

FILOSOFIA _____ _____ ITALIANA

_ Filosofia Italiana nasce nel 2005 su iniziativa di un gruppo di professori e giovani ricercatori inizialmente basati alla Sapienza – Università di Roma. Sin dall'inizio, la rivista si è proposta come una voce contro corrente rispetto all'interesse fortemente prevalente nel nostro Paese per la filosofia di lingua tedesca, inglese e francese. Né, per altro, voleva essere in alcun modo polemica riguardo a un fenomeno che è necessario considerare e capire. Più modestamente, ma con vera convinzione, i promotori consideravano molto importante che il patrimonio di idee, testi, riviste, dibattiti, riflessioni filosofiche di cui la storia italiana è ricca fosse non solo noto, ma conosciuto a fondo. La fiducia che implicitamente riponevano nel progetto era di contribuire a una coscienza intellettuale e civile più critica, più affinata, del panorama filosofico attuale. La speranza era anche che il contatto con una materia filosofica trascurata, ma non priva di valore, potesse servire a riallacciare dei fili, di prosecuzione o anche solo di confronto, con un passato che non è mai tale se non lo si è conosciuto, elaborato, trasformato.

A dodici anni dalla sua nascita, Filosofia Italiana si è confermata ed è, anzi, cresciuta come laboratorio di ricerca e riflessione non solo sui temi, ma sullo statuto stesso della tradizione filosofica in Italia, essendo riconosciuta come un punto di riferimento autorevole negli studi italiani. A tal proposito, convinzione della redazione è che il problema di una filosofia "italiana" resti ancora aperto: lo dimostra la variegata rinascita odierna dell'interesse scientifico per il pensiero nostrano. Tuttavia, il fatto che esista una filosofia in lingua italiana, radicata nelle vicende della nostra cultura, è appunto un fatto. Questo fatto, dove essere e pensiero (per usare due termini della tradizione metafisica) si tengono in reciproca tensione, è uno degli accessi possibili alla riflessione filosofica. Per noi, che abbiamo maestri e storia italiana, è quasi un passaggio obbligato – pur nella disseminazione e nella fuoriuscita dai confini italiani, che caratterizza sempre più il lavoro scientifico delle ultime generazioni di ricercatori.

_ filosofiaitaliana.redazione@gmail.com

DIRETTORE EDITORIALE

Massimiliano Biscuso
Istituto Italiano per gli Studi Filosofici
(m.biscuso@iisf.it)

VICEDIRETTRICE

Stefania Pietroforte
Independent Researcher
(pietrofortestefania10@gmail.com)

CAPOREDATTRICE

Federica Pitillo
Università Federico II di Napoli
(federica.pitillo@gmail.com)

COORDINATORE REDAZIONALE

Ambrogio Garofano
Independent Researcher
(garofano.am@gmail.com)

REDAZIONE

Ludovica Boi
Università di Verona
(ludovica.boi@univr.it)
Federico Di Blasio
Università degli Studi di Palermo
Federico Rampinini
Università di Roma Tre
(federico.rampinini@uniroma3.it)
Jonathan Salina
Scuola Normale Superiore di Pisa
(jonathan.salina@sns.it)
Camilla Sclocco
Istituto Italiano per gli Studi Storici
(scloccocamilla@iiss.it)
Achille Zarlenga
Università del Molise

COMITATO SCIENTIFICO

Stefania Achella
Università degli Studi "G. D'Annunzio" Chieti-Pescara
Andreas Arndt
Humboldt Universität zu Berlin
(andreas.arndt.1@hu-berlin.de)
Eugenio Canone
CNR – ILIESI, Roma
(eugenio.canone@iliesi.cnr.it)
Michele Ciliberto
Scuola Normale Superiore di Pisa
(michele.ciliberto@sns.it)
Renate Holub
University of California, Berkeley
Vittorio Höslé
University of Notre Dame
Francesca Iannelli
Università Roma Tre

János Kelemen
Università ELTE, Budapest
(jim218@t-online.hu)
Fabrizio Lomonaco
Università degli Studi di Napoli Federico II
(fabrizio.lomonaco@unina.it)
Marcello Mustè
Sapienza – Università di Roma
(marcello.muste@uniroma1.it)
Angelica Nuzzo
City University of New York
(anuzzo@gc.cuny.edu)
Wolfgang Röther
Universität Zürich
(wolfgang.rother@philos.zuh.ch)
Rocco Rubini
University of Chicago
Nuria Sánchez Madrid
Universidad Complutense, Madrid
(nuriasma@ucm.es)
Gennaro Sasso
Sapienza – Università di Roma
(gennarosasso@gmail.com)
Giuseppe Vacca
(gvacca@fondazionegramsci.org)
Mauro Visentin
Università degli Studi di Sassari
(maurovis@uniss.it)
Renata Viti Cavaliere
Università degli Studi di Napoli Federico II
(viti@unina.it)

_ DIRETTORE RESPONSABILE

Mario Sesti

ISSN 2611-3392 (testo stampato)

ISSN 2611-2892 (online)

Aut. Tribunale di Roma n. 14/2017 del 9/2/2017

Periodicità: semestrale

Tutti gli articoli sono sottoposti a peer review e/o a doppia blind review

Dominio web: www.filosofia-italiana.net

Copyright © MMXXIV

ISBN 979-12-218-1867-3

I edizione: dicembre 2024

Filosofia italiana

Filosofia e storiografia filosofica in Italia: voci, testi, problemi

XIX, 2/2024

a cura di Davide Bondi, Matteo Gargani, Laura Anna Macor e Pasquale Terracciano

Indice

Prefazione 7
di Davide Bondi, Matteo Gargani, Laura Anna Macor e Pasquale Terracciano

— SAGGI

Alle origini dello scetticismo di Adolfo Levi 19
Kantismo, contingenza e sepsi nel carteggio con Giuseppe Prezzolini
di Luca Natali

Antonio Banfi storico della filosofia 37
di Riccardo Pozzo

Andrea Caffi e l'urgenza di una retroguardia culturale 53
di Daniele Bassi

La filosofia del dialogo di Guido Calogero 67
di Stefano Zappoli

La filosofia dell'essere di Felice Balbo 81
di Marcello Mustè

Was ist Aufklärung? 91
Franco Venturi e il suo lungo corpo a corpo con la storiografia filosofica
di Laura Anna Macor

<i>Un sodalizio inquieto</i> Mario Dal Pra e Giulio Preti lettori di Marx di Davide Bondi	105
<i>Garin e Paci: filosofia, storia, antifilosofia</i> di Pasquale Terracciano	119
<i>Scepsi e mito in Remo Cantoni</i> di Matteo Gargani	135
<i>Gli studi sul costituzionalismo medievale di Alessandro Passerin d'Entrèves</i> di Stefano Simonetta	151
<i>Filosofia e teologia nel sant'Anselmo d'Aosta di Sofia Vanni Rovighi</i> di Giuseppe Fornari	163
<i>Forme della crisi e architetture del sapere</i> <i>Il Rinascimento di Cesare Vasoli</i> di Elisabetta Scapparone	183
<i>Pietro Piovani e lo storicismo tedesco</i> di Chiara Cappiello	199
«Un sentiero gnoseologico» <i>La storia della filosofia di Giovanni Giulietti</i> di Davide Poggi	213
<i>Il sentiero storiografico di Pietro Chiodi dall'esistenzialismo a Kant</i> di Giuseppe Guastamacchia	227
Gli autori	241

Prefazione

di Davide Bondi, Matteo Gargani,
Laura Anna Macor e Pasquale Terracciano

Nell'ottobre del 2023 si è tenuto all'Università di Verona il convegno *Filosofia e storiografia filosofica in Italia: voci, testi, problemi* che, pur seguendo una linea di ricerca autonoma, si riallaccia a un recente fascicolo apparso in questa rivista con il titolo *Filosofia e storiografia filosofica. Le discussioni di ieri, le riflessioni di oggi*¹. Nell'introduzione ai contributi, Massimiliano Biscuso e Jonathan Salina osservavano che scopo della loro silloge è stato mettere a fuoco «l'importante stagione di studi che coincide con i quindici anni successivi al dopoguerra, riproponendo anzitutto alcune delle più significative voci di quel dibattito: Abagnano, Geymonat, Garin, Preti e Dal Pra», senza trascurare «alcune figure della generazione successiva, quali Gregory e Sasso»². Nel convegno veronese si è optato per una diversa periodizzazione, che pone in rapporto l'aggiornamen-

to metodologico protrattosi dal dopoguerra fino ai tardi anni Sessanta con la produzione storiografica e teorica avutesi negli anni iniziali del Novecento. Pur soffermandosi sulle vicende della seconda metà del secolo, d'altro canto, gli stessi curatori del numero monografico non mancavano di osservare che il processo di normalizzazione, professionalizzazione e internazionalizzazione avviato dopo il 1945 «non ha comportato affatto per chi pratica la storia della filosofia la fine delle questioni teoriche che erano state sollevate dai nostri studiosi negli anni Quaranta e Cinquanta», e si ripresentano a noi «nel nuovo contesto culturale e organizzativo della ricerca»³.

Con riguardo alla cultura nazionale, la questione era già stata posta con decisione in dibattiti antecedenti. Tracciando il bilancio di un convegno sulla filosofia italiana tenutosi ad Anacapri nel mese di giugno del 1981, Norberto Bob-

bio domandava ai relatori, Paolo Rossi, Fulvio Tessitore, Gianni Vattimo, Carlo Augusto Viano e altri: «siamo proprio sicuri che il 1945 possa essere considerato una data rilevante per iniziare una rassegna della filosofia italiana contemporanea? Bisognerebbe dare per scontato, mentre a mio parere scontato non è, che la storia delle idee e la storia dei fatti corrano sullo stesso binario»⁴. Le filosofie militanti dell'esistenzialismo, del neopositivismo e del marxismo – si legge poco oltre – hanno avuto le loro radici negli anni precedenti, e lo stesso si potrebbe osservare della fenomenologia e del pragmatismo. Bobbio lasciava invece in ombra l'altro lato della questione, che riguarda la sopravvivenza della problematica idealistica nella seconda metà del Novecento, limitandosi a constatare che, data la ricettività della cultura italiana rispetto alle culture straniere, negli ultimi anni si rischiava «di morire d'inedia»⁵.

Nel 1985 Eugenio Garin, riallacciandosi al bilancio di Bobbio, respingeva la «“comoda” discriminazione delle catastrofi del fascismo e della guerra» su cui si era insistito in chiave polemica per «appiattare in prospettive uniformi vicende estremamente variegate». Anche per lui il passato della prima metà del secolo andava colto nella sua articolazione «molteplice e scandita in periodi diversi». Tuttavia, egli affrontava anche l'altro lato della questione, invitando a rimettere in discussione «il significato stesso» dell'idealismo, «al fine di svela-

re le radici, così spesso “idealistiche”, di molte delle posizioni “nuove”, affermatesi variamente dopo il 1945». Quali esempi, erano richiamati «i rivoli attualistici che irrigarono il sottosuolo anche di avversari acerbi»: Preti, Della Volpe, Luporini, Bontadini e Sciacca⁶. Non può dirsi che l'indicazione a rivedere il significato degli idealismi, in rapporto alle molteplici figure attive tra le due guerre, sia stata lasciata cadere, perché molto si è lavorato in tal senso, senza trascurare gli scambi con il pensiero europeo e, in particolare, con la penetrazione del marxismo teorico in Italia⁷. Meno intenso, forse, è stato l'impegno a scrutare nelle «posizioni nuove» riprese, svolgimenti o discontinuità non immuni dal confronto con le radici filosofiche poste da Croce e Gentile.

Come mostrano i contributi qui presentati, la storiografia è un terreno privilegiato per verificare i giudizi di Bobbio e Garin. Infatti, se nel dopoguerra il modo idealistico di fare storia della filosofia è tramontato, non è tramontata la *problematica* impostata da quella tradizione concettuale. Prima d'ogni cosa, essa ha insegnato a decostruire la semplicistica dicotomia secondo cui la filosofia sarebbe “autentica teoria” e la storiografia mera “registrazione di dati”. Non è superfluo ricordarlo, posto che stereotipi di tal genere sono ancora disinvoltamente riproposti alla stregua di evidenze non solo nelle conversazioni informali, ma anche in pubblicazioni che hanno uno

scopo programmatico⁸. Nella prospettiva della elementare alternativa tra analisi strutturale e spiegazione genetica niente ostacolerebbe la diffusione dello stereotipo contrario a quello ricordato, secondo cui gli approcci sistematici, disinteressati alla dimensione temporale delle idee, o si risolvono in inconsapevoli ripetizioni del già pensato o, nel caso si volgano allo studio delle “altre” filosofie, degenerano in anacronismi, appropriazioni, opzioni teoriche indipendenti dai testi e pertanto prive di valore esplicativo.

La problematica avanzata nella prima metà del secolo indicava una consapevolezza più avvertita della compresenza nel “fare storia” di prospettive filosofiche, tecniche filologiche, impegno pratico. Anche se le categorie allora utilizzate (il “superamento”, il “precorrimento”, l’“unità”) e lo sbilanciamento in senso teoristico oggi non paiono più soddisfacenti, l’esperienza del convegno ha messo in chiaro il legame esistente tra coloro che nel dopoguerra hanno avviato il processo di revisione e aggiornamento metodologico e l’orizzonte di pensabilità che vi ha fatto da sfondo, centrato sull’idea della compresenza e reciproca implicazione negli studi storici di quadri teorici, tecniche filologiche e intenzioni politiche. I ricercatori intervenuti hanno così ricondotto opzioni ermeneutiche e pratiche storiografiche a una pluralità di figure, appartenenti a correnti diverse, che hanno saputo misurarsi con le sfide e la complessità della precedente impo-

stazione senza allinearsi alle soluzioni, anzi contrapponendosi da variegati punti di vista. Ne è emersa una panoramica certamente incompleta, entro la quale è comunque affiorata la persistenza nella nostra cultura, come in un basso continuo, di quello che potrebbe chiamarsi il “problema storiografico”. In accordo con Mario Dal Pra, lo osservava già Giovanni Santinello in un colloquio internazionale tenutosi a Padova nel 1981: «le discussioni metodologiche sulla storiografia della filosofia [...] costituiscono una specie di tradizione tematica che accompagna le vicende della filosofia italiana in questo secolo»⁹.

A ciò si potrebbe aggiungere che le dette discussioni non di rado hanno oltrepassato i confini dell’accademia e hanno assunto la valenza di una riflessione sulla dimensione civile del sapere. Nessun singolo dato è utile a rendere il senso dei molteplici percorsi degli autori studiati, nessuna definizione della storia della filosofia è parsa esaustiva. Molte questioni sono rimaste aperte, e con decisione è stato posto l’interrogativo sul compito e il valore della storiografia filosofica oggi. Forse può dirsi che due aspetti sono emersi con sufficiente evidenza: l’obiezione contro ogni riduzione del lavoro storico-filosofico a pura pratica filologica priva di funzione critica e quella contro la separazione del discorso metodologico dalla coscienza della storicità – trama temporale ed esposizione al futuro – delle filosofie.

Sulla figura di Adolfo Levi si è concentrato il contributo di Luca Natali, intento a sondarne la genesi filosofica anche sulla scorta delle esperienze maturate nel periodo di formazione accademica (1899-1902), dapprima presso l'Istituto di Studi Superiori di Firenze e poi a Roma. Proprio al periodo fiorentino risale il breve ma intenso contatto di Levi con Giovanni Papini e Giuseppe Prezzolini. Se quasi integralmente disperso risulta l'epistolario tra Levi e Papini, quello con Prezzolini, proseguito per alcuni anni, testimonia un significativo confronto. Reciproche distanze, non solo di idee ma anche di personalità, interverranno di lì a poco a rompere questa triangolazione intellettuale. Natali illustra, ricorrendo anche a ricerche archivistiche, un frangente chiave nella biografia intellettuale di Levi e mostra il valore in essa rivestito dal precoce e per molti versi dissonante contatto con il gruppo dei "leonardiani".

Riccardo Pozzo mette a fuoco in maniera diretta il tema storiografico a partire dalla figura di Antonio Banfi. L'itinerario muove dal saggio del 1933 *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica*, con alcune incursioni anche su Banfi filosofo e intellettuale. Attraverso Banfi, Pozzo sollecita un ripensamento della differenza tra «storia storica della filosofica» e «storia filosofica della filosofia», dove il superamento della prima dimensione viene guadagnato grazie a una coscienza critica del problema filo-

sufico della storicità. I temi già introdotti dalla riflessione banfiana vengono ripensati da Pozzo anche in base al successivo dibattito tra Martial Gueroult e Ferdinand Alquié, ossia tra la prospettiva solo storica del secondo contrapposta alla «dianoematica» del primo, intesa come «scienza delle condizioni di possibilità delle opere filosofiche, nella misura in cui esse posseggono un valore filosofico indistruttibile».

Daniele Bassi si sofferma sulla filosofia politica di Andrea Caffi, nato nel 1887 a San Pietroburgo da genitori italiani. Gli anni in Russia influenzano decisamente la formazione di Caffi, in particolare ne arricchiscono il retroterra il contatto con il populismo, l'anarchismo, la partecipazione alla Rivoluzione del 1905 nelle fila del menscevismo, ma anche l'ispirata lettura di Aleksandr I. Herzen. Un'idea di lotta politica fondata sul principio della «retroguardia» culturale inizia a maturare negli anni Trenta a Parigi, dove Caffi si unisce al gruppo in esilio di Giustizia a Libertà, anche a motivo di una antecedente confidenza con Carlo Rosselli. Negli anni dei fascismi, il «federalismo antistatalista» appare a Caffi la piattaforma politica su cui lavorare. Nell'ultimo periodo, invece, Caffi ragiona sulla radice che ambigualmente aggrega i gruppi umani, individuandola in una costante spinta antitetica tra violenza e socievolezza.

Stefano Zappoli guarda alla filosofia del dialogo di Guido Calogero, rico-

struendone la genesi nel quadro della sua biografia intellettuale. Calogero, che entra in contatto con Croce già durante gli anni del liceo e incontra Gentile come proprio docente all'università di Roma, si forma alla scuola dell'idealismo. Di là dai giovanili e solidissimi contributi sulla storia della filosofia antica, Calogero viene nel corso degli anni Trenta sempre più affermandosi anche come intellettuale pubblico. In *Logo e dialogo* (1950), che è la prima edizione della *Filosofia del dialogo* (1962), viene sedimentandosi inoltre il bilancio dell'esperienza liberalsocialista. La filosofia del dialogo, a vocazione più morale che politica, si delinea così nei termini di una «volontà di intendere» o di «comprendere», destinata a contrapporsi all'astratto logo idealistico.

Al breve ma significativo itinerario filosofico di Felice Balbo è dedicato il contributo di Marcello Mustè. Muovendo da una particolare filosofia della praxis, Balbo perviene a una filosofia dell'essere tesa a incorporare in termini fortemente autonomi alcuni concetti cardine del tomismo come quelli di *ens participatum* e *actus essendi*. Il momento critico nella filosofia di Balbo è in tal senso da collocarsi nel 1949, ossia quando entra in crisi la trama concettuale che sorregge *L'uomo senza miti* (1945), poiché ritenuta incapace di offrire un saldo criterio sulla base del quale ponderare la moralità dell'agire. La messa in crisi di quel primo paradigma porta con sé un

rigetto dello storicismo crociano e della dialettica, per accogliere infine una prospettiva ontologica volta a individuare il male morale nel regresso della vitalità e in un divenire senza essere.

Il contributo di Laura Anna Macor muove a una ricostruzione critica e prospettica dell'interpretazione offerta da Franco Venturi dell'illuminismo. *Was ist Aufklärung?* è il titolo che Venturi originariamente immagina per le proprie George Macaulay Trevelyan Lectures, tenute a Cambridge nell'aprile del 1969 e rielaborate in *Utopia e riforma nell'illuminismo* (1970). La lettura venturiana dell'illuminismo, inteso quale fenomeno complesso e multiforme, viene inscrendosi all'interno di una profonda riflessione metodologico-teorica sulla natura e i limiti del lavoro storiografico. La lezione di Venturi pare oggi conoscere una nuova fortuna, anche a livello internazionale: attraverso di essa, infatti, lo studio dell'illuminismo riesce a sottrarsi ai rischi sia di genealogie solo storico-ideali sia di una storiografia a priori avulsa dall'esigenza di cogliere nel fenomeno illuministico una traccia di, seppur minima, unitarietà.

Davide Bondì si concentra sull'interpretazione che Mario Dal Pra propone di Marx nella seconda metà degli anni Cinquanta alla luce dell'intenso scambio d'idee con Giulio Preti. I due studiosi avanzano letture della filosofia di Marx che, anche in virtù della partecipe vicenda resistenziale, sono accomunate da una

viva sensibilità per i problemi politico-sociali dell'Italia. Il denso itinerario tracciato, esito anche di ricerche archivistiche, descrive il passaggio dalla concezione della prassi liberatrice all'interpretazione del materialismo storico come dispositivo epistemologico. La nuova prospettiva, maturata alla luce dei dibattiti sulla storiografia, s'intreccia alla consapevolezza che il marxismo è «sapere diffuso», espressione collettiva del mondo contemporaneo e promuove una concezione democratica della cultura fedele all'istanza di liberazione della filosofia.

Intorno alla celebre e fortunata silloge gariniana *Filosofia come sapere storico* (1959) si muove il contributo di Pasquale Terracciano. Attraverso un ampio ricorso al carteggio e a materiale d'archivio è ricostruita la genesi di quella raccolta, che interviene in un vivo dibattito. Se l'esaurirsi della stagione storicistica appare come il principale sfondo entro cui interpretare il senso delle vivaci dispute sulla storiografia filosofica coeve, di diversa natura è la concezione della storia e della temporalità cui si rivolge in quegli anni Enzo Paci. Benché mossi da divergenti ambizioni metodologiche e filosofiche, Garin e Paci sembrano in un frangente trovare, quasi istintivamente, un terreno comune di dialogo sulla storicità. Entrambi appaiono infatti indirizzati a scoprire un varco tra le maglie del vecchio storicismo, individuandolo l'uno in un rinnovato storicismo mondano, l'altro nell'apertura al mondo della vita.

Matteo Gargani propone una rilettura della filosofia del giovane Remo Cantoni, sulla base della centrale relazione tra scepsti e mito, che attraversa il pensiero del filosofo nel corso degli anni Quaranta. Inizialmente la scepsti coincide con un processo di incessante ricerca, nella cui prospettiva Cantoni fa confluire istanze anche molto divergenti che vanno dall'attualismo al conflitto della cultura di Simmel. L'Italia uscita dalla guerra e la breve parentesi dell'adesione di Cantoni al Partito comunista determinano una ridefinizione di quella polarità, che viene così declinandosi come sollecitazione a smascherare gli elementi mitici, siano essi messianici o meramente propagandistici, interni alla letteratura marxistica. Cantoni anticipa così, già in quel complesso decennio, alcuni temi centrali di quello che è per lui il paradosso della vita razionale: il costante decentramento tra uomo e ragione.

A un maestro della storia del pensiero politico e della filosofia del diritto come Alessandro Passerin d'Entrèves si indirizza Stefano Simonetta. Passerin, formatosi nella facoltà giuridica torinese con Gioele Solari e Luigi Einaudi, prosegue la sua formazione a Oxford con i fratelli Carlyle. Il focus del contributo di Simonetta verte sugli studi sul costituzionalismo medievale di Passerin, di cui vengono sottolineati i molti meriti ed alcune forzature. In particolare, Simonetta contesta alcune soluzioni interpretative di Passerin relative alla figura del giurista inglese del XV secolo

sir John Fortescue. Gli sforzi compiuti da Fortescue per legittimare anche attraverso l'autorità di Tommaso aspetti centrali della propria teoria costituzionale devono invece venire considerati sul fondamento di un retroterra filosofico-giuridico più articolato che, come sottolineato già da Passerin, vive una tensione tra tradizione del diritto naturale e una nuova visione specificamente inglese del positivismo giuridico.

Giuseppe Fornari ripercorre criticamente alcune costanti che accomunano, anche a distanza di anni, i principali lavori di Sofia Vanni Rovighi sul pensiero di Anselmo d'Aosta. Il progetto neotomistico, entro il cui alveo Vanni Rovighi viene formandosi, ha alle proprie spalle alcune decisive iniziative politico-istituzionali condotte sia dal neonato Stato italiano sia dalla Santa Sede. Senza considerare queste ultime non è possibile afferrare la fisionomia di quell'influente progetto culturale attraverso cui Agostino Gemelli ha ritenuto di poter concorrere culturalmente con positivismo e idealismo. In conformità al programma neotomistico, Vanni Rovighi accoglie in maniera troppo netta la separazione tra filosofia e teologia, inficiando così alcuni snodi chiave della propria interpretazione della filosofia anselmiana, il cui argomento ontologico risulta in tal modo depauperato di decisivi spunti teorici.

Elisabetta Scapparone compie una densa ricognizione su Cesare Vasoli. Iniziando da un'attenzione per la filosofia

contemporanea, Vasoli viene spostando il fuoco della propria indagine dapprima su Ockham, quindi su quello che costituirà il suo terreno d'elezione rinascimentale. Vengono così ripercorsi i durevoli nodi tematici di questa stagione di studi sul Rinascimento, in quegli anni soggetta, anche sul piano internazionale, a un rinnovamento di metodi, periodizzazioni, temi. In particolare, emergono i principali ambiti di interesse di Vasoli: la fortuna dell'ermetismo, la *prisca theologia*, le tradizioni enciclopediche, le metodologie logiche rinascimentali, le tendenze profetiche e chiliastiche. Nel complesso della sua opera storiografica si staglia l'esigenza di raccogliere entro un'architettura ordinata la complessità delle conoscenze, a beneficio di un'istanza liberatoria della cultura.

Intorno al saggio *Conoscenza storica e coscienza morale* (1966) di Pietro Piovani si annoda il contributo di Chiara Capiello. Quella di Piovani appare come una sorta di autoriflessione dello storicismo, in cui l'oggetto indagato è allo stesso tempo lo strumento euristico accolto dall'interprete. Ne discende un'immagine del sapere storicistico che cerca, negli anni Sessanta, di congedarsi dall'eredità crociana, aprendosi verso alcune delle istanze più vive della filosofia contemporanea: tra le altre, esistenzialismo, fenomenologia, psicologia del profondo. Ma è l'incontro con lo *Historismus* tedesco, in particolare con Meinecke, a costituire la chiave di volta dell'elaborazione piova-

niana. Il dissidio tra individuo e universale viene così a comporsi nei termini di una «storicizzazione dell'individualità» e una «individualizzazione della storia», nel risolversi cioè del tema ontologico in quello dell'individuale esistere storico.

La storia della filosofia di Giovanni Giulietti è il tema prescelto da Davide Poggi. *Exemplum* della storiografia di Giulietti è la sua *Storia antologica della filosofia, ricostruita con la citazione delle fonti riportate o tradotte dai testi originali* (1949). Qui risaltano tutti i principali aspetti della storiografia di Giulietti, in cui l'apparato antologico che correda il volume è chiamato a svolgere un ruolo teorico fondamentale. Infatti, il confronto diretto con i testi evita il rischio di cadere in periodizzazioni troppo rigide (è evocato l'esempio dell'empirismo inglese), in cui le differenze tra i principali esponenti appaiono ben maggiori delle loro affinità. La strumentazione gnoseologica è per Giulietti ciò che consente di distinguere i nuclei di verità tra i diversi sistemi filosofici, guadagnati mediante la distinzione nel singolo filosofo tra il meramente pensato e l'effettivamente percepito.

Una restituzione della vicenda intellettuale di Pietro Chiodi è offerta da Giuseppe Guastamacchia. Il giovane Chiodi, già allievo di Nicola Abbagnano, è gettato nel turbine dell'esperienza resistenziale; «un'oretta» di Kierkegaard alla sera, seguono la cattura e l'internamento in Austria. Il filosofo danese e Kant sono per Chiodi due pensatori compatibili a moti-

vo della condivisa centralità della categoria di possibilità. Grazie anche al filtro del *Kant-Buch* (1929) di Heidegger, Chiodi perviene alla tesi chiave de *La deduzione nell'opera di Kant* (1961): indicare le condizioni di applicabilità dei concetti puri ai fenomeni significa ripensare la natura del fondamento, di là dall'assoluto incondizionato della vecchia metafisica. La deduzione, intesa anche come ridefinizione del fondamento di possibilità dell'agire, spinge Chiodi verso il Kant pratico. L'interesse verso quest'ultimo è testimoniato anche dalla traduzione degli *Scritti morali* di Kant (1970), sua ultima fatica.

Luglio, 2024

Note

1 _ M. BISCUSO, J. SALINA (a cura di), *Filosofia e storiografia filosofica. Le discussioni di ieri, le riflessioni di oggi*, «Filosofia italiana», XVII (2022) 2. I curatori di questo volume sono molto grati al direttore e al comitato redazionale della rivista per aver accolto gli Atti del convegno veronese. Esso si riallaccia anche a questi precedenti lavori: D. BONDI, R. PETTOELLO (a cura di), *I problemi della storia della filosofia*, «Storiografia. Rivista annuale di storia», 20 (2016), pp. 81-196; L.A. MACOR, *Die Bestimmung des Menschen. Zur Verschränkung von Problem-, Begriffs- und Quellengeschichte*, in R. POZZO, M. SGARBI (a cura di), *Begriffs-, Ideen- und Problemgeschichte im 21. Jahrhundert*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2011, pp. 167-185 e P. TERRACCIANO, *Sto-*

ricismo, filologia, politica. Benedetto Croce e Delio Cantimori, in A. MUSCI, R. RUSSO (a cura di), *Filosofia civile e crisi della ragione. Croce filosofo europeo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, pp. 285-331.

2 _ M. BISCUSO, J. SALINA (a cura di), *Filosofia e storiografia filosofica. Le discussioni di ieri, le riflessioni di oggi*, cit., p. 10.

3 _ Ivi, p. 9.

4 _ N. BOBBIO, *Bilancio di un convegno*, in *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere, Atti del Convegno di Anacapri giugno 1981*, Guida editori, Napoli 1988², pp. 327-338, p. 329.

5 _ Ivi, p. 334.

6 _ E. GARIN, *Agonia e morte dell'idealismo italiano*, in *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 1-29, pp. 5, 9 e 27.

7 _ Cfr. M. CILIBERTO (a cura di), *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Treccani, Roma 2016.

8 _ Cfr. M. MUGNAI, *Come NON insegnare la filosofia*, Raffaele Cortina Editore, Milano 2023, cui hanno opportunamente replicato: M. FERRARI, *Sull'utilità e il danno della storia per la filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», CIII (2024) 1, pp. 9-37; L. BIANCHI, *A proposito di recenti istruzioni per allevare filosofi*, «Giornale critico della filosofia italiana» CIII (2024) 1, pp. 38-62; G. CAMBIANO, *Filosofia o storia della filosofia?* (parte della discussione a più voci: *Insegnare la filosofia riflessioni su un libro*), «Rivista di filosofia», CXV (2024) 1, pp. 141-150 (nella risposta a Cambiano, Mugnai sfuma alcune posizioni polemiche consegnate al suo libro); G. ROTA, *Ancora sugli storici italiani della filosofia*, «Rivista di storia della filosofia», LXXIX (2024) 2, pp. 621-624.

9 _ G. SANTINELLO, *Prefazione* in M. DAL PRA, E. GARIN, L. BRAUN, L. GELDSETZER, G. SANTINELLO, *La storiografia filosofica e la sua storia*, Editrice Antenore, Padova 1982, p. 7.

Saggi

Alle origini dello scetticismo di Adolfo Levi

Kantismo, contingenza e scepsi nel carteggio con Giuseppe Prezzolini¹

di Luca Natali*

ABSTRACT

One of the best-known aspects of Adolfo Levi's theoretical reflection is certainly his suffered skepticism, of which he provided an enlightening example in *Sceptica* (1921). The article aims to go to the roots of this philosophical attitude, finding its first traces within the writings and correspondence dating back to the period in which Levi lived in Florence and then in Rome (1899-1903), where he came into contact and he frequented two important figures of twentieth-century Italian culture: Giovanni Papini and Giuseppe Prezzolini. In particular, the letters that Levi sent to the latter, now stored in the Biblioteca Cantonale di Lugano, allow us to follow the philosopher's first theoretical experiences and to reconstruct his relationships with the environment of the «Leonardo».

Contributo ricevuto il 21/03/2024. Sottoposto a peer review, accettato il 4/10/2024.

In un capitolo dell'*Italiano inutile* intitolato «Scoperta del pensiero», Giuseppe Prezzolini, ricordando il trasferimento della famiglia a Firenze dopo il pensionamento del padre del 1899, periodo che coincide con l'accendersi in lui dei primi importanti interessi culturali, elencava alcune personalità che avrebbero condiviso tratti del suo percorso e influito in modo determinante nel suo affacciarsi sul prosenio della vita intellettuale italiana. Citati esplicitamente erano, come ci si aspetta, i nomi di Giovanni Papini ed Ercole Luigi Morselli, ma tra quanti, durante questa fase da lui stesso definita di «incubazione» del «Leonardo», si erano «talora» avvicinati al piccolo gruppo al-

lora formatosi, egli schizzava i ritratti di tre «intellettuali indipendenti»². Dietro i contorni del primo di questi profili non è difficile intravedere, pure in assenza di indicazioni dirette e nonostante una piccola incongruenza temporale – dovuta certamente a una fallacia nella tardiva ricostruzione degli eventi –, la sagoma dell'amico di gioventù Adolfo Levi:

un israelita filosofo, barbuto e sozzo, pieno di ticchi buffissimi, che credeva d'aver sbancato la ragione umana e costretto l'intelligenza a un dilemma fra la prigione e il suicidio, inventando una sua formula di scetticismo radicale, dotato d'una parlantina e d'una sofistica degne delle nostre, con il quale si faceva le due dopo la mezzanotte, accompagnandoci e

* Università degli Studi di Milano.

riaccompagnandoci a casa, per le vie deserte di Firenze, dove le nostre discussioni rintrovanano e facevan accorrer la gente in camicia alla finestra³.

E in effetti, in quella Firenze di inizio secolo, quando si attivò il gruppo di autodefinitisi «*giovini*», che avrebbe avuto come scopo l'«Impero intellettuale di tutte l'essenze dell'universo»⁴, si era trovato a vivere anche Levi, nato a Modena nel 1878 da una famiglia di origini reggiane, futuro raffinato esegeta del pensiero antico e, in quel momento, nel capoluogo toscano per portare avanti i suoi studi universitari, legati ancora per un po' al pendolarismo verso Pisa⁵.

L'Istituto di Studi Superiori, che allora stava iniziando a frequentare, poteva contare sull'insegnamento di docenti di spicco, anche con un riconoscimento internazionale, e rappresentava un avamposto di cultura scientifica⁶, dove una decisa impronta positivista era stata data da Pasquale Villari, a cui si deve anche la chiamata di Paolo Mantegazza sulla prima cattedra europea di Antropologia ed etnologia (1869). Tra coloro che vi insegnavano converrà nominare subito Girolamo Vitelli, la cui influenza, guardando soprattutto al lungo periodo, fu certamente grande sul giovane Levi, che da lui avrebbe tratto l'attitudine allo scavo del mondo classico e la sentita necessità di avvicinarvisi attraverso la mediazione di una seria filologia⁷. Non a caso anche l'altro più rilevante cultore italia-

no della filosofia antica tra le due guerre, Rodolfo Mondolfo, si abbeverò a quello stesso magistero⁸ e ricordò⁹ l'importanza per la sua formazione dell'editore critico dell'imponente volume dei berlinesi *Commentaria in Aristotelem Graeca* consacrato ai *Commenti alla Fisica* di Giovanni Filopono¹⁰. Non andranno naturalmente dimenticate¹¹, guardando in particolare alle prime riflessioni di Levi che i documenti restituiscono, le lezioni kantiane di Felice Tocco – vi torneremo infatti più avanti; come non si deve tacere il fatto che Levi fece in tempo a vedere l'esordio alla docenza fiorentina di Francesco De Sarlo, chiamato nel 1900 a sostituire uno spiritualista come Augusto Conti; propugnatore di un rinnovamento della psicologia in direzione sperimentale e fautore di un più stretto rapporto tra filosofia e saperi scientifici, De Sarlo avrebbe qui diretto un Gabinetto di psicologia sperimentale e fondato una rivista, «La Cultura filosofica», che ebbe un certo rilievo nel panorama filosofico italiano e a cui Levi avrebbe dato un fattivo contributo¹².

Non sono del tutto chiare le circostanze dei loro primi incontri, né quale fu l'occasione propizia alla loro conoscenza; probabilmente si incrociarono nelle aule dell'Istituto¹³, allora frequentato anche da Prezzolini e Papini. Quest'ultimo, in una nota di diario del 9 novembre 1899 scriveva infatti: «...certo Levi... È un giovine [...] che ha fatto gli studi a Reggio d'Emilia ed ora è ve-

nuto qua per seguire, all'Istituto di Studi Superiori, i corsi di lettere e filosofia. Insieme [siamo] andat[i] alle Cascine, parlando e discutendo»¹⁴. Il sodalizio con Levi è, del resto, una realtà attestata dalle pagine private¹⁵ e dallo scambio epistolare tra i due *enfants terribles*. In questo senso, pur nella sua stringatezza, è interessante l'informazione che Papini, da Firenze, comunicava a Prezzolini (luglio 1900) circa una visita agli Uffizi e a Palazzo Pitti, probabilmente con Morselli, per studiare le opere di Perugino: «A Pitti abbiamo trovato il Levi che doveva partire il giorno dopo per Reggio ma che ci à detto che il prossimo anno scolastico lo passerà in gran parte a Firenze»¹⁶. Righe che non solo confermano la frequentazione delle lezioni all'Istituto, ma che forniscono un prezioso indizio sui contenuti degli scambi intellettuali tra gli amici, dove le arti avevano un posto di primo piano. Prezzolini avrebbe scritto a Papini¹⁷ e Levi, giunto a Roma nel novembre del 1902 per proseguire e poi concludere il proprio *cursus studiorum* – vi si sarebbe laureato nel 1903 – avrebbe dato ulteriore prova di questa sua inclinazione e del gusto difficile che lo contraddistingueva: non apprezzò molto né San Pietro, se si eccettua il colonnato, né il Palazzo della Cancelleria, a proposito del quale ben poco lo convinceva l'attribuzione prezzoliniana a Leon Battista Alberti¹⁸. Certo quel soggiorno a Firenze, e, con ogni probabilità, le scorribande con i

nuovi amici, dovevano aver pesato non poco sulla sua educazione estetica¹⁹. Al di là infatti della facile e immediata considerazione che può essere fatta notando l'andar di Levi a ricercare, nella strabordante e multiforme ricchezza architettonica della Capitale, un esempio così fulgido, anche se per lui non del tutto convincente, di palazzo fiorentino quale è la Cancelleria, è il permanere nella memoria di quanto visto nelle chiese di Firenze, al Bargello e nei mille angoli esplorati durante la sua permanenza a costituire la prova sicura del rilievo, se così si può dire, di quell'apprendistato. Diversi anni dopo infatti, in un'opera originale per proposta teorica – sarebbe interessante analizzarla accanto all'*Estetica* di Croce – egli avrebbe dato prova di una cultura artistica davvero rimarchevole, offrendo al lettore de *La fantasia estetica* (1913) pagine su pagine di esemplificazioni delle proprie analisi tratte in buona parte da quanto visibile (e visto) nella Città medicea²⁰.

Sotto le volte a vela del portico euritmico degli Innocenti, a Santa Maria del Carmine, nei chiostri affrescati, si era parlato tanto, però, anche di filosofia²¹ e il nome di Levi risuonava, in una lettera prezzoliniana del marzo 1902, giustapposto a un orientamento di pensiero che gli sarebbe stato proprio: «forse non sarebbe difficile far fare un passo avanti al Levi, quello che abbiamo percorso dopo lo scetticismo; il riconoscimento de l'azione ideale come fine di

vita»²². Non è del tutto chiaro quale fosse, in concreto, questo «percorso»; si può ipotizzare che i due volessero attrarre Levi nell'orbita dell'evoluzione del loro progetto, incarnato qualche anno prima dal *Proclama degli Uomini Liberi*, in cui avevano indicato la felicità come «fine naturale di ogni uomo», da perseguire tramite le «fonti di piacere» della «libertà, l'amore, la scienza e l'arte»²³. Qualche obiezione e qualche perplessità doveva averla avuta Levi – infatti poi definito «[i]l nostro Doctor subtilis»²⁴ –; ciò era, del resto, caratteristico del suo modo di avvicinarsi ad ogni prospettiva teorica²⁵. Le testimonianze sulle esperienze di pensiero compiute durante il soggiorno fiorentino, accanto al precoce e sempre presente scetticismo²⁶, ci restituiscono però un quadro parzialmente diverso; egli appare impegnato in disquisizioni gnoseologiche non solo nel tentativo di trovare debolezze e aporie nei discorsi altrui, ma avanzando, per quanto è possibile ricostruire dalle fugaci allusioni che ne fanno menzione, anche alcune tesi, probabilmente non elaborate fino in fondo. Il *Diario 1900-1941* di Prezzolini già ne aveva dato informazione²⁷. Vi sono infatti dei temi specifici che fanno capolino tra le lettere di Papini e Prezzolini e tra quelle inviate a quest'ultimo da Levi (del carteggio con Papini non è sopravvissuto che un pezzo, curiosamente presso l'Archivio Prezzolini di Lugano²⁸): il monopsichismo per esempio,

o i rapporti sogno-veglia; non è impossibile persino intravedere anticipazioni di quanto sarebbe apparso sul «Leonardo», come per esempio l'affermazione, contenuta nell'articolo di Gian Falco *Me e non me*, che «il negare gli altri import[a] già la creazione di qualcosa che vale infinitamente più e meglio – cioè di sé stesso»²⁹, che molto assomiglia alle osservazioni fatte qualche tempo prima dallo stesso Papini chiamando in causa proprio Levi: «Data la graduale sparizione degli individui come potremo essere, noi, degli individui se tali non si può essere, come ripeteva anche il Levi, che in contrapposizione ad altri? Forse contrapponendoci alle masse? O alla Natura?»³⁰. Ma è soprattutto nei confronti del kantismo che le missive del filosofo rivelano sicura attrazione. Da San Marcello Pistoiese, dove soggiornò nell'estate del 1902, Levi lamentava uno stato di salute non ottimale e imputava a questa sua condizione la mancata risposta alle «cariche a fondo» lanciate da Prezzolini contro l'*a priori*³¹. L'indizio sulla gravitazione intorno alla prospettiva criticista da parte dell'«Eremita di San Marcello» – così si firmava – trova conferma in una più distesa comunicazione, inviata qualche giorno dopo:

Non Le invio le risposte alle Sue teorie sperimentaliste perché non ho avuto tempo di scriverle; del resto se combatto l'associazionismo di Hume e di Mill e sostengo l'a priori, – ho però – cambiato idea sulla necessità

delle leggi della natura; ho scritto una serie di critiche a Kant, ma non so se siano tutte dirette a lui, o a Kant come è esposto da Tocco agli appunti miei; e purtroppo non posso confrontare la *Critica* e i *Prolegomeni* poco servono [...]. Quando ella verrà a S. Marcello La pregherò di osservare le mie osservazioni; a me pare (1°) che Kant non abbia dimostrato affatto la applicabilità della matematica all'esperienza; (2°) che non sia punto chiaro il concetto di categoria e il suo uso puramente empirico³².

V'è poco da dubitare sul fatto che le ricordate lezioni kantiane di Tocco avessero avuto un certo impatto su Levi³³, al quale si deve, per altro, la redazione degli appunti di due corsi tenuti dal professore dell'Istituto negli a.a. 1900-1901 e 1901-1902; era, con ogni evidenza, a quei brogliacci, poi pubblicati postumi, che Levi faceva riferimento in quella lettera³⁴. Le lezioni si erano concentrate sul periodo precritico, sulla prima *Critica* e sulla metafisica della natura, e, alla luce di quanto riportato da Levi e guardando al lascito manoscritto di Tocco, erano state puntuali nell'esposizione, e, allo stesso tempo, problematiche nei giudizi. Non è possibile farne qui un'analisi particolareggiata, più di ogni altra cosa salta però agli occhi, nella parte dedicata alla filosofia moderna anteriore a Kant, l'opinione espressa su Hume, la cui filosofia porta a una bancarotta dell'esperienza attraverso uno scetticismo «desolato» e «gravido di dolore»³⁵. Parole molto simili

a quelle usate poi da Levi in *Sceptica*: «lo scetticismo per me non è un comodo origliere sul quale riposo [...]; non è fonte di calma e di serenità, ma di tormento insanabile»³⁶.

Il materiale che ci è giunto non permette di fare una piena luce su questi anni di apprendistato e sull'effettivo assorbimento di Levi della dottrina di Kant – si tenga conto che egli non leggeva allora il tedesco³⁷ –; di sicuro un passaggio attraverso le acque kantiane vi fu, visto che il (neo-)kantismo sarebbe rimasto un punto di riferimento, anche se soprattutto critico, nelle lettere e nell'opera edita³⁸.

Conferma invece dello spostamento del baricentro della riflessione leviana si ha leggendo la lettera a Prezzolini del settembre di quel 1902, in cui informava di spedire «quasi 8 (otto!!!) pagine e minute», parte «dell'opera mia di diffamazione e calunnia verso il Critico della ragion pura». Allo stesso tempo riferiva delle letture compiute, i *Prolegomeni* kantiani, il *Treatise* e i *Dialogues* di George Berkeley, i «*Saggi sulla conoscenza* di Hume», e delle considerazioni da esse scaturite: il maggior merito che si deve tributare a Berkeley per certe teorie per cui viene magnificato Hume, e, soprattutto, la maggiore audacia del primo rispetto al problema della realtà del mondo esterno. Se Hume, mantenendo al di fuori del dubbio scettico il *quid* «determinato e ignoto» causa delle impressioni, aveva favorito il passaggio al noumeno di Kant, il vescovo irlan-

dese aveva avuto il coraggio di fare piazza pulita di ogni trascendenza rispetto alla dimensione totalizzante della coscienza³⁹. L'abito kantiano stava divenendo dunque poco confortevole, forse anche a causa delle bordate di Prezzolini; era tuttavia la scoperta della tradizione scettica a risvegliare Levi dal (relativo) sonno criticista. Chiedeva all'amico di fornirgli «più lunghe notizie dello scetticismo di Hobbes: chi mai avrebbe pensato di trovare uno scettico in quel filosofo?», biasimava sordità dogmatica in Papini rispetto alle osservazioni che, evidentemente, gli aveva fatto: non gli piace lo scetticismo perché ama la sua «Previsione»⁴⁰, notava, facendo riferimento a uno scritto di quello, rielaborazione della relazione tenuta nell'aprile del 1902 presso la Società italiana di antropologia, cui era giunto grazie alla nuova amicizia con Ettore Regàlia; scritto che, tra l'altro, avrebbe innescato il primo contatto di Papini con Giovanni Vailati⁴¹.

La rin vigorita propensione scettica di Levi stava trovando già qualche applicazione, con uno sguardo che pareva fissarsi problematicamente sui rapporti tra soggetto e oggetto nella cornice della teoria della conoscenza. Quelle obiezioni all'applicabilità empirica della matematica formulata da Kant suonano infatti intonate a una diffidenza verso il raggiungimento di un contatto col mondo:

Io non ho voluto mostrare che la matematica non è applicabile all'esperienza, ma che non è esatto dire che, nel fenomeno come fenome-

no si trovano tali elementi che impongono, per così dire, di applicargli il calcolo; la mente può applicare la matematica ai fenomeni per un atto della sua attività, non perché vi sia forzata. [...] e quindi la necessità del calcolo matematico non è nei fenomeni (ove non ha le sue ragioni *sufficienti*) ma nello spirito [...]. E uno scopo simile mi sono proposto nella critica della teoria delle categorie, ove ho voluto mostrare che, pure ammessa l'*apriorità* delle categorie, ne risulta solo una necessità in astratto, non in concreto⁴².

Nel novembre del 1902 partiva quindi per Roma⁴³ con questa disposizione, ma l'attenzione rivolta, massime, alla conclusione degli studi e alla preparazione della tesi. Non seguiremo in questa sede le fasi della stesura e le tribolazioni che l'accompagnarono, perché, più che le vicende esterne ad essa connesse – diremo soltanto, per quel che qui ci interessa, che Prezzolini e Papini dettero un contributo rilevante, anche nelle fasi di correzione delle bozze e di stampa del libro che ne derivò –; a noi importa vedere quali furono le motivazioni interne che mossero Levi e quali furono le valutazioni teoriche che innervarono il suo lavoro. Nonostante infatti il 1903, coincidente con l'ultimo periodo di vera frequentazione (più che altro epistolare) tra gli amici, fu contraddistinto dal varo del «Leonardo»⁴⁴, l'eco delle vicende collegate a questa avventura editoriale e a quelle che ad essa si affiancarono, come le varie pubblicazioni dei due fondatori e la parentesi de «Il Re-

gno»⁴⁵, non impattò in modo sostanziale sui contenuti degli scambi intellettuali di Levi con i sodali (le cose andarono diversamente, invece, per i rapporti personali). Egli infatti, pur tiepidamente apprezzando qualche contributo, si dimostrò fin da subito dubbioso sugli esiti del progetto⁴⁶, non vi volle pubblicare uno scritto di filosofia morale⁴⁷ e non ebbe grandi possibilità di diffonderlo nell'ambiente romano che si trovava a frequentare; vi si aggiunga poi che la creatura di Enrico Corradini gli era indifferente⁴⁸. A fronte della separazione, anche geografica, v'era però ancora spazio per un dialogo.

V'era, come è facile indovinare, la cosiddetta *Filosofia della contingenza*, verso la quale sia Prezzolini che Levi avevano, nella Firenze da loro vissuta, sviluppato un vivo interesse. La frequentazione del Gabinetto Vieusseux, la scoperta dell'opera di Iginio Petrone, poi di Boutroux e Bergson⁴⁹, consentirono a Prezzolini di apprezzare un indirizzo di pensiero che, nell'afflato indeterministico che egli vi scrutava, poteva configurarsi come un formidabile puntello teorico a quella filosofia della *liberazione* che aveva in animo di mettere a punto – e Bergson fu del resto, come è stato sottolineato da più parti, un punto di riferimento importantissimo per la prima fase del «Leonardo»⁵⁰. In questo senso anche il rapporto con Levi deve aver giocato un ruolo, tenendo presente che, sì, la tesi sarebbe stata discussa a Roma, ma anche che egli si era già focalizzato sul tema sin dal soggiorno fio-

rentino e, sapendo del prossimo viaggio del sodale a Parigi, aveva scritto poco prima del trasferimento nella Capitale: «non ho poi rinunciato a quella tesi, ma ho la brutta prospettiva di dover scrivere una introduzione storico-letteraria delle condizioni generali della cultura, che il Barzellotti esige in ogni lavoro», «se non Le dispiacerà, dovrò ricorrere a Lei per notizie, perché la mia conoscenza della letteratura francese contemporanea è assai ristretta»⁵¹. Levi guardava anzi già alla futura spendibilità editoriale della sua fatica e si dimostrava preoccupato dalla possibile concorrenza di Prezzolini: «La prego di dirmi se Ella vuol studiare la contingenza nel volume o anche in articoli del *Leonardo* e inoltre quale carattere avrà il suo lavoro, se polemico e critico o anche storico ed espositivo come il mio; nell'ultimo caso, la mia tesi perderebbe l'importanza che potrebbe avere». Non nascondeva inoltre al corrispondente, forse invitandolo per amicizia a limitarsi al lavoro teoretico, che i loro due volumi, nel primo caso prospettato, si sarebbero completati a vicenda, quasi come due parti di uno stesso libro.

La “parte” di Levi doveva comunque essere a uno stadio abbastanza avanzato di elaborazione, visto che la prima edizione sarebbe stata stampata di lì a pochi mesi; quella di Prezzolini, mai interamente realizzata, avrebbe preso forma in un saggio uscito, *a latere* del «Leonardo», solo qualche tempo dopo⁵². Ma ciò che più importa è che i due si scrivessero

esternando dubbi e convinzioni teoriche che stavano maturando a seguito degli studi e delle esperienze fatte.

Nei primi mesi del 1903 sappiamo Levi impegnato nella lettura di Henri Poincaré. Pare essere stato proprio Prezzolini a indirizzare in tale direzione l'amico, in particolare verso *La Science et l'Hypothèse*, di cui avrebbe parlato sul «Leonardo» e su «La Critica»⁵³. Quanto poi espresso nella rielaborazione della tesi – l'opposizione alla teoria degli assiomi della geometria come convenzioni e la proposta di considerarli «giudizi sintetici a priori della sensibilità, il cui contrario è pensabile bensì ma non rappresentabile; cioè sarebbero necessari per la facoltà rappresentatrice pur non essendolo per l'intelletto»⁵⁴ – era già stato infatti, in nuce, comunicato via lettera all'amico. Levi esprimeva, già dopo una prima lettura, le proprie riserve: «mi pare il lavoro di uno scienziato che non ha la cultura filosofica del Milhaud e molto meno la percezione chiara dei veri problemi filosofici» e poi – scriveva – «appartiene alla filosofia della contingenza solo per ciò che si riferisce ai rapporti, ma vi si oppone per il valore oggettivo che dà ai rapporti»⁵⁵. Interessante il fatto che, dichiarandosi avverso alla posizione di Poincaré sulla natura degli assiomi geometrici, chiamasse in causa ancora Kant: «Il torto del Poincaré non è suo, ma è di Kant, il quale, secondo il solito, ha messo in fascio tutti i giudizi sintetici *a priori*

senza distinzione; ammesso pure che essi esistano, si deve distinguere i giudizi che riguardano le forme dell'intuizione, come gli assiomi geometrici, da quelli che riguardano il funzionamento dell'intelletto», sbaglia quindi il francese a considerarli arbitrari, essi esprimono delle necessità di fatto, appartenendo all'ambito dell'intuizione, e divengono arbitrari solo quando sconfinano nel campo dell'intelletto, investendosi di un'illegittima necessità logica⁵⁶.

Lo sappiamo alle prese, ovviamente, anche con Bergson, di cui aveva letto *l'Essai* e giudicava di portata rivoluzionaria le innovazioni in psicologia, mentre non lo convinceva quanto aveva letto su *Matière et mémoire*. Rifletteva inoltre sul problema della libertà nella Contingenza, che gli sembrava portare a qualche problema in campo morale, viste le premesse indeterministe: «credo [...] che le conseguenze logiche della contingenza sono contrarie ad ogni morale intesa come regola, ma solo da un punto di vista strettamente razionale», da quello empirico invece «le cose sono ben diverse, se in diritto nella coscienza *può* regnare la contingenza ciò non significa che nel fatto vi regni sempre», perciò concludeva che «la morale come teoria razionale [...] è scalzata dal contingentismo, pur rimanendo come dato di fatto»⁵⁷. Erano questi i germi della teorizzazione di Levi dell'impossibilità di unire coerentemente i piani gnoseologico e pratico.

Una lettera dell'aprile 1903 rivela ciò che maggiormente, nella filosofia contingente, catalizzava l'attenzione di Levi, l'aspetto critico: «io non sono che un critico e perciò posso avere simpatia solo per la dottrina della contingenza pura, che è un'opera critica la quale, caso strano, prende le mosse dalla filosofia della libertà, che è una metafisica, per finire con la *nouvelle philosophie*, che è un'altra metafisica», e, ancora, «mi pare che il contingentismo non possa dare che effetti negativi in ogni ramo di ricerca: volere farne una base di costruzione è una corbelleria»⁵⁸. Avrebbe anche, di lì a qualche mese, sottolineato la natura dello scetticismo larvato da lui riconosciuto nell'indeterminismo francese, infatti «le dottrine contingentiste tendono a scalzare le basi dei principi stessi della conoscenza»⁵⁹. Il lavoro di tesi sarebbe stato comunque parco di soddisfazioni; i rapporti con Labriola, da cui aveva anche cercato di farsi seguire, avrebbero conosciuto un'evoluzione negativa; Barzellotti, che lo aveva incoraggiato, si sarebbe detto infine non del tutto soddisfatto del lavoro, ritenendolo più che altro espositivo. Al che, lagnandosene con Prezzolini, Levi avrebbe ribadito: «A me francamente pareva che avere dimostrato [...] che tutto un indirizzo filosofico va a metter capo nello scetticismo fosse qualche cosa più che il lavoro di un espositore»⁶⁰.

L'irrobustirsi della predisposizione scettica di Levi, alimentata dall'ormai

conclamata preponderanza dell'interesse gnoseologico, è confermato, del resto, da una visita a Roma di Prezzolini nella primavera del 1903, di cui abbiamo dettagliati resoconti nella corrispondenza con Papini⁶¹. Anche in condizioni materialmente difficili, con la madre malata, Levi era sempre pronto a sostenere una tenzone filosofica, «a tagliare dei fili di seta in mille peluzzi logici», fossero da discutere «certi punti della Contingenza», o le filosofie di Kant o di Poincaré, o, appunto, lo «Scetticismo», nei confronti del quale Prezzolini mostrava profonda avversione: si tratta, diceva, di un «Byronismo filosofico», «cosa sommamente romantica e sommamente vecchia» i cui seguaci «andrebbero poi trattati come i pirati in politica, ossia [...] impiccati appena scoperti». Di tutta risposta Levi annunciava scherzosamente la costituzione di una «scuola di scetticismo dove i discepoli [sarebbero] tutti stati *obbligati* di dichiararsi scettici, pena le bastonate». Non troppo scherzosa invece l'ambizione, confessata sempre a Prezzolini, di scrivere dei «Prolegomeni al Neo-Scetticismo»⁶²; essa non rimase infatti un *flatus vocis*, se, come risulta dai documenti, alcune pagine di quelli vennero effettivamente scritte⁶³ e se, come pare naturale, non si possono non vedere in questo azzardo giovanile i prodromi di quanto avrebbe realizzato con *Sceptica*.

I rapporti rimasero cordiali e improntati a un franco ma rispettoso scambio

di opinioni, pur nel, sempre più netto, divaricarsi dei sentieri intrapresi. Ancora si parlò di Poincaré e di Bergson. Levi non accettava l'idea di spazio del primo come «pura costruzione dello spirito», interpretandolo, invece, come «ricostruzione di quello rappresentativo»⁶⁴, e contestava quanto sostenuto da Prezzolini a proposito del secondo: Bergson non può essere un cartesiano perché l'intuizione su cui si fonda la sua filosofia non è la stessa intuizione di cui parla Descartes – «qui la parola tradisce l'idea» –; non la «immediata conoscenza dei primi principi della ragione», ma la «visione della realtà interiore nella sua pura irrazionalità» è l'intuizione di Bergson; ciò fa di lui, pertanto, «il più puro anti-cartesiano che si possa desiderare»⁶⁵. Tra le righe delle diverse questioni dibattute, emergevano qua e là ancora moti di pensiero che, retrospettivamente, permettono di cogliere l'*habitus* scettico che avrebbe poi caratterizzato la maturità di Levi e i concetti che egli avrebbe meglio messo a fuoco, come, per esempio, quello del ruolo centrale del dubbio: «lo scetticismo tende non a negare la validità della conoscenza ma a porla in dubbio; esso non nega (ché anche la negazione è dogmatismo) ma dubita»⁶⁶.

La distanza, tuttavia, tra l'impostazione culturale dei leonardiani, che stavano plasmando la rivista a immagine delle loro ambizioni culturali e che via via avrebbero intrapreso un percorso che avrebbe portato il «Leonardo» a diveni-

re, nella percezione collettiva e fino a un certo momento, il punto di riferimento del pragmatismo italiano, era ormai netta e sarebbe deflagrata proprio a causa di quanto apparso su quelle colonne.

In un paio di lettere del novembre del 1903, prossime temporalmente alla segnalazione sul «Leonardo» de *Sulle ultime forme dell'indeterminismo francese*⁶⁷, rielaborazione della sua tesi di laurea, Levi si raccomandava, pregando di parlare del volume «come di opera il cui autore vuole presto far uscire una 2^a più ampia» e, *post festum*, ringraziava della recensione⁶⁸. Questa era infatti apparsa nel frattempo all'interno di un più ampio e strutturato intervento, tutto dedicato a *La filosofia della contingenza*, che rappresentava anche una sorta di ironico commiato prezzoliniano da un indirizzo di pensiero divenuto ormai di moda, fatto proprio da «preti e laici, scettici e credenti, positivisti e razionalisti». L'opera di Levi, solo espositiva e per giunta incompleta, non sarebbe stata certo utile, comunque, alla sua diffusione su suolo italico, carente com'era di una «idea dominante» e «scars[a] di critiche». Giudizi che Prezzolini aveva, tra l'altro, già emesso ai tempi del soggiorno romano del maggio precedente⁶⁹. Nonostante la valutazione negativa, non si trattava di una stroncatura a foggia di sberleffo o di attacco personale, come spesso accadeva su quelle pagine; le righe dedicate a Levi si chiudevano anzi con un'attestazione di stima che suona-

va quasi come un incitamento a far meglio: «io che conosco l'autore del libro, trovo, e non è fargli un complimento, che vale molto più dell'opera sua, e lo ricordo meglio informato e più valente distruttore a quattr'occhi di quel che non appaia da queste sue pagine»⁷⁰.

Risulta che Levi accogliesse benignamente l'invito a migliorare un testo che lui stesso considerava per certi aspetti deficitario, tuttavia trovava poco appropriati i toni, adatti forse a una «discussione tra amici», non certo a un «articolo stampato su una rivista». Levi teneva, inoltre, a rispedire al mittente alcune accuse, come quella di incompletezza, e a far notare come la differenza di vedute non potesse giustificarne gli accenti polemici, vista anche la ben maggiore cortesia riservata a Croce; si toglieva anche qualche sassolino, rilevando un'incongruenza nell'apprezzamento prezzoliniano per le idee di Maurice Barrès⁷¹, che lo avrebbe portato a una «posizione democratica nel peggiore senso della parola», cioè a svilire tutto quanto «solleva dalla bassezza comune»⁷².

A minare, quasi definitivamente, i loro rapporti contribuì il pungente e (non troppo) celato attacco contenuto nell'articolo prezzoliniano *Scetticismo e sofistica*, il cui sottotitolo, *Lettere ad uno scettico*, palesava subito, almeno per quanti avevano confidenza di rapporti coi leonardiani, il bersaglio di ironie e critiche⁷³. Se alla sofistica – più che dottrina, atteggiamento di pensiero, rivendi-

cato emblematicamente dal *nom de plume* – si oppone lo scetticismo, questo è perché la prima tende alla subordinazione della ragione a fini pratici e sentimentali, rappresentando l'affermazione universale della libertà dell'uomo creatore e del suo gioco di volontà e istinti, mentre lo scetticismo, col suo dubbio universale, incarna al contrario l'immobilità e la stasi del pensiero. Così al sofista, in senso psicologico e non storico, si oppone lo scettico, all'uomo che, con l'intelletto, tende al dominio, l'uomo inattivo che confeziona la sua dottrina per i «detrimenti» e le «scorie» dell'umanità; dove naturalmente il primo era incarnato dal Giuliano scrivente e il secondo appariva una caricatura di Levi: «geloso e meticoloso custode della sua filosofia personale [...]», il cui scetticismo puzza «di accademia e di miseria e di povertà e di vecchiaia [...] una filosofia da invalidi, [...] una fascia igienica per erniosi»: «Non per nulla, caro amico, Ella è entrata con un certo piacere nel branco dei pubblici dispensieri di filosofia alle animucce liceali di O., e nel magno annuario del poco munificente Regno di Italia. Non le mancano che dei discepoli, pel critico son qua io; e quanto al martirio la sua fantasia di orgoglioso non mancherà di inventare una qualche persecuzione»⁷⁴.

Dall'ultima missiva, prima di un lungo silenzio⁷⁵, apprendiamo di un successivo colloquio «più agro che dolce» con Papini, di una crisi che dovette perdurare per tutto il 1904 – e infatti non vi

sono lettere a Lugano tra il 14 dicembre 1903 e questa del gennaio del 1905 – e della percezione di un atteggiamento di doppiezza degli ormai ex-amici:

Per un certo periodo [...] siamo vissuti in una fratellanza d'armi [...] sebbene mai ci siamo trovati d'accordo. Nel primo tempo in cui è apparso il *Leonardo*, ho ricevuto da loro, e per lettera e per accenni sulla rivista complimenti in quantità. Poi all'improvviso, sono cominciati gli attacchi. Alla lettura delle *Lettere ad uno scettico*, ho creduto ormai nessuna relazione potesse durare più tra noi. Venuto a Firenze, non io sono andato a ricercare i leonardiani (come poco esattamente ha detto il Papini), al contrario, ho ricevuto da loro l'assicurazione che avevo male interpretato un puro giuoco polemico. Ho ripreso la relazione, anche perché, non volevo che la mia persistenza nel rompere tale relazione fosse interpretata come l'effetto del timore che potessi nutrire circa le conseguenze *accademiche* di tali rapporti. Però ora, visto che si torna di nuovo alla punzecchiatura più o meno cortese, debbo fare una dichiarazione. Per conto mio non posso persistere in un'amicizia qualunque se non a patto di essere trattato *da pari a pari*. Se tale è l'intenzione dei direttori del *Leonardo* bene; se no ciascuno riprenda il suo posto, e tutto proceda come se mai vi fosse stato nessun rapporto reciproco⁷⁶.

Si concludeva un sodalizio che era stato problematico e complesso, ma,

allo stesso tempo, almeno nella primissima fase, sinceramente vissuto e sentito. Levi, meno incline al gusto della polemica di Prezzolini e Papini, non tollerava evidentemente un certo linguaggio e certi atteggiamenti, vivendoli, al contrario degli amici, come un venir meno del rispetto all'umanità dell'altro, principio su cui avrebbe basato il suo dogmatismo etico. Prezzolini, alla luce anche delle ricostruzioni successive, non si aspettava probabilmente una tale reazione, per degli articoli il cui stile faceva ormai parte delle sue modalità di intervento culturale e di dialogo. Sentitosi forse libero da ogni residuale cautela, egli avrebbe duramente recensito la rinnovata edizione della monografia su *La Filosofia della contingenza*, uscita nel 1904, con giudizi i cui toni, a fronte dell'ampio apprezzamento espresso per lettera a Levi da Bergson in persona⁷⁷, sorprendono un po'. Al fondo delle critiche, però, più che le analisi contenute nel libro, v'era la consueta avversione alla generale disposizione di Levi per quello scetticismo senza scampo che non poteva che spiacere a chi voleva creare da volontà e conoscenza un proprio mondo, concreto, da vivere e di cui parlare⁷⁸.

Note

1 _ Il presente contributo è stato portato a termine nell'ambito di un assegno di ricerca ("La filosofia italiana del Novecento negli inediti della Biblioteca di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano") finanziato dal Dipartimento di Filosofia "Piero Martinetti" della Statale. Oggetto d'indagine privilegiato del presente contributo sarà la (superstite) corrispondenza scambiata tra Levi e Prezzolini. Le lettere del primo al secondo si trovano nell'Archivio Prezzolini conservato presso la Biblioteca Cantonale di Lugano, fascicolo «Levi, Adolfo»; cfr. *Archivio Prezzolini. Inventario*, a cura di F. Pino Pongolini e D. Rüesch, Biblioteca Cantonale Lugano, Bellinzona 1989, p. 87. Si tratta di 49 missive, tutte inviate nel biennio 1902-1903, ad eccezione di una, del 1905. Si ringrazia l'istituzione conservatrice, la dott.ssa Karin Stefanski e il prof. Emilio Gentile per aver gentilmente permesso il mio accesso alle carte di Levi e aver consentito la loro parziale pubblicazione in questa sede. L'unica lettera rimasta di Prezzolini a Levi, assai più tarda (1934) è stata pubblicata da Laura Pasquino (cfr. *infra* nt. 75). Essa fu rinvenuta tra le carte rimaste in possesso della moglie di Levi Emilia Patrizi, l'esistenza delle quali fu segnalata ancora da L. Pasquino, *L'archivio di Adolfo Levi a Todi*, «Cartevive», IX (1998), pp. 39-45. Il lascito di Levi è oggi al Palazzo Attipensi di Todi, dove il filosofo trovò rifugio presso il cognato Ascanio Pensi a seguito del forzato abbandono della cattedra di Storia della filosofia dell'Università di Pavia, conseguenza della legislazione antiebraica del 1938. Ringrazio l'arch. Carlo Pensi, attuale proprietario e custode, per le cortesi informazioni che ha generosamente voluto fornirmi. Egli aveva a suo tempo già confermato

ad Amedeo Vigorelli, con lettera del 9 aprile 1997, che non si conservano altre lettere prezzoliniane.

2 _ Cfr. G. PREZZOLINI, *L'italiano inutile* [pr. ed. 1954], Rusconi, Milano 1983, p. 91.

3 _ *Ibidem*. Poco più avanti, dando informazione delle occupazioni nel mondo di questi tre intellettuali «in margine alla vita ufficiale», Prezzolini diceva essere il primo – lo si desume dalla scansione interna – «professore di liceo»; incarico che in effetti Levi avrebbe ricoperto a partire dall'a.s. 1903/1904 (prima destinazione il Liceo comunale pareggiato di Oneglia), ma che non poteva aver assunto nei primi anni di frequentazione fiorentina, quando era ancora studente.

4 _ GIAN FALCO [PAPINI], *L'ideale imperialista*, «Leonardo», n. 1, 4 gennaio 1903, p. 3b.

5 _ Per la biografia (anche intellettuale) di Levi e un bilancio critico del suo pensiero, ci si limita qui a rimandare agli studi di D. VENTURELLI, *Scepsi e nichilismo. Sudio su Adolfo Levi*, Marietti, Genova 1984; A. VIGORELLI, *Adolfo Levi. L'elogio del dubbio*, «Filosofia oggi», XI (1988), pp. 77-91; L. PASQUINO, *Adolfo Levi (1878-1948). Critica scettica e Storia della filosofia*, Cisalpino, Bologna 1998.

6 _ Per la storia dell'Istituto fiorentino, guardando in special modo alla Sezione di Filologia e Filosofia, si rinvia, per brevità, a un classico sempre utile, E. GARIN, *L'Istituto di studi superiori di Firenze (cento anni dopo)*, in ID., *La cultura italiana tra '800 e '900. Studi e ricerche*, Laterza, Bari 1962, pp. 29-66 e ai recenti corposi volumi di A. DEI (a cura di), *L'Istituto di Studi Superiori e la cultura umanistica a Firenze*, Pacini, Pisa 2016.

7 _ Una bella testimonianza sull'insegnamento di Vitelli si trova in G. SALVEMINI, *Una pagina di storia antica*, «Il Ponte», VI (1950), pp. 116-131.

8 _ Per Mondolfo allievo dell'Istituto cfr. E. GARIN, *Mondolfo e la cultura italiana*, in N. BOBBIO ET AL., *Filosofia e marxismo nell'opera di Rodolfo Mondolfo*, La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 1-17.

9 _ Cfr. D. F. PRÒ, *Rodolfo Mondolfo*, 2 voll., Editorial Losada, Buenos Aires 1967-1968, vol. 1, p. 11.

10 _ Cfr. *Philoponi in Physicorum octo libros commentaria*, consilio et auctoritate Academiae litterarum Regiae Borussicae, edidit HIERONYMUS VITELLI, Berolini, Typis et impensis Georgii Reimeri, MDCCCLXXXVIII.

11 _ Poco incline a considerare determinante l'influsso dei suoi «maestri» universitari è stato invece A. RAVÀ, *Adolfo Levi*, «Rivista di filosofia», XXXIX (1948), pp. 386-395, qui p. 386.

12 _ Su De Sarlo cfr. almeno M. A. RANCADORE, *Dalla psicologia alla filosofia*, FrancoAngeli, Milano 2011 e P. GUARNIERI, *Senza cattedra. L'Istituto di Psicologia dell'università di Firenze tra idealismo e fascismo*, Firenze University Press, Firenze 2012. Levi, che pubblicò tra il 1907 e il 1911 dieci contributi sulla «Cultura filosofica», ottenne (1911) proprio presso l'Istituto di Firenze la libera docenza in Filosofia teoretica, affiancando tra il 1913 e il 1916 il titolare De Sarlo; cfr. G. D. BALDI, P. MACCARI (a cura di), *Cronologia degli insegnamenti*, in A. DEI, *op. cit.*, p. 983.

13 _ Pare suggerirlo quest'altro ritratto dipinto, molti anni dopo, da Prezzolini: «il primo ebreo che conobbi fu un giovane studente nell'Istituto di studi superiori [...] che discusse il problema della conoscenza tante volte con Papini, con me, con Mori e con Morselli: si chiamava Adolfo Levi [...]. Fin da allora sosteneva una dottrina propria, scettica per i valori conoscitivi dell'uomo, e

severa sui giudizi morali»; G. PEZZOLINI, *Diario 1942-1968*, Rusconi, Milano 1980, p. 67.

14 _ G. PAPINI, *Diario 1900 e pagine autobiografiche sparse*, Vallecchi, Firenze 1981, pp. 320-321. Sulla frequentazione dell'Istituto da parte dei due amici cfr., per es., *ivi*, pp. 335-340.

15 _ Cfr. *Ivi*, pp. 11-12.

16 _ Papini a Prezzolini, Firenze, 12 luglio 1900, in G. PAPINI, G. PREZZOLINI, *Carteggio I. 1900-1907: dagli "Uomini Liberi" alla fine del "Leonardo"*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, pp. 23-24.

17 _ Si veda, per es., Prezzolini a Papini, Siena, 22 febbraio 1902, in G. PAPINI, G. PREZZOLINI, *Carteggio I.*, *cit.*, p. 113.

18 _ Levi a Prezzolini, [Roma, 13 novembre 1902].

19 _ Cfr. ancora, per es., G. PAPINI, *Diario 1900*, *cit.*, p. 89.

20 _ Cfr. A. LEVI, *La fantasia estetica*, Seeber, Firenze 1913; segnalata in «Revue de Métaphysique et de Morale», XXII (1914), suppl. (janvier), pp. 23-24.

21 _ Un periodo particolarmente ricco di discussioni filosofiche risulta essere stata la fine del 1900; cfr., per es., G. PAPINI, *Diario 1900*, *cit.*, pp. 245-251.

22 _ Prezzolini a Papini, Siena, 9 marzo 1902, in G. PAPINI, G. PREZZOLINI, *Carteggio I.*, *cit.*, p. 118.

23 _ Lo si legga in G. PREZZOLINI, *Diario 1900-1941*, Rusconi, Milano 1978, pp. 17-19.

24 _ Papini a Prezzolini, Firenze, 2 novembre 1902, in G. PAPINI, G. PREZZOLINI, *Carteggio I.*, *cit.*, p. 190.

25 _ Cfr., per es., la testimonianza di DIOGENE [M. F. SCIACCA], *Adolfo Levi*, «Giornale di Metafisica», XI (1956), pp. 759-764.

- 26 _ Cfr. G. PAPINI, *Diario 1900*, cit., p. 12.
- 27 _ Cfr. G. PREZZOLINI, *Diario 1900-1941*, cit., p. 25.
- 28 _ Cfr. S. GENTILI, G. MANGHETTI, *Inventario dell'Archivio Papini*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1998; per la lettera superstite cfr. Archivio Prezzolini, fasc. Levi, Adolfo, lettera num. 34a.
- 29 _ GIAN FALCO, *Me e non me*, «Leonardo», n. 2, 14 gennaio 1903, pp. 2a-4a, qui p. 2a.
- 30 _ Papini a Prezzolini, [Firenze], 30 marzo 1902, in G. PAPINI, G. PREZZOLINI, *Carteggio I.*, cit., p. 122.
- 31 _ Levi a Prezzolini, [San Marcello Pistoiese, 30 luglio 1902].
- 32 _ Levi a Prezzolini, [San Marcello Pistoiese, 12 agosto 1902].
- 33 _ Sul rimanere sottotraccia nelle opere di Levi della (globale) lezione di Tocco, segnatamente «l'interesse storico e teorico per il neocriticismo» e per «il problema dell'errore», cfr. M. FERRARI, *I dati dell'esperienza. Il neocriticismo di Felice Tocco nella filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Olschki, Firenze 1990, pp. 417-418.
- 34 _ Si tratta di due quaderni autografi donati all'Istituto di filosofia della Sapienza, per volontà del filosofo, insieme alla biblioteca personale, ora raccolta nel *Fondo Adolfo Levi* della Biblioteca di Filosofia di quell'Università. Essi sarebbero stati poi pubblicati in G. RAO, *Lezioni su Kant di Felice Tocco. Studio e edizione*, Liguori, Napoli 1988; per la loro segnalazione al pubblico internazionale si veda la recensione di R. POZZO, «Kant Studien», LXXXV (1994), pp. 369-370.
- 35 _ Cfr. G. RAO, *op. cit.*, pp. 83-85.
- 36 _ A. LEVI, *Sceptica* [pr. ed. 1921], La Nuova Italia, Firenze 1959, p. 175.
- 37 _ Cfr. G. PAPINI, *Diario 1900*, cit., p. 321; Levi a Prezzolini, [Roma, 8 luglio 1903].
- 38 _ Cfr., per es., A. LEVI, *Il fenomenismo neo-criticista di Charles Renouvier*, «Rivista filosofica», X (1908), pp. 616-632; ID., *Il trascendentalismo logico*, «La Cultura filosofica», V (1911), pp. 367-398.
- 39 _ Cfr. Levi a Prezzolini, [San Marcello Pistoiese, 2 settembre 1902].
- 40 _ Cfr. Levi a Prezzolini, [San Marcello Pistoiese, 12 settembre 1902].
- 41 _ Cfr. G. PAPINI, *La teoria psicologica della previsione*, «Archivio per l'antropologia e l'etnologia», XXXII (1902), pp. 351-375 (presente nel *Fondo Adolfo Levi* di Roma, segnatura: 1513). Per l'introduzione di Papini nella Società, per opera di Regàlia, cfr. R. RIDOLFI, *Vita di Giovanni Papini*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1987², p. 26; per l'accendersi dell'amicizia tra Papini e Vailati si veda G. VAILATI, *Epistolario 1891-1909*, a cura di G. Lanaro, Einaudi, Torino 1971, pp. 321-325.
- 42 _ Cfr. Levi a Prezzolini, San Marcello Pistoiese, [12 settembre 1902].
- 43 _ Cfr. Papini a Prezzolini, Firenze, 9 novembre 1902, in G. PAPINI, G. PREZZOLINI, *Carteggio I.*, cit., p. 200.
- 44 _ Sull'avventura del «Leonardo» e sul significato che ebbe per la cultura italiana, dobbiamo qui limitarci a rinviare al solo P. CASINI, *Alle origini del Novecento. «Leonardo», 1903-1907*, il Mulino, Bologna 2002.
- 45 _ Per l'esperienza de «Il Regno» e il suo significato soprattutto politico, si rimanda al recente P. NELLO, «*Il Regno*» e le origini del mo-

vimento nazionalista, in G. MANICA (a cura di), *Firenze e la nascita del «partito degli intellettuali»*. *Alla vigilia della Grande Guerra*, Polistampa, Firenze 2020, pp. 65-83.

46 _ Cfr. Levi a Prezzolini, [Roma, 23 gennaio 1903].

47 _ Cfr. Levi a Prezzolini, [Roma, 30 dicembre 1902]; G. PREZZOLINI, *Diario 1900-1941*, cit., p. 51.

48 _ Cfr. Levi a Prezzolini, [Amb. Ventimiglia-Genova, 30 novembre 1903].

49 _ Cfr. G. PREZZOLINI, *L'italiano inutile*, cit., pp. 91-92.

Bergson e il bergsonismo nella prima rivista di Papini e Prezzolini. Il «Leonardo» 1903-1907

50 _ Cfr., su tutti, L. SCHRAM PIGHI, *Bergson e il bergsonismo nella prima rivista di Papini e Prezzolini. Il «Leonardo» 1903-1907*, Forni, Sala Bolognese 1982.

51 _ Levi a Prezzolini, [San Marcello Pistoiese, 12 settembre 1902].

52 _ G. PREZZOLINI, *Il linguaggio come causa d'errore. H. Bergson*, (paragrafi estratti dall'opera di prossima pubblicazione: *Uomini e Teorie della Contingenza*), Spinelli, Firenze 1904.

53 _ Cfr. GIULIANO IL S. [PREZZOLINI], *La filosofia della contingenza*, «Leonardo», n. 10, 10 novembre 1903, pp. 14b-15b, qui p. 15b; G. PREZZOLINI, *Rec. di H. POINCARÉ, La Science et l'Hypothèse*, «La Critica», I (1903), pp. 475-476.

54 _ Cfr. A. LEVI, *L'indeterminismo nella filosofia francese contemporanea. La Filosofia della contingenza*, Seeber, Firenze 1904, p. 265.

55 _ Levi a Prezzolini, [Roma, 11 febbraio 1903].

56 _ Cfr. Levi a Prezzolini, [Roma, inizio 1903].

57 _ Cfr. Levi a Prezzolini, [Roma 30 marzo 1903].

58 _ Levi a Prezzolini, [Roma, 22 aprile 1903].

59 _ Levi a Prezzolini, [Oneglia, 29 ottobre 1903].

60 _ Cfr. Levi a Prezzolini, [Roma], s.d. {lettera num. 21} e [Roma, 3 luglio 1903].

61 _ Cfr., oltre alle lettere citate *infra*, anche quella di Prezzolini a Papini, [Roma], 19 maggio 1903, in G. PAPINI, G. PREZZOLINI, *Carteggio I.*, cit., p. 236.

62 _ Cfr. Prezzolini a Papini, [Roma, 15 maggio 1903], *ivi*, pp. 231-233.

63 _ Cfr. Prezzolini a Papini, [Roma], 30 maggio 1903, *ivi*, p. 246, dove si legge: «Il Levi ha riunito in un Programma Scettico quello che di nuovo e di buono egli ha portato nella T. della C., se mai ne ha portato. È breve cosa, e te la raccomando se il L. fa un'altra apparizione». Cfr. inoltre le lettere di Levi a Prezzolini, [Roma, 3 luglio 1903] e [Roma, 8 luglio 1903].

64 _ Cfr. Levi a Prezzolini, [Roma, 28 luglio 1903].

65 _ Cfr. Levi a Prezzolini, [Amb. Ventimiglia-Genova, 30 novembre 1903].

66 _ Levi a Prezzolini, [Roma, 28 luglio 1903].

67 _ Civelli, Firenze 1903 [edizione fuori commercio].

68 _ In realtà entrambe le lettere [13 e 20 novembre 1903] risultano essere successive temporalmente alla pubblicazione (numero del «Leonardo» del 10 novembre); la cosa certa è che egli poté prenderne visione solo qualche tempo dopo, cfr. *infra*.

69 _ Cfr. Prezzolini a Papini, [Roma], 19 maggio 1903, in G. PAPINI, G. PREZZOLINI, *Carteggio I.*, cit., p. 237. A tal proposito vanno viste le cartoline di Levi a Prezzolini dell'estate successiva, [Roma, 13 luglio 1903] e [Roma, 20 luglio 1903]), in cui egli appariva, a causa di una non perfetta comprensione delle espressioni del suo interlocutore, prima risentito e poi più conciliante nei confronti dei giudizi ricevuti sulla sua tesi da parte di Papini e Prezzolini.

70 _ Cfr. GIULIANO IL S., *La filosofia della contingenza*, cit., p. 15a.

71 _ Cfr. l'articolo di GIULIANO IL SOFISTA, *Maurice Barrès*, «Leonardo», n. 9, 10 maggio 1903, p. 4b-5a; si tenga anche presente che nel primo numero de «Il Regno» (29 novembre 1903) Prezzolini aveva firmato una nota su Barrès. Per la presenza di Barrès nel contesto fiorentino dell'epoca si veda P. CATTANI, *Maurice Barrès e le riviste fiorentine di inizio secolo*, «Lettere Italiane», LXIV (2012), pp. 226-243.

72 _ Cfr. le lettere di Levi a Prezzolini: [Oneglia, 10 dicembre 1903; così datata da Prezzolini, ma probabilmente successiva a quella con busta timbrata 14 dicembre; lo suggerisce il riferimento alla reazione di Levi alla recensione di Prezzolini, che in quella si trova] e [Amb. Ventimiglia-Genova, 14 dicembre 1903].

73 _ Cfr. GIULIANO IL SOFISTA, *Scetticismo e sofistica (Lettere ad uno scettico)*, «Leonardo», n. 11, 20 dicembre 1903, pp. 9-15b.

74 _ La «O.» deve certamente essere sciolta in Oneglia, dove si trovava appunto Levi ad insegnare; interessante anche il riferimento alla dottrina di Levi nei termini di «Neo-Scettici-

simo» (ivi, p. 9b), già incontrato nelle lettere a Papini.

