

# Filosofia e storia della filosofia nella riflessione di Gennaro Sasso<sup>1</sup>

di Marcello Mustè\*

ABSTRACT

The article takes into account the philosophical contribution of Gennaro Sasso on the history of philosophy between 1948 and 1988. The discussion with authors such as Carlo Dionisotti and Eugenio Garin, the publication of the works on Niccolò Machiavelli and Benedetto Croce, indicate signs of an original meditation on the meaning of historicism, in a period of Italian culture characterized by the crisis of the relationship between history, philosophy and politics.

— Contributo ricevuto su invito il 13/08/2018. Sottoposto a peer review, accettato il 28/09/2018.

La biografia intellettuale di Gennaro Sasso inizia intorno al 1948, quando, con la guida di Carlo Antoni, avviò gli studi su Niccolò Machiavelli: studi che avrebbero prodotto la tesi di laurea (con Federico Chabod correlatore) e, nel 1958, la prima edizione di uno dei suoi libri più importanti<sup>2</sup>. Nato a Roma nel 1928, Sasso ha attraversato fasi diverse, svolgendo temi enucleati in precedenza e ripensando, a volte in maniera radicale, molte delle sue idee. La principale discontinuità va collocata tra il 1987 e il 1988. Non solo perché è il momento del passaggio dall'insegnamento della Storia della filosofia (che aveva tenuto alla Sapienza di Roma dal 1968) a quello della Filosofia teoretica (che terrà, sempre alla Sapienza, fino al pensio-

amento), ma anche perché in quei due anni affiorarono novità rilevanti nella sua riflessione. Per averne un'idea, si possono ricordare tre testi. In primo luogo *Essere e negazione*<sup>3</sup>, che è la prima di una serie di opere teoretiche, a cui seguiranno libri come *Tempo, evento, divenire*<sup>4</sup>, *La verità, l'opinione*<sup>5</sup>, *Il logo, la morte*<sup>6</sup>. *Essere e negazione* inaugura una riflessione più strettamente filosofica, incentrata sulla critica del concetto di *relazione*. Il secondo testo è l'intervista autobiografica *La fedeltà e l'esperimento*<sup>7</sup>, apparsa nel 1993 ma raccolta (come avvertirono i curatori<sup>8</sup>) nel 1988, dove vengono messe in discussione, o almeno prospettate in maniera diversa, molte questioni definite negli anni precedenti. È un'intervista autobiografica, ma spesso assume l'incendio dell'autocritica,

\* Sapienza – Università di Roma.

se non proprio della palinodia. Infine bisogna menzionare la seconda edizione, uscita nel 1988, del *Tramonto di un mito* (la prima edizione per il Mulino era del 1984), che presenta una risposta ai critici. Fra le altre cose, discutendo una recensione di Francesca Izzo, Sasso chiudeva un lungo capitolo della sua biografia intellettuale con queste parole: «non sono uno “storicista” meineckiano, e nemmeno, ormai, uno storicista»<sup>9</sup>. Il congedo dallo storicismo rappresenta (per le ragioni che vedremo) un passaggio importante e controverso, che si lega a quella analisi teoretica di cui si è detto.

La discontinuità a cui si è fatto cenno, indicandone in un biennio (1987-1988) gli estremi cronologici, derivò da un mutamento generale nella filosofia italiana, che proprio in tali anni si consumò<sup>10</sup>, e da un percorso interno alla riflessione speculativa di Sasso. Per delinearne i caratteri essenziali, si può ricordare come, nel libro su Benedetto Croce del 1975, in particolare nel denso *Intermezzo hegeliano*, egli fosse giunto a dichiarare il fallimento del progetto hegeliano di fondazione della dialettica, mostrando l'impossibile convivenza di immediatezza e mediazione, di indeterminato e determinato, dunque la non conversione dell'essere nel divenire<sup>11</sup>: in quel libro indicò inoltre il pari fallimento di tutti i tentativi di “riforma” della dialettica che, dopo le celebri obiezioni di Friedrich Adolf Trendelenburg, erano fioriti in Italia, a cominciare naturalmente da quello di Bertrando Spaventa. Proprio

questa difficoltà venne ripresa nei primi due capitoli di *Essere e negazione*, entrambi dedicati all'«aporia del nulla»<sup>12</sup>. Al di là delle ‘soluzioni’ che quel libro prospettava (la battuta vuota, lo sfondo), che vennero sostanzialmente abbandonate, la sua importanza consisteva nella radicalizzazione del problema della negazione: l'aporia platonica della ontologizzazione del nulla si estendeva, per così dire, alla contraddizione, quindi all'essere, alle determinazioni e al loro rapporto con la verità, esplodendo al di fuori dei confini logici tradizionali. La successiva critica del concetto di *relazione*, messa a fuoco dalla metà degli anni Novanta, radicalizzava ulteriormente tale ampliamento all'essere delle aporie della negazione, culminando in una rigorosa definizione e in una critica dissolutiva della *metafisica*: per ‘relazione’, infatti, doveva ormai intendersi tanto la relazione tra verità e opinioni, cioè la pretesa delle opinioni di realizzare il senso della verità, tanto – in una forma più estrema – la struttura della relazione in generale (anche tra le determinate *doxai*), cioè la figura del *giudizio*<sup>13</sup>.

