

La figura di Giordano Bruno non si comprende se non dentro la crisi religiosa e spirituale dell'Europa del secolo sedicesimo. Egli ha espresso tuttavia la classica, umanistica visione del cosmo che è Dio, universo infinito, senza centro, al passo con il copernicanesimo, e un concetto della Vita come unità di opposti, mai chiusa in schemi prevedibili, movimento che resiste alla morte, in virtù di

differenze e mutazioni. La vita si espande, vuole altra vita, è energia vitale, furore eroico perché l'uomo, che ha limiti nell'ombra dell'immanenza, può essere artefice di vita e conosce solo per immagini l'infinito a cui aspira. La concezione del mondo in Bruno è laica, terrigena, in aperto contrasto con l'introverso confessionarismo luterano o calvinista.

Nell'epoca tra Umanesimo e Rinascimento era vissuto Machiavelli, nel cuore d'Italia che era Firenze, là dove, nel fiore della civiltà di una grande tradizione, risalente alla Roma repubblicana, egli mise il suo «sguardo acuto», filosofo dell'uomo e non della natura, attento all'esperienza, alla vita pratica, alla verità effettuale. Sono parole tratte dal celebre capitolo su Machiavelli nella *Storia della letteratura italiana* di Francesco De Sanctis, il quale di lui scriveva proprio «mentre le campane suonano a distesa annunciando l'entrata degli Italiani a Roma» (1870): in Machiavelli vide in primo luogo l'aspirazione a una patria unita e all'indipendenza dallo straniero, la denuncia della corruzione del tempo ma nella speranza che potesse vincere l'intelligenza, più forte dell'immaginazione, del sentimento, delle vane illusioni³⁴. Croce trovò mirabile lo scritto di De Sanctis, convenendo sulla questione mal posta del machiavellismo e sul rifiuto delle accuse di immoralismo politico rivolte al segretario fiorentino da Villari e da Gioberti. Croce andò anche oltre, connettendo al Machiavelli quel Vico che seppe tener distinto, nell'unità,

il certo dal vero e dall'eticità. A tal proposito vorrei ricordare che una costante nella filosofia italiana è stata colta da Carlo Antoni nella straordinaria capacità di operare distinzioni (la politica in Machiavelli, la scienza in Galileo, la poesia in Vico)³⁵, eredità di un sano equilibrio umanistico, che risale all'insegnamento di Aristotele per il quale è mancanza di *paideia* non riconoscere di cosa è possibile fornire, o non, la dimostrazione, così che nell'*Etica Nicomachea* egli aveva distinto il ragionamento perfetto dalla deliberazione pratica, frutto quest'ultima di discernimento (*phronesis*) nella varietà del mondo umano. In Machiavelli fu evidente il richiamo all'immanenza, lo spirito pagano avverso ai confessionarismi, pur utili allo Stato, la religione dell'azione, il culto dell'ordine civile e politico mediante le leggi, la necessità del conflitto. Illuminante in lui la centralità del tema della Vita, secondo il lessico biologico del nascere, crescere, morire³⁶. Mai una repubblica dura per sempre come invece eterni sono i principii, i quali tuttavia non sono aprioristici o astratti ma sono universali, reggono nella misura dell'umano i perpetui cambiamenti, segno di vitalità e di forza contro la corruzione che è stasi, ozio, inedia, perversione. I corpi politici sono transitori e mortali, degenerano e possono rinascere: sta ai governi operare perché durino, non però con ogni mezzo, ma con fermezza e prudenza (leone e volpe, il simbolo del centauro, animalità e intelligenza) distinguendo appunto l'etico

dal politico che non sono però tra di loro del tutto intransitivi.