75 _ Solo dopo molti anni, a quanto ci è dato sapere, Levi avrebbe ancora scritto a Prezzolini, per spedire al direttore della Casa italiana presso la Columbia University alcuni opuscoli; Prezzolini avrebbe risposto, dall'istituto che dirigeva, ringraziando e dicendosi lieto che Levi si ricordasse ancora delle loro «discussioni giovanili»; cfr. la lettera di Prezzolini a Levi, New York, 2 gennaio 1934, pubblicata in L. PASQUINO, *op. cit.*, p. 240 (l'originale si trova presso l'Archivio Levi di Todi). Curando il volume G. PAPINI, G. PREZZOLINI, *Storia di un'amicizia 1900-1924*, Vallecchi, Firenze 1966, Prezzolini, tra le altre cose, avrebbe scritto, commentando la prima occorrenza del nome di Levi: «Non ebbe più, dopo la fondazione del “Leonardo”, rapporti con il gruppo fiorentino» (ivi, p. 31 nt. 1); mentre, postillando una nota di diario del 5 dicembre 1944, avrebbe così parlato della rottura: «Con noi ebbe rapporti accidentali, iniziati non so come e, non so come, spariti. Non si fece mai più vivo con noi. [...] Ma fu un passaggio meteorico nell'atmosfera del nostro gruppo accidentale nella Firenze del 1899» (G. PREZZOLINI, *Diario 1942-1968*, cit., p. 67).

76 _ Levi a Prezzolini, [Potenza, 29 gennaio 1905].

77 _ Cfr. la lettera di Bergson a Levi, Parigi, 11 luglio 1905, in L. PASQUINO, *op. cit.*, pp. 231-232.

78 _ Cfr. G. IL S., *La filosofia della contingenza*, «Leonardo», n. 16, aprile 1905, pp. 69b-70a.

Antonio Banfi storico della filosofia

di Riccardo Pozzo *

ABSTRACT

The paper examines, in chronological order, the reflections on the history of philosophy put forward by Antonio Banfi in the following works: *Principi di una teoria della ragione* (1926); *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica* (1933); *L'homme Copernicain* (1948); *Problemi di storia della storiografia filosofica* (1951); *La filosofia cinese e il pensiero occidentale* (1955).

[_Contributo ricevuto il 21/05/2024. Sottoposto a peer review, accettato il 17/11/2024.](#)

I _ Introduzione

Professore di filosofia e storia al Liceo Classico Carducci di Milano dal 1946 al 1951, nel dicembre 1951 Mario Dal Pra divenne professore di Storia della Filosofia Medievale alla Statale di Milano, dove successe ad Antonio Banfi nel 1956 sulla cattedra di Storia della Filosofia, per lunghi anni la più prestigiosa del paese, e che non a caso fu la prima sede della «Rivista critica di storia della filosofia», da lui fondata nel 1946, presso la quale appresero il mestiere generazioni di intellettuali milanesi¹. Ma parlando di Dal Pra, è difficile resistere a mettere in evidenza – per scherzo ma con più di un briciolo di verità – la seguente genealogia: Mario

Dal Pra (1914-1992) insegnò accanto ad Antonio Banfi (1886-1957), che dal 1910-1911 studiò a Berlino alla Friedrich-Wilhelms-Universität e fu allievo di Georg Simmel (1858-1918), a sua volta allievo di Eduard Zeller (1814-1908), a sua volta allievo di Philipp Konrad Marheineke (1780-1846), a sua volta allievo, sempre alla Friedrich-Wilhelms-Universität, di G. W. F. Hegel (1770-1831). Ed è per questo che Dal Pra ci fece studiare Banfi storico della filosofia. Lo conoscemmo grazie a una dispensa, nella forma di una raccolta di fotocopie acquistabile alla CUEM, messa a disposizione da Dal Pra per farci preparare l'esame dell'ultimo corso che tenne alla Statale, il corso su Condillac dell'anno accademico 1980-1981. La dispensa iniziava appun-

* Università di Roma Tor Vergata.

to con l'articolo pubblicato nel 1933 da Banfi su *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica*², seguito da diversi celebri articoli sul tema storia storica e storia filosofica della filosofia proposti negli anni Quaranta e Cinquanta del secolo scorso da Monsignor Francesco Olgiati³, dallo stesso Dal Pra⁴, da Giulio Preti⁵, da Enzo Paci⁶ e da Eugenio Garin⁷, ovviamente consigliando vivamente la lettura di *Le origini moderne della storiografia filosofica* di Maria Assunta del Torre⁸. Fu infatti anche in base alla concezione banfiana che Dal Pra reimpostò i rapporti tra filosofia e storia della filosofia, affinché la disamina storica rigorosa potesse anche rispettare la ricchezza e l'apertura critica della riflessione filosofica⁹.

Obiettivo di questo articolo è fornire una panoramica delle principali opere di Banfi in relazione ai temi della dialettica, della storiografia e, inaspettatamente per molti, del confronto interculturale. L'arco temporale degli scritti considerati si estende lungo il trentennio che va dai *Principi di una teoria della ragione* del 1926 al saggio sulla *Filosofia cinese e il pensiero occidentale* del 1955, una temperie che comprende, in prospettiva tanto regionale quanto globale, il fascismo, la Seconda guerra mondiale, il dopoguerra in Europa e la Cina post-rivoluzionaria.

2 _ Principi di una teoria della ragione

Nel 1926 Antonio Banfi pubblicava la sua più importante opera di filosofia teoretica, i *Principi di una teoria della ragione*, che in verità contengono un'impressionante quantità di riferimenti alla storia della filosofia¹⁰. Come osserva Rodolfo Banfi, non si tratta di un'opera giovanile, bensì della «maturazione di un ventennio di studi e ricerche»¹¹ (dal 1900, quando il quattordicenne Banfi iniziò a studiare filosofia al liceo di Mantova). Se dunque la prima parte propone un intero e concluso «sistema della ragione», la parte seconda è in verità una serie di «analisi e delucidazioni critiche»¹² sul problema gnoseologico nella storia della filosofia da Locke a Husserl. In quegli anni, per Banfi la realtà si riduce a un complesso di relazioni. L'essere si risolve nelle sue relazioni col tutto. Banfi fa sua la *Flüssigkeit* hegeliana e ribadisce come la «realtà dell'io e del mondo (che io colgo nella semplice constatazione che io conosco il mondo)» non sia «un essere semplice, ma un sistema di relazioni complesse»¹³.

Resta da dire che un'analisi della concezione banfiana della realtà come «sistema di relazioni complesse» e un confronto con posizioni contemporanee nella filosofia teoretica, mostrando eventuali similitudini o differenze rispetto a filosofi coevi, darebbe materiali interessanti per un nuovo articolo.

3 _ Concetto e sviluppo della storiografia filosofica

Il saggio del 1933 prende le mosse dalla constatazione che «la storia della filosofia, così come noi l'intendiamo, quale disciplina autonoma, non ha lontane origini. Essa sorge tra la fine del XVIII e il principio del XIX secolo»¹⁴. Esattamente, diremmo oggi, durante la *Sattelzeit* di Koselleck, la *Schwellenzeit zwischen früher Neuzeit und Moderne*¹⁵, quando, per riprendere il ragionamento di Banfi,

la critica illuministica alle forme tradizionali della civiltà e della cultura, in un primo tempo, e, in un secondo, la critica romantico-idealistica alle astratte intellettualistiche soluzioni dell'illuminismo, destarono, coll'idea dell'organico processo evolutivo della cultura, la coscienza storica, rinnovando in essa i criteri, i metodi, i concetti delle scienze dello spirito¹⁶.

Banfi proponeva un interessante riferimento al lavoro di raccolta di titoli di opere e articoli di storia della filosofia pubblicato nel 1798 da Johannes Andreas Ortloff¹⁷, che sarebbe servito poi ad Eugenio Garin, quando compose il volume dedicato alla filosofia nella collana Vallardi «Storia dei generi letterari»¹⁸. La storia tutta della filosofia è rapidamente delineata da Banfi per mostrare in essa il permanere del razionalismo critico, che per lui è il carattere distintivo del vero pensiero filosofico, da Platone a

Kant, fino ai più avvertiti fra i contemporanei¹⁹. Un critico cattolico, B. L. Pasquetto, scriveva che per Banfi:

la storia della filosofia, come in generale la storia dell'umanità, non va interpretata, a priori, come un costante progresso, nè d'altra parte il solo fatto di costituire un indefinito processo, uno svolgimento in atto, può esserle riconosciuto senz'altro come un valore. Pure nello svolgersi della filosofia non possiamo negare che qualche cosa di positivo ci sia, anche quando i risultati sono discordi ed addirittura antitetici a quelli che noi riconosciamo per veri²⁰.

La filosofia, sostiene Banfi, conquista la sua autonomia dalla cultura quando crea una propria organizzazione istituzionale: le scuole, nelle quali «la tradizione si conserva, si trasmette, si ordina secondo i nuovi bisogni ed i nuovi interessi». La filosofia nella sua organizzazione scolastica, nei metodi che a questa si richiamano, ma anche «nel complesso delle sue opere e nella loro connessione speculativa, nella sua funzione spirituale, nei suoi riflessi sociali e personali», appare come «una solida, complessa realtà di cultura che si offre alla considerazione della curiosità erudita»²¹. E qui si comprende il motivo che portò Dal Pra a dedicare alle *διαδοχαί* antiche una sua importante monografia²². Ma il criterio delle ricerche erudite, conclude Banfi,

non può affatto dirsi un criterio storico. Si raccoglie, è vero, e si ordina il materiale che può servire per una storia della filosofia; ma ancora la sua interpretazione non è rischiarata dalla coscienza dell'universalità del punto di vista storico, dalla convinzione dell'essenziale storicità del cosmo filosofico come d'ogni aspetto della cultura²³.

Si apre qui la questione della differenza tra la storia storica della filosofia, le «ricerche erudite» delle quali parla Banfi, e la storia filosofica della filosofia, che sarebbero poi le ricerche – ripeto la formulazione di Banfi – rischiarate «dalla coscienza dell'universalità del punto di vista storico, dalla convinzione dell'essenziale storicità del cosmo filosofico d'ogni aspetto della cultura»²⁴. Tornerò sulla questione alla fine di questo contributo, ma mi preme fare intervenire Dal Pra, che a proposito delle ricerche erudite qualche anno più tardi si fa forte della posizione di Croce e afferma: «non si può chiarire alcun momento singolo della storia del pensiero, in senso effettivamente storico, senza avere una coscienza critica del problema filosofico della storicità»²⁵. In nota spiega a Del Pra:

perciò molte opere che si dicono di storia della filosofia non sono che raccolte di dati e materiali da servire per la medesima. Si ricordi quanto il Croce [...] dice della «insoddisfazione, insofferenza e fastidio» che vengono provocati dalle trattazioni cosiddette storiche le quali vengono narrate «infilzando fatti su

fatti, avvenimenti su avvenimenti, senza che vi si svolga un logico e morale disegno, un perché e un *cui bono*». Dette opere «se sono ben condotte, con dottrina e con esattezza, servono eventualmente da libri di consultazione, per trovarvi ragguagli intorno a un fatto che giova richiamare ai fini di un'indagine di natura propriamente storica»²⁶.

Non saprei dire a chi alludano Croce e Del Pra, ma ai nostri giorni viene in mente il Kant di John Zammito²⁷. Noi in verità la distanza tra ricerche erudite e ricerche storico-filosofiche oggi la vediamo meglio, e con più serietà, nella distanza tra la storia intellettuale e la storia della filosofia, ma anche su questo tornerò prima di chiudere.

Nel 1933, Banfi apre una polemica costruttiva con gli alfieri delle altre scuole di storici della filosofia, in primo luogo con le interpretazioni di Croce e Olgiati, che sostenevano, rispettivamente, il precorrimiento e il primato della metafisica, con Croce convinto che «ogni vera storia è storia contemporanea»²⁸, e Olgiati che chiedeva agli storici della filosofia di rintracciare, in ogni filosofo, la realtà come realtà, cosa che rende lo sviluppo sistematico delle sue dottrine sostenuto da un'anima di verità, dato che la filosofia, appunto, non è altro che «scienza della realtà o di ogni realtà»²⁹. Contro entrambi, Banfi muove la critica secondo la quale la posizione di chi considera la filosofia non *filia temporis* ma *filia aeternitatis*, «un'idea direttiva secondo

cui organizzare la sua realtà storica in quanto tale» si basa in ultima analisi su due «schemi di classificazione fondati su criteri estrinseci e formali»³⁰. Il primo, quello della biografia, inaugurato da Aristotele nei suoi Βιοί, il secondo, quello delle già citate διαδοχαί³¹. Nel seguito del saggio, Banfi affronta Kant e Hegel, Erdmann e Zeller, poi Fischer, Prantl e Lange, Ravaisson, Renouvier, infine, in una nota i nostri Galluppi, Spaventa, Fiorentino e Tocco³².

Il problema posto da Banfi era dunque, come «riconoscere la varietà e l'originalità inconfondibile degli aspetti della tradizione filosofica, l'irriducibile divergenza delle sue direzioni, senza essere costretti a negare alla filosofia ogni valore di universalità»³³. La soluzione al formalismo, nota Banfi, la «si cercò anzitutto nell'attenuare il significato teoretico di tale universalità»³⁴, seguendo Dilthey e Boutroux e dunque aprendo la strada alla polemica di Dal Pra contro il teoreticismo³⁵. Nella conclusione, Banfi si avvicina di nuovo a Hegel: «il concetto della filosofia come attualità fenomenologica – nel contesto del mondo del sapere e della cultura – del momento d'autonomia della ragione [...] non deriva da una posizione filosofica particolare, ma anzi, dalla dialettica di tutte le posizioni particolari»³⁶. Pertanto, «il concetto critico-dialettico della ragione filosofica chiarisce anche l'uso legittimo di alcune categorie della storiografia filosofica», e qui Banfi non esita a riprendere la pro-

cessualità hegeliana del «superamento o del progresso in direzione lineare»³⁷. Nel 1933, evidentemente, non era pensabile né per Banfi né per nessuno dei suoi allievi la presa in carico del ruolo del materialismo storico come idea direttiva secondo cui organizzare la realtà storica.

4 _ L'homme copernicain

Nel 1948, Banfi fu invitato a partecipare assieme a Kerényi, Dewey, Russell, Popper, Bernays e Calogero alla *Entretien de l'Unesco*, la sessione moderata da Jean-Jacques Mayoux, il direttore della Division Philosophie et Civilisations dell'appena fondata Unesco, che chiese ai sopra citati maggiori filosofi viventi

de se pencher sur les problèmes qui se posent pour tout homme, d'apporter à leur analyse la méthode et les désintéressement essentiels à l'activité philosophique, dans l'espoir que leurs discussions libres contribueront à élever les débats contemporains du niveau du conflit brutal à celui du dialogue³⁸.

La consultazione dei testi oggi disponibili nella World Congress of Philosophy Collection serve a precisare il contesto nel quale ebbe luogo l'intervento di Banfi. L'umanesimo copernicano di Banfi si scontra con le istanze umanistiche proposte in quella stessa sede da Kerényi, Dewey e Russell con affinità e differenze³⁹, la maggiore delle quali era l'adesio-

ne al marxismo. Introducendo l'idea di un «uomo copernicano», Banfi assicurava che «la critique rationaliste, en tant qu'orientation générale de la pensée moderne, trouve dans l'historicisme marxiste son complément pratique et la garantie de sa signification humaine»⁴⁰. Ecco, dunque, la comparsa del materialismo storico come idea direttiva secondo cui organizzare la realtà storica. Il «proprio tempo appreso col pensiero», avrebbe detto Hegel⁴¹.

5 _ Problemi di storiografia filosofica

Il volume venne curato da Banfi, in quanto direttore dell'Istituto di Storia della Filosofia (allora in via Passione in quella che oggi è la facoltà di Scienze Politiche, e che fu dopo la ristrutturazione della Ca' Granda, il regno di Dal Pra al primo piano del lato orientale del Cortile della Ghiacciaia) per aprire la collana Bocca «Pubblicazioni dell'Istituto di Storia della Filosofia dell'Università degli Studi di Milano». Nelle prime pagine del volume, Banfi traccia la linea da seguire: «l'analisi di quella complessa realtà culturale che noi chiamiamo filosofia, varia di forme, significati, contenuti, la cui unità può tutt'al più postularsi solo come l'integrabilità al limite di una serie di prospettive diverse, ci rivela al suo interno un intreccio notevole di differenti piani». Così la continuità di quella che Banfi chiama la «ricerca storica nel cam-

po filosofico» si giustifica «nella permanenza – almeno come significato ideale – di un equilibrio unitario di tali piani, o nello sviluppo autonomo e determinante di uno di essi». Invece la discontinuità trova la sua origine «nello spezzarsi dell'equilibrio, per uno spostarsi interiore delle forze costitutive, nell'affermarsi improvviso dell'autonomia di uno dei piani, che propone con tutto nuovo vigore i suoi nuovi aspetti e i suoi problemi»⁴². Ad esempio, suggerisce Banfi, con Platone

la filosofia perde di vista il suo fondamento empirico; la razionalità, in un'ebbrezza di libertà, rompe il contatto con la prassi tecnica, che ne costituisce [...] una delle fonti originarie. Essa non ha più il suo terreno nella concreta vita d'un popolo, di cui il saggio interpreta le esigenze, ma nell'isolamento di una tradizione aristocratica, che dal risentimento della sua sconfitta politica si salva nella coscienza di una sfera d'autonomia spirituale, sopra il tumulto di passioni del volgo⁴³.

Commenta Eugenio Garin:

il Banfi, nelle sue *Osservazioni sul materialismo antico* [sic!] mostra in concreto quali orizzonti storiografici possano schiudersi quando a illuminare il pensiero filosofico si facciano convergere considerazioni storiche più ricche ed aperte delle consuete: quando, cioè, non ci si limiti a descrivere unicamente pretese genealogie e gerarchie

di concetti in una specie di filiazione per partenogenesi, ma si ricollochiamo un modo di concepire in tutta la complessità di una situazione. Solo allora — egli osserva — ci si potrà render conto davvero del perché di certe fratture e di certe riprese, di certa discontinuità e di certa appariscente continuità di svolgimento della filosofia. In tal senso, appunto, il Banfi prende a discutere i temi che alimentarono il primo naturalismo greco, ed i motivi, che vanno ricercati in tutta una condizione storica, della mutata direzione di pensiero nella metafisica platonica [...]. Né è difficile comprendere come su queste basi si giustifichi una nuova apertura sulla tradizione speculativa dell'Occidente in genere⁴⁴.

E in effetti Banfi parla di una dialetticità non solo del corso generale della filosofia, ma anche dello sviluppo del pensiero del singolo filosofo, che va oltre quella di Hegel, e che rispetto a Hegel è «ben più differenziata e complessa» e impone alla ricerca di «rivedere continuamente le sue prospettive, di distinguere, pur connettendo, i momenti di continuità e discontinuità»⁴⁵.

6 _ La filosofia cinese e il pensiero occidentale

Nel 1952, Antonio Banfi, senatore del Partito Comunista Italiano e acclamato intellettuale antifascista, compì un lungo viaggio in Cina. Il viaggio, che fece una tappa a Mosca, aveva finalità diploma-

tiche e politiche, ma Banfi seppe trarne un'esperienza umana e intellettuale. I tre mesi trascorsi in Cina permisero a Banfi, come già nel 1919-1921 a Dewey⁴⁶, di documentare personalmente la situazione civile, sociale ed economica in cui si trovava la Repubblica Popolare Cinese. Con cadenza serrata, da metà giugno fino alla fine di agosto 1952, Banfi introduceva alla Cina i lettori de *l'Unità* con una rubrica fissa, intitolata, appunto, «Viaggio in Cina»⁴⁷. Rodolfo Banfi ebbe poi modo di pubblicare gli articoli sulla Cina nel volume delle «Opere» del padre al quale diede il titolo di *Europa e Cina*⁴⁸.

Anticipando di tre quarti di secolo la critica all'eurocentrismo che oggi viene abbracciata da molti, a iniziare dal nonagenario Jürgen Habermas⁴⁹, Banfi, «pur non ignorando le grandi difficoltà di una interpretazione del pensiero orientale», pensando alle posizioni espresse nel 1948 da Marcel Granet⁵⁰, «e in genere di ogni ricerca di storia comparata della filosofia», citando il celebre volume di Paul Masson-Oursel del 1923⁵¹, propone «con ogni cautela, nei limiti di un breve discorso», alcuni motivi o piuttosto «una direzione fondamentale della speculazione cinese» allo scopo di

definire in più vasta prospettiva l'orizzonte del sapere umano, di individuare in esso più nettamente l'indirizzo della filosofia e della scienza occidentali, per illuminare alla fine, sia pur solo di scorcio, le forme e il significato del loro incontro contemporaneo con la co-

scienza culturale dell'Estremo Oriente⁵².

Del resto, già nel 1951, Banfi si rammaricava dell'oggetto «non sempre metodicamente ben chiarito della storia comparata della filosofia»⁵³, e notava:

da questo punto di vista le relazioni dei Convegni di Honolulu tra filosofi d'Oriente e d'Occidente sono particolarmente interessanti, giacché risulta evidente che se l'elaborazione dottrinale di certe idee può sembrare avvicinare il pensiero occidentale e orientale, la loro vitalità dipende non dal significato astratto delle idee, ma dalla curvatura concreta che deriva da tutta una complessa coscienza culturale che li differenzia⁵⁴.

Nella filosofia cinese, nota Banfi, la «idealizzazione divina manca, come manca la idealizzazione mitologica. La mitologia cinese non raggiunge mai né la sacralità del mito semitico, né l'esteticità di quello greco [...] Lo stesso culto degli antenati [...] si limita a mantenere e a integrare i rapporti essenziali alla vita del gruppo familiare e non supera il termine di poche generazioni». Banfi non ha dubbi che «come già la prassi, la dottrina marxista abbia da arricchirsi ed estendersi per il suo contatto con il mondo cinese»⁵⁵. Con la conseguenza che questa tradizionale «concezione della vivente e partecipante organicità del Tutto, i rapporti analogici che ne dipendono, la prassi magica, divinatoria, rituale che ne deriva, offrono il terreno per il grande fenomeno sincretistico del-

la cultura cinese»⁵⁶. Banfi cita il giovane Needham, cita il sinologo Bodde e cita persino uno dei più importanti e liberi filosofi cinesi del Novecento, il propugnatore del pluralismo epistemologico: Zhang Dongsun⁵⁷. Senza poter prevedere le svolte della politica cinese negli anni Sessanta, tantomeno la Rivoluzione culturale, è bello constatare come non manchi sincera ammirazione, da attento storico della filosofia che era, nell'interpretazione che Banfi dà del saggio confuciano, che non è «né il sapiente greco né il santo cristiano, l'uno o l'altro strappati o dalla ragione o dalla fede fuor dalla tradizione. Esso è piuttosto il disvelarsi del senso profondo della tradizione stessa, in una personalità che accoglie ed equilibra le forze contrastanti in una continua presenza nella vita»⁵⁸. Scriveva commemorando Banfi a vent'anni dalla morte Luciano Anceschi: «Veramente le lezioni di Banfi furono un punto di riferimento saldo e fermo; in esse si squadernava il pensiero di Europa e di una Italia veduta idealmente collocata in Europa, con larghissime aperture sulla storia del pensiero e sempre sul pensiero e sulla cultura vivente, nella loro critica viva»⁵⁹.

Apprendo a ulteriori approfondimenti sul confronto tra filosofia occidentale e cinese secondo Banfi – che anche in questo caso darebbe materiali inaspettati per un nuovo articolo – si vede dunque come Banfi anticipi il dibattito contemporaneo sull'eurocentrismo e il pensiero comparato. Già ora si può dire però che Banfi

interveniva sul nodo centrale di quella che ancora oggi i filosofi cinesi chiamano ‘innovazione culturale’, ossia reinterpretare il pensiero e la cultura tradizionali cinesi per dare risposte alla vita di oggi, contravvenendo così in maniera costruttiva alla rinuncia di innovare autoimposta dallo stesso Confucio quando dichiarava di aver «trasmeso ciò che mi era stato insegnato senza aggiungere alcunché di mio»⁶⁰.

7 _ Storia storica e storia filosofica della filosofia

Il gioco di parole rimanda a una polemica che vide coinvolti dopo la morte di Banfi Ferdinand Alquié (e i suoi allievi Gilles Deleuze e Jean-Luc Marion) e Martial Gueroult (a sua volta maestro di tanti)⁶¹. Di Alquié, i libri tipici furono *Nostalgie de l'être* e *Signification de la philosophie*⁶², di Gueroult l'articolo del 1954, *Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie* e la monografia *Philosophie de l'histoire de la philosophie*⁶³. In Italia, la contrapposizione esisteva peraltro già, come abbiamo visto, dai tempi di Croce e di Banfi. Negli anni Cinquanta venne ripresa negli scritti dei due coetanei Eugenio Garin⁶⁴ e Michele Federico Sciacca⁶⁵. L'ultima parola la diede pochi anni fa Enrico Berti, che alla domanda sul rapporto tra ‘verità filosofica e storia all'interno della metafisica classica’, non esitò ad ammettere l'aporeticità del concetto di verità filosofica:

«non sono d'accordo con gli scettici e nemmeno con quanti affermano che v'è già una filosofia vera, totalmente vera, la quale ha esaurito tutta la verità alla quale si poteva ambire. [...] Sono un sostenitore della storicità della filosofia»⁶⁶.

L'alternativa era stata posta da Gueroult nel 1954 tra la storia del pensiero *secundum historiam* o *secundum veritatem* (la stessa posizione espressa da Olgiate tra Croce e Tommaso d'Aquino)⁶⁷, ovvero secondo rispettivamente la prospettiva della storia storica e della storia filosofica:

si l'on choisit le premier membre de l'alternative, il y a une histoire de la philosophie et cent philosophies; si l'on choisit le second, il y a autant d'histoires de la philosophie que de philosophies. Brucker est leibnizien, Tennemann kantien, Erdmann hégélien et l'on songe aujourd'hui à Marbourg à réécrire l'histoire de la philosophie à la lumière du kantisme enfin compris⁶⁸.

Per Alquié, dodici anni più tardi, la filosofia è storica *tout court*:

l'œuvre d'un homme, et le philosophe n'est pas doué de lumières, de vertus, ou d'intuitions particulières; il n'en sait pas plus que les autres, et souvent moins que beaucoup; il éprouve des passions, et des plus désagréables, et, s'il aime la sagesse, il n'est pas pour cela un sage: aussi, quand il veut le paraître, ne réussit-il qu'à prêter à rire⁶⁹.

La soluzione proposta da Gueroult era di stabilire una *dianoématique*, una «science des conditions de possibilité des oeuvres philosophiques en tant qu'elles possèdent une valeur philosophique indestructible»⁷⁰. Osservava Gueroult:

la nature de l'intérêt historique est simplement scientifique, positif. Il est entièrement satisfait par la connaissance véridique de faits et la recherche du *nexus* causal qui enchaîne les événements. L'intérêt de l'histoire de la philosophie est plus complexe, et au fond radicalement différent. C'est un intérêt philosophique ; ceci veut dire qu'il ne s'agit plus seulement de connaître exactement un objet, mais d'en saisir la signification ; car l'objet, qui est ici la doctrine, est significatif et représentatif ; il n'est devenu objet de la science exacte que parce qu'il devait devenir objet d'intellection. Le souci de l'exactitude historique n'est donc plus la fin en soi, mais un simple moyen d'approche, indispensable d'ailleurs pour assurer un contact effectif avec la réalité philosophique des doctrines. [...] La reconstitution interne des doctrines selon leur loi propre d'organisation est la grand affaire⁷¹.

Certo, restare fedeli alla centralità del testo è un'impresa degna del più squisito neoumanesimo⁷². Non è cosa ovvia: significa trovare il comune denominatore per lo scambio di pensieri, discorsi e discussioni su testi che ci hanno raggiunto dopo secoli e secoli. Il testo è ciò che media fra contesto e idea e chi si occupa

di lessico e di testo media fra storia della filosofia e storia delle idee (o, meglio, *intellectual history*).

Donald R. Kelley e Ulrich-Johannes Schneider hanno spiegato che la storia della filosofia e la storia intellettuale (la storia delle idee nella sua versione più recente) non sono congruenti: il settore di studio *intelligible* è il linguaggio, e la storia della filosofia non è affatto il modello, ma è piuttosto solo una provincia della storia delle idee⁷³. Posizione, questa, fatta propria dagli attuali direttori del «Journal of the History of Ideas», che oggi conta ottantasei annate⁷⁴.

È vero che l'orizzonte di Banfi resta quello di Croce, e infatti non ho trovato discussioni di Lovejoy da parte di Banfi. Ma è certo che Banfi fu un modello per Pietro Piovani, ed è questo il momento di ricordare il contributo della scuola napoletana. Sarà infatti Piovani, nel 1965, a riconoscere la tensione tra la filosofia e la storia delle idee. Il pluriverso di Piovani portava con sé un nuovo lessico: la storia è storia di fatti e storia di idee; occorre guardare alla storicizzazione delle idee e pensare alla storia della filosofia come storia⁷⁵.

Dove sta la storia filosofica? Nei numerosi manuali prodotti per i licei, che quasi senza eccezioni sono puramente filosofici, di derivazione hegeliana. Che cosa sia la storia della filosofia è l'argomento di un volume del 2006 di Pirmin Stekeler-Weithofer, *Philosophiegeschichte*. Stekeler-Weithofer ha sotto-

lineato come la storia della filosofia si fonda sulla storicità che è nella natura della filosofia di rinnovare costantemente le questioni sulle quali lavora e i metodi. Invece la storia delle idee si fonda ed è storia e si pone alla storia del pensiero con l'obiettivo di un'attenta ricostruzione di argomenti filosofici come sono stati messi agli atti nei secoli⁷⁶.

Una risposta alla domanda su quali siano le specifiche modalità della storiografia filosofica in quanto genere letterario la si trova nei sette fondamentali volumi della *Storia delle storie generali della filosofia* curati da Giovanni Santinello e da Gregorio Piaia⁷⁷. La storia della filosofia non può avere più nulla a che vedere con il tentativo di sistematizzazione del sapere filosofico di un'epoca in relazione alle epoche precedenti proposto da Hegel. Banfi sarebbe stato d'accordo che una ricerca innovativa sia possibile solo sulla base della perfetta complementarità che lega le ricostruzioni della storia personale dei filosofi nel contesto delle loro regioni, istituzioni e dell'opinione pubblica loro contemporanea proposte nello *Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, rifacimento in quaranta volumi dell'opera dallo stesso titolo di Friedrich Ueberweg (che ebbe ventotto edizioni tra il 1863 e il 1928) avviato da Helmut Holzhey venti e più anni fa per i tipi dell'editore Schwabe di Basilea. Per fare l'esempio della filosofia del XVIII secolo, gli autori dello Ueberweg

propongono di leggere e ricostruire a livello nazionale la filosofia del diciottesimo secolo, nonostante la sua schietta impronta cosmopolita e il suo esser fondata sull'universalità dell'umana ragione (ancora immune dall'influenza dell'idea di nazione collegata a uno specifico retaggio linguistico e storico-culturale, sino al contrapporsi dei vari nazionalismi e, più avanti, alla crisi del concetto stesso di identità nazionale). Ma per esser più precisi, si può dire che la proposta sia di ricostruire la storia della filosofia del XVIII secolo addirittura a livello regionale, seguendo come unità di misura i bacini di utenza delle singole università. E infatti l'interazione tra storia della filosofia e storia delle istituzioni si rivela il fondamento sul quale è costruita questa importante opera⁷⁸.

Al centro dell'interesse, dunque, è la trasmissione storica da argomento ad argomento. Qui è il caso di citare i corifei del settore, riviste d'indiscussa autorità: in Italia, la «Rivista critica di storia della filosofia», fondata nel 1946 da Dal Pra in presenza di Banfi, in Germania, lo «Archiv für Geschichte der Philosophie», risalente al 1888, e in America il «Journal of the History of Philosophy», fondato nel 1956. L'idea è che la relazione tra storia storica della filosofia e storia filosofica della filosofia, più attuale che mai, sia sempre stata e valga la pena tematizzarla nella sua flessibilità decennio per decennio. Insomma, il problema persiste ed è interessante che

oggi lo si affronti con nuovi contenuti e nuove macchine. Un esempio che si può fare oggi è la differenza tra il libro di Howard Hotson sul ramismo, *Commonplace Learning*⁷⁹, per la storia storica della filosofia, e il mio *Adversus Ramistas*⁸⁰, per la storia filosofica della filosofia. Bene, *Commonplace Learning* di Hotson sta sotto la storia delle idee perché si occupa di paratesto, tirature, riedizioni, censure, corrispondenze, dibattiti eccetera, ossia del grande spettro della *intellectual history*; e dà invece per scontato il confronto con il testo, l'esposizione e la comprensione delle argomentazioni, la provincia della *history of philosophy*. Il mio *Adversus Ramistas*, che al contrario del *Commonplace Learning* si occupa, e diciamolo pure con orgoglio provinciale, più di testo che di paratesto, sta anch'esso in questa categoria, e per forza: perché fui allievo di Dal Pra, il quale secondo la *διαδοχή* venne dopo Banfi, che venne da Simmel, Zeller, Marheineke e Hegel.

_ Note

1 _ G. PAGANINI, *Mario Dal Pra*, in *Dizionario biografico degli italiani*, disponibile online su [https://www.treccani.it/enciclopedia/mario-dal-pra_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/mario-dal-pra_(Dizionario-Biografico)) (ultima consultazione 21/03/2024).

2 _ A. BANFI, *Concetto e sviluppo della storiografia filosofica*, «Civiltà moderna», V (1933) 5-6, pp. 392-427; qui citato dalla riedizione ID., *La ricerca della realtà*, Sansoni, Firenze 1959, vol. 2, pp. 101-167.

3 _ F. OLGIATI, *Il concetto della filosofia e la storia della filosofia*, «Rivista di filosofia neoscolastica», XXXV (1943) 1, pp. 54-59.

4 _ M. DAL PRA, *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica*, in A. BANFI (a cura di), *Problemi di storiografia filosofica*, Bocca, Milano 1951, pp. 33-64.

5 _ G. PRETI, *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia*, in A. BANFI, *Problemi di storiografia filosofica*, cit., pp. 65-84.

6 _ E. PACI, *Sul concetto di precorrimiento in storia della filosofia*, «Rivista critica di storia della filosofia», XI (1956) 2, pp. 227-234.

7 _ E. GARIN, *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Bari 1959.

8 _ M. A. DEL TORRE, *Le origini moderne della storiografia filosofica*, La Nuova Italia, Firenze 1976.

9 _ F. MINAZZI, *Per una storia filosofica della filosofia*, «Rivista di storia della filosofia» (suppl.), IV (2016) 3, pp. 525-538: 527.

10 _ A. BANFI, *Principi di una teoria della ragione*, Bocca, Milano 1926, qui citato della riedizione ID., *Opere di Antonio Banfi*, a cura di Rodolfo Banfi, Editori Riuniti, Roma 1967, vol. 1, pp. 1-456.

11 _ Ivi, p. xvi.

12 _ Ivi, pp. 231-456, con ampie trattazioni su Platone, Aristotele, Galilei, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Maine de Biran fino alla scuola di Marburgo, a Husserl, Hartmann e Russell.

13 _ Ivi, p. 9.

14 _ A. BANFI, *Concetto e sviluppo*, cit., p. 101.

15 _ R. KOSELLECK, *Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft*, in ID., *Theorie der Ge-*

- schichtswissenschaft und Praxis des Geschichtsunterrichts*, a cura di Werner Conze, Klett-Cotta, Stuttgart 1972, pp. 10–28: 14.
- 16 _ A. BANFI, *Concetto e sviluppo*, cit., p. 101.
- 17 _ J.A. ORTLOFF, *Handbuch der Literatur der Philosophie nach allen ihren Theilen*, Walther, Erlangen 1798. La prima sezione ha come titolo «die Litteratur der Litterargeschichte und der Geschichte der Philosophie».
- 18 _ E. GARIN, *Storia dei generi letterari italiani: La Filosofia*, Vallardi, Firenze 1947, 2 voll.
- 19 _ A. BANFI, *Per un razionalismo critico*, in M. F. SCIACCA (a cura di), *Filosofi italiani contemporanei*, Marzorati, Como 1943, pp. 59-104.
- 20 _ B.L. PASQUETTO, *Il pensiero di Antonio Banfi*, «Rivista di filosofia neoscolastica», XXXVIII (1946) 4, pp. 307-322: 314.
- 21 _ A. BANFI, *Concetto e sviluppo*, cit., p. 103.
- 22 _ M. DAL PRA, *La storiografia filosofica antica*, Bocca, Milano 1950.
- 23 _ A. BANFI, *Concetto e sviluppo*, cit., p. 104.
- 24 _ *Ibidem*.
- 25 _ M. DAL PRA, *Logica teorica e logica pratica*, cit., p. 49.
- 26 _ *Ibidem*. Cfr. B. CROCE, *Il concetto filosofico della storia della filosofia*, in ID., *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari 1941, p. 63.
- 27 _ Cfr. J.H. ZAMMITO, *The Genesis of Kant's Theory of Judgment*, Chicago University Press, Chicago 1992.
- 28 _ B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Bari 1920, p. 4.
- 29 _ F. OLGIATI, *Il concetto della filosofia e la storia della filosofia*, cit., p. 58.
- 30 _ A. BANFI, *Concetto e sviluppo*, cit., p. 104.
- 31 _ *Ivi*, pp. 105-109.
- 32 _ *Ivi*, pp. 110-128. Cfr. A. BANFI, *Lineamenti della tradizione speculativa italiana*, «Archivio di storia della filosofia», I (1932) 2, p. 97 ss.
- 33 _ *Ivi*, p. 140 s.
- 34 _ *Ivi*, p. 141.
- 35 _ *Ibidem*. Cfr. M. DAL PRA, *Logica teorica e logica pratica*, cit.
- 36 _ A. BANFI, *Concetto e sviluppo*, cit., p. 164.
- 37 _ *Ivi*, p. 1065.
- 38 _ UNESCO, *Entretiens de l'Unesco: Rapport*, in E. W. BETH, H. J. POS e J. H. A. HOLLAK (a cura di), *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy*, North Holland, Amsterdam 1949, pp. 101-107: 101.
- 39 _ K. KERÉNYI, *Der Mensch in griechischer Anschauung*, in E. W. BETH, H. J. POS e J. H. A. HOLLAK (a cura di), *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy*, cit., pp. 13-24; J. DEWEY, *Has Philosophy a Future?*, in *ivi*, pp. 108-116; B. RUSSELL, *Postulates of Scientific Inference*, in *ivi*, pp. 33-41.
- 40 _ A. BANFI, *L'homme Copernicain*, in E. W. BETH, H. J. POS e J. H. A. HOLLAK (a cura di), *Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy*, cit., pp. 29–32: 32. Si veda inoltre A. BANFI, *L'uomo copernicano*, Mondadori, Milano 1950.
- 41 _ G.W.F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in ID., *Werke in 20 Bänden*, Suhrkamp, Frankfurt an Main 1986, vol. 7, p. 28. Cfr. J. PETERSEN, *Die Eule der Minerva in Hegels Rechtsphilosophie*, De Gruyter, Berlin-New York 2010.

- 42 _ A. BANFI, *Osservazioni sul naturalismo antico*, in ID., *Problemi di storiografia filosofica*, cit., p. 8 s.
- 43 _ A. BANFI, *Osservazioni sul naturalismo antico*, cit., p. 20.
- 44 _ E. GARIN, *Recensione a Problemi di storiografia filosofica*, «Belfagor», VI (1951) 4, pp. 595-598: 596.
- 45 _ A. BANFI, *Osservazioni sul naturalismo antico*, in: *Problemi di storiografia filosofica*, cit., p. 8 s.
- 46 _ J.C. WANG, *John Dewey in China. To Teach and to Learn*, SUNY Press, Albany-N.Y. 2008.
- 47 _ M. L. CAPPUCCIO, *Banfi e la Cina. Un itinerario filosofico tra ragione e cultura*, in S. CHIODO (a cura di), *Ad Antonio Banfi. Cinquant'anni dopo*, Unicopli, Milano 2007, pp. 334-348: 334.
- 48 _ A. BANFI, *Europa e Cina*, a cura di Rodolfo Banfi, La Nuova Italia, Firenze 1971.
- 49 _ J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2019, 2 voll.; traduzione italiana a cura di Walter Privitera e Luca Torca, Feltrinelli, Milano 2022.
- 50 _ M. GRANET, *La civilisation chinoise*, Albin Michel, Paris 1948.
- 51 _ P. MASSON-OURSSEL, *La philosophie comparée*, Alcan, Paris 1923.
- 52 _ A. BANFI, *La filosofia cinese e il pensiero occidentale*, «Bollettino del Centro studi per lo sviluppo delle relazioni economiche e culturali con la Cina», 7 (1955), pp. 1-20; qui citato nella riedizione in ID., *La ricerca della realtà*, cit., pp. 869-891: 869.
- 53 _ La questione del metodo della filosofia contemporanea resta peraltro più aperta che mai, cfr. S. BURIK, R. SMID e R. WEBER, *Comparative Philosophy Contemporary Practices and Future Possibilities*, Bloomsbury, London 2022.
- 54 _ A. BANFI, *Osservazioni sul naturalismo antico*, cit. 11.
- 55 _ A. BANFI, *La filosofia cinese*, cit., p. 890.
- 56 _ Ivi, p. 872.
- 57 _ Banfi cita i seguenti testi: J. NEEDHAM, *Human Laws and Laws of Nature in China and the West*, «Journal of the History of Ideas», XII (1951) 1-2, pp. 3-194; D. BODDE, *Harmony and Conflict in Chinese Philosophy*, in A. F. WRIGHT (a cura di), *Studies in Chinese Thought*, Chicago University Press 1953, pp. 63-90; TUNG-SUN CHANG, *Thought, Language and Culture*, «Sociological World», X (1938) 1, pp. 17-54; reprint *A Chinese Philosopher's Theory of Knowledge*, Vordenker, Berlin 2011, disponibile online su <http://mrhoyestokwebsite.com/AOKs/IKS/Related%20Articles/Chinese%20Logic.pdf> (ultima consultazione 23/04/2024).
- 58 _ A. BANFI, *La filosofia cinese*, cit., p. 872.
- 59 _ L. ANCeschi, *L'insegnamento di Antonio Banfi*, «Belfagor», XXXIII (1978) 3, pp. 335-342: 340.
- 60 _ *Dialoghi*, libro 7, n. 1.
- 61 _ R. POZZO, *Storia storica e storia filosofica della filosofia nel XX e XXI secolo*, «Archivio di storia della cultura», XXVII (2014), pp. 361-372.
- 62 _ F. ALQUIÉ, *Nostalgie de l'être*, Presses Universitaires de France, Paris 1966; ID., *Signification de la philosophie*, Hachette, Paris 1971.
- 63 _ M. GUEROUlt, *Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie*, «Archivio di Filosofia», I (1954), pp. 39-64; ID., *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Aubier Montaigne, Paris 1979.

64 _ E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana*, Laterza, Bari 1955; ID., *La filosofia come sapere storico*, cit.

65 _ M. F. SCIACCA, *Il secolo XX*, Bocca, Milano, 1942, 2 voll.

66 _ E. BERTI, *A partire dai filosofi antichi*, a cura di Luca Grecchi, Centotalleri, il Prato, Padova 2010, p. 96.

67 _ F. OLGIATI, *Il concetto della filosofia e la storia della filosofia*, cit.

68 _ F. BRUNNER, *Historie de la philosophie et philosophie*, in L. J. BECK, Y. BELAVAL, J-L BRUCH et al., *Études sur l'histoire de la philosophie en hommage à Martial Gueroult*, Fischbacher, Paris 1964, pp. 191 e 193.

69 _ F. ALQUIÉ, *Nostalgie de l'être*, cit., p. 147.

70 _ M. GUEROULT, *Le problème de la légitimité de l'histoire de la philosophie*, cit., p. 63. Cfr. anche il capitolo *Idée d'une dianoématique*, in ID., *Philosophie de l'histoire de la philosophie*, cit., pp. 43-71.

71 _ Ivi, p. 52.

72 _ G. PASQUALLI, *Storia della tradizione e critica del testo*, Le Monnier, Firenze 1934; ristampata per Le Lettere, Firenze 1988.

73 _ D. R. KELLEY, *What is Happening to the History of Ideas?*, «Journal of the History of Ideas», LI (1990) 1, pp. 3-25; U. J. SCHNEIDER, *Intellectual History and the History of Philosophy*, «Intellectual News», I (1996), pp. 8-30.

74 _ Il «Journal of the History of Ideas» continua a essere punto di riferimento per gli studiosi. Cfr. il sito della *University of Pennsylvania Press*: «since its inception in 1940, the *Journal of the History of Ideas* has served as a medium for the publication of research in intellectual history that is of common interest to scholars and stu-

dents in a wide range of fields. It is committed to encouraging diversity in regional coverage, chronological range, and methodological approaches. JHI defines intellectual history expansively and ecumenically, including the histories of philosophy, of literature and the arts, of the natural and social sciences, of religion, and of political thought. It also encourages scholarship at the intersections of cultural and intellectual history – for example, the history of the book and of visual culture» (disponibile online su <https://www.pennpress.org/journals/journal-of-the-history-of-ideas>, ultima consultazione 24/04/2024).

75 _ P. PIOVANI, *Filosofia e storia delle idee*, Laterza, Bari 1965; ristampata con una presentazione di Fulvio Tessitore per le Edizioni di storia e letteratura, Roma 2000.

76 _ P. STEKELER-WEITHOFER, *Philosophiegeschichte*, Grundthemen der Philosophie, de Gruyter, Berlin 2006, p. 2: «es ist der Philosophie wesentlich, dass sie sich dauernd ihrer selbst zu versichern hat. Das heißt, sie muss sich ihre besonderen Themen und ihre Methoden immer wieder frisch vergegenwärtigen». Il punto di vista introdotto da Stekeler-Weithofer, che riprende la tradizione di G.W.F. Hegel, Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey ed Ernst Cassirer, non a caso si basa sulla contrapposizione tra *spekulative Metaphysik* e *Geschichtsskepsis*. La storia delle idee è liquidata come *philosophische Hintertreppe*, la scala di servizio della filosofia, la colorita espressione della quale si era servito Wilhelm Weischedel.

77 _ G. SANTINELLO e G. PIAIA, *Storia delle storie generali della filosofia*, Antenore, Padova 1981-2004, 5 voll; G. PIAIA, *Marsilio da Padova*

nella Riforma e nella Controriforma. Fortuna e interpretazione, Pubblicazioni dell'Istituto di storia della filosofia e del Centro per Ricerche di Storia della Filosofia Medievale, Antenore, Padova 1977; ID., *Marsilio da Padova. Contributi alla storia delle idee*, Miscellanea Erudita, Antenore, Padova 1999. La domanda su dove stia andando la storia della filosofia non è certo una domanda astratta e riguarda molto concretamente questioni quali quella relativa al nesso tra storia della filosofia e storia pragmatica della filosofia sollevata in M. LONGO (a cura di), *La storia "generale" della filosofia fra costruzione e de-costruzione*, «Rivista di storia della filosofia», LVIII (2003) 2.

78 _ H. HOLZHEY e V. MUDROCH (a cura di), *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Band 1: *Großbritannien und Nordamerika, Niederlande*, con la collaborazione di Daniel Brühlmeier, Francis Cheneval e Simone Zurbuchen, Schwabe, Basel 2004, 2 voll.; J. ROHBECK e W. ROTHER (a cura di), *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Band 3: *Italien*, Schwabe, Basel 2011.

79 _ H. HOTSON, *Commonplace Learning. Rhetoric and its German Ramifications, 1543-1630*, Oxford University Press, Oxford 2007.

80 _ R. POZZO, *Adversus Ramistas. Kontroversen über die Natur der Logik am Ende der Renaissance*, Schwabe Philosophica, Schwabe, Basel 2012.

Andrea Caffi e l'urgenza di una retroguardia culturale

di Daniele Bassi*

ABSTRACT

The starting point of this essay is an exploration of Andrea Caffi's intellectual formation, highlighting the influence of Russian Populism. To this influence are traced back his initial aversion to political vanguardism, as well as his strong belief in radical-federalism that drove him into a wide polemic, both strategic and theoretical, with the anti-fascist movement Giustizia e Libertà. The essay then presents Caffi's concept of sociability, significantly indebted to Simmel's sociology. The theme of *retroguardie culturali* (loosely translated as Cultural Rearguards) thus unfolds in its theoretical premises – the idea that anthropologically speaking, sociability represents the inherent resource of the human condition as the alternative to the will of power – ultimately emphasizing the urgency of their political-pedagogical action.

Contributo ricevuto il 13/04/2024. Sottoposto a peer review, accettato il 30/10/2024.

I _ Accenni biografici: la formazione populista russa

Tra i tanti personaggi che popolano *Lessico familiare*, il celebre romanzo autobiografico di Natalia Ginzburg, compare anche Andrea Caffi in veste di amico e mentore di Mario Levi, fratello della scrittrice. Mario e Andrea si conobbero infatti nella Parigi dei primi anni '30, negli ambienti animati dagli esuli antifascisti italiani e, in particolare, nelle fila di Giustizia e Libertà in cui entrambi, fino al 1936, militarono¹. La breve immagine che Ginzburg traccia di Caffi, riferendosi esattamente agli anni '30 parigini, è davvero suggestiva ed è a noi funzionali tanto a introdurre elementi biografici

complessivi dell'autore quanto a isolare l'aspetto teorico-politico specifico su cui questo saggio intende soffermarsi. Per questo motivo il passo in tal senso più significativo del romanzo merita di essere riportato per esteso:

Mario aveva fatto amicizia, a Parigi, con un certo Cafì. Non parlava che di lui. – Nuovo astro che sorge, – disse mio padre. Cafì era mezzo russo e mezzo italiano, emigrato a Parigi da molti anni, poverissimo, e senza salute. Cafì aveva riempito fiumi di fogli, e li dava da leggere agli amici, ma non si curava di farli stampare. Diceva che quando uno ha scritto una cosa, non occorre stamparla. Averla scritta, e leggerla agli amici, basta. [...] Cosa ci fosse scritto su quei fogli, Mario non

* Università degli Studi dell'Insubria.

lo spiegava bene. Tutto c'era scritto, tutto. Cafì non mangiava. Viveva di niente, viveva di un mandarino, e i suoi vestiti erano tutti a pezzi, le scarpe sfondate. Se aveva un po' di denaro, comprava allora cibi raffinati, e champagne.

[...]

Mario aveva, oltre a Cafì, due altri amici. Uno era Renzo Giua [...] l'altro era Chiaromonte.

[...] Tutt'e due questi amici di Mario erano in rotta con Giustizia e Libertà, e tutt'e due erano amici di Cafì, e passavano le giornate ad ascoltarlo quando leggeva quei suoi fogli, scritti a matita, e che non sarebbero mai diventati dei libri [...]

– Quel Cafì, – disse mio padre a mia madre, – dev'essere un anarchico! Anche Mario è un anarchico! In fondo, è sempre stato un anarchico².

Si consideri intanto che, fatta eccezione per il nome scritto imprecisamente, le parole di Natalia Ginzburg trovano pieno riscontro nelle fonti storiografiche. Colpisce in primo luogo l'immagine un po' *bohémienne* che di Caffi viene restituita. A tal proposito, va detto che in effetti la biografia caffiana inverte la figura un po' stereotipica dell'intellettuale emarginato che fatica a sbarcare il lunario ed è, nella sua quotidianità, un classico esempio di "genio e sregolatezza". Risulta a riguardo eloquente l'autorevole testimonianza di Antonio Banfi, il quale conobbe Caffi nel 1911 a Berlino, quando entrambi frequentavano le lezioni di Georg Simmel, e lo avrebbe in seguito ricordato come

«un cavaliere errante delle guerre e delle rivoluzioni»³. Questo è vero tanto che la biografia ufficiale di Caffi, che si intitola *La rivoluzione perduta. Andrea Caffi nell'Europa del Novecento*, firmata da Marco Bresciani, è un saggio storico con tutti i crismi che tuttavia, per il suo oggetto di studio, ha comunque un irriducibile elemento romanzesco⁴.

Ginzburg scrive «mezzo russo e mezzo italiano». Caffi nacque infatti il primo maggio del 1887 a San Pietroburgo da genitori italiani. Quest'ultimi lavoravano come costumisti presso i teatri imperiali: l'autore cresce dunque in un ambiente vivacissimo, artisticamente e culturalmente. Inoltre, la famiglia e le sue frequentazioni quotidiane consentirono al giovane Caffi di formarsi precocemente una coscienza mitteleuropea; ed è questo un aspetto costitutivo dell'esperienza caffiana⁵. Fondamentale in questo senso è anche la frequentazione del Liceo internazionale di San Pietroburgo dove, per intercessione di alcuni docenti, si politicizza avvicinandosi giovanissimo agli ideali socialisti; in particolare secondo la declinazione russa e specificatamente *populista russa* del socialismo – un socialismo che, a cavallo tra il XIX e il XX secolo, risulta polimorfo e non ancora riducibile all'ormai imminente egemonia marxista-leninista⁶.

Per fare un esempio estremamente significativo, nella formazione dell'autore è determinante la lettura de *L'altra sponda*, un testo di Alexander Herzen pubblicato nel 1850 e che il giovane Caffi legge al Li-

ceo internazionale malgrado sia bandito dalla censura zarista⁷, un dato da non sottovalutare a giusta misura della vivacità e anche dell'audacia della scuola frequentata da Caffi. Così come non può essere sottovaluto il fatto che Herzen sia uno dei padri – forse il più autorevole – del populismo russo, dunque di un socialismo non-marxista ed esplicitamente proudhoniano. Un socialismo intimamente legato alla realtà rurale della Russia ottocentesca e di tendenze anarchiche, soprattutto per quanto concerne l'anti-statalismo: questo, in particolare, per una idealizzazione molto romantica – e non scevra di tendenze antimoderne – delle piccole comunità contadine, della loro capacità di auto-governarsi contro la pervasività e l'invadenza degli apparati repressivi e burocratici propri dello Stato moderno⁸. Michail Bakunin e Pëtr Kropotkin, universalmente noti come numi tutelari dell'anarchismo, sono non casualmente altri due grandi esponenti del populismo russo nonché figure centrali per Caffi, quantomeno durante la sua formazione. Il «deve essere un anarchico» pronunciato a mo' di rimprovero dal padre di Natalia Ginzburg era in effetti, per quanto andrebbero fatte delle precisazioni, un'intuizione tutt'altro che infondata⁹.

Il populismo russo di Franco Venturi, un'opera monumentale di tre volumi, è sicuramente lo studio più importante – almeno in lingua italiana – sul tema. Venturi definisce il populismo russo come l'«ideologia d'una rivoluzione dei contadini

e di una classe dirigente capace di difendere i loro interessi, le loro tradizioni [e] volontariamente fondersi in loro»¹⁰. Un grande tema del populismo russo è infatti quello dell'urgenza di colmare lo scarto tra intellettuali e popolo. Ed è importante riportare che Venturi, nell'introduzione alla seconda edizione dell'opera, cita Caffi presentandolo come «un italiano che la Russia aveva conosciuto intimamente fin dai primi decenni del secolo, partecipe e testimone dell'età delle rivoluzioni russe, compagno ed amico dei sopravvissuti del populismo ottocentesco»¹¹.

Va sottolineato però come la formazione politica di Caffi, anche solo per motivi banalmente anagrafici, vada a collocarsi in un momento in cui questa tradizione ottocentesca era costretta a misurarsi con l'avanzare inarrestabile della moderna questione sociale legata ai problemi del lavoro salariato industriale di massa. Inoltre, i contatti sempre più assidui tra gli ambienti rivoluzionari russi e il movimento operaio occidentale egemonizzato dalla SPD, costringevano i militanti e gli intellettuali a un confronto non scevro di ricadute teoriche quanto strategiche¹². La vicenda di Caffi è in tal senso davvero emblematica, paradigmatica di una fase di passaggio e transizione. In una lettera del 1951 a Chiaromonte, Caffi racconta di una visita organizzata da un professore marxista del suo Liceo in una officina di San Pietroburgo, ricorda il disgusto provato per le condizioni in cui gli operai erano costretti a lavorare e scrive perciò di

essersi ritrovato «all'età di quindici anni [...] gettato con veemenza nel movimento operaio»¹³; la sua è dunque una vicenda emblematica perché pur facendo in tempo a formarsi nella tradizione populista, acquisendone l'immaginario rurale, molto romantico e antimoderno, deve subito misurare quella stessa tradizione con un contesto in rapida e radicale mutazione.

Per concludere questa prima parte dedicata a un quadro biografico, e in particolare agli anni della formazione, è doveroso nominare il 1905. Durante i moti rivoluzionari Caffi milita nel sindacato dei tipografi di San Pietroburgo, un'organizzazione che è controllata dall'ala menscevica del Partito socialdemocratico russo¹⁴. L'adesione di Caffi al menscevismo e l'esperienza sindacale sono significativamente interpretabili tramite la doppia matrice che stiamo cercando di delineare: il populismo russo e l'apertura cosmopolita e mitteleuropea – quest'ultima, tra l'altro, maturata definitivamente grazie a un primo soggiorno in Germania (1903-1905), fondamentale per l'incontro con Simmel e perché gli permise di osservare da vicino la SPD¹⁵. I menscevichi prediligevano infatti l'attività associativa e pedagogica contro l'intransigente avanguardismo dei bolscevichi. Un approccio pratico e strategico certamente affine a quello classicamente adottato dai populistici russi e nel quale, alludendo al titolo del presente saggio, agisce chiaramente la convinzione che non può essere l'avanguardismo politico-militante a ricucire lo

scarto tra intellettuali e popolo. Inoltre, e a proposito dell'afflato mitteleuropeo, i menscevichi vedevano anche con favore un processo di «europeizzazione del socialismo russo»¹⁶. E questa doppia matrice offrirà d'ora in avanti sempre un ottimo quadro interpretativo – certamente generico ma prezioso – delle esperienze politiche e della riflessione teorico-politica dell'autore.

2 _ Contro l'avanguardismo: GL e i Novatori

Date queste premesse possiamo fare un notevole balzo e tornare al contesto descritto da Natalia Ginzburg, quindi agli anni '30 parigini, quindi a Caffi e alla sua militanza in GL. L'autore è legato da una sincera amicizia con Carlo Rosselli risalente alla metà degli anni '20. I due sono uniti dalla condivisione di idee socialiste di tendenza libertaria, repubblicane e federaliste, specialmente nella prospettiva del federalismo europeo¹⁷. Un elemento, quest'ultimo, importante per una doppia ragione.

In primo luogo è interessante da un punto di vista caffiano perché il federalismo è un punto di convergenza tra il populismo russo e alcune correnti europee e specialmente italiane: infatti, nei suoi soggiorni in Italia (subito dopo la Grande guerra e nel corso degli anni '20) Caffi era entrato in contatto con la tradizione federalista italiana attraverso le sue col-

laborazioni con intellettuali antifascisti liberali quali Gaetano Salvemini e Umberto Zanotti Bianco¹⁸. In particolare, il secondo era un esponente del “meridionalismo”, corrente che già aveva avuto contatti diretti e ufficiali con il populismo russo soprattutto nel corso degli anni '10, quando erano molti gli esuli del movimento anti-zarista in Italia, tra cui anche Kropotkin¹⁹.

Il secondo motivo per cui la questione federalista è cruciale, è dovuto al fatto che la discussione sulla “federazione europea”, animatissima in GL, divenne il pretesto per una più specifica discussione, solo apparentemente di ordine storiografico, sull'eredità del risorgimento²⁰.

Nel dibattito interno a GL, nella prima metà degli anni 30, Caffi è un protagonista indiscusso. Secondo la testimonianza di Aldo Garosci, Caffi è addirittura «l'anima dei primi “Quaderni di Giustizia e Libertà”» (l'organo del movimento votato all'approfondimento teorico, mentre il più noto settimanale «Giustizia e Libertà» aveva un taglio più propagandistico)²¹. Tuttavia, per quanto Caffi sia profondamente giellista su un piano teorico e ideale, non condivide affatto la strategia politica insurrezionalista proposta da GL. Roselli è promotore di un'azione politica avanguardistico-rivoluzionaria fatta di sfide frontali al regime. Per Caffi la lotta al fascismo, essendo questo epifenomeno di una crisi profonda dell'Europa – una crisi insieme etica, sociale ed economica – richiede un lavoro politico-culturale senza

dubbio più lento e meno eclatante, ma in grado, sul lungo periodo, di ricucire un tessuto sociale che la guerra mondiale aveva sconvolto e sulle macerie del quale l'autoritarismo aveva potuto prosperare²².

Combattere per davvero il fascismo implica per Caffi una lotta effettiva alle condizioni che lo hanno reso possibile, a cominciare da quelle culturali; di conseguenza non può più essere rimandata una critica della violenza che faccia i conti con una certa estetizzazione della violenza, anche nelle fila del movimento operaio e del fronte antifascista; necessario è anche il rifiuto della propaganda demagogica e, più in generale, dell'azione politica intesa come controllo e guida avanguardistica delle masse²³.

I testi caffiani che restituiscono al meglio le riflessioni dell'autore in questa prima metà degli anni '30 sono due saggi intitolati *In margine a due lettere dall'Italia e Semplici riflessioni sulla situazione europea*, apparsi rispettivamente sui «Quaderni di Giustizia e Libertà» nel 1934 e su «Giustizia e Libertà» nel 1935.

Nel primo di questi è molto forte il richiamo all'esperienza (e all'immaginario) del populismo russo. Caffi ricorre infatti alla storia della «Russia sotterranea», dove «un pugno di proscritti e di “nullatenenti” ha finito con il divorare lo zarismo», dimostrando che «una rivoluzione [...] non può avvenire se non è preceduta da un grandioso lavoro di preparazione intellettuale»²⁴. Tutt'altro che una fuga dall'azione politica e dalla prospettiva ri-

voluzionaria (cosa di cui Caffi fu accusato)²⁵, egli sostiene la necessità di opporre al fascismo una «élite intellettuale e rivoluzionaria» che porti avanti un lavoro insieme politico e pedagogico-culturale²⁶.

Per capire cosa questo significhi, si consideri che tra gli aggettivi che si è soliti attribuire al socialismo di Caffi ricorre spesso quello di «umanista»: questo è vero sia nel senso che il socialismo rappresenta per Caffi una “modernizzazione” dell’umanesimo, sia per la convinzione che non possa esserci alcun socialismo se non in una società dove la cultura umanista circoli e prosperi come acquisizione collettiva²⁷. Non va poi dimenticata l’esperienza mensevico-sindacale russa, fondativa per Caffi, che lo orientò sempre a prediligere quelle istituzioni nate in seno al movimento operaio che non solo facevano fronte – primariamente – a esigenze mutualistiche, ma promuovevano l’alfabetizzazione del proletariato animando veri e propri «circoli di studio» intorno alle fabbriche e ai luoghi di lavoro; pratiche politico-culturali in cui, tra altre cose, si poteva quantomeno provare sinceramente a colmare lo scarto tra intellettuali e popolo²⁸.

Inoltre, in *Semplici riflessioni sulla situazione europea*, Caffi mette definitivamente a fuoco il «nocciolo del problema» che tanto tormentava la pace europea: «quello che porta l’Europa alla guerra non è il fascismo, ma l’assetto dell’Europa divisa in Stati sovrani»²⁹. Nonostante queste idee e queste analisi di Caffi abbiano una forte eco in GL e alimentino il

dibattito interno, Rosselli e il gruppo dirigente del movimento, pur sostenendo la necessità della federazione europea, non assumono la prospettiva dell’abolizione della sovranità statale, cosa su cui Caffi, invece, è ormai profondamente convinto. Al netto di alcune pur significative convergenze, dunque, non va affatto sottovalutata la differenza tra il radicale federalismo antistatalista di Caffi e la proposta, più moderata, avanzata da Rosselli³⁰.

Ed è a questo punto che il dibattito giellista si lega al problema dell’eredità del Risorgimento. Proprio da questa discussione, a cui va sommata la severa critica alle strategie insurrezionaliste dell’antifascismo, prese forma nello specifico lo scontro tra la dirigenza di GL e il gruppo dei cosiddetti *Novatori*³¹ – si tratta del gruppo indicato da Natalia Ginzburg e che la scrittrice definisce puntualmente «in rotta con Giustizia e Libertà», composto dunque da Caffi, che ne era l’animatore principale, Renzo Giua, Mario Levi e Nicola Chiaromonte.

La retorica, cara a molti dentro GL, che vorrebbe concepire la lotta al fascismo come «Secondo Risorgimento» va secondo i Novatori radicalmente negata fino ad un suo sostanziale capovolgimento. Il fascismo è in realtà una conseguenza piuttosto lineare del processo storico risorgimentale, il quale era destinato a esiti reazionari fin dai suoi presupposti. Fondato infatti sulla volontà, dimostratasi del tutto velleitaria, di conciliare gli ideali di libertà e pace con il principio della sovra-

nità nazionale, il Risorgimento finì in ultima istanza con il subordinare i primi al secondo³².

Gino Bianco ha riassunto in modo davvero efficace la doppia problematicità di cui stiamo parlando, riuscendo anche a indicarcene acutamente l'intersezione, definendo l'obiettivo polemico dei Novatori come «una singolare mescolanza di entusiasmo mazziniano e di spregiudicato realismo [...] di radicalismo rivoluzionario e di tendenze liberali non facilmente mediabili»³³. Chiudendo idealmente il cerchio di questa polemica, va inoltre sottolineato come Mazzini avesse plasmato il suo progetto politico attorno al ruolo-guida di un'élite intellettuale. Contrariamente al senso con cui la stessa formula ricorre anche nei discorsi caffiani, l'élite mazziniana non risulta dissimile dalle avanguardie rivoluzionarie contro cui i Novatori polemizzavano. Pur rimodulando il paradigma mazziniano in un contesto molto diverso, alla luce di quanto appena detto, è forse proprio in chiave neo-risorgimentale che un'organizzazione come GL finisce per assumere sostanzialmente senza distinguo la concezione leninista del partito-guida e dell'avanguardia. Nella prospettiva di Caffi, invece, le élites intellettuali svolgono il loro essenziale ruolo in un processo rivoluzionario fungendo piuttosto da retroguardia culturale.

Si è insistito molto fin qui sull'influenza del populismo russo. È bene aggiungere ora che per forgiare la sua prospettiva anti-insurrezionalista e anti-avanguardista,

in favore di un lavoro politico-culturale di retroguardia, Caffi integra nelle sue posizioni anche gli insegnamenti di Simmel. Caffi ebbe l'opportunità di frequentare Simmel in due diverse fasi, abbastanza ravvicinate tra loro e comunque mentre Simmel prepara e pubblica la seconda edizione di *Filosofia del denaro* (1907); in questi anni Simmel elabora un metodo di analisi sociologica che si propone di stare «un piano al di sotto del materialismo storico»³⁴. Ed è questo un monito che Caffi fa proprio rimanendovi sempre fedele. Va sottolineato come, attraverso questa formula, Simmel rimarchi in realtà una certa prossimità al materialismo storico; l'invito a starne appena «un piano al di sotto» suggerisce una postura intellettuale e sociologica che non ne comporta affatto la dismissione come valido strumento ermeneutico delle faccende umane. L'indicazione simmeliana è piuttosto quella di tenere da questo strumento una distanza sufficiente a far sì «che la riconduzione della vita economica nell'ambito delle cause della cultura spirituale venga comunque assicurata nel suo valore esplicativo, ma nello stesso tempo quelle stesse forme economiche vengano riconosciute come risultato dell'operare di valutazioni e di correnti più profonde i cui presupposti sono psicologici e, anzi, metafisici»³⁵. Detto altrimenti, Caffi impara da Simmel a non dimenticare mai come il vettore che lega la struttura economica alla sovrastruttura culturale non sia unidirezionale. Nonostante la rivendicata «av-

versione a ogni concezione che anteponga la vita della società a ogni manifestazione della coscienza», scrive Lamberto Borghi mettendo a tema la ricezione caffiana del pensiero marxiano, Caffi come Simmel «non dimentica di rilevare il principio centrale espresso da Marx [...] secondo il quale “non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza”»³⁶. Tra struttura e sovrastruttura intercorre insomma una compenetrazione di fattori che, a patto di saperla riconoscere contro un'interpretazione dozzinale e dogmatica del materialismo storico, restituisce un potenziale trasformativo e rivoluzionario altrimenti negato al lavoro politico-culturale.

3 _ Le retroguardie politico-culturali, ovvero i gruppi di società

Fatti questi accenni all'approccio simmeliano e dunque caffiano al materialismo storico, è bene attingere a un testo fondamentale della produzione caffiana che si intitola *Critica della violenza*, pubblicato con il titolo *Violence and Sociability* nel 1946 su «politics», una rivista newyorkese di orientamento pacifista e libertario³⁷. La collaborazione di Caffi a «politics» è uno dei fatti più importanti dell'ultimo decennio della sua vita (l'autore morirà nel 1955) ed è stato possibile grazie all'intercessione di Chiaromonte, esule a New York, il quale

ha tradotto e pubblicato alcune lettere che Caffi gli inviava da Parigi³⁸.

Questo testo è cruciale perché Caffi vi espone molto nitidamente quelle che potrebbero essere interpretate come le premesse antropologiche del suo pensiero politico. Caffi è convinto che, ripercorrendo per macro fasi la storia dell'umanità, si possa malgrado tutto vedere in azione un «compromesso» stipulato tra le due tendenze che abitano l'essere umano: «la barbarie antisociale» (l'istinto di possesso, la crudeltà, il rancore, la paura) e, in opposizione, «l'aspirazione alla *socievolezza*»³⁹. Questo compromesso, comunque da sempre a sfavore della socievolezza, non ha più retto con il 1914 (data spartiacque per Caffi) ed è poi stato spazzato via dai fascismi, dall'Olocausto e dall'impiego delle bombe nucleari. La cifra della modernità non è tanto la violenza, sempre esistita e tragicamente preponderante in ogni fase storica, ma la sua «esaltazione» e il suo trionfo *apparentemente* inarrestabile⁴⁰. Ed è importante sottolineare *apparentemente*, perché in coerenza a quanto appena detto la socievolezza rimane comunque una risorsa insita nella condizione umana.

Il titolo originale del testo, *Violence and Sociability*, è probabilmente meno incisivo dell'inequivocabile titolo della traduzione italiana, ma è concettualmente molto più pregnante. Caffi presenta infatti i due termini in chiave dicotomica e vicendevolmente escludente: dove c'è violenza non c'è socievolezza e vicever-

sa. Si può a tal proposito registrare una sostanziale adesione di Caffi alle teorie dell'anarchismo classico. Tra i tanti esempi annoverabili sembra particolarmente pertinente riferirsi a Kropotkin – tornando quindi al populismo russo – il quale, polemizzando da scienziato darwinista qual era con le teorie del darwinismo sociale, agli inizi del Novecento contrapponeva all'ineluttabilità della competizione proprio la socievolezza; «la socievolezza [*sociability*] è una legge di natura – scrive Kropotkin – tanto quanto la lotta reciproca»⁴¹. Per i teorici dell'anarchismo, come per Caffi, non si tratta dunque solo di rigettare il pessimismo antropologico, ma anche il suo rovescio: essendo la natura umana ambivalente, si tratta di scegliere su basi certamente etiche, ma anche di ordine pratico e razionale, di intraprendere un'azione che sia capace di far prevalere l'indole solidaristica e socievole – ed è questa, in ultima analisi, la missione titanica delle retroguardie culturali.

Rimarcando quella che abbiamo definito la “doppia matrice” di Caffi, va ora aggiunto che a questa concezione della socievolezza di discendenza populista-russa, Caffi integra ancora la filosofia di Simmel. È cruciale che il pensatore che insegna a Caffi a stare «un piano al di sotto del materialismo storico» abbia fatto proprio della socievolezza [*Geselligkeit*] una categoria centrale del suo pensiero, valorizzando come essa si ricolleggi alla dimensione ludica dell'esistenza umana. E qui *ludico* va inteso in senso ampio,

come ciò che sfugge alle logiche dell'utile e della categorizzazione mezzo-fine⁴² – di cui tra l'altro la violenza è massima interprete, almeno secondo le retoriche e le logiche pratico-politiche che ne sostengono l'ineluttabilità. La socievolezza ha dunque direttamente a che fare anche con l'attività culturale, come quella artistica o letteraria, perché similmente al gioco, seguendo una metafora molto cara a Caffi, non persegue nessuna finalità materiale e fondamentalmente non ha contenuto o risultato al di fuori del suo stesso darsi⁴³ – si tratta di un discorso che nella sua specificità ha evidenti implicazioni di critica alla reificazione capitalistica, anche in termini classicamente marxiani.

Fatta questa breve digressione sul concetto di socievolezza, è opportuno rivelare che quelle che fino a ora abbiamo chiamato retroguardie culturali, sono chiamate da Caffi principalmente «gruppi di società». In accordo con una tripartizione ampiamente usata da Caffi, va tracciata un'importante distinzione tra i concetti di popolo, di massa e di società, i quali si definiscono in base al loro rapporto con un quarto elemento: lo Stato⁴⁴. Per quanto il popolo sia tendenzialmente sottomesso allo Stato, persiste comunque in esso un senso di comunità e una forma di cultura spontanea che lo distingue dalla massa. Quest'ultima sarebbe una sorta di degenerazione del popolo che si verifica nei casi in cui lo Stato, esercitando in modo particolarmente aggressivo le sue prerogative di dominio e violenza, riesce a pri-

vare gli individui della loro «specificità» e «autonomia», creando un corpo collettivo amorfo che costituisce la base sociale di ogni involuzione autoritaria. Con una dinamica simile, ma di segno diametralmente opposto, può invece maturare in seno al popolo la società, o meglio i «gruppi di società». Quest'ultimi sorgono in circostanze particolari, muovendosi nelle faglie della morsa oppressiva dello Stato, e altro non sono che i gruppi in cui si dispiega la socievolezza⁴⁵: e in questo senso – come accennato in precedenza – Caffi interpreta le migliori esperienze sindacali, le società del mutuo soccorso e le cooperative operaie, talune comunità religiose o addirittura semplici «gruppi di amici» che riescono a emanciparsi delle logiche del dominio⁴⁶ – quale poteva essere il gruppo dei Novatori animato da Caffi nella Parigi degli anni '30.

Può essere utile riferirsi infine a *Borghesia e ordine borghese*, un saggio redatto nel 1952 e che rappresenta perciò uno degli ultimi scritti dell'autore, la cui produzione, per l'aggravarsi delle condizioni di salute, termina indicativamente nel 1953. In queste pagine, l'anziano Caffi si dice convinto che piuttosto che anelare a una presa frontale del potere statale, una prospettiva socialista non può che dirigere la propria azione allo scopo di promuovere e difendere questi «gruppi di società», i quali, almeno nelle loro fasi iniziali, non possono che svolgere un lavoro di retroguardia, di contagio culturale, di diffusione dei rapporti di socie-

volezza in grado di scongiurare la ricaduta, anche delle istanze di giustizia e di liberazione, nelle logiche del dominio e della violenza⁴⁷. Che poi sono le logiche, istituzionalmente parlando, massimamente interpretate dal modello statale moderno e, in particolare, dal modello dello Stato-nazione sovrano. Si tratta di una considerazione in conclusione doverosa, per non lasciare implicita la coerenza e la continuità tra i principali aspetti affrontati in questo saggio: quelli più teorico-politici legati all'antropologia della socievolezza e alla critica della violenza e l'adesione, su un piano più pratico-politico, al federalismo radicale.

«Utopia o no», scrive l'ultimo Caffi riferendosi all'urgenza dei «gruppi di società» e quindi delle retroguardie culturali, «non vedo altra strada verso un'emancipazione reale»⁴⁸.

_ Note

1 _ Cfr. M. BRESCIANI, *Quale antifascismo? Storia di Giustizia e Libertà*, Carocci, Roma 2017, p. 178.

2 _ N. GINZBURG, *Lessico familiare* (1963), Einaudi, Torino 2012, pp. 97-99. Renzo Giua, nato a Milano nel 1914 e morto da combattente internazionalista in Spagna nel 1938, era figlio del professore di chimica Michele Giua, anch'egli militante giellista. Per maggiori informazioni cfr. *Giua Renzo* sul *Dizionario biografico degli italiani*, consultabile *online*. Nicola Chiaromonte (1905-1972), critico teatrale e noto intellettuale italiano, è una figura fondamentale nella biografia intellettuale di Caffi, del quale tra l'altro si è sempre considerato

un allievo: cfr. C. PANIZZA, *Nicola Chiaromonte. Una Biografia*, Donzelli, Roma 2017. Per un più agile riassunto della vicenda biografica di Chiaromonte cfr. M. BRESCIANI, *Nicola Chiaromonte*, «il Mulino», 3 (2012), pp. 540-545.

3 _ G. BIANCO, *Un socialista "irregolare": Andrea Caffi intellettuale e politico d'avanguardia*, Lericci, Cosenza 1977, pp. 9 e 11.

4 _ Si tratta di M. BRESCIANI, *La rivoluzione perduta. Andrea Caffi nell'Europa del Novecento*, il Mulino, Bologna 2009. Per quanto riguarda l'incontro tra Caffi e Banfi, avvenuto all'inizio del 1911, cfr. *ivi*, p. 41. Sull'influenza di Simmel su Caffi si tornerà più avanti.

5 _ Cfr. *ivi*, pp. 22-25. Gino Bianco, riferendosi alle origini francesi della madre, Emilia Carlini, scrive che «le sue radici culturali e affettive [di Caffi] erano italiane e francesi non meno che russe» (G. BIANCO, *Un socialista "irregolare"*, *cit.*, p. 3).

6 _ Per l'importanza del Liceo internazionale nella formazione di Caffi, si veda la testimonianza dello stesso autore in A. CAFFI, *Società e gerarchia* (1941-1945), «Tempo presente», X (1965) 7, pp. 11-17; ora in *Id.*, *Critica della violenza*, a cura di A. Castelli, introduzione di N. Chiaromonte, Castelvecchi, Roma 2017, pp. 57-68. «Fra i compagni di classe», scrive Caffi, «ho avuto francesi, svizzeri, inglesi, svedesi, uno spagnolo, buon numero di tedeschi, polacchi, ebrei; oltre ai russi, naturalmente»: *ivi*, p. 57. *Critica della violenza* è una fondamentale raccolta di quindici saggi caffiani redatti tra il 1938 e il 1952, la cui prima edizione fu curata e introdotta da Nicola Chiaromonte nel 1966 ed edita da Bompiani. La nuova edizione del 2017, appena citata, conserva l'introduzione originale insieme a una preziosa postfazione del nuovo

curatore: cfr. A. CASTELLI, *Nel caos di idee geniali. Concetti e interpretazioni di Andrea Caffi*, *ivi*, pp. 259-279. Qui di seguito si farà esclusivo riferimento a questa seconda edizione.

7 _ A. HERZEN, *S togo berega* (1850); trad. it. *Dall'altra sponda*, a cura di P. Pera, Adelphi, Milano 1993. Aleksandr Ivanovič Gercen, traslitterato Alexander Herzen, scrisse il testo in questione sull'onda della sconfitta dei moti parigini del 1848, a cui l'autore prese attivamente parte. Secondo Bresciani, questa lettura «consentì a Caffi di misurarsi precocemente con il mito della rivoluzione, che, secondo l'impostazione herzeniana, implicava la necessità di conciliare pensiero critico e utopia sociale, di intrecciare individualismo aristocratico e radicalismo antiborghese e di legare intelligencija e popolo» (M. BRESCIANI, *La rivoluzione perduta*, *cit.*, p. 28).

8 _ Cfr. A. CASTELLI, *Andrea Caffi e la rivoluzione delle coscienze*, in *Eretici e dissidenti*, a cura di G. Angelini, A. Colombo, FrancoAngeli, Milano 2006, p. 207.

9 _ Che il pensiero caffiano presenti molte e significative convergenze con l'anarchismo classico, di cui di fatto è debitore, è fuori discussione. Tuttavia, è fondamentale unanime tra gli interpreti l'idea che le teorie dell'italo-russo non possano essere considerate coincidenti con quella stessa tradizione politica. Proprio la discussione intorno allo Stato, qui chiamata in causa, è paradigmatica di questa non perfetta sovrapponibilità. Se da un lato Caffi ritiene, con Bakunin, che qualsiasi potere statale sia inevitabilmente oppressivo e prevaricatore – «dove c'è lo stato c'è inevitabilmente la dominazione e di conseguenza la schiavitù» (M. BAKUNIN, *Gosudarstvennosti anarchia* (1873); trad. it. *Stato e anarchia*, a cura

di N. Vincileoni, G. Corradini, Feltrinelli, Milano 2011, p. 211); «lo stato non conosce altra finalità né altra ragion d'essere all'infuori della sua propria potenza» (A. CAFFI, *Società, "élite" e politica* (1946 o 1947), «Tempo presente», IV (1959) 4, pp. 262-272, ora in ID., *Critica della violenza*, cit., pp. 109-127: 112) – dall'altro, e diversamente dagli anarchici, non crede nella prospettiva, giudicata irrealistica, dell'abolizione di ogni potere statale. Egli, come verrà ripreso più avanti, auspica piuttosto un'azione volta a ridurre al minimo la morsa oppressiva dello Stato, «[creando] ambiti sottratti al suo potere» (A. CASTELLI, *Il discorso sulla pace in Europa*, FrancoAngeli, Milano 2015, pp. 220-221). In un passo di *Nazione e stato*, Caffi è su questo punto inequivocabile quando afferma che «tutto quello che si può fare per assicurare un po' di calma e di felicità agli esseri umani nel corso della loro effimera esistenza, è che si riduca al minimo possibile l'azione dello Stato e dei suoi giudici, soldati, poliziotti e "capi" d'ogni categoria. Ridurre lo spazio su cui ognuno di loro esercita la sua necessaria scellerataggine» (A. CAFFI, *Nazione e stato* (1951), «Tempo presente», X (1965) 11, pp. 20-25; ora in ID., *Critica della violenza*, cit., pp. 151-160: 156-157). Per quanto concerne Kropotkin, basti considerare che Caffi lo ammirava fino a ritenerlo «lo spirito più puro del movimento rivoluzionario russo» (G. BIANCO, *Un socialista "irregolare"*, cit., p. 13).

10 _ F. VENTURI, *Il populismo russo* (1952), Einaudi, Torino 1972², vol. I, p. 112. Venturi e Caffi si conobbero nella centrale parigina di GL: cfr. M. BRESCIANI, *Quale antifascismo?*, cit., pp. 31-32; per l'espatrio di Venturi in Francia cfr. *ivi*, pp. 91-92.

11 _ F. VENTURI, *Il populismo russo*, cit., p. XVII.

12 _ Cfr. M. BRESCIANI, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 21.

13 _ N. CHIAROMONTE, A. CAFFI, «Cosa sperare?» *Il carteggio tra Andrea Caffi e Nicola Chiaromonte: un dialogo sulla rivoluzione* (1932-1955), a cura di M. Bresciani, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2012, p. 536. La lettera non è più precisamente datata, ma sicuramente redatta non prima della seconda metà di settembre.

14 _ Cfr. M. BRESCIANI, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 30.

15 _ Per i soggiorni berlinesi di Caffi, cfr. *ivi*, pp. 29 e 40. Riguardo all'importanza degli incontri con Simmel, è opportuno citare nuovamente la lettera di Caffi a Chiaromonte del tardo 1951, dove l'italo-russo definisce il sociologo tedesco un suo «maestro incomparabile» (N. CHIAROMONTE, A. CAFFI, «Cosa sperare?», cit., p. 535).

16 _ Cfr. M. BRESCIANI, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 29. È opportuno precisare che al netto della fascinazione che una forza quale la SPD poteva suscitare in qualsiasi sincero socialista all'inizio del XX secolo, Caffi divenne presto un severo critico di tutte le socialdemocrazie europee, a cominciare proprio da quella tedesca fino a riconoscerla come pioniera della burocratizzazione e dell'assimilazione dei partiti socialisti alle logiche di potere classicamente statuali. In un saggio del 1949 l'autore riserva infatti un giudizio inappellabile proprio sul ruolo storico della SPD: «la prima organizzazione che deviò il socialismo verso l'azione di "massa" fu la socialdemocrazia tedesca verso il 1900: apparato amministrativo e relative gerarchie [...] disciplina, unità di dogmi ideologici» (A. CAFFI, *Il socialismo e la crisi mondiale* (1949), in ID., *Scritti politici*, a cura di G. Bianco, La Nuova Italia, Firenze 1970, p. 379). *Scritti politici* raccoglie 19 sag-

gi caffiani redatti tra il 1918 e il 1949 ed è, insieme a *Critica della violenza*, la principale antologia di scritti di Caffi.