La critica della metafisica, così prospettata, restava aperta a esiti differenti, come la discussione fra gli interpreti ha via via dimostrato. Sulla base delle analisi di Sasso, si poteva affermare (come è accaduto a chi scrive queste pagine) che le opinioni, sottratte alla pretesa di realizzare una verità incontrovertibile, tornassero nei limiti dell'operazione storica, delineando uno storicismo non più «assoluto»

(secondo la definizione di Croce, poi di Gramsci) ma limitato e temperato; dove la stessa filosofia riusciva ad apparire quale costruzione delle mani umane, visione del mondo soggetta alla continua correzione e al controllo razionale. Nella riflessione di Sasso le cose, su questo punto, sono andate diversamente. Attraverso la critica del concetto di relazione, alla filosofia è stato anzi restituito «il suo carattere esclusivo», come «esposizione del senso della verità e dell'essere»<sup>14</sup>. Insomma, l'analisi del concetto di relazione non ha privato la filosofia della sua vocazione *speculativa*, ma, al contrario, ne ha rafforzato la tradizionale impronta teoretica. Per questo, la critica della metafisica si è tradotta in un congedo dallo storicismo, in una separazione, non più componibile, tra il compito epistemologico della storiografia (e in generale delle scienze empiriche) e quello speculativo della filosofia, intesa, come si è visto, quale esposizione del senso dell'essere e della verità.

In questo articolo ci soffermeremo sul primo periodo della produzione di Sasso, dove la riflessione sul metodo della storia della filosofia acquista un rilievo maggiore<sup>15</sup>. Tale periodo, come si è accennato, inizia nel 1948 (con i primi studi su Machiavelli) e si conclude nel 1975, con la pubblicazione del volume su Croce: «il libro su Croce – ha spiegato Sasso nell'intervista autobiografica – chiude una fase» e segna «il passaggio deciso della coltivazione in pubblico della filosofia»<sup>16</sup>. Tra la monografia su Machiavelli

e quella su Croce, la domanda sul significato della storia della filosofia è continua ed emerge, in maniera più diretta, in alcuni scritti composti tra il 1963 e il 1969.

Il saggio del 1966 *Intorno alla storia della filosofia e ad alcuni suoi problemi*<sup>17</sup> ha uno svolgimento, soprattutto un esordio, che è lecito definire sconcertante. Sasso vi enucleava i concetti di «situazione problematica», di «domanda», di «fondamento»; e, fin dalla prima pagina, segnalava «un duplice disagio»<sup>18</sup>. Il disagio era duplice perché riguardava, da un lato, la «crisi» dell'idealismo – che, scriveva, «non sembra suscettibile di riscatto, in nessuna forma»<sup>19</sup> – e, d'altro lato, la stessa «critica» dell'idealismo, cioè le soluzioni che, per affrontare quella crisi, la filosofia italiana aveva delineato nell'immediato dopoguerra. Se nella logica dialettica, che ancora apparteneva a Croce e Gentile, la determinazione del problema era già *Aufhebung*, soluzione, critica razionale, qui poteva scorgersi la condizione inversa: i filosofi italiani, catturati nella «situazione problematica», avevano bensì indicato la «crisi» dell'idealismo, ma senza poterne uscire, senza esercitare una «critica» costruttiva e razionale, capace di delineare nuove prospettive. Avevano riconosciuto una crisi *reale*, ma vi erano, per così dire, precipitati dentro. Come si vede, Sasso non proponeva affatto una *difesa* dell'idealismo (e questo è l'aspetto essenziale dell'articolo): accettava fino in fondo la crisi di quelle filosofie, si disponeva anzi ad approfondirne i contorni; ma al tem-

po stesso formulava una obiezione molto radicale ai nuovi indirizzi del post-idealismo, a quelle tendenze che, fin dal 1944 o 1945, avevano prevalso nella cultura italiana.

Nel saggio del 1966 l'analisi della crisi dell'idealismo (e dei suoi critici) richiama, in primo luogo, il problema del metodo della storia della filosofia. Con accenti che riecheggiano le analisi di Eugenio Garin<sup>20</sup>, Sasso insisteva sulla impossibilità della storiografia filosofica, e in generale della storia, nell'orizzonte riguroso delle filosofie idealistiche. Per Croce e per Gentile è l'attualità, eterna e fuori del tempo, che include la dimensione del tempo, rendendo così, in linea di principio, impraticabile la storia del pensiero:

era inevitabile – si legge – che il problema della storia della filosofia si riducesse alla questione stessa della sua possibilità – come sia possibile cioè, se la filosofia è sapere assoluto, che abbia una storia. [...] Se l'attualità è, rigorosamente, attualità, essa è fuori del tempo, non partecipa del prima e del poi per ciò stesso che partecipa dell'«è», dell'eterno presente [...]. In questa prospettiva, dunque, la storia della filosofia finiva per essere o una semplice sequela di opinioni irrelative e non unificate (né unificabili) da un intrinseco «senso» di razionalità necessaria, oppure la struttura necessaria e inalterabile della verità<sup>21</sup>.