Fin oltre la soglia del diciottesimo secolo a Napoli Giambattista Vico espresse a pieno quel 'sentire' italiano da elevare a spirito cosmopolitico, come avviene ancor oggi nei numerosi studi vichiani in molte parti del mondo. Carattere peculiare, sotteso alla fonte umanistica alla quale attinse, fu in Vico quella 'ragione impura' di cui ha parlato Bodei. Una ragione non astratta, mirante all'esattezza, ma curvata sul non filosofico che è l'arte, la politica, la storia, sul concreto allora, sulla realtà che non è 'oggetto' da rappresentare ma il qualcosa intorno a cui si discute in cerca del vero. Vico accolse finanche il non storico, l'originario, il primitivo che è preistoria e al tempo stesso è il fondo 'animale' irriducibile, pre-politico, il crociano Vitale «crudo e verde», che ci portiamo dentro anche in tempo di ragione tutta dispiegata. E tuttavia la 'nuova scienza' è scienza critica dell'espressione umana nella lingua, nei miti, nella poesia, nel diritto, nelle religioni. «Scienza delle idee e dei fatti nel loro farsi», sulla base di una coscienza universale del genere umano (un etimologico universale)³⁷. Vico si sentiva erede di una antica tradizione italica, e guardava con speranza al futuro: il mondo è giovane ancora, diceva, e nessuno obbliga a giurare nelle mani di un maestro da ossequiare acriticamente segnando il passo della storia. Vorrei aggiungere una nota che mi sta particolarmente a cuore: nel lessico vichiano ricorre con estrema

frequenza il lemma 'nascita', talvolta nella forma verbale 'nascere' e nel sostantivo 'nascimento'. La storia è fatta di cominciamenti in certi tempi con certe guise: uscendo dal fondo buio della sensibilità ferina, alla luce di una imperitura logica poetica (frutto della facoltà immaginativa), nella ragionevolezza del senso comune delle genti. La natura delle cose umane è quella di 'originarsi', piuttosto che attingere a una Origine perfetta. La nascita sta a significare che la fattualità storica non ha cause determinanti ma fattori che ne svelano l'imprevedibilità, la quale, agli occhi dei posteri, potrà anche apparire il disegno di una provvidenza, destino o necessità. Le celebri dignità vichiane sono universali sempre nascenti, non origini sacre, ma principii che illuminano la possibilità di nuove forme e diverse opportunità. Il peso dato da Vico alla logica del sensibile, che è logica poetica (*homo non intelligendo fit omnia*), toglie alla corporeità, e ai primordi animaleschi, ogni curvatura biologica, immettendo nell'umano al posto di basi naturalistiche l'elemento creativo di una storia ideale eterna che scorre sotto le nazioni, anch'esse etimologicamente 'nascita' (nazione da *natus*), non dato naturale ma formazione storica. Le immagini poetiche, mitopoietiche, servono proprio a seppellire eventualmente l'errore, la violenza, ogni ricaduta nell'oscurantismo o nello scolasticismo³⁸.

Nel Settecento c'è stato in Italia un Illuminismo allocato prevalentemente nel meridione, a Napoli in particolar modo,

sulla scia del Vico, perciò riveduto e corretto, ma sempre nella linea aurea del richiamo all'esperienza storica, alla realtà del profilo antropologico e psicologico dei popoli, all'impegno civile, all'uscita dalle tenebre dell'ignoranza e della superstizione. Si è parlato della «filosofia dietro la rivoluzione», a proposito delle figure del Cuoco, del Genovesi, di Filangieri, di Mario Pagano, il più vichiano dei giacobini³⁹. Filosofi non di professione, storici, giuristi, analisti del proprio tempo, interessati all'educazione, al progresso della virtù e della civiltà (Genovesi), alla certezza del diritto e alla libertà di stampa (Filangieri, Pagano). L'istanza teoretica comune fu quella di una ragione non più costruttrice di modelli astratti validi per tutti, ma aperta alla possibilità di commisurare l'azione alla trasformazione della realtà. La Rivoluzione del '99 è stata, per i contemporanei e per i posteri, una grande palestra di giudizio politico sulla peculiarità di un evento che parve anticipare, con il suo esito tragico, le ansie e i tormenti della fede patriottica che avrebbe alimentato l'idea unitaria nell'Italia dell'Ottocento. La critica di Vincenzo Cuoco ai fatti rivoluzionari di cui fu spettatore è nota: intempestiva e incongrua la pretesa di trasferire la rivoluzione francese, nata su presupposti economici e politici diversi, nell'Italia meridionale. Egli indicava nella vocazione civile l'espressione tipica dell'italianità, da Dante in poi, auspicando un pensiero autoctono, non mutuato