17 _ Nel '26 Caffi collaborò al periodico «Il Quarto Stato», fondato da Pietro Nenni e Carlo Rosselli: cfr. G. BIANCO, *Un socialista "irregolare"*, cit., p. 45; A. CASTELLI, *La scelta federalista di Andrea Caffi*, «Il Politico», IV (1997) 62, pp. 583-616, in particolare pp. 584 e 589.

18 _ Cfr. M. BRESCIANI, *La rivoluzione perduta*, cit., pp. 58 e 121.

19 _ Cfr. *ivi*, p. 51; A. CASTELLI, *La scelta federalista di Andrea Caffi*, cit., p. 584. Nel 1919 Caffi e Zanotti Bianco pubblicarono *La pace di Versailles*, punto apicale della loro collaborazione, schierandosi inequivocabilmente per una riorganizzazione postbellica di matrice federalista: U. ZANOTTI BIANCO, A. CAFFI, *La pace di Versailles*, La Voce, Roma 1919, un'efficace sintesi del loro pensiero si trova a p. 138 (il volume è ora consultabile *online* sul sito della Biblioteca Gino Bianco). Cfr. inoltre A. CASTELLI, *Andrea Caffi e la rivoluzione delle coscienze*, cit., p. 211. Si è citato nuovamente Kropotkin perché nel corso del suo esilio in Italia, e precisamente a Rapallo, ricevette la visita di Caffi: cfr. G. BIANCO, *Un socialista "irregolare"*, cit., p. 13.

20 _ Cfr. C. PANIZZA, *Nicola Chiaromonte*, cit., p. 108.

21 _ Cfr. M. BRESCIANI, *La rivoluzione perduta*, cit., p. 139.

22 _ Cfr. A. CASTELLI, *Andrea Caffi e la rivoluzione delle coscienze*, cit., p. 215.

23 _ Cfr. A. CASTELLI, *Andrea Caffi e il fascismo*, in A. CAFFI, *La dottrina fascista, o il fascismo nella storia superiore del pensiero* (1932), a cura di A. Castelli, Biblion, Milano 2022, pp. 22-24.

24 _ A. CAFFI, *A margine di due lettere dall'Italia*, «Quaderni di Giustizia e Libertà», II (1934) 11, ora in *Id.*, *Scritti politici*, cit., pp. 167 e 171.

25 _ Cfr. il paragrafo *Una voce europea e moralistica: considerazioni su un impolitico*, in M. BRESCIANI, *La rivoluzione perduta*, cit., pp. 208-216.

26 _ Cfr. A. CASTELLI, *Andrea Caffi e la rivoluzione delle coscienze*, cit., p. 217.

27 _ Cfr. G. BIANCO, *Un socialista "irregolare"*, cit., pp. 16-17.

28 _ Cfr. N. CHIAROMONTE, A. CAFFI, «Cosa sperare?», cit., p. 544. Cfr. anche M. BRESCIANI, «Cosa sperare?» *Tra Andrea Caffi e Nicola Chiaromonte: un carteggio sulla rivoluzione (1932-1955)*, *ivi*, p. 27.

29 _ A. CAFFI, *Semplici riflessioni sulla situazione europea*, «Giustizia e libertà», 19 aprile 1935, ora in *Id.*, *Scritti politici*, cit., pp. 189-195: 194.

30 _ Cfr. A. CASTELLI, *La scelta federalista di Andrea Caffi*, cit., p. 601.

31 _ Cfr. A. CASTELLI, *Introduzione*, in *Id.* (a cura di), *L'unità d'Italia. Pro e contro il Risorgimento*, Edizioni e/o, Roma 2010, pp. 11-12.

32 _ C. PANIZZA, *Nicola Chiaromonte*, cit., p. 112. È a tal proposito particolarmente eloquente un contributo di Caffi intitolato *Appunti su Mazzini*, apparso anch'esso su «Giustizia e Libertà» appena un mese prima di *Semplici riflessioni sulla situazione europea*. In queste pagine Caffi non esita a puntare il dito su un lemma emblematico del mazzinianesimo quale la dicotomia «dio e popolo», constatando come in esso «prevalgono elementi ai quali i nostri avversari hanno più ragione di attingere che non noialtri, sovversivi senza riguardi» (A. CAFFI, *Appunti su Mazzini*, «Giustizia e Libertà», 29 marzo 1935, ora in A. CASTELLI (a

cura di), *L'Unità d'Italia. Pro e contro il Risorgimento*, cit., p. 30).

33 _ G. BIANCO, *Un socialista irregolare*, cit., p. 64.

34 _ G. SIMMEL, *Philosophie des Geldes* (1900, 1907); trad. it. *Filosofia del denaro*, a cura di A. Cavalli, L. Perucchi, Milano, Led edizioni, Milano 2019, p. 43.

35 _ Cfr. *ibidem*.

36 _ L. BORGHI, *Società e nonviolenza nel pensiero di Andrea Caffi*, in G. LANDI (a cura di), *Andrea Caffi: un socialista libertario*, BFS, Pisa 1996, p. 28.

37 _ A. CAFFI, *Violence and Sociability*, «politics», I (1947); trad. it. *Critica della violenza*, in ID. *Critica della violenza*, cit., pp. 69-88.

38 _ Cfr. N. CHIAROMONTE, A. CAFFI, «Cosa sperare?», cit., pp. 158-159, lettera di Chiaromonte datata luglio 1945. Sono in totale sei, tra il 1945 e il 1947, gli scritti caffiani tradotti e pubblicati su «politics». Per una panoramica dell'esperienza di «politics», a cui collaborarono voci celebri quanto eccentriche della cultura europea quali, tra altre, Hannah Arendt, Simone Weil, Albert Camus e George Orwell, cfr. A. CASTELLI, *Le nuove strade della politica*, in A. CASTELLI (a cura di), «politics» e il nuovo socialismo, Marietti, Genova-Milano 2012, pp. 9-86.

39 _ Cfr. A. CAFFI, *Critica della violenza*, cit., p. 72.

40 _ Cfr. *ibidem*.

41 _ P. KROPOTKIN, *Mutual Aid: An Illuminated Factor of Evolution* (1902); trad. it. *Il mutuo appoggio un fattore dell'evoluzione*, a cura di G. Borella, Elèuthera, Milano 2020, p. 58.

42 _ Cfr. G. SIMMEL, *Die Geselligkeit. Beispiel der reinen oder formalen Soziologie*, in ID., *Grund-*

fragen der Soziologie. Individuum und Gesellschaft (1917); trad. it. *La socievolezza* a cura di E. Donaggio, Armando editore, Roma 1997, p. 53 (trad. it. integrale: *Forme e giochi di società. Problemi fondamentali della sociologia*, Milano, Feltrinelli, 1983).

43 _ Per quanto concerne l'elemento ludico della socievolezza e la sua inerenza alla condizione umana, Caffi fa esplicito riferimento, oltre a Simmel, a *Homo ludens* dello storico olandese Johan Huizinga: cfr. A. CAFFI, *Individuo e società* (1938-1942), in ID., *Critica della violenza*, cit., pp. 31-55: 34. Il testo citato a più riprese da Caffi è J. HUIZINGA, *Homo ludens* (1939); trad. it. C. van Schendel, Einaudi, Torino 2002.

44 _ A. CAFFI, *Individuo e società*, cit., p. 36. L'autore esplicita qui una volta ancora il suo debito alla tradizione populista e libertaria russa. L'interazione che ora si propone tra questa chiave interpretativa sociologica e la teoria simmeliana della socievolezza rimarca a sua volta l'originale sintesi elaborata da Caffi tra il populismo russo e altre scuole di pensiero marcatamente europee.

45 _ Per una più ampia tematizzazione della tripartizione popolo-massa-società nel suo rapporto con lo Stato, cfr. A. CASTELLI, *Nel caos di idee geniali*, cit., pp. 262-265.

46 _ Cfr. A. CAFFI, *Critica della violenza*, cit., p. 87; cfr. *ivi*, *Il socialismo e la crisi mondiale*, cit., p. 376, dove Caffi riversa le sue speranze nel «numero impressionante di sparuti cenacoli» sparsi per l'Europa.

47 _ Cfr. A. CAFFI, *Borghesia e ordine borghese* (1952), «Tempo presente», III (1958) 3, pp. 177-183, ora in ID., *Critica della violenza*, cit., pp. 170-182: 181; *ivi*, *Critica della violenza*, cit., p. 74.

48 _ A. CAFFI, *Borghesia e ordine borghese*, cit., p. 181.

La filosofia del dialogo di Guido Calogero

di Stefano Zappoli*

ABSTRACT

The essay deals with the theme of the «philosophy of dialogue» of Guido Calogero, conceived in the context of his intellectual development, from the beginnings in the mid-Twenties as a historian of the ancient philosophy at Giovanni Gentile's school, to the growing up in him of an autonomous philosophical personality and, since the mid-Thirties, of a more and more tangible political engagement, built in a steady discussion with Benedetto Croce. Calogero's «philosophy of dialogue» reveals itself as being more a moral philosophy than a political one, even as the outcome of the failure both of the liberal-socialist proposal and of the subsequent Action's Party, in which Calogero much had invested, assuming in it important executive roles.

Contributo ricevuto il 21/04/2024. Sottoposto a peer review, accettato il 8/10/2024.

I *Filosofia del dialogo* è il titolo della seconda edizione di *Logo e dialogo*, uscito in prima edizione nel 1950 per le Edizioni di Comunità. La seconda edizione viene pubblicata per lo stesso editore nel 1962 aumentata di più di un terzo da nuovi scritti. *Logo e dialogo* recava, in prima edizione, il sottotitolo «saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza». «Dialogo, laicismo, coesistenza» è il titolo della sezione aggiunta nel 1962¹.

Logo e dialogo è uno scritto d'occasione, nel senso che la sua genesi rimanda a un momento ben preciso della biografia di Calogero, ossia al concorso per la cattedra di filosofia teoretica, rimasta vacante, che era stata di Gentile a Roma. Suo rivale concorsuale è Ugo

Spirito, che risulterà vincitore a maggioranza². Calogero, allora titolare a Pisa, aspirava a rientrare a Roma, sua città natale, da cui si era allontanato prima per Firenze (1931) e poi per Pisa (1934), sede nella quale era divenuto ordinario a trent'anni. Desiderava concludere il soggiorno nordamericano (McGill University a Montreal, con cicli di seminari e corsi a Princeton e alla Columbia University) per il quale aveva optato dopo la breve e intensissima parentesi politica, che gli era costata un arresto per cospirazione antifascista nei primi mesi del 1942, a Firenze, e che era poi proseguita con l'attività svolta entro il Partito d'Azione a Roma nel periodo successivo al confino di Scanno e a un ulteriore periodo in carcere, fino alla caduta del fasci-

* Università degli Studi di Bergamo.

smo. Tornato nell'insegnamento a Pisa nel 1946, Calogero aveva lasciato l'Italia per il Canada nel 1948. Dopo la citata e sfortunata vicenda concorsuale, Calogero diresse l'Istituto Italiano di Cultura a Londra, dal 1950 al 1954 (tenendo contestualmente a Roma l'insegnamento di Storia della filosofia antica), anno nel quale rientrò definitivamente in Italia per salire nella cattedra di Storia della filosofia presso l'Università di Roma³.

Ugo Spirito era stato collega più anziano di Calogero presso la Scuola di filosofia di Roma negli anni Venti, come assistente e collaboratore diretto di Gentile nel momento in cui questi era rientrato nell'insegnamento dopo la parentesi ministeriale. Alla morte di Gentile, Spirito ne aveva – superato l'intervallo critico dell'immediato dopoguerra – di fatto ereditato la posizione editoriale. D'accordo con la famiglia Gentile, aveva costituito l'omonima Fondazione ed assunto la direzione del «Giornale critico della filosofia italiana». La Fondazione sovrintendeva alla custodia del patrimonio archivistico di Gentile e alla pubblicazione, presso l'editore Sansoni, delle sue opere.

Rispetto a Spirito, Calogero veniva invece da tutt'altro retroterra: aveva trascorsi politici recenti e 'nobili' (l'arresto patito gli conferiva un certo prestigio) ed aveva alle spalle un itinerario intellettuale, oltre che biografico, del quale non si può non tener conto nel momento in cui si intenda comprendere il significato

dell'opera del 1950, e della cosiddetta «filosofia del dialogo» ad essa collegata.

2. Nato nel 1904, Calogero era divenuto assai precocemente uno studioso di filosofia antica di rango internazionale⁴, un filosofo con una sua notorietà a livello nazionale, e, come si è detto, un attivista antifascista, prima organizzatore dei circoli liberalsocialisti e poi dirigente del Partito d'Azione, fino allo scioglimento di quest'ultimo. L'attività pubblicistica di Calogero era stata invero piuttosto intensa nel quadro appunto del Partito d'Azione, di cui Calogero aveva contribuito a stendere il programma e per l'organo del quale, l'«Italia libera», già nella sua stagione clandestina, aveva scritto parecchio, raccogliendo poi questi interventi, assieme ad altri, nel volume *Difesa del liberalsocialismo*, edito da Atlantica nel 1945.

Calogero era quindi a tutti gli effetti un "intellettuale", ed è questa l'ottica nella quale cercherò di dar conto del volume del 1950 e della sua «filosofia del dialogo». Calogero, dunque, intellettuale nel 1950, intellettuale nel 1962 e negli anni successivi, come pubblicista per la grande stampa, ma intellettuale sin dagli esordi.

L'elemento fondamentale dell'itinerario di Calogero sotto questo profilo mi pare consista nel fatto che questo giovanissimo studioso di filosofia antica (*I fondamenti della logica aristotelica*, e si tratta di uno scritto che può già vantare una circolazione internazionale, escono

nel 1927, ossia quando il loro autore ha ventitré anni) si forma contestualmente sia alla scuola di Croce che a quella di Gentile. Croce lo avvia alla riflessione estetica, già negli anni del liceo, quando Calogero pensa di dedicarsi allo studio della letteratura greca – e già in quel momento cade su di lui l'occhio di Giorgio Pasquali, che poi Calogero ritroverà a Pisa –; Gentile rende Calogero filosofo nel momento in cui, rientrato in Sapienza dopo la parentesi ministeriale, siamo nell'autunno del 1924, fa la sua conoscenza nel corso di un esame per il quale Calogero porta «tutto Platone in greco». Ne scaturisce un rapporto che poi porterà il giovane in cattedra di lì a circa sette anni. Calogero viene infatti chiamato a Firenze nel 1931, presso il Magistero diretto allora da Ernesto Codignola e nel quale insegnava anche Luigi Russo.

Calogero, che in gioventù è un «impolitico», non vive le tensioni tra Croce e Gentile che dividono nel 1925 definitivamente le sorti di chi aveva condotto un lungo tratto di strada assieme. Come molti altri – esemplare è p. es. ancora il caso di Luigi Russo – spera invece fino all'ultimo, grosso modo fino al 1928, che possa tenersi assieme un «fronte comune idealistico» atto ad arginare certo scomporsi della cultura a fronte del consolidarsi del fascismo come regime e al ritorno della cultura cattolica, preludio ai futuri Patti lateranensi e Concordato.

Calogero è quindi lettore assiduo della «Critica» e collaboratore del «Giornale

critico della filosofia italiana»; scrittore per Laterza e titolare del primo corso di Storia della filosofia antica, con libera docenza, attivato a Roma a partire dal 1928 (Gentile aveva istituito appositamente per lui l'insegnamento); collaboratore dell'Enciclopedia Italiana fin dagli esordi (Gentile gli affida la quasi totalità delle voci sulla filosofia antica, e numerose e sostanziali voci filosofiche *tout-court*); segretario, assieme a Ugo Spirito, del Congresso nazionale di filosofia tenutosi a Roma nel 1929, nel maggio, all'indomani dei succitati Patti e del relativo discorso tenuto da Mussolini alla Camera il 13 maggio, discorso che aveva avuto forti accenti anticlericali sulla questione dell'applicazione del Concordato (va qui ricordata la ferma avversione di Croce ai Patti – votò contro in Senato – e il tacito ma altrettanto fermo disconoscimento di Gentile degli stessi, nel momento in cui gli accordi vennero resi pubblici).

Calogero, in altri termini, si era formato integralmente entro il progetto di cultura idealistico, e ne era in certa misura un frutto maturo e consistente. Quel progetto, la cosa è largamente nota, era mirato a rifare in qualche misura l'ossatura della coscienza nazionale, o meglio a costituire l'asse culturale della cosiddetta «Nuova Italia», individuandone gli antecedenti teorici e politici attraverso un'opera di scavo storico, di edizione di testi, di allargamento degli orizzonti entro un piano assieme di aggiornamento e di formazione scientifica, destinato al

pubblico dei 'non specialisti': fa fede, sotto questo profilo, il programma della «Critica» (1903), con l'impianto che ne era alla base, coerentemente svolto negli anni successivi. L'Italia veniva come sprovvincializzata e resa consapevole dell'itinerario sin lì percorso. Questa impresa – avviata con l'amicizia di Croce e Gentile, con la condivisione di interessi e uno scambio sostanziale di idee e di vedute, con la redazione appunto della «Critica» e con le cure editoriali che Croce, per un verso, e Gentile, per l'altro, congiuntamente e parallelamente conducevano – aveva trovato il suo completamento nella riforma dell'istruzione condotta a buon fine nel 1923, costituendone in certo modo la traduzione in termini politici. Croce e Gentile erano a quella data entrambi senatori, personaggi di primissimo piano della vita pubblica, e Calogero si trovava in rapporti stretti sia con l'uno che con l'altro, col primo più ancora che col secondo.

3. Se non si coglie questo elemento poco si intende delle vicende filosofiche del Nostro. Quella «filosofia» era speculazione ed era scienza, entro un asse di impianto idealistico che si riallacciava ad una tradizione e che produceva cultura. Formatosi entro questi binari, Calogero assurse rapidamente alla carriera scientifica. Gran conoscitore di greco (Gentile non tardò a rendersene conto) egli divenne in pratica l'uomo di Gentile sulla filosofia antica. Fino a quel momento,

di filosofia antica per le edizioni Laterza (che erano anche edizioni scolastiche, o comunque indirizzate a un largo pubblico) si era occupato Armando Carlini. Con tre recensioni pubblicate sul «Giornale critico» nel 1925 Calogero non tardò ad accelerare il passo e a mostrare che si poteva lavorare in altro modo, sia sul piano esegetico che su quello del confronto con la letteratura internazionale. Peraltro nel suo soggiorno ad Heidelberg – tra il 1927 e il 1928 – egli ebbe modo di confrontarsi con le interpretazioni neokantiane della logica classica (Natorp in particolare) e di prenderne le distanze, forte dell'asse speculativo offertogli dall'idealismo gentiliano, che diveniva – e qui facevano fede gli scritti di logica di Gentile – strumento esegetico per la storia della logica antica. Calogero progettava di rivedere lo studio di Karl Prantl sulla storia della logica antica (1855) nella nuova chiave attualistico-speculativa.

Dopo i *Fondamenti della logica aristotelica* vennero gli *Studi sull'eleatismo* (1932), con un robustissimo confronto con la letteratura internazionale di allora. Stenzel, Jaeger: questi erano gli interlocutori di Calogero. Gentile ne aveva piena contezza e, oltre a mettere in cattedra Calogero, pensò di affidargli tutta la parte bibliografica del «Giornale critico», canale di informazione e aggiornamento degli insegnanti di filosofia nei licei e strumento di diffusione di alta cultura. Contestualmente, siamo nei pri-

mi anni Trenta, Calogero e Gentile entrano nello *Internationaler Hegel-Bund*, ossia nella Lega internazionale hegeliana istituita da Richard Kroner e da altri studiosi di cose hegeliane, tra Germania e Olanda. È questo, per Gentile, un veicolo preziosissimo di diffusione dell'alta cultura filosofica italiana all'estero, con congressi che si tengono a Berlino, nel 1931, e a Roma, nel 1934.

Calogero è, quindi, mi permetto di insistere su questo punto, pienamente inserito nel progetto gentiliano indirizzato all'alta cultura, una volta eclissatosi di fatto, dopo la scelta concordataria di Mussolini (che adombrava un'ipoteca cattolica sulla politica scolastica del governo, mentre contestualmente si intensificavano le critiche a Gentile provenienti dal PNF), il progetto iniziale di Gentile e dei suoi collaboratori, ossia quello di fare dell'idealismo (con tutte le curvature ideologiche del caso) la coscienza del fascismo nella chiave di un'educazione nazionale. Gentile, a questo punto, dopo aver avviato l'impresa dell'Enciclopedia Italiana, punta tutto sulla Scuola Normale di Pisa, ne fa ampliare collegi e strutture didattiche e recluta per essa nuovo personale docente: tra gli altri, il già menzionato Giorgio Pasquali e, appunto, Calogero, che, chiamato ordinario di Storia della filosofia all'Università di Pisa nel 1934, tiene in Normale da quell'anno esercitazioni di filosofia greca.

Nel giro di qualche anno, tuttavia, tutto cambia. L'avvento al potere del

Nazionalsocialismo in Germania (Calogero ha contatti diretti con intellettuali ebrei, sia all'estero che in Italia, dove alcuni di essi si sono rifugiati), l'avvio della politica imperiale di Mussolini, la decisa svolta in senso antifascista di Croce, il nuovo mobilitarsi dei giovani come 'frondisti' interni al fascismo, in particolare nell'ambiente di Pisa, dove Ugo Spirito, con Giuseppe Bottai, ha avviato la Scuola di studi corporativi². Tutto ciò alimenta in certa misura l'ambizione di Calogero di proporsi come 'intellettuale' in proprio: di trovare, in altri termini, riconoscimento sulla scena pubblica come vero e proprio 'filosofo', e non soltanto come storico della filosofia antica, confinato ad ambienti accademici o a ristrette cerchie di studiosi. Su di lui agiscono, in buona sostanza, i fermenti di crisi politica dell'Italia degli anni Trenta: fermenti di modernizzazione, spinte a una 'democratizzazione' del fascismo, ricerche di una 'terza via' tra economia capitalistica e economia di piano sovietica.

4. In altri termini, Calogero riflette da filosofo o da intellettuale, con i suoi strumenti, sulle prospettive di una modernizzazione della cultura filosofica che possa porsi al servizio dello spirito pubblico. Resta in fondo sordo all'altro gran fatto della vita intellettuale italiana di quegli anni, ossia la svolta 'etico-politica' di Croce, la sua «religione della libertà» e il suo particolare storicismo, in definitiva la base concettuale del Croce antifascista. Calogero

discute bensì Croce, ma soprattutto per marcarne le distanze, per sottolinearne il «quietismo» e il «provvidenzialismo», senza coglierne fino in fondo il nuovo indirizzo politico.

È questo l'alveo entro cui maturano i suoi libri di quegli anni: *La filosofia e la vita*, del 1936; *La logica del giudice e il suo controllo in Cassazione*, del 1937; *La conclusione della filosofia del conoscere*, del 1938; *La scuola dell'uomo*, del 1939⁶. Come si vede, di grossi lavori sulla filosofia antica non c'è traccia, il progetto sulla storia della logica antica langue, e Calogero tende a proporsi come 'filosofo pubblico'. È una svolta della quale Calogero è solo in parte consapevole (si ricordi che si trattava di un uomo di poco più di trent'anni), ma che Gentile e Croce, ciascuno per conto proprio e ciascuno dal suo angolo visuale, colgono in pieno, e di fatto sconfessano pubblicamente. Gentile vi legge addirittura elementi di continuità con Ugo Spirito e con la sua *Vita come ricerca*, del 1937, che costituiva l'esplicita presa di distanza di Spirito da Gentile e la sua fuoriuscita 'ufficiale' dall'attualismo⁷.

Calogero guarda altrove. Ripensa in chiave critica i suoi trascorsi 'germanici' e il suo 'hegelismo' e (complice una certa risonanza che i suoi scritti vengono conoscendo nel mondo anglosassone), lasciandosi alle spalle l'idealismo 'logico' o 'storico', diventa filosofo del senso comune o filosofo popolare, con un'attenzione nuova, e marcata, per i fatti della politica (e qui il contatto con i giovani della Scu-

ola Normale deve aver inciso parecchio: infatti è qui, oltre che a Firenze – dove Calogero risiedeva – che matura il liberalsocialismo) e con una presa di distanza netta dalla politica estera del fascismo e dalla sua proiezione imperiale. Le leggi razziali fanno poi il resto, e definiscono in senso compiuto la coscienza politica antifascista del Nostro.

Sul piano speculativo, Calogero sta di fatto, implicitamente, sconfessando gli assunti di fondo della filosofia idealistica. Tiene, o aspira a tenere – Gentile glielo vieta – corsi sulla filosofia contemporanea come esercitazioni alla Scuola Normale (voleva leggere e commentare *The Will to Believe* di James)⁸, dà tesi di laurea su John Dewey – di cui fa comperare tutti i libri alla biblioteca della Scuola Normale⁹. Sta, insomma, cercando i suoi riferimenti culturali altrove, guarda al New Deal rooseveltiano e al laburismo inglese, alla filosofia del *common sense* e al tema della giustizia sociale, fortemente sollecitato in ciò sia dai giovani corporativisti che dalle simpatie marxiste di fatto serpeggianti tra gli studenti del suo ateneo.

Giunge a tenere un corso nel 1940 su Marx e Croce agli studenti dell'università di Pisa, segno del fatto che i suoi interessi sono eminentemente politici¹⁰. Del 1940 è anche il primo programma del liberalsocialismo, il cosiddetto *Manifesto*¹¹. Calogero, da filosofo, è insomma divenuto ideologo, ha modificato integralmente il suo profilo intellettuale, è uscito dall'accademia e si è messo in relazione con altri

– Aldo Capitini¹² e Tristano Codignola su tutti – e sta elaborando un vero e proprio programma politico. Si prepara in altri termini al ‘dopo’, a un cambio di governo. E l’attività cospirativa lo conduce in carcere, nel febbraio del 1942¹³.

5. Dopo il carcere e il confino Calogero torna un uomo libero. E si dà in pieno, o meglio si ridà, all’attività politica. Sono anni molto intensi, di produzione serrata, tutta a tema politico, anni nei quali di fatto Calogero ridisegna ulteriormente il suo profilo intellettuale, sia come contenuti che come pubblico. L’esito operativo è, come si è detto, il fallimento del Partito d’Azione, attraverso la spaccatura interna seguita alla fine del governo Parri e il successivo scioglimento del partito¹⁴. Di lì la cesura a cui abbiamo accennato che poi produce, nel 1950, la pubblicazione di *Logo e dialogo*.

In *Logo e dialogo* Calogero riprende implicitamente i temi della sua filosofia d’anteguerra, privi però della loro cornice speculativa e curvati nel senso di una filosofia «popolare» nella quale il «dialogo» è contrapposto al «logo» come principio etico originario. Palese è l’obiettivo polemico: le «ideologie contrarie allo spirito della libertà di parola», contro le quali Calogero sollecita la promozione della «diffusione della cultura etico-politica fondamentale, atta a immunizzare dalla seduzione di ogni loro motivo dogmatico e autoritario»¹⁵. Calogero conserva in *Logo e dialogo* l’impianto di fondo

del suo liberalsocialismo, contrapponendosi al liberalismo «agnostico» e teorizzando una soluzione del problema del «consenso», posto dalla «democrazia», attraverso la «diffusione» del «verbo» del «dialogo», che poi egli declina appunto nei termini dello «spirito critico» e della «libertà di coscienza» – con chiara prevalenza, quindi, dei termini della filosofia morale su quelli della filosofia politica.

Logo e dialogo si configura, questa la mia tesi, come un testo residuale, il cui nucleo teorico è già tutto contenuto nella *Scuola dell’uomo* del 1939. Quello di Calogero è qui un «dialogo» non più esplicitazione dell’idealistico e speculativo «logo», ma un dialogo tutto volontaristico, originato da una «volontà di intendere», o di «comprendere» (per usare i termini nei quali Calogero si esprime nel 1950) concepita come sorta di contraltare nostrano del *Will to Believe* di James. Assai diverso, però, è qui il contesto polemico rispetto a quello nel quale era maturato la *Scuola dell’uomo*. Difficilmente si sfugge all’impressione, leggendo le pagine calogeriane del 1950, che esse siano in certa misura l’esito di un disorientamento intellettuale originatosi da una doppia sconfitta, ossia dallo scioglimento del Partito d’Azione (1) e dall’esito delle elezioni del 1948, con la vittoria del fronte ‘confessionale’ (2). Il palesarsi di questa nuova congiuntura politica – oggettivamente imprevedibile per il Calogero che, dopo gli esordi

‘cospirativi’, era entrato convintamente nell’agone politico col Partito d’Azione, dove aveva assunto posizioni di vertice assoluto – stringe l’intellettuale Calogero in un contesto di contrapposizione frontale (quello della Guerra fredda) entro il quale gli riesce assai difficile, se non impossibile, individuare spazi d’azione.

Sono assai indicative le formule utilizzate da Calogero in *Logo e dialogo*: da esse traspare, più che una prospettiva teorica, una postura intellettuale. «Quel che c’interessa non è il linguaggio in assoluto [...], ma il colloquio»¹⁶; «un atteggiamento pratico – il voler intendere l’interlocutore – che appare indipendente da qualsiasi giudizio che l’interlocutore stesso enunci circa la speciale validità o invalidità di quanto egli sta per dire»¹⁷; la «vita morale dell’uomo, in quanto sforzo di miglioramento, ricerca, senso dell’umanità altrui e rispetto per essa»¹⁸; «uomini i quali comunque si siano convinti che altre prospettive, altre sofferenze, altre coscienze esistono oltre la loro»¹⁹; «il mio dovere morale», quello di «iniziare un colloquio»²⁰; «la tua stessa verità [...] ti impone l’intendimento degli altri», inteso come «battaglia morale»²¹; «il dovere di mettermi nei panni [degli altri], per intendere il loro punto di vista», per «capirli» e quindi per «amarli»²²; scegliere «l’interesse piuttosto che il disinteresse, l’altruismo piuttosto che l’egoismo»²³. Formule, queste, che ho tratto dalla discussione iniziale, a tre, che di fatto getta le basi di tutta l’esposizione

del saggio. Tale discussione si svolge tra «Eudemo», «Filaete» e «Sofizomeno»: la scelta stessa dei nomi dei protagonisti di questo dialogo mostra in che termini Calogero intenda la discussione politica, ossia nelle forme algide di una filosofia morale che gli stessi suoi compagni di partito – La Malfa *in primis* – non avevano mancato di stigmatizzare.

6. Tra il 1940 e il 1941 si era consumata la rottura tra il liberalsocialismo e Croce: una rottura irreparabile, che per Calogero costituì oggettivamente un trauma. Ma anche il Partito d’Azione, sull’altare del quale si era poi prodotta un’ulteriore frattura, questa volta di più ampia portata, con Croce²⁴, era entrato, dopo la fine del governo Parri, in una crisi irreversibile, palese negli esiti del congresso romano del febbraio 1946²⁵. Il tentativo che Calogero fece nel 1946, fondando la rivista «Liberalsocialismo», di tenere aperto un suo discorso egemonico rispetto al socialismo naufragò in pochi mesi.

A Calogero rimaneva il «dialogo», ed è questa la strada che egli in certa misura tentò di intraprendere una volta presa coscienza nel 1948 del carattere del comunismo e della oggettiva forza dei cattolici in Italia. Se negli anni Trenta Calogero poteva tentare un suo percorso politico entro una cornice statutale che si era definita negli anni precedenti nel senso del fascismo ma che sembrava aperta – almeno così allora si credeva a Pisa tra corporativisti e liberalsocialisti

– ad altri sviluppi di tipo ‘democratico’, ora la politica non la facevano più lo Stato, o la scuola, o l’università, ma i «partiti», ed entro quello schema Calogero, che non aveva abbracciato né il liberalismo – si ricordi che Croce ricostituisce il Partito liberale dopo la caduta del fascismo – né il marxismo o comunismo che fosse, si trovava scoperto. Sotto questo profilo, tra l’altro, Calogero si mostrava suo malgrado discepolo assai coerente di Gentile: non nel senso di riprodurne il fascismo, quanto in quello di intendere la politica quale un’attività che si realizza integralmente entro una sfera pubblica tutta compiutamente identificata come «Stato»²⁶. Rispetto a quest’ultima, anche i «partiti» (ai quali Calogero reiteratamente si richiama nella stagione del suo impegno politico diretto, a partire dal 1943) risultano di fatto subordinati, all’interno di un disegno ideologico – quello liberalsocialista in questo caso – che ad essi si impone come sostanzialmente calato dall’alto.

Politicamente, insomma, in forza degli strumenti teorici in suo possesso, Calogero soffriva della situazione venutasi a determinare in Italia col 1948, con lo strapotere della Democrazia cristiana da un lato e dei socialisti e comunisti dall’altra, questi ultimi sotto l’ala dei Soviet²⁷. Egli rimase da questo punto di vista, p. es., assai colpito dai fatti di Cecoslovacchia del 1948²⁸, avendo ancora considerevoli amicizie e relazioni con la Polonia, dove era stato conferenziere ancora nel

1934. La prospettiva politica di Calogero era di fatto quella “terzista” (esplicita p.es. nello scritto *La democrazia al bivio e la terza via*, una conferenza tenuta a Roma presso la sezione del Partito d’Azione nel novembre del 1944): una prospettiva tuttavia che in lui si dimostrò, nel dopoguerra, sempre più subalterna a quella del paradigma antifascista, che risultò determinante in Italia – soppiantando quello dell’anticomunismo – già nella seconda metà degli anni Cinquanta. E così Calogero nel dopoguerra rimase, sotto il profilo politico, quello che già era stato in seno al Partito d’Azione: sostanzialmente subalterno a un «socialismo» vagamente inteso sotto il profilo ideologico, ma pur sempre «ideologia» anch’esso, come dimostra la sua scelta per Lussu piuttosto che per La Malfa nel congresso del 1946²⁹.

Calogero non fu, in altri termini, pronto a riposizionarsi politicamente dopo il 1948, o non volle farlo: cosa che invece fece per esempio Carlo Antoni, che rivendicò con forza in quegli anni l’eredità crociana, pur cercando di rinnovarla nella direzione di quel ritorno al diritto di natura che teneva conto degli sviluppi del pensiero liberale dopo il 1945 (si pensi p. es., in tutt’altro contesto, a un percorso intellettuale come quello di Leo Strauss³⁰). Coerenza volle che Antoni andasse un po’ a costituire il perno del *Center for Cultural Freedom* in Italia, p. es. assumendosi l’onere di fronteggiare Ranuccio Bianchi Bandinelli e gli intellettuali vicini al Par-

tito Comunista all'inizio degli anni Cinquanta, entro una vicenda che costituì tra l'altro la cornice nella quale vennero pubblicati allora gli articoli che poi Norberto Bobbio raccolse nel 1955 per l'editore Einaudi in *Politica e cultura*, articoli tra i quali spicca quello nel quale Bobbio 'liquidò' l'eredità crociana³¹, una liquidazione che poi Bobbio ebbe modo di rivedere in tarda età.

Calogero – alla luce di una cultura politica in fondo assai diversa da quella di Antoni – non si espose invece in prima persona (il *Manifesto* dell'Associazione italiana per la libertà della cultura, associazione legata al Congresso per la libertà della cultura, ebbe come estensore e primo firmatario proprio Antoni³²). Anche se non mancò di profilare la sua posizione in esplicito antagonismo rispetto a quella comunista, p. es. in una conferenza tenuta a Glasgow il 6 marzo 1951 dal titolo *Some Aspects of Contemporary Political Life in Italy*³³, in cui enunciava le sue posizioni politiche in una prospettiva democratica e sociale coerente con quanto già formulato in *Logo e dialogo*, dove aveva insistito sul fatto che «ogni verità è un logo, che va sottoposto al dialogo» e che «nessuno può mai pretendere che a un certo punto si finisca di discutere: [...] la volontà di discutere non ha bisogno di essere discussa, perché ogni discussione la presuppone. La sua asserzione è l'unico logo, che non soggiace a dialogo»³⁴. In funzione, appunto, dello spirito critico e della libertà di coscienza.

Note

1 _ G. CALOGERO, *Filosofia del dialogo*, Edizioni di Comunità, Milano 1977³.

2 _ Archivio Centrale dello Stato, M.P.I. Direzione Generale Istruzione Superiore, Div. I, Concorsi a cattedre nelle università (1924-1954), b. 403, fasc. 1950 272. Roma – Filosofia teoretica.

3 _ Per un inquadramento analitico delle vicende biografico-intellettuali del primo Calogero, fino al suo arresto per cospirazione antifascista rinvio a S. ZAPPOLI, *Guido Calogero (1923-1942)*, Edizioni della Normale, Pisa 2011 (su cui cfr. M. MUSTÈ, *Guido Calogero*, «Giornale critico della filosofia italiana», XCI [2012] 1, pp. 172-175, G. ROTA, *Guido Calogero*, «Rivista di storia della filosofia», LXVII [2012] 3, pp. 638-640, e G. FORNARI, *Calogero, Gentile, e le contraddizioni della storia italiana*, «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», LXXXIX [2012] 3, pp. 319-352). Un sintetico resoconto del percorso di Calogero ora in M. VISENTIN, *Calogero, Guido*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2019 (anche edizione *online*). Altre notizie sul post-1942 calogero in S. ZAPPOLI, *Calogero Guido*, in Av.Vv., *Dizionario del Liberalismo italiano*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, t. II, pp. 224-228. Entro la nutrita e per certi versi diseguale letteratura calogeriana segnalo M. DURST, *Filosofia dell'educazione e politica educativa in Guido Calogero*, in M. DURST e S. RICCI (a cura di), *Guido Calogero. Tra memoria e nuove ricerche 1904-2004*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2007, pp. 47-109 (saggio che implicitamente rinvia a M. DURST, *Guido Calogero. Dialogo, educazione, democrazia*, Seam, Formello 2002), e – più in generale e per le questioni qui prese in considera-

zione – gli interventi di Claudio Cesa, Gennaro Sasso e Margherita Isnardi Parente compresi in C. CESA e G. SASSO (a cura di), *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale*, Il Mulino, Bologna 1997. Su Calogero restano decisivi gli interventi di Gennaro Sasso: quelli pubblicati prima del 1997 sono raccolti in G. SASSO, *Filosofia e idealismo*, III, De Ruggiero, Calogero, Scaravelli, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 126-450. Da vedere inoltre M. MUSTÈ, *Guido Calogero*, «Bel-fagor», LV (2000) 2, pp. 163-185, e A. BRANCACCI, *Il Socrate di Guido Calogero*, «Giornale critico della filosofia italiana», XCVI (2017) 2, pp. 205-226.

4 _ La chiamata di Calogero a Montreal come *Visiting professor* derivava da un'amicizia di lunga data con Raymond Klibansky, già assistente di Ernst Cassirer ad Heidelberg e poi, anche attraverso un passaggio a Oxford (sempre al seguito di Cassirer), approdato nel dopoguerra appunto in Canada. Sul legame, assai stretto, tra Calogero e Klibansky, già negli anni Venti e Trenta, rinvio al mio *Klibansky e Calogero (1929-1937)*, «Giornale critico della filosofia italiana», XCVIII (2019) 2, pp. 272-297.

5 _ F. AMORE BIANCO, *Il cantiere di Bottai. La scuola corporativa pisana e la formazione della classe dirigente fascista*, Cantagalli, Siena 2012. Si vedano anche i saggi di Fabrizio Amore Bianco, Paola Carlucci e Andrea Mariuzzo contenuti in B. HENRY, D. MENOZZI e P. PEZZINO (a cura di), *Le vie della libertà. Maestri e discepoli nel "laboratorio" pisano*, Carocci, Roma 2008.

6 _ G. CALOGERO, *La filosofia e la vita*, La Nuova Italia, Firenze 1936 (a partire da questo stesso anno, incluso anche, come «Prologo» ed «Epilogo», alle edizioni successive alla prima di

G. CALOGERO, *Compendio di storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1934); G. CALOGERO, *La logica del giudice e il suo controllo in cassazione*, Cedam, Padova 1937; G. CALOGERO, *La conclusione della filosofia del conoscere*, Le Monnier, Firenze 1938; G. CALOGERO, *La scuola dell'uomo*, Sansoni, Firenze 1939.

7 _ B. CROCE, recensione di G. Calogero, *La logica del giudizio e il suo controllo in Cassazione*, in «La Critica», XXXVI (1937) 6, pp. 375-378. Gentile espresse le sue riserve sia pubblicamente («Giornale critico della filosofia italiana», XVI [1935], p. 269), sia privatamente [cfr. Gentile a Calogero, Forte dei Marmi 20 settembre 1937, in G. GENTILE-G. CALOGERO, *Carteggio (1926-1942)*, a cura di C. Farnetti, Le Lettere, Firenze 1998, pp. 190-191 e G. SASSO, *Una 'Lettera aperta' di Guido Calogero a Ugo Spirito*, «La Cultura», XXXIII (1995), pp. 267-281, poi in ID. *Filosofia e idealismo*, III, cit., pp. 415-440]. Sull'insieme di queste questioni cfr. S. ZAPPOLI, *Guido Calogero (1923-1942)*, cit., pp. XV-XVI, 288-292, 305-308.

8 _ Cfr. C. CESA, *Premessa*, in C. CESA e G. SASSO (a cura di), op. cit., pp. 10-11.

9 _ Cfr. S. ZAPPOLI, *Guido Calogero (1923-1942)*, cit., pp. 263 e 330.

10 _ Inizialmente il corso venne edito come G. CALOGERO, *Intorno al materialismo storico. Lezioni di storia della filosofia, corso B. Anno Accademico 1940-41*, G.U.F. Sezione editoriale (Libraio Vallerini), Pisa 1941. Successivamente, anche su iniziativa di Tristano Codignola, le lezioni vennero editate come G. CALOGERO, *Il metodo dell'economia e il marxismo*. La Nuova Italia, Firenze 1944. Sulle circostanze della pubblicazione cfr. quanto Calogero scrisse nel 1966

in occasione della edizione Laterza del vol. in G. CALOGERO, *Il metodo dell'economia e il marxismo. Introduzione alla lettura di Marx*, Laterza, Bari 1967⁴, pp. 7-9.

11 _ Pubblicato, come «Primo manifesto del liberalsocialismo», in G. CALOGERO, *Difesa del liberalsocialismo. Con alcuni documenti inediti*, Atlantica, Roma 1945, pp. 202-224. La seconda edizione di questo volume è G. CALOGERO, *Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi*, a cura di M. Schiavone e D. Cofrancesco, Marzorati, Milano 1972 e contiene una lunga ed assai importante introduzione di Dino Cofrancesco.

12 _ Cfr. S. ZAPPOLI, *Calogero e Capitini nella seconda metà degli anni Trenta*, in E. GIANNETTO (a cura di) *Della stessa materia di cui sono fatti i sogni e le stelle*, A&G CUECM, Catania 2019, pp. 83-101.

13 _ Su questa vicenda rimane fondamentale il resoconto autobiografico (redatto peraltro a breve distanza, nel 1944, quando evidentemente egli riteneva quella vicenda già conclusa) fornito dallo stesso Calogero come «Ricordi del movimento liberalsocialista» in G. CALOGERO, *Difesa del liberalsocialismo* (1945), cit., pp. 191-201. Lo scritto era stato pubblicato inizialmente in «Mercurio», 1° ottobre 1944. Ho proposto un inquadramento complessivo del liberalsocialismo di Calogero in S. ZAPPOLI, *Guido Calogero (1923-1942)*, cit., pp. 321-355.

14 _ Un'interpretazione di questa vicenda calogeriana in P. SODDU, *Guido Calogero organizzatore politico*, in B. HENRY, D. MENOZZI e P. PEZZINO (a cura di), op. cit., pp. 109-122.

15 _ G. CALOGERO, *Filosofia del dialogo*, cit., p. 132.

16 _ Ivi, p. 20.

17 _ Ivi, p. 24.

18 _ Ivi, p. 25.

19 _ *Ibidem*.

20 _ Ivi, p. 27.

21 _ Ivi, p. 28.

22 _ Ivi, p. 30.

23 _ Ivi, p. 31.

24 _ Sotto questo profilo, lo scritto capitale è di Calogero *La giustizia e la libertà. Saggio sul liberalsocialismo del Partito d'Azione*, pubblicato – come si legge nella bibliografia completa dei suoi scritti *Guido Calogero dal 1920 al 1986*, a cura di C. Farnetti, Enchiridion-Istituto Universitario Orientale, Napoli 1994, p. 116 – da Federico Comandini in «Problemi della vita italiana», Roma, Quaderni liberi, IV, 20 febbraio 1944 e poi raccolto in G. CALOGERO, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1968, pp. 49-128 (nuova ed. a cura di Th. Casadei, Diabasis, Reggio Emilia 2001). Qui la polemica con Croce è svolta nei capitoli centrali (pp. 83-97), nei quali si criticano i «conservatori pseudoliberali» le cui «concezioni politiche [...] antepongono la libertà alla giustizia» e che «non si pronunciano sul problema sociale», entro un «liberalismo puro [che] è piuttosto una comune esigenza morale che un determinato atteggiamento politico» e che «non è un partito, ma un comune fronte della difesa costituzionale». Mentre, per Calogero, «questa difesa costituzionale non può essere cura di un “prepartito”: bisogna farla vivere nei partiti, non prima o fuori di essi».

25 _ Vale la pena riportare lo scorcio autobiografico che Calogero redasse per nel 1968 per la quarta di copertina de *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*: «[U]scì dal carcere di Bari solo dopo la caduta del fascismo. Fondato

subito dopo, insieme con Codignola, La Malfa, Parri ed altri, il Partito d'Azione, vi operò attivamente fino alla sua crisi; poi confluì, insieme con l'ala sinistra di esso, nel Partito Socialista». Su tutta la vicenda del Partito d'Azione, e sul ruolo esercitato in essa da Calogero, impossibile non rimandare a G. DE LUNA, *Storia del Partito d'Azione*, UTET, Torino 2006³ (il vol. era uscito in prima edizione nel 1982 presso Feltrinelli e in seconda edizione nel 1997 presso gli Editori Riuniti).

26 _ Sul Gentile 'politico', in ordine a questo tema, faccio mia l'interpretazione offerta da C. CESA, *Gentile e la Scuola Normale*, «Introduzione» a G. GENTILE, *La Scuola Normale Superiore*, Edizioni della Normale, Pisa 2015, pp. 36-41.

27 _ L'utilizzo della formula è intenzionale, e rimanda a quanto Croce aveva scritto nei suoi *Taccuini* in coincidenza della «svolta di Salerno», il 2 aprile 1944: «è venuto il Morelli a informarmi di un improvviso cambiamento di scena politica, perché un comunista italiano, giunto dalla Russia, che ha il nome convenzionale di Ercoli, ma è un Togliatti, ha convocato i comunisti, ha esortato essi e gli altri partiti a collaborare col governo Badoglio, saltando la questione dell'abdicazione del re, per intendere unicamente alla guerra contro i tedeschi, e ha dichiarato che i comunisti avrebbero senz'altro collaborato. È certamente un abile colpo dalla Repubblica dei Soviet vibrato agli Anglo-americani, perché, sotto colore d'intensificare la guerra contro i tedeschi, introduce i comunisti nel governo, facendoli *iniziatori di nuova politica sopra o contro gli altri partiti, che si troveranno costretti a seguirli*, senza che quelli provino alcun imbarazzo del patto col

quale si erano stretti agli altri partiti nel Comitato di liberazione, e senza tener conto neppure dell'altro più particolare col quale nel recentissimo comizio si erano uniti ai socialisti e a quelli del Partito d'azione per protestare contro il Churchill, domandando l'abdicazione del re, l'esclusione di tutti i Savoia, e la repubblica! *Avevo già più volte, ma invano, messo in guardia l'Omodeo sul pericoloso giuoco che faceva il suo Partito d'azione, fiancheggiando i comunisti, che non hanno scrupoli circa i patti che legano*» (B. CROCE, *Taccuini di guerra 1943-1945*, a cura di C. Cassani, Adelphi, Milano 2004, p. 109 – i corsivi sono miei). La postura di Calogero in quella circostanza non doveva essere molto diversa da quella qui denunciata da Croce in Adolfo Omodeo: a prova di quanto profonda fosse la distanza che, rispetto al giudizio sul comunismo, separava Croce da chi, fino a poco tempo prima, era stato intellettualmente a lui assai vicino.

28 _ Nel 1968 Calogero scrisse di avere, poco prima del Congresso socialista di Genova del 1948, rinunciato alla candidatura per le elezioni del Senato per non essersi il Partito Socialista «dichiarato contro la dittatura comunista allora instauratasi a Praga» (G. CALOGERO, *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, cit., quarta di copertina).

29 _ Sotto questo profilo concordo con quanto sostenuto da P. SODDU, *Guido Calogero organizzatore politico*, cit., pp. 116-118. Soddu tra l'altro scrive: «Nel Congresso del febbraio 1946 Calogero fu determinante per la vittoria dell'ipotesi socialista, che ebbe come immediata conseguenza la scissione di Parri e La Malfa, preannuncio della morte del partito» (p. 118).

30 _ Su cui cfr. ora C. ALTINI, *Una filosofia in esilio. Vita e pensiero di Leo Strauss*, Carocci, Roma 2021, pp. 245-253.

31 _ M. MASTROGREGORI, *Libertà della cultura e "guerra fredda culturale". Bobbio, gli intellettuali "atlantici" e i comunisti: alle origini di 'Politica e cultura' (1955)*, «Storiografia», XI (2007), pp. 21-40, 48-53.

32 _ Ivi, p. 27: «Il *Manifesto* non viene scritto da Silone, che comunque è l'esponente di maggior rilievo [dell'Associazione]; Silone incarica Guido Calogero, che a sua volta, per qualche motivo, fa cadere il compito sulle spalle di Carlo Antoni». Va ricordato che dal 1944 al 1948 Antoni era stato commissario all'Istituto Nazionale per le Relazioni Culturali con l'Estero

e che, in quella veste, aveva partecipato fin dall'aprile del 1947 agli incontri della Mont Pelerin Society (cfr. R.M. HARTWELL, *A History of the Mont Pelerin Society*, Liberty Fund, Indianapolis 1995, p. 45). Cfr. *Carteggio Croce-Antoni*, a cura di M. Mustè, introduz. di G. Sasso, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1996, pp. 98-99 e *passim* e, sul tema, R. PERTICI, *Storici italiani del Novecento*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2000 [«Storiografia», III (1999)], pp. 313-317.

33 _ Della conferenza, tenutasi nell'ambito delle attività dello Scottish-Italian Circle, è notizia in «*Italian Studies*», VII (1952) 1, p. 118.

34 _ G. CALOGERO, *Filosofia del dialogo*, cit., p. 73.

La filosofia dell'essere di Felice Balbo

di Marcello Mustè*

ABSTRACT

Felice Balbo's philosophy developed over a brief period, from 1945 to 1964. In this period, a discontinuity can be noted in 1949, when, in dialogue with Augusto Del Noce and Norberto Bobbio, Balbo began to develop a philosophy of being. This philosophy was already present in his earlier works (*L'uomo senza miti* and *Il laboratorio dell'uomo*), but in *Idee per una filosofia dello sviluppo umano* (1962) and in the posthumous fragments of *Essere e progresso* (1964), it found expression in two concepts from Thomas Aquinas's philosophy, those of *ens participatum* and *actus essendi*. The article aims to discuss the reasons for the shift from a philosophy of praxis to a philosophy of being and to analyze the structure of Balbo's final philosophy.

Contributo ricevuto il 23/04/2024. Sottoposto a peer review, accettato il 4/11/2024.

I _ L'essere come problema

L'itinerario filosofico di Felice Balbo si svolse in un periodo piuttosto breve, tra il 1945 – quando, all'età di 32 anni, pubblicò per Einaudi il suo primo libro, *L'uomo senza miti* – e il 1964 – quando, il 3 febbraio, a soli 51 anni, morì a Roma, lasciando in eredità quel vasto dossier di ricerche incompiute che lo aveva occupato per un intero biennio e a cui egli stesso aveva dato il titolo di *Essere e progresso*. Tra questi due estremi, il 1945 e l'inizio del 1964, Balbo pubblicò due soli libri (*Il laboratorio dell'uomo* nel 1946 e le *Idee per una filosofia dello sviluppo umano* nel 1962), oltre a non più di una quarantina tra articoli e dispense univer-

sitarie¹. A dispetto di una bibliografia così limitata, in meno di un ventennio la ricerca di Balbo si orientò in direzioni molteplici, tanto che gli interpreti hanno sempre trovato una certa difficoltà a indicare il nucleo centrale della sua riflessione². In realtà, Balbo (non diversamente, per fare alcuni esempi, da Luigi Scaravelli o Ernesto De Martino) fu un pensatore di un solo problema, anche se sperimentò soluzioni spesso diverse, con una discontinuità evidente intorno al 1949, quando, dialogando con autori come Augusto Del Noce e Norberto Bobbio, arrivò a definire i caratteri di una peculiare filosofia dell'essere³. D'altronde, parliamo di un filosofo particolare, assai poco accademico (anche se nel 1956 aveva conseguito la libera docenza

* Sapienza – Università di Roma.

e insegnò filosofia morale al Magistero di Roma), per il quale contarono soprattutto le frequentazioni personali e le esperienze intellettuali e politiche. Basti ricordare che era cresciuto nell'ambiente torinese di Gobetti e di Gramsci, dove aveva trovato in Augusto Monti e poi in Gioele Solari i suoi maggiori maestri, al lavoro che aveva fatto alla direzione della Fiat (dove conobbe l'amico Giorgio Ceriani Sebregondi) nel 1939, all'importanza che ebbero gli incontri con Giaime Pintor, Leone Ginzburg, Giulio Einaudi e Cesare Pavese, alla collaborazione al «Politecnico» di Elio Vittorini, al contributo che diede alla Casa Einaudi fin dal luglio 1941 e all'incontro, certo per lui fondamentale, con Tonino Tatò e Franco Rodano dal settembre 1942. Anche la sua esperienza politica fu travagliata, con l'adesione al Partito comunista (fu anche candidato alle elezioni politiche e a quelle comunali di Torino) dopo lo scioglimento del Partito della sinistra cristiana e il quinto congresso del Pci e con l'abbandono, non poco traumatico (accompagnato da una famosa dichiarazione autocritica pubblicata nell'«Osservatore romano»), del Partito comunista nel 1951, che suscitò i risentimenti di Italo Calvino e di Franco Rodano⁴. Tutte vicende, quelle brevemente ricordate, che pesarono notevolmente nello sviluppo del suo pensiero filosofico.

2 _ La prassi e il valore

Per comprendere il problema di Balbo, è opportuno tornare al suo primo libro, *L'uomo senza miti*. Qui non c'è ancora una filosofia dell'essere, ma una filosofia della praxis, al cui interno si apre però, nella forma di un'aporia, quasi di una ferita, lo spazio per una ontologia di tipo normativo. Per quanto difficile e involuto nello stile, questo libro presenta una tesi caratteristica, costruita lavorando su pochi autori principali: il materialismo storico di Marx e di Engels, l'esistenzialismo di Jaspers, poi soprattutto Croce e Gentile. Già qui, come accadrà (in maniera ancora più drammatica) negli scritti successivi, Balbo prendeva le mosse dalla crisi del discorso filosofico moderno, che, fin dalla prima pagina, riportava al cogito di Cartesio e all'atto puro di Gentile. Il confronto con Gentile appariva molto rilevante, perché Balbo ne assumeva il principio fondamentale (la *coscienza* come radice inafferrabile, energia attiva, un fare sempre eccedente a ogni fatto), ma al tempo stesso cercava di correggerne il limite che definiva "idealistico". Questo limite era indicato nel carattere a priori della sintesi, quindi nella natura astratta del finito. Anche per Balbo la coscienza appariva come una struttura trascendentale, ma non così la sintesi, o il giudizio, che erano invece concepiti come un risultato, come l'unione tra la coscienza e un dato che, per quanto kantianamente indeterminato, doveva

essere considerato come negazione reale della volontà e dell'azione. L'«uomo senza miti» era appunto l'uomo capace di oltrepassare le formule, le ideologie ereditate, le figure dottrinali, mentre il male o il peccato erano fissati nella contemplazione di tipo signorile, nel puro atteggiamento teoretico, nell'incapacità della prassi di operare quel superamento della formula.

Per molti versi, Balbo correggeva Gentile attraverso Croce, traducendo tuttavia le categorie dello spirito crociano nelle specificazioni della prassi, in tecniche dell'azione, prodotte dalla coscienza nella sua opera di liberazione dai miti. Secondo l'insegnamento del materialismo storico, scrisse, «le *categorie* si ricavano dalla storia e non preesistono a essa. Una sola categoria esiste, non fuori della storia, ma come origine di essa: l'uomo eterno che siede nella coscienza di ognuno»⁵. Ma l'uomo eterno, la coscienza, significava qui azione e prassi, tecnica e specificazione, con una sostanziale alterazione della struttura concettuale del sistema crociano.

Si potrebbe osservare che Balbo criticava Gentile con argomenti crociani (il richiamo alle distinzioni) e, d'altra parte, correggeva Croce con obiezioni che somigliavano a quelle che proprio Gentile gli aveva rivolte, parlando, come si sa, di una «filosofia delle quattro parole»⁶. In ogni caso, la conclusione del discorso richiamava il valore della prassi, il gesto con il quale la coscienza, vincendo l'iner-

zia e la pura contemplazione, attraversa le formule e le supera attivamente. Una filosofia della prassi per alcuni versi simile a quella di Guido Calogero, le cui *Lezioni di filosofia* cominciarono a uscire nel 1946 nella «Biblioteca di cultura filosofica» di Einaudi per merito di Norberto Bobbio e con il parere contrario di Balbo, oltre che di Giolitti e Pavese⁷. Ma nel quinto capitolo dell'*Uomo senza miti* interveniva una questione dirimpente, che rischiava di mettere in discussione l'intero paradigma che Balbo aveva fin lì disegnato e che, effettivamente, può essere considerata come il vero inizio di quel processo intellettuale che, nel giro di qualche anno, porterà alla filosofia dell'essere. Ancora ignaro dei *Quaderni del carcere* di Gramsci, che cominceranno a uscire nel 1948 nell'edizione tematica a cura di Felice Platone, Balbo aveva prospettato la filosofia della praxis nei termini di una positività dell'azione e, al contrario, di una negatività dell'arresto del volere e dell'inerzia. Questo principio permetteva di distinguere il valore delle diverse azioni solo sulla base dell'utilità, dell'efficacia o del contesto storico, ma non permetteva di qualificarle, come tali, in termini morali. Per spiegare la difficoltà, Balbo ricorse alla duplice metafora del «soldato che divide la sua ragione» con il compagno bisognoso e, d'altra parte, dell'«azione intransigente dell'omicida»⁸. Considerata in sé stessa, la filosofia della praxis non permetteva di distinguere il valore delle due azio-

ni, entrambe, spiegò, «superamento dei dati-non Uomo, del caos, della pigrizia, dell'inazione»⁹. Entrambe buone, insomma, se il criterio di valutazione restava la sola prassi. Si apriva il problema di un «giudizio di valore»¹⁰, di un fondamento etico della prassi stessa (problema analogo a quello che De Martino avrebbe incontrato, nelle sue tarde meditazioni, con l'Ethos del trascendimento): un fondamento che, nella visione di Balbo, non poteva in alcun modo rinviare alla religione rivelata o al dogma, ma doveva essere trovato in una rigorosa sfera di laicità, nella dimensione stessa dell'essenza umana e nella struttura della realtà. Questa esigenza di tipo normativo, di un criterio oggettivo e invariabile, rimossa da Marx e in generale dallo storicismo, dischiudeva, sia pure nella forma iniziale di una aporia, quel problema che in pochi anni avrebbe condotto Balbo a convertire il problema della coscienza in quello dell'essere.

3 _ La "linea aristotelico-tomistica"

L'uomo senza miti era giunto a un risultato paradossale. Balbo aveva compiuto un tentativo di fondare la filosofia della praxis, e con essa lo storicismo, ma l'intero discorso si era spezzato in un punto essenziale. Per giustificare l'azione e il progresso (il superamento dei miti, delle formule), lo storicismo rinviava alle circostanze, alla coerenza dell'agire utilita-

rio o a una volizione morale (come nel caso di Croce) che di fatto coincideva con la totalità storica. Mancava un valore eterno, una norma inviolabile, che rendesse possibile distinguere il bene e il male, la virtù e il vizio. La stessa prassi doveva dunque essere ripensata sul fondamento di un principio inalterabile.

La questione tornò, sia pure in termini diversi, nel libro appena successivo, il *Laboratorio dell'uomo*, che Balbo pubblicò nel 1946. Con nuovi riferimenti (Husserl, Max Scheler, una migliore conoscenza dell'esistenzialismo), ripensò la prassi come una filosofia sperimentale, come «l'accettazione galileiana dell'esperienza di nuove cose»¹¹. Il nesso tra prassi ed esperimento lo portava, tuttavia, a una conclusione simile a quella del libro precedente, quando il discorso sulla tecnica arrivava a toccare la fisionomia delle macchine, che (come l'azione dell'*Uomo senza miti*) potevano essere utilizzate per il bene e per il male, come principio di liberazione o di servitù. Più chiara, nel libro del 1946, diventava la critica della dialettica hegeliana, del «metafisicismo»¹² (come lo chiamò), che non era stato capace di dialettizzare l'inizio, e soprattutto la nuova lettura del marxismo e del pensiero cattolico. Pur continuando a parlare di 'materialismo dialettico' (ma estendendone notevolmente il campo di significato) e a guardare con fiducia alla 'democrazia progressiva' di Togliatti, Balbo criticava duramente il concetto comunista di rivoluzione, come

«salto nella sintesi»¹³, potenziale oppressione (cominciò ad avvertirsi allora l'influenza di Simone Weil), uso improprio dell'arma dialettica. D'altro lato, però, dedicava pagine intense al cattolicesimo e al compito pastorale della Chiesa, limitandolo all'opera negativa di garanzia della laicità contro ogni confusione tra la storia e l'assoluto: «la Chiesa – scriveva – non fa in sostanza altro (da un punto di vista negativo), se non indicare agli uomini che essi *non possono credere di avere quello che non hanno*»¹⁴. Non era compito della Chiesa quello di indicare il valore eterno, alla Chiesa spettava il solo compito di salvare l'uomo dal peccato, dal peccato di superbia, dalla confusione tra storia e assoluto.

Il *Laboratorio dell'uomo* non aveva chiarito la nuova linea della riflessione di Balbo. Quella linea invece si chiarì nel nuovo confronto con la filosofia di Croce (con il famoso articolo del 1950 sulla 'dittatura crociana'¹⁵) e nel dialogo che lo impegnò, tra il 1948 e il 1950, con Del Noce e Bobbio. Seguendo la linea inversa rispetto alle polemiche correnti sull'anticrocianesimo, Balbo non rimproverò a Croce l'idealismo o la dottrina delle categorie, ma proprio lo storicismo, il principio per cui «la verità *ossia* la realtà *non è che* storia», il tentativo «di fondare rigorosamente la storicità della verità e della realtà»¹⁶. Ma la discussione con Del Noce e Bobbio andò più a fondo. Di Del Noce condivise molte cose nella lettura di Marx, ma fin dall'inizio rifiutò il ritor-

no alla posizione platonico-agostiniana, criticando non solo la tendenza antimoderna ma affermando che il pensiero cristiano deve essere «dissociato» da quella «antropologia che potrebbe essere chiamata di “tipo platonico”»¹⁷. Al platonismo di Del Noce oppose il suo particolare tomismo. La discussione con Bobbio si risolse in una critica altrettanto severa del razionalismo. Nella visione di Balbo il razionalismo, che riportò alla posizione di Hume, indicava quella linea moderna di negazione dell'essere che sarebbe stata compiuta e realizzata dallo storicismo e dal marxismo. Più precisamente, obiettò al razionalismo di Bobbio la confusione tra due diverse figure dell'identità: $A=A$, che indica la «eguaglianza della materia signata», e « $A \text{ è } A$ », che invece indica la partecipazione di ogni ente all'essere¹⁸. La confusione di questi due piani (quello empirico e quello ontologico) rappresentava, pertanto, l'errore capitale del razionalismo moderno.

Non è un caso che il riferimento al tomismo emerse per la prima volta in un articolo del 1949 (*La filosofia dopo Marx*), dove Balbo, contrastando la posizione platonico-agostiniana di Del Noce, scrisse che occorreva riprendere e rinnovare «la linea aristotelico-tomistica», che «non cerca di “teologizzare il divenire”, ma di conoscere l'essere»¹⁹. Ed espresse la sua nuova filosofia in una formula: «*l'essere trascende realmente l'essere determinato*»²⁰. Su questa ripresa della filosofia di Tommaso ci sarebbe molto da

dire, come osservò subito Del Noce (che parlò di «una posizione non certo consentita dal tomismo, perché nessuna critica dell'essenzialismo può portarlo a un rifiuto così radicale del platonismo»²¹). Al di là delle categorie di *ens participatum* e di *actus essendi*, il quadro speculativo di Tommaso era completamente stravolto. Lo stesso Balbo, d'altronde, indicò come principio metodologico fondamentale della sua filosofia la distinzione tra «assetto sistematico» e «sistema intimo», che corrispondeva a quella, teorizzata da Rodano, tra «ideologia» e «verità interna» o «lezione»²². Rimane il fatto che la ripresa del «sistema intimo» di Tommaso segnava il passaggio fondamentale del percorso di Balbo, che dal principio soggettivo della coscienza perveniva alla fermezza di una struttura ontologica, quindi a una vera e propria filosofia dell'essere.

4 _ Intensificazione dell'essere e negazione dialettica

Balbo elaborò la sua filosofia dell'essere nelle *Idee per una filosofia dello sviluppo umano*, libro pubblicato nel 1962 per Boringhieri, e nella vasta mole di frammenti postumi su *Essere e progresso*. Provò a ripensare la libertà moderna dell'uomo e l'idea di progresso oltre due paradigmi, che costituirono l'oggetto prevalente della sua critica: da un lato, il modello della sfera di Parmenide,

dell'essere «immobile», «fermo», «statico», che aveva «incatenato»²³ (così scrisse) lo stesso «assetto sistematico» dell'opera di Tommaso e, in generale, il pensiero cristiano di fronte alla modernità; d'altro lato, il mito del superamento, la dialettica di matrice hegeliana, che aveva cercato di pensare il progresso attraverso il motore della negazione, come risultato del conflitto, rappresentato dalla lotta per il riconoscimento e, in seguito, dalla lotta di classe teorizzata da Marx e Engels nel *Manifesto*. Nella visione di Balbo bisognava invece ripartire dall'essere, o meglio dall'accadere dell'essere nell'ente finito, nello spazio e nel tempo, come «emergenza continua del principio»²⁴ e ragione di progresso: l'essere, spiegò, è «uno scoppio, un'esplosione continua, senza principio né fine, anzi, in cui dovunque è principio»²⁵. Nelle categorie di Tommaso, l'uomo appariva, al tempo stesso, come *ens participatum* e come *actus essendi*, perché la partecipazione all'essere significava, nel medesimo atto, *plus esse*, un processo di identificazione che era un perenne andare oltre sé, una volontà di divenire sé, che si convertiva nella energia del lavoro, nella tecnica, nella produzione di un ambiente artificiale e, dunque, nella storia propriamente umana. Non, dunque, per negazione dialettica dell'altro, attraverso la lotta e il conflitto, accadeva il progresso umano, ma per intensificazione di sé, attraverso un divenire inteso come «passaggio a sé, genesi»²⁶, del proprio essere.

Nella condizione umana, mediata dall'intelletto, la negazione appariva solo nella figura dell'arresto di volontà, dell'inerzia, del regresso, simile a quel nulla che aveva condotto e conduceva Dio (l'unico essere identico alla propria essenza) alla creazione. Il male morale stava nel regresso della vitalità, nell'animalità, in un divenire senza essere e senza identità, segnato dalla negazione dell'altro invece che dalla affermazione di sé. In una parola, Balbo cercò di concepire il progresso e la storia senza la dialettica, che aveva forti radici in tutta la filosofia moderna e che aveva proiettato la sua ombra nel marxismo e nell'idea di rivoluzione. Era chiara, d'altronde, la conseguenza, o meglio la premessa, ideologica e politica di questa posizione. Balbo la chiarì con l'opposizione tra il principio di competizione (comune al liberalismo e al marxismo) e il principio di integrazione²⁷, che indicava la prospettiva (che gli sembrava realizzata nella Chiesa di Giovanni XXIII e nel messaggio del Concilio Vaticano II) dell'«unione di due o più alterità», non per negazione reciproca ma per comune intensificazione di umanità, cioè per il riconoscimento di un bene comune, di una operosa energia affermativa, capace di salvaguardare la libertà dei singoli e di produrre una storia e un progresso comune.

Note

1 _ Si veda l'*Elenco degli scritti di Felice Balbo* in F. BALBO, *Opere 1945-1964*, a cura di C. Fabro, A. Gaiano, M. Motta e C. Napoleoni, Boringhieri, Torino 1966, pp. XIX-XXIII.

2 _ Per uno sguardo d'assieme sulla letteratura critica, cfr. R. ALBANI, *Gli studi su Balbo: una puntualizzazione critica e Bibliografia su Balbo (1945-1984)*, in G. CAMPANINI, G. INVITTO (a cura di), *Felice Balbo tra filosofia e società*, Franco Angeli, Milano 1985, pp. 139-169. Nello stesso anno, uscivano gli studi ragguardevoli di V. POSSENTI, *Felice Balbo e la filosofia dell'essere*, Vita e Pensiero, Milano 1984 e di A. GROTTI, *Saggio su Felice Balbo*, Boringhieri, Torino 1984. Negli anni successivi, meritano di essere ricordati il saggio di N. RICCI, *Il dialogo filosofico tra Del Noce e Balbo*, in ID., *Cattolici e marxismo. Filosofia e politica in Augusto Del Noce, Felice Balbo e Franco Rodano*, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 85-107, e la tesi di dottorato di G. TURBANTI, *Felice Balbo tra cristianesimo e modernità*, Dissertazione di Dottorato (Università degli Studi di Roma Tor Vergata, 2012-2013), che per la prima volta utilizzava le carte inedite del Fondo Felice Balbo custodite presso la Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII di Bologna.

3 _ Si vedano, in particolare, i tre saggi sulla «filosofia dopo Marx» pubblicati nella «Rivista di filosofia», XL (1949), 1, pp. 250-261; XL (1949), 3, pp. 262-288; XLI (1950), 1, pp. 289-299. I saggi sono stati ristampati in F. BALBO, *Opere 1945-1964*, cit., pp. 223-299.

4 _ La dichiarazione di Balbo, Sandro Fe' d'Ostiani, Mario Motta, Ubaldo Scassellati e Giorgio Sebreghoni uscì sull'«Osservatore ro-

mano» il 2 aprile 1952, con il seguito, il 5 aprile, di un'ulteriore *Precisazione*. Per l'intera vicenda, cfr. M. MUSTÈ, *Franco Rodano. Critica delle ideologie e ricerca della laicità*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 81-96; G. INVITTO, *Le idee di Felice Balbo. Una filosofia pragmatica dello sviluppo*, Il Mulino, Bologna 1979, pp. 133 ss.; M. MUSTÈ, *La prassi e il valore. La filosofia dell'essere di Felice Balbo*, Aracne, Roma 2016, pp. 41 ss. Le dimissioni di Balbo dal Pci vennero formalizzate con una comunicazione alla cellula della Einaudi del 30 marzo 1951, che provocò una durissima reazione di Calvino, con una lettera personale. L'abbandono del Pci era maturato nel corso di circa un biennio, anche per i rapporti che nel frattempo Balbo aveva sviluppato dapprima con Giuseppe Dossetti poi con Luigi Gedda. Cfr. F. DE GIORGI, *La "nuova politica" nel pensiero politico dell'ultimo Balbo (1958-1964)*, in G. CAMPANINI, G. INVITTO (a cura di), *Felice Balbo tra filosofia e società*, cit., pp. 54-68.

5 _ F. BALBO, *L'uomo senza miti* (1945), in ID., *Opere 1945-1964*, cit., p. 37.

6 _ Il riferimento è a G. GENTILE, *La filosofia dell'arte* (1930), Sansoni, Firenze 1975, p. 319.

7 _ Cfr. L. MANGONI, *Pensare i libri. La Casa editrice Einaudi dagli anni Trenta agli anni Sessanta*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, pp. 156-157; G. TURI, *Casa Einaudi. Libri uomini idee oltre il fascismo*, il Mulino, Bologna 1990, pp. 182-183; G. SASSO, *In margine a un libro sui libri*, in ID., *Il guardiano della storiografia. Profilo di Federico Chabod e altri saggi*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 441-447.

8 _ F. BALBO, *L'uomo senza miti* (1945), in ID., *Opere 1945-1964*, cit., p. 53.

9 _ *Ibidem*.

10 _ Ivi, p. 56.

11 _ F. BALBO, *Il laboratorio dell'uomo* (1946), in ID., *Opere 1945-1964*, cit., p. 128.

12 _ Ivi, pp. 126-132.

13 _ Ivi, p. 163.

14 _ Ivi, p. 198.

15 _ F. BALBO, *"Dittatura crociana" o problema dello storicismo?*, «Cultura e realtà», I (1950) 2, poi in ID., *Opere 1945-1964*, cit., pp. 303-313.

16 _ Ivi, p. 306.

17 _ F. BALBO, *Comunismo e cristianesimo*, «Il Mulino», VII (1958) 3 e 12, poi in ID., *Opere 1945-1964*, cit., p. 336. Augusto Del Noce rispose con l'articolo *Pensiero cristiano e comunismo: «inveramento» o «risposta a sfida»?*, riprodotto in F. BALBO, *Opere 1945-1964*, cit., pp. 975-985 (in particolare le pp. 981 ss.). Del Noce vi tornò, poi, nei *Lineamenti della filosofia di Felice Balbo*, in A. DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milano 1981, pp. 204-206.

18 _ F. BALBO, *La filosofia dopo Marx* (1949), in ID., *Opere 1945-1964*, cit., pp. 284-285.

19 _ Ivi, pp. 251-253.

20 _ Ivi, pp. 252-253.

21 _ A. DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, cit., pp. 204-205.

22 _ Cfr., tra le molte occorrenze, quella in F. BALBO, *Essere e progresso 1962-1964*, in ID., *Opere 1945-1964*, cit., p. 919. Per la nozione rodaniana di «lezione» o «verità interna», cfr. F. RODANO, *Il pensiero di Lenin da «ideologia» a «lezione»*, Stampatori, Torino 1980, p. 119, nota 3.

23 _ F. BALBO, *Essere e progresso 1962-1964*, in ID., *Opere 1945-1964*, cit., p. 706.

24 _ Ivi, p. 645.

25 _ *Ibidem.*

26 _ Ivi, p. 715.

27 _ «L'integrazione – scriveva – è l'unione di due o più alterità, quando tale unione implica un bene comune per entrambe le alterità, pro-

veniente a ciascuna dall'alterità stessa, così che ogni alterità appaga i bisogni delle altre, precisamente mediante tale alterità. Avviene in due modi tipici: 1) Con sacrificio. [...] 2) Con potenziamento reciproco» (Ivi, p. 825).

Was ist Aufklärung?

Franco Venturi e il suo lungo corpo a corpo con la storiografia filosofica

di Laura Anna Macor*

ABSTRACT

Was ist Aufklärung? is not only the well-known question, that Kant provided a response to in 1784; it is also the formula, which according to the Italian historian Franco Venturi (1914-1994) has influenced scholarship and thinking on the Enlightenment as a European phenomenon ever since – in anything but a positive way. As a result of the success of (neo-)Hegelian traditions, indeed, a merely philosophical look at eighteenth-century culture and ideas has become hegemonic at the expense of a more nuanced, pluralistic and ultimately political approach, which Venturi considers to be the prerogative of historians. This article aims to reconstruct Venturi's juxtaposition of philosophers and historians across his works on the French and Italian Enlightenment, with a view to assessing its lasting relevance in the light of the theoretical, methodological and historiographical changes that have occurred since then, and particularly the rise of the so-called Radical Enlightenment.

_Contributo ricevuto il 30/11/2023. Sottoposto a peer review, accettato il 30/03/2024.

Was ist Aufklärung? non è solo il titolo, o meglio: la seconda parte del titolo di un notissimo saggio di Kant; è anche il titolo mancato di uno dei lavori più significativi di Franco Venturi (1914-1994). Rielaborazione scritta delle George Macaulay Trevelyan Lectures tenute a Cambridge nell'aprile del 1969, il volume *Utopia e riforma nell'illuminismo* uscì in italiano l'anno successivo, corredato da un'*Introduzione* che a ben vedere reca in sé i tratti di un contributo autonomo di metodologia storiografica.

Venturi vi confessa senza troppi indugi di aver «avuto la tentazione di intitolare queste lezioni», le Trevelyan Lec-

tures appunto, «*Was ist Aufklärung?*», ma di aver «poi resistito» non per paura «d'essere accusato» di scarsa «capacità di autocritica», quanto perché «convinto» che la discussione a cui Kant aveva deciso di prendere parte, «pur così interessante, rischiò allora e rischia ancor oggi», vale a dire nel 1969, «di deviare la ricerca portandola su una strada sbagliata»¹. Stante la straordinaria fortuna riservata al saggio di Kant, o forse sarebbe meglio dire: alla domanda a cui Kant aveva deciso di rispondere e alla risposta che Kant era riuscito a dare, quella di Venturi non può che suonare come una presa di posizione quanto meno singolare. Singolare perché, a differenza

* Università degli Studi di Verona.

di quanto faticosamente acquisito dalla ricerca filosofica proprio a partire dalla fine degli anni Sessanta del secolo scorso, non vuole essere un atto d'accusa contro l'eventuale privilegio concesso a un filosofo in particolare a discapito di altri ugualmente meritevoli di attenzione scientifica, in altre parole contro lo strapotere di Kant nella costruzione del canone; aspira invece a essere un atto d'accusa contro la filosofia stessa, o più precisamente: contro l'«interpretazione filosofica della *Aufklärung* tedesca», che da «Kant a Cassirer, e oltre», avrebbe «dominato», e falsato, la ricostruzione dell'«illuminismo europeo»².

Questo atto d'accusa, che pur reca in sé i tratti di una stagione teorica e metodologica ormai lontana, merita oggi rinnovata attenzione, tanto più che il contributo di Venturi è stato recentemente riscoperto anche al di fuori dei confini italiani come un capitolo fondamentale del ripensamento novecentesco di identità ed eredità dell'illuminismo³. Il presente contributo intende inserirsi in questa nuova ondata di interesse, valorizzando un aspetto in questo frangente rimasto nell'ombra, vale a dire il potenziale ancora inesaurito di un corpo a corpo con la filosofia di rara intensità. A tal fine si cercherà di ripercorrere genesi e sviluppo di una vera e propria vocazione storiografica sostenuta da una straordinaria carica civile e politica, individuandone al contempo i pilastri teorici, per poi concludere con considerazioni sulla tenuta

delle proposte di Venturi alla luce delle ultime acquisizioni della storiografia.

Mai come nel caso di Venturi la vita segna ed è a sua volta segnata dall'attività scientifica. Franco Venturi nasce nel 1914 a Roma, ma si trasferisce già l'anno successivo con la famiglia a Torino, città a cui la sua fama di studioso è sostanzialmente legata, e dove nel 1958 assumerà la cattedra di Storia moderna. Tra queste due date si dipana un percorso esistenziale straordinariamente ricco, fatto di lotte antifasciste e coraggiosi soggiorni esteri: nel 1932, dopo il rifiuto del padre Lionello di prestare il giuramento di fedeltà imposto dal regime ai docenti universitari, Venturi segue la famiglia a Parigi, dove aderisce al movimento di Carlo Rosselli, collabora al settimanale *Giustizia e libertà* e sviluppa una forte coscienza politica; nel 1940 viene arrestato in Spagna mentre cerca di raggiungere i suoi negli Stati Uniti, viene incarcerato e detenuto in una prigione franchista; nel 1941 viene tradotto in Italia e assegnato al campo di concentramento di Monteforte Irpino per essere infine messo al confino ad Avigliano, in Basilicata, fino alla caduta di Mussolini; rientrato a Torino, continua a contribuire alla lotta di liberazione come militante del Partito d'Azione e redattore della stampa clandestina del Partito. Dopo la guerra, dal 1947 al 1950 è Addetto culturale dell'Ambasciata d'Italia a Mosca, e nel 1951 inizia la carriera accademica, che dopo Cagliari e Genova nel 1958 lo riporterà, come si è appena avuto modo di accennare, nella

sua Torino. Nel 1959 assume la direzione della *Rivista storica italiana*, nel 1989 diventa professore emerito, e nel 1994 muore dopo aver ottenuto numerosi riconoscimenti, ma soprattutto dopo aver impresso un'impronta duratura nell'accademia e nella storiografia italiane⁴.

In tutto questo, lo studio, la ricerca e l'attività scientifica rappresentano una costante, mai slegata dall'impegno civile e politico, in particolare nello scenario prebellico e bellico. A Parigi Venturi termina il liceo, interrotto a Torino, si iscrive alla Sorbona dove nel 1936 si laurea in storia, e nel giro di breve individua con sorprendente lucidità le due direttrici di ricerca che nei decenni a venire rimarranno le sue aree di competenza privilegiate: l'illuminismo e la storia russa⁵. Dopo diverse pubblicazioni in periodici e riviste, nel 1939 debutta nella scena internazionale con la sua prima monografia, *Jeunesse de Diderot (de 1713 à 1753)*⁶, che dovrà attendere il 1988 per essere pubblicata in italiano⁷, e con questa inaugura quello che si andrà profilando come un confronto permanente e fondativo, per quanto polemico, con la filosofia e le sue applicazioni storiografiche.

È stato detto – e a ragione – che «la prefazione alla *Jeunesse de Diderot* contiene già per intero, pur se per alcuni aspetti *in nuce*, il quadro delle convinzioni di Venturi in materia di metodi e tecniche storiografiche»⁸. Fin da subito, infatti, Venturi rivela le sue inclinazioni concedendo il suo interesse non a un gigante

della teoresi o a un protagonista della politica europea, ma a colui che egli stesso definisce «non [...] un filosofo nel senso vero della parola»⁹, «non [...] un filosofo di primo piano, uno di quegli uomini il cui pensiero è una tappa essenziale della storia filosofica dell'uomo»¹⁰, ma uno di quegli uomini che seppero purtuttavia imprimere al loro tempo una svolta politica cruciale. Diderot lo fece attraverso il suo «capolavoro», ancora una volta non «un'opera filosofica, né artistica», ma un «capolavoro pratico», «un'opera politica e sociale», vale a dire l'*Encyclopédie*¹¹. Il merito di Diderot consiste cioè nell'essere riuscito a «dare un significato politico all'illuminismo francese», prima «espressione puramente letteraria o religiosa», e grazie a lui divenuto «un entusiasmo, un'energia, una forma tale da fare della Francia il centro dell'Europa dei lumi»¹². Con Diderot non ne va quindi tanto di elaborare nuove idee o teorie, quanto di saper conferire alle idee, proprie o altrui, forza trasformativa sulla realtà sociale e politica del proprio tempo. Per lo studioso, allora, non si tratta di andare alla ricerca delle «origini filosofiche» delle idee (in questo caso di Diderot), quanto di seguirne l'«efficacia» e individuarne la «ragione immediata», in un'operazione di contestualizzazione volta a restituire il «quadro [...] delle reazioni contemporanee», più che il resoconto «di un critico posteriore»¹³. Insomma, attenzione alle fonti e al loro contesto, non però per ricostruire la genesi delle idee in esame,

quanto per attestarne il potere sulla realtà.

Il posizionamento metodologico di Venturi emerge fin da subito in tutta chiarezza. Venturi prende le distanze da quelli che egli interpreta come due estremi metodologici: la storia politica intesa come «affari di corti, di ragion di stato, di intrighi e di diplomazie», come prerogativa dei «potenti della terra»¹⁴, da un lato, e la filosofia intesa come ricostruzione della formazione puramente teorica delle idee, dall'altro. Né storia asettica, lontana dal fermento della vita reale e da quelli che Venturi stesso definisce i «bisogni profondi e quotidiani degli uomini»¹⁵, ma nemmeno filosofia pura, impegnata a chiarire le condizioni di sviluppo di convinzioni, il cui impatto su questi stessi «bisogni profondi e quotidiani degli uomini» non viene preso in considerazione. Nessuno studio antiquario o astratto insomma, ma attenzione per gli effetti, la forza e la carica erosiva e corrosiva delle idee sullo *status quo*, che non vuol dire apologetica di ciò che riuscì a imporsi, ma analisi e studio di ciò che fu ideato, assunto e rielaborato per agire sul mondo, anche nel caso in cui non abbia raggiunto il risultato auspicato. «Storia delle idee» allora, ma non à la Lovejoy, non oltre e al di sopra del tempo, ma nel tempo, storia della «circolazione delle idee»¹⁶, «del loro diretto o indiretto rapporto con la politica, del loro poco o molto, nullo o pieno successo nel trasformarsi in realtà

di forze e iniziative storiche»¹⁷, in un delicatissimo equilibrio tra biografismo, storia politica, storia sociale e storia intellettuale o degli intellettuali¹⁸.