Alla crisi dell'idealismo Sasso non opponeva dunque una difesa. Al contrario ne approfondiva la critica, fino a

dichiarare, come abbiamo visto, l'impossibilità della storiografia filosofica in quel paradigma speculativo. Ma al tempo stesso rifiutava gli esiti a cui la crisi dell'idealismo aveva condotto. In tale contesto acquista una certa importanza il riferimento a Gramsci, che occupa le parti centrali dell'articolo e su cui Sasso tornerà in alcuni scritti successivi<sup>22</sup>. Il punto essenziale, si legge, è il «declino» della sua lezione, il fatto che le opere di Gramsci vennero recepite con una sostanziale «deformazione», derivante dai modi in cui la filosofia italiana si era delineata prima del 1947, prima della conoscenza dei suoi scritti<sup>23</sup>. Così, il pensatore dell'Anti-Croce, che voleva farsi erede della filosofia crociana e realizzarne lo storicismo, venne inteso nel segno della «dissociazione tra “filosofia” e “ricerche speciali”»: «gli intellettuali marxisti – scriveva Sasso – riceverono la lezione di Gramsci come se contenesse la soluzione della crisi piuttosto che l'invito a lavorare per superarla»<sup>24</sup>. La via indicata da Gramsci venne abbandonata e il marxismo italiano si orientò in una direzione diversa. Non nel senso della «critica» e della «eredità» dell'idealismo, come il lavoro di «un intero gruppo di uomini», che avrebbe dovuto occupare «dieci anni di attività»<sup>25</sup>, ma nel senso della sua negazione semplice.

I motivi di fondo della riflessione sulla crisi dell'idealismo emersero in un piccolo libro del 1972 (derivato da una conferenza tenuta all'Istituto Italiano

di Cultura di New York il 3 dicembre 1969) dedicato al quinto centenario di Machiavelli<sup>26</sup>. Il punto di partenza erano le interpretazioni allora più influenti della critica machiavelliana, indicate in Felix Gilbert e in Nicolai Rubinstein, e in generale il problema della «filosofia» di Machiavelli. La discussione con i due studiosi di lingua inglese, e la conseguente polemica con Sergio Bertelli (di cui uscivano allora i volumi delle *Opere* machiavelliane per l'editore Salerno), generava un discorso più ampio sul tema della filologia, dell'erudizione e dei loro rapporti con la filosofia e con la storiografia. A partire dalla controversia sulla «filosofia» di Machiavelli, insomma, Sasso approfondiva il nodo della decomposizione del rapporto tra filosofia e storiografia e lo indicava come il punto essenziale del congedo dell'idealismo da parte della cultura italiana. La questione riguardava la nuova filologia di Giorgio Pasquali e di Michele Barbi, i cui libri principali – la *Storia della tradizione e critica del testo* di Pasquali del 1934, *La nuova filologia e l'edizione dei nostri scrittori da Dante al Manzoni* di Barbi del 1938 – avevano segnato un primo strappo con l'idea crociana di filologia e di interpretazione: «rivissero – scriveva Sasso – ed emendarono in senso “positivo” il crocianesimo. Bruciarono, o credettero di bruciare, per sempre, gli ultimi residui della metafisica e della filosofia. Ne avevano abbastanza di visioni grandiose della storia e del suo processo»<sup>27</sup>. Per questo la cultura italia-

na tornava, dopo la fine della guerra, a quel modello di filologia, anzi lo radicalizzava e lo oltrepassava, scavando in maniera irreversibile il divorzio tra filosofia e storiografia. Il documento principale di tale svolta veniva indicato nella *Postilla a una «lettera scarlatta»* che nel 1946 Carlo Dionisotti aveva dedicato a un breve scritto di Croce<sup>28</sup>. Nella *Postilla* (che si legava agli sviluppi della filologia, ad autori come Contini, Billanovich, Branca) veniva enunciato con chiarezza il progetto di una svolta «filologica», che si richiama a Barbi e a D'Ancona. Svolta filologica, o meglio erudita, che significava, come abbiamo osservato, il congedo della filosofia e la rottura del rapporto tra filosofia e storiografia: in una parola, il congedo dello *storicismo*. Ma soprattutto significava, per Sasso, una duplice regressione: della storiografia a erudizione e della filosofia a metafisica, a sistema, al pregiudizio – scriveva – «secondo il quale non è lecito riconoscere la filosofia in un pensiero che non sia costruito e dimostrato “more geometrico”»<sup>29</sup>.

L'analisi della *Postilla* di Dionisotti aveva rivelato il senso ormai assunto dalla crisi dell'idealismo: non solo crisi dell'idealismo, ma decomposizione dello storicismo, del nesso tra filosofia storia e politica. La considerazione diventava più radicale dove Sasso chiamava in causa un secondo scritto di Dionisotti: il necrologio che, nel 1961, il grande critico aveva dedicato a Giuseppe De Luca<sup>30</sup>. Nel ricordo di De Luca, infatti, anche

la lezione di Barbi era superata, con un passaggio dalla filologia alla pura erudizione. La stessa *Introduzione alla storia della pietà* diventava, nelle pagine di Sasso, il testo inaugurale di un misticismo e di un irrazionalismo ormai diffusi nella cultura italiana, in cui la poesia sostituiva la storia e la filosofia arrivava a mostrarsi come «velo», come deformazione di uno strato originario, attingibile non più con il pensiero razionale ma con gli strumenti dell'erudizione e della intuizione estetica. La negazione dello storicismo, portata alle conseguenze estreme, accendeva il culto del «primigenio», una visione della pura identità dove la dimensione stessa del divenire appariva eliminata<sup>31</sup>.