dall'estero, radicato tuttavia, come nel celebre *Platone in Italia*, nella naturalità del suolo italico, cioè, a differenza di Vico che aveva indicato le origini nel linguaggio storico di un'antica sapienza, in qualcosa di astorico, geopolitico, territoriale, nel carattere 'biologico' delle popolazioni, alle quali dunque non si addice una comune misura rivoluzionaria o controrivoluzionaria⁴⁰.

Ci chiediamo se quel 'sentire' italianamente per pensare cosmopoliticamente, da Croce assegnato alla lezione di Vico, valga anche per la filosofia dell'Ottocento, in gran parte pervasa dal sentimento della vagheggiata unità nazionale e dunque dal legame con la realtà storica. Un caso del tutto particolare è rappresentato da Leopardi, esempio sommo del nesso profondo di poesia e filosofia, il quale nutrì un pensiero personalissimo, intriso di cultura classica, antimoderno, in rotta con la razionalità astratta e con le tradizionali metafisiche e religioni. Nel *Discorso di un Italiano sulla poesia romantica* (1818), reclamava per l'Italia, contro l'arte 'sentimentale' e patetica dei moderni romantici, una poetica ispirata alla letteratura veramente universale che fu quella greca e latina, per la quale la natura è l'infanzia, il dilettevole imitar la natura, il gioco privo di intellettualismi e artifici. In quei tormentati anni giovanili Leopardi aveva in mente l'Italia di Cicerone e di Livio, secondo il De Sanctis. La natura per lui è il 'non storico', assoluto Mistero, indifferente alla sorte

degli umani, una sorta di *ingens sylva* vichiana, personificata come nei giochi di bambini, piuttosto che l'animalità bruta, la vita in senso biologico, la quale, pure, sfuggirebbe ovviamente agli sforzi di una razionalità prevaricatrice⁴¹.

Di quale alimento si è nutrita la filosofia italiana dell'Ottocento? Quale è stata la forza generatrice di un risorgimento che fu, come amava dire De Sanctis, un «sorgimento» ex novo. Nel secolo diciannovesimo l'Italia ha avuto in De Sanctis un grande protagonista, critico letterario, storico, filosofo. In lui si trovano uniti, anche talvolta in contraddizione, tutti i caratteri del pensiero italiano sin qui sottolineati: la realtà e la storia come contenuti viventi di idee che sono dentro le cose, anzi sono la cosa stessa, il senso della distinzione e dell'individualità, la coscienza nazionale specie nell'opera di riscossa civile che fu la *Storia della letteratura italiana*. La filosofia desanctisiana, nel confronto costante con Hegel, che fu il riferimento di un'intera stagione teoretica nel meridionale d'Italia, rappresentò l'esempio di una 'scienza della comprensione', o meglio di 'una critica dell'Umanità', sulla scia del Vico del quale come pochi seppe cogliere l'anima profonda. De Sanctis fu la coscienza critica italiana al cospetto del moderno, del sistema hegeliano, dei dogmatismi, delle astrazioni che non hanno per lo più il senso del limite, e il limite è stato per De Sanctis la vita stessa, la realtà che fa argine allo spirito che non sappia calarsi nel particolare dei popoli e delle nazioni. Lo Hegel, let-