In tutto questo, la filosofia è, e rimarrà, il basso continuo, o forse sarebbe meglio dire: la voce di contrappunto di un'identità che sembra costruirsi prevalentemente per via contrastiva. Venturi è animato da un interesse in ultima istanza filosofico, studia autori o contesti tradizionalmente appartenenti al canone filosofico, usa un lessico prevalentemente filosofico, solleva problemi in definitiva filosofici, ma concepisce il suo lavoro come altro dalla (storia della) filosofia. La *Jeunesse de Diderot* è in questo senso il punto di avvio di un itinerario caratterizzato da estrema coerenza e indiscutibile continuità.

Nella *Prefazione alle Origini dell'Enciclopedia*, volume uscito nel 1946 e in una seconda edizione riveduta e ampliata nel 1963, Venturi torna infatti sulla grave ipoteca imposta a suo avviso dalla filosofia sulla ricostruzione storica dell'illuminismo, e lo fa rivendicando paradossalmente il carattere autenticamente filosofico del progetto culturale oggetto della sua indagine. Questo rappresenta ai suoi occhi «un fenomeno [...], nella sua sostanza, "filosofico", religioso e politico, brusco assertore cioè di quel mondo della "natura", dell'"energia" e della "passione" che implica già i problemi dell'individuo, della società e dello Stato»¹⁹, e che in maniera a tutta prima ossimorica

richiede di non essere studiato attraverso le lenti della filosofia, o almeno della filosofia al tempo imperante. In linea con quanto annunciato già nel 1939, Venturi dichiara di voler ricostruire lo «*sviluppo dell'impresa enciclopedistica, nelle sue diverse fasi, nei problemi pratici e immediati che essa venne ponendo e risolvendo*», perché fu proprio questo processo a segnare «*la formazione di un gruppo di uomini*», o più precisamente: «*l'originale raggruppamento attraverso il quale l'illuminismo si inserì e operò nella Francia e nell'Europa settecentesche*»²⁰. Di nuovo, non si tratta di polverosa aneddotica o sterile analisi di radici teoriche, ma di viva delineazione del modo in cui le idee degli attori del passato si fanno storia, di come il «*pensiero diventi forza operante*», e «*nuovi problemi, nuovi sentimenti e nuove speranze*» nascano e crescano²¹. Solo seguendo l'imperativo metodologico sotteso a queste considerazioni Venturi ritiene sia possibile rendere giustizia all'illuminismo, «*intenderlo nella sua immensa efficacia*», «*capirlo e coglierlo nella sua realtà*», laddove gli «*schemi, generalmente di origine romantica e idealistica*», che tanta importanza ebbero «*per criticarlo, per accantonarlo, per aprire una nuova pagina del pensiero europeo*», proprio per questo vanno congedati²².

Evidentemente, l'intenzione di Venturi è quella di liberare gli studi dalla tirannia di un modello speculativo – di matrice (neo)idealistica – ormai in declino e a suo avviso inadeguato, senza che questo

lo porti a negare, anzi, la natura filosofica del fenomeno studiato. Ma non è tutto. Nel primo volume di *Settecento riformatore* (1969), infatti, e ancora una volta in sede introduttiva, egli torna sul rapporto tra (storia della) filosofia e storia (delle idee), rivendicando l'incommensurabilità dei rispettivi metodi e scopi. La «tradizione filosofica» rappresenta in definitiva un «ostacolo» all'effettiva comprensione di quanto accaduto questa volta nell'Italia del Settecento, perché troppo impegnata «a riportarci continuamente a Descartes, a Locke, a Spinoza, a Leibniz, a Malebranche, o, per fare riferimento alle cose nostre, a Vico»²³, in uno sforzo ricostruttivo disancorato dal fermento della storia e dimentico della potenza delle idee nel e per il mondo. Gli «storici della filosofia», che condividono questo tratto con quelli «delle scienze» e «della letteratura», per mestiere «amano risalire alle origini, ritornare ai punti di partenza», ma questo modo di procedere impedisce loro di cogliere e restituire il *proprium* dell'illuminismo, al «contrario [...] di quello che debbono fare e fanno gli storici dei movimenti intellettuali e politici», che «cercano di ridiscendere lungo il corso della storia, per quanto tortuoso, pietroso, fangoso e incerto esso sia»²⁴. Ancora una volta storia delle idee, o meglio: storia delle «idee politiche» ed «economiche», della loro circolazione (non della loro genesi) e del loro impatto su «rivolte» e «riforme», «conquiste» e «confini», «mercati» e «strade», «monete» e «leggi»²⁵.

E si torna così alla già citata *Introduzione a Utopia e riforma nell'illuminismo* (1970), dove Venturi riprende questa argomentazione quasi alla lettera e consegna una sorta di epitome di tutto il suo corpo a corpo con la (storia della) filosofia dell'illuminismo. Di nuovo, ma con toni forse più decisi e definitivi, «l'interpretazione filosofica della *Aufklärung*» è e non può che rimanere «variamente deformante», in quanto «tende essenzialmente a risalire alle origini, ai principî primi delle idee che vede operare nella realtà del XVIII secolo»²⁶. Il suo sguardo è volto all'indietro, «a Descartes, a Leibniz, a Locke, a Malebranche», alla ricerca di «fonti» per «pensieri» e «concetti» da «riformare sulla cote di un grande sistema filosofico, sulla pietra d'una delle grandi concezioni del mondo, razionalismo, naturalismo, sensismo, ecc.»²⁷. Proprio questo tratto, però, è a dire di Venturi in marcato contrasto con la filosofia dell'illuminismo (contrapposta a quella che *sull'illuminismo* si innesta e su di esso retroagisce), con «il carattere fondamentale del pensiero illuminista, la radicale volontà cioè di non costruire sistemi filosofici, la totale sfiducia nella loro validità»²⁸. Non ne va quindi – ancora una volta – di risalire alle «origini delle idee», ma «alla loro funzione nella storia del Settecento», ciò che per Venturi ben descrive la differenza tra filosofi e storici: i «filosofi hanno la tentazione di rinavigare verso la sorgente. Gli storici debbono dirci come il fiume si aprì la sua strada, in mezzo a quali ostacoli e difficoltà»²⁹.

Questa contrapposizione disciplinare finisce per assumere contorni nazionali(-stici), del resto facilmente riconducibili alla fortuna dell'idealismo nel panorama culturale in cui Venturi crebbe e si formò, e al desiderio di distaccarsene. Se gli storici sono chiamati ad allinearsi sulle posizioni dei *philosophes*, i filosofi sembrano irrimediabilmente, quasi geneticamente legati alla cultura germanica, perché la «tentazione invero di molti tedeschi, fin dal Settecento, fu quella di dare un valore mitico all'origine e di cercar là ogni luce e ogni bene»; una «germanica nostalgia dell'*Ur*», questa, che Venturi riconosce sia «meno facile da cogliere», se «rivestita dai più seducenti argomenti razionali, ma non [...] per questo meno pericolosa»³⁰. È il caso del «lungo Rinascimento» di Delio Cantimori, che si estende dall'«età umanistica» alla «rivoluzione francese», e racchiude «in un solo mondo ideale gli scolastici, gli umanisti fino alla soglia dell'illuminismo, da Petrarca a Rousseau, come egli scrisse un giorno»³¹.

Eppure, «uscire dal cerchio magico della tradizione della *Aufklärung* tedesca» è tutt'altro che immediato, e lo stesso Venturi sembra avervi in qualche misura ceduto, pur se – a quanto sembra – in via sperimentale e a fini, come lui stesso dice, di «verifica»³². Nel 1959, infatti, Venturi aveva pubblicato nella *Rivista storica italiana*, all'interno della sezione *Contributi ad un dizionario storico*, un articolo dal titolo, dal tema e dall'approccio sorprendenti. L'illuminismo tedesco è l'indiscus-

so punto di avvio, con la domanda *Was ist Aufklärung?* e l'esortazione oraziana *Sapere aude!*, a campeggiare nel titolo, e una storia delle fonti in piena regola a dominare il testo³³. Un lavoro filosofico, stando a quanto Venturi insistentemente afferma, e per di più al servizio del capostipite di quel grossolano e tenace fraintendimento operante nella storiografia sul Settecento. Quello di Venturi sembra da un lato un esercizio di bravura, che spiazzava gli antagonisti usando i loro stessi strumenti e accettando le loro regole di gioco; dall'altro una prova di umiltà, quasi a testimoniare che la presa di distanza da un certo modo di fare storia delle idee non procede da arroganza intellettuale o preconcetti metodologici né presuppone l'impermeabilità al dubbio. Certo è che Venturi offre una delle più riuscite (e ancora citate) genealogie ideologiche della storia della filosofia (!) moderna, rintracciando a ritroso le strade che il motto consacrato da Kant nella sua *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) ha percorso, in maniera peraltro tutt'altro che lineare, a partire da Grozio e passando per Gassendi, la Società degli Aletofili e Shaftesbury. La qualità dell'indagine rende ancora più significativa la conclusione, che conferma Venturi nella sua scelta di campo.

Sotto le parole oraziane, come si vede, avevano circolato, in quasi due secoli, le merci più diverse e più varie, ed anche più contrastanti. Ma l'itinerario non era stato del tutto casuale.

Sapere aude non era stato un puro e semplice geroglifico servito a stampigliare delle realtà che nulla avevano in comune e che solo per caso avevano finito col ritrovarsi insieme. In realtà, da Grozio a Gassendi, da Manteuffel a Konarski, da Shaftesbury a Kant e von Moser, una logica non era mancata. Era la logica che portava dal razionalismo e libertinismo del Seicento, dall'originario diffondersi della massoneria nell'Europa degli anni '20 e '30 all'opera dei dispotismi illuminati in Polonia e in Austria nella seconda parte del Settecento, dal ripensamento di filosofi come Kant al prorompere delle passioni politiche alla fine del secolo. Una logica storica che il motto *Sapere aude* aveva accompagnato, *senza certo crearla, né profondamente modificarla*. Come giustamente diceva Kant: «era questo il motto dell'illuminismo». Nulla di meno, ma neanche di più³⁴.

Il giudizio di Venturi è a ben vedere equilibrato, oltre che coerente con tutto il suo percorso. L'affondo filosofico, da lui definito «umanistico» in omaggio alla visione continuista degli storici della filosofia e al loro conseguente bisogno di tornare alle fonti (non di rado classiche)³⁵, non viene destituito di ogni validità o importanza; la «verifica» di un approccio diverso dal suo, che Venturi dichiara di aver voluto fare, «non sarà stata così inutile», perché ha permesso di «individuare alcuni momenti essenziali del moto dei lumi» e al contempo misurare «la distanza dal mondo classico, dall'epicureismo antico, dalla poesia

di Orazio alla realtà del XVIII secolo»³⁶. Semplicemente, non aiuta a «capire la logica interna dell'illuminismo»³⁷. Una conclusione, questa, che attesta quanto nei decenni Venturi sia rimasto e abbia voluto «rimaner fedele [...] all'ispirazione della [su]a gioventù, quando progettav[a] di scrivere una storia politica dell'*Enciclopedia*»³⁸.

Evidentemente, Venturi ha saputo fornire sollecitazioni di rilievo non solo alla storia moderna o alla storia delle idee politiche, ma anche alla storia della filosofia e, più in generale, alla metodologia storiografica, e sembra quindi opportuno fare il punto sulla tenuta di questo suo contributo, che, sì, respira, e combatte, un neo-idealismo ormai superato, ma forse non per questo ha esaurito il suo ruolo. Lo confermano due recentissime pubblicazioni straniere, che per motivi diversi propongono una presentazione accurata della ricerca di Venturi: sul versante franco-inglese, si tratta di rendere giustizia a una delle voci più significative del secondo dopoguerra, tutt'altro che ignota grazie alle sue pubblicazioni sulle *Lumières*, come anche solo l'invito a tenere le George Macaulay Trevelyan Lectures a Cambridge nel 1969 attesta³⁹; sul versante tedesco, si tratta di scoprire un autore che, «per quanto presente a tutt'oggi in Italia», nella ricerca tedesca sull'illuminismo (forse non a caso) rimane alla fine dei conti ancora «una figura marginale»⁴⁰.

Eppure, Venturi sembra essere ora più attuale che mai. L'irruzione della catego-

ria di *Radical Enlightenment* nella scena scientifica internazionale ne è la prova. Introdotta nel 1981 da Margareth Jacob⁴¹, e portata a successo globale (per quanto non indiscusso) da Jonathan Israel a partire dal 2001⁴², essa rappresenta la realizzazione, almeno parziale o in fieri, di tante istanze fatte valere da Venturi nella sua pluridecennale attività, o almeno con essa compatibili: attenzione all'efficacia concreta delle idee e al loro impatto sulla realtà, ricostruzione della loro circolazione e dei network che la permisero, priorità della storia politica e degli intellettuali, ruolo della massoneria e di altri ordini segreti, sociabilità e circoli culturali. La stessa ricerca sull'*Aufklärung*, più volte convocata a giudizio da Venturi – senza però che questo, come non si è mancato di notare da parte filosofica⁴³, lo abbia mai spinto a intervenire in prima persona e a reimpostare il problema – ne è uscita trasformata⁴⁴.

Tante, appunto, ma non tutte le istanze fatte valere da Venturi nella sua pluridecennale attività hanno trovato e stanno trovando riscontro. Il corpo a corpo tra storia e filosofia rimane infatti ancora in piedi, come Vincenzo Ferrone, allievo dello stesso Venturi, con lucidità diagnostica:

Alla recente apparizione della monumentale opera di Jonathan Israel spetta infine il grande merito di aver riportato con clamore il grande tema dell'Illuminismo – presentato anche come l'ultimo grande progetto emancipatorio elaborato dall'Occidente a essere

sopravvissuto alle dure repliche della storia – al centro del dibattito storiografico internazionale dopo il 1989 e la caduta del muro di Berlino.

E tuttavia, proprio la controversa apparizione di quei volumi in cui la storia filosofica delle idee, la diffusione delle opere degli epigoni di Spinoza, del panteismo e del materialismo ateo, insomma il cosiddetto *Radical Enlightenment* sono presentati come i veri e unici protagonisti dell'Illuminismo, ha riaperto l'antica diatriba tra il punto di vista dei filosofi e il punto di vista degli storici nel dibattito storiografico internazionale⁴⁵.

Israël incarna infatti un paradigma metodologico che ancora una volta risale alle fonti, in questo caso a Spinoza, e individua in un costruito teorico ben profilato, vale a dire il monismo metafisico, l'unica matrice generativa per l'azione concretamente trasformatrice.

In una prospettiva più ampia il ruolo di Spinoza come progenitore principale dell'Illuminismo radicale è senza paragoni. È stato il solo filosofo del XVII secolo che ha mantenuto un'importante e costante presenza nei dibattiti filosofici del tardo XVIII e XIX secolo. Dopo il 1750 Bayle svanisce lentamente sullo sfondo. Spinoza al contrario resta alla ribalta e lungo tutta la successiva età dell'Illuminismo viene considerato da molti intellettuali – e più tardi, dai liberi pensatori e dalle menti creative del XIX secolo, da Heine fino a George Eliot – come il filosofo che, più di ogni altro, ha dato forma al tracciato meta-

fisico di base, a valori morali esclusivamente secolari e alla cultura della libertà individuale, alla politica democratica e alla libertà di pensiero e di stampa che oggi incarna la definizione dei valori essenziali dell'egualitarismo secolare moderno: vale a dire dell'Illuminismo radicale⁴⁶.

Spinoza, e nello specifico un “pacchetto” di teorie ben preciso, rigido e imm modificabile (monismo, materialismo, ateismo), come patriarca e, rispettivamente, cellula seminale di qualsiasi acquisizione politica dell'illuminismo e, quindi, del “vero” illuminismo, quello radicale. Quasi che tutto il “resto” (dualismo, deismo, riformismo) non sia stato tale. Non stupisce che gli eredi di Venturi, Ferrone in testa, abbiano alzato gli scudi in difesa di quella che ai loro occhi – comprensibilmente – non poteva, e tuttora non può che suonare come l'«ennesima filosofia della storia della modernità secondo la tradizione [...] hegelian[a]»⁴⁷.

Come ci può aiutare Venturi in questo frangente? Possono le sue continue e sferzanti stoccate nei confronti della (storia della) filosofia fornire un contributo fattivo e produttivo in vista della ricomposizione di quella che anche dall'altra prospettiva, quella filosofica, viene un po' amaramente vista come una divisione di «campo»⁴⁸ e una mancanza di «consenso»⁴⁹? Esiste in e grazie a Venturi una via per far sì che la contrapposizione tra «ricerca storiografica» e «in-

dagine filosofica» si trasformi in virtuosa collaborazione, senza che «la pluralità degli aspetti dell'Illuminismo» della prima si perda nei «pochi tratti distintivi», nella «famiglia di immagini omogenee» della seconda⁵⁰, ma anche senza, di converso, che quest'ultima veda svanire ogni ambizione di rendere l'illuminismo «una categoria del pensiero o uno stile d'indagine ormai permanente o persistente»⁵¹? In altre parole, c'è una speranza che la domanda incriminata, *Was ist Aufklärung?*, possa essere intesa sia, in rispetto (forse non solo) grammaticale della formulazione e secondo il costume dei filosofi, «che cos'è illuminismo?», che, in deviazione (forse solo apparente) dalla formulazione grammaticale e secondo il costume degli storici in «rispetto delle regole del [lor]o mestiere – *che cos'è stato l'Illuminismo?*»⁵².

In fondo, lo stesso Ferrone ritiene, da un lato, che «il peccato originale nella complessa creazione della moderna concettualizzazione dell'Illuminismo fatta in Germania – non a caso proprio dai filosofi – alla fine del Settecento»⁵³, non vada ricondotto tanto a Kant, che pur dell'«antico quesito» ha dato la versione più fortunata⁵⁴, quanto a Hegel. Kant si era infatti interrogato, «con rinnovato spirito critico, da intellettuale militante attento alla contemporaneità», al pari – si sarebbe tentati di dire – del giovane Diderot di Venturi, «sulle forme e la natura di un fenomeno culturale che stava pesantemente trasformando il presente

intorno a lui», senza in niente anticipare il tentativo di Hegel di ripensarne «le basi logiche e dialettiche mescolando storia e filosofia»⁵⁵. Dall'altro, sempre Ferrone ravvisa negli studiosi di «storia della filosofia» i preziosi alleati di quelli di «storia intellettuale» nel reagire criticamente alla proposta di Israel fin dalla sua prima apparizione⁵⁶. Insomma, sembra esistere una certo non appariscente, ma non per questo meno rilevante, spontanea zona di prossimità e incontro tra storia e filosofia, dove la prima non è sinonimo di informe datità o sterile appartenenza al solo passato, né la seconda di astratte ricostruzioni disincarnate o illegittima applicazione retroattiva di rigidi schemi escogitati *ex post*. Del resto, è proprio Venturi ad aver insistito, in un'intervista rilasciata nel 1989, sull'urgenza di «tornare alle radici dell'illuminismo» per affrontare, comprendere e gestire «il dubbio che abbiamo sulla possibilità di utilizzare la ragione umana per edificare una società migliore»: si tratta di «un lavoro che non ha fine» e di «un problema che rimarrà sempre aperto», ma a cui non è lecito rinunciare, perché l'«uomo deve fondare la propria società sulla propria ragione, deve fondare la propria vita sulla propria ragione, sulla propria conoscenza, sulla propria scienza», proprio come «è stato fatto nel passato da grandi uomini», tra cui non a caso il «nostro Diderot»⁵⁷. Insomma, illuminismo è *stato* ciò che ancora richiede di *essere*. Non solo un'epoca, non solo un'idea.

Note

1 _ F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1970, p. 9.

2 _ *Ibidem*. Di «notevole consonanza» fra le opere del giovane Venturi e quelle di Cassirer come, di converso, di una «qualche ingiustizia» da parte del Venturi maturo nel voler «ritrovare estraneo» alla sua «visione dell'illuminismo ormai salda» «proprio Cassirer, che aveva invece appunto insegnato a combattere la tentazione irrazionalista anche grazie al ritorno all'illuminismo», parla G. IMBRUGLIA, *Illuminismo e storicismo nella storiografia italiana. In appendice il carteggio Venturi-Cantimori dal 1945 al 1955*, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 270-271. Va detto che la critica a Cassirer è condivisa anche da altri storici, tra cui basti qui citare F. DIAZ, *Discorso sulle "Lumières". Programmi politici e idea-forza della libertà*, in R. AJELLO (a cura di), *L'età dei Lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, Jovene, Napoli 1985, vol. I, pp. 101-163, qui p. 103.

3 _ Cfr. R. SCIUTO, *Ideas in Action. Franco Venturi's Settecento*, in N. CRONK, É. DÉCULTOT (a cura di), *Inventions of Enlightenment since 1800. Concepts of Lumières, Enlightenment and Aufklärung*, Liverpool University Press, Liverpool 2023, pp. 241-256; G. SCHLÜTER, *Radikaler Reformismus – Franco Venturi, Historiograph der europäischen Aufklärung*, in M. MULSOW, G. STIENING, F. VOLLHARDT (a cura di), *Was ist Aufklärung? Epochenkonzepte und Diskursbegriffe des 20. und 21. Jahrhunderts*, Meiner, Hamburg 2023 [«Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte», XXXV (2023)], pp. 269-283.

4 _ Sulla vita di Venturi rimando al volume A. VIARENGO, *Franco Venturi, politica e storia nel Novecento*, Carocci, Roma 2014.

5 _ Per una presentazione accurata di questi anni di studio e formazione personale, nonché una ricostruzione diacronica della riflessione di Venturi sull'illuminismo, si vedano: G. RICUPERATI, *Categoria e identità. Franco Venturi e il concetto di illuminismo*, «Rivista storica italiana», CVIII (1994) 2-3, pp. 550-648; R. VIVARELLI, *Tra politica e storia: appunti sulla formazione di Franco Venturi negli anni dell'esilio (1931-1940)*, in L. GUERCI, G. RICUPERATI (a cura di), *Il coraggio della ragione. Franco Venturi intellettuale e storico cosmopolita*, Einaudi, Torino 1998, pp. 61-88.

6 _ Cfr. F. VENTURI, *Jeunesse de Diderot (de 1713 à 1753)*, trad. fr. J. Bertrand, Skira, Paris 1939.

7 _ Cfr. F. VENTURI, *Giovinanza di Diderot (1713-1753)*, Sellerio, Palermo 1988.

8 _ G. GALASSO, *Il modulo storiografico venturiano*, in L. GUERCI, G. RICUPERATI (a cura di), op. cit., pp. 171-201, qui p. 171.

9 _ F. VENTURI, *Giovinanza di Diderot*, cit., p. 22.

10 _ *Ivi*, p. 21.

11 _ *Ivi*, p. 22.

12 _ *Ivi*, pp. 22-23.

13 _ *Ivi*, p. 23.

14 _ *Ibidem*.

15 _ *Ibidem*.

16 _ Si veda a questo proposito la fondamentale relazione del 1954: F. VENTURI, *La circolazione delle idee*, «Rassegna storica del Risorgimento», XLI (1954), pp. 203-222.

17 _ G. GALASSO, op. cit., p. 183.

18 _ Sull'intreccio operato da Venturi tra approcci metodologici complementari e contigui, ma non coincidenti, ciò che ne rende difficile una definitiva "collocazione metodologica", si vedano anche M. BERENGO, *Franco Venturi e la biografia*, «Rivista storica italiana», CVIII (1996) 2-3, pp. 717-726; R. SCIUTO, op. cit., pp. 244-245.

19 _ F. VENTURI, *Le origini dell'Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1977³, p. 8 (*Prefazione* [1940-1946]).

20 _ Ivi, p. 9.

21 _ *Ibidem*.

22 _ *Ibidem*.

23 _ F. VENTURI, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, Einaudi, Torino 1969, pp. XIII-XIV.

24 _ Ivi, p. XIV.

25 _ Ivi, p. XIII.

26 _ F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, cit., p. 10.

27 _ Ivi, pp. 10-11.

28 _ *Ibidem*.

29 _ *Ibidem*.

30 _ *Ibidem*. Come nota S. BERTI (*Repubblicanesimo e illuminismo radicale nella storiografia di Franco Venturi*, in M. ALBERTONE [a cura di], *Il repubblicanesimo moderno. L'idea di repubblica nella riflessione storica di Franco Venturi*, Bibliopolis, Napoli 2006, pp. 155-186, qui p. 170), Venturi non era nuovo a ironie sull'«attrazione tedesca per l'Ur», cfr. F. VENTURI, *L'antichità svelata e l'idea di progresso in N. A. Boulanger (1722-1759)*, Laterza, Bari 1947, p. 104.

31 _ F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, cit., p. 13. Il riferimento è a: D. CANTIMORI, *Valore dell'umanesimo e Il problema*

rinascimentale proposto da Armando Saponi, in ID., *Studi di storia*, Einaudi, Torino 1959, pp. 379-390 e pp. 366-378 (tracce di questa impostazione si trovano già nel volume sugli eretici del 1939, dove Cantimori accenna ai nessi tra socinianesimo e illuminismo, cfr. D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento e Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, a cura di A. PROSPERI, Einaudi, Torino 2009³, p. 418). La critica di Venturi a Cantimori provocò un'immediata reazione da parte di Eugenio Garin, che notoriamente prese le parti di Cantimori definendo «suggestiva», nonché «felice e profonda», la proposta di «connettere in un periodo unico il rinnovamento umanistico e l'avvio all'Illuminismo», alla luce della «costanza dei temi» e della «sostanziale permanenza di problemi e di prospettive» (E. GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Le Lettere, Firenze 1993², p. 11: *Avvertenza alla prima edizione* [1970]). Sulla concezione dell'illuminismo di Garin, in un programmatico e illuminante gioco di rimandi a Venturi, si veda V. FERRONE, *Eugenio Garin: il lungo Illuminismo "da Petrarca a Rousseau"*, in M. CILIBERTO (a cura di), *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011, pp. 269-279. I rapporti tra Venturi e Cantimori furono diretti e personali, e presero avvio probabilmente dopo un incontro a Roma nel 1945, a cui seguì un carteggio lungo vent'anni; su questo scambio epistolare, peraltro parzialmente pubblicato, rimando a G. IMBRUGLIA, op. cit., pp. 341-478 (*Appendice. Il carteggio Venturi-Cantimori dal 1945 al 1955*).

32 _ F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, cit., pp. 13, 14.

33 _ F. VENTURI, *Was ist Aufklärung? Sapere aude!*, «Rivista storica italiana», LXXI (1959) 1, pp. 119-128.

34 _ F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, cit., pp. 17-18 (corsivo mio).

35 _ Ivi, p. 14. Il riferimento principale è qui a Peter Gay e alla sua lettura dell'illuminismo come ritorno al o del paganesimo; sulla genesi di questa tesi rimando al recente contributo di G.S. BROWN, *The question of Peter Gay's Enlightenment: between 'heavenly city' and the 'brute facts of political life' (1948-1956)*, in N. CRONK, É. DÉCULTOT, op. cit., pp. 257-283.

36 _ F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, cit., p. 18.

37 _ *Ibidem*.

38 _ Ivi, p. 27.

39 _ Cfr. N. CRONK, É. DÉCULTOT, *Introduction: les Lumières après les Lumières? Pourquoi une histoire des notions de Lumières, d'Enlightenment et d'Aufklärung entre 1800 et 1980*, in N. CRONK, É. DÉCULTOT, op. cit., pp. 1-4, qui p. 1; R. SCIUTO, op. cit.

40 _ G. SCHLÜTER, op. cit., p. 269.

41 _ M. JACOB, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, Georg Allen & Unwin Ltd., London 1981 (seconda edizione rivista Temple Books, Philadelphia 2003).

42 _ J.I. ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2001; ID., *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford University Press, Oxford 2006; ID., *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford Universi-

ty Press, Oxford 2011; ID., *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre*, Princeton University Press, Oxford – Princeton 2014.

43 _ Cfr. C. DE PASCALE, *Immagini della "Aufklärung" filosofica in Italia*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XV (1989), pp. 241-297, qui p. 245n.

44 _ Esiste ormai una nutritissima bibliografia sull'argomento, che risulta qui impossibile citare per esteso; mi limito quindi a rimandare ad alcuni studi particolarmente significativi in quanto rappresentativi delle diverse fasi in cui questa nuova stagione si è articolata: J. WHALEY, *Rediscovering the 'Aufklärung'*, «German Life and Letters», N.S., XXXIV (1981), pp. 183-194; H.B. NISBET, "Was ist Aufklärung?": *The Concept of Enlightenment in Eighteenth-Century Germany*, «Journal of European Studies», XII (1982), pp. 77-95; M. MULSOW, G. NASCHERT (a cura di), *Radikale Spätaufklärung in Deutschland. Einzelschicksale – Konstellationen – Netzwerke*, Meiner, Hamburg 2012 [«Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte», XXIV (2012)]; J.I. ISRAEL, M. MULSOW (a cura di), *Radikalaufklärung*, Suhrkamp, Berlin 2014.

45 _ V. FERRONE, *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Einaudi, Torino 2019, p. 8.

46 _ J.I. ISRAEL, *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy* (2010); trad. it. F. TASSINI, P. SCHENONE, *Una rivoluzione della mente. L'illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, Einaudi, Torino 2011, p. 224.

47 _ V. FERRONE, *Che cosa è stato l'Illuminismo: rivoluzione della mente o rivoluzione culturale dell'Antico Regime?*, «Diciottesimo secolo», I (2016), pp. 37-61, qui p. 54. Sulla lunga egemonia del modello (neo)hegeliano negli studi sul Settecento europeo si sofferma V. FERRONE, *Lezioni illuministiche*, Laterza, Bari 2010. Su Venturi come studioso «molto più addentro nella comprensione di che cosa effettivamente connoti in senso radicale l'illuminismo di quanto si possa cogliere oggi nelle opere, pur fondamentali, sul *Radical Enlightenment* della Jacob e di Israel», si veda S. BERTI, op. cit., p. 165.

48 _ S. VECA, *Pensare l'Illuminismo*, in M. MORI, S. VECA (a cura di), *Illuminismo. Storia di un'idea plurale*, Carocci, Roma 2019, pp. 239-260, qui p. 258.

49 _ M. FERRARI, *Dall'Ottocento al Novecento: che cos'è l'Illuminismo?*, in M. MORI, S. VECA (a cura di), op. cit., pp. 215-237, qui p. 215.

50 _ S. VECA, op. cit., p. 239.

51 _ Ivi, p. 258.

52 _ V. FERRONE, *Il mondo dell'Illuminismo*, cit., p. 9.

53 _ V. FERRONE, *Che cosa è stato l'Illuminismo*, cit., p. 42.

54 _ P. CASINI, *Introduzione all'illuminismo*, 2 voll., Laterza, Roma – Bari 1980 (1973¹), vol. I, p. V.

55 _ V. FERRONE, *Che cosa è stato l'Illuminismo*, cit., p. 42. Questo modo di considerare la risposta di Kant alla domanda *Was ist Aufklärung?* è in sintonia negli esiti, per quanto divergente nelle premesse, con quanto proposto da J. SCHMIDT, *Misunderstanding the Question: "What is Enlightenment?"*. *Venturi, Habermas, and Foucault*, «History of European Ideas», XXXVII (2011) 1, pp. 43-52.

56 _ V. FERRONE, *Che cosa è stato l'Illuminismo*, cit., p. 48n.

57 _ F. VENTURI, *Una società fondata sulla ragione. Incontro con Franco Venturi*, a cura di Federico Jolli, in ID., *Scritti sparsi*, a cura di G. FRANZINETTI, E. TORTAROLO, Nino Aragno, Torino 2022, pp. 435-453, qui p. 453.

Un sodalizio inquieto

Mario Dal Pra e Giulio Preti lettori di Marx

di Davide Bondi*

ABSTRACT

The text reconstructs the studies carried out by Mario Dal Pra on the philosophy of Karl Marx between the middle of the 1950s and the beginning of the 1960s. It insists on the relationship existing between the interpretation of historical materialism and the theoretical debates on historiography. During these debates, Dal Pra came very close to Giulio Preti's position, because the latter advanced a reading of historical materialism that was epistemological rather than political or moral and, as such, capable of solving the problems of philosophical historiography. The results achieved by Preti convinced Dal Pra and caused him to reconsider his previous position. Once re-connected in an epistemological key to reflections on historiography, Marx's philosophy opened the way to critical historicism. In the following years (1960-68), 'praxis' and 'materialistic epistemology' would be rebalanced through the investigation of dialectics in the Marxian works written before *Capital*.**

[_Contributo ricevuto il 13/04/2024. Sottoposto a peer review, accettato il 30/10/2024.](#)

I _ Il problema della ricerca

Questo contributo è parte di una più vasta indagine sugli studi di Mario Dal Pra intorno alla filosofia di Marx e la dialettica. A propria volta, tale indagine è collocabile in una linea di ricerca su alcuni snodi del dibattito teorico del Novecento. Per molti degli intellettuali che se ne distanziarono, o che sempre vi rimasero distanti, e Mario Dal Pra non fu mai dogmaticamente comunista, la filosofia di Marx ha rappresentato una piattaforma di discussione pri-

vilegiata, e individuarne le diverse letture, le linee di frattura e le velate continuità, mi pare uno sforzo utile per comprendere alcune vicende non marginali della cultura italiana dal secondo dopoguerra in avanti. Nel caso di Dal Pra, la prospettiva di ricerca enunciata può dare oggi risultati inaspettati grazie alla disponibilità delle carte d'archivio che, accostate alle pubblicazioni a stampa sull'argomento, documentano un interesse duraturo che incise notevolmente sul suo svolgimento intellettuale¹. In un saggio pubblicato di recente ho preso in considerazione gli studi svolti tra il 1948

* Università degli Studi di Verona.

** Con alcune variazioni, questo scritto è già apparso in G. GUASTAMACCHIA (a cura di), *Il tempo ritrovato. Scritti per Massimo Ferrari*, ETS, Pisa 2024, pp. 201-213.

e il 1953, soffermandomi su una decina di manoscritti e dattiloscritti che mostrano l'intreccio tra la prospettiva del trascendentalismo della prassi, elaborato con Andrea Vasa, e l'interpretazione delle opere del giovane Marx, proprio in quel frangente proposte al pubblico nelle traduzioni di Giuliano Pischel, Delio e Emma Cantimori, Norberto Bobbio e Galvano Della Volpe².

2 _ L'interpretazione di Marx nel dopoguerra

In questo paragrafo introduttivo vale forse la pena riprendere in sintesi i risultati di quell'indagine. La veduta filosofica di Dal Pra allora era condizionata dall'esperienza decisiva della sua vita, «la lotta della resistenza e la guerra di liberazione»³. A partire dall'ottobre del 1943, era entrato in clandestinità nel gruppo Giustizia e Libertà con il nome di battaglia Procopio, a fianco di intellettuali come Franco Venturi, che aveva scelto il nome di Leo Aldi, Ernesto Rossi, Empirico, Altiero Spinelli, Pantagruel. Alla fine del conflitto, aveva dichiarato «la necessità di ripensare Marx e di portarlo nel vivo della [...] formazione contemporanea», superando gli opposti dogmatismi del «fanatismo» e dall'«avversione». Era allora convinto che il «vivo» andasse ricercato nell'undicesima tesi su Feuerbach (1845), che «rimprovera alla filosofia un atteggiamento contemplativo», perché «essenziale è “mutare” il

mondo, non già interpretarlo»⁴. In ogni conoscenza che si voglia garantita e fondata da sempre è data invece una forma di glorificazione dell'esistente, una rinuncia a intervenire praticamente nella realtà, un atteggiamento intellettualistico o – come si esprimeva più spesso – teoreticistico.

Ferma restando la valutazione positiva della filosofia della prassi, Dal Pra non sorvolava sul rischio insito nell'approccio *speculativo* del materialismo storico. Gli sembrava, infatti, che l'apertura della conoscenza alle possibilità di un'azione innovatrice venisse spenta nella presa certa sulla società comunista, punto d'approdo della lotta di classe. Nelle direttive di partito scorgeva allora una nuova ortodossia, un formulario, il meccanico articolarsi di un catechismo⁵. Riteneva insomma che una libertà ipostatizzata in una situazione storica effettiva, sia pure quella della società affrancata dal lavoro salariato, sia fittizia. In un manoscritto degli stessi anni, riacciava infine il suo trascendentalismo della prassi alla parte viva della filosofia marxiana⁶, tanto che in un libro-intervista apparso nel 1992, la propria posizione di un tempo veniva così riassunta: «ogni teoria precostituita dell'essere, fosse questo concepito come “atto” o come “storia” o come “esistenza”, o con qualche altro termine, scivolava costantemente in una dimensione metafisica perché finiva sempre per trasformare il proprio discorso sull'essere in discorso dell'essere»⁷.

3 _ Obiezioni

Il XVI Congresso nazionale della Società filosofica italiana, svoltosi a Bologna tra il 19 e il 22 marzo del 1953, offrì l'occasione di discutere i risultati allora raggiunti. I gentiliani ritenevano che il trascendentalismo appellandosi alla prassi come a una categoria assoluta di interpretazione del reale rischiava di risolversi sul piano dell'immediatezza empirica. A questa obiezione Vasa e Dal Pra rispondevano che, invero, di fronte ai vincoli dell'empiria, la possibilità trascendentale dell'azione costituisce la permanente apertura alla novità. Più calzanti furono le considerazioni dei filosofi cattolici, in particolare di Gustavo Bontadini, il quale osservò che nella proposta di Vasa e Dal Pra si delineava una sorta di «metafisica rovesciata», ove «il fondamento del discorso non-teoreticistico» assume una valenza fondativa, «teoreticistica»⁸. Il lato paradossale della vicenda, invero, stava in altro e Dal Pra lo intrvide per conto proprio. Il contenuto del trascendentalismo della prassi rischiava di stemperarsi in una prospettiva irrazionalistica del tutto analoga, nel suo impianto, a quelle d'inizio secolo. È questo un aspetto cui prestare particolare attenzione perché non furono le osservazioni corrette sul piano solo formale di Bontadini a sollecitare il ripensamento degli anni successivi, ma il dubbio che la portata critico-pratica della riflessione potesse finire per tradire le intenzioni da cui era nata. Infatti, una conoscenza che sia interamente e soltanto prassi equivale a

una prassi senza limiti, alla storia concepita come campo dominato solo da azioni, e pertanto rimanda alle intenzioni meramente soggettive, sospese nell'iniziativa individuale, da cui esse in assenza d'altro discendono⁹. Con l'obiettivo di rinunciare all'attualità di un fondamento assoluto dell'azione, si rinuncia anche – di ciò ci si avvedeva ora – all'azione dettata da un criterio preciso e orientata secondo ragione¹⁰.

4 _ Teoria e storia nel trascendentalismo della prassi

L'avanzamento rispetto a questa difficoltà non venne per via sistematica, ma dalle osservazioni maturate nella concreta indagine storica e da conclusioni cui era possibile approdare partecipando alle discussioni sulla storiografia filosofica, particolarmente intense tra il '50 e il '56. Non è possibile qui soffermarsi sulle indagini intorno allo scetticismo antico, medievale e moderno, che mostravano il rapporto concreto tra formulazioni generali e movimenti pratici, consentendo di mettere a fuoco strutture teoriche certamente delimitate, come quella per esempio di scetticismo, ma non esauribili nella individualità irripetibile delle circostanze e non coincidenti con le intenzioni di singoli soggetti, tanto che Dal Pra accomunava attraverso la stessa categoria di scetticismo Sesto Empirico, Nicola d'Autrecourt e David Hume¹¹. È invece opportuno delineare l'approfondimento del rapporto tra ragione e prassi che si ri-

annoda alle discussioni sulla storiografica filosofica, avviate sin dai primissimi anni Cinquanta. Allora Dal Pra, pur considerando l'erudizione e la filologia come strumenti necessari di controllo della ricerca, non equiparava la storia della filosofia al filologismo e giudicava ingenuamente realistico l'atteggiamento di chi attribuisce un valore assoluto alle informazioni contenute nei documenti. Scriveva che senza un punto di vista teorico non è possibile conferire unità alla storia del pensiero o a settori di essa giacché ogni dato attestato vi rimarrebbe isolato. Bisognava però, al contempo, non assolutizzare il punto di vista filosofico, mantenendolo aperto alla verifica dei risultati e al proprio mutamento. La filosofia, anche in questo caso, gli si palesava come il frutto di una scelta o, meglio, di una *postulazione* non definitiva, esattamente come l'*unità prospettica* che risulta dalla sua applicazione nelle indagini storiografiche, la quale non è reale o data ma *possibile* e ulteriormente integrabile sulla base di nuove scelte¹². Da qui si coglie come, in questi anni, il circolo gentiliano di filosofia e storia della filosofia fosse ripensato in rapporto al tema della prassicità della scelta filosofica piuttosto che da abbandonare¹³.

5 _ Le filosofie possibili della storiografia (il convegno del '56)

Il Convegno di Firenze tenutosi nell'aprile del 1956, in cui vennero discussi i temi

dell'unità, da Eugenio Garin, del precorrimiento, da Enzo Paci, e del superamento, da Dal Pra, condusse a un esito non dissimile¹⁴. Il convegno rientrava a pieno titolo nella stagione del neoilluminismo italiano, un «mito laico»¹⁵ non solo per le divergenze d'impostazione tra coloro che presero parte agli incontri avviati nel '53 a Torino, ma soprattutto per la polemica unilaterale rivolta contro la caricatura dell'idealismo. Invero, «il Convegno aveva mostrato» – si legge infatti nel libro-intervista del '92 – «la necessità di recuperare criticamente le varie categorie idealiste dopo averle però depurate da tutti i loro elementi metafisici»¹⁶. L'altro dato emerso con grande evidenza riguardava la distinzione tra la ricerca teoretica e la ricerca storica in filosofia. Si sarà ormai compreso che la distinzione non risultava dall'intenzione di annullare il ruolo della filosofia nella ricerca storica¹⁷. Essa, piuttosto, chiamava in causa il problema di quale atteggiamento filosofico fosse appropriato a «far parlare la storia»¹⁸, a restituirne la complessità e la ricchezza¹⁹. Decisivi sopra tutti furono gli interventi di Garin e Preti. Eugenio Garin insistette su una filosofia storica o filosofia come sapere storico, che cerca nessi particolari, valuta attraverso processi identificanti, riallaccia le diverse strutture di pensiero all'esperienza per via genetica, propone ricostruzioni accertabili. Giulio Preti guardava in altre direzioni e a tanti la sua visione alternativa sembrò aperto dissenso. Al contrario, Mario Dal Pra ebbe a dire che, a distanza d'anni, il contrasto gli appariva

meno drammatico e radicale di quanto fosse risultato ad una prima impressione²⁰. Entrambi in fondo, al fine di individuare il carattere della filosofia capace di «far parlare la storia», rifiutavano le prospettive sistematiche in cui le vicende del pensiero sono tolte dal tempo e disposte sulla mappa di una contemporaneità ideale che le eguaglia. Contro questa unità ideale, si possono far valere tanto le forme di giudizio e le procedure identificanti indicate da Garin quanto la ricostruzione delle forme della ragione convenzionale messe a fuoco, come vedremo subito, da Preti. Seguendo la via di Preti, Dal Pra credette così di non aver rinunciato alle esigenze poste innanzi da Garin, cui continuò a tributare un grande riconoscimento, trovandosi di fatto su posizioni diverse²¹.

6 _ «Essenze» storiche e ismi in Preti

Tra il '38 e il '60, Preti scrisse quattro articoli sulla storiografia filosofica, che andrebbero letti insieme alle sue ricerche sui presocratici (1942), Pascal (1944), Leibniz (1953) e la Sinistra hegeliana²². In una lettera a Dal Pra del 10 gennaio '51, nel frangente in cui i due amici si apprestavano a uno sforzo intensissimo, confessava: «io non amo il pensatore in quanto tale, ma i “movimenti”, intesi come esperienze, avventure intellettuali»²³. Nel '56 tornava sull'argomento: «di solito i filosofi che si studiano hanno letto filosofi, i quali a loro volta avevano letto filosofi, di qui

un tramandarsi di temi, [...] di termini, [...] di linguaggi», un modo di «organizzare i discorsi», «di provare asserzioni e un'intera *topica*, non solo cioè delle regole logiche pure di conseguenza formale, ma anche degli schemi generali di implicazione materiale, o anche semplicemente dei principi generali contenutisticamente determinati»²⁴. In questo senso è possibile individuare nella storia della filosofia delle «essenze» non interamente separate ma relativamente autonome dalla prassi. «Essenze» nate dalla storia concreta ma capaci di una certa costanza o permanenza tanto da configurare vere e proprie «tradizioni»²⁵. Anche le tradizioni, o gli *ismi*, erano concepiti come un patrimonio mobile e modificabile, eppure la loro stessa esistenza mostrava che le filosofie non sono qualificabili solo verticalmente rispetto ai contemporanei, ma anche orizzontalmente rispetto alle filosofie del passato. L'oggettivazione del pensiero in discorsi particolari, nei 'filosofati' (come li definiva), garantisce la continuità delle teorie e spiega il complesso articolarsi di eredità e innovazione, quelle avventure intellettuali evocate nella lettera su citata.

7 _ Il valore pratico delle «essenze storiche» secondo Dal Pra

Tornando sulla vicenda in un convegno degli anni Ottanta, Dal Pra si soffermava su un aspetto decisivo. Diversamente dalle essenze imperiture di gilsoniana memo-

ria, quelle indicate da Preti sono dispositivi convenzionali della ragione, privi di valore ontologico. «Emerge dunque con chiarezza» – scrive Dal Pra – «che l'unità della filosofia [...] viene *postulata*, anche come indicazione della sua polivocità semantica»²⁶. Ora, se torniamo al punto di partenza è possibile mettere in chiaro lo svolgimento del suo pensiero dal trascendentalismo della prassi allo storicismo critico. Le topiche e le tradizioni, le categorie filosofiche che «fanno parlare la storia», hanno secondo Preti valore pratico; nel senso che – lo si è visto – sono postulazioni utili a categorizzare l'argomento studiato, e ciò ha consentito a Dal Pra di far proprie queste tesi, allineandole al presupposto fondamentale della sua impostazione precedente. Tanto nel loro campo di applicazione quanto nella coscienza dello storico esse infatti si manifestano, negli scritti di Preti, non già come atti pratici individuali e irrelati, ma come strutture logico-linguistiche parzialmente isolabili dalle circostanze in cui nascono. Il soggetto che agisce cognitivamente è quindi attraversato da istanze sovraindividuali, irriducibili alla dimensione della sua singola esistenza e proprio questo elemento consentiva di venire adesso a capo del rischio di irrazionalismo e soggettivismo prima intravisto. La questione, tuttavia, non si arrestava all'affermazione della portata sovraindividuale delle tendenze e delle postulazioni filosofiche. Evidentemente si era varcata anche un'altra soglia: dalla ricerca di categorie nuove atte a

configurare la storia della filosofia, si era pervenuti al problema della dialettica tra le strutture della coscienza e le altre forme del processo²⁷. Infatti, le topiche filosofiche non affiorano in virtù di una insorgenza nel pensiero puro ma perché, generate in condizioni che complessivamente potremmo definire pratiche, rispetto a queste ultime guadagnano una diversa struttura e una diseguale durata temporale. Si poneva allora il problema di come ciò avvenga: un'autonomia dalla prassi solo *relativa*, come quella appena descritta, rimanda a una speculare eteronomia, all'esistenza di una mediazione con gli altri poli della vita piuttosto che a un taglio netto o a una scissione e, giunti su qui, il confronto con il materialismo storico si prospettava quale punto d'approdo della riflessione sulla storiografia filosofica.

8 _ Epistemologia del materialismo storico negli scritti di Preti

Il settimo capitolo del libro forse più fortunato di Preti, *Praxis ed empirismo*, pubblicato nel '57, è consacrato al materialismo storico quale dispositivo della conoscenza storica in generale e quadro di riferimento delle tesi appena illustrate. Con una fraseologia d'impronta fenomenologica, Preti vi rimanda anzitutto all'esigenza di costruire una «ontologia formale e materiale della dimensione storica»²⁸. La dottrina di Marx è introdotta proprio allo scopo di determinare questo dominio

e il criterio della sua comprensione. Preti non la concepisce pertanto alla stregua di un metodo ma di un paradigma nell'accezione in cui Thomas Kuhn utilizzava il termine. Una «interpretazione teoretica» – si legge – «immessa e immersa in tutta la cultura contemporanea», l'espressione scientifica di «punti di vista operanti in tutto il sapere»²⁹. La prima esigenza che si palesa è che una parte degli enunciati o delle spiegazioni del passato elaborate secondo il paradigma marxiano devono essere sottoposti alla verifica empirica, accertati sul piano documentale. La verifica filologica, tuttavia, richiede una previa selezione di quel che deve essere verificato e il materialismo storico viene in effetti concepito quale «sistematore» o «selettore» dotato di un concetto preciso di «processo», un «formatore tautologico», uno strumento cioè eminentemente logico-linguistico funzionale alla determinazione degli enunciati da accertare³⁰. «Concetto di processo», «formatore tautologico» significano null'altro che dispositivo filosofico, visione per totalità, ma con questi vincoli: che il loro statuto sia concepito come storico e convenzionale, non fondato su alcun dato ontologico ed extratemporario; che gli enunciati cui il formatore tautologico dà luogo implicino una sintesi con elementi empirici e che risultino pertanto potenzialmente verificabili.

9 _ Innesto dell'epistemologia e razionalismo critico in Dal Pra

Il sunto del settimo capitolo appena proposto è stato costruito seguendo le postille e le sottolineature apposte da Dal Pra alla copia a lui appartenuta del libro di Preti, oggi conservata nella sua biblioteca. Inteso quale formatore tautologico e selettore, anche per Dal Pra il materialismo storico perdeva l'aspetto di una metafisica delle umane vicende, soggetta agli usi e agli abusi dei programmi di partito. Lo si poteva invece considerare alla stregua dei nuclei operativi razionali di cui andavano in cerca, in modi diversi, gli studiosi del neoilluminismo. Le stesse applicazioni dell'impianto marxiano così concepito non facevano che confermare lo statuto riconosciutogli in queste pagine e anzi contribuivano a meglio chiarire il carattere assegnato a ogni teoria anti-speculativa nelle riflessioni storiografiche. Mettevano infatti finalmente in chiaro il processo genetico delle teorie, senza identificare queste ultime con riflessi o rispecchiamenti della struttura economica (il rapporto struttura-sovrastuttura è considerato teoristico), ma inquadrandole in un sistema integrato di condizioni e condizionati. Tanto che Preti, richiamandosi a Husserl e Merleau-Ponty, stemperava la stessa sfera dell'economia nell'«economico»³¹, dimensione originaria dell'intersoggettività, struttura immediata della vita. Una mossa audace, anticipata dall'ultimo Croce e più tardi ripresa in forme proprie da Paci,

Papi, Guido Davide Neri e altri. Qui importa segnalare che se tale lettura depone l'interpretazione dell'economia capitalistica come sfera storicamente regolata dei bisogni, della produzione e della circolazione delle merci, pone tuttavia le basi per intendere il salto dalla prassi alle teorie, mostra insomma che non si tratta di una discendenza lineare e speculare determinabile *a priori*, ma di vere e proprie trasmutazioni qualitative. Posta l'emergenza contingente, dinamica, delle teorie, d'altro canto, il salto qualitativo va appurato di volta in volta secondo configurazioni precise. Restavano, in ogni modo, chiariti, da un lato, la genesi eteronoma delle teorie, vale a dire il loro radicamento nel processo pratico-vitalistico; d'altro lato, la loro relativa autonomia qualitativa dalle stesse condizioni di partenza.

10 _ Marx e Dewey nella prospettiva di Preti

L'aspetto più significativo del libro, comunque, era per Dal Pra l'accostamento della filosofia del giovane Marx a quella di John Dewey. È qui del tutto impossibile ricostruire il lungo percorso attraverso cui Preti era giunto alla fusione dei due orizzonti sin dagli scritti apparsi nella seconda metà degli anni Quaranta nel «Politecnico» di Elio Vittorini, non c'è ad esempio il tempo per un confronto con le riprese del pensiero di Dewey avanzate negli stessi anni da Bobbio e Abbagna-

no³². Preti aveva di certo seguito alcune indicazioni di Bertrand Russell, ma quel ravvicinamento assumeva la valenza di una netta opposizione alle versioni circolanti del marxismo. Già nel 1952 la combinazione di filosofia della prassi e pragmatismo era infatti stata contestata, su «Società», da Valentino Gerratana e Giovanni Cherubini (Lucio Colletti), interpreti diversissimi della filosofia di Marx, mentre a suo favore erano intervenuti, con una lettera aperta inviata alla stessa rivista, Franco Fergnani, Fulvio Papi e Vittorio Strada. Tra il '58 e il '59, dopo la pubblicazione di *Praxis ed empirismo*, dissentirono Nicola Badaloni, Cesare Luporini, e altri, mentre Emilio Agazzi e Roberto Guiducci, difendevano Preti sulla rivista «Passato e Presente». In *Quindici anni dopo 1945/1960*, appendice del secondo volume delle *Cronache di filosofia italiana* (1955) apposta nella seconda edizione del '62, Eugenio Garin prese le distanze nel modo più sottile e reciso, e da allora *Praxis ed empirismo* rimase sepolto nelle biblioteche universitarie. Le ultime erano state discussioni accessissime perché il libro s'inseriva nel clima politico-culturale che seguì alla grande scossa del '56, con le rivelazioni, nel XX Congresso del PCUS, sui crimini di Stalin e la repressione sovietica della rivoluzione ungherese³³. Agli intellettuali vicini al Partito era parso necessario reagire alle verità di Chruščëv e ai dolorosi eventi dell'est promuovendo la riscoperta dei *Quaderni* di Gramsci, insistendo sulla loro originalità rispetto alla

tradizione marxista ortodossa, aprendo una via non solo italiana ma europea al socialismo, mentre quella di Preti sembrava un'operazione sincretistica che finiva per traghettare la filosofia della prassi verso un sostanziale arresto³⁴.

11 _ Da Marx e Dewey a Hegel: la via di Dal Pra

Dal Pra prese parte a suo modo a questa stagione diasporica degli intellettuali di sinistra, una pagina da cui non si può prescindere per intendere le tendenze del riflusso avutosi con le diverse correnti del postmodernismo e la radicalizzazione filosofica dell'operaismo. Come che sia, la sintesi di Preti offrì a Dal Pra soprattutto l'occasione di ripensare il nocciolo della filosofia della prassi non più in opposizione alla dottrina, ma a supporto del materialismo storico. La sua attenzione si spostò dall'undicesima alla prima e alla seconda tesi su Feuerbach, ove Marx dichiara che «la verità oggettiva non è una questione teoretica, ma pratica» e «che l'uomo deve dimostrare la verità» nella «potenza»³⁵ con cui trasforma il mondo. Nella *Logica, teoria dell'indagine* di Dewey (l'edizione in volume apparve presso Einaudi nel 1949 a cura di Aldo Visalberghi) si palesava lo stesso problema della conoscenza in rapporto attivo con il mondo, per cui «se il vero è il verificato», dichiarava Preti, il verificato non va inteso come passiva e statica *adaequatio*, ma «risultato di opera-

zioni compiute nel reale e sul reale»³⁶. La teoria allora ha una sua identità e logica interna diseguale dalla prassi e Dal Pra rivedeva anche per questa via i suoi convincimenti di un tempo. Essa produce sì modificazioni nel reale, ma proprio in quanto intervento cognitivo e linguistico con una strutturazione problematica relativamente autonoma. Il superamento della rigida dualità di soggetto e oggetto posto con queste considerazioni lo spingeva in ultimo a oltrepassare l'impianto di Preti. Lo oltrepassava indagando il punto d'avvio e la genesi della logica transazionale e organicistica della conoscenza di Dewey, che individuava nella dialettica di Hegel³⁷. Voleva, peraltro, chiarire il modo in cui «Marx si era atteggiato rispetto a Hegel *sul piano della dialettica* nei suoi differenti scritti»³⁸, inserendosi da quest'angolo nel dibattito europeo sull'accezione antispeculativa della categoria. Un testimone di quegli anni ha sostenuto che nel celebre corso cui accennavo apparve chiaro che, «sullo sfondo di *Praxis ed empirismo* e di Dewey, Dal Pra rimedia le filosofie di quei due colossi», Hegel e Marx³⁹.

12 _ Marxismo e liberazione

Per concludere è possibile domandarsi se la concezione della filosofia come libertà da tutte le forme dell'alienazione sociale, così presente nella riflessione di Dal Pra dalla Resistenza al Dopoguerra, fosse smarrita e dimenticata nella nuova

configurazione del discorso. A ben vedere, se la filosofia non viene più identificata immediatamente con la prassi liberatrice, se non ha da suonare il piffero della rivoluzione, nemmeno viene ridotta a ululato metafisico alla luna o angosciata testimonianza di una crisi di civiltà. La trasformazione del materialismo storico da dottrina politica a paradigma, sapere diffuso, espressione collettiva del mondo contemporaneo, toglie però l'iniziativa di pensare la libertà dalle mani del partito, quale esso sia, e la rimette in quella delle donne e degli uomini che sentono la vita come dilemma e impegno, rischio e responsabilità. Nello sforzo quotidiano, privo di garanzie, in favore di una cultura democratica Dal Pra e Preti rimasero fedeli all'istanza di liberazione della filosofia.

Note

1 _ Cfr. G. BARRECA e P. GIORDANETTI (a cura di), *Fondo Mario Dal Pra*, «Quaderni di Acme», Cisalpino, Istituto Editoriale Universitario – Monduzzi Editore, Milano 2005. D'ora in avanti si farà riferimento al fondo con la sigla FM DP.

2 _ D. BONDÌ, *Prassi e liberazione. Le ricerche di Dal Pra su Marx nel dibattito del dopoguerra*, «Rivista di storia della filosofia», LXXIX (2024) 1, pp. 153-186.

3 _ FM DP, 2, 41 [*Diario*, 1968], pp. num. 1-2.

4 _ FM DP, 2, 202 [*L'uomo e la storia nel pensiero di Marx*, 1948], c. num. 6.

5 _ M. DAL PRA, *Marxismo e filosofia della prassi*, «Avanti!» (pagina milanese), LIII (10 febbraio 1949), p. 3.

6 _ FM DP, 2, 330 [*Marx e l'alienazione teoricistica*, giugno-dicembre 1949].

7 _ Cfr. rispettivamente M. DAL PRA, *La filosofia italiana oggi* [rassegna], «Rivista critica di storia della filosofia», VIII (1953) 3, pp. 396-425 e M. DAL PRA e F. MINAZZI, *Ragione e storia. Mezzo secolo di filosofia italiana*, Rizzoli, Milano 1992, p. 180.

8 _ M. DAL PRA e F. MINAZZI, *Ragione e storia. Mezzo secolo di filosofia italiana*, cit., pp. 176-178: 178. Per il dibattito sul trascendentalismo della prassi, cfr. AA.VV., *Il problema della filosofia oggi*, Atti del XVI Congresso nazionale di Filosofia promosso dalla Società Filosofica Italiana, Bocca, Milano 1953. Una ricostruzione accurata delle discussioni si trova in L. NATALI, *Il "senso primario del valore come impegno": il permanere del trascendentalismo della prassi in Dal Pra*, «Rivista di storia della filosofia», LXXIX (2024) 1, pp. 229-268.

9 _ M. DAL PRA, *Appunti sullo sviluppo del mio pensiero* [1973-74], «Rivista di storia della filosofia», LV (2000) 4, pp. 665-670: 669.

10 _ «Non si vede ragione» – scrive Dal Pra rammentando le riflessioni che lo portarono a superare la veduta del dopoguerra – «di negare uno spazio di autonomia relativa alla dimensione teorica senza peraltro assolutizzarla in uno spazio iperuranio, poco probabile – di absolutezza cosmica. Come, d'altra parte, non si vede ragione di negare il ruolo e la funzione che la prassi può svolgere in forme storicamente determinate e delimitate, senza assumere una curvatura assoluta e onnicomprensiva» (M. DAL PRA e F. MINAZZI, *Ragione e storia*, cit., pp. 204-205).

11 _ Per gli studi sullo scetticismo antico cfr. E. SPINELLI, *L'attacco al cuore del dogmatismo:*

Dal Pra e la tropologia di Agrippa, «Rivista di storia della filosofia», LXXIX (2024) 1, pp. 17-34; per lo scetticismo moderno G. PAGANINI, *La traversata dell'empirismo. Mario Dal Pra tra ricerche storiche e posizioni teoriche*, in *Fascicolo speciale in memoria di Mario Dal Pra*, «Rivista di storia della filosofia», LXXI (2016) 4 (supplemento), pp. 539-554.

12 _ Cfr. M. DAL PRA, *La storiografia filosofica antica*, Bocca, Milano 1950, pp. 25-26; e ID., *Logica teorica e logica pratica nella storiografia filosofica*, «Rivista critica di storia della filosofia», VI (1951) 3, pp. 177-208.

13 _ Cfr. E.I. RAMBALDI, *Voci dal Novecento. Personalità e correnti filosofiche del secolo scorso*, Guerini e Associati, Milano 2008, pp. 131-135 e 147-149; ID., *Filosofia e filologia nella storiografia di Mario Dal Pra*, «ACME», LXII (2009) 1, pp. 254-289. In linea con le considerazioni da Rambaldi raccolte in *Voci* (ma apparse in prima edizione nel 1992 e nel 1995) sono quelle di Paolo Rossi e Giovanni Santinello contenute in M. A. DEL TORRE (a cura di), *Mario Dal Pra e i cinquant'anni della «Rivista di storia della filosofia»*, Franco Angeli, Milano 1998, rispettivamente pp. 177-196 e 209-221. Meno convincente ai miei occhi la tesi sostenuta in G. PAGANINI, *Storia della filosofia e interesse filosofico. Riflessioni su un presunto circolo*, in F. MINAZZI (a cura di), *Mario Dal Pra nella «Scuola di Milano»*, Mimesis, Milano 2018, pp. 139-149.

14 _ I testi delle tre relazioni furono pubblicati nel vol. XI (1956) della «Rivista critica di storia della filosofia», ove si leggono anche i contributi di Bobbio e Preti.

15 _ M. PASINI e D. ROLANDO (a cura di), *Introduzione a Il neoilluminismo italiano. Crona-*

che di filosofia (1953-1962), Il Saggiatore, Milano 1991, p. 9.

16 _ M. DAL PRA e F. MINAZZI, *Ragione e storia*, cit., p. 242. «Conclusivamente va osservato come tutti questi nostri dibattiti cercassero di sviluppare un atteggiamento critico e polemico nei confronti dello stesso idealismo senza però rinunciare a cogliervi quanto di positivo in esso poteva essere oggettivamente individuato, anche se questa positività doveva poi essere trasfigurata su un diverso piano di consapevolezza filosofica» (ivi, p. 248).

17 _ Tale posizione Paci attribuiva erroneamente ai suoi avversari, cfr. *Filosofia e antifilosofia*, «Aut Aut», VI (1956) 35-36, pp. 400-406 e 462-467.

18 _ M. DAL PRA e F. MINAZZI, *Ragione e storia*, cit., p. 252.

19 _ In un saggio del 1985, infatti, Dal Pra sosteneva: «non è detto che, infine, il contrasto fosse propriamente tra chi voleva introdurre tali categorie [filosofiche; Preti e, d'altro canto, Paci] e chi voleva liberare il terreno della ricerca storica da ogni categoria, come pericolosa e mistificante [Garin]; si era forse alla ricerca di categorie nuove» (M. DAL PRA, *Il razionalismo critico*, in *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Bari, 1985, pp. 31-29: 75).

20 _ Ivi, p. 72.

21 _ Cfr. M. FERRARI, *Giulio Preti, Eugenio Garin e la storia della filosofia*, «Filosofia italiana», XIV (2019) 1, pp. 35-58; ID., «*Storia e verità della filosofia*». *Mario Dal Pra e la storiografia filosofica italiana*, «Filosofia italiana», XVII (2022) 2, pp. 115-129, in particolare pp. 118-119; e G. ROTA, «*Una consuetudine di mezzo secolo circa*». *Mario Dal Pra ed Eugenio Garin*,

«Rivista di storia della filosofia», LXXIX (2024) 1, pp. 269-310.

22 _ Gli scritti sulla Sinistra hegeliana apparvero postumi, in G. PRETI, *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970)*, a cura di M. Dal Pra, Franco Angeli, Milano 1983, di cui si veda in particolare *La filosofia di Marx e la crisi contemporanea* (1948), ivi, pp. 35-103.

23 _ FMDP, 1, 409, Preti a Dal Pra 28 dicembre 1951.

24 _ G. PRETI, *Continuità ed "essenza" nella storia della filosofia*, «Rivista critica di storia della filosofia», XI (1956) 3-4, pp. 359-373: 360. I quattro articoli cui si è fatto riferimento sono ora raccolti in G. PRETI, *Saggi filosofici*, a cura di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1976, vol. II, pp. 197-264 e 277-292.

25 _ Si vedano al riguardo gli scritti di M. DAL PRA, *La metodologia della storiografia filosofica di Giulio Preti* (1987), in ID., *Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*, Bibliopoli, Napoli 1988, pp. 115-140; M. CINGOLI, *Preti e la storiografia filosofica*, in P. PARRINI e L. M. SCARANTINO (a cura di), *Il pensiero filosofico di Giulio Preti*, Guerini e Associati, Milano 2004, pp. 271-29; M. T. MARCIALIS, *Giulio Preti e la scientificità della storia della filosofia*, «Rivista di storia della filosofia», LXI (2006) 3, pp. 595-610; e L. M. SCARANTINO, *Storicità del sapere e storiografia delle tradizioni filosofiche nell'opera di Giulio Preti*, in M. BISCUSO e J. SALINA (a cura di), *Filosofia e storiografia filosofica. Le discussioni di ieri, le riflessioni di oggi*, «Filosofia italiana», XVII (2022) 2, pp. 101-114.

26 _ M. DAL PRA, *La metodologia della storiografia filosofica di Giulio Preti*, cit., p. 118.

27 _ Cfr. M. DAL PRA e F. MINAZZI, *Ragione e storia*, cit., p. 247.

28 _ G. PRETI, *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1957, p. 156. Il commento forse più nitido al volume di Preti si legge in R. GRONDA, *Filosofia della praxis*, Edizioni della Scuola Normale, Pisa 2013, pp. 43-82.

29 _ Ivi, p. 172.

30 _ Ivi, pp. 169-170.

31 _ Ivi, pp. 178-179. Cfr. G. MARI, *Il linguaggio e la storia in Praxis ed empirismo*, in A. PERUZZI (a cura di), *Giulio Preti filosofo europeo*, Olschki, Firenze 2004, pp. 157-166: 161.

32 _ Nel 1951, un intero fascicolo della «Rivista critica di storia della filosofia» era stato dedicato alla filosofia di Dewey chiamandovi a collaborare tra gli altri Abbagnano, Banfi, Preti, Vasa e Geymonat.

33 _ Cfr. G. BEDESCHI, *Il marxismo*, in *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, cit., pp. 175-272, particolarmente pp. 206-213; C. CORRADI, *Storia dei marxismi in Italia*, Manifestolibri, Roma 2005, pp. 91-148; e M. MONTANARI, *En attendant Marx. Il marxismo in Italia dal 1945 al 1989*, Biblion, Milano 2023, pp. 103-118.

34 _ Per le letture gramsciane di Mario Dal Pra, cfr. G. GUZZONE, *Dal Pra e la filosofia di Gramsci. Note su una "traduzione" senza "traducibilità"*, in L. BIANCHI, L. NATALI e G. ROTA (a cura di), *Teoria critica e impegno pratico: Mario Dal Pra e il suo archivio*, «Rivista di storia della filosofia», LXXIX (2024), pp. 132-152.

35 _ M. DAL PRA, *Il pensiero filosofico di Marx dal 1835 al 1848 (con particolare riguardo alla filosofia della prassi)*, appunti dalle lezioni di Storia della filosofia dell'a.a. 1958-59, a cura di M. E. Reina, La Goliardica, Milano 1959; ora in *Il pensiero filosofico di Marx*, a cura di D. Borso, shake edizioni, Milano 2011, pp. 202-205. Nelle lezioni sul giova-

ne Marx, Dal Pra non si soffermò sulle questioni di metodo, tanto che l'unico scritto giovanile ignorato fu l'*Ideologia tedesca*, ove più forte è l'insistenza di Marx ed Engels sui canoni del materialismo storico. Mentre alcuni cenni al libro del 1845 rimasto inedito per lunghi anni fece nella conferenza *La filosofia della prassi nel Marx giovane* tenuta a Pavia il 14 aprile 1959, cfr. FMDDP, 2, 11.

36 _ G. PRETI, *Praxis ed empirismo*, cit., p. 12. «Il conoscere stesso» – ripeteva Dal Pra ai suoi studenti – «è già un atto di intervento nella situazione da modificare, e il suo valore è pro-

porzionale all'efficacia delle operazioni mediante cui la realtà viene trasformata» (M. DAL PRA, *Il pensiero filosofico di Marx*, cit., p. 203). Per la possibile utilizzazione di Dewey sul piano della storiografia, cfr. M. FERRARI, «*Storia e verità della filosofia*». *Mario Dal Pra e la storiografia filosofica italiana*, cit., pp. 125-126.

37 _ Cfr. M. DAL PRA e F. MINAZZI, *Ragione e storia*, cit., p. 275.

38 _ Ivi, p. 271.

39 _ E.I. RAMBALDI, *Voci dal Novecento*, cit., p. 136.

Garin e Paci: filosofia, storia, antifilosofia

di Pasquale Terracciano*

ABSTRACT

The essay aims to face Eugenio Garin's 1959 *Filosofia come sapere storico*, through the controversies and correspondence of those years. On the one hand, the paper intends to show, also through some unpublished documents, how much Garin's position owed to the interlocution with contemporary reflections taking place in the historiographic world. On the other hand, through the public and private debate with Enzo Paci, the essay will delve into the relationship between philosophy and temporality. This will show the difficulties of the encounter between historicism and phenomenology in the post-war Italian philosophical debate.

Contributo ricevuto il 12/04/2024. Sottoposto a peer review, accettato il 31/10/2024.

I _ Il ridicolo topolino

Un «ridicolo topolino»¹. Così Eugenio Garin scriveva a Ugo Spirito, in una lettera del settembre 1958, in cui gli annunciava l'invio per il «Giornale Critico della Filosofia italiana» delle *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, poi pubblicate nel numero 38 del 1959, e stampate da Laterza all'interno di una celebre raccolta di saggi, uniti da un forte filo conduttore, dal titolo *Filosofia e sapere storico*. Il testo verrà ampiamente discusso, e si innestava in realtà su un dibattito immediatamente precedente (su cui vertono sostanzialmente i diversi saggi che compongono il volume laterziano del '59). Nella seconda metà degli

anni '50, in Italia, una parte consistente dell'accademia filosofica era impegnata a fondo nel riflettere sullo statuto e sulla metodologia della storia della filosofia; un tema certo non nuovo, ma che in quella fase risulta davvero decisivo.

Sul dibattito in questione c'è ampia, e ottima, letteratura². Perché dunque tornarvi, correndo il rischio di partorire davvero un «ridicolo topolino», in senso proprio e non nel senso sottilmente antifrastico in cui Garin scriveva a Spirito? Non si tratta solo di una questione legata all'architettura di questo fascicolo monografico, anche se certamente, nel cartografare i dibattiti sulla storia della filosofia italiana, il confronto con quello che avvenne negli anni '50 – in cui un'intera generazione fa i conti con l'idealismo e

* Università di Roma Tor Vergata.

lo storicismo della propria formazione – appare ineludibile.

La centralità di quel testo e quel dibattito è testimoniata da un primo elemento, esterno ma non meno significativo. Recentemente è uscito un libro di Massimo Mugnai, *Come non insegnare la filosofia*³, che assume a polemico interlocutore proprio quel lavoro di Garin. Il dato ha un qualche interesse: a distanza di quasi settant'anni quel testo d'occasione conserva una sua forza, venendo riconosciuto, sebbene in negativo, come uno dei pilastri della filosofia italiana. È interessante pure notare che rispetto alle critiche di Mugnai paiono ancora valide almeno alcune delle osservazioni stese da Garin sia in presa diretta sia nel ripubblicare il suo libro nel 1990, consapevole della problematicità e dell'eccezionalità di quel volume nella sua produzione. Certamente, dunque, la discussione sulla metodologia della storia della filosofia coinvolge il compito e il significato della filosofia stessa, sino quasi ad assorbirla (come parrebbe nella proposta di Garin), ciò nondimeno va tenuto presente che quel dibattito venne steso di proposito in termini «storici», «nell'ambito di una problematica ben definita»⁴: il richiamo è cioè a tener sempre presente il genere letterario, lo scopo e il contesto in cui le cose vengono scritte.

Vale questo in riferimento a quella che a me appare come un decisivo sfaldamento di piani tra il testo di Garin (sul

'mestiere' dello storico della filosofia) e quello di Mugnai (sull'insegnamento della filosofia). Vale anche per la ricostruzione che intendo sviluppare nelle prossime pagine, calando quel dibattito in relazione a degli specifici interlocutori, in virtù della più estesa disponibilità dei loro carteggi, e provando al tempo stesso ad allargare lo sguardo rispetto a chi apparentemente in quel dibattito non compariva esplicitamente. Se la storia della filosofia secondo almeno uno degli esponenti qui affrontati (appunto Garin) significa anche cogliere la genesi e i nessi reali delle idee e dei modi del dibattito filosofico, i carteggi legati a quel dibattito consentono di cogliere i pensatori nella loro concretezza storica e di meglio comprendere le domande che si ponevano.

2 _ L'inizio del dibattito

La necessità di interrogare i fondamenti della storia della filosofia si fece forte nell'immediato dopoguerra, sotto l'impulso di diversi studiosi, tra cui spiccano Dal Pra, con la sua «Rivista di Storia della Filosofia» fondata nel 1946, e Abbagnano, che nello stesso anno pubblicava il primo volume della sua *Storia della filosofia*. Non si tratta di un dibattito solo italiano: pochi anni prima, in formule specifiche del mondo statunitense ma comunque in dialogo serrato con la cultura continentale, vi è, ad esempio, la fonda-

zione del «Journal of History of Ideas» da parte di Arthur Lovejoy (1940). Ma certo in Italia, che aveva visto le diverse egemonie di Croce e Gentile, e che si apprestava a conoscere i *Quaderni del Carcere* di Gramsci, ciò assumeva uno specifico significato. Per quanto ci riguarda in questa sede, un ulteriore stimolo venne pure dalla *Cronache della filosofia italiana* di Garin (1955), in cui veniva ripercorsa la storia recente della filosofia italiana, da una visuale quasi evenemenziale, attraverso le polemiche, le riviste, le battaglie. Si trattava di una scelta di metodo specifica. Cronache, non storia. Nel titolo c'era forse una punta di umiltà polemica; nei fatti l'obiettivo era una storia della filosofia che si compiva nel concreto, una storia dei filosofi nella loro azione. In essa si registrava inoltre, con più forza che nei precedenti testi, la lezione gramsciana, la marca di uno storicismo mondano che apriva lo spazio a una concezione, appunto, della 'filosofia come sapere storico'⁵.

Alla metà degli anni '50 datano una serie di convegni sul compito e il significato della storia della filosofia. Nel 1955 a Torino si svolge un partecipato seminario sul linguaggio e le sue tecniche, animato dal gruppo neoilluminista di Abbagnano. A seguire, l'anno successivo, si svolse un incontro fiorentino imperniato su tre relazioni, che verranno poi pubblicate sulla «Rivista critica di storia della filosofia». Le tre relazioni intendevano affrontare il nodo hegeliano della dialet-

tica nella storia della filosofia, e lo fanno concentrandosi su tre momenti, tra loro evidentemente intrecciati: «unità» è il tema affidato a Garin; «superamento» a Dal Pra; «precorrimento» a Paci⁶. Sulla «Rivista critica di storia della filosofia» verranno pubblicate, oltre le relazioni, anche gli interventi occorsi all'incontro (di Bobbio, Preti, Facchi, Pietro Rossi, Vasa, Viano). Ma il dibattito fluisce anche su altre riviste: Paci vi ritorna sulla sua rivista «aut aut» e in particolare stende, prendendo spunto polemico dal testo di Garin, il saggio *Filosofia e Antifilosofia* (che verrà poi pubblicato anch'esso in *Filosofia e sapere storico*)⁷.

3 _ Unità della filosofia; ambivalenza dell'antifilosofia

Nella relazione *L'unità nella storiografia filosofica* il problema gariniano è sciogliere quello che viene identificato come il nodo problematico del neo-idealismo: cioè il rapporto tra filosofia e storia. In particolar modo, per Garin, è cruciale il confronto con quanto esposto da Gentile nella prolusione palermitana del 1907 *Il concetto di storia della filosofia*. Nocciolo e genesi del problema è la soluzione hegeliana secondo cui: «la storia della filosofia mostra che le filosofie, che sembrano diverse, sono una medesima filosofia in diversi gradi di svolgimento. La filosofia, che è ultima nel tempo, è il risultato di tutte le precedenti»⁸.

L'unità della storia della filosofia, intesa in tali termini hegeliani, è strettamente legata all'unità, e alla coerenza – da rinvenire o da costruire – dei sistemi filosofici. Dal frammento all'intero, dall'osso all'animale (come scriveva Gentile citando Cuvier)⁹. È un'unità anteriore, presupposta, sebbene arrivi come risultato: un filo dato da problemi metatemporali, che si snodano in un percorso logico apparentemente conseguente. Vi sarebbe, da questo punto di vista, una convergenza tra filosofi neoidealistic e metafisici teologizzanti. L'unità della filosofia sarebbe così anche unicità della filosofia: non diverse scuole, non diverse tradizioni concorrenti a cercare la verità, ma una netta distinzione tra il vero e l'errore, all'interno delle singole epoche, all'interno dei singoli autori: ciò che è vivo e ciò che è morto. È una visione della storia della filosofia che non lascia spazio al primo elemento del dittico, la storia, intesa come ricerca e scoperta di nessi inattesi, aperta a possibilità inedite¹⁰. È una visione della filosofia che anche quando afferma la necessità di situare storicamente il pensiero non può darvi seguito che per i dettagli o per costruire un contesto narrativo in cui inserire una catena di parti concettuali generati da «intelligenze disincarnate»¹¹ (sono parole di Garin che arruola Febvre contro Olgiati). In questa prospettiva è la filosofia della storia a condizionare e a muovere la storia della filosofia: per essere più chiari, a sovrastrarla e a preordinarla. La storicità della

filosofia vive però rintracciando piuttosto l'alterità, la pluralità, le individualità: «non esiste la Filosofia, davanti al cui tribunale chiamare al *redde rationem* le filosofie e i filosofi: esistono uomini che hanno cercato di rendersi criticamente conto in modo unitario della loro esperienza e del loro tempo»¹² (quest'ultima affermazione non è altro che un'affermazione hegeliana riformulata). Sono persone che hanno avuto successo o meno, creato dei gruppi e subito delle influenze, frainteso o forzato il pensiero altrui. Lo storico accerta le idee nella vita degli uomini e ne rintraccia le ragioni, le egemonie e le sconfitte, i declini e le rinascite «nel ritmo della vita dei gruppi, che 'filosofando' cercano di rendersi conto del corso del proprio lavoro e della sua funzione nel complesso di una civiltà. Onde il filosofare varia di continuo, e si rende conto di questo variare, e del 'come' di questa variare: unità e alterità»¹³.

Il modo effettivo – o comunque il modo possibile – per l'unificazione della realtà è per Garin nel ritrovamento dei nessi concreti, nella valutazione delle vicende accertabili e dei problemi cui hanno risposto i filosofi delle diverse epoche. Il mestiere dello storico della filosofia è nel ricostruire, a partire dai documenti, l'evoluzione della riflessione e della prassi filosofica¹⁴.

Sin qui la relazione. Nella pubblicazione Garin aggiungeva una breve nota di commento all'incontro fiorentino: una postilla che in un certo modo gettò benzi-

na sul fuoco. Nei dibattiti della conferenza gli era parso infatti che fossero emerse due diverse preoccupazioni nell'accademia italiana: una, aggressivamente speculativa, e l'altra storica. Quest'ultima:

non soffre di complessi di inferiorità; proprio perché vuole essere integrale storicizzazione si propone come filosofia ossia come un modo legittimo di porsi del filosofare, che riconosce un valore alle ricerche logiche, metodologiche, linguistiche etc, ma proclama l'esigenza di chiarirne la genesi, i rapporti con una situazione reale, le ragioni storiche in tutta la complessità dell'orizzonte umano in cui sorgono. Lungi dal riconoscersi 'philosophia inferior' questa 'storia' si pone molto francamente come una direzione in cui, oggi, può tentarsi ancora seriamente, in modo criticamente valido, una concezione unitaria della realtà quale è data alla nostra esperienza¹⁵.

È un'affermazione percepita come teoretica a tutti gli effetti da parte di molti dei dibattenti, e fu su questo passo che si appuntò la lettura critica di Enzo Paci. Paci aveva intrapreso almeno sin dal 1950, con *Esistenzialismo e storicismo*, un confronto con il modo crociano di impostare il rapporto tra filosofia e storia, e al convegno era intervenuto con la terza relazione sul tema del precorrimiento. Alla nota di Garin replicò sulla sua rivista «aut aut» con *Filosofia e antifilosofia*, per difendere la necessità teoretica della storia della filosofia e mettere in luce la contraddittorietà interna alla posizione gariniana.

Paci contesta innanzitutto che a partire dal dopoguerra si fosse creata una scaccatura tra una tendenza speculativa e una tendenza storica; piuttosto a una filosofia, che può essere variamente intesa, si oppone un atteggiamento antifilosofico di ispirazioni diverse, ma comuni nell'avversione teoretica.

L'antifilosofia è incarnata in primo luogo dai filoni del neopositivismo logico che mirano a ridurre la filosofia puramente a delle tecniche; ma è antifilosofia anche la riduzione della filosofia a storia, così come appare implicito nell'affermazione gariniana. In essa la storia assume, pur negandoli, dei compiti pienamente teoretici: quell'«integrale storicizzazione» di cui parla Garin ha infatti *in nuce* «una filosofia dell'unità della realtà, dei rapporti tra l'unità e l'esperienza, dei rapporti tra filosofia e tecnica, delle tecniche con il loro farsi storico, dell'applicazione delle tecniche stesse nell'orizzonte umano»¹⁶.

In questo modo, se si confronta e risolve questi problemi, la storia assume funzioni teoretiche. Ma, per un verso, a quel punto dovrebbe saper dimostrare criticamente le proprie affermazioni e i propri assunti. In generale le indicazioni offerte da Garin a favore della ragion storica (cioè consapevolezza dei limiti; rifiuto di presupposti a priori; idea di una ricerca che non ha garanzie fuori di sé e rifiuto di ogni fondamento cercato al di là del libero uso della ragione) sarebbero comprensibili solo in virtù di precedenti assunzioni filosofiche, ad esempio chia-

rendo che cosa è ragione critica, che cosa è a priori, che cosa è un presupposto, che cosa intende per «considerazione unitaria della realtà»¹⁷ etc. Rimane altrimenti una filosofia senza fondamento critico, una filosofia che giustifica ciò che afferma per il solo fatto di affermarlo.

Per altro verso, se è legittimo che lo storico della filosofia rivendichi i suoi diritti, ciò non deve accadere mutilando quelli di chi ha aspirazioni teoretiche, riducendo integralmente la filosofia a storia della filosofia, e in sostanza sciogliendo la filosofia, ogni filosofia, in storia: non bisogna insomma pensare che si possa fare storia della filosofia solo attraverso il mestiere dello storico intellettuale, rinunciando così alla teoresi. A giudizio di Paci, al più, si può sostenere che la filosofia derivi i propri principi dalla storia, solo legandosi a una riflessione fenomenologica sul processo e sulla temporalità, assumendo la prospettiva del mondo della vita husserliano (*Lebenswelt*), e svolgendo quella considerazione all'interno del rapporto tra verità e natura vivente.

Garin risponde una prima volta, quasi in presa diretta, su «aut aut», oscillando tra il sopire – suggerendo che quanto aveva scritto fosse legato a uno specifico dibattito e non avesse ambizioni fondative – e il rilanciare. I punti su cui fa perno sono due, che verranno ripresi anche nelle *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*. In primo luogo, l'idea che la storia della filosofia non si giustifica in altro modo che nel suo lavo-

ro concreto: come la verità si giustifica verificando e non nella contemplazione della Verità, la ragione si giustifica ragionando e non con una teoria critica della ragione. In secondo luogo, affermando che la storia della filosofia è sempre valutazione, ma che tale valutazione non è quella che in base ad assunzioni precedenti, «con la matita rossa e turchina»¹⁸ in mano, discrimina ciò che è vero e ciò che è falso, quanto invece un'attività volta a determinare di volta in volta i nessi concreti, i rapporti posti tra le dottrine, e tra le dottrine, gli individui e la realtà.