Non ci interessa ora verificare la correttezza di questa interpretazione di De Luca<sup>32</sup>. Ci interessa sottolineare come l'analisi della crisi dell'idealismo si accompagnasse a una rigorosa difesa dello storicismo. Non a caso, l'articolo del 1969 si chiudeva con una ulteriore polemica con Dionisotti: con il *Discorso sull'Umanesimo italiano* del 1956, dove Dionisotti aveva criticato la tesi crociana della contemporaneità della storia<sup>33</sup>. Sasso vi opponeva il circolo insuperabile del passato e del presente, della filologia e della filosofia: un problema filosofico, concludeva, che richiama bensì le difficoltà della dialettica, ma che deve essere affrontato con la «via filosofica» dell'analisi e non con quella del congedo<sup>34</sup>.

Queste riflessioni metodologiche penetrarono nei due libri maggiori dello

stesso periodo: quello su Machiavelli e l'altro su Croce. Il libro su Machiavelli, come si è detto, apparve in prima edizione nel 1958, poi in edizione tedesca nel 1965, quindi in una versione ampiamente rielaborata nel 1980. Solo nella terza edizione del 1994 vi si aggiunse il secondo volume su *La storiografia*. Come si legge nell'intervista autobiografica, la questione metodologica del libro era il rapporto fra «la struttura e la storia»: «ossia – spiegò – in che modo e in che senso, senza cessare di essere concetti, questi tuttavia si storicizzassero. Era la questione nella quale sta il *punctum dolens* di ogni storicismo: non solo di quello di Croce, ma altresì di quello di Dilthey»<sup>35</sup>. In effetti tutti gli aspetti più innovativi del libro del 1958 – il tema della decadenza, la cronologia dei *Discorsi* e del *Principe* – derivavano dal tentativo di una lettura storica dei pensieri di Machiavelli, di una indagine della loro genesi e del loro sviluppo: come Sasso scrisse nel saggio sul quinto centenario,

il problema è qui: nel comprendere che “storia” e “sistema” non sono astratte determinazioni opposte, chiuse in se stesse come in una insuperabile *physis*, se pur partecipi, ma *ab extra*, l'una dell'altra [...]: che se “storia” e “sistema” partecipano l'una dell'altra implicandosi (e non essendo se non nell'implicazione), allora questa implicazione sarà essa il “sistema” che si pretendeva di individuare e di tener fermo in opposizione alla “storia”<sup>36</sup>.

Come si vede, di fronte alla tendenza a separare filosofia e storia, «sistema» e «storia», Sasso ne affermava con molta energia l'implicazione reciproca.

Il nucleo metodologico delle ricerche su Machiavelli risultò con chiarezza nella discussione con Nicola Matteucci. Matteucci aveva dedicato al *Machiavelli* di Sasso un lungo articolo, pubblicato nel 1959 sul «Mulino», dove opponeva al metodo storicista di Sasso il suo metodo «sistematico» e «strutturale». Sasso discusse a fondo le obiezioni di Matteucci in un saggio del 1964 sul «naturalismo» di Machiavelli. In gioco era, infatti, la definizione stessa del «naturalismo» e più in generale della «filosofia» di Machiavelli. Sul primo aspetto, quello relativo al «naturalismo», Sasso ribadì la sua negazione: «non esiste il naturalismo», scrisse, ma esistono «naturalismi» che sono «in funzione del pensiero di Machiavelli» e che anzi scaturiscono dalle sue aporie. Ma la discussione si stringeva sul nodo della «filosofia». In che senso poteva essere negata la «filosofia» di Machiavelli? Solo sulla base della «idea mitica», spiegò, «della coerenza filosofica e speculativa», di una filosofia separata dalla storia e considerata come sistema a sé, senza connessioni con il tempo. Nella discussione con Matteucci, Sasso scrisse anzi qualcosa di più, indicando con precisione il motivo fondamentale della sua ricerca:

quando scrivevo quel libro sul pensiero politico di Machiavelli, a proposito del quale

il Matteucci ha fatto tante e così sagaci considerazioni, il mio scopo era di mettere alla prova di un testo altamente problematico i criteri metodologici emersi dalla «crisi» dell'idealismo di Croce e di Gentile; e poiché la crisi di quel pensiero s'era determinata in me come crisi di una concezione metafisica delle supreme categorie dell'essere, l'intenzione segreta della ricerca era di proporre, sul piano concreto della storia d'una intensa esperienza politica e concettuale, quella radicale eliminazione dell'eternità delle categorie mediante la quale mi sembrava si potesse avviare a soluzione la «crisi» idealistica<sup>37</sup>.

Il brano, come si vede, è estremamente chiaro. La ricerca su Machiavelli era sorta come un tentativo di assumere fino in fondo la crisi dell'idealismo e di provare a risolverla eliminando «l'eternità delle categorie», cioè in uno storicismo compiuto, dove le idee apparissero fuse e intrecciate con il ritmo della storia. Tuttavia (e questo è un punto essenziale) Sasso aveva la piena consapevolezza che l'intreccio di «struttura» e «storia» non significava in nessun modo la risoluzione della «struttura» nella «storia», della filosofia nel flusso del divenire: anche in questo caso lo storicismo sarebbe stato perduto. Questo era stato l'errore di Federico Chabod, come volle ribadire nel passaggio decisivo della discussione con Matteucci:

bisogna aggiungere con chiarezza che questa sua [di Chabod] lezione di grande studioso e di incomparabile rievocatore di tante situa-

zioni del pensiero e della vita morale di Machiavelli, non basta più: perché proprio nel punto critico e problematico in cui filosofia e storia dovrebbero fondersi senza residui, avviene che, nelle pagine di Chabod, esse si dividano; e da una parte si delinea allora la sua interpretazione storica e psicologica di Machiavelli, dall'altra un'interpretazione del suo significato per l'«eternità» che, di fatto, non è niente altro che la formula crociana dell'«autonomia della politica», ripresa nella sua più immediata e letterale materialità e sovrapposta a quell'altra, ben più personale, interpretazione. Da una parte, insomma, la storia, dall'altra la filosofia: da una parte il «tempo», indagato e ricostruito con quella finezza illuminante che è propria di Chabod, dall'altra l'eterno, l'«acquisto per sempre», accettato con sincera convinzione, ma non rivissuto e ripensato dall'interno, con vigile spirito problematico. E dov'è allora, nelle pagine machiavelliane di Chabod, la storicità della filosofia o, se si preferisce, la filosofia di Machiavelli come concreta storicità?<sup>38</sup>