to e tradotto da De Sanctis, non fu quello aprioristico, delle formule, delle trinità, ma quello del divenire e dell'esistere, che mandava in frantumi il sistema. De Sanctis fu idealista e realista insieme, mai alieno dal positivo che è storia, dal vero che è vita⁴². Nel celebre discorso su *La scienza e la vita* del 1872 andava diritto al punto: la Scienza non è la vita, là dove essa conculca la vita, cresce a sue spese, ritirandosi nel cervello, devitalizzandosi, abbandonando le forze produttive che sono l'ispirazione, la fede, l'iniziativa, la sincerità, la spontaneità, la freschezza propria della gioventù. Si riferiva alla vita qualificata, non mera animalità, vita che è forza morale di fronte agli ostacoli che ne segnano il limite, che è libertà alle condizioni date, cultura di popolo (cosa che piacque molto a Gramsci), immaginazione, sentimento, credenze, come parti di un tutto. Si trattò di una requisitoria contro quella scienza che volge le spalle alla vita, lasciandola andare al suo processo inviolabile e necessario. Una scienza senza patria e originalità, che non sa più germogliare, priva di succhi generativi, priva cioè di contenuti viventi, che sono i popoli, le nazioni, gli individui che sentono, vogliono, lottano e pensano. Il discorso si chiudeva perciò con l'elogio di un sapere vivente, che facesse battere i cuori, che agisse sulla vita come il gran vivaio di nuove generazioni e di uno spirito nuovo.

Nel 2017, anno del bicentenario della nascita di De Sanctis, si è presentata l'occasione di un 'ritorno a De Sanctis'

oramai ben oltre le polemiche avviate da Gentile negli anni Trenta del Novecento, polemiche che Gramsci riprese nell'ottica che fu sua, ossia nell'auspicio che la cultura da retorica accademica si facesse popolare senza escludere le classi subalterne, e anche al di là delle critiche ingenerose di Bertrando Spaventa o dei suoi stessi allievi come Villari, De Meis, Imbriani. Giuseppe Galasso ne ha tracciato per l'occasione un profilo biografico e intellettuale di alto tenore: De Sanctis da giovane era andato a scuola di italianità dal Puoti, mantenendo da allora ferma l'idea di una identità linguistico-culturale prima che 'nazionale', guardando tuttavia sempre all'Europa, alla Francia rivoluzionaria e alla Germania dei filosofi. Appassionato di politica, fu favorevole alla democrazia parlamentare e allo stato di diritto. Seguì con viva partecipazione gli eventi del 1860/61: qualche anno prima, evitando l'esilio nelle Americhe, si era fatto piemontese anche perché seppe leggere nella prassi liberale del Cavour la sola via per l'indipendenza e l'unità della nazione. Fu ministro nel primo governo dell'Italia unita. Nell'ultimo discorso politico del 1883 (anno della morte) lamentava che ancora mancasse l'unificazione dopo l'unità dell'Italia, perché l'italianità non è un dato naturale, ma un processo in corso sulla base di un patrimonio intellettuale, morale, civile⁴³. Croce, che adombrò il De Sanctis nella figura del giovane Sanseverino⁴⁴, aveva definito molti anni addietro (1894) la *Storia del-*

la *letteratura italiana* «una storia intima dell'Italia»⁴⁵. La *Storia* si chiudeva con l'appello all'Italia perché trovasse nuovamente raccoglimento nella vita interiore, si guardasse in seno, e, sgombra da ogni velo, ritrovasse la cosa effettuale, nello spirito di Galileo e di Machiavelli. De Sanctis invocava infine la 'tradizionale' italica capacità di tradurre il mondo moderno in un mondo proprio, senza enfasi o retorica nazionale, senza arcadie e accademie, ma con l'intenzione ben ferma di non nutrirsi più soltanto del passato e del lavoro altrui⁴⁶. Con parole, che a molti parvero consonanti, Gentile sottolineava nei primi anni Trenta il tramonto dell'ideale risorgimentale nell'ultimo Ottocento, prima che ritornasse, rigoglioso, l'amor di patria nel corso della prima guerra mondiale e poi con il Fascismo. Nel '36, non per caso, aveva esclamato: «grande De Sanctis, il quale oggi sarebbe orgoglioso e fiero dell'Italia che fa la sua storia in Africa e in Europa». Gentile stravolgeva evidentemente il senso della chiamata all'autonomia civile e culturale espressa da De Sanctis nelle pagine finali della *Storia*. Il fatto è che lo scenario storico-politico sin dal secondo decennio del Novecento è davvero un'altra storia rispetto al secolo precedente: lo spirito si misurava ora con la tragica novità di una guerra mondiale e dei nazionalismi totalitari, prefigurando tempi bui, dove la cultura stessa avrebbe messo seriamente in dubbio la possibilità di tener testa a prorompenti forze istintive e irrazionali.