Come è evidente, i temi coinvolti rendono complicato, sostanzialmente impossibile, separare il problema della metodologia della storia della filosofia da quello della filosofia. Si tratta di assunzioni che necessitano inoltre di una messa a punto più estesa. Una prima ripresa avverrà in un seminario di Garin rivolto agli studenti dell'Istituto di Filosofia dell'Università di Roma, presieduto da Spirito, nel 1957. Scorrendo proprio il carteggio con Spirito sono evidenti sin da subito, per un verso, le insistenze del filosofo romano per la pubblicazione del testo seminariale, per altro verso l'indugiare di Garin, indotto anche dal suo fastidio in relazione alle reazioni dei filosofi alle *Cronache di filosofia italiana* e al suo precedente saggio sull'unità nella storia della filosofia¹⁹.

Una testimonianza notevole di quel fastidio, ma anche delle intenzioni gariniane, se non sbaglio sino ad ora sfuggita alla storiografia, si ritrova nelle lettere di

quegli anni a un sodale di lungo periodo, Delio Cantimori. Così scrive il 23 agosto del 1958 Garin a Delio Cantimori, da Padola, annunciandogli la stesura delle *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*:

volevo, fra l'altro, discorrere con te a proposito di un saggio che, per le insistenze di Spirito, m'ero quasi deciso a rielaborare quassù: una specie di 'esercitazione' fatta anni fa con i giovani "spiritisti" sul metodo (!) della storiografia filosofica. E poiché m'avveniva di incontrarmi con problemi anche tuoi, anche trattati da te, e di dire peggio cose che avevi detto, mi sembrava, meglio di me, così desideravo prenotare un discorso con te in proposito. Ora, un po' per distrarmi in questi giorni già autunnali, un po' per una sfida a me stesso (per vedere fino a che punto sono scemo) mi sono deciso a distendere gli appunti che avevo. Se arriverò in fondo, e se avrai tempo, ti passerò lo scartafaccio per sentire le tue eventuali "animadversiones" prima di darlo in pasto ai miei 'eminenti colleghi' della corporazione filosofica²⁰.

Non sappiamo in realtà se il testo sia arrivato o se ci siano state tali osservazioni. In ogni caso l'affermazione di Garin, al netto dell'affetto verso l'interlocutore, spinge a qualche riflessione. Ciò che dunque andava elaborando rispetto alla storia della filosofia erano temi che avevano come interlocutore privilegiato – «problemi anche tuoi, anche trattati da te, e di dire peggio cose che avevi detto,

mi sembrava, meglio di me» – uno storico come Cantimori. Quest'ultimo in effetti, di formazione filosofica, aveva intrapreso un lungo percorso di chiarimento e allontanamento dalla filosofia gentiliana, e su questioni parallele rifletteva sin quasi dagli anni della sua formazione. Garin faceva con molta probabilità riferimento sia ai lavori cantimoriani sulle periodizzazioni e sulle categorie storiografiche (a partire dall'articolo del 1932, *Sulla storia del concetto di Rinascimento*) sia, soprattutto, ai suoi contributi per una messa a punto dello storicismo, in particolar modo gli *Appunti sullo storicismo*, incentrati sulla discussione critica di Carlo Antoni²¹, che aprirono la riflessione del dopoguerra (e la nuova stagione politica di Cantimori: erano pubblicati infatti nel primo numero di «Società» nel 1945). Cantimori usciva dall'idealismo in direzione dello storicismo marxista, affrontando ad ampio raggio le concezioni generali della filosofia e della storia del secolo precedente. Non è un caso che nello stesso fatidico 1959 in cui veniva pubblicato *Filosofia come sapere storico*, i suoi saggi e le sue recensioni verranno pubblicati in una voluminosa raccolta, dal titolo anodino, e forse respingente per i filosofi, *Studi di storia*²², ma che in realtà dialogava costantemente con quei temi che erano discussi in parallelo nel mondo filosofico: *Appunti sullo storicismo* ne era il primo saggio. Non si tratta di una coincidenza temporale, ma di una convergenza di un processo che vide un'intera generazione, nelle sue diverse

componenti, fare i conti con la propria formazione culturale. Per quanto riguarda il metodo, quel corpo a corpo con la mutevole vita delle idee nel concreto della storia che predicava Garin e che aveva praticato nelle *Cronache*, si ritrova anche in *Studi di Storia*, sebbene nelle forme inevitabilmente disorganiche della raccolta.

Più in generale, nell'analisi del rapporto tra filosofia e storia, il confronto non riguarda solo le tecniche degli storici – l'analisi certosina del documento, la necessità della filologia – ma anche la riflessione su come la memoria costruisce il passato, sul ruolo da dare al giudizio e alla valutazione, sul modo infine di costruire categorie e periodizzazioni. È pure da notare che se Garin è infastidito dai filosofi speculativi che forzano la storia della filosofia e che hanno la pretesa di guardare agli storici come portatori di una filosofia provvisoria, semplice lavoro di ripulitura dei materiali prima dell'intervento del teoreta, così Cantimori sbuffava ripetutamente davanti a quello che lui percepiva come un rifiuto degli storici italiani di dare importanza alla filosofia. E in effetti Garin e Cantimori si incontrano a metà strada in un terreno loro, segnato dalla rilettura e dal superamento del neoidealismo e dello storicismo. Cantimori, in ogni caso, da storico poteva limitarsi a definire gli ambiti, sebbene rivendicando la necessità delle analisi e la fecondità delle ibridazioni; Garin doveva affrontare il nodo della relazione tra storia e filosofia²³.

4 _ Osservazioni preliminari a una storia della filosofia

Il problema di Garin aveva in ogni caso una radice autonoma, legata alla sua biografia intellettuale. Si era sviluppato negli anni dei suoi primi lavori nel contrasto tra gli indirizzi metodologici del neoidealismo italiano e quanto invece si era trovato a mettere in pratica nel suo lavoro sugli umanisti italiani, e in particolar modo su Pico; si era poi affinato nel completamento del lavoro di Gentile sulla *Storia della filosofia italiana*, e aveva inoltre avuto un laboratorio decisivo nelle *Cronache della filosofia italiana*, testo che risente, come detto, anche della meditazione dell'opera di Gramsci. Il modello della storia della filosofia speculativa, con una forte unità logica e solida presupposti, si infrangeva nel lavoro quotidiano dello storico della filosofia, specie di quello della filosofia rinascimentale.

Ciò aveva provocato il rifiuto di una storia della filosofia 'progressiva', che postula un sistema di verità da scoprire: verità anteriori e, potremmo dire, al di fuori, della storia propriamente detta. Una storia della filosofia che veda nelle tappe storiche il disvelamento della verità fatta e finita; che ritrova e giustappone mattoni del passato per costruire il proprio castello. Rifiuto anche dell'idea che nel pensiero del passato ci sia il vivo e il morto, il giusto e l'erroneo; contro, infine, l'idea che da un osso si possa ricostruire l'intero scheletro, perché logicamente e

inevitabilmente unito da muscoli e tendini dialettici, per così dire. In queste storie della filosofia, secondo Garin, la storia viene meno: storia che è libertà e apertura al futuro, e che quindi non può rispecchiare una verità già data²⁴.

Il punto in questione non era solo la storia della filosofia. Vi si trovavano, come chiariva Garin, in contrasto due concetti irriducibili: quello che intende che vi sia una qualche Verità, o realtà ulteriore, che sia fondamento e principio, e che dunque intende l'attività e la ricerca filosofica in direzione della scoperta o della contemplazione di essa; quella che invece «ricava il senso dell'esistenza nelle sue realizzazioni» e cerca dunque di comprendere la concretezza dell'operare, rifiutando l'*a priori*²⁵. Quella che, insomma, per dirla nei termini filosofici in cui in quegli anni era tradotto il pensiero di Pico della Mirandola, investiga l'esistenza e non l'essenza, essendo l'essenza null'altro che il farsi dell'esistenza. Era allora impossibile, da questo punto di vista, scindere le idee dal contesto degli uomini, e «proprio per questo importa non tanto, isolarne una tessitura formale astratta...quanto vederne la genesi e quindi la funzione concreta». Da qui, ancora, il significato della storia della filosofia non in un sapere assoluto, ma «nell'apporto che la 'memoria' illuminata del passato reca alla comprensione del presente, per la costruzione di un futuro, in cui, nell'ampliarsi di rapporti, e nel costituirsi di nessi nuovi, tutto il passato venga visto di nuovo in luce nuo-

va». Dunque, concludeva Garin con frase celebre «non la storia della filosofia dopo la filosofia, ma la filosofia dopo la storia della filosofia»²⁶.

È per Garin lo sviluppo della formula hegeliana secondo cui «la filosofia è il proprio tempo appreso col pensiero»²⁷. Ma in Hegel non c'è possibilità di distinguere logica e storia; la successione dei sistemi filosofici che si manifestano nella storia corrispondono al dispiegarsi logico dell'Idea. La storia della filosofia si rovescia in filosofia della storia, e così brucia la temporalità, elimina la libertà del presente, l'imprevedibilità del futuro e la molteplicità del passato. Sfuggire a queste conseguenze era la sfida non solo di Garin, ma della buona parte della cultura storica e filosofica italiana del dopoguerra.

Secondo Garin, per salvare la temporalità e, al fondo, la libertà, lo storico della filosofia deve assumere «una premessa critica» che si fonda su due elementi: «una visione della realtà come mobile processo» e su «una concezione plurale del filosofare». Lo storico della filosofia si trova di volta in volta a dover fare i conti non tanto con la «storia generale della cultura», quanto con quei campi specifici della ricerca e dell'attività dell'uomo a cui la riflessione filosofica si è via via particolarmente indirizzata. È l'oggetto della sua indagine a dettare la metodologia, con l'obiettivo di trovare i nessi «fra quelle formulazioni che volta a volta si sono dette 'filosofie' e le esperienze, le indagini, le esigenze, i bisogni con cui mostrano

di avere connessione, i campi d'indagine scientifica di cui il 'filosofo' si è alimentato»²⁸. Non esiste l'unicità della filosofia in ogni momento storico: non la filosofia dell'Illuminismo, non la filosofia del Rinascimento, ma diverse filosofie che hanno cercato di dare risposte ai problemi del loro presente.

Come si diceva, è un'esperienza maturata nello studio dell'Umanesimo, nei lavori sulla biografia di Pico, un'officina nella quale si smarrivano i confini tra aristotelismo padovano e neoplatonismo fiorentino, tra eresia e savonarolismo, si complicavano i sentieri tra il superamento del medioevo e il precorrimiento del moderno. Offrire degli affreschi dettagliati era l'unica strada per ricostruire la pluralità di quel tempo, che era la pluralità di ogni tempo.

Lo storico della filosofia rinascimentale non ha, nuovamente, difficoltà a ritrovare le medesime soluzioni che nascevano nel cantiere storiografico del Rinascimento. Così la definizione della storia – una delle diverse che affiorano nel libro, come quella disciplina che consente di cogliere il distacco dal passato, e di cogliere l'altro da sé – richiama con ogni evidenza la soluzione del problema della rinascita tra XIV e XV secolo, che poi si ritroverà in *Rinascite e Rivoluzioni*²⁹. Da queste esperienze personali di ricerca, viene la consapevolezza che debba essere l'oggetto dell'indagine di volta in volta a dettare il metodo, non una visione presupposta della filosofia.

E dunque per riassumere i capisaldi del testo: rifiuto delle storie 'teleologiche' della filosofia; assunzione della realtà come processo e non come essenza; volontà di cogliere i legami reali che hanno costituito la trama di quel processo; filosofare inteso come esercizio della ragion critica; pluralità del filosofare e necessità di guardare al filosofare nei campi specifici che in ogni epoca hanno dialogato con ciò che era definito filosofia; chiarimento del significato della valutazione, che è ricerca di nessi e non ciò che separa il valore dal non-valore.

5 _ Il confronto con Paci e il problema del rapporto verità-tempo

All'uscita delle *Osservazioni Spirito* invia il saggio, in accordo con Garin, a buona parte dell'accademia filosofica italiana, ospitandone le reazioni sul «Giornale Critico». Intervengono così Saitta (polemicamente e di sua sponte), Guzzo, Corsano, Piovani, Bontadini, Preti, Verra, Semerari, Plebe, Franchini, Vasa, Paci, Mathieu, Morpurgo-Tagliabue. Molti convengono e puntualizzano, Preti stronca, Bontadini 'batte i pugni sul tavolo' nel rivendicare i diritti della storia della filosofia speculativa³⁰, qualcuno non risponde perché sostanzialmente d'accordo con Garin (ad esempio Abbagnano); altri, come Dal Pra, declina (ed è un diniego che sa di dissenso, o quantomeno di non completo accordo). Il dibattito si concluderà con una

doppia replica gariniana che si confronta con le singole critiche³¹. Da lì il dibattito rallenta, si esaurisce esplicitamente, ma prosegue su alcuni versanti; importanti negli anni successivi furono gli interventi di Sasso³².

C'è un nervo scoperto, un problema di lungo periodo, che viene dall'anteguerra e ha diverse diramazioni indotte non solo dalla diversità degli orientamenti filosofici ma anche dalle differenti risposte rispetto ai temi brucianti maturatisi in quegli anni di dittatura, guerra e crollo dello Stato: l'insofferenza verso le derive provvidenzialistiche dello storicismo, l'emersione del problema dell'individualità, la questione del negativo nella storia, il ruolo della valutazione nella filosofia.

Paci, su cui ritorno, assume in qualche misura un ruolo di antagonista pubblico. Garin nel pubblicare il suo saggio in volume nel 1959, sceglierà infatti di accompagnarlo anche allo scambio di battute avute con lui su «aut aut». Si riscontra in realtà, nel dietro le quinte dei dibattiti, una volontà di cercare un accordo; anzi, quantomeno nelle intenzioni di Paci, un'alleanza. Come noto, Paci era impegnato nel progetto di innovare, attraverso la fenomenologia, la filosofia e la cultura italiana tutta. La sua proposta verteva su una fenomenologia relazionista che facesse perno su due concetti centrali: tempo e appunto relazione. Un'interpretazione progettante, strutturalmente aperta al futuro. Una filosofia come continua ricerca fenomenologica che nella centralità del

tempo costruisce la verità e il senso della storia. Da questo punto di vista può assumere la veridicità della formula della «filosofia come sapere storico». Da qui la sua volontà, non strumentale, di accordo con Garin: «ciò che mi spinge ad un accordo con te, è una specie di istinto»³³, come scrive in una lettera, in cui si augura che l'operazione gariniana di *Filosofia e sapere storico* – che ha altri presupposti – possa davvero rinnovare il piano della filosofia italiana.

L'accordo di Paci, in direzione fenomenologica, riguarda il piano della temporalità. Se il primo confronto era sulla liceità della storia 'storica' della filosofia e della storia speculativa della filosofia, il secondo verte appunto su tale tema. Anche lo storicismo *sui generis* gariniano dovrebbe avere la necessità di confrontarsi con la riflessione husserliana sul rapporto tra temporalità e verità. È quanto emerge, pure, da una densa lettera, che richiama le esperienze biografiche drammatiche che Paci aveva vissuto come internato in guerra:

difendere la filosofia per me era difendere la concreta realtà temporale dalla quale la filosofia nasce: era difendere la storia e il suo senso. Per altri condannare la filosofia era assumere come un assoluto il metodo delle scienze. L'Italia, caro Garin, ha una dannata propensione all'idealismo: io sapevo che di fatto certi eccessivi (e romantici, proprio romantici in senso negativo) entusiasmi per la scienza erano una maschera per trasformare

la scienza nella perfezione formale, nella perfezione chiusa di una metafisica (in senso classico) non confessata che si poneva contro il tempo, contro l'intraducibilità della *Lebenswelt* in un discorso preconstituito[...]. Alla fine il risentimento contro la storia è il risentimento contro la vita e contro la sacra 'umiltà' della vita. Quando sono uscito dal lager tedesco ho capito il senso di questa umiltà, che non assolutizza, che non deifica, né lo spirito, né la tecnica né le scienze, e tantomeno identifica l'uomo con l'Operatore delle scienze (Operatore con la O maiuscola), con l'infinita potenza e superpotenza dell'uomo scientifico o ridotto a Signore della scienza[...]. Ho dovuto lottare un po' da solo contro certi pericoli, ma ho sempre avuto fiducia nel processo storico, ed ho sempre sperato che tu, come storico anche del nostro pensiero contemporaneo, avresti visto le ragioni di certi miei discorsi e di certe mie proteste³⁴.

Dal canto suo Garin riconosce presumibilmente il valore umano della sua posizione e la solidità della sua critica, da cui la scelta di ripubblicare *Filosofia e antifilosofia* nel suo volume, come paradigmatica della posizione teoretica, in una maniera non controversistica come quella di Bonfadini, non aspra come quella di Preti; e lo si vede anche dalla replica conciliatoria al commento di Paci alle *Osservazioni*. In realtà la risposta, come si evince dalle lettere, era stata anticipata e parzialmente concordata, e anzi accompagnata con le indicazioni dei possibili testi husserliani con cui sviluppare il dibattito³⁵.

Le schermaglie, dell'uno e per quanto si può intuire dell'altro, rivelano un dialogo sostanzialmente bloccato. Così è evidente che *Filosofia e Antifilosofia* sia un deciso attacco alla posizione gariniana, per cui va preso con le pinze quanto scrive Paci a Garin nel settembre 1956, ringraziandolo della sua replica su «aut-aut», e sottolineando che il suo dissenso era piuttosto contro il neopositivismo logico che contro gli storici. Così come le simpatetiche annotazioni all'ultima replica di Garin e Paci sono smentite in qualche misura dal commento che Garin fa nelle lettere private a Spirito (15 novembre 1959 a Spirito «non rischia il nostro caro e bravo Paci di instaurare la scolastica husserliana?»)³⁶. E lo stesso Paci, in un appunto privato del marzo 1959, se interpreto bene, sembrerebbe considerare difficili le possibilità di intendersi³⁷.

Eppure è notevole verificare quanto Paci avesse tenuto a quel dialogo, che era un dialogo non solo di persone ma anche di tradizioni culturali. Nella primissima pagina del *Diario fenomenologico* di Paci, in corrispondenza cronologica con quel dibattito, emergono pensieri rivolti alla costruzione di un filo continuo tra l'idea di uomo dell'umanesimo e l'idea di uomo di Husserl: uomo intermedio e relazionale, né bestia né angelo, ma comunque *copula mundi*. Una riflessione sulla *dignitas hominis* umanistica che sfocia nel suo soliloquio nella fenomenologia husserliana. L'uomo

può scegliere per la ragione che è vita, può scegliere per la morte, per l'autodistruzione atomica. Ma è 'dignum omni admiratione' perché porta con sé la verità, perché ha in sé l'evidenza della verità, perché per parlare del male deve avere in sé il bene, la vita del bene, una vita che non può negare perché è la sua vita intenzionale in prima persona, il suo essere soggetto, il suo emergere come soggetto.

Ma questo è Husserl³⁸

È il problema di Pico, sebbene non sia esattamente la risposta di Pico (e in particolare del Pico di Garin). Quella pagina si chiude con una domanda significativa «un nuovo Rinascimento? Un Rinascimento per tutta l'umanità?». Né si tratta di considerazioni estemporanee. In altro appunto, a rimarcare il possibile legame scrive: «l'idea dell'uomo posto tra finito e infinito è chiara non solo in Platone, ma nel Rinascimento (Pico della Mirandola). Credo che agisse fortemente su Husserl»³⁹.

Si tratta di accostamenti ancora generici, ma è interessante – non per cercare forzati accostamenti, quanto per misurare proficuamente le distanze – guardare nuovamente al problema della temporalità. Ora, il problema dei nessi temporali che collegano passato, presente e futuro è evidentemente centrale sin dall'incontro fiorentino del 1955, su unità, precorrimiento e superamento, ed è uno dei cuori della riformulazione di Garin della nota frase hegeliana secondo cui la filosofia è «il proprio tempo appreso con il

pensiero», che Garin in qualche misura traduce nell'interpretare la storia della filosofia come il «ritrovare la genesi delle idee nel tempo vissuto».

Il suo problema è «non bruciare la temporalità»⁴⁰ per dirla con la formula con la quale Garin identificava il nesso che in Hegel ipostatizzava e rendeva nei fatti impossibile la storia della filosofia. Su questo si innestava una possibile dialogo al riguardo del rapporto tra pensiero, verità e storia. Nel *Diario fenomenologico*, in questa continuità asserita tra l'umanesimo e Husserl, l'uomo per Paci porta in sé una mediazione relazionale, che può e deve realizzarsi «nella storia, nel tempo, nel mondo»⁴¹. Si confrontino però queste due affermazioni. La prima di Paci: «la riflessione vive nel tempo e si proietta davanti a sé, intenziona sempre qualcosa al di là di sé. Ciò che scopre è la verità, una verità che era in me, ma addormentata, obliata. Lo sguardo proiettato nel futuro è lo stesso sguardo che risveglia il passato e scopre il senso della realtà del presente»⁴². La seconda è una delle diverse definizioni di storia della filosofia per Garin, che si dà «nell'apporto che la 'memoria' illuminata del passato reca alla comprensione del presente, per la costruzione di un futuro, in cui, nell'ampliarsi di rapporti, e nel costituirsi di nessi nuovi, tutto il passato venga visto di nuovo in luce nuova»⁴³.

Quello su cui credo non si potessero incontrare era proprio qui, nella diversa concezione del tempo, che in entrambi

doveva far salva l'imprevedibilità del futuro; ma se a Paci interessava la dimensione della temporalità nella sua relazione con l'essere, a Garin interessava la concretezza del tempo, la fitta trama delle memorie combattute; né poteva essere suo il concetto di intenzionalità nella maniera prospettata da Paci. Per Garin la verità non è lì, ma addormentata, e la temporalità non è mai espressa in assoluto: è il proprio tempo, il tempo vissuto. «Proprio tempo»; non, dunque, riflessione sulla temporalità, ma analisi delle specifiche epoche, delle tradizioni, dell'essere infine lo stesso filosofo calato in una tradizione, necessitando sempre, per pensare e operare, di storicizzarsi egli stesso.

Note

1 _ La citazione proviene da *Eugenio Garin-Ugo Spirito Carteggio (1942-1978)*, a cura di M. Lodone, Edizioni della Normale, Pisa 2014, p. 206. Il testo al centro dell'articolo è E. GARIN, *Filosofia come sapere storico*, Laterza, Roma-Bari 1959 (2^a edizione Laterza, Roma 1990, da cui si cita).

2 _ La bibliografia sul tema è corposa. Solo per stare agli interventi degli ultimi anni, e allo specifico del dibattito di cui si tratta qui C. BORGHERO, *Filosofia e storia della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXVIII (2009) 2, pp. 379-400; M. VISENTIN, *La cultura filosofica italiana nella seconda metà del Novecento*, «Giornale critico della filosofia italiana» LIX (2011) 2, pp. 351-370; pp. 360-1; M. MUSTÈ, *La filosofia come sapere storico*, in G. VACCA e S. RICCI

(a cura di), *Il Novecento di Eugenio Garin*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2011, pp. 323-7. Vi è ritornata recentemente, attraverso il filtro del carteggio tra Paci e Garin, S. CATALANO, «Ciò che mi spinge ad un accordo con te è una specie di 'istinto'». *Le lettere di Enzo Paci a Eugenio Garin* in S. CATALANO e F. MEROI (a cura di), *La filosofia italiana. Tradizioni, confronti, interpretazioni*, Olshki, Firenze 2019, pp. 159-79. Un quadro generale è inoltre in M. FERRARI, *Mezzo secolo della filosofia italiana*, Il Mulino, Bologna 2016. Ferrari parte, inoltre, da quel dibattito per approfondire il tema generale in ID., *Giulio Preti, Eugenio Garin e la storia della filosofia*, «Filosofia italiana», XIV (2019) 1, pp. 35-58. Infine, il recente speciale *Filosofia e storiografia filosofica. Le discussioni di ieri, le riflessioni di oggi*, «Filosofia italiana», XVII (2022) 2.

3 _ M. MUGNAI, *Come non insegnare la filosofia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2022.

4 _ E. GARIN, *Filosofia come sapere storico*, cit., pp. VII-VIII.

5 _ Su questo M. CILIBERTO, *E. Garin. Un intellettuale nel Novecento*, Laterza, Roma 2011, p. 8, pp. 21-2.

6 _ Così, dunque, i titoli degli articoli *L'unità nella storiografia filosofica; Del superamento nella storiografia filosofica; Del concetto di precorrimiento in storia della filosofia*, «Rivista di Storia Della Filosofia», XII (1957) 3; *L'unità nella storiografia filosofica*, verrà ripubblicato in E. GARIN, *Filosofia come sapere storico*, cit., pp. 3-16.

7 _ E. PACI, *Filosofia e antifilosofia*, «aut aut», V (1956) 35, pp. 400-406; la risposta di Garin venne pubblicata nel fascicolo successivo. I due interventi sono in E. GARIN, *Filosofia come sapere storico*, cit., pp. 17-32.

- 8 _ G.W.F. HEGEL, *Enzyelopädie der philosophischen Wissenschaften*, trad. it. B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 2009, § 13, p. 55; 21.
- 9 _ E. GARIN, *L'unità nella storiografia filosofica*, in ID., *Filosofia come sapere storico*, cit., p. 7.
- 10 _ Ivi, p. 14.
- 11 _ Ivi, p. 11.
- 12 _ Ivi, p. 15.
- 13 _ *Ibidem*.
- 14 _ Si veda anche C. BORGHERO, *Filosofia e storia della filosofia*, cit., p. 448.
- 15 _ E. GARIN, *Filosofia come sapere storico*, cit., p. 17.
- 16 _ E. PACI, *Filosofia e antifilosofia*, in E. GARIN, *Filosofia come sapere storico*, cit., p. 20.
- 17 _ *Ibidem*.
- 18 _ E. GARIN, *Filosofia come sapere storico*, cit., p. 30.
- 19 _ *Eugenio Garin-Ugo Spirito Carteggio (1942-1978)*, cit., p. 187, ma anche p. 194, p. 197, pp. 200-201.
- 20 _ Lettera di Eugenio Garin a Delio Cantimori, Padola, sabato 23 agosto [1958], depositata tra le carte di Maurizio Torrini. Ho potuto consultare la lettera grazie alla cortesia di Sara Bonechi.
- 21 _ D. CANTIMORI, *Appunti sullo storicismo*, «Società», I (1945) 1-2, ora in ID., *Studi di Storia*, Einaudi, Torino 1959.
- 22 _ D. CANTIMORI, *Studi di Storia*, cit.
- 23 _ Su questo le osservazioni di M. MUSTÈ, *op. cit.*, p. 330.
- 24 _ E. GARIN, *Filosofia come sapere storico*, cit., p. 43.
- 25 _ Ivi, p. 36.
- 26 _ *Ibidem*.
- 27 _ Ivi, p. 51.
- 28 _ Ivi, p. 76.
- 29 _ E. GARIN, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Laterza, Roma 1975.
- 30 _ Su questo J. SALINA, *Modelli di storia della filosofia nella disputa Bontadini-Garin*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia», XI (2019) 2, pp. 707-22.
- 31 _ E. GARIN, *Ancora sulla storia della filosofia e del suo metodo*, «Giornale critico della filosofia italiana», XXXIX (1959) 3, pp. 389-390; 4, pp. 521-535.
- 32 _ In particolare, G. SASSO, *Intorno alla storia della filosofia e ad alcuni suoi problemi*, in ID. *Passato e presente della storia della filosofia*, Laterza, Bari 1967, pp. 11-67.
- 33 _ S. CATALANO, *op. cit.*, p. 178.
- 34 _ Ivi, p. 171.
- 35 _ Ivi, p. 175.
- 36 _ *Eugenio Garin-Ugo Spirito Carteggio (1942-1978)*, cit., p. 235.
- 37 _ E. PACI, *Diario fenomenologico*, Bompiani, Milano, 1973, p. 33: «giornate husserliane. Importanti discussioni con Garin che ha prospettato storicamente il problema della fenomenologia. Si sente che non c'è molta possibilità di spiegarsi con un pubblico per il quale la fenomenologia non è che un'occasione per riaffermare polemicamente le proprie convinzioni. Le conferenze di Garin, mie e di Prini saranno forse pubblicate con il titolo *Bilancio della fenomenologia e dell'esistenzialismo*» (Padova 12 marzo 1959). Il volume uscirà effettivamente con quel titolo nel 1960 per i tipi di Liviana Editrice.

38 _ Ivi, p. 1. L'appunto è datato Pavia 14 marzo 1956.

39 _ Ivi, p. 47. Appunto del 10 maggio 1960.

40 _ E. Garin, *Filosofia come sapere storico*, cit., p. 48.

41 _ E. PACI, *Diario fenomenologico*, Pavia 14 marzo 1956, p. 2.

42 _ Ivi, 22 settembre 1956.

43 _ E. GARIN, *Filosofia come sapere storico*, cit., p. 43.

Scepsi e mito in Remo Cantoni

di Matteo Gargani*

ABSTRACT

Skepticism and Myth in Remo Cantoni. The author examines three essays by Remo Cantoni (1914-1978), written in the 1940s, which focus on the relationship between skepticism and myth. The author argues that, for Cantoni, skepticism and myth represent two fundamental polarities of thought. The hypothesis that reason might ultimately overcome myth is, according to Cantoni, erroneous. Instead, the author emphasizes that Cantoni considers a phenomenology of myth essential for understanding it as a necessary dimension in the life of the spirit. According to the author, Cantoni is a philosopher who seeks to interpret the crisis of values and science, striving to remain within a rationalistic framework.

[_Contributo ricevuto il 24/05/2024. Sottoposto a peer review, accettato il 31/10/2024.](#)

Quella tra «scepsi» e «mito» è una relazione centrale nell'intera riflessione di Remo Cantoni¹. Intendo qui soffermarmi sul ruolo che tale relazione riveste in alcuni suoi saggi degli anni Quaranta, in particolare in tre contributi consegnati alla rivista «Studi filosofici» fondata da Antonio Banfi e di cui l'allievo fu caporedattore². Benché stesi a distanza di non molti anni l'uno dall'altro, i tre saggi offrono un'importante prospettiva attraverso cui sondarne l'evoluzione intellettuale³.

La filosofia tra scepsi e mito risente indirettamente anche dell'articolata ricerca condotta da Cantoni ne *Il pensiero dei primitivi*, dove – insieme a molti altri – gli studi etnologici di Lucien Lévy-Bruhl e le riflessioni sul «pensiero mitico» di

Ernst Cassirer giocano un ruolo decisivo⁴. La fine della guerra, l'esperienza nel «Fronte della cultura», gli anni di militanza nel PCI, delineano invece lo sfondo de *Il pensiero mitico e il paradosso della vita razionale* e soprattutto di *Mito e scepsi nel marxismo*⁵. L'uscita di Cantoni dal Partito comunista nel 1949, evento che indirettamente determina la fine di «Studi filosofici»⁶, ne sancisce una cesura importante sotto il profilo biografico; meno netta se colta alla luce del tema che anima dagli inizi la sua ricerca: la «crisi» e le sue forme⁷.

2. *La filosofia tra scepsi e mito* traccia un percorso in cui i due elementi non si pongono in antitesi statica, ma vengono configurandosi come polarità mobili:

* Università di Urbino “Carlo Bo”.

essi segnano due funzioni in costante ridefinizione e riaggregazione, quasi un ritmo del pensiero. Se da un lato Cantoni condivide con Nicolai Hartmann la distanza dal «pensiero-sistema», dall'altro non fa dell'anti-sistematicismo una sollecitazione verso posizioni relativistiche⁸. Anche il pensiero di Banfi influenza su questo punto Cantoni⁹, rivolto a cogliere la vitalità del moto spirituale, nel quadro di una prospettiva razionale:

Un sistema dello spirito è un tentativo di intraprendere una fenomenologia della vita spirituale alla luce di alcuni criteri generali: esistono criteri migliori o peggiori, più consoni o meno consoni a una certa formazione culturale, non esiste un sistema che annulli tutti gli altri. Il problema sarà quello di “raggiungere”, come sostiene Banfi, “una posizione tale in cui tutto il processo della speculazione filosofica e la varietà degli atteggiamenti teoretici che in essa hanno rilievo, non siano più lasciati cadere l'uno fuori dell'altro, ma siano riconosciuti come espressione di un'unica fondamentale esigenza razionale”¹⁰.

Ma a quale significato di scepsi allude Cantoni? Egli utilizza il termine nell'accezione «di *riflessione, indagine*»¹¹. Si tratta dunque di una scepsi distante da esiti relativistici: «Lo scetticismo come risultato del filosofare, è in fondo la negazione della scepsi, perché è la confessione della vanità della scepsi stessa, dell'inutilità dell'indagine critica»¹². Cantoni presuppone un'identità tra «filosofia»,

«scepsi», «ricerca» e «vita». Si tratta di una tesi in cui è esplicito il riferimento al saggio di Georg Simmel *Il conflitto della civiltà moderna*, ma dove riveste un ruolo rilevante anche il *Sistema di logica* di Giovanni Gentile, valorizzando qui l'attitudine anti-mitica dell'attualismo:

Attraverso tutta la filosofia di *Giovanni Gentile* corre questa intuizione del pensiero come fluida vita che nega ogni mito, e cioè ogni fissazione dogmatica, ogni materializzazione dello spirito. Il mito per il Gentile è “il processo inverso della filosofia, che è spiritualizzazione della materia”¹³.

La scepsi «diviene la forma del pensiero moderno»¹⁴, da cui discende sia un irreversibile congedo tra «filosofia» e «teologia» sia l'esigenza per il pensiero stesso di operare un costante trascendimento delle forme concettuali di volta in volta accolte: «Il reale è pensiero, è storia, è farsi cioè divenire, attività, movimento, non, essere, fatto, stasi. Il pensiero è critica, scepsi, flusso di vita che sempre spezza la forma, mobilità che rompe la statica scorza del pensiero coagulato, divenuto opaco e inerte come la materia»¹⁵. Si tratta di un'affermazione apparentemente contraddittoria. Qui, infatti, Cantoni afferma che il pensiero è sia «critica» sia «stasi», sia «non» che «essere». Che cosa significa? La storicità è lo sfondo evolutivo della vita dello spirito entro cui le forme del pensiero si cristallizzano, rendendosi così elementi che il soggetto spirito è chiama-

to a infrangere. In altre parole, il pensiero stesso è artefice di un irrigidimento mitico di categorie, concetti, forme di pensiero, che tuttavia sarà solamente nelle sue stesse risorse poter trascendere.

Nel quadro di quello che appare come un monismo spiritualistico di ispirazione hegeliana, Cantoni giunge anche a toccare il problema dell'errore. Esclusa la possibilità di una sua interpretazione alla luce del presupposto realistico della mancata *adaequatio*, ne riconduce la fisionomia alla comprensione della legalità immanente all'errore medesimo: «Anche l'errore non deve essere semplicemente respinto come non essere, ma giustificato e compreso nella sua funzione»¹⁶. Una filosofia irretita entro determinate forme mitiche non è quindi ancora pervenuta a comprendere il luogo e la funzione del proprio apparato concettuale nell'evoluzione storica dello spirito. La razionalità scettica coincide pertanto con un hegeliano «per noi», volto a rischiarare la logica evolutiva dello spirito: «La ragione mostra le infinite prospettive della realtà ed è quella prospettiva più alta che raggiunge la legge che governa tutte le prospettive particolari»¹⁷. Il monismo spiritualistico di questo Cantoni ha nella dimensione della vita il proprio fulcro, ed è non solo dall'idealismo, ma anche da Simmel, che Cantoni accoglie il rifiuto di una polarizzazione antitetica tra vita e pensiero, in favore di una loro co-appartenenza:

Un ritmo dialettico unitario è quello che ci spiega vita e pensiero. Da questo punto di vista mi pare che si metta uno dei pensatori più profondi e più inquieti del mondo filosofico contemporaneo, *Georg Simmel*. Egli intende che ciò che vive non si lascia costringere in alcuna forma definitiva ma continuamente la spezza nel suo slancio creatore, e il Simmel non arresta la vita alle soglie del pensiero bensì vede il pensiero stesso come un prodotto della vita. Forma prodotta dalla vita, l'idea è il tentativo sempre rinnovato col quale la vita cerca di intendersi, in una autotrascendenza che non è mai compiutamente tale. La stessa antinomia che v'è tra farsi e fatto, esiste tra vita e forma, ma il fatto e la forma (e il pensiero come fatto e come forma!) si spiegano partendo dal vivente che è farsi e nel vivente costituiscono una polarità dialettica¹⁸.

La vitalità dello spirito risiede dunque in un costante prodursi di «forme» in senso simmeliano, di «fatti» in senso gentiliano, ma al tempo stesso anche nella produzione delle risorse capaci di trascendere tali prodotti. Da Simmel Cantoni assume così l'idea del «conflitto della civiltà», di un itinerario di quest'ultima come incessante superamento delle forme via via accolte: «Il mutamento continuo dei contenuti della civiltà e da ultimo dell'intero stile di questa, è l'indice o piuttosto la conseguenza della infinita fecondità della vita, ma anche della profonda contraddizione in cui sta il suo eterno divenire e mutarsi con l'obiettiva validità e l'affermazione delle sue ma-

nifestazioni e forme, con le quali o nelle quali essa vive»¹⁹.

Il monismo spiritualistico di Cantoni traccia un percorso senza scopo finale: «È inutile volere cercare un fine determinato al processo vitale, esso concreta il suo senso nell'essere un sempre *più vita*, nella felicità piena del suo attuarsi»²⁰. Di fronte al succedersi storico dei sistemi filosofici si potrà al più ambire all'individuazione di una «tipologia dello spirito», entro cui sarà possibile individuare anche dei ricorsi:

Ogni filosofia risale, in ultima analisi, se è vera filosofia e non accademismo erudito o professorale, a una intuizione della realtà e nessuno può enumerare le forme di intuibilità del reale, sebbene alcune di esse vadano designandosi e come rilevandosi nel corso storico con evidenza e costanza tali da suggerire l'ipotesi dell'esistenza di una tipologia dello spirito, come vorrebbero ad es. il Dilthey o lo Spranger²¹.

Alla luce del quadro delineato, chi è il filosofo e qual è il suo ruolo? Il filosofo non inventa concetti, ma sta a lui combinarli per esprimere la propria intuizione della vita. In tal senso Cantoni coglie un'analogia tra filosofo e pittore: «Come la pittura si serve dei colori, così la filosofia si serve dei concetti e li muove e li coordina per presentare in forma razionale una determinata intuizione della vita»²². Innanzi a tale quadro appare evidente il rischio di scivolare verso una

deriva relativistica, nel «naufragio della ragione»²³.

Di fronte a tale rischio, Cantoni ricorre a un elemento che discende da un ulteriore versante del suo razionalismo, ossia la «presa di coscienza» della pluralità di valori che anima il presente:

La nostra cultura non s'incanta dogmaticamente in alcun valore. Nei suoi aspetti più interessanti essa segna la presa di coscienza della pluralità degli "universi culturali", delle "forme di vita", delle "Weltanschauungen", delle "forme del vedere", delle "prospettive", e a questo risultato essa non poteva pervenire se non accettando fino alle ultime conseguenze il principio della scepsi²⁴.

La dimensione della filosofia come «presa di coscienza» viene approfondita da Cantoni anche attraverso il riferimento alla tematica della «Wertbeziehung» di Heinrich Rickert, l'«attribuzione di valore» diventa così un ulteriore risorsa per cogliere la logica presiedente alla dinamica dello spirito²⁵.

In esplicito riferimento a Kant, Cantoni riconosce la metafisica come «insopprimibile esigenza dello spirito umano»²⁶, un bisogno: «La metafisica insegue il pensiero, come l'ombra il corpo, e nasce dall'insoddisfazione di un problematismo senza fine, dal fastidio della scepsi che è pura inquietudine che non conduce mai a una perpetua pace»²⁷. In tal senso, anche la metafisica costituisce una particolare declinazione del mito, perché segna l'arresto

dell'incessante ricerca scettica entro una rassicurante e statica cornice di pensiero. Gli autori più direttamente chiamati in causa da Cantoni per sorreggere il proprio discorso sulla metafisica come mito sono Bergson, che evoca una «funzione fabulatrice»²⁸ che sorge al limite della razionalità, e Gabriel Marcel, che nel suo *Journal Métaphysique* qualifica la metafisica come «soddisfazione di un'inquietudine»²⁹. I miti della metafisica risultano così strumenti elaborati dalla vitalità dello spirito per acquietare l'esigenza di senso che costantemente lo muove, ma a cui solo momentaneamente esso può attenersi.

Il mito non è presente solo nella metafisica, ma anche nella scienza: «Il mito diviene il succedaneo della scienza e il pensiero non ha più bisogno di ricerca, di tormento, ma si placa nella spiegazione fiabesca»³⁰. Il confronto con la scienza consente indirettamente di cogliere da un'altra prospettiva la dichiarata continuità tra metafisica e mito: «La scienza, infatti, spiega il *come* e non il *perché* dei fenomeni, o meglio, risolve il *perché* in un *come*, anche dove l'uomo continua a chiedere il *perché?*»³¹. La scienza non costituisce pertanto la fine del mito, poiché quest'ultimo è un «termine insopprimibile della dialettica spirituale»³².

Sulla scorta di Cassirer, Cantoni si impegna anche in una descrizione immanente, fenomenologica del pensiero mitico. Esso, come abbondantemente documentato nel coevo studio *Il pensiero dei primitivi*, si caratterizza per il rifiuto di ogni rigida

delimitazione tra ambiti, ma ne enfatizza la reciproca «partecipazione»: «Ciò che caratterizza il mito è la mancanza di delimitazione tra realtà e irrealtà, tra soggettivo e oggettivo, tra desiderio ed esperienza»³³. Cassirer è in tal senso colui che è stato capace di svincolare la funzione mitica tanto dal ruolo riconosciuto a essa da Friedrich Schelling («rapporto reale di Dio coll'uomo») quanto dal ruolo a essa attribuito da Ludwig Feuerbach («per il quale il mito è creato dall'uomo»)»³⁴. Occorre pertanto «attuare una "fenomenologia critica della coscienza mitica" la quale indaga la *Wesensbestimmtheit* del mito, il suo $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\iota$ nel senso socratico e arriva a spiegare il senso della funzione mitica»³⁵.

Il denso saggio del 1941 cerca così di coniugare le tesi di Cassirer e Lévy-Bruhl con le molte sollecitazioni provenienti dagli autori della «crisi», come dimostrano i molteplici riferimenti che vanno da Georg Simmel a Henri Bergson, da Ludwig Klages a Karl Jaspers e Léon Brunschvig. La *Filosofia delle forme simboliche*, tuttavia, con la tipologia delle forme spirituali che vi è sottesa, appare a questo Cantoni la proposta filosofica meglio capace di accogliere il bisogno metafisico dell'epoca presente, senza scivolare in formule irrazionalistiche di culto dell'«Erlebnis».

3. *Il pensiero mitico e il paradosso della vita razionale* è intento a lasciar emergere più direttamente il discorso di Cantoni, di là dalla fittissima rete di riferimenti

che contrassegnava *La filosofia tra scepti e mito*. Ribadire la possibilità di una ragione «autonoma», senza per questo confinarla al piano storico dell'astrazione è qui l'obiettivo di fondo di Cantoni. L'autore conferma così l'esigenza di aprirsi un sentiero praticabile di fronte al rischio speculare di una accezione «idealistica» della razionalità (i nomi evocati sono quelli «di Kant, di Fichte e di Hegel») sia «antiidealistica», legata solo a una «ragione condizionata dalla vita sociale e strettamente connessa alle sue strutture fisiche, biologiche, economiche»³⁶. La razionalità dunque «non è mai sospesa nel vuoto ed è sempre ragione umana e storica, ma non si limita ad essere il ricalco e l'eco di qualcosa che non è sé stessa, ma interviene attiva con una sua forma elaboratrice dei contenuti che la storia presenta»³⁷.

La razionalità cui mira qui Cantoni non è quella attuantesi come legittimazione dell'accaduto, attraverso un'immediata identità tra dati empirici e razionalità. Lo sforzo principale risiede invece ora tutto nell'esigenza di cogliere la ragione nella storia, senza perciò limitarne la funzione alla sola razionalizzazione della fisionomia di volta in volta assunta dallo spirito. Cogliere la configurazione di questa razionalità autonoma è il presupposto per individuarne un possibile ruolo attivo nella storia. In continuità con il passato, Cantoni ritiene che il congedo da una razionalità idealistica consenta, ancora da una diversa prospettiva, di riproporre il suo discor-

so sul mito. Quest'ultimo non può relegarsi a semplice «*non dovere essere*» del mito³⁸, che la ragione sarebbe chiamata ad annullare. Ribadita qui è l'esigenza di una fenomenologia del mito: «Capire significa darsi ragione di un fenomeno, riconnetterlo all'insieme della realtà per vedere quale posto vi occupi e quale funzione vi espliciti»³⁹.

Entro un discorso da cui forte traspare ancora il retaggio hegeliano, Cantoni cerca, non senza difficoltà, di evitare schematismi dialettici deteriori. In tal senso, egli rifiuta di qualificare il mito alla stregua di un male necessariamente ricorrente nella storia, che la ragione sarebbe chiamata di volta in volta soltanto faticosamente a individuare ed espellere; il mito non è sola «negatività». Al contrario, mito e pensiero razionale si coartengono, senza essere un indistinto miscuglio. Il pensiero critico o scettico, ossia il versante specificamente autonomo di questa ragione che opera nella storia è chiamato a cogliere i momenti mitici presenti fin dentro il pensiero scientifico:

La ricerca da compiere è quella riguardante la natura complessa del mito non già visto unicamente come un momento dialettico che resta compreso e illuminato appieno una volta che se ne scopre la funzione antinomica, ma indagato come un mondo da scoprire, come una regione nuova e inesplorata di cui occorre fare il rilievo⁴⁰.

L'esperienza spirituale concreta vede dunque beneficamente questo coappartenersi di scepsi e mito. Se il mito senza scepsi approda al puro irrazionalismo, la scepsi senza mito depaupera la vitalità dello spirito: «Il mito non è quindi l'irrazionale, né la ragione è in sé antimitica»⁴¹. Alla luce di ciò, Cantoni enuncia il «paradosso della vita razionale», ossia di una razionalità volta a rinunciare a ogni semplicistica linea divisoria tra scepsi e mito, ma sempre elasticamente capace di riconoscere la presenza di elementi mitici nella nostra razionalità e viceversa. Evocando indirettamente la tesi kantiana sull'essere, Cantoni afferma: «Un nesso logico non è ancora un nesso che abbia validità reale, come insegna Kant. Nessun oggetto, nessun contenuto, nessuna affermazione, nessun giudizio rientrano, in sé e per sé, nella sfera del mito. Soltanto la consapevolezza critica evoca il mito»⁴². Ciò significa che un elemento non è mitico in sé, ma in ragione della funzione che svolge nell'ambito di un determinato complesso. Così come Kant ritiene impossibile distinguere sotto il profilo logico i «cento talleri reali» da quelli «pensati»⁴³, parimenti Cantoni ritiene che mito ed elemento razionale non possano essere distinti procedendo mediante la sola descrizione dei loro predicati, ma solo dalla funzione che essi rivestono di volta in volta entro un determinato contesto.

Il cammino della ragione appare quindi all'autore il percorso di soluzione scettica dei momenti di dogmaticità sto-

ricamente accolti dalla ragione medesima. Ma allora, viene quindi a interrogarsi Cantoni, che senso ha parlare ancora di una ragione pienamente autonoma? Se attraverso quest'ultimo aggettivo si intenda una ragione totalmente immune da elementi mitici e costitutivamente incapace di riacquisirne in futuro, allora la risposta dovrebbe essere nessuno. Questa idea di razionalità autonoma, immune da storia, vita e mito rientra in quello che Cantoni, ancora con Kant, definisce «“chiliasmo filosofico”»⁴⁴. Sul punto afferma Cantoni: «L'autonomia della ragione è un ideale traguardo che l'uomo non può fare a meno di ambire, pur sapendo, se un po' di senso critico gli rimane, che quel traguardo è in sé irraggiungibile»⁴⁵. Quello della ragione autonoma è quindi un mito, chiamato a distruggere altri miti: «il mito è la resistenza alla dialettica»⁴⁶. Chiarite queste basi, Cantoni può finalmente descrivere la natura del paradosso della ragione:

Il paradosso della vita razionale consiste nel fatto che un mito agisce come forza dissolvente di infinite posizioni mitologiche. [...] Non è possibile cioè, bandire il mito dalla nostra vita spirituale, esso è una forza perenne che, continuamente respinta, continuamente si ripresenta, al punto che la stessa storia della civiltà e del pensiero si può configurare in duplice modo, come una storia della critica razionale che intende espellere ogni intrusione mitica e, da un punto di vista più alto, come una fenomenologia del mito⁴⁷.

Il rapporto spinoziano tra «ratio», «passio» e «imaginatio», così come il rapporto kantiano tra «intelletto» e «ragione» sono citati da Cantoni come testimoni del citato «paradosso»⁴⁸. La «conoscenza adeguata» di Spinoza è un mito, la cui consapevolezza emerge indirettamente: «Ma in realtà il limite della *passio* e della *imaginatio* inerisce fatalmente alla nostra condizione di uomini che non hanno mai presente globalmente la connessione totale del mondo»⁴⁹. La consapevolezza del momento mitico si presenta anche in Kant, dove emerge la funzione «regolativa» delle idee trascendentali: «La ragione deve limitarsi a una funzione regolatrice, ordinatrice, ordinando i concetti e dando loro unità ed estensione, sistematicità e coerenza, senza pretendere di aver mai esaurito il suo compito»⁵⁰. Poiché il mito è il «*terminus a quo* di qualsiasi movimento»⁵¹, allora esso è il necessario punto di partenza di ogni ricercare. Il rapporto scepti-mito qui delineato non appare tuttavia assumere la fisionomia di un vero e proprio circolo dialettico. Di quest'ultimo potrebbe al contrario dirsi rispetto alla «fenomenologia del mito», poiché il «punto di vista più alto» dal quale si ricostruisce l'itinerario dall'affermarsi del mito alla sua critica, cioè la «ragione autonoma», presuppone proprio quell'itinerario.

4. *Mito e scepti nel marxismo* è l'atto conclusivo del nostro percorso, dove il tema incontra anche il rapporto tra cultura e

mito, risuonante anche come indiretta presa di posizione verso recenti e note polemiche⁵². L'articolo si apre con alcune considerazioni sull'«irrazionalismo», che mostrano assonanze con coeve posizioni di György Lukács, autore ospitato a più riprese in quegli anni su «Studi filosofici»⁵³. Benché il tempo presente appaia contrassegnato da contraddizioni che «si vengono acuendo ed esasperando», ciò non conduce a una rinnovata fiducia nella ragione, bensì a una rinnovata «misologia»: «il culto di una vita tragica e assurda si sostituisce sempre più al principio del lavoro come mezzo per diminuire le cause di pericolo e di instabilità»⁵⁴. Predomina così un «nichilismo logico», espresso letterariamente da autori come «Hemingway, Faulkner, Malraux, Dos Passos», dove «la parola, per così dire, si biologizza» e «diviene uno degli organi di deflusso delle emozioni»⁵⁵. Assistiamo così a un vero e proprio ribaltamento del valore filosofico della vita rispetto ai due saggi precedenti: essa non è più fonte della ricerca incessante, della scepti, ma insieme alla natura una polarità antitetica alla logica ed elevata al «rango di feticistica divinità il cui culto si compie in una devota e appassionata estasi irrazionale»⁵⁶. Le conseguenze delle acquisizioni teoriche connesse alla conversione marxista di Cantoni appaiono qui nitidamente.

Sulla falsariga di uno schema storiografico in cui confluiscono elementi riconducibili a Marx, ma in cui sono

espliciti anche i riflessi di una assimilazione di Gramsci, di Lukács e – non citato esplicitamente qui – anche di Karl Löwith⁵⁷, Cantoni indica la metà del XIX come fine della «metafisica liberale»⁵⁸. Con quest'ultima espressione, Cantoni allude a una posizione filosofica e politica che è stata capace di accogliere e riflettere le «contraddizioni» del presente, pensandone una possibile sintesi entro una superiore forma politico-istituzionale. La fase storica aperta con la Rivoluzione di luglio appare quindi come la crisi definitiva della collaborazione tra proletariato e borghesia, il definitivo congedo dall'ipotesi di una possibile alleanza tra le due classi nel quadro istituzionale democratico-liberale. Sulla soglia di un inevitabile superamento di quest'ultimo, la contraddizione deve dunque arrestarsi: «quando la contraddizione si esaspera e si tende fino al punto di minacciare la rottura dell'orizzonte storico nel quale è sorta, essa non è considerata più, dai suoi apologeti di ieri, come un benefico fermento dialettico, ma come un evento tragico paragonabile alla fine del mondo»⁵⁹.

Come rimettere dunque in circolazione le nozioni di scepsi e mito in questo nuovo quadro filosofico fortemente connotato dall'assimilazione del marxismo? Cantoni muove da un assunto: «La razionalità marxista è di tipo critico e non escatologico, dialettico e non chiliastico»⁶⁰. Con movenza labrioliana, Cantoni inoltre afferma: «Non è possibile, senza cadere in

una puerile contraddizione, essere marxisti e non applicare il metodo marxista allo studio dell'origine e dello sviluppo dello stesso pensiero marxista»⁶¹. Il marxismo quindi non può costituire l'ennesimo sistema filosofico, ma l'accompagnamento del corso storico verso il suo sbocco razionale, ossia il pensiero più capace di risolvere la contraddizione fondamentale del presente: «Essere marxisti non significa pensare o agire "für ewig", fare irrompere le verità primarie, metafisiche e assolute, nel mondo sublunare delle verità secondarie, storiche e relative, – bensì pensare e agire entro un "orizzonte storico" che propone dei problemi che attendono da noi la loro concreta soluzione»⁶². Proprio nell'immagine di questa razionalità critica del marxismo, radicata nell'interpretazione dell'orizzonte storico, si trova la connessione con l'attitudine a esercitare la scepsi con cui Cantoni da sempre si identifica.

La contrapposizione è ora quella tra «coscienza critica» marxista e «coscienza dogmatica» liberale, dove la prima «è consapevole di vivere in un mondo problematico, infinito, nel quale si riflette l'infinita attività e costruttività dell'uomo», la seconda «rifugge dal rischio e dalla *insecuritas* di una realtà mobile e ama vivere in un mondo sproblematizzato»⁶³. La scepsi rappresenta così la motilità di una razionalità critica che muove dall'interpretazione della storia per poi ritornarvi operativamente, mentre il mito è stasi, affidamento della «gestione

della storia [...] alle forze della tradizione o della provvidenza»⁶⁴.

Naturalmente anche il marxismo può venire penetrato da «elementi emotivi e mitici», ciò diventa finanche necessario nel suo popolarizzarsi da «ideologia di ristretti gruppi intellettuali» a «nuovo “senso comune”»⁶⁵. Tuttavia, ciò non è per Cantoni uno scacco o un segnale di debolezza, «perché di tali aporie è piena la storia di ogni cultura viva»⁶⁶. L'aporia semmai, e qui Cantoni tocca un nodo estremamente delicato, è «nel problema della cultura popolare, che si converte in quello della popolarità della cultura, e nel problema generale dei rapporti tra politica e cultura»⁶⁷. Richiamando Gramsci, Cantoni afferma che la cultura è quindi «il processo continuo di osmosi tra filosofia scientifica e filosofia popolare»⁶⁸. Ma ancora è detto: «Naturalmente questo processo osmotico tra filosofia e senso comune, non è di facile realizzazione, perché “il senso comune è sovente volgare, dogmatico, avido di certezze perentorie, insofferente di quel criticismo, di quella dialettica, di quello storicismo che costituiscono il carattere precipuo della filosofia autentica”»⁶⁹.

Il filosofo è, dunque, secondo l'esplicito dettato gramsciano, chiamato a trasformare «il senso comune in buon senso»⁷⁰. Il rinnovato rapporto tra scepti e mito diviene così di rimando uno strumento attraverso cui districare il difficile nodo politica-cultura: «Ma l'unità di politica e di cultura, di vita storica e vita spirituale,

di strutture e sovrastrutture può essere interpretata in vario modo e nessuno può riservarsi il diritto esclusivo di enunciare un verdetto inappellabile circa la natura di tali rapporti»⁷¹. Nella trattazione gramsciana del rapporto tra «senso comune» e «buon senso», Cantoni individua le risorse teoriche per definire il rapporto tra momento mitico e scettico, cioè critico, nel marxismo. Il momento scettico del marxismo consiste nell'ancorare categorie teoriche e principi pratici all'orizzonte storico di riferimento, al contrario il momento mitico è in quel bagaglio di suggestioni emotive presenti in larga parte in forma inconsapevole nell'orizzonte storico stesso. Tali momenti mitici nelle masse dovranno venire purificati, compresi criticamente nella loro genesi e pertanto spiegati, riportati a «buon senso»: «Lo storicismo marxista, pur negando di essere la soluzione di tutte le contraddizioni della storia (il che equivarrebbe alla stasi e alla morte) sostiene vigorosamente di avere la capacità teoretica e pratica di risolvere le contraddizioni aperte dal ciclo della civiltà borghese e in esso divenute acute e insostenibili»⁷².

Nelle battute conclusive di *Mito e scepti nel marxismo*, Cantoni ritorna ancora sullo statuto filosofico della teoria marxista: l'apertura di quest'ultima è ampia, ma non totale. Il marxismo non è «storicismo scettico» o «relativistico», che guarda alla storia con distacco, alla stregua di un teatro accidentale di accadimenti, ma è «storicismo umanistico o umanesimo

storico»⁷³. A che cosa allude qui Cantoni? L'«orizzonte storico» di riferimento, ossia il momento presente, «lungi dall'essere il giuoco capriccioso della sorte, obbedisce a delle leggi storiche, che non hanno la rigidità di certe leggi naturali, ma hanno pur sempre costanza e continuità»⁷⁴. Alla luce di ciò, Cantoni afferma con enfasi quasi esistenzialistica⁷⁵:

L'evento storico è, quindi, sempre, relativo e, – si intenda criticamente! – assoluto: relativo, perché è solo un momento del processo infinitamente aperto della storia, – assoluto, ma solo nel senso di un irrevocabile punto di sfocio di tutta la storia passata e di un insostituibile punto di partenza di tutta la storia futura. La serietà della coscienza storica consiste nell'avvertire che in ognuna delle fasi del processo del vivere, l'uomo è impegnato totalmente, con ogni sua forza, *come se* il relativo fosse l'assoluto⁷⁶.

Suggerendo un'interpretazione del determinato orizzonte storico come assoluto, Cantoni cerca ancora da un'altra prospettiva di svincolare la natura storicistica del marxismo da presupposti relativistici. Ancorare la necessità (l'assoluto) alla storia, fa sì che il presente non risulti mai contingente, ma esito necessario di un decorso legale che la storia svolge alle sue spalle. Alla luce di ciò diviene allora possibile distaccare anche l'azione politica dei marxisti dalla accidentalità, interpretandola come la forma più idonea ad accompagnare la legalità storica

nella sua immanente spinta progressiva. Dove collocare allora la scepsi? Lo spazio “scettico” risiede nella creatività delle forme politiche concrete attraverso cui raggiungere l'obiettivo comunista, allontanando così il marxismo stesso dal mito del dogmatico sistema o del rigido catechismo per l'azione.

5. Nei tre saggi affrontati si evince lo sforzo di Cantoni nel mantenersi entro l'alveo della polarità scepsi-mito, cui appare tenacemente legato, quasi tema identitario per la sua riflessione. Lo sforzo di attenersi appare naturalmente più problematico nell'ultimo contributo sia per le implicazioni politiche e di attualità che vi sono connesse sia per la effettiva difficoltà di legare la tematica scettica, seppure nella raffinata accezione elaborata dall'autore, all'orizzonte marxista. Qui emergono infatti alcune sfasature nel discorso di Cantoni, alcune opacità argomentative, che a nostro parere segnalano non accidentalmente un effettivo disagio del filosofo nel mantenersi “mitico-scettico” entro un quadro ideologico connesso, viepiù in quel frangente, a scelte politiche totalizzanti.

Tutto ciò riflette anche il retaggio di un intellettuale che vuole mantenersi «critico» e per questo vive inevitabilmente con dissidio la propria organicità al partito. In tal senso, dall'ultimo saggio di Cantoni traspare il travaglio di una ricerca tesa a individuare un equilibrio, che sia per lui accettabile, tra momento politico e sapere

filosofico; anche alla luce di tale esigenza va letto il richiamo all'autorità gramsciana circa il rapporto tra «senso comune» e «buon senso». Si tratta di un nodo rispetto alla figura di Cantoni estremamente delicato, destinato drammaticamente a emergere l'anno successivo e che segnala soprattutto un'aporia. La già evocata lettera del 4 settembre 1949, con cui Cantoni annuncia a Banfi le proprie dimissioni dal Partito comunista, che per ricchezza di spunti e contenuti toccati meriterebbe una trattazione e contestualizzazione a sé stante, offre importanti tracce interpretative nella nostra direzione:

Per rimanere in un campo più strettamente politico, non sono così ingenuo da non accorgermi che le varie terze forze, socialismi indipendenti, comunismi libertari e altre cose del genere, camminano in una direzione sbagliata giovando agli avversari. So che chi indebolisce l'azione di una classe rafforza, anche inconsapevolmente, la classe opposta. Il problema, sul terreno politico, sarà allora quello di compiere un'azione intesa a rafforzare il proprio fronte di lotta. Ma questo non lo si può fare che mobilitando delle energie e rendendole creatrici nella direzione giusta. Quell'energia – piccola o grande possa essere – che ha nome Remo Cantoni, diviene creativa muovendosi parallelamente al partito ma in modo spontaneo, al di fuori di un vincolo disciplinare. È un grave errore psicologico ritenere che gli uomini obbediscano tutti agli stessi richiami, che per tutti valga la stessa legge di sviluppo, che a tutti si possano

chiedere le stesse cose. E un errore non meno grave e dogmatico è quello di categorizzare schematicamente gli uomini con aut-aut rigidi e perentori che esistono soltanto nella mente di chi li inventa e sono il residuo inconscio del magismo primitivo e della teologia medioevale⁷⁷.

Dal nostro itinerario risalta in particolare il tormento di Cantoni nell'individuare una forma di reazione alla «crisi» della razionalità, già consumatasi negli anni della sua formazione, che non sfoci nel relativismo o nel «naufragio della ragione». La produzione successiva di Cantoni mostra un filosofo che si manterrà sempre lontano dal sistema, legandosi anche alla scrittura giornalistica e ai temi di vita quotidiana⁷⁸. Di fronte a questa apparente frammentarietà, tuttavia, non è a nostro parere da scorgersi un disimpegno filosofico, o una fuga oziosa nella glossa all'evento del giorno, al contrario essa appare come un conseguente tenere fede a un impianto filosofico che ci pare effettivamente in larga parte già fissato nei suoi saggi giovanili.

Note

1 _ Remo Cantoni (1914-1978), cfr. C. MONTALEONE, *Bibliografia degli scritti di Remo Cantoni*, «Rivista di filosofia», LXIX (1978) 11, pp. 311-337. Sul pensiero, cfr. F. PAPI, *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti*, Guerini, Milano 1990; C. MONTALEONE, C. SINI (a cura di), *Remo Cantoni. Filosofia a misura della vita*, Guerini, Milano 1993; C. GILY-REDA, *L'an-*

tropologia filosofica di Remo Cantoni. Miti come arabeschi, Fondazione Ugo Spirito, Roma 1995; C. MONTALEONE, *La cultura a Milano nel dopoguerra. Filosofia e engagement in Remo Cantoni*, Boringhieri, Torino 1996; M. CAPPUCCIO, A. SARDI (a cura di), *Remo Cantoni*, CUEM, Milano 2007 e C. GENNA, *Il «pensiero critico» di Remo Cantoni*, Le Lettere, Firenze 2007.

2 _ «La “rivista trimestrale di filosofia contemporanea” *Studi Filosofici* cominciò le sue pubblicazioni nel 1940 (il primo fascicolo reca in fine l’indicazione tipografica: aprile 1940); fu sospesa “dalle autorità nazi-fasciste” nel 1944. Riprese nel 1946; cessò definitivamente alla fine del 1949 (divenuta nel ’48 quadrimestrale, col sottotitolo “problemi di vita contemporanea”)» (E. GARIN, *Antonio Banfi e «Studi filosofici»*, in ID., *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 241).

3 _ Cfr. R. CANTONI, *La filosofia tra scepsi e mito*, «Studi filosofici» II (1941) 1, pp. 1-31; ID., *Il pensiero mitico e il paradosso della vita razionale*, «Studi filosofici», VII (1946), 3-4, pp. 192-204 e ID., *Mito e scepsi nel marxismo*, «Studi filosofici», IX (1948) 3, pp. 191-211. Parte del materiale confluirà in ID., *Mito e storia*, Mondadori, Milano 1953.

4 _ ID., *Il pensiero dei primitivi*, Garzanti, Milano 1941. Cfr. L. LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive* (1922); trad. it. di C. Cognetti, *La mentalità primitiva*, Einaudi, Torino 1966 e E. CASIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. II: *Das mytische Denken* (1925); trad. it. di E. Arnaud, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. II: *Il pensiero mitico*, La Nuova Italia, Firenze 1964.

5 _ Cantoni si dimette dal PCI il 27 agosto 1949, sviluppando distesamente le proprie argo-

mentazioni in una importante lettera ad Antonio Banfi del 4 settembre, cfr. C. MONTALEONE, op. cit., p. 238, nota 61. La lettera a Banfi è riportata in estenso, in ivi, pp. 163-168.

6 _ Cfr. C. MONTALEONE, op. cit., p. 234-235, nota 33.

7 _ Cfr. R. CANTONI, *Crisi dell’uomo. Il pensiero di Dostoevskij*, Mondadori, Milano 1948 e ID., *La coscienza inquieta. Soren Kierkegaard*, Mondadori, Milano 1949. Sul punto già ID., *Estetica ed etica nel pensiero di Kierkegaard*, Denti, Milano 1945 e ID., *Dostoevskij come esistenzialista*, «Il politecnico», (1947) 35, pp. 34-38.

8 _ Cfr. N. HARTMANN, *Systematische Philosophie in eigener Darstellung* (1931); trad. it. di A. Denti e R. Cantoni, *Filosofia sistematica*, Bompiani, Milano 1943, pp. 117-120.

9 _ Cfr. in particolare A. BANFI, *La filosofia e la vita spirituale*, Isis, Milano 1922 e ID., *Principi di una teoria della ragione*, La Nuova Italia, Firenze 1926.

10 _ R. CANTONI, *Le dimensioni del mondo spirituale*, «Studi filosofici», I (1940), 2-3, p. 207. Per il riferimento, cfr. A. BANFI, *Principi di una teoria della ragione*, cit., p. xiii.

11 _ R. CANTONI., *La filosofia tra scepsi e mito*, cit., p. 2.

12 _ Ivi, p. 4.

13 _ Ivi, p. 5. Per il riferimento, cfr. G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Laterza, Bari, 1922-1923², vol. 2, p. 154. Cfr. anche G. SIMMEL, *Der Konflikt der modernen Kultur* (1921); trad. it. di G. Rensi, *Il conflitto della civiltà moderna*, Bocca, Torino, 1921.

14 _ R. CANTONI, *La filosofia tra scepsi e mito*, cit., p. 5.

15 _ *Ibidem*.

- 16 _ Ivi, p. 22.
- 17 _ Ivi, p. 4.
- 18 _ Ivi, p. 7.
- 19 _ G. SIMMEL, op. cit., p. 28.
- 20 _ R. CANTONI, *La filosofia tra scepsi e mito*, cit., p. 8.
- 21 _ Ivi, pp. 9-10. Cfr. W. DILTHEY, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen* (1911); trad. it. di S. Barbera e P. Rossi, *I tipi di intuizione del mondo e la loro elaborazione nei sistemi metafisici*, in ID. (a cura di), *Lo storicismo tedesco*, UTET, Torino 1977, pp. 213-263 ed E. SPRANGER, *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*, Niemeyer, Halle (Saale) 1930⁷.
- 22 _ R. CANTONI, *La filosofia tra scepsi e mito*, cit., p. 10.
- 23 _ Cfr. ivi, p. 14.
- 24 _ *Ibidem*.
- 25 _ Cfr. ID., *Le dimensioni del mondo spirituale*, cit., p. 201, nota 12.
- 26 _ ID., *La filosofia tra scepsi e mito*, cit., p. 23.
- 27 _ *Ibidem*.
- 28 _ *Ibidem*. Cfr. H. BERGSON, *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932); trad. it. di M. Vinciguerra, *Le due fonti della morale e della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 1947, p. 216.
- 29 _ Ivi, p. 24. Cfr. G. MARCEL, *Journal Métaphysique*, Gallimard, Paris 1927, p. 284.
- 30 _ R. CANTONI, *La filosofia tra scepsi e mito*, cit., p. 24.
- 31 _ Ivi, pp. 24-25.
- 32 _ Ivi, p. 27.
- 33 _ Ivi, p. 28.
- 34 _ Ivi, p. 29. Cfr. «Per Schelling la mitologia ha verità filosofica perché in essa si esprime non un rapporto pensato, ma un rapporto reale della coscienza umana con Dio, [...] da Feuerbach e dai suoi continuatori, è invece l'unità empirico-reale della natura umana che viene presa come punto di partenza» (E. CASSIRER, op. cit., p. 20).
- 35 _ R. CANTONI, *La filosofia tra scepsi e mito*, cit., p. 29. Cfr. E. CASSIRER, op. cit., p. 20.
- 36 _ R. CANTONI, *Il pensiero mitico e il paradosso della vita razionale*, cit., p. 192.
- 37 _ Ivi, p. 193.
- 38 _ Ivi, p. 194.
- 39 _ *Ibidem*.
- 40 _ Ivi, p. 197.
- 41 _ Ivi, p. 198.
- 42 _ Ivi, p. 199.
- 43 _ Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1787²), trad. it. di P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, UTET, Torino 1967, B627 / A599.
- 44 _ R. CANTONI, *Il pensiero mitico e il paradosso della vita razionale*, cit., p. 200. Cfr. I. KANT, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784); trad. it. di F. Gonnelli, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in ID., *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 39.
- 45 _ R. CANTONI, *Il pensiero mitico e il paradosso della vita razionale*, cit., p. 200.
- 46 _ Ivi, p. 192. Cfr. anche ivi, p. 203.
- 47 _ Ivi, pp. 200-201.
- 48 _ Cfr. ivi, pp. 202-203.
- 49 _ Ivi, p. 202.
- 50 _ Ivi, p. 203. Su questi aspetti dell'interpretazione kantiana, cfr. R. CANTONI, *Illusione e pregiudizio*, Il Saggiatore, Milano 1970², pp. 344-347.

51 _ R. CANTONI, *Il pensiero mitico e il paradosso della vita razionale*, cit., p. 203.

52 _ Cfr. F. LUPETTI, N. RECUPERO *et al.*, *La polemica Vittorini-Togliatti e la linea culturale del PCI nel 1945-1947*, Lavoro liberato, Roma 1976² e più in generale, cfr. M. ZANCAN, *Il progetto «Politecnico». Cronaca e struttura di una rivista*, Marsilio, Venezia 1984. Significativa è la collaborazione di Cantoni al «Il Politecnico», oltre a *supra* nota 7, cfr. in particolare ID., *Che cosa è il materialismo storico* I e II, «Il politecnico», (1946) 2, p. 3 e ivi (1946) 3, p. 3 e ID., *La dittatura dell'idealismo* I e II, ivi, (1947) 37, pp. 3-6 e ivi, (1947) 38, pp. 10-13.

53 _ Cfr. G. LUKÁCS, *Les tâches de la philosophie marxiste dans la nouvelle démocratie*, «Studi filosofici», IX (1948) 1, pp. 3-33 e ID., *Heidegger redivivus* I e II, ivi, IX (1948) 3, pp. 177-190 (trad. it. di R. Cantoni) e ivi, X (1949) 1, pp. 3-16. Si conservano 3 lettere di Cantoni a Lukács (del 20.10.1947, 27.1.1948 e 19.2.1948) [Biblioteca dell'Accademia ungherese delle Scienze, coll. IGYL 10-257/4]. La prima concerne la partecipazione di Lukács al convegno milanese (Casa della cultura, 18-21 dicembre 1947, titolo del convegno: *Il pensiero marxista e la cultura contemporanea*). Circa il primo saggio citato in questa nota – su cui cfr. M. GARGANI, *Un testamento senza eredi. Lukács e lo stalinismo*, «Critica marxista», (2016) 3, pp. 67-75 –, è stato detto che per la «nuova serie» di «Studi filosofici» esso «ha sapore quasi di programma» (E. GARIN, op. cit., p. 262). Per il resoconto dell'intervento del dicembre 1947 alla Casa della cultura, cfr. G. LUKÁCS, *Cultura marxista e democrazia progressiva*, «Società», (1947) 5, pp. 581-602.

54 _ R. CANTONI, *Mito e scepsi nel marxismo*, cit., p. 191.

55 _ Ivi, pp. 191-192.

56 _ Ivi, p. 192.

57 _ Cfr. K. LÖWITZ, *Von Hegel zu Nietzsche* (1941); trad. it. di G. Colli, *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949, pp. 57-62.

58 _ Ivi, p. 192. Cfr. K. MARX, *Das Kapital* (1883³); trad. it. di D. Cantimori, *Il capitale*, Editori Riuniti, Roma 1968, vol. I, p. 40. Sulla ricezione lukacsiana di questo punto, cfr. M. GARGANI, *Lukács 1933-1942. L'irrazionalismo nell'età del fascismo*, «Rivista di storia della filosofia», LXXV (2020), 1, pp. 81-106.

59 _ Ivi, pp. 192-193.

60 _ Ivi, p. 195.

61 _ *Ibidem*. Cfr. «Il marxismo, come ha inteso benissimo Antonio Gramsci, è prima di lui Antonio Labriola, è una filosofia che accompagna l'attività pratica degli uomini in un mondo configurato storicamente» (ivi, p. 203).

62 _ Ivi, p. 195.

63 _ Ivi, p. 196.

64 _ *Ibidem*.

65 _ Ivi, p. 197.

66 _ *Ibidem*.

67 _ Ivi, p. 198.

68 _ *Ibidem*.

69 _ *Ibidem*. Citazione *ad sensum*, parzialmente coincidente, con A. GRAMSCI, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1948, p. 132 (cfr. anche ivi, p. 62) ora in ID., *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, p. 1425 (= Q 11, §22) e p. 1467 (= Q 11, §45). Sul tema cfr. G. COSPITO, *Senso comune/buon senso*, «Materialismo storico», II (2018) 5, pp. 73-97 (e riferimenti ivi contenuti).

70 _ *Ibidem*.

71 _ Ivi, p. 207.

72 _ Ivi, p. 209.

73 _ Ivi, pp. 209-210.

74 _ Ivi, p. 210.

75 _ Sul contesto esistenzialistico italiano, in esplicito riferimento a Cantoni, cfr. A. SANTUCCI, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, il Mulino, Bologna 1967², pp. 218-220 e *passim*.

76 _ R. CANTONI, *Mito e scepsi nel marxismo*, cit., p. 210.

77 _ Lettera di R. Cantoni ad Antonio Banfi (4.9.1949), in C. MONTALEONE, op. cit., p. 167. Cfr. *supra* nota 5.

78 _ Cfr. R. CANTONI., *La vita quotidiana*, Mondadori, Milano 1955 e ID., *Antropologia quotidiana*, Rizzoli, Milano 1975.

Gli studi sul costituzionalismo medievale di Alessandro Passerin d'Entrèves

di Stefano Simonetta*

ABSTRACT

This contribution aims to shed light on the way in which Alessandro Passerin d'Entrèves, one of the great Italian philosophers of law and legal historians of the last century, examines the interpretation formulated in his writings by Sir John Fortescue – a jurist and constitutionalist who lived in 15th century England – regarding Thomas Aquinas' theory of the state. It is an interpretation that in Passerin d'Entrèves' opinion (only partially shareable as it is not free from forcing) can be used to clarify the nature of Thomas's constitutional doctrine, since it makes explicit certain elements that were only sketched out in the Dominican *magister's* political thought and offers a concrete determination of his ideal of a limited monarchy.

Contributo ricevuto il 15/5/2024. Sottoposto a peer review, accettato il 17/11/2024.

Innanzitutto, è necessaria una premessa: fra le tante figure cui Alessandro Passerin d'Entrèves (1902-1985) si è interessato, in decenni di ricerche condotte in qualità di storico del pensiero politico, di filosofo del diritto e di studioso di filosofia politica, ho scelto di concentrarmi su Tommaso d'Aquino e, soprattutto, su John Fortescue, ma non posso non citare qui i suoi lavori dedicati ad Ambrogio, Dante, Marsilio da Padova¹, Althusius, Hooker e Locke, a testimonianza della vastità dei suoi interessi e del numero di pensatori di grande rilievo con i quali si è misurato nel corso della sua vita – lavori alla cui origine vi è l'idea che molte dottrine

politiche successive affondino le radici nell'età medievale².

Vanno poi ricordati alcuni elementi essenziali della sua biografia, non meno straordinaria della galleria di figure cui ha dedicato le sue ricerche. Passerin d'Entrèves studiò Giurisprudenza a Torino con Gioele Solari e Luigi Einaudi, fu amico e collaboratore di Piero Gobetti e, successivamente, allievo, a Oxford, dei fratelli Carlyle: furono loro – indiscussi pionieri della disciplina – a introdurlo allo studio del pensiero politico medievale³, che restò poi uno dei suoi principali ambiti di interesse, insieme alla riflessione giuridica e politica nell'Inghilterra della prima età moderna e, più in generale,

* Università degli Studi di Milano Statale.

al processo che soleva descrivere come «prolungamento del pensiero politico medievale ben oltre i confini solitamente fissati all'età di mezzo»⁴, individuato quale luogo privilegiato di studio sin dai primi anni Trenta. Conseguito il dottorato di ricerca, sempre a Oxford, intraprese una lunga e prestigiosa carriera accademica, in Italia e all'estero. È infine doveroso fare almeno un cenno alla sua partecipazione alla resistenza antifascista nella sua amata Valle d'Aosta⁵.

Ciò premesso, torniamo al contributo che Passerin d'Entrèves seppe dare allo studio del costituzionalismo medievale. Nell'interrogarsi sulla dottrina dei governi che va affermandosi nei decenni compresi fra la seconda metà del XIII secolo e l'inizio del Trecento, decisivi (anche) per la storia del pensiero politico medievale, Passerin d'Entrèves si confronta innanzitutto con Tommaso d'Aquino, nel quale in effetti riscontriamo, per la prima volta, un modo nuovo di intendere la scienza politica come studio rigoroso delle diverse forme empiriche di organizzazione civile, in ossequio alla convinzione, di matrice aristotelica, che qualunque modello costituzionale debba essere giudicato esclusivamente in base alla sua capacità di soddisfare le esigenze di quanti vi sono soggetti, di rispondere ai bisogni naturali che li hanno indotti a dare vita a una *civitas*⁶. E al grande studioso di origine valdostana non sfuggono le difficoltà in cui si imbatte chi pretenda di specificare la natura esatta dei limiti che caratterizzano la

forma temperata di monarchia al centro della riflessione costituzionale dell'Aquinate, che a suo parere si contraddistingue per la «flessibilità» – aggettivo che ricorre spesso nelle sue pagine – e per un certo grado di indeterminatezza.

Si innesta qui l'interesse del Passerin d'Entrèves verso una delle figure più rilevanti dell'intero XV secolo, John Fortescue, giurista, teorico politico e costituzionalista inglese, vissuto durante la drammatica stagione della Guerra delle Due Rose: nel 1927 gli dedica un articolo tanto appassionato quanto penetrante, comparso negli «Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino» come «nota del dr. Passerin d'Entrèves presentata dal socio Gioele Solari»⁷. Nel saggio – il secondo lavoro del nostro autore a essere pubblicato (il primo, l'anno precedente, era stato un contributo sul concetto di diritto naturale cristiano in Troeltsch) – il venticinquenne Passerin d'Entrèves esamina l'interpretazione e l'applicazione pratica che Sir John Fortescue dà della dottrina tomista dello Stato, esprimendo la convinzione che fra i molti elementi degni di nota nell'opera dell'Inglese vi sia quello di offrire una «determinazione concreta» dell'ideale di monarchia costituzionalmente limitata caratteristico di Tommaso⁸, a costo di qualche forzatura e col rischio di contraddire in alcuni punti il pensiero del grande teologo domenicano.

Passerin d'Entrèves muove dalla constatazione del fatto che è lo stesso Fortescue a indicare nel *De regno ad regem*

Cypri di Tommaso l'origine della distinzione fra un dominio «tantum regale», in cui è legge ciò che garba a chi impugna lo scettro, e un regime «politicum», nel quale la comunità è retta da leggi scelte e promulgate collettivamente. In realtà – Passerin ne è ovviamente consapevole – i passi cui si richiama Fortescue sono contenuti nell'ampia porzione del *De regno* che fu composta da Tolomeo da Lucca, incaricatosi di proseguire e completare lo *speculum principis* del suo maestro e confratello Tommaso, il quale ne aveva interrotto la stesura al principio del secondo libro; ma allo studioso valdostano interessa sottolineare come Fortescue si avvalga con «singolare insistenza» della presunta autorità dell'Aquinate per introdurre e nobilitare una terza categoria di governo, quello «politico e regale», frutto della combinazione dei due precedenti e fulcro della sua teoria costituzionale, e come tale operazione disveli nell'Inglese un interprete di Tommaso⁹. Quest'ultimo emerge dalla sua ricostruzione quale teorico del sistema politico prediletto da Fortescue, ossia la forma di monarchia circoscritta sotto la quale il giurista inglese ritiene che i suoi connazionali abbiano il privilegio di vivere:

In Inghilterra, infatti, i re non promulgano leggi né impongono ai sudditi alcuna forma di tributo senza il consenso dei tre stati del regno; e i giudici sono vincolati dal giuramento a non pronunciare sentenze in contrasto con le leggi del paese, neppure nell'eventuali-

tà in cui dovessero ricevere dal principe l'ordine di procedere nella direzione opposta¹⁰.

Negli scritti politici di Fortescue, fra i quali spicca *The Governance of England*, il primo trattato sulla costituzione inglese a essere composto in volgare, il governo del suo paese viene descritto come un regno sul cui trono siede un monarca chiamato a legiferare e a definire la politica fiscale in accordo con i rappresentanti delle diverse componenti della comunità, nonché a rispettare sempre le decisioni dei giudici, purché in sintonia con le norme in vigore in quella terra (aspetto su cui torneremo fra breve); come un sistema *politicum* i cui cittadini non possono a loro volta legiferare senza il coinvolgimento dell'autorità regia, la cui sanzione è indispensabile per la promulgazione di qualsiasi nuova legge¹¹.

Ciò detto, prima di interrogarci sulla validità dell'ipotesi di Passerin d'Entrèves circa la possibilità di illuminare la natura della dottrina costituzionale di Tommaso attraverso la lettura che ne offre Fortescue, dobbiamo chiederci sino a che punto sia corretto scorgere in quest'ultimo un teorico della monarchia limitata. Per farlo, occorre analizzare i punti di forza e quelli meno convincenti dell'interpretazione proposta dallo studioso valdostano a proposito del pensiero del giurista inglese – e in particolare del suo sistema di governo ideale – nell'articolo del '27 così come negli studi successivi.

Una delle principali peculiarità del *regnum politicum* al centro della trattazione di Fortescue, secondo Passerin d'Entrèves, è il fatto di fondarsi sul consenso dei sudditi¹²; più precisamente, di discendere dalla scelta con cui un gruppo di individui decidono di farsi corpo politico – dunque anche di darsi un capo – e di essere tenuti insieme da un insieme di norme alla cui origine vi è l'«intentio populi», la volontà dell'intera comunità, che tende in maniera intenzionale al benessere della collettività, ossia in particolare alla protezione della vita e dei possedimenti dei suoi membri, e investe di potere il re avendo in animo questa sola finalità – vincolandolo a essa tramite leggi che «non possono ledere gli interessi del popolo», in quanto emanate col suo assenso¹³.