Nelle ricerche su Croce il metodo adottato nel libro su Machiavelli non venne abbandonato, anzi si precisò ulteriormente. Anche Croce, come Machiavelli, venne interpretato in una stretta connessione con il suo tempo, come il testimone e l'interprete di una «crisi della civiltà», di un'epoca di decadenza. Naturalmente Croce non è Machiavelli, e l'analisi filosofica acquistò un rilievo e un peso molto maggiori. Il libro che nel 1975 ne scaturì – un libro che conta

quasi 1.200 pagine – ha un andamento pressoché unico nella letteratura critica: alcuni dei temi più tradizionali dell'ermeneutica crociana, a cominciare dall'estetica, seppure presenti non occupano il centro del quadro. Il filo di tutta la trattazione è una nuova interpretazione dell'utile e della vitalità, della quarta categoria dello spirito che Croce aveva elaborata a partire dagli studi giovanili su Marx: una categoria che, fin dalle prime pagine, si mostra ambigua, duplice, instabile, delineando per un verso la forma della volontà e del progresso, per altro verso la minaccia barbarica che insidia e distrugge i suoi stessi prodotti. Attraverso la radicale instabilità dell'utile, Sasso mostrava non tanto l'idealismo di Croce, quanto le sue dissonanze e le avventure di una dialettica continuamente perduta e, come si legge nel titolo, sempre «cercata». L'immagine che ne derivava, quindi, era quella di un filosofo profondamente legato al proprio tempo, a un'epoca di crisi e di decadenza, in qualche misura già partecipe delle aporie dell'idealismo e della dialettica.

Si trattava di un libro fortemente innovativo, che metteva fuori gioco tanto le consuete giaculatorie dell'anticrocianesimo tanto le stanche apologie di un crocianesimo di maniera. Un libro che segnava un'epoca negli studi su Croce. Ma che derivava da un metodo storiografico non troppo diverso da quello che aveva ispirato le ricerche su Machiavelli. Per renderse-ne conto, basta rileggere le quattro pagine

del *Proemio*, che ne esprimono con chiarezza i principi metodologici<sup>39</sup>. Di nuovo, l'oggetto della critica è la falsa «alternativa fra struttura e storia», che non è «reale, e dunque non implica una scelta». Il problema della storia della filosofia, spiegava, è quello di ricostruire «strutture concettuali in movimento», rivelando una storia che non è mera «cronologia» ma connessione intrinseca di «significati». La storiografia filosofica, aggiungeva, deve certo mirare al «fondamento», al punto che unifica tutti i lati di un problema: ma non al fondamento inteso «come quella totalità parmenidea e melissiana» che è «ferma in se stessa»; ma al fondamento che «è identico alla storia», che ha un suo «tempo» e che consente all'interprete di cogliere «l'intreccio totale di tutte le questioni»<sup>40</sup>.

Queste parole non erano estrinseche, costituivano l'ispirazione profonda di tutto il libro. È difficile accogliere l'interpretazione crociana di Sasso, come risulta dall'opera del 1975, senza accettare, al tempo stesso, questo asse metodologico, che afferma l'implicazione reciproca di storia e struttura, di storiografia e filosofia. Fin dal saggio del 1963-1964 *Per un'interpretazione di Croce*, che si pone alle radici dei successivi studi crociani, questo metodo ricevette il nome di metodo della «totalità». «Totalità»: nel senso che non è lecito separare i diversi lati della riflessione di Croce, ma bisogna leggerli nel nesso reciproco, l'uno nell'altro, nella loro unità «sistemica»; fino a cogliere la filosofia nelle opere stori-

grafiche e in quelle estetiche, persino in quelle che appaiono di semplice erudizione: «il compito dell'interprete – scrisse – non è già di “salvare” una parte della filosofia di Croce contrapponendola ad altre parti, giudicate indegne di salvezza, bensì di comprendere tutta intera quella filosofia nel suo specifico ambiente storico e problematico, nel reale processo dei suoi motivi coerenti e incoerenti, armonici e disarmonici, nelle sue affermazioni e nei suoi travagliati ritorni autocritici, insomma nella sua dinamica totalità»<sup>41</sup>.

Come è facile intendere, richiamare alla «totalità» del pensiero di Croce significava confutare gli indirizzi allora prevalenti della critica crociana. Da un lato coloro (Chabod, Bobbio e tanti altri) che contrapponevano le «due anime» del crocianesimo, quella «metafisica» (da respingere) e quella «metodologica» (da accogliere); d'altro lato i sostenitori della non-filosoficità di Croce, il quale non avrebbe mai raggiunto «un rigoroso traguardo idealistico»: tesi, quest'ultima, condizionata dal giudizio di Giovanni Gentile e, in generale, da un'idea astratta e non storica della filosofia. È un punto importante, dove si vede, per altro, la distanza del giudizio di Sasso da quello di Giovanni Gentile e degli interpreti attualisti<sup>42</sup>.