La filosofia italiana nel Novecento si è mossa per lo più in continuità con la sua tradizione. Ha tenuto fermo l'interesse per la storia, l'arte, la politica, la vita in tutte le sue forme. Centrale, ad esempio, il tema dell'immanenza, che pure in particolare era stato modulato assai diversamente da Croce e Gentile. Croce parla dell'immanenza dello spirito a se stesso nell'esercizio delle sue funzioni: movimento e non stasi, nel mezzo tra cielo e terra, tra un irrelato vitalismo e la perfezione di paradigmi eterni. Se è inattuale l'antinomia di alto e basso, di divino e terrestre, non è però concepibile per Croce l'assenza di trascendimento, l'ethos del trascendimento, di cui ha parlato l'antropologo storicista Ernesto de Martino⁴⁷. Per Croce la Vita non è definitiva, anzi è la Realtà infinita, immensa, inesauribile. La vita può essere compresa all'infinito, interpellata, interrogata con i mezzi di una ragion sufficiente, sulla base di categorie di numero finito, che sono come i tasti su cui suonare accordi e melodie sempre nuove⁴⁸. Per Gentile, invece, il pensiero è assoluta immanenza, esperienza pura, senza interne distinzioni, senza un fuori rispetto ad esso, che sia natura, storia, Dio stesso, che include peraltro ogni singolo pensiero in atto⁴⁹. Un assoluto idealismo, mistico-teologico, di contro alla 'filosofia del giudizio' del Croce.

L'indifferenziata unità di filosofia e vita vanifica la concretezza storica anche se appare più vicina alle forze produttive, ai moti profondi che danno il cambiamento

e generano metamorfosi. Il pensiero che si fa soltanto prassi non è più autonomo, spontaneo e creativo, così come la prassi, tutt'uno con il pensiero, perde il suo specifico potenziale di trasformazione del reale. Tener distinta la conoscenza dalla volontà, l'immaginazione dalla fede, l'intuizione dal concetto, non vuol dire sezionare la vita, ma significa piuttosto stabilire rapporti che permettono alla riflessione, sul piano logico-teoretico, di incrementare la vita nelle sue mutazioni anche radicali. Voglio dire che la 'ragione impura', segnalata da Bodei come un carattere distintivo della tradizione italiana del pensiero, trova una esplicita realizzazione nella dottrina crociana del giudizio storico. La *Logica* del 1909 è ancora oggi poco compresa; assegnata al Croce del cosiddetto 'sistema dei distinti', della struttura delle categorie, essa appare definitiva, scarsamente problematica o, parimenti, soltanto aporetica⁵⁰. La teoria del giudizio storico rappresenta invece, a mio avviso, una costante del pensiero crociano, il filo conduttore dell'intera sua opera filosofica. Ad essa si lega il tema della dialettica, come logica della filosofia, l'esigenza di tener distinte le forme dello spirito e di non mescolare come in un intruglio della strega di faustiana memoria il momento teorico con quello pratico. Nel giudizio Croce vide il principio del rinnovamento concettuale, della vita delle categorie dello spirito che sono generatrici (il faustiano Regno delle Madri) di nuova vita, non generate, e neppure l'Ingenerato che tutto gesti-

sce dall'alto o dall'esterno⁵¹. Esse sono la possibilità di incremento del significato, pronunciamenti di realtà, eventi che accadono nella predicazione o qualificazione del particolare, al punto che ogni giudizio è sufficiente nelle situazioni date e insufficiente per le nuove domande che i fatti nuovi sollecitano, nella linea che fu di Machiavelli e Vico. Il legame uomo-mondo, filosofia-vita non potrebbe essere, mi pare, più intimo e concreto.