Sempre Passerin ha avuto il merito di richiamare l'attenzione, fra gli ulteriori principi ispiratori del regime regal-politico di Fortescue, sulla «massima costituzionale»¹⁴ secondo cui «nessun re inglese ha mai proferito un giudizio con le sue labbra e, cionondimeno, sono suoi tutti i giudizi del regno, benché resi tramite altri»¹⁵; ove il riferimento è a i giudici di Sua Maestà, chiamati al momento della loro nomina a impegnarsi in maniera solenne a celebrare ogni fase del processo e a pronunciare le sentenze sempre «secondo le leggi della terra»¹⁶. La massima appena richiamata – che in seguito giocò un ruolo estremamente importante nell'Inghilterra del XVII secolo e venne ripresa da Edward Coke nelle sue *Institutes of*

*the Laws of England*¹⁷ – sottende l'idea che nel sistema costituzionale inglese i giudici rivestano un'importante funzione di argine rispetto al potere monarchico, fungendo in certa misura da contrappeso alla potestà regia ed essendo investiti del compito di circoscriverne parzialmente l'esercizio¹⁸.

A Passerin d'Entrèves, per altro, non sfugge quanto l'opera di Fortescue rifletta anche un'esigenza imprescindibile nell'Inghilterra dei suoi anni difficili: quella di un governo stabile e, soprattutto, di un'amministrazione solida. Da qui l'individuazione di un altro presidio costituzionale incaricato di esercitare un controllo nei confronti del sovrano: mi riferisco al consiglio del re (*Privy Council*), che, nella porzione di *The Governance of England* contenente una serie di proposte di riforma, Fortescue suggerisce di costituire in maniera ben diversa dal passato, con l'obiettivo di trasformarlo in un baluardo a difesa degli interessi della comunità, grazie al ricorso a membri scelti esclusivamente in base alle loro competenze. A questo organismo radicalmente rinnovato il teorico politico inglese propone di assegnare una funzione di indirizzo per quanto attiene alla gestione delle finanze regie, facendone più in generale uno strumento di supervisione dell'intero operato in materia economica di chi siede sul trono; e incaricandolo altresì di promuovere un vero e proprio programma di crescita funzionale al «benessere pubblico»¹⁹.

Per altro verso – e passiamo così all'elemento meno solido dell'interpretazione della dottrina di Fortescue proposta negli studi di Passerin – la storiografia si è divisa in merito alla questione dei limiti effettivi cui il potere regale sarebbe sottoposto nel sistema di governo prediletto da Fortescue, limiti che lo studioso valdostano sembra dare per scontati. A fronte di chi, come il nostro autore, pone l'accento sulla tesi secondo cui nel *dominium* regal-politico il re è pienamente soggetto alla legge che egli stesso ha stabilito insieme al parlamento, il che farebbe del giurista inglese un teorico della supremazia assoluta della legge, sono molti gli studiosi che invece sottolineano (sulla scia di McIlwain e Chrimes) soprattutto l'assenza di indicazioni circa gli strumenti concreti attraverso i quali sarebbe possibile trattenere entro i confini delle sue prerogative legittime un re che infranga le norme in vigore nel paese cui è preposto, sanzionandolo²⁰ o comunque chiedendogli conto del proprio operato, qualora legiferi o imponga nuove tasse senza consultarsi con nessuno.

Secondo questo filone interpretativo, con cui Passerin d'Entrèves non ha sostanzialmente modo di misurarsi²¹, anche il potere dei re «politice regentes» non conosce in realtà autentici vincoli costituzionali: non è frenato positivamente nell'esercizio delle funzioni di governo da uno o più organismi indipendenti, da un'autorità concorrente e autonoma in condizione di esercitare nei loro riguardi

un controllo politico coercitivo, bensì soltanto dalla scelta da parte di chi governa di autolimitarsi, per conservare il consenso della comunità e assicurarsi la collaborazione dei sudditi – ossia da un argine di natura politica, non costituzionale.

Come abbiamo visto, per Fortescue, invece, consiglio regio e parlamento risultano – insieme ai giudici – gli elementi in cui si istituzionalizza e prende corpo la dimensione politica del *regimen* inglese, nella misura in cui, una volta formato il dominio «politico e regale», il popolo non consegna interamente nelle mani di chi ha scelto come re la conduzione del regno, bensì continua a palesare tramite quei due organismi rappresentativi le sue intenzioni circa il modo in cui perseguire il benessere generale. Resta però il fatto che, con le dovute differenze, entrambi gli istituti rappresentativi dipendono in ampia misura dal volere del sovrano. Un dato che serve da monito rispetto a qualsiasi tentativo di proporre un'interpretazione univoca della teoria del governo formulata da Fortescue, facendone un indiscusso precursore del costituzionalismo moderno, un profeta della monarchia parlamentare (come pure, all'estremo opposto, una figura interamente riconducibile alla tradizione medievale), laddove invece il suo pensiero rispecchia la fase storica al cui interno esso matura, al confine fra il lungo medioevo e i prodromi dell'età moderna.

Ciò detto, siamo ora in condizione di domandarci se, come ritiene Passe-

rin d'Entrèves, la «singolare insistenza» con cui Fortescue ricorre all'*auctoritas* di Tommaso per fondare la sua teoria della monarchia «politica» abbia, per citare lo storico valdostano, «un inizio di giustificazione»²² e in che misura tale teoria contribuisca a fare luce sulla dottrina del governo dell'Aquinate. Pur riconoscendo alcune differenze – ricondotte in gran parte ai due secoli che li separano – Passerin d'Entrèves eccede a tratti nel proporre una lettura che sembra fare di Fortescue l'interprete più fedele del maestro domenicano, capace di sciogliere alcuni nodi rimasti insoluti e di esplicitare taluni elementi solo abbozzati nella riflessione politica di Tommaso, le cui prese di posizione in favore di un governo misto, per limitarci a un solo esempio, vanno in realtà in una direzione diversa da quella scelta dal giurista inglese, il quale non prende mai esplicitamente posizione a favore dell'adozione di un modello costituzionale che combini le virtù delle tre forme rette di governo, in un sistema di pesi e contrappesi.

Nel contempo, le «deduzioni» che, a detta di Passerin, «Fortescue fa dai prolegomeni del cap. 6 del primo libro»²³ del *De regno*, scorgendovi le premesse da cui far discendere la necessità di adottare una forma temperata di monarchia, assolutizzano il valore di quella sezione di testo, forzando il pensiero di Tommaso, che nel complesso resta aperto a diverse soluzioni costituzionali²⁴. Né ha fondamento – come del resto riconosce lo stesso Passe-

rin d'Entrèves – l'affermazione di Fortescue secondo cui l'esigenza, richiamata da Tommaso in quelle righe, di contenere la potestà regale onde prevenire ogni degenerazione in senso tirannico possa essere soddisfatta solo se tale potestà «lege politica cohibetur», ossia unicamente se risulta circoscritta dalle regole della comunità emanate con il coinvolgimento e l'assenso del popolo.

Va tuttavia segnalato che – come si accennava – nella sua disamina Passerin si mostra altresì consapevole di taluni elementi rispetto ai quali si registra una distanza rilevante fra gli autori che è impegnato ad accostare²⁵. È il caso del criterio di fondo con cui essi distinguono e giudicano le varie forme politiche: etico, per Tommaso, la cui attenzione è tutta rivolta al fine del governo, laddove l'interesse di Fortescue «è interamente politico»²⁶ e si traduce nella valutazione comparativa dei differenti modelli costituzionali in termini di funzionamento pratico e di efficienza, con particolare riferimento alle ricadute in ambito economico, ai vantaggi materiali che possono derivare dall'adozione di un determinato sistema. E qui Passerin d'Entrèves richiama il nostro sguardo su un aspetto che ha poi indotto parte della storiografia successiva a presentare Fortescue come “padre” del comparativismo giuridico e, più in generale, come uno dei primi teorici politici a fondare la sua dottrina sul confronto minuzioso fra i sistemi normativi, politici e socio-economici propri delle diverse realtà nazionali.

Ma la differenza più significativa che Passerin è fra i primi a cogliere, nell'analizzare congiuntamente Tommaso d'Aquino e John Fortescue, concerne l'ultima di quelle che il Valdostano annovera fra le peculiarità del principato regal-politico idealizzato da Fortescue, vale a dire l'essere contraddistinto dalla già citata «supremazia della legge»²⁷. In prima battuta, Passerin pare porre un'enfasi eccessiva sul fatto che anche per il giurista inglese tale legge non ha valore alcuno se non si regge sulla legge naturale, norma suprema del diritto, dando la sensazione di accentuare oltre il dovuto gli elementi tomisti e scolastici della dottrina gius-filosofica di Fortescue, al quale attribuisce una teoria del diritto la cui chiave di volta è costituita dalla *lex naturalis* – che agli occhi dello studioso valdostano costituisce la cifra significativa della concezione medievale circa il fondamento metafisico (razionale) e l'origine del vivere politico²⁸, «la spina dorsale della filosofia politica del Medioevo», secondo la definizione che ne dà in una pagina de *La filosofia politica medievale*²⁹.

Nel corso della sua analisi, però, emerge, seppur non appieno, come la teoria della legge contenuta negli scritti di Fortescue presenti una maggiore complessità e rifletta la lunga – e non del tutto lineare – fase di transizione «fra le tradizionali idee medievali e la nuova teoria politica»³⁰, fase nel cui contesto – già lo si accennava – essa prende forma, contenendo quindi un certo numero di aspetti non del tutto

armonizzabili fra loro, quando non addirittura in palese contraddizione. Se da un lato, infatti, è vero che «il Fortescue molto sembra aver imparato da S. Tommaso»³¹, che in molte sue pagine sviluppa una concezione del diritto secondo la quale ogni legge umana è necessariamente fondata su quella di natura, da cui trae il suo valore morale, nonché il suo vigore, «quasi sotto forma di prestito»³², e afferma, in perfetta sintonia con il giusnaturalismo medievale, che «tutte le altre norme esistenti hanno validità solo in virtù dell'autorità di quella legge, che sono chiamate a integrare»³³ – in quanto la funzione delle leggi civili consiste semplicemente nell'applicare i precetti immutabili del corpo giuridico superiore alla vita di una specifica comunità politica tramite norme che, per essere valide, debbono conformarsi alle regole morali universali contenute nella legge di natura, che eccelle su tutti gli altri sistemi normativi in virtù del suo derivare dalla volontà divina, non essendo altro che la partecipazione consapevole all'eterno disegno divino da parte di ogni creatura razionale – se, dicevo, tutto questo è vero, altrove, come si è accennato, le cose stanno in maniera ben diversa. In particolare, nella descrizione e nell'analisi che Fortescue ci offre del modello di governo inglese scompare qualsiasi riferimento all'ordine divino del cosmo, col conseguente venir meno del carattere teocratico della sua teoria del diritto, a favore della tesi secondo cui le leggi traggono la loro legittimità e autorità esclusivamente dal volere

della comunità e la giustizia ha una matrice eminentemente umana. Su un piano più generale, poi, all'origine di ogni legge civile, del sistema di norme chiamato a definire cosa è giusto fare e cosa invece risulta vietato entro i confini di un dato territorio, il giurista inglese pone la volontà umana, che vi conferisce forma e vigore: l'arbitrio di un singolo individuo, nel caso di un dominio meramente regale, oppure uno sforzo congiunto del re e del popolo, in quei paesi che hanno la fortuna di avere un governo «sia regio che politico».

A sua volta, dalla concezione delle leggi come prodotto delle scelte degli uomini deriva l'idea che, lungi dall'essere sempre le stesse, esse varino da luogo a luogo e mutino nel corso della storia. Questa idea – al tempo stesso una presa d'atto basata sull'esperienza di come stanno effettivamente le cose – rafforza ulteriormente la convinzione di Fortescue circa la genesi tutta mondana delle leggi civili, inevitabilmente soggette a cambiamenti e trasformazioni nella faticosa e precaria ricerca di un sistema normativo il più possibile «appropriato»³⁴ alle esigenze e alle aspettative della specifica comunità civile che esso regola.

Nel contempo, la visione volontaristica e terrena della legge umana presente in numerose pagine di Fortescue determina un'evoluzione del suo pensiero che talora lo conduce, in contrasto con quanto affermato in altri punti, a riconoscere piena validità alle norme create dall'uomo, purché debitamente emanate, a prescindere dal

loro contenuto. Questa divaricazione fra diritto e moralità è il frutto dell'idea che una norma acquisisca lo status di legge soltanto perché gli uomini che convivono in una certa regione vi individuano uno strumento utile, in quel frangente, al benessere comune e, pertanto, stabiliscono di accoglierla provvisoriamente nel corpo legislativo del paese, con una decisione del tutto indipendente da qualunque altra considerazione. Giustamente, quindi, Passerin d'Entrèves registra – cogliendovi un passaggio epocale – una distanza di grande rilievo, sotto questo profilo, fra il pensiero di Tommaso d'Aquino, nel quale il concetto della sovranità della legge trova la sua elaborazione più completa, e il modo ambiguo in cui Fortescue ripropone questo principio «schiettamente medievale»³⁵, apportandovi una modifica che apre la strada alla «teoria dello stato moderno» elaborata dai giuristi e dai teorici politici nell'Inghilterra di Enrico VIII³⁶: Passerin scorge in Fortescue l'avvio del processo attraverso il quale, «insensibilmente», l'idea della supremazia della legge va dissociandosi da quella, a lungo predominante, della sua sostanziale immutabilità e si combina invece con la tesi della sua natura cangiante, segnando un passo importante verso la nozione di sovranità legislativa (parlamentare) che avrebbe poi costituito il cuore della cosiddetta «Tudor revolution»³⁷.

A Passerin d'Entrèves va perciò ascritto anche il merito di aver gradualmente fatto emergere come la riflessione gius-fi-

losofica di Fortescue contenga una tensione intrinseca – e una contraddizione quanto meno potenziale – fra affermazioni del tutto conformi alla linea di pensiero dei teorici del diritto naturale e alcuni elementi concettuali propri di una prospettiva positivista emergente nella teoria giuridica inglese a partire dalla fine del XIV secolo, destinata ad affermarsi con sempre maggiore forza nell’Inghilterra del Cinquecento, traducendosi nell’idea «di una forza intrinseca alla legge che le deriva dall’autorità del legislatore»³⁸, del «King in Parliament»³⁹. Un positivismo giuridico – detto per inciso – nel quale Passerin ravvisa anche i prodromi della dottrina dello Stato assoluto, cui imputa in particolare il venir meno della possibilità di preservare – per dirlo con le sue parole contenute in una memoria del 1929 – «quella sfera di libertà e di autonomia della ragione umana compatibile con l’oggettivismo di una verità immutabile», venir meno che il nostro autore considera un effetto dell’«emancipazione dello Stato dal diritto naturale», espressione della ragione divina del mondo, e dell’affermarsi del principio secondo cui è giusto ciò che vuole il sovrano, la fonte del diritto risiedendo nello Stato⁴⁰.

Da ultimo, tengo ad aggiungere che ho scelto di concentrarmi in particolare sulle pagine dedicate alla figura di Sir John Fortescue perché mi è parso importante cogliere l’occasione di questo convegno per ricordare come, fra i tanti aspetti preziosi dello straordinario lavoro di ri-

cerca compiuto da Alessandro Passerin d’Entrèves, vi sia stato quello di aver richiamato per la prima volta l’attenzione degli studiosi del nostro paese sul giurista e costituzionalista inglese, quasi un secolo fa, in un frangente in cui il fatto di riferirsi all’amore per «una giusta libertà» e al suo essere «il frutto più prezioso di un saggio ordinamento civile», come fa il Valdostano nelle righe finali del saggio del 1927⁴¹, assume una valenza particolare e testimonia la straordinaria statura civile e morale, oltre che scientifica, di un intellettuale che, al pari del suo amato Fortescue, seppe coniugare studio e militanza, nel senso più alto del termine.

Note

1 _ Mi riferisco in modo particolare a una conferenza tenuta all’Università Bocconi nel marzo 1940, pubblicata col titolo *La fortuna di Marsilio da Padova in Inghilterra* nel «Giornale degli economisti e annali di economia», II (1940), pp. 135-152, e ristampata poi in A. PASSERIN D’ENTRÈVES, *Saggi di storia del pensiero politico. Dal medioevo alla società contemporanea*, a cura di G.M. Bravo, FrancoAngeli, Milano 1992, pp. 169-186.

2 _ Tesi intorno alla quale verte la monografia *The Medieval Contribution to Political Thought. Thomas Aquinas, Marsilius of Padua, Richard Hooker*, pubblicata a Oxford nel 1939 per i tipi della Oxford University Press; cfr. anche A. PASSERIN D’ENTRÈVES, *La teoria del diritto e della politica in Inghilterra all’inizio dell’età moderna*, Istituto Giuridico della R. Università di Torino, Torino

1929. Si veda anche C. NEDERMAN, *Il pensiero politico europeo tra l'epoca medievale e la modernità. Il contributo storico e storiografico di Alessandro Passerin d'Entrèves*, in S. NOTO (a cura di), *Alessandro Passerin d'Entrèves pensatore europeo*, il Mulino, Bologna 2004, pp. 135-176.

3 _ Al quale giunse spintovi in particolare dal desiderio di risalire alle origini di quel pensiero politico moderno che aveva costituito il suo primo ambito di indagine. In proposito si veda quanto osservato in O. GRASSI, *Il pensiero medievale nella riflessione etico-giuridica di Alessandro Passerin d'Entrèves*, in S. NOTO (a cura di), *Alessandro Passerin d'Entrèves pensatore europeo*, cit., pp. 117-118.

4 _ Si veda a titolo esemplificativo A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *A proposito di alcuni recenti contributi alla storia delle dottrine politiche*, «Annali di scienze politiche», IV (1936), p. 282.

5 _ Sulla biografia e sul profilo culturale di Passerin d'Entrèves si vedano N. BOBBIO, *Ricordo di Alessandro Passerin d'Entrèves*, «Rivista di Filosofia», LXXXVIII (1987), pp. 111-120; P. POLITO, *Profilo di Alessandro Passerin d'Entrèves*, in A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Saggi di storia del pensiero politico*, cit., pp. 21-25; S. NOTO, *Alessandro Passerin d'Entrèves ovvero «la libertà come fatto e come valore»*, in ID. (a cura di), *Alessandro Passerin d'Entrèves pensatore europeo*, cit., pp. 11-28.

6 _ Convinzione che a sua volta discende dal fatto che le differenti forme associative scelte da questo o quell'insieme di individui sono considerate e analizzate come fenomeni naturali, frutto di necessità, inclinazioni e desideri radicati in ogni essere umano. Al riguardo si veda A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Il pensiero politico di S. Tommaso*, pubblicato originariamente come In-

roduzione in S. TOMMASO D'AQUINO, *Scritti politici*, Zanichelli, Bologna 1946, pp. V-XXXVI, ora in A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Saggi di storia del pensiero politico*, cit., pp. 41-61: 45-46.

7 _ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *S. Tommaso e la costituzione inglese nell'opera di Sir John Fortescue*, «Atti della reale Accademia delle Scienze di Torino», LXII (1927), pp. 261-285, ora in ID., *Saggi di storia del pensiero politico*, cit., pp. 115-134.

8 _ Ivi, p. 117.

9 _ Ivi, pp. 117-118.

10 _ J. FORTESCUE, *Opusculum de Natura Legis Naturae et de ejus Censura in Successione Regnorum Suprema*, in *The Works of Sir John Fortescue, Knight, Chief Justice of England and Lord Chancery to King Henry the Sixth*, ed. by Thomas Fortescue, Lord Clermont, Chiswick Press, London 1869, Pars I, 1.16, p. 77.

11 _ *Ibidem*.

12 _ Si veda per esempio A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *S. Tommaso e la costituzione inglese nell'opera di Sir John Fortescue*, cit., p. 121.

13 _ J. FORTESCUE, *De Laudibus Legum Anglie*, ed. by S. B. Chrimes, Cambridge University Press, Cambridge 1942, cap. 18, p. 40. Ci imbattiamo qui nel terzo elemento-chiave individuato da Passerin d'Entrèves nel governo ideale di Fortescue, il cui fine supremo non può che essere il bene dei governati (cfr. *S. Tommaso e la costituzione inglese nell'opera di Sir John Fortescue*, p. 121).

14 _ Ivi, p. 122.

15 _ «Così come Giosafat affermò che le sentenze emesse dai giudici erano di Dio [cfr. 2 Cron, 19, 6]» (*De Laudibus Legum Anglie*, 8, p. 22).

16 _ J. FORTESCUE, *Opusculum de Natura Legis Naturae*, 1.16, p. 77, e J. FORTESCUE, *The*

Governance of England: Otherwise Called the Difference between an Absolute and Limited Monarchy, ed. by C. Plummer, Oxford University Press, Oxford 1885, cap. 2, p. 113.

17 _ Cfr. E. COKE, *The Second Part of the Institutes of the Lawes of England*, M. Flesher & R. Young, London 1642, 2, p. 187. Su Coke e Fortescue cfr. J.P. SOMMERVILLE, *Politics and Ideology in England, 1603-1640*, Longman, Harlow 1986, pp. 88-89.

18 _ In un modello di governo che risulta contraddistinto non solo dal rispetto verso la legge di natura, affidato alla coscienza di ogni principe, ma anche da quello nei confronti di un insieme di *leges terrae* – un diritto radicato nella coscienza e nel consenso del popolo – che i giudici inglesi rinvennero nelle consuetudini del paese e nei precedenti giudiziari, dichiarano e applicano.

19 _ Per questo aspetto si veda in particolare J. FORTESCUE, *Articles to the Earl of Warwick*, in ID., *The Governance of England*, cit., p. 350.

20 _ A dispetto di quanto sostenuto da John Locke in un passo del suo *Secondo Trattato*, Fortescue non ammette alcun diritto di resistenza, diversamente da Tommaso d'Aquino: in proposito si veda J. LOCKE, *The Second Treatise of Government. An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government*, 19.239, in ID., *Two Treatises of Government*, ed. by P. Laslett, Cambridge University Press, Cambridge 1970, p. 444.

21 _ Per ragioni cronologiche, in quanto inaugurato da contributi pubblicati più tardi.

22 _ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *S. Tommaso e la costituzione inglese nell'opera di Sir John Fortescue*, cit., p. 126.

23 _ Ivi, p. 125.

24 _ Cosa peraltro almeno in parte vera anche per quanto concerne lo stesso Fortescue.

25 _ Si consideri per esempio A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *S. Tommaso e la costituzione inglese nell'opera di Sir John Fortescue*, cit., p. 126.

26 _ Ivi, p. 128.

27 _ Ivi, p. 120.

28 _ Ed è dunque un elemento-chiave per individuare la soluzione a quello che Passerin considera il problema al centro della storia delle dottrine politiche, ossia la questione relativa al fondamento dell'obbligazione politica: in proposito si veda A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *The Medieval Contribution to Political Thought*, cit., p. 3.

29 _ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La filosofia politica medievale. Appunti di storia delle dottrine politiche*, Giappichelli, Torino 1934, p. 202; cfr. anche A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Diritto naturale e distinzione fra morale e diritto nel pensiero di Tommaso d'Aquino*, «Rivista di filosofia neoscolastica», XXIX (1937), pp. 1-33, ora in ID., *Saggi di storia del pensiero politico*, pp. 63-96: 65-75. In relazione a questo aspetto si consideri anche R. CUBEDDU, *La concezione del diritto naturale in Alessandro Passerin d'Entrèves*, in S. NOTO (a cura di), *Alessandro Passerin d'Entrèves pensatore europeo*, cit., pp. 179-210.

30 _ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *S. Tommaso e la costituzione inglese nell'opera di Sir John Fortescue*, cit., p. 126.

31 _ *Ibidem*.

32 _ «Quasi ex mutuo»: *Opusculum de Natura Legis Naturae*, 1.5, p. 68.

33 _ Ivi, p. 67.

34 _ *De Laudibus Legum Anglie*, 30, p. 72.

35 _ «Grandiosa concezione che domina il pensiero medievale» (*S. Tommaso e la costituzione inglese nell'opera di Sir John Fortescue*, cit., pp. 126-127).

36 _ Fra i quali spicca Christopher Saint German, altra figura indagata in profondità dallo studioso valdostano.

37 _ Si veda A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *S. Tommaso e la costituzione inglese nell'opera di Sir John Fortescue*, cit., p. 127.

38 _ *Ibidem*.

39 _ Senza avere la presunzione di risolvere questa tensione di fondo e di armonizzare artificialmente tesi che riflettono la profonda trasformazione del pensiero giuridico inglese tipica degli anni di Fortescue, è possibile ricondurre almeno in parte questa tensione all'impatto che la riflessione costituzionale dell'autore ebbe sul

suo modo di concepire il diritto. Secondo Fortescue, in ogni «dominio politico e regio», il suo sistema di governo ideale, il diritto è il risultato dell'azione combinata del re e dei rappresentanti della comunità; come tale, esso affonda le sue radici nella volontà del popolo. Sembra quindi che sia stato il desiderio di elogiare il modello politico inglese a modificare la teoria del diritto di Fortescue, attenuandone il carattere teocratico e portandolo talvolta ad assegnare alla giustizia una matrice eminentemente umana.

40 _ Cfr. A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *La teoria del diritto e della politica in Inghilterra all'inizio dell'età moderna*, cit., pp. 9-10, e ID., *La filosofia politica medievale*, cit., pp. 93-95.

41 _ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *S. Tommaso e la costituzione inglese nell'opera di Sir John Fortescue*, cit., p. 128.

Filosofia e teologia nel sant'Anselmo d'Aosta di Sofia Vanni Rovighi

di Giuseppe Fornari*

ABSTRACT

The author starts from the institutional division between philosophy and theology introduced in Italy at the end of the national unification, to present the interpretation of Anselm of Canterbury developed by Sofia Vanni Rovighi (1908-1990) during her career and based on the premise of a substantial difference between these two forms of speculation. Vanni Rovighi reads the "philosophical" texts by Anselm in the light of this distinction inherited from Thomas Aquinas and strongly held by neo-Thomism, but she misses in this way Anselm's very close dialogue with Augustin's *De trinitate*, ready to translate its Trinitarian theology in a new awareness about man and human knowledge. An essential moment of the philosophical history of the West remains underestimated and this invites us to a further reflection on the historiographic repercussions of an excessive separation between philosophy and theology.

[_Contributo ricevuto il 23/05/2024. Sottoposto a peer review, accettato il 5/10/2024.](#)

I _ Un pensiero cattolico identitario

L'argomento da me prescelto – la ricerca di storia della filosofia medievale di Sofia Vanni Rovighi (1908-1990)¹ – si direbbe circoscritto e specialistico, ma in realtà riveste un interesse più generale perché mette l'accento su problemi interpretativi di non piccolo peso nella storiografia filosofica italiana del secolo scorso, con premesse riconducibili agli ultimi decenni dell'Ottocento ed effetti che si fanno sentire ancor oggi. Mi riferisco alle vicende della filosofia cattolica nell'Italia

unita, un argomento che solo negli ultimi decenni è stato oggetto di ricerche specifiche conformi all'oggettività del metodo storico², e che tuttora credo sia sovente sottostimato o ignorato. Tre avvenimenti sono in particolare da ricordare. Il primo è la soppressione nel 1873 delle Facoltà teologiche nelle Università del Regno d'Italia e il restringimento dell'insegnamento teologico alle Università pontificie e ai Seminari, per cui la teologia diviene in Italia un affare esclusivamente ecclesiale, scomparendo dal dibattito culturale e scientifico nazionale. Il secondo è la promulgazione nel 1879 dell'enciclica di Le-

* Università degli Studi di Verona.

one XIII *Aeterni Patris*, in cui san Tommaso d'Aquino è indicato come modello del pensiero cattolico e arma identitaria rispetto allo Stato italiano responsabile della fine del potere temporale dei papi. Infine, a *latere* va menzionato il Decreto del Sant'Uffizio *Post Obitum* del 1888, in cui si condannano quaranta proposizioni tratte dalle opere postume di Antonio Rosmini, un provvedimento strumentale rispondente all'implicito scopo di rafforzare la scelta del tomismo quale paradigma unico della filosofia cattolica.

La figura di Sofia Vanni Rovighi ha alle spalle questi precedenti, anche se la sua attività si svolge in una temperie culturale in parte mutata. Il suo profilo neotomistico è ineccepibile, ed è quello di una studiosa di san Tommaso che si forma e inizia la sua carriera tra gli anni Venti e i primi anni Trenta, in ossequio agli scopi che hanno presieduto alla fondazione nel 1921 dell'Università Cattolica di Milano su iniziativa del Padre Agostino Gemelli: affermare e diffondere la cultura cattolica ai massimi livelli filosofici e scientifici per farne una concorrente agguerrita del positivismo e dell'idealismo gentiliano. Il mondo cattolico di questi anni non riflette più le contrapposizioni del pontificato di Leone XIII: dopo aver trovato un *modus vivendi* con lo Stato liberale, e aver assistito al suo crollo nel 1922, la Chiesa riesce infine a rafforzarsi e a trovare nuovi spazi pubblici con il Concordato del 1929, sia pure a prezzo di una compromissione col regime mussoliniano.

A differenza di Padre Gemelli, la Vanni Rovighi rifiuta però ogni coinvolgimento di natura politica. Il modello da lei seguito è piuttosto quello del suo maestro Amato Masnovo, che coniugava un impianto neotomista a istanze spiritualistiche agostiniane e a un'impronta esistenzialistica destinata a una certa fortuna nella filosofia cattolica degli anni successivi. Ella in tal modo sviluppa una linea storiografica in sintonia con la pacatezza e l'apertura razionale caratteristiche del pensiero di san Tommaso, su cui raggiunge infatti i suoi risultati interpretativi migliori, il che non ha impedito alla sua ricerca di risentire del divorzio divenuto istituzionale in Italia tra filosofia e teologia, e della corrispondente difficoltà a raggiungere una visione più contestuale del medioevo.

A ciò si aggiunga lo schermo frapposto dall'idea, fondativa per il neotomismo, di una *philosophia perennis* portatrice di un'istanza veritativa assoluta, un'aspirazione che è antica quanto la filosofia, ma che, se non assunta criticamente, si dimostra non compatibile con l'odierna consapevolezza storica dei condizionamenti culturali, sociali ed epocali di ogni pensiero. Oltre a ciò, dietro la moderna versione cattolica della *philosophia perennis*, traspare il convincimento che siano le forme concettuali del pensiero filosofico, la sua impalcatura logica e argomentativa, a godere di un valore assoluto, a non avere un'origine perché prescindono dal fattore genetico

e temporale, il che finisce per riproporre in maniera più insidiosa e nascosta lo stesso filtro giustapposto alla storia.

La Vanni Rovighi arriva a riconoscere i condizionamenti sociali del neotomismo³, ma non fino al punto di staccarsi dai suoi presupposti in qualche misura atemporali e dalla separazione artificiosa tra filosofia e teologia che ne costituisce lo sfondo. Questi inconvenienti li possiamo osservare negli studi da lei condotti lungo tutta la sua carriera su un pensatore che la affascinava, e che per più aspetti rappresentava il principale antefatto al pensiero del prediletto Tommaso: sant'Anselmo d'Aosta. Parlando di questa sezione della sua produzione medievistica potremo riscontrare le ripercussioni storiografiche dell'insoluto nodo filosofia/teologia e di un tomismo eccessivamente sincronico. Esaminiamo allora il modo in cui la Vanni Rovighi ha affrontato un pensatore fondamentale per tutti i successivi sviluppi della filosofia del basso medioevo. La prima importante tappa ci viene offerta da una monografia del 1949, *Sant'Anselmo e la filosofia del sec. XI*, che ci consentirà anche un raffronto analitico con la concezione di Anselmo quale possiamo ricostruirla attualmente.

2 _ La monografia del 1949 e la funzione storica di sant'Anselmo

Il lavoro del 1949 si svolge all'insegna della distinzione tra filosofia e teologia

come chiave di lettura del pensiero del sec. XI, cioè di un periodo dominato da un rinnovato interesse per la dialettica antica e dalla curiosità intellettuale con cui se ne scopre l'applicabilità anche a tematiche religiose. Così l'autrice commenta lo scontro tra il maestro di Anselmo, Lanfranco da Pavia, e Berengario di Tours che, applicando la dottrina aristotelica della sostanza e degli accidenti all'eucarestia, affermava il valore simbolico e non ontologico di quest'ultima: «ma più della dottrina eucaristica, che appartiene alla storia della teologia, ci interessa l'atteggiamento generale di Lanfranco di fronte alla filosofia, alla dialettica»⁴. Le questioni di merito sono scartate perché di competenza di una «storia della teologia», sulla quale interviene una sorta di divieto a rievocarla anche solo per sommi capi, giusto per dare un'idea di questioni su cui tali uomini, tutti religiosi, si scontravano e si appassionavano. Dobbiamo limitarci invece a parlare del loro atteggiamento «di fronte alla filosofia, alla dialettica», con un'assimilazione della filosofia di quel periodo alla dialettica che è corretta, ma con una scotomizzazione di tutto ciò che riguarda specificamente la religione cristiana, e questo a proposito di monaci e di un'epoca per la quale la religione cristiana era tutto.

La Vanni Rovighi non sembra considerare che per i contendenti non era questione di tracciare un'astratta linea di confine, quanto di scoprire fin dove la

ragione umana potesse spingersi nell'affrontare temi che nessuno di loro metteva in discussione. Per Lanfranco bisognava fermarsi prima di categorizzazioni sommarie che perdevano segmenti importanti della dottrina eucaristica, mentre per Berengario era lecito spingersi oltre e accettare il massimo sacramento cristiano come ritualizzazione simbolica, tenendo altresì presente che la nozione di simbolo era allora molto diversa dalla nozione formale e sintattica odierna. Né possiamo relegare l'eucarestia nella «storia della teologia», se consideriamo che proprio questi dibattiti porteranno oltre un secolo dopo alla definizione del dogma della transustanziazione, in cui la dottrina aristotelica della sostanza e degli accidenti viene piegata a una significazione teologica, ma anche concettuale, che sarebbe stata inconcepibile per lo Stagirita.

Questa strategia di elusione ottiene l'effetto di rescindere dal corpo del pensiero medievale una teologia fantomatica, allontanandola dalla sua definizione etimologica di *logos* applicato alla comprensione di Dio, ma ottenendo anche di modernizzare un po' troppo gli atteggiamenti di Lanfranco, a cui è attribuito un "fideismo" di carattere pratico, e del suo allievo Anselmo, a cui è attribuito all'opposto un fideismo di tipo contemplativo:

l'atteggiamento fideistico di S. Anselmo nel *Cur Deus homo* è ben diverso da quello di Lanfranco: S. Anselmo giudica la filosofia inadeguata a cogliere la verità e la subordina

ad un altro genere di contemplazione, Lanfranco la subordina alla necessità della disciplina e dell'azione.⁵

L'autrice applica le sue distinzioni non domandandosi che cosa Anselmo potesse intendere per contemplazione e Lanfranco per disciplina e azione, e non spiegando che cosa accomunasse la fede di entrambi. Inoltre, la categoria di «fideistico» applicata al *Cur Deus homo*, il capolavoro dell'Anselmo maturo sulla redenzione di Cristo, è inadeguata, dato che il metodo razionale applicato è lo stesso di quello delle sue opere filosofiche più famose, il *Monologion* e il *Proslogion*, e a cambiare semmai è una maggiore enfasi posta sulla premessa di fede. Che si parta dalla verità di fede o dalla verità razionale per l'uomo, lo scopo è sempre di intesere una fitta rete in cui l'una sostenga l'altra senza alcuna contraddizione, nel senso che la razionalità umana è il frutto della razionalità divina e in ogni caso vi rimanda e la presuppone. Alla pagina seguente sono rievocati gli scritti religiosi di autori più vicini alla sensibilità attribuita ad Anselmo e influenzati da quello che è il nume tutelare del pensiero cristiano di allora, sant'Agostino:

inutile cercare in queste opere problemi filosofici: sono scritti religiosi, di una viva, profonda, sentita religiosità. [...] Non è filosofia: è mistica, ma la mistica ha un carattere in comune con la filosofia: è contemplazione.⁶

Cosa significhi più di preciso nell'XI secolo «una viva, profonda, sentita religiosità» non ci viene detto, e quello che invece ci è detto manifesta l'idea interiorizzata e individuale che della fede ha la studiosa. Ma è la medesima idea che potevano averne questi devoti monaci, per i quali tutto era a immagine di Dio e Dio era la fonte suprema della comunità e dell'intera esistenza? In realtà, per costoro la religione è una forza che raggiunge chiunque non vi si opponga, è una struttura costitutiva del reale, non una manovra di ripiegamento del soggetto in se stesso alla ricerca di una fede in qualche misura ultronea. La Vanni Rovighi ammette che la mistica condivide con la filosofia il momento centrale della «contemplazione», ma è lei la prima a sottolinearne altrove il carattere conoscitivo in quanto vedere, accesso visivo all'essere testimoniato dall'accezione cognitiva dei *verba videndi* e dalla connotazione visuale di *intuitus*. Ci sono fondate ragioni per affermare, infatti, che la contemplazione dei mistici e la contemplazione della ragione, la meraviglia di cui parlano Platone e Aristotele, sia essenzialmente la stessa esperienza, solo sottoposta a differenti declinazioni, più estrema ed esperienziale nei mistici, più metodologica e controllata in filosofia. E dietro si intravede una più arcaica contemplazione/esecuzione di natura rituale, da cui si può sostenere che derivino entrambe queste forme esperienziali e conoscitive. Come i maggiori mistici cristiani sovente

esprimono le ricadute razionali delle loro visioni, così le elaborazioni più alte della filosofia antica e medievale raggiungono una connotazione assoluta definibile come mistica, beninteso nelle diverse accezioni legate alle situazioni storiche e culturali. La Vanni Rovighi riconosce questa convergenza nel libro del 1949 allorché approva l'affermazione di Barth e di Stolz secondo cui per sant'Anselmo «la speculazione è teologia e la teologia è mistica»⁷. Ma tale ammissione non la spinge a mettere in discussione la distinzione filosofia/teologia già tracciata, né va diversamente allorché la sua trattazione affronta il rapporto tra piano etico o valoriale e piano ontologico.

La studiosa non manca di notare come l'argomentazione impostata fin dall'inizio del *Monologion* non si limiti agli aspetti logici, ma passi «dalla considerazione del valore a quella dell'essere», e comporti quindi «una intuizione dei valori», intesi come beni portatori di valori in sé oggettivi e disposti lungo «una gerarchia di valori»⁸. La precisazione tocca un punto relevantissimo della visione antica e medievale del mondo, che era costitutivamente assiologica, ossia fondata su di un criterio gerarchico e finalistico che assegnava ad ogni livello un corrispondente 'valore', che tuttavia non era semplicemente 'valoriale' bensì qualitativo e ontologico. In altre parole, questa visione, a cui Anselmo si richiama sistematicamente, distingueva differenti piani di 'realtà' nel senso precipuo che più ci si innalzava

su questa scala e maggiore era il grado di esistenza e di pienezza ontologica, fino a giungere al livello supremo, che il *Doctor Magnificus* denomina *summa essentia*, mentre andando verso il basso tocchiamo i gradi inferiori e infimi dell'essere, lungo una china ontologica discendente che da ultimo sconfina nel non-essere. Leggiamo un passo rivelatore in proposito, nella traduzione fattane dalla Vanni Rovighi per la sua accurata edizione delle anselmiane *Opere filosofiche*. La contrapposizione è fra le cose mutevoli e la condizione ontologicamente assoluta della *summa natura* che è anche sostanza senza accidenti, nonché spirito privo di corpo:

poiché invece tutte le altre cose, mutando, o furono talora o saranno in certi loro aspetti ciò che ora non sono, o sono ciò che talora non furono o non saranno – e poiché ciò che sono state non è più, e ciò che saranno non è ancora, e ciò che sono, in un presente labile e brevissimo e a mala pena esistente, a mala pena può dirsi essere [*hoc quod in labili brevissimoque et vix esistente praesenti sunt vix est*] – poiché dunque esistono in modo così mutevole, non a torto [*non immerito*] si nega che possano dirsi semplicemente e perfettamente e assolutamente essere, e si afferma che in certo senso non sono e a mala pena sono essere [*asseruntur fere non esse et vix esse*].⁹

Ora, il ragionamento di Anselmo vuol essere sistematicamente ontologico ed è questa la premessa della sua visione as-

siologica del reale, che egli ha in comune con la filosofia antica, passando per la personalizzazione cristiana, che comincia a modificare dall'interno l'oggettivismo impersonale tipico della mentalità classica. Al contrario, la Vanni Rovighi parla di un passaggio «dalla considerazione del valore a quella dell'essere», attribuendo la classificazione assiologica a un preventivo giudizio di valore formulato da Anselmo, secondo criteri soggettivistici che non sono quelli dell'XI secolo. La conseguenza è che egli viene tacciato di una modalità «intollerante», ritenuta caratteristica «di ogni giudizio primitivo di valore»¹⁰, come comproverebbe l'asserzione anselmiana che chi nega la distinzione assiologica tra gli enti *non est dicendus homo*, in verità un *topos* che troviamo in Aristotele e che il medioevo eredita per vie indirette. Al pensatore dell'XI secolo viene attribuita «una intuizione di valore, distinta dall'intuizione di un dato di fatto», ma in questa maniera la visione di sant'Anselmo è sottoposta a criteri che le sono estranei. Anselmo è convinto di vivere in un universo assiologicamente ordinato che, grazie alla sua stessa struttura, suggerisce all'uomo le regole da seguire in campo conoscitivo e morale, secondo l'idea che egli definirà nella sua concezione matura di *rectitudo*. La studiosa del XX secolo retroproietta sul pensatore di nove secoli prima delle distinzioni che passano attraverso la filosofia altamente differenziata del secolo di Tommaso, e in questa maniera lo

stesso intento di 'dimostrare' l'esistenza di Dio, su cui si apre il *Monologion* e che ritorna nel successivo *Proslogion*, è sottoposto a un irrigidimento categoriale che non gli appartiene.

Per Anselmo non è questione di attivare un dispositivo logico-formale il cui risultato sarebbe di dimostrare l'esistenza di una realtà suprema a cui apporre il nome «Dio», bensì di assecondare un movimento conoscitivo che è nella struttura ontologica del reale purché l'essere umano che ne riceve da Dio la facoltà lo asseconi, ricongiungendosi infine al suo Creatore. Non vi è alcun divario formalizzato da varcare, nessuna separazione tra intuizioni valoriali e intuizioni fattuali. La sua intenzione piuttosto è di *mostrare* che Dio esiste attraverso la struttura correttamente orientata del nostro intelletto e in riferimento alla più intima legge del nostro essere e di ogni ente creato. Un'incomprensione che non coinvolge soltanto la lettura della Vanni Rovighi, ma si riverbera pure su una parte consistente della letteratura su Anselmo, dove si insiste unilateralmente su una serie di argomenti che invece nel *Monologion* non hanno significato separatamente l'uno dall'altro, poiché servono ad avviare una modalità di approccio al problema di Dio che sfocia spontaneamente in una profonda trattazione della Trinità esaminata nella sua struttura logico-ontologica con uno spirito che non potrebbe essere più boeziano, e con un originale sviluppo del procedimento

seguito da sant'Agostino, che nel *De trinitate* sottolinea il significato relazionale della Trinità e ne avvicina i misteri a partire dalle tracce e analogie (*vestigia*) che ne sono osservabili nelle facoltà umane (libri IX-X). Un autentico *De trinitate* dell'XI secolo, quello di Anselmo, che occupa quasi metà dell'opera e che è preceduto da una trattazione sulla struttura predicativa della divinità e sul suo rapporto con lo spazio e col tempo che è un piccolo trattato di gnoseologia teologica e metafisica. È singolare che questa parte che rappresenta il cuore e il culmine del *Monologion*, non abbia molte volte ricevuto attenzione per non percepire la necessità di calarsi nel *Sitz im Leben*, nell'autentico contesto di vita e di cultura di questo pensatore¹¹.

Ciò non vuol dire, tornando all'interpretazione rovighiana, che Anselmo non percepisca lo iato tra ragione umana e rivelazione, ma che egli si trova in una sorta di zona franca, in cui tra i due piani esiste una rete di rapporti e di congruenze che già nel successivo secolo di Abelardo cominceranno a esibire fratture e orizzonti problematici che via via ne umanizzeranno e storicizzeranno il significato, dando poi luogo alle grandi sintesi del Duecento, destinate a loro volta ad aprirsi nel Trecento su un orizzonte ancor più problematico. In tal senso, la famosa etichetta 'ontologica' apposta all'argomento unico avanzato da Anselmo all'inizio del *Proslogion*, e resa celeberrima dalla *Critica della ragion pura* di Kant, non è del tutto

sbagliata, perché pur sempre di ontologia stiamo parlando, ma da sola è ingannevole in quanto per il Dottore di Aosta le sue prove erano tutte 'ontologiche', dato che non erano incaricate di varcare la distanza aristotelica tra a priori e a posteriori che guida la rielaborazione tommasiana, né tantomeno l'abisso che si sarebbe spalancato secoli dopo tra fenomeno e noumeno. Per Anselmo una trattazione trinitaria condotta secondo i rigorosi dettami logici di Boezio è essa stessa una 'prova' dell'esistenza di Dio, espandibile nelle analisi delle componenti costitutive della nostra esperienza o nei meandri affascinanti e disorientanti delle relazioni intra-trinitarie, oppure concentrabile – ciò che farà nel *Proslogion* – in un'unica riflessione ricapitolativa che dica l'essenziale senza nulla escludere degli *excursus* più articolati, tutti preziosi per guidare il nostro cammino di *viatores* faticosamente indirizzati verso Dio e tenuti a raccogliere ogni possibile suggerimento insito nella nostra esperienza. È un primo *Itinerarium mentis in Deum* senza ancora i distinguo che Bonaventura terrà presenti negli anni di Tommaso e senza l'*exemplum* vicino e vibrante di san Francesco, dell'*alter Christus* che mostrava Cristo in mezzo alle aspirazioni e alle lotte dell'Italia comunale.

Condizionata dalle sue coordinate neotomistiche, l'interpretazione della Vanni Rovighi equivoca l'intento stesso dell'ampia parte trinitaria del *Monologion*:

S. Anselmo è avviato a discorrere della Trinità, e la dottrina è introdotta senza soluzione di continuità con ciò che precede, come una dottrina che possa giustificarsi con la sola ragione. In realtà ciò che S. Anselmo dice sulla distinzione delle tre Persone divine è suggerito dalla Rivelazione: S. Anselmo stesso ne prenderà coscienza nell'*Epistola de Incarnatione Verbi*, quando riconoscerà che, senza presupporre la fede, la ragione umana non potrebbe dir nulla e non potrebbe che cozzare contro il mistero, come contro una roccia impenetrabile. Probabilmente [...] S. Anselmo si è reso conto che la ragione non è sufficiente a costruire la dottrina della Trinità; ma qui, nel *Monologion*, in un'opera relativamente giovanile, egli è preso dall'entusiasmo della costruzione e, vedendo che il dato rivelato non urta in nulla contro la ragione, che, anzi, la dottrina della Trinità si presenta quasi come un proseguimento di ciò che la ragione può dimostrare sull'intelligenza divina creatrice, parla delle tre Persone divine nel medesimo modo in cui ha parlato dell'esistenza di Dio e dei suoi attributi, cioè come una materia perfettamente dimostrabile. Anche le conclusioni sulla Trinità sono introdotte con le espressioni consuete del *Monologion*: *probatur, certissimus est, certissimum iam consideratae rationes reddiderunt*. Non già che per S. Anselmo del *Monologion* il mistero non esista, ma esso consiste nell'inesauribilità dell'essenza divina, nel come le tre Persone sussistano in una unica essenza, non già nell'esistenza della Trinità divina.¹²

Tutta la parte trinitaria del *Monologion*, che costituisce il culmine dell'opera e che è organicamente preceduta dalla trattazione sul significato di Dio come sostanza e sulla Parola in Dio, è ricondotta all'esuberanza giovanile di un Anselmo che ha appena scoperto gli strumenti concettuali con cui sviluppare il proprio pensiero; senonché, è facile vedere, a distanza di più di settant'anni, quanto sia riduttiva una simile ricostruzione di quello che è il capolavoro del Dottore di Aosta, e la pietra miliare che inaugura il pensiero cristiano del secondo millennio. Anselmo non effettua una «costruzione», giacché il suo scopo non è attuare un programma 'teorico', bensì giungere a un punto in cui le facoltà umane e l'onnipotenza divina entrino in risonanza, lasciando che quest'ultima parli armoniosamente in una razionalità umana depurata e volta verso la sua sorgente di luce. Da qui l'entusiasmo, la gioia, con cui egli quasi si sorprende di avere un tale successo, di sgranare limpidamente verità eterne che gli ingenui dialettici del suo tempo si lasciavano sfuggire. Abbiamo la razionalità occidentale che sta scoprendo se stessa, che sta inaugurando una nuova epoca della cultura. È un peccato che una storica così attenta ai testi si lasci sfuggire un momento così emozionante, a causa di precomprensioni che allora condizionavano, in modi opposti e complementari, la cultura cattolica e quella non cattolica, e che oggi attendono di venir compiuta-

mente superate per rilanciare la ricerca su un periodo che promuove la nascita di una nuova modalità di pensiero.

Leggiamo il primo passo in cui Anselmo esprime questa gioia e cerchiamo di percepirne lo spirito senza interferenze con epoche successive:

poiché [...] questa mia meditazione mi ha condotto d'un tratto a qualcosa di grande e che mi riempie di gioia [*ad magnum et delectabile*], non voglio trascurare nessuna obiezione che possa presentarmisi, per quanto semplice e apparentemente sciocca, affinché, non lasciando nulla di dubbio in ciò che precede, io stesso possa proseguire più sicuro, e, se vorrò convincere altri della verità di ciò che medito, anche l'intelletto più tardo possa facilmente accedere alle mie conclusioni [*ad audita*], vedendo rimosso ogni più piccolo ostacolo.¹³

Bisogna cogliere lo spessore di questa *meditatio*, vera prosecuzione dell'attitudine orante che caratterizza la vita monastica, ma stavolta tradotta in una diversa sistematicità razionale, in una transitività argomentativa che si sostanzia di quella spiritualità normalmente affidata alle rassicurazioni della liturgia cenobitica e alle ratifiche di una tradizione apparentemente intoccabile. In realtà, questo apparato religioso e culturale imponente, in cui la civiltà occidentale ha elaborato per secoli i suoi fondamenti, sta partendo alla conquista del mondo, e tutti sono chiamati a prendervi parte. Nelle parole di Anselmo

questo slancio travalica le mura monastiche, è ormai pronto a conquistare il mondo in via di rinascita delle città, una società in fermento che sta imparando a riconoscere se stessa. Una simile silenziosa rivoluzione non solo non si contrappone alla 'teologia', ma al contrario se ne alimenta. Nelle pagine del *Monologion* si creano i lontani antefatti concettuali e speculativi di tutto il pensiero successivo, fino a Leibniz e a Kant, ma *grazie* all'autentica teologia del medioevo, ben diversa dalle più circoscritte e guardinghe definizioni di molti secoli dopo.

Il regime di separazione introdottosi in Italia tra filosofia e teologia nel periodo post-unitario rimane un ostacolo, e viene a combinarsi col postulato di una *philosophia perennis* che, se per qualche tempo ha agito come segno identitario, si è risolto da ultimo in un impaccio a un autentico dialogo con la cultura contemporanea. La monografia del 1949 illustra le ricadute storiografiche di questa impostazione interpretativa, dato che l'autrice si sente costretta a mettere tra parentesi i temi e i passaggi non inseribili in criteri proiettati sui problemi dell'epoca di san Tommaso, e sulle vedute spiritualistiche novecentesche che vi si richiamavano. Subito dopo il passo sopra citato, la studiosa applica al coronamento trinitario del *Monologion* il suo criterio aprioristicamente deciso:

ma, prima di svolgere la dottrina della Trinità, che noi, in questo studio sulla filosofia di S.

Anselmo, non esporremo, S. Anselmo si pone ancora una questione di carattere filosofico: si domanda se il verbo col quale Dio conosce ed esprime se stesso sia lo stesso verbo col quale conosce ed esprime le cose che crea, oppure se si tratti di due parole diverse. E risponde: sono un medesimo Verbo, perché l'uno e l'altro si identificano con l'unica essenza divina.¹⁴

A monte di questo procedimento agisce una sorta di restrittivo "canone filosofico", dal quale ci viene ingiunto di escludere, oltre all'*Epistola de Incarnatione Verbi* e a *Cur Deus homo* – trattati che saranno difatti espunti dalla silloge anselmiana del 1969 salvo singoli passi filosoficamente rilevanti citati in nota –, anche una buona parte del *Monologion*, e a questo punto restiamo disorientati. Per uscire da questa *impasse* proviamo a esaminare se la precedente trattazione del *Monologion*, ossia di un'opera che la stessa studiosa ci assicura non avere soluzioni di continuità, giustifica questa cesura che si risolve in censura.

Questo è l'inizio del cap. XXXIII, in cui il pensatore introduce l'unità della Parola con cui la somma essenza dice se stessa e la creatura:

ma, ecco, mentre mi interrogavo sulla parola [*quaerenti mihi de verbo*] con la quale il creatore dice tutte le cose che crea, mi si fece presente la parola con la quale egli, che ha fatto tutte le cose, dice se stesso. Dice forse se stesso con una parola diversa da quella

con la quale dice le cose che crea; o invece con la stessa parola con la quale esprime se stesso dice tutto ciò che crea? Infatti anche la parola con la quale esprime se stesso è necessariamente identica con lui, come è venuto in luce a proposito della parola con la quale dice le cose create. Poiché, infatti, la ragione ci costringe ad ammettere la necessità della parola con la quale il sommo spirito [*summus ille spiritus*] esprime se stesso, anche se non esistesse nulla all'infuori di lui, qual verità è più certa di questa: che la sua parola è identica con lui [*quid verius, quam hoc verbum eius non esse aliud, quam quod ipse est*]? Dunque, se dice se stesso e le cose che crea con una parola consustanziale a sé, è manifesto che una sola è la sostanza della parola con cui esprime se stesso e di quella con cui dice la creatura. E se la sostanza è una sola, come potrebbero esser due le parole? ¹⁵

Questo ragionamento non nomina Dio, che è menzionato solo al termine dell'opera come precisa più volte la Vanni Rovighi, né fa riferimento alle Scritture, come allora era invece quasi prescrittivo fare, e tuttavia difficilmente potrebbe essere più teologico nella sua *ruminatio* di concetti assoluti, che non vengono ulteriormente esplicitati né sanciti da citazioni bibliche e patristiche poiché Anselmo vuole evidenziare l'intima struttura razionale che emerge dalle sue riflessioni. L'aspetto metafisico e filosofico c'è tutto, ma non è separabile da quello teologico se non nel senso che quest'ultimo appone il sigillo completo

delle *auctoritates* rivelative, a partire da un patrimonio di comprensione a cui la *ratio* umana guadagna di diritto e senza alcuna presunzione l'accesso. È esattamente questo il territorio che Anselmo sta conquistando, ed è un'impresa questa che merita di venir riconosciuta nel suo ruolo storico e nella sua effettiva natura. Tanto più che, attingendo alle origini riposte nella *summa essentia*, questa parola filosofica che si rivela intrinsecamente teologica è in grado lungo le sue labirintiche ambagi di giustificare se stessa e di aprire orizzonti inediti di autoriflessione. Il ragionamento introduttivo non cancella infatti ogni difficoltà, al contrario attesta la distanza intercorrente tra Creatore e creature, divisi da quella stessa parola che sembrava doverli unire. Ecco il testo completo del capitolo XXXIV:

ma come realtà tanto diverse come il creatore e l'essere creato [*creans et creata essentia*] possono esser dette con uno stesso verbo, tanto più che il verbo è coeterno a chi lo esprime, mentre la creatura non è coeterna al creatore? Forse mentre il sommo spirito dice se stesso, dice tutto ciò che è creato perché il creatore è somma sapienza e somma ragione, e in questa è presente tutto ciò che è creato – come l'opera d'arte è sempre presente nell'arte stessa ed è identica con questa, non solo mentre è prodotta, ma anche prima di esser prodotta, e anche quando è distrutta. Anche prima di esser create, infatti, e quando sono create, e quando si corrompono o mutano in qualche modo, le cose sono sempre presenti

nel sommo spirito, non in quello che sono in se stesse, ma in quanto si identificano con lui [*non quod sunt in seipsis, sed quod est idem ipse*]. In se stesse infatti sono un'essenza mutevole creata secondo un modello immutabile [*secundum immutabilem rationem*]¹⁶; in lui invece sono la stessa essenza prima e la prima verità dell'essere, e hanno tanto più essere e valore [*verius et praestantium existunt*] quanto più sono simili a lui. In questo modo si può non a torto affermare [*non irrationaliter asseri*] che, mentre il sommo spirito dice se stesso, dice anche con un solo e identico verbo tutto ciò che è creato.¹⁷

In quest'altro densissimo capitoletto Anselmo attacca il problema dall'alto. Nel dire tutte le cose il Creatore le porta all'essere e quindi tutte le alberga in se stesso. Il paragone con l'opera artistica, «sempre presente nell'arte» sia prima di venir creata, sia allorché è creata, sia allorché viene distrutta, sembra un semplice paragone e in realtà contiene un'intera estetica, che si incaricheranno i secoli successivi di sviluppare. Tutto appare platonico e neoplatonico, ed è ovviamente questo il punto di partenza del filosofo-teologo; senonché, Platone riteneva le arti assolutamente inferiori all'Idea, di cui devono essere imitazioni derivate e ancillari, mentre dal canto suo il neoplatonismo propriamente detto, pur riconoscendo il valore di tramite dell'opera d'arte, la sottomette *in toto* all'Idea divina da cui deriva e a cui deve tornare, col paradosso, notato da Panofsky, che la

presenza materiale dell'opera diviene un fattore di disturbo rispetto all'Idea e lo stesso artista realizzerebbe meglio lo scopo conoscitivo dell'opera contemplandone l'immagine ideale che è nella sua mente¹⁸. Qui invece il cristiano Anselmo afferma qualcosa di più e di diverso, ossia che anche «mentre è prodotta» l'opera artistica «è sempre presente nell'arte stessa», cioè nella mente dell'artista, che per analogia sta ad essa come la mente del Creatore sta alle cose create. Il momento realizzativo non ha una dignità inferiore rispetto al momento ideativo dell'opera e al momento dematerializzatore della sua distruzione, ed è questa una magnifica illustrazione della coeva arte romanica, che si mostra ai fedeli quale scrigno materico racchiudente in sé il progetto salvifico di Dio, nella fidente consapevolezza di esser destinata a passare nell'istante del suo adempimento. La presenza di Dio nella storia è affermata, ma questa affermazione rimanda alla sua trascendenza, alla sua pienezza escatologica nella consumazione dei tempi. Così adesso, Anselmo può vittoriosamente affermare che il sommo spirito, nel mentre «dice se stesso, dice anche con un solo e identico verbo tutto ciò che è creato». Per gradi egli si approssima al mistero centrale del cristianesimo, l'incarnazione di Dio nella storia tramite il Verbo, il Figlio unigenito per mezzo del quale tutte le cose sono state create. Il platonismo viene superato nel momento stesso in cui è sviluppato in una nuova modalità, che ci permette

anche di dare una formulazione più piena alla visione assiologica che il *Doctor Magnificus* eredita dall'antichità: l'esemplarismo ideale di Platone è rovesciato dal suo verticalismo assiologico poiché si traduce davvero nel mondo sensibile; la gradazione gerarchica del mondo divino del medio-platonismo (un'importantissima fase della tradizione platonica che la matura Vanni Rovighi menziona ma senza approfondirla¹⁹) è recepita nel suo ruolo di mediazione, solo che tale mediazione conosce adesso una realizzazione plenaria; la trascendenza apofatica del neoplatonismo propriamente detto viene ammessa, ma proprio perché riconosciuta come relazione si rovescia in affermazione.

Questo movimento di transitività realizzata trova la sua enunciazione cristologica al cap. XXXVII, anch'esso da citare per intero per la sua densità e brevità:

ma poiché gli argomenti esposti sopra dimostrano [*manifeste ... doceant*]²⁰ che il sommo spirito ha creato tutte le cose mediante il suo verbo, non è forse vero anche che il verbo stesso ha creato tutte le cose? Infatti, poiché il verbo è consustanziale a colui di cui è verbo, necessariamente il verbo è la somma essenza. Ora la somma essenza è una sola, lei sola è creatrice, ed è l'unico principio di tutte le cose create [*Summa autem essentia non est nisi una, quae sola creatrix et solum principium est omnia quae facta sunt*]. Lei sola infatti ha creato ogni cosa dal nulla, e non mediante altro da sé; e perciò tutto quello

che il sommo spirito fa, lo fa similmente il suo verbo. Dunque, quale è il rapporto del sommo spirito alla creatura, tale è similmente il rapporto del suo verbo; ma non si tratta di due diversi rapporti, poiché non vi sono due somme essenze creatrici. Come dunque il sommo spirito è creatore e principio delle cose, così pure è il suo verbo; eppure non sono due creatori, ma un solo creatore e un solo principio.²¹

Sant'Anselmo non sta facendo inferenze puramente razionali senza riferimenti religiosi per poi apporvi un'esplicitazione finale che dica *quod demonstrandum*, ma sta evidenziando le potenzialità razionali della teologia trinitaria e della cristologia, in cui si realizza il meglio della metafisica greca ma oltrepassandone il subordinazionismo assiologico e l'impersonalità scoraggiante. La fede fornisce l'orizzonte di cui la ragione umana si nutre e la ragione umana mostra la sua vera forza non appena è guidata verso la direzione fontale che ne esalta l'intuizione e l'acume. Assistiamo a una circolarità riconquistata, non all'adempimento di un faticoso programma dimostrativo, e questa recuperata circolarità coincide con l'accesso alla circolarità trinitaria, racchiudente il segreto di ogni facoltà umana tramite il Verbo destinato per sua libera scelta a incarnarsi e la cui volontà è la stessa del Padre che l'ha generato e dello Spirito che ne diffonde la parola e l'azione nel mondo. Nell'incarnazione si manifesta appieno il Divino ma nel Di-

vino incarnato si manifesta appieno l'Umano. In questa statuizione teo-logica si concentrano le potenzialità di sviluppo anche della filosofia occidentale: rivisitando e umanizzando l'ontologia greca la visione cristiana è destinata a dischiudere i segreti della gnoseologia, e i segreti della gnoseologia saranno destinati a dischiudere quelli della storicità umana. Non dobbiamo farci ingannare dalla sincronicità delle formule perché esse sono sbilanciate in avanti, verso un futuro che dipenderà dalle scelte dell'uomo, ma questa diacronicità effettiva ne dimostra la forza propulsiva e la plasticità, che gli irrigidimenti categoriali della Vanni Rovighi le impediscono di cogliere in una fase sorgiva di definizione.

Ella si pone la domanda: «Ma come mai un medesimo Verbo può esprimere cose tanto diverse come l'essenza creante e quella creata, l'immutabile e il mutevole, ciò che è eterno e ciò che ha inizio nel tempo?». Dal seguito conclusivo della parte dedicata nella monografia del 1949 al *Monologion*, alquanto ellittico perché l'autrice non vuole imbarcarsi in considerazioni troppo "teologiche", si evince che ai suoi occhi la risposta data nel cap. XXXIV sistema la contraddizione ma non la dirime, visto che rimanda da ultimo a uno iato razionalmente inesplicabile e da abbracciare perciò con la fede²². Questo non è che sia falso, ma pone come risultato quello che in Anselmo è un inizio e uno slancio, interpreta come frattura compiuta quello che nel pensa-

tore dell'XI secolo è un allacciare rapporti imprevisi, un aprire orizzonti che dianzi sembravano chiusi. Una filosofia involontariamente troppo moderna si impedisce di accedere alle risorse messe a disposizione da una teologia intenta a un dialogo con il pensiero razionale che semplicemente contribuiva a formarlo.

3 _ Gli scritti successivi su sant'Anselmo

Nei susseguenti scritti da lei dedicati al *Doctor Magnus* la Vanni Rovighi rivede la propria interpretazione, ma non ne modifica le premesse di fondo²³. In un suo importante saggio del 1974 sul concetto di *ratio* in Anselmo, ella fa cadere la rescissione dell'ampia parte del *Monologion* dedicata alla Trinità, e si rappresenta la necessità di non proiettare su questo pensatore problemi e distinzioni propri del tomismo, anche se si limita a rovesciare la precedente classificazione teologica in un'attribuzione poco meno meccanica alla filosofia. Il saggio espone le obiezioni a una definizione filosofica del capolavoro anselmiano, e questa appare la più rilevante:

altra obiezione contro l'interpretazione filosofica del *Monologion* è costituita dal fatto che nel *Monologion* si dimostra anche la Trinità. Ma per avere qualche valore l'obiezione dovrebbe proseguire così: *atqui* la Trinità è una verità inaccessibile alla ragione, *ergo* Anselmo va oltre la ragione e fonda il suo procedimen-

to su un dato rivelato. Curiosa obiezione che attribuisce a sant'Anselmo una concezione tomistica dei limiti della ragione. Chi ci dice che sant'Anselmo non ritenesse razionalmente dimostrabile la Trinità? Dimostrabile, cioè, indipendentemente dalla fede nella Rivelazione? Questo era, credo, il pensiero di sant'Anselmo nel *Monologion*. Se avesse voluto esporre anche le verità di fede, perché si sarebbe fermato alla Trinità, alla creazione, all'immortalità dell'anima e non avrebbe parlato anche dell'Incarnazione? Per l'Anselmo del *Monologion* il contenuto dell'opera espone ciò che si può conoscere *sola ratione*.²⁴

La studiosa rovescia l'applicazione delle categorie usate anni prima e ne mantiene la rigidità, quasi fosse un riflesso condizionato derivante dal suo studio delle *Summae* due- e trecentesche, il che vanifica la sua preoccupazione di non confondere le posizioni anselmiane con quelle tomistiche. Pensando di dimostrare che sant'Anselmo non avesse «una concezione tomistica dei limiti della ragione», ella gli attribuisce un atteggiamento diametralmente contrario, senza accorgersi che non può esistere contrarietà laddove non esiste l'opposto. Ancora una volta si esclude che due secoli prima ci fosse una situazione culturale diversamente plastica e fluida, e pur di salvare il suo teorema la Vanni Rovighi si costringe a negare l'evidenza testuale, ossia che nel *Monologion* è adombrato anche il mistero dell'Incarnazione quale orizzonte necessario all'analisi razionale

delle relazioni intratrinitarie, in un'ottica di reciprocità dinamica e rafforzante tra aspetti più religiosi e aspetti analitico-razionali che continua a non venir percepita. Il saggio del 1974 si sforza di stabilire l'accezione precisa della *ratio* di cui parla sant'Anselmo, ma il procedimento rimane troppo analitico:

e qui si fa strada un terzo significato di *ratio*: terzo, dico, fra quelli che indicano la determinatezza di una cosa (essenza, forma, tipo, aspetto, proprietà) e quello o quelli che si riferiscono alla capacità di scoprire, mediatamente o immediatamente, la verità delle cose: è il carattere per cui qualcosa è scopribile, vorrei dire: è l'intelligibilità dell'oggetto.²⁵

La *ratio* oscillerebbe dunque tra un significato *a parte obiecti* e uno *a parte subiecti*, mentre l'accezione che sembra più suavisiva all'autrice è quella di una disponibilità originaria dell'oggetto a venir conosciuto, definizione che palesemente risente dei suoi studi su un pensatore da lei visto in continuità con san Tommaso come Husserl. L'idea non sarebbe erronea, se non ricorresse ad accenti troppo moderni che per Anselmo non si danno mai in questi termini, quando invece bisognerebbe riformularla nel senso di un'organizzazione teleologica e performativa della realtà che le fa riflettere la perfezione divina e la predispone a venir conosciuta dalla creatura umana. Ma il contesto religioso rimane marginale o silente, e l'ultima parola spetta a una filo-

sofia depurata di ogni elemento “teologico”, a dispetto del fatto che nel saggio la studiosa si veda costretta a ricorrere anche agli scritti esclusi dal restrittivo “canone filosofico” già visto all’opera.

Quanto poco il contesto religioso e monastico venga usato dalla Vanni Rovighi per ricostruire l’effettivo modello di *ratio* proprio di sant’Anselmo risulta poche pagine dopo, allorché si occupa del procedimento seguito nel *Proslogion*:

non parleremo qui dell’unico argomento del *Proslogion*, presentatosi improvvisamente alla mente di Anselmo che ormai disperava di trovarlo – come dice lui stesso nel Proemio – e proprio mentre Anselmo pregava in coro, come aggiunge Eadmero. Che basti questo a dire che si tratta di una «tipica relazione di un’esperienza di illuminazione profetica», come vorrebbe K. Barth, non mi pare: il modo in cui psicologicamente nasce una conoscenza non dice nulla sul carattere della conoscenza stessa.²⁶

Quest’ultima osservazione introduce una distinzione metodologica e protocollare del tutto moderna, non perché sant’Anselmo pensasse e scrivesse in preda a deliqui mistici, ma perché gli aspetti che per noi sono mistici facevano parte integrante del dispositivo che gli rendeva accessibile e pensabile la realtà, erano il culmine contemplativo e performativo che dava accesso alla *ratio* divina. Una scena di straordinario interesse si trasforma così in un accidente di natura

puramente psicologica. Davanti a ripetute dichiarazioni dell’autore in tal senso, la Vanni Rovighi ammette il ruolo della preghiera nella genesi dell’argomento “ontologico” del *Proslogion*, ma ancora una volta scatta la *conventio ad excludendum* nei confronti della teologia: «Se ci fermassimo qui, se Anselmo partisse di qui per costruire il suo argomento, il carattere teologico dell’argomento sarebbe evidente (e intendo per carattere teologico l’esser fondato su un dato di fede)»²⁷.

In mancanza di una vera contestualizzazione storico-culturale, il soggettivismo implicito in questo teologismo fideistico consegna il saggio del 1974 a una conclusione non meno soggettivistica. Con onestà intellettuale l’autrice confessa di non saper che definizione dare della *ratio* di Anselmo: «Ma se proprio dovessi dare una definizione direi: è un vedere che lascia sempre oltre a sé una infinità di cose non vedute verso le quali tende tuttavia il nostro più profondo desiderio»²⁸. Una risposta che è più utile a capire l’interprete del XX secolo che a ricostruire il *Sitz im Leben* del pensatore dell’XI.

L’ultima piccola monografia che la Vanni Rovighi dedica al Dottore di Aosta, l’*Introduzione a Anselmo d’Aosta* uscita nel 1987, affina ma non modifica questo impianto interpretativo. Ella fa un’esposizione del *Monologion* comprensiva della sua parte trinitaria, ma sempre mantenendo la caratterizzazione di Anselmo come “loico”, senza appura-

re cosa potesse significare “logica” nella sua epoca, mentre l’aspetto teologico e religioso resta sminuito nella ricchezza e vastità delle sue implicazioni. Anche ora ai capitoli trinitari dell’opera è negata qualunque concessione di contenuto:

il calore di questi capitoli del *Monologion*, specialmente del capitolo 70, induce P. Vignaux, nei suoi eccellenti studi sul *Monologion*, a ritenere che «la dialettica anselmiana abbia superato, senza sembrare di rendersene conto, quella che sarebbe diventata la linea di demarcazione tra filosofia e teologia». Non sono d’accordo: opino che Anselmo ritenesse di essere fino alla fine sul piano della sola ragione. Altrimenti che senso avrebbe il suo non nominare Dio (e parlare sempre di somma essenza, somma natura) se non al termine dell’opera, quando afferma che «ciò che è chiamato *Dio* esiste e che solo a questa somma essenza si dà propriamente il nome di Dio» (c. 80)?²⁹

Commentando le parole di Paul Vignaux, che pure era andato contro l’assunzione acritica di san Tommaso quale modello unico di pensiero cristiano, capiamo quanto forti fossero i condizionamenti ‘sincronici’ di cui entrambi gli studiosi risentivano. L’attenuazione del grande medievista francese cerca di rimettere in movimento una distinzione che semplicemente non rende ragione del testo, ma finisce per testimoniarne il persistere. Come poteva sant’Anselmo aver superato «quella che *sarebbe*

diventata la linea di demarcazione tra filosofia e teologia»? Anselmo non poteva rendersi conto di quello che gli viene attribuito come risultato, per l’ovvio motivo che una «linea di demarcazione» definita e formalizzata ai suoi tempi non esisteva. Interpreti così esperti si intrapopolano da soli in queste inconseguenze poiché non concepiscono che gli strumenti concettuali da loro usati siano storicamente condizionati, abbiano una storia e un’origine. Il riflesso condizionato della *philosophia perennis* obnubila la ricostruibile storicità del pensiero. È il caso di ribadire che ai tempi di Anselmo esisteva una distinzione tra *ratio* umana e *ratio* divina, ma senza alcuna demarcazione concettualizzata e disciplinare. Le spinose questioni legate al rapporto tra i due piani si sarebbero delineate nel secolo successivo con lo scontro fra Abelardo e Bernardo di Chiaravalle, e avrebbero dominato la scena filosofica con l’irrompere delle traduzioni latine di Aristotele nel sec. XIII, e sarebbe stato san Tommaso a definirne con rigore il rapporto, come esito vittorioso di un conflitto che non si sarebbe mai risolto del tutto, e che comunque ci porta in tutt’altro clima rispetto a un quadro neotomista più preoccupato di asseverare se stesso che di riconoscere nella sua ampiezza un plurisecolare dibattito che è stato la croce e la gloria della civiltà occidentale.

Di nuovo, i problemi ermeneutici delle letture rovighiane ci illustrano, nelle loro modalità peculiari, una difficoltà

più generale di comprensione. Le prove anselmiane dell'esistenza di Dio hanno ricevuto un'enfasi sproporzionata e deformante, in quanto tema che maggiormente incuriosiva i pensatori e i ricercatori moderni, a partire da un'idea di inferenza oggettivata ai tempi di Anselmo inesistente, per cui il suo convincimento di poter giungere a conclusioni ontologicamente supreme ha destato perplessità o ammirazione a causa di una pretesa che, formalizzata, non poteva che suonare enorme. Ecco perché il *Monologion* viene ricordato quasi soltanto per quanto esposto nei primissimi capitoli, tralasciando tutto il resto, ed ecco perché l'argomento unico del *Proslogion*, che in realtà è la ripresa dell'inizio del *Monologion*, ha assunto un'importanza spropositata³⁰, laddove esso non è che la premessa di una meditazione che occupa larga parte del breve scritto intorno a cosa significhi spiritualmente *id quo maius cogitari nequit*. Questo è il vero nucleo del *Proslogion* non meno che del *Monologion*, e ogni differenziazione logica e ontologica successiva ha impoverito il senso della meditazione di Anselmo e smarrito il filo rosso che egli voleva tracciare fra noi e l'eternità. Quell'infinitamente grande altro non è che il mistero dell'infinito amore divino inseparabile dalla sua infinita giustizia, in una convergenza che da parte umana non è esauribile, ma che appunto per questo

si presenta come razionalmente, oggi potremmo dire fenomenologicamente, innegabile. Quella che ai nostri occhi è un'astratta prova 'ontologica' è per Anselmo una *prova*, cioè un'esperienza, che è mistica, razionale ed esistenziale.

Resta da aggiungere che nella sua monografia del 1987 la Vanni Rovighi sembra fare un'eccezione alla sua esclusione delle opere 'teologiche' dal novero degli scritti anselmiani commentabili filosoficamente, benché non sia chiaro se ciò sia dovuto a una forma di *retractatio* o più probabilmente a esigenze di carattere editoriale³¹. Fatto sta che al termine del libretto, dopo ripetute e dilatorie menzioni, ella parla una buona volta del dialogo di Anselmo sulla redenzione *Cur Deus homo*. Senonché, nemmeno questa parziale 'palinodia' perlomeno indotta e pragmatica mostra di retroagire sulle precomprensioni che abbiamo visto in azione, e che condizionano anche l'ultima fatica anselmiana della studiosa. Questo nulla toglie ai meriti di una ricerca che a sua volta si è dovuta attuare entro un preciso *Sitz im Leben* che è nostro compito storicizzare. Ed è doveroso altresì riconoscere che queste stesse opacità interpretative, una volta assunte storicamente, ci sono di ausilio per attingere a una visione d'insieme che, senza la fatica di questo raffronto, risulterebbe certamente più ostica da conseguire.

Note

- 1 _ Su cui esiste una non piccola bibliografia: v. ad es. *Ricordo di Sofia Vanni Rovighi nel centenario della nascita*, a cura di M. Lenoci, M. Paolinelli, M. Sina, Vita e Pensiero, Milano 2009.
- 2 _ Tra cui sono da ricordare quelle meritorie di Luciano Malusa.
- 3 _ S. VANNI ROVIGHI, *Studi di filosofia medioevale*, vol. II, *Secoli XIII e XIV*, Vita e pensiero, Milano 1978, p. 221, dove a un «tomismo sociologico» l'autrice contrappone un «tomismo più autentico».
- 4 _ S. VANNI ROVIGHI, *Sant'Anselmo e la filosofia del sec. XI*, Bocca, Milano 1949, p. 18.
- 5 _ Ivi.
- 6 _ Ivi, pp. 19-20.
- 7 _ Ivi, p. 22.
- 8 _ Ivi, pp. 68-69.
- 9 _ *Monologion*, XXVIII (per il testo latino seguo l'edizione di *Sancti Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, a cura di F.S. Schmitt, Frommann, Stuttgart-Bad Canstatt 1968); ANSELMO D'AOSTA, *Opere filosofiche*, a cura di S. Vanni Rovighi, Laterza, Bari 1969, p. 41.
- 10 _ S. VANNI ROVIGHI, *Sant'Anselmo*, cit., pp. 69-70.
- 11 _ Indicazioni condivisibili in tal senso vengono da K. VIOLA, *Evolution de la méthode anselmienne: les trois étapes*, in *Anselm of Canterbury (1033-1109): Philosophical Theology and Ethics*, a cura di R. Hofmeister Pich, Brepols, Porto 2011, pp. 1-23, anche se con una periodizzazione a mio avviso troppo marcata, a fronte di coordinate che restano riconoscibili lungo l'intera arcata del pensiero anselmiano.
- 12 _ S. VANNI ROVIGHI, *Sant'Anselmo*, cit., pp. 111-112.
- 13 _ *Monologion*, VI; ANSELMO D'AOSTA, *Opere filosofiche*, cit., pp. 10-11.
- 14 _ S. VANNI ROVIGHI, *Sant'Anselmo*, cit., p. 112.
- 15 _ ANSELMO D'AOSTA, *Opere filosofiche*, cit., pp. 46-47.
- 16 _ La traduzione platonizza un po' troppo l'espressione di Anselmo, che invece sottolinea il dispositivo ontologico-causale presente in Dio.
- 17 _ Ivi, p. 48.
- 18 _ Cfr. E. PANOFSKY, *Idea. Contributo alla storia dell'estetica*, tr. it. di E. Cione, Bollati Boringhieri, Torino 2006, pp. 12-17.
- 19 _ Cfr. la menzione appropriata, ma non più ripresa, in S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia medievale. Dalla patristica al secolo XIV*, Vita e Pensiero, Milano 2006 (ristampa di un testo del 1959), p. 8.
- 20 _ Si noti la traduzione sottilmente deformante, che rende in linguaggio inferenziale quello che in Anselmo esprime un passaggio manifestativo.
- 21 _ ANSELMO D'AOSTA, *Opere filosofiche*, cit., p. 50.
- 22 _ S. VANNI ROVIGHI, *Sant'Anselmo*, cit., pp. 112-113.
- 23 _ In un testo risalente al 1959 come S. VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia medievale*, cit., pp. 45-48, l'autrice chiarisce la sua lettura del 1949 nel senso di una graduale evoluzione di Anselmo dall'ottimismo razionale del *Monologion* all'impostazione sempre più fideistica delle opere mature: una formula gradualistica che comunque conferma la contrapposizione iniziale tra filosofia e teologia.
- 24 _ S. VANNI ROVIGHI, "Ratio" in *sant'Anselmo d'Aosta*, in Ead., *Studi di filosofia medio-*

evale, cit., vol. I, *Da sant'Agostino al XII secolo*, pp. 28-29.

25 _ Ivi, p. 31.

26 _ Ivi, p. 33 (Eadmero è l'autore della più antica *Vita* di sant'Anselmo).

27 _ Ivi, p. 34.

28 _ Ivi, p. 36.

29 _ S. VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Anselmo d'Aosta*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 43.

30 _ Che si fa ancora sentire in diversi contributi di *Anselm of Canterbury (1033-1109)*, cit.

31 _ Come si può dedurre dalle caratteristiche della collana in cui il libro è uscito, e soprattutto dall'assenza di una giustificazione teorica per quella che resta un'integrazione espositiva, non una modifica di impostazione.

Forme della crisi e architetture del sapere

Il Rinascimento di Cesare Vasoli

di Elisabetta Scapparone*

ABSTRACT

The essay traces the intellectual trajectory of Cesare Vasoli, beginning with his education at the prestigious Florentine school under Eugenio Garin. It examines the specific contributions he made to the history of philosophy and humanistic-Renaissance culture, focusing on the distinctiveness of his interpretation compared to traditional conceptions and on the connections and affinities with Konrad Burdach's position. Furthermore, it explores the lines of research that were central to the distinguished scholar's work: Platonism and *prisca theologia*; the religious crisis at the end of the 15th century; the prophetic, apocalyptic and magical traditions and their connections with the renewal of scientific thought; the relationship between the development of the new humanistic dialectics and the projects for constructing modern encyclopedic enterprises.

Contributo ricevuto il 25/04/2024. Sottoposto a peer review, accettato il 11/10/2024.

L'imponente bibliografia di Cesare Vasoli pubblicata nel 2016¹, può essere ripercorsa come una vera e propria 'carta di navigazione', in grado di gettare luce sugli itinerari e le ricerche compiute da questo maestro in una stagione particolarmente intensa e fortunata per gli studi sull'età dell'Umanesimo e del Rinascimento; e si tratta di una carta tanto più affascinante e coinvolgente quanto più complicate, variegata e originali sono le rotte che essa indica e testimonia. Un lungo, e operosissimo, viaggio, dunque, quello di Vasoli, che si è avventurato nei

territori intricati di un segmento di storia intellettuale difficile da definire già nelle sue coordinate temporali, scandagliandone non solo autori e aspetti di primo piano, ma muovendosi pure lungo percorsi apparentemente minori o 'eccentrici' rispetto ai canoni filosofici tradizionali, per contribuire a disegnare la mappa del pensiero europeo, colto e indagato in una fase delicatissima di crisi e di trasformazione.

Sul filo di questa immagine, potremmo dire che l'età, e il pensiero, del Rinascimento costituiscono d'altra parte per Vasoli già un approdo, piuttosto che un

* Università di Bologna.

punto di partenza. Dopo la tesi di laurea in Filosofia morale, discussa nel novembre 1947 con Eugenio Garin e dedicata a *Nietzsche e la crisi della morale contemporanea*, nei primi anni della sua attività (già dal 1948 è assistente volontario alla cattedra di Storia della filosofia medievale ricoperta da Garin), Vasoli si mostra fortemente interessato ai problemi e agli sviluppi della filosofia contemporanea in Italia, con un'attenzione particolare per il marxismo e l'esistenzialismo. Tra il 1951 e il 1959 periodici come «Il Ponte», «Inventario», «Itinerari», «Problemi» ospitano suoi scritti dedicati ancora a Nietzsche, al Kierkegaard del *Diario*, ai 'giovani' Hegel e Marx, così come a «riflessioni» intorno alle tendenze filosofiche dominanti nel dibattito italiano di quegli anni, poi raccolti nel volume *Tra cultura e ideologia*, del 1961: un libro «di cui si è perso il ricordo – e del quale egli stesso non parlava mai, come se appartenesse a un'altra vita», ha osservato Michele Ciliberto². Certo, un libro dal tratto 'militante' e dai toni netti e perfino accesi³, che tanto più colpiscono a fronte del Vasoli degli anni del suo magistero maturo, sempre così misurato in quel suo equilibrio calibratissimo fra bilancio (o confronto) storiografico, ricostruzione analitico-critica dei testi e fine sensibilità ermeneutica. Un libro che è testimonianza in primo luogo dell'intensità di un clima culturale, dello spessore e della coesione di un'atmosfera «cui nessuno si sottraeva del tutto», in «anni che parevano offrire nuove *chances* di protagoni-

simo politico ai gruppi intellettuali», e nei quali si sono definite le linee e i percorsi di formazione di generazioni «portate ad attraversare la parabola dell'ideologia progressiva e della sua crisi nella seconda metà del secolo lasciato da poco alle spalle»⁴.

Ma anche un libro che rivela, accanto agli aspetti più datati e forse più consumati, già tratti in grado di aprirsi a sviluppi ed esiti di lunga durata. Penso in primo luogo all'attenzione per i rapporti fra cultura e politica, e quindi all'interesse, insistito, per quel radicarsi della «varia forma delle idee» nella storia e nella molteplicità dei suoi piani: un punto che sempre, da allora in poi, definirà il metodo di indagine di Vasoli.