Sul metodo della «totalità» è necessaria una ulteriore precisazione. In alcune pagine del saggio del 1966, Sasso distinse con cura «tre significati di “totalità”»<sup>43</sup>. In primo luogo, spiegò, «totalità» significa «la struttura teorica che Croce dette alla

sua filosofia», cioè il suo «sistema». In secondo luogo «il continuo sforzo crociano di conferire un senso unitario alle sue meditazioni». Infine – e questo è l'unico senso adeguato all'interpretazione – «totalità» indica «l'unità di quei due significati nella più ampia unità che, *al di là dell'esplicita consapevolezza crociana*, il critico *costruisce* per intendere il senso e la direzione del suo pensiero»<sup>44</sup>. Come si vede, «totalità» significa qualcosa di diverso dal «sistema» di Croce: significa oltrepassare la stessa «esplicita consapevolezza» dell'autore, storicizzarne il pensiero, «costruirne» il senso e rivelarne significati e aporie. Il compito dell'interprete non è dunque di aderire alla forma data del sistema, ma di elaborare una «totalità» dinamica, decostruendo e ricostruendo le connessioni intorno al «nodo principale», rappresentato dalla «crisi storica»: come si diceva, mostrare idee e concetti come «strutture concettuali in movimento»: questa è «l'ambizione di totalità che guida questo libro di analisi»<sup>45</sup>.

Tale posizione, però, comportava tensioni specifiche con la vecchia generazione di studiosi di tradizione crociana, che in un primo momento si indirizzarono alla lezione di Federico Chabod. Era stato Chabod il primo (nella seduta di laurea) a formulare obiezioni all'idea di un Machiavelli «filosofo»; ed era stato Chabod, all'indomani della morte di Croce, nel 1952, a pubblicare il famoso saggio dove, tra le altre cose, si leggeva un certo ridimensionamento della *Storia d'Europa*,

della *Storia d'Italia*, del nucleo speculativo della filosofia e della storiografia crociane, e un elogio, invece, di opere, come la *Storia del regno di Napoli*, più attente all'erudizione, e in generale un elogio del «fiuto» storico di Croce<sup>46</sup>. Dopo la morte di Chabod (il 14 luglio 1960), Sasso pubblicò per Laterza un denso *Profilo* del maestro, a cui sarebbero seguiti, negli anni successivi, altri tre studi specifici<sup>47</sup>. Questi scritti hanno una importanza fondamentale per comprendere la sua riflessione. Chabod rappresentava, nella lettura che fin da allora ne offrì, come la prima reazione alla crisi dell'idealismo: una reazione avvenuta, non senza paradosso, proprio nel segno della scomposizione di filosofia e storiografia e dunque (questo è il punto fondamentale) di una duplicazione della filosofia stessa, prospettata da un lato come storia delle idee e d'altro lato come metafisica. Chabod, scrisse Sasso nella replica a Matteucci, gli aveva bensì insegnato le virtù del metodo storico, ma proprio in ciò aveva anche dimostrato l'insufficienza del suo stile storiografico: mentre filosofia e storia – scrisse – «dovrebbero fondersi senza residui, [...] nelle pagine di Chabod, esse si dividono»<sup>48</sup>. Insomma, Chabod aveva difeso lo storicismo nell'epoca della sua crisi, esercitando la funzione di «guardiano», ma aveva anche subito i termini di quel tramonto e per alcuni aspetti ne aveva inaugurato lo stile caratteristico. E questo limite attraversava anche l'interpretazione di Machiavelli, che egli aveva trattato – scrisse a un cer-

to punto Sasso – come Giovanni Botero, mentre Machiavelli, per la profondità del pensiero, non era assimilabile a Botero<sup>49</sup>.

Il giudizio su Chabod richiama, naturalmente, questioni più ampie, che riguardano il destino della storiografia italiana che ne è seguita. Richiamano, in particolare, l'itinerario di Delio Cantimori, a cui Sasso ha dedicato, nel 2005, un libro molto importante<sup>50</sup>. Il rapporto tra Chabod e Cantimori appare, anzi, come il crocevia di tutta la cultura storica italiana del dopoguerra. Ed è un rapporto difficile da decifrare. Da un lato, infatti, essi condividono qualcosa di fondamentale, un distacco dalla filosofia che pure presuppone, in entrambi (in Cantimori ancora più che in Chabod), una consapevolezza e una formazione filosofica di alto livello. Entrambi appartengono all'epoca della crisi dell'idealismo, la contrastano e, al tempo stesso, contribuiscono a elaborarne il carattere. D'altro lato disegnano due diverse prospettive, l'una (Chabod) centrata sui temi dello Stato e della nazione, l'altra (Cantimori) sulle dimensioni del sommerso e del profondo, fino a consumare la «crisi interna all'oggetto storiografico» in un «cubismo» prospettico (come Sasso lo definì<sup>51</sup>). La linea di Cantimori ha prevalso sull'altra, nonostante il fatto che molti grandi storici italiani (Rosario Romeo, Renzo De Felice e tanti altri) hanno continuato a guardare al momento politico, sia pure in modo diverso da quello che era caratteristico di Chabod: non a

caso il saggio che nel 1995 Sasso dedicò a Romeo è tutto percorso dal contrappunto con Chabod, di cui Romeo aveva ripensato, e infine stravolto, il modo di concepire l'idea di nazione<sup>52</sup>.