Alcuni caratteri distintivi della nostra tradizione sono presenti nel pensiero odierno, e ognuno può individuarli nel contesto mutato del nuovo millennio. Il pensiero italiano si è per lo più mostrato alieno da eccessi, da radicalismi di ogni sorta, da interiorismi, o da pragmatismi in una sola direzione. Può svolgere a livello internazionale il compito di contenere le astrazioni prive di vita o i vitalismi privi di senso critico, proprio in virtù di un sacrosanto richiamo alla ragione nutrita di memoria e di immaginazione.

La filosofia italiana, al di là di generalizzazioni caratteriologiche, è stata 'espressione' teorica della nostra storia (né poetica, né oratoria, né letteraria): ciò vuol dire che ha impresso al pensiero un suo ritmo, che penso di poter individuare nell'esercizio del giudizio nel mondo, con il quale si possono inventare concetti, nuove lingue, per ulteriori passaggi epocali e imprevedute transizioni culturali.

_ NOTE

1 _ W. BENJAMIN, *Destino e carattere*, in Id., *Angelus novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1981, pp. 31-38.

2 _ Ivi, p. 38.

3 _ Rinvio alla Prefazione di G. COTRONEO al suo recente volume *Croce filosofo italiano*, Le Lettere, Firenze 2015.

4 _ B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna* (1940), edizione nazionale a cura di M. Mastrogregori, Bibliopolis, Napoli 1996, Avvertenza.

5 _ Ivi, pp. 241-245.

6 _ G. GENTILE, *Il carattere storico della filosofia italiana*, Prolusione al corso di storia della filosofia della R. Università di Roma tenuta il 10 gennaio 1918, Laterza, Bari 1918.

7 _ Nel 1907 Gentile lesse nella R. Università di Palermo la Prolusione su *Il concetto della storia della filosofia*, e nello stesso anno scrisse una celebre nota su *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*. Per entrambi i testi rimando al volume G. GENTILE, *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Garzanti, Milano 1991, alle pp. 266-299 e 300-309.

8 _ Penso, ad esempio, alla recente *Storia mondiale dell'Italia*, a cura di Andrea Giardina, Laterza, Roma-Bari 2017.

9 _ «*Les beaux livres sont écrits dans une sorte de langue étrangère*» (Proust in *Contre Sainte-Beuve*). Significativo il tema della 'traduzione' in ambito propriamente linguistico. Contro i miti di una lingua perfetta, o della lingua filosofica per eccellenza, ha scritto B. CASSIN nel libro *Eloge de la traduction. Compliquer l'universel*, Fayard, Paris 2016. L'universale è sempre «complicato», cioè va compreso a partire dalle differenze e dal particolare che lo incarna. «Parlare è

decidere del significato», nell'inevitabile pluralità delle lingue.

10 _ Solo alcuni riferimenti bibliografici significativi: la recente raccolta di É. BALIBAR, *Des Universels. Essais et conférences*, Éditions Galilée, Paris 2016, e S. BENHABIB, *The Rights of Others*, Cambridge University Press, Cambridge 2004; ID., *Cittadini globali. Cosmopolitismo e democrazia*, trad. it. di V. Ottonelli, Il Mulino, Bologna 2008.

11 _ B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* con note e appendice di documenti, a cura di G. Gentile, Laterza, Bari 1926.

12 _ Rinvio per l'ampia documentazione al saggio di R. FRANCHINI, *La storiografia filosofica da Spaventa a Gentile*, in Id., *Il diritto alla filosofia*, SEN, Napoli 1982, pp. 229-249. Dello stesso Autore: *Bertrando Spaventa filosofo "italiano"*, in Id., *Il potere e l'ipotesi. Tappe di una filosofia delle funzioni*, Morano, Napoli 1989, pp. 191-203.