Chi scrive – così si legge nella *Premessa* al volume – è [...] fermamente convinto che non sia oggi affatto possibile orientarsi nella confusa selva di ideologie e di filosofie che si affrontano quotidianamente, mirando ad improntare di sé tutte le sfere della società, ove non si intendano sempre quei legami reali, quei nessi effettivi e determinanti che legano la varia forma delle "idee" ai processi di sviluppo, di regresso o di crisi che si svolgono ai vari livelli del corpo sociale, entro un tessuto di relazioni e di condizioni umane la cui concretezza è sempre determinata, in ultima analisi, dalla attività produttiva e dalla sua forma storica⁵.

Due linee – quelle a cui accennavo sopra – che non mancano di intrecciar-

si, se è vero, come scrive ancora Vasoli, che il compito della storia della filosofia è quello di sottrarre le ideologie – nella loro presenza, nella loro vicenda – al ruolo di mere formulazioni dottrinali, del tutto astratte dalla realtà. In questo senso essa si costituisce quale ausilio irrinunciabile per l'analisi del presente e l'intellettuale assume il profilo, impegnativo, di «colui che sa fare della propria professione un serio impegno morale e politico e che trova nell'attiva partecipazione alla comune vicenda della sua società e del suo paese la conferma della sua 'vocazione'»⁶.

Sarà Garin a spostare, progressivamente, l'asse di lavoro di Vasoli, indirizzandone le ricerche prima verso il Medioevo (a questo periodo risalgono i primi lavori su Guglielmo d'Ockham, poi culminati nella monografia del 1953)⁷, quindi verso la filosofia del Rinascimento, ripensata secondo prospettive assai originali in quella stagione fiorentina in cui la valorizzazione di nuove discipline e 'voci' – dalla tradizione ermetica al lullismo, all'arte della memoria – era posta a sostegno non solo di una nuova interpretazione dell'età umanistico-rinascimentale, ma di un concetto rinnovato della filosofia, dei suoi linguaggi, delle sue sedi. Nella premessa alla nuova edizione di uno dei suoi libri più notevoli e di maggiore impatto, Vasoli ricorda così il suo esordio nel campo degli studi sul Rinascimento:

in quegli anni del secondo dopoguerra, così aperti a nuove esperienze filosofiche rimaste estranee o poco conosciute alla cultura italiana, le 'arti del discorso' stavano tornando ad essere un ambito di ricerca che poteva dar luogo a importanti sviluppi teorici [...] e, insieme, ad indagini storiche piuttosto inconsuete. Si può quindi comprendere perché proprio Eugenio Garin, che era allora un 'giovane' filosofo particolarmente sensibile alle istanze di rinnovamento dei metodi di ricerca della storia della filosofia, promovesse e dirigesse, nel 1953, per l'«Archivio di filosofia» diretto da Enrico Castelli, la pubblicazione di una raccolta di *Testi umanistici sulla retorica* [...]. Mi affidò – continua – la cura della sezione dedicata a *La retorica e la dialettica in Pietro Ramo*; e fu questo il primo incontro con quel maestro parigino [...]⁸.

Un saggio pionieristico, quello su Ramo, come del resto tutto il volume che lo ospitava, e che includeva anche lo studio di Garin su Francesco Patrizi e le retoriche rinascimentali e quello di Paolo Rossi su Mario Nizolio⁹. E due anni dopo, ancora nell'«Archivio di filosofia», uscirà un volumetto gemello, *Testi umanistici su l'ermetismo*, nel quale, fra gli allievi di Garin chiamati a collaborare, spicca ancora il nome di Vasoli, che prende in esame qui la figura singolare e suggestiva di Francesco Giorgio Veneto, il teologo minorita al centro di quei nessi fra dottrine ermetico-ficiniane e pichiane, ermeneutica cabbalistica, spiritualismo radicale ed eterodosso così vivi

nella Venezia della prima metà del Cinquecento¹⁰. Si tratta di un pensatore destinato a diventare poi uno dei suoi autori di riferimento, più intensamente e più a lungo indagati, anche nella sua fortuna europea, estesa almeno fino a Mersenne (in *Profezia e ragione*, libro capitale del 1974, la sezione a lui dedicata costituisce un vero libro nel libro, per quasi trecento pagine)¹¹. E quando nel 1998 si aprirà alla consultazione degli studiosi l'Archivio della Congregazione dell'Indice, Vasoli vorrà studiare qui – in un dialogo a distanza con Antonio Rotondò, e il suo saggio memorabile su *Cultura umanistica e difficoltà di censori*¹² – proprio i documenti sulla censura postuma delle sue opere, che considerava all'inizio della battaglia inquisitoriale destinata a concludersi, alla fine del Cinquecento, con la condanna della *Nova de universis philosophia* di Francesco Patrizi (altro fuoco dei suoi interessi)¹³ e, in modo assai più tragico, con il rogo di Giordano Bruno¹⁴.

Ambiti e linee di ricerca, questi messi a fuoco nei primi anni Cinquanta – e il cui valore venne del resto riconosciuto da alcuni degli studiosi più rilevanti di quel periodo, a partire da Frances Yates¹⁵ –, dai quali muovono quelle linee di indagine che Vasoli individuerà come realmente centrali nei suoi lavori: accanto alla «fortuna dell'ermetismo e del mito della *prisca theologia*», da un lato, le «tradizioni enciclopediche» e le «metodologie logiche rinascimentali»; dall'altro, la «continuità delle tendenze profetiche e

'chiliastiche'»¹⁶. Ma su questo punto vorrei tornare più avanti, per rimanere ora alla 'scuola', e agli insegnamenti, di Garin. Un maestro al quale, come è noto, Vasoli rimase, negli anni, profondamente legato, rievocando sempre con accenti di grande intensità e gratitudine il lungo intreccio delle loro vite¹⁷, ma insistendo soprattutto sulla vera e propria «rivelazione» di un destino che, sotto il profilo del discorso di metodo, il magistero di Garin gli aveva consegnato. Lungi dall'indulgere al «giuoco di assurdi 'precorrimenti' o 'inveramenti'», Garin insegnava a «ricercare in tutte le direzioni [...] le profonde radici storiche che sono alle origini di ogni meditazione filosofica, la continuità delle grandi tradizioni, ma anche il loro continuo rinnovarsi, ed il perenne nesso tra tutte le vite e le esperienze che sono la vita di ogni civiltà e di ogni cultura». Ma un altro aspetto fondamentale dell'impostazione di Garin aveva a che fare con «la capacità di riconoscere e intendere la filosofia che emerge dalle più diverse 'fonti': dall'immaginazione e dal 'mestiere' degli artisti, dai linguaggi poetici, dalle indagini degli storici, dalle ricerche degli scienziati e dall'espressione di profonde crisi etiche e religiose»¹⁸. Proprio in ragione di questa ricchezza, molteplicità e varia combinazione di livelli e di voci Vasoli intollererà il suo volume collettaneo del 2002 non a una generica 'filosofia' del Rinascimento – «termine ambiguo», scriveva, «che può favorire l'esclusione di tradizioni e

idee pure ancora operanti nel corso del Quattrocento e del Cinquecento»¹⁹ –, ma alle ‘filosofie’ di un periodo che, una volta liberato «dalla fastidiosa mitologia estetizzante e dalla cattiva retorica, e saldamente radicato nella concreta analisi dei documenti e dei testi»²⁰, è destinato a rivelarsi come strutturalmente plurale.

Se pure sviluppando e dilatando l'impostazione gariniana secondo una propria linea di interpretazione, come è stato sottolineato a più riprese ancora da Michele Ciliberto²¹, fino ad assumere nel suo lavoro, in modo sempre più rigoroso e consapevole, la centralità del concetto di cultura e di storia della cultura «come terreno germinativo dei saperi e delle discipline speciali, da cogliere nella loro netta specificità e, al tempo stesso, da connettere nella unità di un tempo storico»²², Vasoli ha sempre inteso mantenersi fedele a quella lezione, peraltro illustrata con massima consapevolezza nell'Avvertenza premessa ai suoi *Studi sulla cultura del Rinascimento*, del 1968. L'unità di quella raccolta di saggi gli appariva allora «affidata alla [...] dichiarata e costante fiducia in un metodo di ricerca che vuole indagare i problemi filosofici nell'ambito più vasto di una compiuta esperienza culturale» – in un'interpretazione che dunque richiede la messa a fuoco di ambienti, atmosfere, pensieri dominanti e proposte ‘eccentriche’ o trasversali –, «e ricondurre anche questa a un preciso contesto [...], ad un unico, inseparabile processo di forma-

zione e di sviluppo nel quale confluiscono le tendenze e le conquiste più vitali [...] di un momento irripetibile della storia dell'Occidente»²³.

Con le diverse posizioni storiografiche cresciute intorno a quel «momento irripetibile» che, oltre il «programmatico ottimismo della presentazione di sé», mostra «una a volte molto sofferta ricerca di rinnovamento su diversi piani, non ultimo quello del sapere», Vasoli si è misurato direttamente; e considerava anzi questo confronto un passaggio imprescindibile, anche sul piano didattico, per poi arrivare a poter guardare davvero a un ‘Rinascimento secondo il Rinascimento’, una volta venuta meno la sovrapposizione tra dimensione storiografica e dimensione storica, una volta acquisita la piena consapevolezza che ciascuna periodizzazione, «ciascuna interpretazione è anch'essa un fatto storico, e che ogni storiografo è anch'egli coinvolto in scelte ideologiche, politiche, sociali di cui deve farsi quanto più possibile cosciente»²⁴. Provare a guardare il Rinascimento da una diversa distanza è apparso a Vasoli un passaggio essenziale per cercare di recuperare i lineamenti propri di quell'epoca, e lasciar affiorare i suoi archetipi, costitutivi di una struttura profonda dell'identità degli intellettuali europei almeno fino al Novecento, e le tracce ancora vitali di un percorso di civiltà non del tutto interrotto e del quale egli si sentiva certamente erede, e forse prosecutore.

Su questo punto mi limito a ricordare il volume su *Umanesimo e Rinascimento*, del 1969²⁵; il saggio su *Il Rinascimento tra mito e realtà storica* che apre le *Filosofie del Rinascimento*²⁶; e i contributi su Jacob Burckhardt, peculiare interprete della crisi del suo tempo e punto di riferimento ineludibile – oltre il mutare delle prospettive e delle analisi – per la storia della definizione e della fortuna del concetto di Rinascimento²⁷.

Ma nelle pagine in cui Vasoli lavora sul tema, sulla coscienza, sul lessico della *renovatio* risalta il nome di un altro studioso, interprete di spicco di una «concezione storiografica che, proprio nello sforzo di mostrare il carattere ‘unilaterale’ della definizione burckhardtiana dell’‘uomo del Rinascimento’» – fino a «strappare l’ingannevole velo di formule tradizionali»²⁸ che avevano impedito di coglierne la vera radice spirituale –, aveva finito «con l’attribuire alla ‘Rinascita’ il carattere fondamentale di un’esperienza religiosa e mistica»²⁹. Il nome è ovviamente quello di Konrad Burdach, al quale Vasoli dedica non solo ampi passaggi dei suoi lavori storiografici, già ricordati³⁰, ma soprattutto la lunga e densa *Prefazione* alla ristampa dei saggi tradotti e pubblicati da Delio Cantimori già nel 1935³¹. Sulla base di ‘storie di parole’ in grado di incrinare le rigide linee di separazione fra ambiti disciplinari e storiografici diversi e, per converso, di illuminare le ansie di rinnovamento religioso già vive e operanti nel tardo Medioevo,

lo studioso prussiano aveva ritenuto di poter leggere il Rinascimento come una «rivoluzione spirituale derivata da motivi psichici generali», la cui ispirazione essenziale consisteva «in una fede religiosa nella bellezza divina del mondo [...], in una spinta alla personalità che sente come proprio fine supremo un nuovo ordinamento nazionale, etico, sociale». Gli umanisti italiani che per indicare il proprio progetto di rinnovamento intellettuale avevano recuperato un’antica parola cristiana – *renascentia*, dal significato lungamente assimilabile a quello di *reformatio* – non miravano affatto, secondo Burdach, a «una seconda, immutata nascita di ciò che già era», guardando piuttosto a «una vita nuova, più alta, ideale» secondo un fervore spirituale condiviso con l’ermeneutica visionaria di Gioacchino da Fiore, con l’immagine francescana della rinascita nell’*imitatio Christi*, con le attese millenaristiche condivise da ampia parte dell’Europa tardomedievale, e in grado di alimentare, infine, l’esperienza della Riforma. Un desiderio di resurrezione, spirituale e storica, che si fa poi incunabolo di un altro grande mito rinascimentale, quello della missione civile e divina della *Roma aeterna*, e che vede perciò al centro della lettura di Burdach le figure di Dante, Petrarca e Cola di Rienzo, all’origine di un «nuovo concetto dell’uomo» che «pone le basi di un nuovo dominio sul mondo, quello di un ideale spirituale sopra le formule dei dogmi cristallizzati»³².

Le mutazioni storiche apparentemente ‘esplosive’, legate agli impulsi operativi di personalità innovative e carismatiche restano, per Burdach, pur sempre «anelli di una lunga catena», di «sforzi connessi tra loro» che si succedono nel tempo. Perciò

lo storiografo cammina continuamente fra due opposti che non potranno mai coincidere: da una parte egli si trova di fronte alla continuità dello svolgimento storico, dall'altra all'apparire di elementi mai presentatisi prima. [...] risorge sempre di nuovo il misterioso problema di una continuità nello svolgimento, dal cui profondo grembo le nuove creazioni rampollano per oscure vie, e pur saltuariamente³³.

Nella lettura di Vasoli, nonostante i limiti – e i pericoli – di una metodologia storica anch'essa non priva di aspetti assai schematici e parziali, «la sterminata ricerca del Burdach doveva raggiungere alcuni risultati indiscutibili che hanno avuto conseguenze positive sull'ulteriore sviluppo delle discussioni intorno al concetto di Rinascimento e su talune indagini, molto concrete, di storia della cultura»³⁴. Burdach ha documentato infatti in modo «incontestabile» la molteplicità delle tendenze, delle proposte e degli ideali del Rinascimento, irriducibili a etichette o formule semplificatrici quali «l'immoralismo estetico», o il «desiderio terreno della gloria»³⁵. E ha mostrato, per converso, l'«assoluta impossibilità di

separare il fondamento filologico e letterario della nuova cultura dai suoi esiti nei diversi domini del sapere scientifico o della creazione estetica», così come i decisivi scambi sotterranei che intercorrono tra esperienze e sfere culturali in apparenza prive di relazioni reciproche³⁶. Dunque, grazie al richiamo di Burdach alle radici religiose e spirituali della *renascentia*,

s'intese che non era possibile afferrare la molteplice e complessa sfaccettatura del “mondo” rinascimentale se si rifiutava di comprendere quei fenomeni e quelle forme di vita che, sebbene contrastassero con gli schemi tradizionali, non erano tuttavia meno “reali” per lo storico veramente preoccupato di conoscere il passato in tutte le sue dimensioni spirituali. Dal confuso e talvolta contraddittorio mescolarsi di preoccupazioni religiose e di audaci esperienze filosofiche [...], dall'incontro tra antichissime credenze astrali e la nuova, vittoriosa idea dell'uomo dominatore del cosmo era infatti scaturita quella perenne tensione che la civiltà del Rinascimento aveva sempre recato in sé [...]³⁷.

Fra gli studiosi che, in linea con le indicazioni di Burdach, hanno saputo recuperare «almeno alcuni temi essenziali dell'intensa spiritualità umanistica», dando vita a «indagini veramente esemplari», Vasoli cita i nomi di Aby Warburg e della sua scuola. Ma giustamente Andrea Orsucci ha colto in queste battute – e in primo luogo nel riferimento alle

indagini volte a mettere in luce «la stretta connessione tra filosofia, magia, dottrine ermetizzanti [...] e sogni profetici» – un «indiretto, ma inequivocabile rinvio a Garin e ai suoi interessi storiografici»³⁸. Se il dialogo – attento, vivace – di Garin con Burdach si distende, nell’arco di un cinquantennio, senza registrare cesure significative, e manifestando tuttavia variazioni di intensità, e di interlocutori posti sullo sfondo, in significativa sincronia con alcuni snodi chiave della sua vicenda intellettuale³⁹, il rilievo attribuito da Vasoli a quel capitolo che giudicava fra i più «avvincenti» «della lunga vicenda del concetto di *renascentia*»⁴⁰ mostra caratteri peculiari. Riposa infatti non tanto in aperte discussioni, o dichiarazioni, di metodo (che non amava), ma piuttosto nel continuo rilievo dato nei suoi lavori, da un lato, al valore del linguaggio mitico-simbolico nella formazione delle concezioni del mondo di quei secoli; dall’altro all’intreccio – costante, puntuale – tra filosofia ed esperienza religiosa. Il Quattrocento privilegiato da Vasoli, infatti, è dominato dall’«ampliarsi e radicalizzarsi di discussioni filosofiche e teologiche destinate a diventare sempre più intense, via via che si approssimava la grande crisi della fine del secolo e, con essa, la caduta di molte attese e speranze rinnovatrici»⁴¹; d’altra parte, egli interpreta l’acuta inquietudine religiosa di questi decenni e il potente riemergere di ansie millenaristiche come specchio di incertezze e disorientamenti che non investono solo la

dimensione della storia, ma trasformano pure gli orizzonti spirituali delle singole coscienze, nel mutare di una sensibilità che, attingendo alla metafisica neoplatonica come a motivi magico-astrologici, apre la strada sia a «nuove alternative della vita religiosa cinquecentesca»⁴², spesso al limite dell’ortodossia, sia a immagini inedite della natura, del cosmo, del ruolo e dei compiti dell’uomo.

Da qui le molte sue pagine – in dialogo con studiosi come Marjorie Reeves, Donald Weinstein, François Secret – che fanno perno sul clima di «esaltazione escatologica» di quegli anni, e su un profetismo che, nei suoi diversi canali di trasmissione, di ricezione, di manipolazione, nel suo gioco multiforme e dinamico che coinvolge progetti e poteri politici, si impone, e si rimodella, all’interno di una cultura che ormai ha assunto come propria ‘idea-mito’ la richiesta perentoria di nuovi inizi. L’ambito di indagine ha un respiro europeo (si pensi ai lavori su Guillaume Postel e sul mito della *restitutio omnium rerum*; sui centri riformati ed evangelici parigini; sul simbolismo eterodosso nei poeti della Pléiade; sulla densità dei temi profetici in Bodin, tra orizzonte politico e autobiografia), ma pone sempre al centro la questione della crisi italiana, e i due poli – eccezionali per continuità e intensità di manifestazioni – di Firenze e Venezia. Da un lato, l’attesa dell’età nuova in ambienti e gruppi fiorentini del Quattrocento; e poi Savonarola, le figure e i testi del suo ambiente (da Lorenzo Violi a Giovanni

Nesi, a Domenico Benivieni); le discussioni e i dubbi sulla liceità e veridicità della sua missione profetica e, più in generale, della stessa profezia ‘moderna’; la continuità della tradizione piagnona anche nelle sue «reliquie» filosoficamente più intransigenti (Giovan Francesco Pico e la riflessione sulla *praenotio*) o apertamente antigerarchiche e settarie (Pietro Bernardino e la setta degli ‘Unti’); e ancora, la trasformazione del mito civile di Firenze sotto l’impulso della proposta ficiniana di una nuova via per la celebrazione e la *deificatio* dell’uomo, che passa attraverso un concetto di *religio* già fortemente caratterizzata in senso spiritualistico, nella sostanziale dissoluzione del valore delle forme esteriori di culto e in una interpretazione del dogma trinitario decisamente audace; la riflessione, ancora da parte di Ficino, sullo statuto epistemologico, e sui poteri, del *sapiens* e profeta⁴³, così carica di motivi avicenniani, di imperativi politico-morali e di compiti cosmologici, là dove al sapiente è richiesto di farsi, anche attraverso l’esperienza divinatoria e magica, «tramite teleologico mediante il quale si compie il *reditus* della natura, anima inconscia, alla fonte dell’essere»⁴⁴. Dall’altro lato, a Venezia, l’affermarsi di questi nuovi miti e teologie; il costituirsi di circoli e accademie che si riconoscono in ideali di religiosità interiorizzata e deritualizzata; il legame simbolico, testimoniato ancora da Francesco Giorgio Veneto, tra riforma della Chiesa e rinnovamento politico, nella nuova *concordia urbis* della Re-

pubblica, promossa da Andrea Gritti; le vicende della monaca visionaria e taumaturga Chiara Bugni o la drammatica affabulazione costruita da Postel intorno alla ‘vergine veneziana’. Su ognuna di queste «personalità, atteggiamenti o tendenze», oggetto di analisi ravvicinate – quali tasselli parziali di un quadro che non perde tuttavia compattezza e nitore, nella sua aspirazione a «individuare ciò che sopravvive nel tempo, quanto continua ad agire al di là della breve misura di un’esistenza, di un’istituzione o di un ambiente» –, Vasoli ha offerto contributi sostanziali, e destinati a durare⁴⁵.

Ma la sua riflessione, e la sua insistenza, sul ruolo delle tradizioni escatologiche e sul loro intreccio con l’astrologia e altri saperi variamente ‘occulti’ guarda anche a un altro versante: quello della ‘crisi di nascita’ della nuova scienza, all’inizio della modernità. Così, il filo rosso di *Profezia e ragione* è costituito dalla «tensione dialettica» fra ‘sogno’ e progressivo «disincantamento’ del mondo»⁴⁶, incarnata dalle vicende intellettuali di autori che vanno da Giorgio Benigno Salviati a Cornelio Gimma, da Francesco Giorgio Veneto a Jean Bodin. Indagare una relazione di questo tipo, lavorare sulla complessità anche ideologica del passaggio verso la nuova scienza è stata, per Vasoli, la via maestra per comprendere «la contraddittoria ricchezza di contenuti, le profonde inquietudini» di «una civiltà estremamente ricca e suscettibile degli esiti più opposti e contrastanti»; non più sondabile – se

non al rischio di una visione parziale e deformante – adottando «termini storiografici ormai consunti, come il “neoplatonismo cinquecentesco” o la “filosofia dell’amore”»⁴⁷. Ineludibile, soprattutto, la riconsiderazione del rapporto tra magia e scienza, troppo spesso, e troppo male, scandito dalla mera opposizione tra la sfera delle ‘illusioni’ o delle ‘favole’ e quella di una cultura che sceglie di affidarsi a puri criteri di ragione.

[...] si potrà sempre costruire una storia astratta e irrealista, isolando la pura razionalità (e, magari, la pura ortodossia) dei filosofi e degli scienziati, di contro [...] alle tecniche dubbie e pericolose cui furono affidati i primi progetti di dominio umano sul mondo. Ma [...] la storia della cultura [...] è sempre storia di zone avanzate e arretrate, di progressi e di residui, di processi discontinui nei quali il passato riemerge spesso con imponente suggestione⁴⁸.

E tre anni più tardi, ne *I miti e gli astri*, Vasoli sottolinea come i lemmi che danno il titolo al volume intendano fissare, ancora una volta, «due linee costanti» della sua ricerca: «l’individuazione di quei filoni di religiosità [...] così influenti su molte vicende culturali del Cinquecento italiano ed europeo, e il ruolo centrale della speculazione astrologica ed astronomica nel corso della lunga crisi intellettuale da cui nacque la “nuova scienza”»⁴⁹. Per noi che siamo ormai così lontani da quei miti, scrive ancora nella

Prefazione a Profetia e ragione, è «assai difficile cogliere il segno di una tale continuità, comprendere le intime ragioni di un sapere [...] che non aveva rinunciato né alla speranza di un’unificazione totale delle conoscenze umane, né alla certezza di una propria missione ‘illuminante’ e ‘liberatrice’»⁵⁰.

Ecco allora, in una prospettiva che privilegia – rispetto all’analisi di autori, scuole o tradizioni – il modellarsi delle idee e dei concetti lungo secoli irriducibili alla logica, e all’immagine, del «blocco immobile», nella «mutevole egemonia dei singoli piani di cultura»⁵¹, il senso e il ruolo dell’altro nodo rilevante delle ricerche di Vasoli, che non a caso si impone pure nella seconda sezione di questo volume. Mi riferisco alle indagini sul complesso problema della *methodus* che – non più meramente legato ai nomi e alla fortuna di Bacone, Descartes o Leibniz – Vasoli fin dai suoi primi lavori approfondisce nelle sue fonti cinquecentesche, come pure nella forte componente dialettico-retorica (con la vistosa rivalutazione del momento ‘persuasivo’ e ‘inventivo’) di discussioni che coinvolgono personalità o scuole di tradizione umanistica accanto a maestri di sicura formazione scolastica. Un evento culturale di portata ancora una volta europea, spesso connesso alla riforma o alla nascita di istituzioni educative particolarmente importanti, dal Collège Royal alle scuole protestanti tedesche riformate da Melantone, alle università svizzere e inglesi raggiunte dall’insegnamento ra-

mista. Al centro, quei princìpi comuni di metodo nella ricerca del sapere e di ordine nella sua trasmissione che la civiltà del Rinascimento ha cercato di individuare «per imporre un assetto razionale ai propri contenuti» e orientarsi nella crescita impetuosa e nella complessità, perfino minacciosa e inquietante, di «tradizioni, dottrine, credenze, scoperte e invenzioni accumulate in un processo di trasformazione» tanto veloce e dinamico quanto sovvertitore del sistema tradizionale delle arti e delle scienze⁵². Nella letteratura filosofico-scientifica e giuridica così come nell'iconologia simbolica del primo Cinquecento emerge spesso – sottolinea Vasoli – un'immagine di grande efficacia metaforica: quella della *sylva*, privilegiata e svolta pure da Pietro Ramo. Essa rinvia al caos originario, al «sostrato disordinato e informe» che attende ancora l'opera organizzatrice dell'uomo, e si fa emblema di una civiltà che «si sente come assediata, e intimorita, «dal crescere disordinato dei propri contenuti, minacciata dall'estendersi in ogni direzione di una memoria colma di nozioni, di segni e di simboli»⁵³, in un 'teatro del mondo' che sta ormai mutando i propri limiti e confini, sempre meno incorporabile nelle vecchie mappe.

Lo sforzo di disporre il sapere in «primi grandi quadri di orientamento» (grazie all'uso innovativo delle arti della memoria, di diagrammi, topiche o *tableaux*) e poi in catalogazioni di agevole fruizione, «concrete ed effettuali, svincolate dalla superba perfezione di immutabili

modelli metafisici»⁵⁴, si rivela, per Vasoli, cifra del moderno.

[...] il rifiuto di far coincidere l'“ordine” logico con un'immagine della realtà già preconstituita, l'accentuazione del valore pratico dei procedimenti dialettico-retorici sono atteggiamenti inseparabili dall'abbandono della concezione della scienza come pura, disinteressata contemplazione dell'Essere, indifferente ai bisogni degli uomini, estranea ai problemi del “discorso” e della comunicazione⁵⁵.

E «questo sforzo di fissare, almeno nei loro lineamenti essenziali, le nuove, possibili “tavole” della conoscenza, il proposito espresso [...] di definire gli orientamenti ancora “provvisori” di una cultura avida di scoperte e singolarmente aperta al futuro non è davvero [...] un mero fatto pedagogico e scolastico». Dunque,

a questi maestri non si può negare un merito molto semplice ma essenziale: aver, cioè, affermato che il sapere è anche “comunicazione” umana, che ogni verità, anche quella “universale” della scienza deve pur sempre diventare [...] “abito” intellettuale e morale, certezza sociale ed “associata”, sempre riferita [...] alla mente ed alla natura dell'uomo. In questo senso ed entro questi limiti, si è inteso appunto studiare [...] quei testi e quei documenti che permettono il ricostruire le prime origini di un [...] controverso e talvolta contraddittorio processo di elaborazione di un nuovo tipo d'intellettuale e di uomo di cultura che non aveva più nulla in comune con il tradizionale

“magister”, e di una mentalità che avrebbe poi favorito la vittoriosa diffusione dei principi direttivi della scienza moderna⁵⁶.

Cifra del moderno, dunque, questo tentativo di accogliere in un’architettura ordinata e facilmente acquisibile l’unità organica delle conoscenze, in quanto impresa che esige l’unità e il lavoro concorde dei sapienti, e insiste sul valore liberatorio e benefico della cultura. Essa appare perciò in grado di riconnettere, agli occhi di Vasoli e nella prospettiva di un ‘lungo Rinascimento’, non solo il programma ramista e i propositi di costruzione di un nuovo sistema universale del sapere – «tentata, nelle forme più diverse, durante il *grand siècle*»⁵⁷ e definita dalle immagini ricorrenti dell’*arbor*, della *catena scientiarum*, come pure dei labirinti, sinossi o *templa mundi* –, ma pure gli ultimi confidenti nel mito irenico di una pansofia in grado di ricondurre a un’unica armonia divina le dissonanze apparenti del reale e quanti già guardavano all’«“enciclopedia” come allo strumento essenziale per un indefinito progresso scientifico, morale e civile»⁵⁸.

«Idee, dottrine e credenze» – quelle talvolta ancora celate dietro «il disegno di elevare, insieme, l’architettura del sapere e l’architettura del mondo, fissarne le strutture portanti, disegnarne le prospettive esemplari»⁵⁹ – «che la radicale critica illuministica avrebbe presto costretto ad uno scontro decisivo, separando, per sempre, il “luminoso” orizzonte

della ragione dai miti, le ossessioni e le favole di un tempo senza storia»⁶⁰.

Un tempo forse ‘senza storia’, ma che il lavoro appassionato e rigoroso di Cesare Vasoli, con la sua mite «spregiudicatezza»⁶¹, ci ha aiutato, e ci aiuta, a ricollocare nel suo tempo e nella sua storia.

Note

1 _ Cfr. L. FEDI, *Bibliografia di Cesare Vasoli*, con un *Ricordo* di M. CILIBERTO, Edizioni della Normale, Pisa 2016.

2 _ M. CILIBERTO, *Ricordo di Cesare Vasoli*, ivi, p. IX.

3 _ Su questo punto si veda C. VASOLI, *Tra cultura e ideologia*, Lerici, Milano 1961, p. 16.

4 _ M. MAGGI, *Cesare Vasoli, un ricordo*, «Annali del Dipartimento di Filosofia dell’Università di Firenze», n.s. XVIII (2012), pp. 255-261: 257.

5 _ C. VASOLI, *Tra cultura e ideologia*, cit., p. 11.

6 _ Ivi, p. 493.

7 _ C. VASOLI, *Guglielmo d’Occam*, La Nuova Italia, Firenze 1953.

8 _ C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell’Umanesimo. «Invenzione» e «metodo» nella cultura del XV e XVI secolo* (prima ed. Feltrinelli, Milano 1968), nuova ed., con una Presentazione di E. HIDALGO-SERNA e M. MARASSI e una Premessa dell’Autore, La Città del Sole, Napoli 2007, pp. 20-21.

9 _ E. GARIN, P. ROSSI, C. VASOLI (a cura di), *Testi umanistici su la retorica*, Testi editi e inediti su retorica e dialettica di Mario Nizolio, Francesco Patrizi e Pietro Ramo, Bocca, Roma-Milano 1953.

- 10 _ E. GARIN, M. BRINI, C. VASOLI, P. ZAMBELLI (a cura di), *Testi umanistici sull'ermetismo*, Testi di Ludovico Lazzarelli, F. Giorgio Veneto, Cornelio Agrippa di Nettesheim, Bocca, Roma 1955.
- 11 _ Si veda per questo C. VASOLI, *Profezia e ragione. Studi sulla cultura del Cinquecento e del Seicento*, Morano, Napoli 1974, pp. 129-403.
- 12 _ Cfr. A. ROTONDÒ, *Cultura umanistica e difficoltà di censori. Censura ecclesiastica e discussioni cinquecentesche sul platonismo*, in *Le pouvoir et la plume. Incitation, contrôle et répression dans l'Italie du XVIe siècle*, Actes du Colloque international de Aix en Provence-Marseille (Mai 1981), Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris 1982, pp. 15-50.
- 13 _ Fra i numerosi lavori dedicati a Francesco Patrizi si veda almeno C. VASOLI, *Francesco Patrizi da Cherso*, Bulzoni, Roma 1989.
- 14 _ C. VASOLI, *Nuovi documenti sulla condanna all'Indice e la censura delle opere di Francesco Giorgio Veneto*, in C. STANGO (a cura di), *Censura ecclesiastica e cultura politica in Italia tra Cinquecento e Seicento*, VI Giornata Luigi Firpo, Atti del Convegno (5 marzo 1999), Olschki, Firenze 2001, pp. 55-78. E cfr. pure C. VASOLI, *Filosofia e religione nella cultura del Cinquecento*, Guida, Napoli 1988, p. 13, per l'insistenza sulla «funzione sottilmente eversiva» di una teologia 'antichissima' che, ben al di là degli equivoci tentativi di conciliazione con il cristianesimo, costituiva di fatto, e in modo particolare nelle opere di Francesco Giorgio Veneto e di Francesco Patrizi, «una concezione totale del mondo, una 'verità' filosofica inevitabilmente contrapposta all'«auctoritas» ecclesiale».
- 15 _ Cfr. F. YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (1964), trad. it. R. Pecchioli, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica*, Laterza, Roma-Bari 1969, p. 6.
- 16 _ C. VASOLI, *Filosofi italiani allo specchio. Cesare Vasoli (Università di Firenze)*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana», n.s. (maggio-agosto 2002), 176, p. 7.
- 17 _ Si vedano, in particolare, C. VASOLI, *Ricordi per un maestro*, «Bruniana & Campanelliana», XI (2005) 1, pp. 11-25; ID., *Filosofi italiani allo specchio*, cit., pp. 4-5.
- 18 _ Ivi, p. 12.
- 19 _ P.C. PISSAVINO (a cura di), C. VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, B. Mondadori, Milano 2002, p. xvi.
- 20 _ C. VASOLI, *Ricordi per un maestro*, cit., p. 18.
- 21 _ Cfr. M. CILIBERTO, *Cesare Vasoli interprete del Rinascimento*, in S. CAROTI, V. PERRONE COMPAGNI (a cura di), *Nuovi maestri e antichi testi. Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno*, Atti del Convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli (Mantova, 1-3 dicembre 2010), Olschki, Firenze 2012, pp. 1-17.
- 22 _ M. CILIBERTO, *Ricordo di Cesare Vasoli*, in L. FEDI, *Bibliografia di Cesare Vasoli*, cit., p. xiv.
- 23 _ C. VASOLI, *Studi sulla cultura del Rinascimento*, Lacaia, Manduria 1968, p. 7.
- 24 _ A.L. PULIAFITO, *Cesare Vasoli, 1924-2013*, «Rivista di storia della filosofia», n.s., LXXI (2016) 2, p. 247.
- 25 _ C. VASOLI, *Umanesimo e Rinascimento*, Palumbo, Palermo 1969.
- 26 _ P.C. PISSAVINO (a cura di), C. VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, cit., pp. 3-25, 10-11.
- 27 _ Cfr. C. VASOLI, *Note su Burckhardt e l'età della crisi permanente*, in *Filosofia, religione, ni-*

chilismo. Studi in onore di Alberto Caracciolo, Morano, Napoli 1988, pp. 465-479; ID., *Due momenti della discussione sul Rinascimento del Burckhardt: Emile Gebhart e Konrad Burdach*, in R. RAGGHIANI, A. SAVORELLI (a cura di), *Rinascimento. Mito e concetto*, Edizioni della Normale, Pisa 2005, pp. 213-254; ID., *Burckhardt in Italia. I 'secoli bui' e il mito dei 'precursori' del Rinascimento*, in S. EBBERSMEYER, H. PIRNER-PARESCHI (hrsg. von), *Sol et homo. Mensch und Natur in der Renaissance*, Festschrift zum 70. Geburtstag für Eckhard Kessler, Fink, München 2008, pp. 13-40.

28 _ C. VASOLI, *Umanesimo e Rinascimento*, cit., p. 175.

29 _ P.C. PISSAVINO (a cura di), C. VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, cit., p. 11.

30 _ Cfr. C. VASOLI, *Umanesimo e Rinascimento*, cit., pp. 174-179; P.C. PISSAVINO (a cura di), C. VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, cit., pp. 10-11.

31 _ C. VASOLI, Prefazione a K. BURDACH, *Reformation, Renaissance, Humanismus. Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst* (1926), trad. it. D. Cantimori, *Riforma, Rinascimento, Umanesimo. Due dissertazioni sui fondamenti della cultura e dell'arte della parola moderne*, Sansoni, Firenze 1986, pp. v-LXIV.

32 _ Ivi, p. 70.

33 _ Ivi, pp. 76-77.

34 _ C. VASOLI, *Umanesimo e Rinascimento*, cit., p. 177.

35 _ Cfr. K. BURDACH, *Reformation, Renaissance, Humanismus*, trad. it. cit., pp. 79-80.

36 _ C. VASOLI, *Umanesimo e Rinascimento*, cit., p. 177. E cfr. anche P.C. PISSAVINO (a cura

di), C. VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, cit., p. 11.

37 _ Ivi, p. 178.

38 _ A. ORSUCCI, *Il 'nominalismo storico' di Konrad Burdach nella prospettiva di Eugenio Garin*, in O. CATANORCHI, V. LEPRI (a cura di), *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Atti del Convegno (Firenze, 6-8 marzo 2009), Premessa di M. CILIBERTO, Edizioni di Storia e Letteratura-Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Roma-Firenze 2011, p. 322.

39 _ Ivi, pp. 337-338; cfr. anche M. CILIBERTO, *Eugenio Garin, Un intellettuale nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 11-18, 39-45.

40 _ C. VASOLI, *Umanesimo e Rinascimento*, cit., p. 175.

41 _ C. VASOLI, *Tra 'maestri', umanisti e teologi. Studi quattrocenteschi*, Le Lettere, Firenze 1991, p. VIII.

42 _ C. VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., p. 8.

43 _ Su questi temi cfr. in particolare C. VASOLI, *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, cit., pp. 19-117; ID., *Note sulle citazioni ficiniane di Avicenna*, in ID., *Ficino, Savonarola, Machiavelli. Studi di storia della cultura*, Aragno, Torino 2006, pp. 31-86; ID., *Ficino, la profezia, i sogni, gli angeli e i demoni*, ivi, pp. 111-132.

44 _ V. PERRONE COMPAGNI, *Natura maga. Il concetto di natura nella discussione rinascimentale sulla magia*, in M. VENEZIANI, D. GIOVANNONZI (a cura di), *Natura*, XII Colloquio internazionale (Roma, 4-6 gennaio 2007), Olschki, Firenze 2008, p. 252.

45 _ Cfr. su questo C. VASOLI, *Immagini umanistiche*, Morano, Napoli 1983, p. 7.

46 _ C. VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., p. 7.

47 _ Ivi, p. 8.

48 _ Ivi, pp. 9 e 12. E cfr. anche C. VASOLI, *Immagini umanistiche*, cit., p. 7: «Come sempre nella storia, anche i risultati apparentemente più scontati sono [...] la somma di processi contrastanti e divergenti, di confronto e di scontri nei quali risiede, in larga parte, la loro spiegazione meno provvisoria».

49 _ C. VASOLI, *I miti e gli astri*, Guida, Napoli 1977, p. 7.

50 _ C. VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., p. 12.

51 _ A. ORSUCCI, *Il 'nominalismo storico' di Konrad Burdach nella prospettiva di Eugenio Garin*, cit., p. 340 (ove viene citato un passo dello stesso Garin).

52 _ C. VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., p. 9.

53 _ Ivi, pp. 618-619.

54 _ C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo*, cit., p. 32.

55 _ *Ibidem*.

56 _ Ivi, pp. 32-35.

57 _ Ivi, pp. 25-27.

58 _ C. VASOLI, *L'enciclopedismo del Seicento*, Bibliopolis, Napoli 1978, p. 13.

59 _ Ivi, p. 16.

60 _ C. VASOLI, *Profezia e ragione*, cit., p. 885.

61 _ Per il concetto di «spregiudicatezza» in ambito storiografico, contrapposta alla «miopia moderna», si vedano le battute di Burdach ricordate da A. ORSUCCI, *Il 'nominalismo storico' di Konrad Burdach nella prospettiva di Eugenio Garin*, cit., p. 327.

Pietro Piovani e lo storicismo tedesco

di Chiara Cappiello*

ABSTRACT

The paper examines Pietro Piovani's approach to German historicism from a historical-philosophical perspective, framing it within the Neapolitan master's aim of elaborating the foundations of a new historicism. Particularly since the 1960s, Piovani has been searching for a critical, problematic historicism, open to the various influences of contemporary thought, in which *Historismus* played a leading role. By centralising the notion of the individuality – in polemic with idealism and Hegelism – German historicism is made to react in Piovani's reflection with depth psychology, existentialism and phenomenology. *Historismus* is therefore not only an object but also a fundamental component of Piovani's philosophy.

[_Contributo ricevuto il 12/04/2024. Sottoposto a peer review, accettato il 3/10/2024.](#)

1 _ Piovani e lo storicismo

Il confronto di Pietro Piovani con lo storicismo tedesco deve essere inquadrato all'interno del proposito del maestro napoletano, prematuramente scomparso nel 1980, di elaborare, in particolare a partire dagli anni Sessanta, le basi teoriche di un nuovo storicismo.

Allievo di Giuseppe Capograssi, Piovani pubblicò i suoi primi importanti contributi nell'ambito dell'etica e della filosofia del diritto¹. Del 1965 e del 1966 sono i due libri – *Filosofia e storia delle idee* e *Conoscenza storica e coscienza morale* – in cui intraprende la ricerca di uno storicismo critico, problematico, aperto a diversi influssi del pensiero contemporaneo, ove un ruolo di primo piano è svolto dallo *Historismus*². Ponendo al centro – in

polemica con l'idealismo e l'hegelismo – il tema dell'individualità, lo storicismo tedesco viene fatto reagire nella riflessione piovaniiana con la psicologia del profondo, l'esistenzialismo, la fenomenologia.

Il contesto del dibattito storiografico è quello degli anni Sessanta: ripensare lo storicismo significa non soltanto reagire a Croce, ma anche confrontarsi, nell'ambito della riflessione critica di stampo anticrociano e antidealistico, con riferimenti di diverso tipo, che irrompono nella cultura europea contemporanea.

2 _ Storia e individualità

Lo storicismo tedesco non costituisce il tema specifico di nessuno scritto di Pietro Piovani. I suoi numi tutelari, «da

* Università degli Studi di Napoli Federico II.

Humboldt e Droysen, [...] fino a Dilthey e a Meinecke»³, sono ciò nonostante i grandi protagonisti di non poche pagine del filosofo napoletano. Ciò dipende dal fatto che, oltre a essere oggetto di studio, lo storicismo viene adottato da Piovani come metodologia.

Lo si riscontra con particolare evidenza nella succitata raccolta del '66, *Conoscenza storica e coscienza morale*, e nell'ultimo corposo saggio in essa contenuto, l'unico inedito, che dà il titolo al volume, su cui concentreremo in questa sede precipuamente la nostra attenzione⁴.

I risultati raggiunti dallo *Historismus* rappresentano, all'altezza di queste pagine, l'«esperienza acquisita dal più sensibile pensiero europeo»⁵, caratterizzando quella che Piovani definisce la «posizione centrale della filosofia contemporanea».

lo storicismo critico, problematico, veramente anti-metafisico e anti-teologale, preoccupato delle microspie non meno che delle macrospie della storia, sensibile ai bisogni e ai temi nuovi dell'esistenzialità [ha] benemerienze tali che forse nessun altro orientamento speculativo contemporaneo può vantarne uguali. Una filosofia nuova che voglia prescindere, una morale rinnovata che voglia disinteressarsene, si condannano a incomprensioni dannose, si precludono orizzonti liberanti, si sottraggono aiuti e sostegni speculativi preziosi. Nessuna filosofia autentica della individualità può evitare di fare i conti col senso nuovo della storicità, che la meditazione della storia

e sulla storia ha fruttuosamente elaborato nel pensiero contemporaneo⁶.

Sono parole da cui emerge un nodo centrale, evidente già dal titolo del saggio del '66: la connessione fra conoscenza storica e coscienza morale, tra orizzonte storico e pratico. Pietro Piovani riflette sulla storia e sulla storia della filosofia dal punto di vista e dalla prospettiva di un filosofo morale, educato alla scuola di Capograssi⁷. Egli mette a tema la compatibilità delle diverse concezioni della storia con la vita morale, puntando alla «fondazione di una morale storicistica», in cui «moralità e storicità non si esclud[ano]»⁸. La questione del rapporto tra particolare e universale, fatti e idee, azioni e valori, presente sin dai primi scritti piovani, sbocca così in uno storicismo «esistenzialistico», in cui storia ed esistenza si intrecciano, ponendo al centro l'individuo.

La tensione tra particolare e universale si risolve nella prospettiva del filosofo napoletano nel concetto di individualità. In quest'ultimo viene ritrovata una «garanzia di universalità»⁹, grazie alla mediazione dello storicismo tedesco. È nel nome dell'individualità che bisogna inquadrare l'incontro di Piovani con la riflessione di Dilthey¹⁰, Humboldt, Ranke, Troeltsch, e soprattutto di Meinecke.

quel «destarsi dell'interiorità» che giustamente Meinecke pone al principio dell'autentico storicismo¹¹ è consapevole risveglio che non

ammette il ritorno a nessun sonno dogmatico [...] L'individuale non accetta più di essere *dedotto* dalla filosofia come scienza dell'assoluto¹².

Da Meinecke il filosofo napoletano riprende la definizione dello storicismo come «rivoluzione», consistente nella «storicizzazione dell'individualità» e nell'«individualizzazione della storia»¹³. La rivoluzione dello storicismo ruota attorno al concetto di individualità storica, novità dirompente che «abbatte l'edificio concettuale dell'universalismo tradizionale. [...] L'essere non è che nelle esistenze individuate: è conoscibile come essere solo in questo storico esistere»¹⁴. Quella dello storicismo non rappresenta solo una rivoluzione, ma una vera e propria «ribellione»: «la ribellione – scrive Piovani con parole in cui si sente l'eco di Ortega – delle individualità», «la ribellione anti-intellettualistica»¹⁵.

La rivoluzione storicistica – e in particolare quella di Meinecke – costituisce il vertice della filosofia nella storia ricostruita da Piovani: una storia della filosofia che può essere identificata con la storia del destarsi del soggetto.

tutta la filosofia moderna è una faticosa maieutica dell'individuale. [...] Le doglie laceranti che il pensiero ha sofferto e soffre accompagnano lo sforzo di mettere in luce, di mettere alla luce, la realtà completa dell'individuo nella sua piena autonomia¹⁶.

Antecedenti vengono ritrovati in Agostino (col suo socratismo cristiano) e Vico (cui richiamano i riferimenti a una «logica del concreto», una «logica degli individuali»¹⁷), nell'umanesimo, in Leibniz¹⁸, in Kant. Antagoniste appaiono invece le diverse prospettive universalistiche e cosmiche: le storie universali¹⁹, la prospettiva di Hegel e, ancor più, quella di Croce, cui Piovani rivolge parole assai severe e il cui giudizio sullo storicismo «senza problema storico»²⁰ viene radicalmente capovolto. È anche in questa direzione, di contrapposizione e polemica allo storicismo «assoluto» e alle storiolatrie, che lo storicismo viene definito da Piovani «critico» e «problematico»²¹. Nella medesima direzione va il rifiuto dell'idea di valori che siano eterni e, in quanto tali, esterni alla storia.

la storia non consegna, in permanente abbonamento all'utente umano, i valori eterni; [...] insegna che tutti i valori sono caduchi e mutevoli, che innumerevoli *forme* sono possibili nelle *formazioni* umane e che nulla è eterno nel fluire del limitato e limitante tempo dell'uomo. Una sola cosa è permanente nella scorrevole mutevolezza dei valori storici: l'umana aspirazione a creare valori²².

Natura e spirito vanno per Piovani storicisticamente distinti, non unificati, come accade in Hegel o in Croce. È questa la condizione del dramma umano di crisi e riscatto in cui consiste la storia: «la *civiltà* non è – scrive Piovani – dato

acquisito definitivamente ma delicatissimo complesso di condizioni, che sta alla fatica costante e rinnovantesi degli uomini conservare e migliorare»²³. La storia si declina, come la civiltà, sempre al plurale: «il tessuto della storia ha più colori dell'iride [...]; ma, al di là delle varie coloriture, la fonte della luce sarà sempre da cercare nell'energia umana»²⁴.

Il pericolo che minaccia lo storicismo non è allora il relativismo, bensì l'assolutismo, nella riflessione etica quanto in quella sulla storia.

se di una forma di storicismo dovessimo diffidare in nome della moralità, non diffideremmo dello storicismo relativistico, ma dello storicismo assoluto come logicizzazione della storia²⁵.

Un'analisi incentrata sul concetto di individuo, inteso come «dato immatematicizzabile, immisurabile, inclassificabile»²⁶, non può non rigettare, insieme con la «storia universalizzata», anche ogni «storia sociologizzante»²⁷ e tipologica. Se Meinecke appare a Piovani l'apice dello storicismo tedesco, l'interazione è decisamente meno simpatetica nel caso di Max Weber²⁸. Da questo punto di vista la prospettiva adottata dal filosofo napoletano è in linea con quella di Pietro Rossi: diversamente da interpretazioni che inseriscono Weber nell'alveo dello storicismo tedesco²⁹, Piovani e Rossi sottolineano entrambi la discontinuità della riflessione weberiana rispetto a quella

storicistica, seppur a partire da due punti di vista agli antipodi: quello dell'adesione allo storicismo, Piovani, quello del congedo da esso, Rossi³⁰.

Lo storicismo mostrerebbe piuttosto connessioni feconde e interessanti, agli occhi del filosofo napoletano, con quelle che egli considera le correnti più promettenti del pensiero contemporaneo: il neokantismo della filosofia dei valori, la fenomenologia, la psicologia, l'esistenzialismo. Ciò è evidentissimo nella famosa definizione dell'individuo come «volente non volutosi»³¹: l'individualità è intreccio, per certi versi imperscrutabile, di «datità e di volontarietà, di incontrollato e di incontrollabile, di inconscio e di consapevole»³².

L'accento va però, nella riflessione di Piovani come in quella di Ernesto de Martino (anch'essa collocabile, nel contesto di un confronto critico con Croce, a cavallo tra storicismo ed esistenzialismo) sul *dover essere*: «l'individuo umano è un dato che, per sussistere, per continuare a essere, deve darsi: il suo essere non è se non diviene»³³. È questo il «senso nuovo dell'essere individuale» fondato dalla «valutazione storicistica».

l'individuo non è individuato una volta per tutte: non fa che individuarsi. La naturalità del suo essere esiste solo per essere riscattata grazie all'attività dell'individuo stesso, che non può essere un mero fatto, che non può non farsi. [...] l'individuo non è un prodotto, ma un crearsi: la datità del suo originario es-

sere nel mondo non è che l'avvio a un sistema di creazioni, senza di cui l'individuo non è se medesimo³⁴.

L'esistenzialismo avrebbe il merito di aver colto e focalizzato la «questione essenziale» rappresentata dalla «storicità dell'esistenza», operando così l'«esistenzializzazione» dello storicismo³⁵. Meinecke e Ranke vengono allora fatti dialogare oltre che con Kierkegaard³⁶, inserito nella storia della schiera dei precursori, anche con Jaspers e Heidegger³⁷. Si presti però attenzione. Piovani distingue due Jaspers: uno Jaspers esistenzialista, interlocutore privilegiato dello storicismo, e uno Jaspers metafisico e tipologico. Tale duplicità si manifesterebbe con particolare evidenza in *Origine e senso della storia* e, nello specifico, nell'ultima parte del libro, dedicata al *Senso della storia*, che permetterebbe di registrare la coesistenza nella riflessione del filosofo di Oldenburg di «due singolarissimi atteggiamenti», «l'alternarsi di osservazioni penetrantissime» ed «essenziali» a «generalizzazioni che sfiorano l'ingenuità»³⁸. «La chiave per capire questa duplicità di atteggiamenti discordanti va cercata – scrive Piovani – nei residui sociologizzanti che si trovano nel pensiero dell'antico, entusiastico ammiratore di Max Weber»³⁹. Jaspers finirebbe col privilegiare in modo «insostenibile» l'«attitudine storiografica di M. Weber», trascurando di comprendere il «valore sempre magistrale del metodo stori-co-narrativo di Ranke»⁴⁰.

Anche nel caso di Heidegger Piovani descrive un volto di Giano: se l'atmosfera di *Sein und Zeit* appare interessante e compatibile con la dimensione storicistica, così non è per lo Heidegger della *Kehre*, da evitare⁴¹. E non è un caso che il filosofo napoletano guardi alla psicologia del profondo di Jung, e alle sue *anime*, piuttosto che alla «psicologia senz'anima» di Freud⁴². Nel concetto di anima, individuata già da Meinecke come il «centro profondo dell'individualità», Piovani rileva una possibile saldatura dello storicismo con la psicologia analitica.

la nozione di *anima*, chiamata in causa da indirizzi storicistici, non è relegabile fra strumenti intellettuali inservibili, non appartiene a problematiche esaurite, ma partecipa della vitalità di rami verdi della psicologia attuale, non senza ricollegarsi, più o meno liberamente, a suggerimenti di provenienza kantiana⁴³.

Il contatto con la psicologia sta nel DNA dello *Historismus*, che individua tra gli strumenti fondamentali dello storico alcuni che sono condivisi con lo psicologo: la comprensione, l'empatia, il diltheyano *capire rivivendo*⁴⁴. La caratteristica della «scienza storica» è di stare «a fianco dell'uomo», di «spiarlo nell'intimità», osservandolo nello «sforzo» e nelle «sofferenze» che lo rendono tale. «La storiografia – scrive ancora Piovani facendo riferimento a Capograssi – potrebbe ripetere alla lettera l'opinione convinta di un moralista sottile: “Capire

qualcuno è sempre cercare di risentire e provare di nuovo le sue esigenze le sue questioni le sue crisi: quello insomma per cui qualcuno ha sofferto”»⁴⁵.

Lontanissima da ogni storia «monumentale», quella di Piovani è una storia che si fa indagine sull'uomo, sovrappo-
nendosi per determinati aspetti oltre che con la psicologia anche con la filosofia.

curiosa di reali individualità, la storia non è superiore razionalizzazione che tutto assolve e tutto spieghi: è, più modestamente, una indagine che cerca di illuminare ugualmente l'umano ovunque sia: [...] con l'intento di cercare quanto è umano⁴⁶.

Lo storicismo esistenzialistico può così costituirsi come un umanesimo.

contro le seduzioni di ogni “umanesimo” declamatorio e di ogni “neo-umanesimo” generico il senso moderno della storia specifica i risultati dell'umanesimo vecchio e nuovo nell'attività della più umana tra le scienze dell'uomo. [...] la storia si riconosce potenzialmente più *umana* d'ogni altra conoscenza nel momento in cui avverte che la sua capacità d'individuazione le consente di conoscere l'immatematizzabile, l'immisurabile, l'inclassificabile come nessuna scienza può conoscere⁴⁷.

È il suo antitipologismo a rendere la storia l'«alleata naturale» della morale⁴⁸.

naturalmente, una storia che voglia presentarsi come cognizione possibile dei contenuti

delle coscienze, obbedienti all'imperativo categorico dell'integrale formalismo etico, deve essere una storia che non creda di poter catalogare le forme in cui l'uomo realizza la propria civiltà, una storia che non creda che quelle forme coincidano con i momenti creatori apparentemente più grandi e solenni⁴⁹.

La prospettiva di Piovani è diversa da quella di Weber: lungi dall'essere una professione, la scienza storica si salda con l'etica. Essa è «ricostruzione di esistenze».

in questa veste, non può non affiancarsi all'etica, almeno come unico tentativo possibile di sondare le azioni umane in se stesse [...], mai comprensibili da una conoscenza che non abbia modo di avvicinarle per quel che sono e che pretenda riportarle a un generale parametro generalizzante⁵⁰.

Adottando questa chiave di lettura esistenzialistica ed etica, Piovani, filosofo morale e cattolico, non tralascia di percorrere le dimensioni religiose dello *Historismus*⁵¹.

tanto le ragioni della conoscenza storica non contraddicono le ragioni della coscienza morale che addirittura lo slancio conoscitivo della storia può essere simile a quello della *carità*, per natura sua pronta a comprendere qualunque azione⁵².

Nello scritto del '66 un ruolo centrale è svolto da Bultmann⁵³.

non è un caso che [...] più che un filosofo in senso stretto, sia stato un teologo esperto di storiografia e di filologia a trarre tutte le conseguenze dalle [...] suggestioni esistenzialistiche, specie heideggeriane: [...] Rudolf Bultmann⁵⁴.

3 _ Piovani storico della filosofia?

Negli scritti programmaticamente dedicati alla storia delle idee e alla storiografia filosofica Piovani stigmatizza la storia della filosofia intesa come «serie di glosse alle filosofie altrui»⁵⁵ ovvero la storia della filosofia che, sul modello del commentario, guarda alle diverse fasi e avvenimenti della storia del pensiero in rapporto al proprio e riducendoli ad anticipazioni e prodromi⁵⁶. In questa direzione obiettivi polemici sono ad esempio, ancora una volta, Croce e Jaspers. Monografie come quelle crociane su Vico o su Hegel sarebbero

manifestazioni esemplari della subordinazione [...] della serenità dello storico alla passione del filosofo, pronto a far violenza al pensiero di un altro per assoggettarlo con prepotenza intellettuale al pensiero proprio⁵⁷.

E ancora:

[...] troppe volte Jaspers sembra mettersi in cammino affidandosi soltanto al suo senso di meraviglia eccitato soprattutto dai “grandi filosofi”⁵⁸.

«La storia *filosofica* dei precedenti della filosofia *mia*, accettati in quanto confermano il *mio* assunto o rifiutati in quanto lo contraddicono [...] è – scrive Piovani – una storia tanto *filosofica* da non potere essere *storica*»⁵⁹.

Ci si potrebbe chiedere in conclusione: rispetta Piovani questi principi nella sua analisi dello *Historismus*, considerato momento apicale e rivoluzionario nella storia della filosofia e, allo stesso tempo, ingrediente fondamentale della sua riflessione morale? O anche la sua è, in fondo, un'operazione da commentatore ed epigono? Quel che appare certo è che – come è emerso anche da questo breve scritto – la ricostruzione e la lettura dello storicismo tedesco offerta da Piovani sul piano della storiografia filosofica non può essere inquadrata senza parlare, allo stesso tempo, dello storicismo esistenzialistico di cui Piovani si fa, sul piano filosofico, autore.

Note

1 _ Le quattro principali monografie teoretiche piovaniane (*Normatività e società*, 1949; *Linee di una filosofia del diritto*, 1958; *Principi di una filosofia della morale*, 1972; *Oggettivazione etica e assenzialismo*, 1981) si leggono ora in P. PIOVANI, *Per una filosofia della morale*, a cura di F. TESSITORE, *Introduzioni* di G. CACCIATORE, G. ACOCELLA, G. CANTILLO e G. LISSA, Bompiani, Milano 2010. Per una ricostruzione storica e filosofica della figura e del pensiero di Piovani restano imprescindibili gli

scritti di Fulvio Tessoro. Cfr. i saggi contenuti in F. TESSITORE, *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. V, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2000, in particolare *Tra esistenzialismo e storicismo: la filosofia morale di Pietro Piovani* (pp. 431-498) e *Pietro Piovani storico della filosofia* (pp. 525-553). Si vedano anche il profilo contenuto in D. VENTURELLI, *Profili filosofici. Adolfo Levi, Alberto Caracciolo, Pietro Piovani, Giovanni Moretto, Carlo Angelino*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2023, pp. 69-105 e il volume collettaneo *L'opera di Pietro Piovani*, Morano, Napoli 1991, che raccoglie gli autorevoli contributi di «un gruppo di discepoli e di amici di Pietro Piovani», incentrati su una varietà di temi che rispecchia la complessità dell'opera e del pensiero piovani. Per un'inquadratura anche bibliografica oltre che teorica cfr. G. MORRONE, *La scuola napoletana di Pietro Piovani. Lettura critica e informazione bibliografica*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2015; F. TESSITORE e G. ACOCELLA (a cura di), *Bibliografia degli scritti di Pietro Piovani (1946-1981)*, Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti, Napoli 1982; P. AMODIO (a cura di), *Bibliografia degli scritti su Pietro Piovani (1948-2000)*, Liguori, Napoli 2000, con aggiornamento agli anni 2000-2007 in «Archivio di Storia della Cultura», XXI (2008), pp. 361-371.

2 _ Cfr. M. MUSTÈ, *Lo storicismo italiano nel secondo dopoguerra*, in M. CILIBERTO (a cura di), *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Filosofia*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012, pp. 706-716, al quale si rimanda anche per un quadro dei riferimenti bibliografici principali sul tema.

3 _ P. PIOVANI, *Conoscenza storica e coscienza morale* (1966), in ID., *Conoscenza storica e coscienza morale*, Morano, Napoli 1966, pp. 155-237, p. 159.

4 _ Sul tema cfr. F. LOMONACO, *Conoscenza storica e coscienza morale in Pietro Piovani*, «Educação e Filosofia. Uberlândia», XXVII (2013) 53, pp. 105-136. Dello stesso autore si veda il volume di recente uscita *Pietro Piovani e il nuovo corso di studi vichiani nel secondo Novecento*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici Press, Napoli 2023.

5 _ P. PIOVANI, *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., p. 235.

6 _ Ivi, p. 237.

7 _ Cfr. F. TESSITORE, *La filosofia morale di Giuseppe Capograssi e Pietro Piovani*, a cura di M. PAPA, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2022.

8 _ P. PIOVANI, *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., p. 161. Cfr. G. CANTILLO, *Esistenza e storia nel pensiero morale di Pietro Piovani*, «Archivio di storia della cultura», XIV (2001= numero monografico dedicato a Piovani in occasione del ventesimo anniversario della morte), pp. 45-57. Sul ruolo svolto nella riflessione piovani dai diversi continenti, filosofici e non, dischiusi dal tema dell'esistenza cfr. anche C. MEGALE, *Esplorando la coscienza. Filosofia, psicologia e letteratura in Pietro Piovani*, Aracne, Roma 2013.

9 _ P. PIOVANI, *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., p. 179.

10 _ Sul rapporto Piovani-Dilthey si rimanda agli studi di G. CACCIATORE, in particolare *Storicità e Historismus*, in ID., *Giuseppe Capograssi e Pietro Piovani. Riflessioni sull'opera di due maestri*, Liguori, Napoli 2020, pp. 87-119.

11 _ Piovani cita i meineckiani *Aforismi e schizzi sulla storia*. Il tema del risveglio dell'individualità è centrale anche in Jaspers: cfr. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949); trad. it. A. Guadagnin, *Origine e senso della storia*, Mimesis, Milano-Udine 2014, altro testo su cui il filosofo napoletano riflette in diverse occasioni.

12 _ P. PIOVANI, *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., p. 222.

13 _ Ivi, p. 180.

14 _ Ivi, p. 178. Cfr. anche P. PIOVANI, *Un esame di coscienza storiografico*, in ID., *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., pp. 19-61, p. 23 («La conoscenza storica si specifica, si individua come conoscenza dell'individuale. [...] Il Meinecke, che può dirsi, quasi per antonomasia, lo storico del suo nascere, l'indagatore delle sue origini, non manca mai di insistere su questo suo carattere. [...] In fondo questa preoccupazione individualizzante ha rivoluzionato la conoscenza moderna [...]»); ID., *Totalismo, idealismo, conoscere storico*, in ID., *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., pp. 77-102, pp. 91-92 («Lo storicismo si libera dalla sua ambiguità polisensa se si presenti nel suo aspetto essenziale di nuova conoscenza dell'individuale, conoscenza individualizzante. In questo aspetto è, può essere, coscienza di una scienza nuova». Piovani fa anche in questo caso riferimento a Meinecke, definito come l'«autore che più energicamente ha insistito sulla conoscenza storica come conoscenza dell'individuale»).

15 _ P. PIOVANI, *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., p. 237.

16 _ P. PIOVANI, *Ricognizione dell'individuale, scienza storica, filosofia italiana, interesse fenomenologico*, in ID., *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., pp. 63-75, p. 65.

17 _ P. PIOVANI, *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., p. 96. «La critica della ragione storica nasce da un senso nuovo della razionalità», P. PIOVANI, *La storia, scienza nuova*, in ID., *Filosofia e storia delle idee*, Laterza, Bari 1965, pp. 39-81, p. 54. Essa consiste nel «logo storicizzato», che rifiuta ogni «logismo intellettualistico» (P. PIOVANI, *La storicizzazione delle idee*, in ID., *Filosofia e storia delle idee*, cit., pp. 121-191, p. 156).

18 _ «Il valore di ognuno [...] può essere ripetizione, con varianti più o meno ammodernate, di una rappresentazione cosmologica in cui il microcosmo individuale sia specchio dell'ordine universale che lo includa, oppure può essere principio della fine di ogni ordine cosmico dato, scoperta della datità primaria non dell'ordine, ma dell'includente ordinante, inteso come individuo», P. PIOVANI, *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., pp. 162-163. In questo senso Piovani ritrova influssi leibniziani nello storicismo.

19 _ Cfr. P. PIOVANI, *Dalla storia universale alla storia esistenziale*, in ID., *Posizioni e trasposizioni etiche*, a cura di G. LISSA, Morano, Napoli 1989, pp. 229-243.

20 _ Cfr. B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione* (1938), a cura di M. CONFORTI, con una nota al testo di G. SASSO, Bibliopolis, Napoli 2002, pp. 59 sgg. e 81 sgg. Cfr. P. PIOVANI, *Totalismo, idealismo, conoscere storico*, cit., pp. 97 sgg.; ID., *Storia di fatti e storia di idee*, in ID., *Filosofia e storia delle idee*, cit., pp. 11-38, p. 24: «Soprattutto la rilettura di Dilthey e Meinecke è sembrata [...] idonea a incontrare uno storicismo problematicamente molto critico, poco o niente assoluto. La cultura italiana post-crociana, guardandosi intorno in Europa, ha avvertito che l'u-

nificazione storiografica di fatti e di idee [...] è conquista del più progredito lavoro storiografico, indagante se medesimo nell'intimità dei suoi significati. In questa prospettiva, la concettuale rottura del Croce col Meinecke, il dichiarato commiato del Croce dal Meinecke, appaiono segni di un dannoso isolamento dell'esperienza crociana, pur benemerita, dal più vasto moto attraverso cui il pensiero europeo ha riconosciuto, va riconoscendo, le specifiche dimensioni della storia come particolare forma di conoscenza, che sottintende sì tutta una revisione speculativa dei rapporti fra l'individuale e l'universale, ma in una direzione diversa da quella del presunto storicismo "assoluto", anzi opposta a essa».

21 _ P. PIOVANI, *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., p. 160.

22 _ Ivi, p. 174. Piovani riprende il concetto di svolgimento di Meinecke: «dove c'è individualità, là c'è anche svolgimento. Giacché l'individualità non è qualcosa di già apprestato, una cosa posta stabilmente per sempre: è, per converso, conseguimento quotidiano di interne forze formatrici», citato in P. PIOVANI, *La storia, scienza nuova*, cit., p. 79.

23 _ P. PIOVANI, *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., p. 175.

24 _ *Ibidem*. «Se tutti i valori sono trasfigurabili nel caleidoscopio del mobile divenire, immutabile è soltanto l'umana volontà di valore». Di qui la definizione di storia come «documentazione dell'esistenza del valore», ivi, p. 176.

25 _ Ivi, p. 158. «La storia totalizzata in nuova assolutezza, identificata con lo Spirito onnisolutore, [...] è il travestimento della metafisica classica, è la teologizzazione della storia profanizzata. Ogni sacralizzazione della Storia vanifica il

problema del conoscere storico, riportandolo a una *scienza* assolutizzante. [...] Una storia che, nella sua storiografica totalità, giustifichi tutto, è un'assoluzione plenaria delle coscienze che è il congedo assoluto delle coscienze, irresponsabili ormai in se stesse se "vissute" dalla vita storica, che le condiziona e le muove» (ivi, p. 158n).

26 _ Ivi, p. 223.

27 _ Ivi, p. 207.

28 _ Cfr. D. CONTE, *Sulla fortuna di Meinecke in Italia. Tappe e nodi problematici*, in M. MARTIRANO e E. MASSIMILLA (a cura di), *I percorsi dello storicismo italiano nel secondo Novecento*, Liguori, Napoli 2002 (= Quaderni dell'«Archivio di Storia della Cultura», 3, NS), pp. 535-568. Piovani, scrive Conte, è un «filosofo morale che, nel corso della sua intensa riflessione, incentrata in buona parte sul tema dell'individualità, ha a un certo punto incontrato lo *Historismus* tedesco (e Meinecke al suo interno), ricavandone suggestive sollecitazioni confluite sul nesso esistenza-storicità» (ivi, p. 554). «Nella sua riflessione sullo storicismo, Piovani può consenzientemente incontrare Meinecke, Humboldt, Ranke, Droysen, Dilthey, Troeltsch, ma non Weber, di cui si stigmatizzano gli aspetti sociologizzanti, e dal quale lo tiene lontano proprio il diverso modo di intendere l'individualità». Conte fa riferimento agli attacchi weberiani esplicitamente polemici anche nei confronti di Meinecke, contro la presunta incalcolabilità dell'azione individuale e contro i sostenitori dell'enigma della personalità (ivi, p. 556).

29 _ Il problema del rapporto di Weber con lo *Historismus* è un tema centrale nelle riflessioni della scuola napoletana che discende e si confronta con lo storicismo critico di Piovani. Cfr. almeno F. TESSITORE, *Trittico anti-hegelia-*

no. Da Dilthey a Weber. Contributo alla teoria dello storicismo, con una nota introduttiva di E. MASSIMILLA, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2016; E. MASSIMILLA, *La terza possibilità. Max Weber e la logica emanatistica di Hegel*, «Archivio di Storia Della Cultura», XXIV (2021), pp. 101-129.

30 _ Cfr. P. ROSSI, *Congedo dallo storicismo*, in M. MARTIRANO e E. MASSIMILLA (a cura di), *I percorsi dello storicismo italiano nel secondo Novecento*, cit., pp. 5-20.

31 _ Cfr. P. PIOVANI, *Principi di una filosofia della morale* (1972), in ID., *Per una filosofia della morale*, cit., pp. 631-872, pp. 659 sgg. Sul tema si veda oltre all'*Introduzione* di CANTILLO, ivi, pp. 633, almeno D. JERVOLINO, *Il volente non volutosi: la questione del soggetto in Pietro Piovani*, «Archivio di Storia Della Cultura», XIV (2001), pp. 307-316.

32 _ P. PIOVANI, *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., p. 163.

33 _ Ivi, p. 164.

34 _ Ivi, p. 165.

35 _ Ivi, p. 188.

36 _ «La polemica di Kierkegaard contro la *Weltschichte* hegeliana appariva programmatica avversione alla storia fino a che *storia* fosse soltanto la storia macroscopica, superbamente indifferente al destino d'ognuno perché pensava soltanto del destino del tutto. Ma se, contro l'universalismo storicizzato hegeliano, il conoscere storico si dimostra più chiaramente quale è, fautore convinto della preziosa opportunità della conoscenza delle microspie del reale; se, in polemica con la Storia universale, può far sua la critica kierkegaardiana [...], l'alternativa fra esistenza e storicità viene meno» (*ibidem*).

37 _ Cfr. anche P. PIOVANI, *Storicità e preoccupazione cosmologica*, in ID., *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., pp. 103-124, in particolare pp. 107-109. «Jaspers e Heidegger hanno avuto il merito di rendersi presto conto della impossibilità di guardare all'*esistente* senza guardare allo *storico*, e viceversa» (ivi, p. 108).

38 _ P. PIOVANI, *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., p. 190n.

39 _ *Ibidem*.

40 _ *Ibidem*. Piovani cita da *Origine e senso della storia* il seguente passo, ritenuto emblematico: «Certo, leggiamo ancora volentieri le esposizioni semplicemente narrative. Con il loro ausilio cerchiamo di riempire d'immagini lo spazio della nostra visione interna. Ma la visione diventa essenziale per il nostro conoscere solo con le analisi che oggi si raggruppano sotto il termine di *sociologia*. Ne è un rappresentante Max Weber con la sua opera [...]. Chi conosce questo pensiero, legge oggi con riluttanza molte delle pagine di Ranke, per l'indeterminatezza dei concetti» (ivi, pp. 190-191n).

41 _ «[...] nonostante le speranze autorizzate dalla rimeditazione di Kierkegaard da un lato e di Dilthey dall'altro, in *Essere e tempo*, i suoi più interessanti quesiti sull'argomento, dopo quel libro, sono rimasti insoluti in Heidegger o, peggio, si sono oscuramente dispersi lungo gl'ineffabili sentieri-senza-destinazione», ivi, pp. 189-190.

42 _ «Non per niente una delle correnti più ricche e progredite della psicologia contemporanea è in permanente stato di ostilità contro il naturalismo scientifico della "psicologia senza anima"», ivi, p. 169. E ancora: «sarebbe interessante confrontare alcune conclusioni cui la "psicologia analitica" [Jung] è giunta prescin-

dendo dalle esperienze della scienza storica». Piovani cita da *Realtà dell'anima* di Jung: «I fatti reali si distinguono per la loro *individualità*»; «Ciò che distingue l'individuo non è il generale e il regolare, bensì l'unico, ciò che accade una sola volta. Esso non va inteso come un'unità che si ripete, ma come un'unica singolarità, che in ultima analisi non può essere confrontata con alcunché né essere *conosciuta*» (ivi, p. 232n).

43 _ Ivi, p. 169. «È il titolare dell'anima a riconoscersi potenzialmente ordinante e non meccanicamente ordinato, ad ammettere [...] che il cielo stellato sopra di lui può disintegrarsi, ma la legge della coscienza non può flettersi. L'essere umano è organizzato in una sua struttura diversa dalla macchina, è fornito non solo di forza motrice, ma anche di forma formatrice (per parafrasare Kant con parole sottolineate dalla psicologia di Jaspers [...] perché conoscere e agire possono sottrarsi a ogni meccanicità grazie a quel dato indeterminabile che ne è la potenza, identificabile appunto con l'anima», ivi, pp. 168-169.

44 _ Cfr. P. PIOVANI, *La storia, scienza nuova*, cit., pp. 67 sgg.

45 _ P. PIOVANI, *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., p. 230. «L'umanità della conoscenza storica è nel suo non potere non aderire – quanto più integralmente possibile – a questa esperienza di “agonia” che è l'esperienza agonale di ogni umana esistenza. Per questa sua tattile vocazione, per questo suo dover toccare la realtà umana quale è, la conoscenza storica è la più umana perché è la meno astratta delle conoscenze» (ivi, p. 231).

46 _ Ivi, p. 202. «Mai estranea a nulla che sia umano, la storia educa più di ogni altra esperienza conoscitiva alla libertà», ivi, p. 235.

47 _ Ivi, pp. 223-224. Cfr. anche P. PIOVANI, *Filosofia e storia nella crisi del monismo universalistico*, in ID., *Filosofia e storia delle idee*, cit., pp. 83-120.

48 _ P. PIOVANI, *Conoscenza storica e coscienza morale*, cit., p. 208.

49 _ Ivi, p. 209.

50 _ Ivi, p. 210.

51 _ Si pensi alla centralità del cristianesimo nella riflessione di Troeltsch o di Droysen, il cui *Sommario di Istorica* è citato da Piovani: «Qui sta la mirabile profondità della dottrina cristiana, la forza inesauribile della sua vita storica: nel fatto che essa ha compreso ed espresso, per la prima volta e per sempre, la natura personale dell'uomo», ivi, p. 196n. Piovani insiste sul «carattere essenzialmente *personale* della dottrina cristiana», leggendolo come antidoto alla logicizzazione dell'«incarnazione del Logo» operata dall'universalismo della storia provvidenzialistica in direzione di una «rinnovata assolutezza dello spirito». «L'individualizzazione della storicità esistenziale universalizza, al contrario, l'evento storico della Incarnazione riproducendolo nella presa di posizione di ogni persona che si disponga ad accoglierlo o a rifiutarlo, a continuarlo o a ostacolarlo, a difenderlo o a insidiarlo. La decisione riguarda la storia dell'umanità perché riguarda l'umanità di ognuno nella sua storicità, non viceversa» (ivi, p. 196).

52 _ Ivi, p. 224, *corsivo mio*.

53 _ Cfr. anche il ruolo svolto nelle ricostruzioni piovaniane da Agostino: «C'è una componente *naturaliter* agostiniana [...] nella conoscenza storica come conoscenza ricercante la verità *in interiore homine*» (ivi, p. 210). Piovani ritrova in Agostino il modello e

il germe di entrambe le concezioni della storia, «universalistica» e «personalistica», insistendo sulla «mediazione agostiniana del socratismo cristiano» (ivi, p. 211).

54 _ Facendo riferimento a *Storia ed escatologia* (1962), Piovani interpreta il discorso di Bultmann sulla demitizzazione come tramonto dell'orizzonte cosmico. «Rotta la cornice cosmica, l'uomo può liberarsi dal mito [...]: il Cristo rifiutato come aspetto di una mitologia cosmica decaduta è accolto, così, come possibile *decisione* di ogni individuo nella storia: contro l'imposizione includente dell'*ordine* sta ora la razionale responsabilità della individuale decisione di ognuno». Bultmann porrebbe in primo piano «il valore sconvolgente della presenza escatologica dell'umanizzazione di Dio nel mondo, incarnazione che frantuma l'universalità dell'ordine logico-fisico per pretendere che nel mondo umano i figli del Figlio dell'Uomo si facciamo personalmente capaci di trovare [...] la loro universalità, come finitudine bisognosa di infinito» (ivi, p. 195). Negli stessi anni riflette sul medesimo tema un altro studioso la cui opera può essere collocata al confine tra storicismo ed esistenzialismo, e da sempre attento al rapporto tra cristianesimo e persona, mito e demitizzazione, il già citato Ernesto de Martino. Cfr. in particolare le schede su Bultmann contenute nell'opera postuma *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (1977), nuova edizione a cura di

G. CHARUTY, D. FABRE, M. MASSENZIO, Einaudi, Torino 2016, pp. 242 sgg.

55 _ P. PIOVANI, *La storia della filosofia come storia*, in ID., *Filosofia e storia delle idee*, cit., pp. 193-239, p. 212.

56 _ La storiografia filosofica può «nascere soltanto con la fine del commentario, quando i classici cessano di essere glossati e letteralmente continuati e sono ripensati in una loro autonomia, da capire e rispettare». Essa si costituisce anzi come una «rivolta contro il commentario», ivi, pp. 205-206. Cfr. anche ID., *Caratteri, possibilità, limiti della storia delle idee*, in ID., *Filosofia e storia delle idee*, cit., pp. 241-317. Su Piovani storico della filosofia si vedano P. PIOVANI, *Indagini di storia della filosofia*, a cura di G. GIANNINI, Liguori, Napoli 2006; ID., *Scandagli critici*, Morano, Napoli 1986; M.T. MARCIALIS, *Pietro Piovani storico della filosofia*, «Archivio di storia della cultura», XIV (2001), pp. 211-225.

57 _ P. PIOVANI, *La storia della filosofia come storia*, cit., p. 218.

58 _ Ivi, pp. 224-225. «Il filosofo che vuole studiare i filosofi che hanno pensato *prima di lui* ne ripensa i pensieri incorporandoli totalmente nella propria meditazione: così facendo, ubbidisce a un moto iniziale di interesse autentico senza cui non c'è storia; però vi ubbidisce senza rispetto al pensiero ristudiato, quindi si esclude, per questa via, da un esame storiografico vero e proprio», ivi, p. 204.

59 _ Ivi, p. 227.

«Un sentiero gnoseologico» La storia della filosofia di Giovanni Giulietti

di Davide Poggi*

ABSTRACT

This paper focuses on the philosopher Giovanni Giulietti as the author of textbooks on the history of philosophy. We will reflect on the history of philosophy both as a field of research and a school discipline, not only at universities, but also and above all at high schools: what method should a teacher adopt and what features should a textbook possess in order to communicate the passion for radical investigation into reality, without the history of philosophy becoming a bare chronology of thinkers and movements? Giuseppe Zamboni's gnoseology provides precious suggestions in order to maintain the critico-theoretical concern which should animate the teaching as well as the study of philosophy, and to ensure that learning is not passive studying, but rather an active dialogue with the true voice of philosophers and with reality.

_Contributo ricevuto il 23/05/2024. Sottoposto a peer review, accettato il 2/10/2024.

I _ Introduzione

In occasione della celebrazione del centenario della nascita di Giovanni Giulietti (tenutasi nel 2015 presso l'Accademia di Agricoltura Scienze e Lettere di Verona), alcuni interventi¹ si erano concentrati sul valore filosofico di quest'ultimo, sulla sua postura nei confronti del problema del vero e del reale, in relazione a quella che fu una figura centrale nel panorama filosofico veronese e, nello specifico, nell'orizzonte speculativo di Giulietti, ossia il gnoseologo neoscolastico Giuseppe Zamboni (1875-1950), da lui conosciuto attraverso una serie di corsi liberi tenuti

dal pensatore veronese presso l'Università di Padova tra gli anni '30 e gli anni '40 del Novecento e, successivamente, nei corsi per la Scuola superiore di cultura religiosa di Verona nel 1946-47, che dettero il via agli incontri del 'Circolo Zamboni'². Entrambi erano stati definiti 'maestri del pensiero', ponendo al centro delle riflessioni su cosa significhi essere maestri del pensiero aspetti tanto teoretico-metodologici, quanto etici (la 'buona volontà' come spirito di tenace spregiudicatezza e fedeltà al dato sperimentale).

Proprio il concetto di 'maestro' costituirà il punto di partenza del presente contributo³, dedicato alla storia della filosofia

* Università degli Studi di Verona.

come campo di indagine e come disciplina scolastica, non solo universitaria, ma anche e soprattutto degli istituti scolastici di secondo grado, presso i quali essa costituisce appunto la *prima facies* con cui la filosofia si presenta alle ragazze e ai ragazzi e tramite la quale, come in una sorta di *imprinting*, essa si fisserà nella loro mente e inciderà nel modo in cui troveranno una loro ‘dimensione’ (più che ‘collocazione’) nel mondo della vita.

Uno storico della filosofia, specialmente come autore di manuali di storia della filosofia, deve quindi saper farsi maestro, per adempiere correttamente al proprio compito, ossia avere come proprio oggetto di attenzione il senso e il valore pedagogico del proprio operato e, per converso, un docente, nell’insegnamento della storia della filosofia, avrà un dovere che eccede la sola trasmissione di informazioni storico-filosofiche. Si tratta di far fiorire, diffondere, coltivare presso gli altri la passione per una filosofia intesa come ‘filosofare’ (torna qui la contrapposizione, magistralmente espressa da Kant nella *Nachricht* del 1765, tra *Philosophie lernen* e *philosophieren lernen*)⁴, che, nella definizione datane da Giulietti nella *Introduzione alla filosofia* (1977), consiste in

un volgersi ai problemi che è un *atteggiamento*, vivente in una speciale *atmosfera spirituale*, esprimentesi in un *modo* tutto caratteristico di *guardare alle cose* [...]. Meraviglia radicale, aspirazione a guadagnare l’essenza

profonda, radicale, delle cose, e perciò anche a penetrare il significato autentico – non convenzionale, non subordinato a un orizzonte prammaticamente preconstituito – dei concetti e dei principi che vengono pacificamente accolti nel mondo parlante nel quale il filosofo è cresciuto e si è formato⁵.

Tale vocazione unitaria è la ragione per cui non si parla di ‘storia delle filosofie’, ma di ‘storia della filosofia’: ciò non basta tuttavia per trovare il senso e il valore della storia della filosofia, cosa che si presenta essere, come sottolinea Mario Longo nel suo intervento del 2015, *Giovanni Giulietti ‘maestro di filosofia’* (dedicato alla produzione storico-filosofica di Giulietti e, nello specifico, al manuale *Introduzione alla filosofia* da me precedentemente citato, «il quale fornì per più di vent’anni la base dell’insegnamento di “filosofia teoretica” impartito [...] presso l’università di Verona»)⁶, un compito non banale, né immediato⁷.

Il problema in questione è tutt’altro che astratto, poiché si intreccia profondamente con la vita di Giulietti e con la sua carriera di docente, che Pietro Nonis, in *Itinerari e prospettive del personalismo* (raccolta di scritti in onore del filosofo veronese pubblicata verso la metà degli anni ’80, quando Nonis era Prorettore dell’Università di Padova), ricorda essere iniziata presso la secondaria superiore prima del conseguimento formale della laurea, avvenuto nel 1938, e proseguita, grazie alla vittoria di un concorso a cattedra te-

nutosi quello stesso anno, come professore di storia e filosofia in vari istituti (tra cui il Liceo 'Maffei' di Verona), «sino a quando l'Università di Padova, che aveva aperto una sezione della Facoltà di Magistero in Verona, non mise a sua disposizione un posto d'insegnamento in Filosofia, successivamente (1975-76) ricoperto [...] in qualità di professore ordinario»⁸.