Per il modo specifico in cui aveva delineato il problema della storiografia filosofica, Sasso trovò un interlocutore privilegiato in Eugenio Garin. Il debito verso Garin venne dichiarato, in maniera riassuntiva, nell'intervista autobiografica. Alla forte accentuazione del momento della storicità, scrisse,

non fu estraneo, ma su essa agì, invece, variamente, l'esempio che proveniva dall'opera di Eugenio Garin, nella quale, del resto, trovavo molto da imparare in ciò che essa insegna in materia non solo di «filosofia come sapere storico», ma anche di interpretazione dell'Umanesimo e del Rinascimento. Garin è uno degli studiosi ai quali debbo di più e nei cui confronti sento di non aver sciolto il debito di gratitudine che con lui ho contratto in più di trent'anni<sup>53</sup>.

Se questa fosse la sede adatta, sarebbe opportuno seguire, per le linee interne, i punti di contatto e le differenze tra l'interpretazione sassiana di Machiavelli e Guicciardini e gli studi gariniani su Umanesimo e Rinascimento. Il confronto emerse, in maniera particolare, nell'ottavo capitolo del saggio del 1966 *Intorno alla storia della filosofia e ad alcuni suoi problemi*. Qui Sasso parlò di Garin come di una «seconda coscienza» della cultura

filosofica italiana in crisi<sup>54</sup>. L'espressione – *seconda coscienza* – situava con precisione la ricerca di Garin nel panorama filosofico italiano: in primo luogo perché la reazione anti-idealistica, scriveva, «ha cercato in uno studioso fortemente impegnato nella crisi dell'idealismo una guida e un punto di riferimento»; in secondo luogo perché Garin, «filologo cauto e sorvegliato», «non ha mai spezzato il filo che lo lega agli interessi del presente», fino a configurare «una filosofia dell'uomo e del suo orizzonte terreno». In sostanza Garin rappresentava, agli occhi di Sasso, il momento di massima consapevolezza della crisi, ma anche l'esatto contrario di quella regressione erudita che, come abbiamo visto, aveva segnato la reazione contro l'idealismo. In lui passato e presente, filologia e interpretazione, si stringevano in un circolo indissolubile, capace di riprodurre il senso della riflessione di Croce e Gentile.

Senza alcuna apprezzabile critica, Sasso dichiarava altresì di condividere il richiamo alla «storicità del pensiero», alla «carne umana», a una più netta storicizzazione delle idee, fino alla critica di Gilson, di Bréhier, di Hartmann. Il dissenso era occasionato da una battuta – una battuta forte, per la verità – che Garin aveva adoperato nelle *Osservazioni preliminari* del 1959, dove aveva scritto: «non la storia della filosofia dopo la filosofia, ma la filosofia dopo la storia della filosofia»<sup>55</sup>. Criticando le vedute aprioristiche, Garin intendeva sottoli-

neare l'autonomia dell'indagine storica, che non può essere intesa come verifica a posteriori di una formula speculativa. Sasso colse in questo *slogan* (come Garin lo aveva definito) il problema fondamentale della sua impostazione, l'«ombra» – scrisse – che «grava su queste pagine»<sup>56</sup>. Di nuovo tornava in primo piano la questione della «situazione problematica», l'aporia della «domanda». Domandare, ricercare, indagare, significa possedere già la «struttura» della ricerca: la filosofia non può *seguire* l'indagine storica, configurarsi solo come risultato, ma ne costituisce la condizione, in un circolo che le identifica e le rende difficilmente distinguibili. In coerenza con il metodo dei suoi studi machiavelliani, Sasso ribadiva, cioè, l'unità di filosofia e storiografia e indicava in ciò il senso di un rigoroso storicismo. E questo aspetto sottolineò, nelle pagine successive, mostrando come l'interpretazione gariniana dell'umanesimo presupponeva di fatto un'intuizione filosofica, anzi rinviava all'«autobiografia» dell'autore, alla filosofia inconfondibile dello stesso Garin: «e allora? – concludeva – Non è, anche questa, una filosofia tutta dispiegata al di qua di quella ricerca dalla quale pur si dice che dovrebbe emergere?»<sup>57</sup>. Quella di Garin non era dunque un'«antifilosofia», come avevano sostenuto i critici (a cominciare da Enzo Paci): ma una vera e propria filosofia, più di quanto l'autore fosse disposto a riconoscere. Solo che, nella rappresentazione metodologica che

ne aveva offerta, Garin ne aveva travisato il significato, tornando in certo modo a subire quel «divorzio» di filosofia e storiografia che aveva accompagnato la crisi dell'idealismo.

\_ NOTE

1 \_ Seminario tenuto il 5 aprile 2018 presso la Scuola Normale Superiore di Pisa. Desidero ringraziare il prof. Gianpiero Rosati, preside della Classe di Lettere e Filosofia, il prof. Michele Ciliberto per l'invito a tenere la lezione e i perfezionandi della Scuola Normale per la serietà e l'impegno con cui hanno discusso i contenuti della conferenza.

2 \_ G. SASSO, *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1958. Dopo l'edizione tedesca (Kohlammer, Stuttgart 1965), la «nuova edizione riscritta» uscì nel 1980 per Il Mulino, e la terza, sempre per Il Mulino, nel 1994 con l'aggiunta del secondo volume su *La storiografia*. Cfr. *Bibliografia degli scritti di Gennaro Sasso dal 1950 al 1998*, a cura di C. Farnetti e M. Tarantino, in *Storia, filosofia e letteratura. Studi in onore di Gennaro Sasso*, a cura di M. Herling e M. Reale, Bibliopolis, Napoli 1999, pp. 901-919.