13 _ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, edizione critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975 (Q 11 62).

14 _ Ivi, Q 11, II 31.

15 _ Ivi, Q 11, 47. Si veda M. MUSTÉ, *La presenza di Gramsci nella storiografia filosofica e nella storia della cultura*, «Filosofia italiana», 2 (2017), numero monografico dedicato a *L'influenza di Gramsci in Italia e nel mondo*, pp. 9-29.

16 _ B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro* (1909), seconda edizione riveduta integralmente dei *Lineamenti di Logica* del 1904-05, edizione nazionale, 2 voll., a cura di C. Farnetti, con una Nota di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996.

17 _ B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia* (1917), edizione nazionale a cura di E. Massimilla e T. Tagliaferri, Bibliopolis, Napoli 2007.

18 _ In B. CROCE, *Il carattere della filosofia moderna*, cit., pp. 55-71.

19 _ B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico* (1911), edizione nazionale a cura di F. Audisio, Bibliopolis, Napoli 1997, Avvertenza.

20 _ E. GARIN, *La filosofia come sapere storico*. Con un saggio autobiografico, Laterza, Bari 1990.

21 _ Per queste osservazioni rinvio a R. FRANCHINI, *Ricerca storica e storia della filosofia*, in Id., *L'oggetto della filosofia*, Giannini, Napoli 1973, pp. 113-124.

22 _ Nel volume di autori vari, *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Bari 1985, pp. 3-29.

23 _ Cfr. R. BODEI, *Una filosofia della ragione impura; il pensiero italiano*, nel volume *Effetti dell'Italian Thought*, a cura di E. Lisciani Petrini e G. Strummiello, Quodlibet, Macerata 2017. Si veda anche di P. ROSSI e C.A. VIANO l'Introduzione al volume collettaneo *Filosofia italiana e filosofie straniere nel dopoguerra*, Il Mulino, Bologna 1991.

24 _ M. FERRARI, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, Il Mulino, Bologna 2016.

25 _ Ivi, pp. 261-271.

26 _ R. ESPOSITO, *Il pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.

27 _ Cfr. G. GALASSO, *Storia della storiografia italiana. Un profilo*, Laterza, Bari-Roma 2017, p. 16.

28 _ Cfr. E. GRASSI, *Heidegger e il problema dell'umanesimo*, Guida, Napoli 1985.

29 _ M. HEIDEGGER, *Lettera sull'umanesimo*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1995. Il testo heideggeriano uscì nel '46 in risposta a Jean Beaufret e alla domanda sul senso della parola 'umanesimo' in pieno Novecento e al cospetto della crisi dell'uomo e dei suoi valori tradizionali. Il confronto con Sartre (celebre la conferenza del '45 su *L'existentialisme est un humanisme*) avvenne sul piano della discussione metafisica intorno al compito dell'uomo nel mondo, discussione non però estranea alla biografica tragedia postbellica del pensatore che aveva aderito al nazismo nei primi anni Trenta.

30 _ Un classico degli studi sulla tradizione italiana è il libro di E. GARIN, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento* (1952), Laterza, Roma-Bari 2013. Si veda il recente volume di M. CILIBERTO, *Il nuovo Umanesimo*, Laterza, Roma-Bari 2017.

31 _ B. CROCE, *Le due scienze mondane. L'estetica e l'economica*, in *Ultimi saggi* (1931), ora in Id., *Breviario di estetica*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1990, pp. 171-190.

32 _ M. CILIBERTO, *Rinascimento*, Edizioni della Normale, Pisa 2015.

33 _ B. CROCE, *Storia dell'età barocca in Italia* (1928), edizione a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1993, in particolare i primi tre capitoli: Controriforma, Barocco e Decadenza.

34 _ F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, Rizzoli, Milano 1983, vol. II, cap. XV. Da rileggere il libro di G. SASSO, *Studi su Machiavelli*, Morano, Napoli 1967.