2 _ L'insegnamento della storia della filosofia e le sue insidie: una riflessione condivisa con Giuseppe Zamboni

Quali sono le insidie cui può andare incontro uno studente di filosofia? Nello scritto del 1970, *Un sentiero tra i filosofi. Filosofie e fondazione critica della filosofia* (da cui trae ispirazione il titolo del presente contributo), Giulietti evidenzia come la presenza, nel corso della storia, di molteplici prospettive filosofiche (lo «scandalo delle filosofie») sia inevitabile origine, da una parte, di un atteggiamento scettico (che ciclicamente si ripropone come espressione di uno «scandalo, subito e non superato»)⁹, dall'altra, della tentazione di trasformare la storia della filosofia in 'filosofia della storia', ossia di riportare la non sempre armoniosa polifonia dei sistemi a una unità che ingloba sinteticamente tutte le voci come «momenti processuali dell'unica filosofia»¹⁰.

Il riferimento di Giulietti è a Hegel, ma potremmo certamente estendere il discorso alle correnti post-hegeliane

che ne ereditano il concetto di processo dialettico, dal positivismo iniziato con Comte, al marxismo, al neoidealismo e, paradossalmente, anche al tomismo ottocentesco (o neotomismo) e alla neoscolastica¹¹, in quanto tutte queste correnti, ciascuna a proprio modo, hanno ripreso e, al contempo, utilizzato *ad usum Delphini* (ossia a favore del sistema/corrente di appartenenza) il concetto di *perennis philosophia* (facendone, da una parte, qualcosa in cui si inverava/sarebbe inverato, nel percorso verso il pieno svelamento del 'Vero', ciò che di 'vero' era parzialmente contenuto nelle filosofie succedutesi nel corso della storia, o, dall'altra parte, quell'unica e vera filosofia in grado di persistere ai tentativi di negazione e di denunziarne/confutarne le contraddizioni).

Come del resto è assai difficile resistere all'atteggiamento di a-critica adesione ai paradigmi, nonché al bagaglio terminologico-concettuale, che caratterizzano il mondo in cui si è cresciuti e ci si è formati:

Chi sente nascere dentro di sé l'interesse filosofico [...] cercherà i filosofi nelle scuole e nei libri, e non potrà che imbattersi in *certi* filosofi e in *certi* libri [...]. Gli accadrà quel che accade al bambino che, cresciuto in un mondo di parlanti, impara a parlare con le loro parole, ad assorbire i loro concetti, e quand'anche comincerà a obiettare, a contraddire, a scegliere la propria strada, lo farà per gran tempo accogliendo tuttavia l'orizzonte logico-verbale in cui è cresciuto,

non consapevole del carattere marginale e accidentale dei suoi dissensi. Ciò non significa che egli non potrà mai rifare criticamente in sé il mondo e le persuasioni fondamentali del mondo in cui è cresciuto, ma significa solo che si tratta di cosa tutt'altro che facile. [...] Qualcosa di simile avviene a chi cerca la filosofia attraverso *una* filosofia: ben presto egli diviene un iniziato di tale sistema [...]. È in questo modo che la repubblica dei filosofi diviene la repubblica dei fanatici [...]. Sembra un paradosso, ma non c'è altri che abbia tanto bisogno di difendersi dai filosofi come chi si dà alla filosofia¹².

Giulietti condivide qui le medesime preoccupazioni espresse da Giuseppe Zamboni prima all'interno dell'opera *versus* Ardigò, *Il valore scientifico del positivismo di Roberto Ardigò e della sua 'conversione'*, del 1921, l'anno immediatamente successivo alla tragica morte del pensatore mantovano¹³ (nel contesto della polemica con il professore positivista veronese Cesare Baroni¹⁴, disputa certamente imperniata su questioni conoscitive, ontologiche e morali, ma nata da scrupoli di carattere pedagogico¹⁵, ossia il richiamo a un insegnamento che sia rispettoso della 'libertà di pensiero' degli studenti e non punti all'indottrinamento di menti ancora 'ingenue')¹⁶, e poi nell'ultima opera, *La dottrina della coscienza immediata (struttura funzionale della psiche umana) è la scienza positiva fondamentale* (composta alla fine degli anni '40, ma pubblicata postuma nel

1951)¹⁷. In tali opere è infatti possibile ritrovare il medesimo monito rivolto tanto ai docenti, quanto agli studenti, i quali non debbono accontentarsi delle presentazioni storico-filosofiche ricevute dai propri professori come mere 'asserzioni' che non attendono che di essere credute¹⁸, inducendoli (prematuramente) a prender posizione per l'uno o per l'altro sistema, in base a criteri, in ultima analisi, soggettivi¹⁹.

Né si tratta per Zamboni di una questione legata ai singoli docenti e ai singoli studenti: ne *La dottrina della coscienza immediata*, la «mentalità studentesca» e la «mentalità storicistica» sono presentate come due blocchi paradigmatici intrinsecamente interconnessi e la saldatura è prodotta dall'ordinamento stesso degli studi, sia delle scuole superiori, sia a livello universitario:

Speculazione storicistica

[...] La prevalenza dello studio della storia della filosofia sull'interesse teoretico porta l'attenzione sulla struttura dei sistemi nel loro completo sviluppo, in modo che il confronto e la valutazione dei vari sistemi vengono fatti coi criteri soltanto formali della sistematicità, della coerenza e della ingegnosità con cui si risponde ai massimi problemi della metafisica e della morale. Lo stesso metodo storico spinge a tener conto preferibilmente della concatenazione tra i vari sistemi, e della dialettica per cui l'uno imposta i suoi problemi sul punto di arrivo del precedente. [...]

*Mentalità studentesca
Nelle scuole secondarie*

L'ignoranza di sè
L'ordinamento attuale degli studi nelle scuole secondarie non esige di più di un'esposizione della storia dei sistemi; e se l'insegnante non supplisce di propria doverosa iniziativa, richiamando l'attenzione degli studenti all'osservazione e all'analisi dei processi conoscitivi [...], della coscienza morale, della vita estetica, delle scienze sociali e della storia, all'esame di maturità lo studente non sarà affatto maturo, perché sarà vissuto nel mondo esterno, ignaro di se stesso, la quale cosa è la più vergognosa delle ignoranze.

Sfiducia e indifferenza

Si aggiunga l'impressione disastrosa della triennale sfilata di sistemi e di filosofi che si devono conoscere, imparare, ripetere, con la concomitante persuasione della loro inutilità per la verità e per la vita. Inoltre la vastità e densità dei programmi impedisce l'approfondimento [...]. E così rimane delusa la speranza dei giovani, che affacciandosi alla filosofia si aspettano di trovarvi la chiara conoscenza dell'uomo e della sua posizione nella realtà.

Negli studi universitari

Scetticismo

All'università poi lo studente trova un ambiente di studi superiori prevalentemente informativi, estremamente specializzati, e il suo interesse sarà rivolto soprattutto al pensiero contemporaneo, in cui viene ribadita l'impressione che la filosofia sia un affare di vedute individuali, di orientamenti dipendenti dal temperamento; in conseguenza l'indirizzo

filosofico non verrebbe da ricerche positive, ma da una scelta, da una opzione, da una simpatia mentale, oppure da una esigenza morale o religiosa²⁰.

Si apprende quale sia il quadro storico cui fanno riferimento queste preoccupazioni da uno scritto del 1942, «con valore di manoscritto privato», *Alle mie alunne – recenti e remote – del Collegio Reale delle Fanciulle in Milano*, raccolta di sei brevi saggi lasciati da Zamboni come ricordo dell'insegnamento di Filosofia e Pedagogia iniziato presso tale istituto nel 1931 (dopo l'allontanamento dall'Università Cattolica): nell'*incipit* del primo saggio, *La filosofia come conoscenza intima di sè stesso e le sue conseguenze sentimentali*, egli ripercorre gli undici anni di docenza, evidenziando come dalla 'riforma Gentile' (1923), passando per gli interventi attuati da De Vecchi (1935), fino alla 'riforma Bottai' (1939), il *focus* dell'insegnamento della filosofia si sia progressivamente spostato verso il predominio dell'impostazione storico-filosofica, con oscuramento dell'attenzione rivolta all'analisi dei problemi e sempre minor spazio e importanza attribuiti alla lettura diretta dei testi filosofici (un aspetto, quest'ultimo, che sarà centrale nel prosieguo del presente contributo)²¹.

Alcuni anni dopo, rispondendo all'inchiesta promossa nel 1947, nell'Italia post-Liberazione, dall'allora ministro della Pubblica Istruzione, il veronese Guido Gonella (che certamente conobbe Zam-

boni, essendosi laureato in filosofia all'Università Cattolica di Milano nel 1928²², ossia negli anni in cui quest'ultimo vi insegnava, e che gli assegnò, quando era pressoché cieco, un docente di supporto che lo aiutasse nella lettura e nella scrittura)²³, il gnoseologo non mancò di evidenziare la complessità della situazione che in quegli anni si voleva riformare, la quale presentava indubbiamente dei vantaggi che occorreva mantenere, ma, al contempo, una serie di svantaggi di gran lunga superiore: l'aspetto maggiormente controverso risiedeva nel fatto che l'approccio storico-filosofico certamente evitava che ci si concentrasse dogmaticamente su un solo sistema, ma finiva per ridursi a pedante esposizione del susseguirsi cronologico di pensatori e correnti, venendo meno ai compiti fondamentali dell'insegnamento filosofico, ossia stimolare la formazione di una visione sintetica e critica della civiltà attuale nel suo complesso, richiamare alla riflessione sulla propria coscienza, indagare sulla persona, l'Assoluto e i problemi della vita morale e, infine, esaminare criticamente l'origine e lo sviluppo dei sistemi²⁴.

3 _ La gnoseologia come metodo di indagine teoretica e come spirito pedagogico-didattico

Ora, al fine di contrastare queste possibili derive prima segnalate, occorre procedere nella storia della filosofia e da docenti di filosofia senza perdere di vista

quella bussola metodologica che opera tanto sul piano filologico (un'attenzione al testo di cui si illustrerà il senso), quanto soprattutto teoretico e ciò costituisce l'anima profonda dell'approccio filologico-antologico dei manuali di Giulietti.

La *Prefazione* alla prima edizione (1949) del celebre manuale in tre volumi, *Storia antologica della filosofia, ricostruita con la citazione delle fonti riportate o tradotte dai testi originali* (più volte riedito con arricchimenti e implementazioni riguardanti la pedagogia, nell'edizione del 1952, e le scienze umane, in quella del 1983)²⁵, si colloca subito nel cuore della questione, chiarendo le modalità e il fine di un manuale di storia della filosofia che non vuole essere banalmente dotato di un apparato "antologico", ma intende fare del riferimento ai testi degli autori trattati, di cui si dichiara «intimamente intessuta», l'aspetto decisivo:

La presente "Storia antologica della filosofia" non è un manuale che rechi in appendice una serie di letture di classici (ciò costituirebbe una giustapposizione priva di unità), e non è nemmeno una antologia di documenti filosofici legati da qualche schematica didascalia [...]. Nel redigere questo lavoro non ho fatto che dar soddisfazione a un'esigenza che l'insegnamento mi ha fatto sentire sempre più vivamente: i manuali di storia della filosofia correnti, anche i più seri e apprezzabili, mancano di ciò che più conta: mancano della presenza diretta dei grandi pensatori dei quali il libro tratta, cioè dei loro documenti. Se si

considerano il grado di validità e lo stimolo alla meditazione seria e antiretorica che soltanto l'apporto documentario può dare alla lezione, si resta meravigliati del fatto che nell'insegnamento della storia della filosofia ci si possa affidare a manualistici riferimenti privi di documentazione²⁶.

L'approccio antologico alla storia della filosofia e all'insegnamento della stessa ha così lo scopo precipuo di avvicinare le studentesse e gli studenti al filosofo e alle 'sue' parole, ai 'suoi' ragionamenti e alle precise modalità in cui egli ha costruito/presentato il proprio procedimento argomentativo, interrompendo la mediazione delle esposizioni del docente, che 'asserisce' senza spesso fornire 'prove' della validità dell'ermeneutica da lui applicata a monte, nel suo personale studio dei filosofi, e poi 'somministrata', a valle, nel corso della didattica. Una mediazione che certamente educa e forma, ma, al contempo, come in un gioco di specchi, impedisce il vero e immediato controllo critico sulle teorie dei pensatori e sulla genesi dei sistemi (con il conseguente rischio, già ampiamente denunciato da Zamboni, di scivolare dalla 'formazione' alla 'de-formazione', ossia di instillare pre-giudizi – sia sul piano speculativo che esistenziale – assai difficili da estirpare una volta consolidatisi)²⁷.

Ne viene altresì una purificazione terminologico-concettuale (perché si può toccar con mano quali siano le espressioni utilizzate dai filosofi e quale l'effettiva

valenza loro assegnata) e una rottura (o un disciplinamento) del pericoloso 'criterio dinastico' e dell'altrettanto ingannevole tendenza alla 'periodizzazione' (che non coincide con la 'storicizzazione', operazione che è al contrario assai importante al fine di comprendere i momenti dello sviluppo del pensiero e del sapere umano)²⁸. Tali approcci, come Giulietti evidenzia nell'*Introduzione alla filosofia* del 1977, spesso adottati nella storia della filosofia in virtù della praticità e della comodità che essi comportano, determinano una sorta di offuscamento (o, addirittura, cancellazione) delle differenze tra i filosofi, giudicati apparentemente affini per ragioni affatto estrinseche, ossia il riferimento allo stesso caposcuola, la medesima matrice geo-culturale o la vicinanza temporale (si pensi agli 'empiristi inglesi', che sull'origine della conoscenza e i processi cognitivi – come l'astrazione *in primis* – non potevano essere più distanti l'uno dall'altro; o, ancora, si pensi ai 'cartesiani', agli 'Illuministi' o ai pensatori ottocenteschi, i quali costituiscono ciascuno una 'famiglia' di pensiero a patto di rimuovere preziose ed essenziali differenze al proprio interno). In questo, Giulietti si dice pienamente concorde con la polemica condotta da Guido De Ruggiero nella sua monumentale *Storia della filosofia*²⁹.

Giova ribadire ciò che è essenziale e determinante nella presente questione: non si tratta soltanto di esigenza di precisione e rigore storico e filologico, ma di

applicazione dell'approccio gnoseologico, o del realismo critico, ossia attenzione rivolta al contenuto sperimentale immediato come base per ogni successiva costruzione concettuale, la quale, declinata nel contesto di cui ora stiamo trattando, consiste nella 'voce' dei filosofi che fonda e accompagna – di volta in volta e non alla fine, come approfondimento o *addendum* – la presentazione e lo studio dei filosofi stessi. Analogamente a quanto accade in relazione alla storia della letteratura e ai relativi insegnamenti, in cui la poetica e lo stile di un autore non possono essere affrontati in maniera 'astratta', ossia avulsa dalle opere dello stesso, ma solo attraverso uno studio costantemente «vivificato» dal materiale antologico, così dovrebbe accadere nell'insegnamento e nello studio della filosofia³⁰. In merito, nella *Storia antologica della filosofia e della pedagogia* del 1952, Giulietti indica le conquiste che si possono ottenere attraverso uno «studio documentario», ossia uno stimolo alla «meditazione seria» e alla «riflessione intelligente» (e non all'apprendimento mnemonico), la nascita di «interessi che nascono da un terreno di autenticità» e che non trascurano un aspetto attraverso cui la «viva espressione dei grandi pensatori» può incoraggiare alla filosofia, «la strada della bellezza espressiva»³¹.

Come allontanare poi l'impressione generatrice di scetticismo secondo la quale la storia della filosofia sarebbe niente più, niente meno che una sorta di *Wunderkammer* del pensiero umano, una

'camera delle meravigliose intuizioni' e delle personalità geniali susseguitesì nel corso del tempo? Qui, come dicevamo, l'importanza della gnoseologia pura elementare zamboniana si manifesta nella sua pienezza come strumento di controllo sperimentale delle intuizioni e dei sistemi (intesi come costruzioni concettuali complesse dedotte dalle prime): se per molte intuizioni filosofiche non si può chiedere la 'verificabilità' (perché esse investono direttamente il piano dell'esperienza e della sua validità), è tuttavia certo che esse sono tutte passibili di un esame alla luce dell'esperienza immediata, elementare e integrale (la coscienza da cui, in un modo o nell'altro, esse sono state tratte)³². Un esame di cui ogni studente – ed è questo uno dei più importanti obiettivi pedagogici di un buon manuale di filosofia, nonché di un vero docente – deve scoprirsi in grado, poiché, in quanto *persona umana* al pari di ogni altro filosofo, egli «ha in sé tutto quello che occorre per ricostruire la genesi dei sistemi e per controllarne la criticità, ossia la fondatezza, la validità. [...] Tutto questo non è che la conferma della sapienza contenuta nell'antico monito delfico-socratico che invitava a conoscere se stessi»³³.

La distinzione tra effettivamente e immediatamente percepito, da una parte, e quanto è pensato, dall'altra parte, tra ciò che dell'esperienza è stato affermato e quanto è stato negato (su presupposti o passaggi logici che sono appunto da mettere alla prova), consente di distinguere

i nuclei di verità dei molteplici sistemi filosofici al di là delle loro assolutizzazioni e ipostatizzazioni; nuclei di verità che costituiscono un ponte per un dialogo ininterrotto tra i filosofi stessi e, al contempo, la base per una coerenza interna alle dinamiche storico-filosofiche.

Né l'esito dell'approccio gnoseologico è un 'sentiero tra i filosofi' paragonabile a quello dell'eclettismo, come potrebbe sembrare, perché, al contrario di quest'ultimo, la base che conferisce unità sono appunto il reale e la struttura funzionale umana, comuni e all'opera in tutte le epoche e presso tutti i pensatori (sempre presenti, ma in diversi modi manifesti): questa è una concezione forte di *perennis philosophia*, che non risente delle contraddizioni e non va incontro agli esiti metafisici che abbiamo evidenziato all'inizio del presente contributo (la storia della filosofia che si fa filosofia della storia, esasperazione dell'unità relazionale delle varie, singole filosofie)³⁴.

Anche in questo caso, la lezione della gnoseologia zamboniana è forte e, seppur sia presente in tutte le sue opere l'invito all'indagine della «propria coscienza con un lavoro riflessivo di esplorazione di quella primordiale realtà che ciascuno porta in sé stesso, e di cui usano tutti anche senza saperlo»³⁵, appare particolarmente significativo quanto si trova ne *La dottrina della coscienza immediata*:

Ora ridotta la ricerca nell'ambito della propria coscienza, non c'è pericolo di finire in

un individualismo senza uscita e senza la speranza di un accordo con gli altri uomini? In realtà questo pericolo è soltanto apparente, perché è chiaro che ci deve essere un fondo di realtà psichiche comuni a tutti gli uomini, compresi i filosofi. [...]

Eguaglianza di struttura funzionale
È vero che le diversità individuali, etniche e sociali sono infinite, ma, dato anche il fatto che tutti gli uomini si comprendono tra loro e che è possibile la traduzione da un idioma ad un altro, è chiaro che ci deve essere un fondo comune, una struttura psichica che comprende organicamente quelle disposizioni generiche di cui le diversità non sono che determinazioni. In altre parole, ci deve essere un quadro organico e sintetico della struttura funzionale della persona umana in generale; in questo tutti devono essere d'accordo di diritto e di fatto. Ottenuto questo accordo sarebbe stabilita un'unica piattaforma di intesa, anteriore a tutti i possibili sistemi³⁶.

4 _ Conclusione: un fecondo confronto con la posizione 'analitica' di Hartmann

In conclusione, una breve analisi delle osservazioni compiute all'interno dell'*Introduzione alla filosofia* (1977)³⁷ circa le tesi esposte da Nicolai Hartmann nel saggio *Il pensiero filosofico e la sua storia* (1936)³⁸ potrebbe risultare particolarmente interessante per far luce sulla prospettiva storico-filosofica di Giulietti. Il discorso hartmanniano, osserva quest'ultimo, si mostra "analiti-

co”, incentrato cioè sul concetto chiave di «pensiero-problema»³⁹, ossia sul fatto che al centro dell’indagine deve stare l’approccio teoretico e critico, la de-costruzione e l’approfondimento: occorre cioè «avere il senso dei problemi»⁴⁰, più che essere animati dall’intenzione di puntare agli inquadramenti sistemici, e ogni esposizione della storia della filosofia non può accontentarsi della mera successione cronologica delle molteplici ‘costruzioni’ del pensiero, ma deve essere in grado di rendere conto della logica intrinseca, del senso di tale percorso di indagine umana intorno ai problemi del reale⁴¹.

Un approccio “problematico” che, osserva Giulietti, porta giustamente l’attenzione sul valore trans-storico della filosofia e si configura come autentico rimedio contro il relativismo, lo scetticismo e lo storicismo. Tuttavia, a differenza di Hartmann, il pensatore veronese esclude che la storia della filosofia possa essere ridotta alla «storia della filosofia valida»⁴². Ciò significa che, se per entrambi i filosofi è possibile individuare un effettivo sviluppo nella trattazione di determinati problemi, una continuità secondo accrescimento (cosa con cui, a mio avviso, si può essere d’accordo, pur alla luce delle obiezioni che, all’inizio degli anni Sessanta, muovendo dall’ambito scientifico-epistemologico, verranno da Thomas Kuhn e da un’applicazione estensiva delle sue osservazioni)⁴³, la storia della filosofia per Giulietti non può

ricordare solo quelle figure che hanno contribuito a tale avanzamento, o quelle parti dei sistemi che sono ‘superstoriche’, ossia che non sono destinate a rimanere ancorate alla precisa fase storico-culturale in cui furono elaborate: occorre cioè tenere ben salda la distinzione tra ‘essenza’ della filosofia (come atteggiamento inquisitivo radicale) e ‘valore’ della filosofia (come effettiva capacità di render conto del reale, in base alle scelte metodologiche compiute e alla radicalità dell’indagine)⁴⁴.

In *Un sentiero tra i filosofi*, Giulietti scrive: «Gli equivoci ipostatici che riempiono la storia della filosofia, e specialmente della metafisica, sono, spesso, verità spostate dall’ambito di valido riferimento, verità che divengono falsità solo perché sono state forzate a riferimenti o a piani o a livelli nei quali sono inadeguate»⁴⁵. Analogamente a quanto previsto dall’aporetica hartmanniana, tali esasperazioni mantengono certamente una forte valenza euristica, facendo risaltare, per contrappasso, il nucleo di verità da cui ebbero origine; tuttavia, tenere in considerazione questi aspetti nella storia della filosofia non fa di quest’ultima una «storia degli errori umani»⁴⁶ (da sottoporre quindi a una sorta di *emendatio* per avere una storia della filosofia come vera ‘scienza’), poiché essi costituiscono pur sempre una delle manifestazioni dell’amore e della tensione verso la sapienza e la verità che fanno di tutti i filosofi e studiosi di filosofia (docenti e

studenti compresi) i membri di un'unica comunità sovra-temporale di liberi 'dialoganti'⁴⁷ egualmente degni di esprimersi, solidali e co-responsabili (*in primis* verso il reale).

Note

1 _ Cfr. D. POGGI, *Maestri del pensiero: Giuseppe Zamboni e Giovanni Giulietti (intervento tenuto in occasione del convegno Giovanni Giulietti, a cent'anni dalla nascita, Verona, 13 maggio 2015)*, «Atti e memorie dell'Accademia di Agricoltura Scienze e Lettere di Verona», CLXXXVII (2018), pp. 287-296.

2 _ Circolo filosofico veronese che, fondato da Giulietti, fu accolto nella Sezione veneta della Società Filosofica Italiana.

3 _ È significativo che l'articolo in ricordo di Zamboni (scomparso l'8 agosto 1950), pubblicato sul quotidiano «L'Avvenire d'Italia» a firma di Don Chiot, si intitolasse *Il filosofo maestro*: cfr. G. CHIOT, *Il filosofo Maestro. Mons. Giuseppe Zamboni*, «L'Avvenire d'Italia», LV (7 settembre 1950) 209, p. 3. Consultabile *online* sul sito dell'Archivio Generale Arcivescovile di Bologna: <https://avvenireitalia.archivio-arcivescovile-bo.it>.

4 _ U. CURI, *Introduzione. Sapere aude. Filosofia come fuoriuscita*, in I. KANT, M. FOUCAULT, J. HABERMAS, *Che cos'è l'illuminismo*, nuova edizione, Mimesis, Milano-Udine 2021, pp. 7-76, qui 61-63.

5 _ G. GIULIETTI, *Introduzione alla filosofia*, Edizioni di Comunità, Milano 1977, pp. 33-34.

6 _ M. LONGO, *Giovanni Giulietti 'maestro' di filosofia*, «Atti e memorie dell'Accademia

di Agricoltura Scienze e Lettere di Verona», CLXXXVII (2018), pp. 243-255, qui pp. 244-245.

7 _ Una questione che non smette di essere al centro di riflessione, come mostra il recente e interessante volume: G. PIAIA, *Tra Clio e Sophia. La storia della filosofia fra racconto e problema*, CLEUP, Padova 2017, pp. 13-63.

8 _ P. NONIS, *Prefazione*, in AA.VV., *Itinerari e prospettive del personalismo. Scritti in onore di Giovanni Giulietti*, IPL, Milano 1986, pp. XV-XXI, qui pp. XVII-XVIII. Va ricordato che Giulietti conseguì l'abilitazione alla libera docenza nel 1959.

9 _ G. GIULIETTI, *Un sentiero tra i filosofi. Filosofie e fondazione critica della filosofia*, Editrice La Scuola, Brescia 1970, p. 13. Da ora semplificato come *Un sentiero tra i filosofi*.

10 _ Ivi, p. 21.

11 _ Malgrado gli innegabili aspetti distintivi rispetto al neotomismo (ossia: l'approccio maggiormente storiografico, psicologico e gno-seologico, nonché la vastità di interessi e la disponibilità ad accogliere quegli aspetti del pensiero moderno capaci di accordarsi e accrescere il tomismo, con attenuazione dell'atteggiamento polemico e sovente antiscientifico), anche nella neoscolastica novecentesca è certamente riscontrabile una fedeltà allo spirito dell'*Aeterni Patris* (1879) di papa Leone XIII, cioè il ritorno a San Tommaso come 'campione' tanto del rapporto tra filosofia e teologia, quanto della filosofia *tout court* (non solo italiana).

12 _ G. GIULIETTI, *Un sentiero tra i filosofi*, cit., pp. 24-25.

13 _ Cfr. G. ZAMBONI, *Il valore scientifico del positivismo di Roberto Ardigò e della sua 'conver-*

sione', Società Editrice Veronese, Verona 1921. Da ora semplificato come *Il valore scientifico*.

14 _ La polemica, iniziata già nel 1911, si snoda principalmente attraverso le seguenti pubblicazioni: G. ZAMBONI, *La filosofia neo-scolastica secondo un professore positivista* (Tipografia Marchiori, Verona 1912); ID., *Esame critico del testo scolastico: C. Baroni: Problemi antichi – Idee nuove* (Tip. Marchiori, Verona 1913); ID., *La psicologia scolastica e la critica di un professore positivista, appendice critica del testo scolastico: C. Baroni, Problemi antichi – Idee nuove* (Tip. Marchiori, Verona 1914); il già ricordato ID., *Il valore scientifico* (1921); ID., *La dottrina morale e la psicologia del volere nel testo di etica di un discepolo dell'Ardigò. Note espositive e critiche* (Società Editrice Veronese «Corriere del Mattino», Verona 1923). Cfr. S. DE GUIDI, *Autobiografia etica di Giuseppe Zamboni*, EDB, Bologna 1982, p. 31, n. 11.

15 _ Agli aspetti pedagogici del pensiero zamboniano è dedicato il contributo: A. BARONI, *Orientamenti e frammenti di pedagogia nel pensiero di Giuseppe Zamboni*, in AA.VV., *Studi sul pensiero di Giuseppe Zamboni*, Marzorati Editore, Milano 1957, pp. 383-400.

16 _ Si vedano in merito la dedica iniziale *Agli studenti*, la *Prefazione* e la sezione *Agli studenti di I. corso liceale, e a tutti. La vera libertà del pensiero*, contenute in G. ZAMBONI, *Esame critico del testo scolastico: C. Baroni: Problemi antichi – Idee nuove*, cit., pp. 3-33. Si rimanda anche alla conclusione di G. ZAMBONI, *La dottrina morale e la psicologia del volere nel testo di etica di un discepolo dell'Ardigò*, cit., p. 75.

17 _ G. ZAMBONI, *La dottrina della coscienza immediata (struttura funzionale della psiche uma-*

na) è la scienza positiva fondamentale. Ai filosofi di buona volontà. Appunti gnoseologici da meditare, La Tipografica Veronese, Verona 1951. Da ora semplificato come *La dottrina della coscienza immediata*.

18 _ G. ZAMBONI, *Il valore scientifico*, cit., *Prefazione*, p. 6.

19 _ Cfr. *ivi*, p. 25.

20 _ G. ZAMBONI, *La dottrina della coscienza immediata*, cit., pp. 16-18. Al nesso sussistente tra scetticismo, il «pericolo della degenerazione storicistica» e l'insegnamento della filosofia nelle scuole secondarie Zamboni aveva dedicato varie pagine nel contesto dei *Complementi teoretici alla storia della filosofia*, di cui, nel 1945, fu pubblicato solo il primo volume. In particolare, cfr. G. ZAMBONI, *Complementi teoretici alla storia della filosofia, I, Scetticismo filosofico e filosofia perenne. Religione naturale e essenza della religione cristiana. Riforma o rivoluzione? Origine e intima coerenza dell'eresia di Lutero*, Morcelliana, Brescia 1945, pp. 7-10.

21 _ Cfr. G. ZAMBONI, *La filosofia come conoscenza intima di sè stesso e le sue conseguenze sentimentali*, in ID., *Alle mie alunne – recenti e remote – del Collegio Reale delle Fanciulle in Milano*, La Tipografica Veronese, Verona 1942, pp. 3-6, qui pp. 3-4. Una situazione, quella descritta da Zamboni, che trova conferma nelle parole dello storico Ricuperati: cfr. G. RICUPERATI, *Storia della scuola in Italia. Dall'Unità a oggi*, Morcelliana, Brescia 2022, p. 137).

22 _ Cfr. Voce «Gonella Guido», in *Cronaca della Facoltà di filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore (Anno accademico 1928-1929)*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», XXI (1929) 1, pp. 3-11, qui p. 7.

23 _ Cfr. G. ZAMBONI, *Lettera al ministro Gonella* (27 agosto 1946), in S. DE GUIDI, *Autobiografia etica*, cit., *Catalogo del fondo inedito*, cart. XXXVI, 7 (ff. 1-10: ff. 1-2, lettera a Gonella; ff. 3-10, bozze preparatorie), pp. 445. Il fondo degli inediti zamboniani è conservato presso la Sala Zamboni della Biblioteca Capitolare di Verona. Tale lettera si chiude con un interessante accenno alla questione dell'imminente riforma della scuola, sotto forma di «augurio di opera efficace per risollevare le sorti dell'insegnamento, specialmente della Filosofia che ha bisogno di radicale riorganizzazione, tanto delle Scuole medie che dell'Università» (ivi, f. 2). Tale riforma, va ricordato, non vedrà mai la luce, complice la sostituzione alla Pubblica Istruzione di Gonella da parte di Antonio Segni: cfr. F. PRUNERI, *La scuola elementare*, in F. DE GIORGI, A. GAUDIO, F. PRUNERI (a cura di), *Manuale di storia della scuola italiana. Dal Risorgimento al XXI secolo*, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 117-178 e, nello specifico, 152-155.

24 _ Cfr. G. ZAMBONI, *Per l'insegnamento della filosofia nei Licei* (Risposta all'inchiesta per la riforma della Scuola), La Tipografica Veronese, Verona 1948, pp. 1-4.

25 _ G. GIULIETTI, *Storia antologica della filosofia. Ricostruita con la citazione delle fonti riportate o tradotte dai testi originali*, 3 voll., Libreria Editrice Canova, Treviso 1949 (da ora semplificato come *Storia antologica della filosofia*); ID., *Storia antologica della filosofia e della pedagogia. Ricostruita con la citazione delle fonti riportate o riportate dai testi originali*, 3 voll., Libreria Canova Editrice, Treviso 1952 (da ora semplificato come *Storia antologica della filosofia e della pedagogia*); ID., *Storia antologica del pensiero filosofico nelle*

sue relazioni con la storia generale le scienze e le scienze umane, 3 voll., Edizioni Canova, Treviso 1983 (da ora semplificato come *Storia antologica del pensiero filosofico*). Di questo manuale si segnala la buona recensione ricevuta da Sciacca sul «Giornale di metafisica» (in cui se ne riconosce l'originalità): Cfr. M.F. SCIACCA, *Recensione a Storia antologica della filosofia di Giovanni Giulietti*, «Giornale di metafisica», II (1950), p. 245.

26 _ G. GIULIETTI, *Storia antologica della filosofia*, cit., vol. I, *Prefazione*, p. VII.

27 _ Così si apre la sezione *Agli studenti di I. corso liceale, e a tutti. La vera libertà del pensiero* in G. ZAMBONI, *Esame critico del testo scolastico: C. Baroni: Problemi antichi – Idee nuove*, cit., p. 15: «Io non so quello che avvenisse cinquant'anni fa; certo che le *crisi d'anima* si passavano, allora, molto più tardi: all'epoca della mia giovinezza si passavano all'università; ora da molti queste crisi si passano negli anni del liceo. Il pericolo che l'esito sia cattivo è aumentato; perché, trasportare una crisi psichica ad un'epoca di immaturità, quale è la vostra, è esigere da una pianta i frutti al tempo dei fiori. Ma il fatto, benché doloroso, è un fatto; il mondo va preso com'è, non come dovrebbe essere; tentare un rimedio vale meglio di mille vane recriminazioni».

28 _ «(3) Il filosofo [...] è uomo, concretamente vivente con gli uomini, nella storia, la quale è storia politica, economica, sociale, artistica, letteraria, ed è storia della scienza, e fisica, e naturale, e umana, e storia della tecnica, ecc. La storia della filosofia, se pur possiede i suoi temi privilegiati, non può essere tagliata fuori da tutte le cose appena citate. Perciò l'insegnamento della storia della filosofia, e quindi anche il manuale usato allo

scopo, debbono essere attenti a mostrare i nessi, le relazioni che legano la filosofia alla storia generale, alle civiltà, alle scienze, e fisiche e naturali e umane» (G. GIULIETTI, *Intervento III*, in *Il manuale di filosofia*, «Paradigmi. Rivista di critica filosofica», IV [1984], pp. 143-146, qui p. 145). Questo aspetto è ribadito da Giolietti nella *Prefazione della Storia antologica del pensiero filosofico* del 1983 (ivi, vol. I, p. VI).

29 _ Cfr. G. GIULIETTI, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 84-86.

30 _ Cfr. G. GIULIETTI, *Storia antologica della filosofia*, cit., vol. I, *Prefazione*, p. VII.

31 _ G. GIULIETTI, *Storia antologica della filosofia e della pedagogia*, cit., vol. I, *Prefazione*, pp. V-VI.

32 _ Cfr. G. GIULIETTI, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 53-54.

33 _ G. GIULIETTI, *Intervento III*, cit., p. 144.

34 _ Cfr. G. GIULIETTI, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 80-82.

35 _ G. ZAMBONI, *La filosofia come conoscenza intima di sé stesso e le sue conseguenze sentimentali*, cit., p. 4.

36 _ G. ZAMBONI, *La dottrina della coscienza immediata*, cit., pp. 19-20.

37 _ G. GIULIETTI, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 86-102.

38 _ N. HARTMANN, *Der philosophische Gedanke und seine Geschichte* (1936); trad. it.

A. Denti e R. Cantoni, *Il pensiero filosofico e la sua storia*, in ID., *Filosofia sistematica*, con una introduzione di R. Cantoni, Bompiani, Milano 1943, pp. 15-109.

39 _ Ivi, p. 20.

40 _ *Ibidem*.

41 _ Cfr. G. HARTUNG, *The Gold of Knowledge – Nicolai Hartmann and Historiography of Philosophy*, «British Journal for the History of Philosophy», XXIX (2021) 4, pp. 718-737.

42 _ G. GIULIETTI, *Introduzione alla filosofia*, cit., 87.

43 _ Cfr. TH. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962¹; 1970²); trad. it. A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino 2009.

44 _ Cfr. G. GIULIETTI, *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 87-90.

45 _ G. GIULIETTI, *Un sentiero tra i filosofi*, cit. p. 131.

46 _ N. HARTMANN, op. cit., p. 28.

47 _ G. ZAMBONI, *Per l'insegnamento della filosofia nei Licei*, cit., p. 11: «L'insegnamento della filosofia [...] deve far passare i giovani dal modo di pensare volgare e scientifico al modo di pensare filosofico; dev'essere formativo, oltre che informativo. Perciò l'insegnante non può limitarsi a un monologo cattedratico; per insegnare a pensare, deve pensare insieme con gli scolari, conversare per una comune ricerca».

Il sentiero storiografico di Pietro Chiodi dall'esistenzialismo a Kant

di Giuseppe Guastamacchia*

ABSTRACT

This contribution aims to highlight a central path in the philosophical and historiographical journey of Pietro Chiodi. Firstly, it will be demonstrated how, by emphasizing the category of "possibility" – after assimilating Heidegger's interpretation of the Critique of Pure Reason – Chiodi conceived his 1961 volume on *La deduzione nell'opera di Kant* (*The Deduction in Kant's Work*). In the second part of the paper, the focus will shift to the principal conclusions of the 1961 book, which, only a few years later, informed his last and emblematic curatorship, the 1970 translation of Kant's *Scritti morali* (*Moral Writings*). This work led to an anti-intellectualistic interpretation of Kantian ethics, and, more importantly, to significant reflections with a pronounced ethical-political orientation, through which Chiodi seemed intent on reconciling with the dramatic experiences of his past.

Contributo ricevuto il 24/07/2024. Sottoposto a peer review, accettato l'1/11/2024.

Commemorando la figura e l'opera di Pietro Chiodi – scomparso prematuramente nel 1970 all'età di soli 55 anni – nel suo *Necrologio* composto per la «Rivista di filosofia» il maestro Nicola Abbagnano faceva cenno a un aspetto dal peso non certo irrilevante qualora ci si appresti a una valutazione d'insieme della sua (pur breve) parabola biografica e intellettuale:

[Chiodi] si è dedicato alla filosofia per la stessa ragione per la quale, durante la lotta di Resistenza, fu partigiano combattente: per difendere la libertà e la dignità dell'uomo¹.

Queste parole di Abbagnano offrono un'indicazione che è bene tenere presente nel ripercorrere le tappe che dal giovanile avvicinamento all'esistenzialismo avrebbero condotto Chiodi a un approfondito e mirato studio della filosofia di Kant.

Pietro Chiodi, originario della Val Camonica, si trasferì a Torino nel 1934, dove quattro anni dopo conseguì la laurea in materie pedagogiche sotto la guida di Nicola Abbagnano². Nel 1939 vinse la cattedra di Storia e Filosofia presso l'Istituto liceale Giuseppe Govone di Alba, prima di spostarsi all'indomani della Seconda guerra mondiale al Liceo di Chieri, poi all'Alfieri di Torino e infine all'U-

* SToNe Lab, Università degli studi di Napoli "Federico II".

niversità di Torino, dove avrebbe ricoperto la cattedra di Filosofia della storia per sette anni, dal 1963 fino all'anno della morte. I diciott'anni di insegnamento nel cuneese non furono sereni: unitosi al gruppo partigiano di Giustizia e Libertà, il 18 agosto del 1944 Chiodi fu arrestato dalle SS a seguito di un rastrellamento e deportato in due campi di concentramento, prima in Alto Adige e poi in Austria. Partiamo da un dato storiografico non irrilevante: la lettura di Kierkegaard, contestuale a quella di Heidegger, è documentata sin da questi anni³.

L'avvicinamento a Kierkegaard non fu fortuito, considerati sia l'orizzonte filosofico del suo mentore Abbagnano – impegnato sin dal 1939 con la *Struttura dell'esistenza* nell'elaborazione di un esistenzialismo in versione italiana – sia, soprattutto, l'atmosfera filosofica dell'Europa di metà anni Trenta: un periodo durante il quale la *Kierkegaard-Renaissance* assunse i caratteri di vero e proprio fenomeno in espansione, oltre che dall'ampia portata culturale. Del resto – ebbe a notarlo Eugenio Garin periodizzando la diffusione dell'esistenzialismo sulla scena filosofica italiana ed europea dell'epoca – con la caduta degli «-ismi» tradizionali, cioè «positivismo, spiritualismo, materialismo», ma anche «della storia, della logica e dell'epistemologia, che mostrarono gradualmente i loro limiti», tra gli anni Venti e Trenta del Novecento la fortuna dell'esistenzialismo fu data dal suo essere un «orientamento

generale della cultura» ancor prima che un complesso di «tesi specifiche»⁴. Nel progetto di esistenzialismo positivo teorizzato da Abbagnano – che mirava a tagliare espressamente i ponti con lo spiritualismo e con il neoidealismo italiani, oltre che con qualsiasi forma di intimismo filosofico⁵ – la filosofia di Kierkegaard, insieme a quella kantiana, rivestiva un posto di rilievo. Se per un verso, secondo Abbagnano, idealismo ed esistenzialismo restano inconciliabili (e su questo giudizio pesava molto la sua sedimentata e dura avversione verso il neoidealismo italiano, quello di Croce ancor più che di Gentile)⁶, per un altro, erano piuttosto Kant e Kierkegaard a doversi considerare due filosofi dai profili complementari: tra di loro non c'è *aut-aut* bensì occorre «riportare l'uno all'altro»⁷. A unire nella prospettiva di Abbagnano l'esistenzialismo di Kierkegaard e il criticismo di Kant v'era una connessione che anche Chiodi avrebbe considerato attentamente, cioè il fatto che entrambi questi filosofi avevano posto al centro della propria riflessione la categoria della 'possibilità', intesa quale categoria più appropriata a caratterizzare la condizione umana: in Kant questo tentativo si rifletteva nell'indagine sulle condizioni di possibilità della conoscenza e dell'agire, in Kierkegaard sul problema della possibilità incluso in quello della scelta⁸. Per Abbagnano l'«anti-romanticismo», carattere progressivo della filosofia contemporanea (assieme alla categoria di

‘illuminismo’), aveva infatti abbandonato il principio tipicamente romantico dell’«infinito», per riportarsi a quello neo-illuministico di ‘possibilità’: categoria cruciale, quest’ultima, per interpretare il decorso della filosofia contemporanea non soltanto da Kant a Kierkegaard, ma anche fino alla fenomenologia husserliana⁹. Più nello specifico, nel suo progetto di «esistenzialismo positivo», la «possibilità» autentica si configurava come ciò che l’uomo è chiamato a scegliere perché gli si garantisca la possibilità di scegliere ancora; la possibilità inautentica è quella che invece si risolve in impossibilità, cioè che non può essere oggetto di scelta o che è preclusiva di scelte ulteriori: in questo senso, la libertà non è un elemento proprio della natura dell’uomo, bensì una possibilità che l’uomo realizza realizzando il proprio io, cioè la propria unità, «raccogliendola dalla dispersione degli atteggiamenti incoerenti e perciò vincendo e superando tale dispersione»¹⁰.

Il contatto con Abbagnano ingenerò nel giovane Chiodi molto più di una semplice fascinazione nei confronti dell’esistenzialismo: nel suo orizzonte filosofico di fine anni Quaranta risultavano presenti infatti Kierkegaard, per l’appunto (con un Kant però ancora decisamente sullo sfondo), ma soprattutto Martin Heidegger, la cui opera era penetrata già da diversi anni nell’ambiente filosofico torinese dei vari Giulio Graselli, Ernesto Grassi, Annibale Pastore, Carlo Mazzantini e Luigi Pareyson¹¹.

Chiodi esordì in qualità di traduttore di Heidegger nel 1952 con *L’essenza del fondamento*, dopo aver composto il volume su *L’esistenzialismo di Heidegger* nel 1947 e il saggio su *L’ultimo Heidegger* sempre nel 1952, saggio in cui era condannato, sulla scia delle categorie interpretative di Abbagnano, il romanticismo del tardo Heidegger, e che anticipò *Esistenzialismo e fenomenologia* (1963), un’accurata ricostruzione teorica e storiografica dei rapporti tra Heidegger e i tardi sviluppi della fenomenologia husserliana¹². Inutile dilungarsi sul confronto con Heidegger, che non fu peraltro di natura esclusivamente linguistico-filologica. Per tirarne brevemente le fila conviene quantomeno ricordare che, nell’interpretazione di Chiodi, Heidegger s’era servito di Husserl per neutralizzare la dimensione religiosa dell’esistenzialismo di Kierkegaard, mentre s’era servito di Kierkegaard per neutralizzare la dimensione idealistico-trascendentale della fenomenologia husserliana. In aggiunta a questo, Chiodi scriverà al riguardo nel 1960:

anche se Heidegger ha negato dall’inizio che il suo pensiero possa esser definito esistenzialismo, è incontestabile che esso rientra nell’ordine della problematica esistenziale. Il ripudio della definizione di esistenzialismo aveva un valore meramente polemico e non andava al di là di un atteggiamento fatto valere all’interno della problematica esistenzialistica [...]. L’esigenza finitistica derivava di-

rettamente da Kierkegaard, mentre l'esigenza di fondazione incondizionata rientrava nello spirito generale del pensiero post-kantiano volto a superare tanto le angustie del mero gnoseologismo quanto l'empirismo antimetafisico proprio del positivismo¹³.

Fu valorizzando quest'ultima eredità, vale a dire la lettura heideggeriana dello «spirito generale» del decorso filosofico tedesco post-kantiano – considerato tutto sotto il segno dell'esigenza di una «fondazione incondizionata» – che Chiodi avrebbe indirizzato il proprio impegno nei confronti di Kant dalla fine degli anni Cinquanta sino al 1970. Stando a questa impostazione, la principale eredità del criticismo non sarebbe da rintracciarsi nei progressi accumulati nell'Ottocento e nel Novecento dall'*Erkenntnistheorie*, quanto, piuttosto, nel nuovo significato di 'fondamento' racchiuso nelle pagine della *Critica della Ragion pura*. Per Chiodi, l'heideggeriano *Kant und das Problem der Metaphysik* restava, del resto, un'opera che ha determinato «il più profondo ripensamento» della filosofia kantiana: il merito del *Kant-Buch* di Heidegger era stato quello di aver sottratto la *Critica della ragion pura* a una lettura puramente gnoseologica, mettendo al centro il problema metafisico del «fondamento», da intendersi tuttavia non più nei termini di un «assoluto incondizionato (metafisico)», alla maniera della metafisica tradizionale, ma come «possibilità condizionata»¹⁴.

Nei fatti, per quanto non mancassero riserve nei confronti di Heidegger, che furono rivolte non solo all'assolutizzazione dell'«Esserci» (Heidegger «ha assolutizzato la struttura di uno di questi enti – l'Esserci – a fondamento ontologico degli altri»)¹⁵, ma – e questo punto va qui già attentamente rimarcato – anche verso le difficoltà in direzione della costruzione di un'«etica» con la sua filosofia, secondo Chiodi Heidegger s'era tuttavia reso meritoriamente conto del fatto che il «problema fondamentale» del «criticismo» fosse il problema del «fondamento»¹⁶. Lo suggerì lo stesso Heidegger nel *Kant und das Problem der Metaphysik*: la «fondazione kantiana» non conduce all'evidenza luminosa e assoluta di una proposizione prima, di un principio, «ma muove verso l'ignoto, e consapevolmente lo addita»¹⁷.

È in questa lettura della prima *Critica* – che mirava dritto alla questione criptica dell'immaginazione trascendentale – che Chiodi intravide sul fare degli anni Sessanta del Novecento il possibile punto di leva per un'armonizzazione delle istanze esistenzialistiche provenienti dalla sua formazione e un kantismo rivisitato alla luce dei problemi più urgenti della filosofia del Novecento. In che termini si attuò questa unione? Ma soprattutto, in che modo essa poté istituire un qualche nesso, in linea con quanto suggeriva Abagnano nel 1970, con i suoi vissuti da partigiano combattente impegnato sul fronte contro l'occupante nazi-fascista?

2. Attraverso il ponte fornito dal *Kant-Buch* di Heidegger Chiodi fu spinto a un'ipotesi ardita in merito alla portata generale della prima *Critica* kantiana, mirante a scorgere in Kant il filosofo che ha avuto per primo il merito di rivoluzionare la concezione classica di fondamento. La chiave di volta per la comprensione di questo ribaltamento era da rintracciarsi nella sezione della *Critica della Ragion pura* dedicata alla deduzione trascendentale.

Andrebbe anzitutto fatto notare che, se si guarda alla cornice degli studi italiani dell'epoca, il volume su *La deduzione nell'opera di Kant* andò ad arricchire una costellazione di pubblicazioni che, tra la fine anni degli anni Cinquanta e l'inizio dei Sessanta, offrono testimonianza di un crescente interesse nel panorama filosofico italiano nei confronti dell'opera kantiana. D'altronde, come scrisse Paci proprio in quegli anni introducendo il lavoro di un giovane Salvatore Veca su Kant, diventava ormai «sempre più pressante l'esigenza di leggere Kant alla luce dei problemi contemporanei»¹⁸. Ebbene, concentriamoci sul caso Chiodi. Se, come abbiamo detto, la questione del «fondamento» rappresentava «il tema conduttore dell'intera traiettoria così del pensiero di Husserl come di quello di Heidegger»¹⁹, il solco dal quale Husserl e Heidegger si erano mossi, secondo Chiodi, era stato tracciato proprio da Kant, il quale aveva avanzato per la prima volta con la *Critica della Ragion pura*, ma più in generale con l'intero progetto

delle tre *Critiche* – vi si farà cenno più avanti nella terza parte – un'idea nuova di intendere il concetto di 'fondamento'. Scrive Chiodi nel 1964:

la rivoluzione copernicana operata da Kant non consiste dunque nell'aver sostituito il fondamento assoluto proprio della metafisica tradizionale (l'oggetto: cose o Dio) con un fondamento altrettanto assoluto ma di natura diversa (soggetto, l'uomo); Kant pone in crisi la nozione stessa di assoluto, affermando che l'uomo non può accedere che ad un fondamento condizionato e relativo alla sua natura di essere finito²⁰.

In questo brano del 1964 già si può scorgere una prima saldatura tra uno dei motivi-cardine dell'esistenzialismo («il pensiero in quanto tale – aveva già scritto l'Heidegger interprete di Kant – è quindi già il sigillo della finitezza»)²¹ e il programma critico kantiano che ha inaugurato la rivoluzione copernicana del pensiero moderno. I caratteri di questa conciliazione furono approfonditi nel 1961 proprio ne *La deduzione nell'opera di Kant*, un'opera di esegesi raffinata e complessa, che è bene a questo punto prendere in considerazione, almeno in relazione alle sue più significative acquisizioni filosofiche e storiografiche.

Il primo elemento da considerare è che nella prospettiva di Chiodi – e questa posizione si profila esplicitamente nel volume del 1961 –, dopo l'avvento del criticismo il concetto di 'fondamento'

non può più connettersi ai presupposti di necessità e incondizionatezza, com'era stato invece in tutta la tradizione metafisica occidentale pre-kantiana. Nel quadro della modernità filosofica, difatti, il concetto di fondamento (e da questo punto di vista l'esistenzialismo aveva evidentemente interpretato a pieno titolo tale conquista) è da intendersi ormai come connesso ai caratteri di «condizionatezza» e «possibilità». Kant tentò di realizzare questo passaggio di carattere epocale proprio nella sezione dedicata alla Deduzione trascendentale, nella quale si sarebbe consumato lo slittamento da una concezione «precritica» a una concezione «critica» di fondamento.

La deduzione nell'opera di Kant partiva da una ricostruzione della «tormentata storia» filologica della sezione della deduzione trascendentale, la quale fu totalmente riscritta da Kant in vista della seconda edizione della *Ragion pura*: una storia che – notava Chiodi – s'aggiunge a quella «tormentatissima» delle sue «interpretazioni». «Una volta redatta la tavola nasce il problema centrale di tutta la critica: qual è l'uso legittimo, l'uso valido, l'uso conoscitivo di queste categorie?». Questo è il problema della deduzione in Kant:

dedurre significa allora stabilire il significato particolare che la necessità assume in quanto fondamento di un mondo definito da precise condizioni (il mondo morale, il mondo dell'arte, il mondo della conoscenza). Ogni

modello di deduzione che implichi la riduzione dei molteplici significati della necessità fondatrice a quello unico ed assoluto dell'incondizionato metafisico, rappresenta uno scioglimento del problema sul piano della sua pura e semplice impossibilità²².

La deduzione trascendentale, quale «spiegazione del come i concetti a priori possano riferirsi a oggetti», riguardava – com'è noto – la «possibilità» di questa 'applicazione' e si distingueva da quella empirica, «la quale fa vedere come un concetto sia acquisito mediante l'esperienza e la riflessione su di essa, e riguarda pertanto non la legittimità, ma il fatto da cui risulta il possesso»²³. La deduzione trascendentale riguarda la possibilità che l'intelletto incontri gli oggetti, ossia non le cose prese nella loro immediatezza empirica, bensì i «fenomeni», trascendentalmente costituiti. Tentando di districarsi nell'«unanimità che regna a proposito dell'oscurità della deduzione dei concetti puri dell'intelletto» – «il punto più oscuro della prima critica ma al contempo la soluzione del problema critico»²⁴ – dopo aver passato in rassegna le posizioni in seno al dibattito filologico sulla sezione della prima *Critica* che culmina nell'individuazione dell'«Io-Penso» quale «unità sintetica dell'appercezione» (e che ebbe tra i suoi principali protagonisti il Vahinger, l'Adickes e il Paton), Chiodi giungeva a questa considerazione:

il problema della deduzione dei concetti puri dell'intelletto si configura ora come il problema del reperimento di un modo di concepire il fondamento del rapporto tra categoria e oggetto che cada fuori dalla disgiunzione in cui si articola nella metafisica tradizionale il problema del fondamento [...] *non si tratta di reperire un nuovo fondamento incondizionato all'interno della disgiunzione tradizionale, ma di concepire il fondamento in un nuovo modo*²⁵.

La deduzione trascendentale rappresenta quindi il momento in cui Kant ha compiuto il rovesciamento delle precedenti forme di razionalità. Nello specifico, Kant ci ha invitato a concepire il fondamento nei termini di un'individuazione delle 'condizioni di possibilità' che garantiscono in un *determinato dominio* (quello della conoscenza, della sfera morale o dell'estetica) la validità di un dato procedimento di indagine. Il punto su cui Chiodi insisterà sarà quello secondo cui non solo nel campo della conoscenza, ma anche nell'ambito dell'agire, è fatta propria da Kant tale richiesta di legittimità. La ragione, anche nella sfera dell'agire, necessita di un'inevitabile giustificazione del proprio utilizzo che faccia i conti con i limiti e i condizionamenti dati dal mondo del contingente e del sensibile. Questo sarà il movente che spingerà Chiodi ad occuparsi nei suoi ultimi anni di vita del Kant morale.

Assieme a un'interpretazione fortemente inclinata in senso esistenzialistico

di uno dei punti fondamentali della prima *Critica* kantiana, Chiodi rivendicava nel 1961 un'ulteriore doppia conquista, che si rivelerà essenziale ai fini della giustificazione della successiva declinazione morale delle sue letture kantiane. Oltre a rileggere in termini affascinanti, seppur parziali, il problema della deduzione – e dopo aver ricostruito con accuratezza e dovizia di informazione il dibattito filologico concernente il problema del § 13 della prima *Critica* – Chiodi avanzava nel 1961 altre due posizioni esegetiche forti: la prima di natura strettamente filologica riguardante il fatto «ormai accertato»²⁶ che Kant avesse provveduto a elaborare gli argomenti della deduzione prima e a prescindere dalla redazione della tavola delle categorie; la seconda, di carattere più filosofico – e ben più significativa in tale contesto – era quella secondo cui il famoso e assai discusso *überhaupt* del §13 della *Critica della Ragion pura* starebbe a significare che il ribaltamento di razionalità di cui s'è detto finora fosse stato raccomandato da Kant non soltanto nel campo della conoscenza, bensì anche nella sfera dell'agire umano. Kant ha prospettato una pluralità di deduzioni possibili: la richiesta di legittimità del procedimento di applicazione delle categorie al dato deve farsi valere non soltanto nella sfera del conoscere, ma anche nell'estetica e, soprattutto, in etica.

Sarebbe stata quest'ultima conclusione a far insorgere in Chiodi la necessità di uno studio degli scritti morali kantia-

ni. Prima di analizzare il suo confronto con gli *Scritti morali* val la pena però, anche solo marginalmente, aggiungere un elemento non da poco in tale contesto: in concomitanza con l'uscita della *Deduzione nell'opera di Kant* vedeva la luce la seconda edizione di *Banditi*. Nel 1961 Chiodi aveva sul proprio tavolo di lavoro, da un lato le bozze per la seconda edizione del suo diario partigiano, dall'altro un'opera di filologia kantiana. La traccia suggerita da Abbagnano comincia ad assumere una qualche consistenza.

3. Cos'ha insegnato Kant attraverso la deduzione? Kant ha stabilito che «la questione *de jure* non è una mera questione gnoseologica [...], ma concerne i diritti dell'umanità», insieme ad aver indicato, con il famoso e discusso *überhaupt* del §13, che questa giustificazione si compie «in tutte le sfere dell'agire e del conoscere umano»²⁷. Nel merito specifico della deduzione, Chiodi sosterrà l'idea – non pacifica in seno ai dibattiti della *Kant-Forschung* dell'epoca – che, stando alla lettera di Kant, fosse possibile individuare la necessità di una pluralità di deduzioni trascendentali. Questo è il punto che apre all'ultima parte di questa analisi: anche in etica si impone il problema della deduzione.

Non è da ritenersi fortuito, pertanto, il fatto che solo pochi mesi prima di morire, nel 1970, Chiodi terminasse di curare e dare alle stampe una raccolta di traduzioni degli *Scritti morali* kantiani

che includeva la *Fondazione della metafisica dei costumi*, la *Critica della Ragion pratica*, *La religione nei limiti della semplice ragione* e l'*Antropologia da un punto di vista pragmatico*. Nell'*Introduzione* a quella raccolta, che può considerarsi quasi un testamento filosofico, Chiodi mise a frutto alcuni dei risultati raggiunti nell'opera sulla *Deduzione*, conciliandoli con il problema etico.

È molto importante soffermarsi, prima di tutto, sulle righe che seguono. «Un'interpretazione corrente della filosofia kantiana» – notava Chiodi nel denso saggio introduttivo del 1970 – «ritiene che la deduzione valga per la gnoseologia e non per l'etica»,

il fondamento del mondo della conoscenza consisterebbe in un determinato rapporto di condizionamento fra i due elementi della sensibilità e della ragione, mentre il fondamento del mondo morale consisterebbe nell'assenza di questo condizionamento a vantaggio dell'elemento razionale²⁸.

Di qui – proseguiva Chiodi – si traggono solitamente due conseguenze: la prima è che l'etica kantiana sarebbe da considerarsi come una caduta dal livello critico; la seconda è che Kant avrebbe aperto così con la *Ragion pratica*, dopo le «angustie del fenomenismo», una nuova via verso la cosa in sé. In realtà si dimentica – ammoniva Chiodi – che la richiesta kantiana del § 13 della *Critica della Ragion pura*, luogo in cui la dedu-

zione trascendentale è presentata come una richiesta valida «*überhaupt*» e cioè per tutti i campi in cui vi sono richieste di legittimità e di fondamento: «Kant non si chiede soltanto che cosa posso conoscere, ma anche che cosa posso fare»²⁹. Occorre prestare particolare attenzione a questo passaggio. Agli occhi di Chiodi la questione è chiara: se per un verso il fondamento del mondo della conoscenza è da individuarsi per il Kant della *Critica della ragion pura* nella necessaria 'subordinazione' del «razionale» al «sensibile», cioè nel condizionamento dato alla ragione dalla materia formata dalla sensibilità, il fondamento del mondo morale è da rintracciarsi, viceversa, nella «subordinazione» del «sensibile» al «razionale»³⁰. Come già s'evinceva dall'opera su *La Deduzione*, la sensibilità è un aspetto ineliminabile nel problema della conoscenza e, specularmente, anche il fondamento del «mondo morale» non può che essere condizionato, cioè risultare legato alla sfera del contingente. Nello specifico dell'etica, l'autonomia della ragione non può significare, infatti – come voleva una «radicata tradizione» di interpretazioni dell'etica kantiana –, un totale annullamento del movente sensibile; su questo punto Chiodi, certo di interpretare Kant alla lettera, è fermo e consapevole di muovere contro le principali interpretazioni in voga al tempo dell'etica kantiana: la validità del mondo morale «non si ritrova nell'annullamento del sensibile (questo sarebbe proprio

dell'essere divino), né nell'annullamento del razionale, che equivarrebbe a schiacciare l'uomo sul proprio lato animale»³¹. La sensibilità è condizionamento ineliminabile anche nella sfera dell'agire etico. Anche nella sfera morale il problema del fondamento e della giustificazione non può non essere legato, pertanto, alla nozione di *possibilità*. Anche nel mondo morale «la ragione morale è pur sempre la ragione d'un essere pensante e finito» e quindi «condizionato»³² dalla sua natura sensibile.

Se per un verso, dunque, la linea interpretativa di Chiodi mirava a proporre un allentamento del *Sollen* kantiano, non in termini psico-genetici – come ad esempio era avvenuto in un neokantiano di fine Ottocento come il Georg Simmel dell'*Einleitung in die Moralwissenschaft* – bensì in termini che potremmo in modo semplificatorio definire anti-intellettualistici, dall'altro, lo stesso Chiodi sostiene nel 1970 che nello studiare l'etica kantiana occorre render sempre conto del problema della giustificazione, e che l'agire morale interessa una ragione che risulta sempre in commercio con il campo delle inclinazioni sensibili. La ragione deve farsi strada con «astuzia», come lo stesso Kant suggeriva in un bellissimo passaggio dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, un brano che compariva oltretutto nel volume del 1970 con un balzano errore di traduzione commesso dallo stesso Chiodi, oramai gravemente spossato dall'aggravarsi dell'artrite reu-

matoide che lo accompagnava sin dai mesi della stesura di *Banditi*:

nel campo delle inclinazioni non si guadagna nulla a far violenza alla sensibilità; bisogna venirne a capo con l'astuzia e, come dice Swift, far giocare la balena con una botte per salvare la nave [*dem Walfisch eine Tonne zum Spiel hingeben, um das Schiff zu retten*]³³.

Con le sue necessarie richieste preliminari di legittimità (con le sue varie «deduzioni possibili»), la filosofia di Kant non può che presentarsi, quindi, come un'«antropologia» che studia l'uomo rispetto al fondamento del «sapere», del «fare» e dello «sperare». Sotto questo rispetto, se intesa in senso «cosmico» – concludeva Chiodi, con la mente rivolta già in questo caso, probabilmente, alla barbarie che aveva investito l'Europa negli anni Trenta e Quaranta – la «filosofia antropocosmica» di Kant, dalla forte vocazione pratica, è una filosofia che mira a questioni che interessano l'insieme di tutti gli uomini, in quanto si prefiggono la costituzione di quel «cosmo politico che è per Kant lo scopo supremo dell'umana destinazione, laddove il suo fallimento condurrebbe all'autodistruzione di tutti nel cimitero dell'umanità»³⁴. La prima conclusione da trarre al riguardo è che la possibilità di costruire questo «cosmo politico» non può non risiedere nella possibilità dell'uomo di *auto-progettarsi* razionalmente³⁵. Si deve però aggiungere altro in

conclusione. Per quanto possa apparire appena accennato, infatti, il sottile filo rosso che tenne uniti, nel suo percorso filosofico e storiografico, l'eredità della Resistenza, l'esistenzialismo e lo studio di Kant fu Chiodi stesso a indicarlo, in un cruciale passaggio dell'*Introduzione agli Scritti morali* del 1970; un passaggio nel quale, uno dietro l'altro, facevano non per niente la propria comparsa la categoria di «possibilità», ammonimenti sulla ragione «condizionata», insieme a una considerazione generale sulla portata etica del progetto «antropocosmico» di Kant:

antropologia, etica e politica costituiscono dunque un insieme coerente di dottrine, strettamente connesse e tutte fondate sulla natura dell'uomo criticamente accertata. L'uomo è un essere che, se vuol realizzarsi, *deve* autoprogettarsi razionalmente: e in ciò sta il 'primato' della ragion pura pratica. Essa è pur sempre una ragione finita, quindi problematica rispetto agli esiti dei suoi progetti, è una disposizione in lotta con altre, non l'unica necessaria signoreggiatrice della storia³⁶.

La storia – concludeva così, in modo emblematico, il filosofo e partigiano Chiodi – «non è un affare della ragione, ma dell'uomo, cioè di un essere in cui la ragione è una *possibilità* fra altre»³⁷.

Note

1 _ Trattasi del *Necrologio* composto da Abbagnano e che precede la bibliografia degli scritti di Chiodi, curata da Cambiano e Remotti sulla «Rivista di filosofia», LXI (1970) 4, pp. 447-456, ora riproposta in calce a G. CAMBIANO, C. PIANCIOLA (a cura di), *Esistenza, ragione, storia. Pietro Chiodi (1915-1970)*, Petit plaisance, Pistoia 2017.

2 _ Abbagnano era arrivato a Torino nel 1936, appena trentacinquenne, dopo essersi formato alla scuola di Antonio Aliotta, sotto un forte ascendente anti-crociano e dopo aver insegnato in alcuni licei campani, in anni caratterizzati, peraltro, da alcuni ragguardevoli 'sbandamenti' verso il fascismo (cfr. M. L. SALVADORI, *Abbagnano nell'età delle ideologie*, in B. MIGLIO (a cura di), *Nicola Abbagnano. Un itinerario filosofico*, Il Mulino, Bologna 2022, pp. 155-157). Nel 1923 apparve la sua tesi di laurea su *Le sorgenti irrazionali del pensiero*, Perrella, Napoli 1923; e, poco prima del suo trasferimento a Torino, il volume su *La fisica nuova. Fondamenti di una teoria della scienza*, Guida, Napoli 1934. C'è da dire che Chiodi non condivise mai l'acredine dei suoi giudizi su Croce: «eppure» – scriverà Chiodi nel 1954 – «la polemica morale e politica che il Croce condusse contro il fascismo è la parte più preziosa ed indiscutibile della sua eredità spirituale» (P. CHIODI, *Moritz Schlick*, «Rivista di filosofia», XLV (1954) 1, p. 33).

3 _ Come Beppe Fenoglio faceva dire a Pietro Chiodi ne *Il Partigiano Johnny* (1968), capolavoro letterario del Novecento italiano e opera la cui narrazione spesso intreccia le vicende reali raccontate da Chiodi nel proprio diario partigiano *Banditi*, uscito in prima edizione nel 1947:

«Appena a casa mi leggo un'oretta il mio Kierkegaard e poi dormo fino al lontanissimo, miracoloso domani» (*Il partigiano Johnny*, Einaudi, Torino 2022, pp. 21-22).

4 _ E. GARIN, *Filosofia e scienze nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari 1978, pp. 100-101.

5 _ N. ABBAGNANO, *Possibilità e libertà*, Taylor, Torino 1956, p. 36.

6 _ Quanto all'asprissima avversione nei confronti di Croce si veda N. ABBAGNANO, *Ricordi di un filosofo*, a cura di M. Staglieno, Rizzoli, Milano 1990, pp. 22-24.

7 _ N. ABBAGNANO, *Scritti esistenzialisti*, a cura di B. Maiorca, Utet, Torino 1988, pp. 522-523. Tali considerazioni erano svolte nel discorso inaugurale dell'anno accademico 1947-1948 dal titolo *La filosofia positiva dell'esistenza* (originariamente apparso sull'«Annuario dell'Università degli studi di Torino»).

8 _ G. CAMBIANO, *Profilo del filosofo*, in G. CAMBIANO, C. PIANCIOLA (a cura di), *Esistenza, ragione, storia. Pietro Chiodi (1915-1970)*, cit., p. 17; originariamente in *Ritratti critici di contemporanei*, «Belfagor», XLVII (1992) 2, pp. 173-188.

9 _ N. ABBAGNANO, *Storia della filosofia*, Utet, Torino 1950, vol. II, t. 2, pp. 723-728. Dopo la guerra, lo scenario cambiò per Abbagnano, il quale, abbandonata la tematica esistenziale, si impegnò nella fondazione di un neo-illuminismo: progetto non omogeneo, che ebbe vita breve e che coinvolse però autorevoli personalità come Giulio Preti, Norberto Bobbio e Ludovico Geymonat, e la cui nascita si profilava già nelle pagine della sua *Storia della filosofia* (1946-1950).

10 _ N. ABBAGNANO, *Scritti esistenzialisti*, cit., p. 314. Sulla possibile conciliazione Kant-Kier-

kegaard si sarebbe espresso favorevolmente in Italia anche un'altra figura autorevole come quella di Enzo Paci, il quale avrebbe notato nel 1950 ne *Il nulla e il problema dell'uomo* – libro peraltro con dedica a Nicola Abbagnano – che «l'esistenzialismo approfondisce la scoperta dell'*a priori*, e, rinnovando la concezione kantiana dell'essere in una visione nella quale il tempo diventa il principio costitutivo dell'esistenza, scopre l'*a priori* della personalità, sempre legata e limitata alla temporalità dell'esistere» (E. PACI, *Il nulla e il problema dell'uomo*, Taylor, Torino 1967³, p. 16).

11 _ G. CAMBIANO, *Introduzione* a P. CHIODI, *Esistenzialismo e filosofia contemporanea*, a cura di G. Cambiano, Edizioni della Normale, Pisa 2007, p. 8. Ad aprire la strada a Torino alla filosofia dell'esistenza furono due articoli: G. GRASSELLI, *La fenomenologia di Husserl e l'ontologia di Martin Heidegger* («Rivista di filosofia», XIX (1928) 4, pp. 330-347) e E. GRASSI, *Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea*, («Rivista di filosofia», XX (1929) 2, pp. 129-151). Per un inquadramento della questione: C. ESPOSITO, *Esistenzialismo e fenomenologia*, in *Il contributo italiano alla storia del pensiero*, Treccani, disponibile online: [https://www.treccani.it/enciclopedia/esistenzialismo-e-fenomenologia_\(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/esistenzialismo-e-fenomenologia_(Il-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia)/) (ultima consultazione 5/05/2024). Sul tema 'Heidegger in Italia': cfr. *La ricezione italiana di Heidegger*, a cura di M.M. Olivetti, Cedam, Padova 1991.

12 _ Quest'opera può considerarsi il «canto del cigno della storia dell'esistenzialismo in Italia», come suggerisce M. FERRARI, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al*

nuovo millennio, Il Mulino, Bologna 2016, p. 142.

13 _ P. CHIODI, *L'ultimo Heidegger*, Taylor, Torino 1960, p. 96. Su Chiodi e Heidegger si veda G. VATTIMO, *Chiodi e Heidegger*, «Rivista di filosofia», XCII (2001) 3, pp. 459-466.

14 _ P. CHIODI, *La deduzione nell'opera di Kant*, Taylor, Torino 1961, p. 24. Cfr. G. CAMBIANO, *Profilo del filosofo*, in G. CAMBIANO, C. PIANCIOLA (a cura di), *Esistenza, ragione, storia. Pietro Chiodi (1915-1970)*, cit., p. 18. La presenza di Kant si delineava già in alcune riflessioni sul linguaggio nel saggio del 1959 *Filosofia e discorso* («Rivista di filosofia», L (1959) 2, pp. 180-193).

15 _ P. CHIODI, *L'esistenzialismo di Heidegger*, Taylor, Torino 1947, pp. 166-167.

16 _ P. CHIODI, *La deduzione nell'opera di Kant*, cit., pp. 134-135. Per accenni rispetto al problema di costruire un'etica con la filosofia di Heidegger: cfr. G. CAMBIANO, *Introduzione* a P. CHIODI, *Esistenzialismo e filosofia contemporanea*, cit., p. 12.

17 _ M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, con una introduzione di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1989, p. 41.

18 _ E. PACI, *Prefazione* a S. VECA, *Fondazione e modalità in Kant*, Il Saggiatore, Milano 1969, p. 15. Si pensi ai contributi di Giorgio Tonelli, a Vittorio Mathieu e al suo *La filosofia trascendentale e l'Opus postumum*, o a *Logica formale e logica trascendentale, da Leibniz a Kant* di Barone, ed. Filosofia, Torino 1957; o ancora a Ercole Chiari (ID., *La deduzione trascendentale delle categorie nella Critica della ragion pura di Kant*, Cedam, Padova 1961) e a Scaravelli (ID., *Scritti kantiani*, La Nuova Italia, Firenze 1968). Al di là di pochi lavori circostanziati o raccolta di contributi – si

guardi in quest'ultimo caso agli atti di un convegno messinese di ormai quasi quarant'anni fa su *La tradizione kantiana in Italia*, 2 voll., Edizioni G.B.M., Messina 1986 – è da segnalare la mancanza di un lavoro d'insieme sulla storia della ricezione di Kant in Italia nel Novecento.

19 _ P. CHIODI, *Esistenzialismo e fenomenologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1963, p. 15.

20 _ P. CHIODI, *Il pensiero di Immanuel Kant*, Loescher, Torino 1964, p. XVII.

21 _ M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 33.

22 _ Ivi, p. 237. Cfr. P. CHIODI, *Il pensiero di Immanuel Kant*, cit., p. XV.

23 _ I. KANT, *Critica della Ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1967, p. 153 [B 117].

24 _ P. CHIODI, *La deduzione nell'opera di Kant*, cit., pp. 22-23.

25 _ Ivi, p. 58, corsivo nel testo.

26 _ P. CHIODI, *La deduzione nell'opera di Kant*, cit., p. 31.

27 _ Ivi, p. 11.

28 _ Cfr. P. CHIODI, *Introduzione a I. KANT, Scritti morali*, a cura di P. CHIODI, Utet, Torino 1970, p. 17.

29 _ Ivi, pp. 17-18.

30 _ Ivi, p. 19.

31 _ Ivi, p. 20.

32 _ P. CHIODI, *Il pensiero di Immanuel Kant*, cit., p. XVIII.

33 _ I. KANT, *Scritti morali*, cit., p. 572, traduzione modificata dallo scrivente: come rilevato acutamente da Garelli, Chiodi traduce nell'edizione degli scritti morali la parola «*Tonne*» con «tonno» (che in realtà equivarrebbe al termine *Thunfisch*), in luogo di «botte»: G. GARELLI, *Filosofia e traduzione in Pietro Chiodi*, in G. CAMBIANO, C. PIANCIOLA (a cura di), *Esistenza, ragione, storia. Pietro Chiodi (1915-1970)*, cit., p. 103.

34 _ P. CHIODI, *Introduzione a I. KANT, Scritti morali*, cit., p. 10.

35 _ Si vedano su questo punto anche alcune considerazioni di Chiodi su *Essere e tempo*: «tutti i vari enti (cose, animali, vegetali, uomo, ecc.) hanno un essere. Ma si è visto che nell'uomo il rapporto fra ente e essere (l'esistenza) è assolutamente singolare, perchè in tutti gli altri enti l'essere proprio di ciascheduno esprime l'impossibilità da parte di questi enti di essere diversi da ciò che sono [...] mentre nell'uomo l'essere, il *Sein* del *Dasein*, l'essere dell'esserci esprime la possibilità da parte di questo ente di essere tale quale esso progetta di essere» (P. CHIODI, *Introduzione a Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1970, p. IX).

36 _ P. CHIODI, *Introduzione a I. KANT, Scritti morali*, cit., p. 25.

37 _ *Ibidem*, corsivo mio.

Gli autori

Daniele Bassi è assegnista in Storia del Pensiero Politico presso l'Università dell'Insubria e docente a contratto presso l'Università di Verona. Fa parte del Centro Studi Politici Hannah Arendt (Università di Verona) ed è membro fondatore del Hannah Arendt Consortium on Crisis and Political Transformation (Università di Cambridge, UK). È autore di *L'altra tradizione. Violenza e potere in Andrea Caffi e Hannah Arendt* (2023), ha curato e introdotto R. Bernstein, *Hannah Arendt. La politica tra crisi e rivoluzione* (2022) e la nuova edizione di AA.VV., *L'antimaschio. Critica dell'incoscienza maschile* (2024).

Davide Bondi è professore associato di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Scienze Umane dell'Università di Verona, segretario di redazione del «Giornale critico della filosofia italiana» e membro del Consiglio Scientifico dell'Edizione Nazionale delle Opere di Antonio Labriola, di ha curato tre volumi. Fra le sue pubblicazioni

figurano le monografie *La teoria della storia. Pasquale Villari e Antonio Labriola* (2013), *Filosofia e storiografia nel dibattito anglo-americano sulla svolta linguistica* (2014) e *Il giovane Schleiermacher. Etica e religione* (2018).

Chiara Cappiello è ricercatrice di Storia della Filosofia presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università di Napoli Federico II. È stata borsista biennale nell'Istituto Italiano per gli Studi Storici (Napoli) e assegnista di ricerca nell'Istituto Italiano di Studi Germanici (Roma). I suoi interessi di ricerca sono rivolti alla filosofia e alla storia della cultura nel Novecento tra Italia e Germania, con particolare attenzione al tema della crisi. Tra le sue pubblicazioni: *Mundus. Ernesto de Martino e il mal d'Europa* (2024), «*Perdita del centro*». *Arte e Novecento in Benedetto Croce* (2019).

Giuseppe Fornari è professore associato di Storia della Filosofia presso il Dipartimento di Scienze Umane dell'Università di Verona. Dopo aver collaborato con René Girard, si è dedicato a vari autori e periodi della storia della filosofia considerati in rapporto ai temi della genesi della cultura e del pensiero. Tra i suoi lavori: *Il caso Nietzsche* (2002, con R. Girard); *Da Dioniso a Cristo* (2006); *Eraclito: la luce dell'Oscurato* (2012) e *Alle origini dell'Occidente* (2021).

Matteo Gargani è professore a contratto di Storia della filosofia contemporanea presso il DISTUM dell'Università di Urbino 'Carlo Bo' e docente nei licei statali. Si interessa di storia della filosofia dell'Ottocento e del Novecento, con particolare attenzione al marxismo e al neokantismo. È autore di *Produzione e filosofia. Sul concetto di ontologia in Lukács* (2017) e di saggi rivolti prevalentemente al pensiero di Antonio Labriola, Nicolai Hartmann e György Lukács.

Giuseppe Guastamacchia si è formato all'Università di Torino, dove ha conseguito un dottorato di ricerca in Storia del pensiero filosofico e scientifico e ha svolto attività scientifica in qualità di assegnista di ricerca. È attualmente membro del gruppo di ricerca SToNe Lab dell'Università degli studi di Napoli "Federico II" e ha recentemente pubblicato la sua prima monografia, *Il giovane Benedetto Croce. Herbartismo, neokantismo e scienze dello spirito* (2024).

Laura Anna Macor è professoressa associata di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Scienze Umane dell'Università di Verona. Si è formata presso la Scuola Normale Superiore, l'Università di Pisa e l'Università di Padova, e nel corso degli anni ha svolto la sua attività di ricerca in Germania e Gran Bretagna. Si occupa del pensiero tedesco del XVIII secolo con un approccio spiccatamente interdisciplinare, sensibile soprattutto alle istanze di letteratura, teologia e storia della lingua. Fra le sue più importanti pubblicazioni figurano le monografie *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800). Eine Begriffsgeschichte* (2013) e *Il mestiere di uomo. La concezione pratica della filosofia nel tardo illuminismo tedesco* (2023).

Marcello Mustè è professore associato di Filosofia teoretica presso il Dipartimento di Filosofia della Sapienza - Università di Roma. Fa parte del Consiglio di indirizzo scientifico della Fondazione Gramsci e della Commissione scientifica per l'Edizione Nazionale degli scritti di Antonio Gramsci. Tra i suoi libri recenti: *Marxismo e filosofia della praxis. Da Labriola a Gramsci* (2018; nuova edizione americana 2021); *Rivoluzioni passive. Il mondo tra le due guerre nei Quaderni del carcere di Gramsci* (2022).

Luca Natali è assegnista e professore a contratto presso il Dipartimento di Filosofia "Piero Martinetti" dell'Università degli Studi di Milano. Si occupa della filosofia italiana tra Otto e Novecento e dei suoi

rapporti con il contesto europeo. Ha curato l'edizione critica di P. Martinetti, *Gesù Cristo e il Cristianesimo* (2014) e un'edizione, con monografia introduttiva, di G. Vailati, *Scritti dal «Leonardo»* (2023).

Davide Poggi è professore associato in Filosofia teoretica presso il Dipartimento di Scienze Umane dell'Università di Verona. Si occupa di teoria della conoscenza, ontologia ed etica della comunicazione. È autore delle seguenti monografie: *La coscienza e il meccanesimo interiore. Roberto Ardigò, Francesco Bonatelli, Giuseppe Zamboni* (2007) e *Lost and Found in Translation? La gnoseologia dell'Essay lockiano nella traduzione francese di Pierre Coste* (2012). Dal 2020 è Direttore del Centro "Ricerche di Gnoseologia e Metafisica".

Riccardo Pozzo è professore ordinario di Storia della Filosofia presso il Dipartimento degli Studi Letterari, Filosofici e di Storia dell'Arte dell'Università di Roma Tor Vergata. Si occupa di storia della filosofia interculturale, migrazione e innovazione culturale. Ha pubblicato le seguenti monografie: *Hegel: Introductio in Philosophiam* (1989); *Kant und das Problem einer Einleitung in die Logik* (1989); *Georg Friedrich Meiers Vernunftlehre* (2000); *Adversus Ramistas* (2012); *History of Philosophy and the Reflective Society* (2021).

Elisabetta Scapparone insegna Storia della filosofia presso il Dipartimento delle Arti dell'Università di Bologna. Le sue ricerche vertono sul dibattito filosofico-te-

ologico fra Quattrocento e Seicento e sul pensiero di Giordano Bruno. È fra i curatori della nuova edizione delle opere latine di Bruno (di cui ha curato, con S. Bassi e N. Tirinnanzi, il primo volume, *Opere magiche*, Adelphi, 2000) ed è autrice di saggi su Marsilio Ficino, Erasmo, Jean Bodin, Francesco Patrizi.

Stefano Simonetta è professore ordinario di Storia della filosofia medievale presso il Dipartimento "Piero Martinetti" dell'Università degli Studi di Milano, dal 2004. Le sue ricerche concernono prevalentemente il pensiero politico fra tardo medioevo. Dal 2016 ricopre l'incarico di Referente della Statale di Milano per il sostegno allo studio universitario delle persone private della libertà. Tra le sue monografie figurano *Il pensiero di John Fortescue* (2021); *Lo scettro in scena. Rappresentazione e morte dell'idea di sovranità per diritto divino nei «drammi sulla regalità» di Shakespeare* (2014); *Senza parole. Il tema dell'indicibilità di Dio nella riflessione medievale* (2012).

Pasquale Terracciano è professore associato di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Storia, Patrimonio culturale, Formazione e Società dell'Università di Roma Tor Vergata. I suoi interessi di ricerca si rivolgono alla filosofia rinascimentale e della prima età moderna, e alla storiografia filosofica. Su questo versante ha curato il volume *La coscienza del tempo. Il carteggio Cantimori-Momigliano* (2020). Tra le sue pubblicazioni si segnalano *La filosofia*

italiana e il concetto dell'uomo nel Rinascimento, in M. Ciliberto, *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa* (2016, pp. 303-8) e *Rivisitare e riconsiderare. Momigliano e la crisi dello storicismo*, «Filosofia Italiana» 2/2022, pp. 59-79.

Stefano Zappoli insegna filosofia e storia nel Liceo Classico “Paolo Sarpi” di Bergamo e storia della filosofia presso il Diparti-

mento di Scienze Umane e Sociali dell'Università di Bergamo. Dal 2015 al 2024 ha presieduto la locale Sezione della Società Filosofica Italiana. I suoi studi si sono indirizzati prevalentemente alla cultura filosofica e politica dell'Idealismo italiano del Novecento, dando luogo a due monografie – su Guido Calogero (2011) e su Benedetto Croce (2019) – e a diversi saggi, pubblicati in periodici e volumi collettanei.

Finito di stampare nel mese di dicembre del 2024
dalla tipografia «The Factory S.r.l.»
via Tiburtina, 912 – 00156 Roma