35 _ C. ANTONI, *La filosofia italiana*, «Il Mondo», 1951, rist. in Id., *Commento a Croce*, Neri Pozza, Vicenza 1955, cap. I: La distinzione.

36 _ Cfr. M. CILIBERTO, *Rinascimento*, cit., p. 41.

37 _ F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, vol. II, cit., pp. 843-844.

38 _ Rinvio al mio saggio *Natus sum. Il concetto di "nascita" in filosofia*, nel volume collettaneo *Nascita e ri-nascita in filosofia*, a cura di R. Viti Cavaliere e V. Sorge, La Scuola di Pitagora, Napoli 2011, e R. VITI CAVALIERE, *Birth*, Mimesis International, Milano 2016.

39 _ R. FRANCHINI, *1799: la filosofia dietro la rivoluzione*, «Criterio», VII (1989) 4, pp. 241-257.

40 _ V. CUOCO, *Saggio storico sulla rivoluzione napoletana del 1799*, "Scrittori d'Italia", Laterza, Bari 1913; ID. *Platone in Italia*, Laterza, Bari 1924. Rinvio in ogni modo al volume di F. TESSITORE, *Lo storicismo di Vincenzo Cuoco*, Morano, Napoli 1965.

41 _ Il non-storico, oscuro e inafferrabile, torna ad esempio nella celebre *Seconda inattuale* di Nietzsche (cfr. le pagine di Roberto Esposito dedicate a Leopardi nel *Pensiero vivente*, cit.). Anche in tal caso il non-storico evoca non tanto la naturale animalità, quanto la capacità di 'sentire' la vita, propria della cultura di un popolo. Per Nietzsche si tratta dell'«oblio» come perpetua possibilità di sradicamento da origini perfette. L'oblio è infatti una stasi di riposo utile alla vita che non soccombe all'intelletto; l'oblio non è smemoratezza, ma la salvaguardia della storia da schemi naturalistici. Esso è come un involucro fertile, un'atmosfera avvolgente, l'incubatrice di nuova storia, il liquido amniotico da cui nasce qualcosa, e l'inizio di ogni nuova generazione (cfr. R. VITI CAVALIERE, *Birth*, cit., pp. 41-50).

42 _ Sul pensiero desanctisiano si veda R. FRANCHINI, *Fu De Sanctis un filosofo?*, in Id., *Il po-*

tere e l'ipotesi, cit., pp. 205-223. Rinvio inoltre a F. TESSITORE, *La filosofia di De Sanctis*, in Id., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. III, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1997, pp. 31-70.

43 _ G. GALASSO, *De Sanctis: un'idea dell'Italia*, Giannini, Napoli 2016.

44 _ B. CROCE, *Una pagina sconosciuta degli ultimi mesi della vita di Hegel*, in Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* (1951), edizione nazionale a cura di A. Savorelli, Bibliopolis, Napoli 1998.

45 _ B. CROCE, *La critica letteraria. Questioni teoriche* (1894), in Id., *Primi Saggi*, Laterza, Bari 1951.

46 _ F. DE SANCTIS, *Storia della letteratura italiana*, cit., vol. II, pp. 984-985.

47 _ E. DE MARTINO, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallino e M. Massenzio, Einaudi, Torino 2002.

48 _ B. CROCE, *Filosofia della pratica. Economica ed Etica* (1909), edizione nazionale a cura di M. Tarantino, con una Nota di G. Sasso, 1996, pp. 397-398.

49 _ G. GENTILE, *Il metodo dell'immanenza* (1912), in Id., *Opere filosofiche*, cit., pp. 350-381.

50 _ B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro* (1909), ed. cit.

51 _ B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione* (1938), edizione nazionale a cura di M. Conforti, con una Nota di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2002, Avvertenza: «e chi ha scritto queste pagine ha talora avuto il senso, nel corso delle sue meditazioni, di essersi come affacciato al profondo laborioso "regno delle Madri"».