3 \_ Morano, Napoli 1987.

4 \_ Il Mulino, Bologna 1996.

5 \_ Il Mulino, Bologna 1999.

6 \_ Bibliopolis, Napoli 2010.

7 \_ G. SASSO, *La fedeltà e l'esperimento. Filippo Scarpelli, Francesco Saverio Trincia e Mauro Visentin interrogano Gennaro Sasso*, Il Mulino, Bologna 1993.

8 \_ Ivi, p. 13.

9 \_ G. SASSO, *Tramonto di un mito. L'idea di progresso tra Ottocento e Novecento*, Il Mulino, Bologna 1988<sup>2</sup>, p. 383.

10 \_ Per un quadro generale si veda: *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, a cura di G. Vacca, Carocci, Roma 2015.

11 \_ G. SASSO, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975, pp. 151-175.

12 \_ G. SASSO, *Essere e negazione*, cit., pp. 45-168.

13 \_ Cfr. G. SASSO, *Fondamento e giudizio. Un duplice tramonto?*, Bibliopolis, Napoli 2003.

14 \_ G. SASSO, *Storiografia e decadenza*, Viella, Roma 2012, p. 110.

15 \_ Per una ricostruzione analitica cfr. M. MUSTÈ, *Crisi e critica dello storicismo. Filosofia e storiografia nel pensiero di Gennaro Sasso*, «Novecento», 1991, n. 1, pp. 1-50, che (salvo errore) è stato il primo tentativo di ricostruire il pensiero di Sasso nel suo sviluppo e nelle relazioni con la cultura italiana contemporanea. In seguito, con gli articoli *Storia, metodo, verità*, «La Cultura», 2014, n. 2, pp. 277-294 e *La conoscenza storica tra verità e rappresentazione*, in D. Bondì (a cura di), *Teorie del pensiero storico*, Unicopli, Milano 2014, pp. 101-117, ho proposto uno svolgimento della critica del concetto di «relazione» in una direzione teorica che non esiterei a definire storicistica. A parte l'articolo di M. CAPATI, *Gennaro Sasso*, «Paragone», 1996, n. 3-4, pp. 3-28 (orientato in modo molto diverso rispetto alle nostre osservazioni), gli studi principali su Sasso si sono soffermati quasi esclusivamente sui nodi teorici della sua filosofia. Ci limitiamo a segnalare: S. MASCHIETTI, *Dire l'incontrovertibile. Intorno*

*all'analisi filosofica di Gennaro Sasso*, «Filosofia Italiana», mar. 2007, pp. 1-31; M. VISENTIN, *Il neoparmenidismo italiano. II. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 429-481; N. PARISE, *Gennaro Sasso critico della metafisica*, Luigi Passerino Editore, Gaeta 2016; J. SALINA, *La rinascita dell'idealismo. Spaventa, Croce e Gentile tra ieri e oggi*, Carocci, Roma 2017, pp. 171-189.

16 \_ G. SASSO, *La fedeltà e l'esperimento*, cit., p. 25.

17 \_ G. SASSO, *Intorno alla storia della filosofia e alcuni suoi problemi*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1966, n. 3, pp. 321-363. Poi in ID., *Passato e presente nella storia della filosofia*, Laterza, Bari 1967, pp. 9-67.

18 \_ Ivi, p. 11.

19 \_ *Ibidem*.

20 \_ Cfr. M. MUSTÈ, *La filosofia come sapere storico*, in G. Vacca, S. Ricci (a cura di), *Il Novecento di Eugenio Garin. Atti del Convegno di studi*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2011, pp. 323-337.

21 \_ G. SASSO, *Intorno alla storia della filosofia e alcuni suoi problemi*, cit., pp. 47-48.

22 \_ Si veda, in particolare, il saggio del 2003: G. SASSO, *Gramsci e l'idealismo*, in ID., *Filosofia e idealismo. V. Secondi paralipomeni*, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 513-577.

23 \_ G. SASSO, *Intorno alla storia della filosofia e alcuni suoi problemi*, cit., pp. 29-34. Per lo sviluppo di questo tema, cfr. M. MUSTÈ, *La presenza di Gramsci nella storiografia filosofica e nella storia della cultura*, «Filosofia Italiana», n. 2/2017, pp. 9-29.

24 \_ G. SASSO, *Intorno alla storia della filosofia e alcuni suoi problemi*, cit., p. 31.

25 \_ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, p. 1234.

26 \_ G. SASSO, *In margine al V centenario di Machiavelli*, Guida, Napoli 1972.

27 \_ Ivi, p. 90.

28 \_ C. DIONISOTTI, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Einaudi, Torino 1967, pp. 17-23.

29 \_ Ivi, pp. 54-55.

30 \_ C. DIONISOTTI, *Ricordo di don Giuseppe De Luca*, «Italia medievale e umanistica», 1961, n. 4, pp. 327-339. Se ne veda la versione più ampia in *Don Giuseppe De Luca. Ricordi e testimonianze*, Morcelliana, Brescia 1963, pp. 143-167 (ripubblicato a cura di M. Picchi, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1998, pp. 143-167).

31 \_ Cfr. G. SASSO, *In margine al V centenario di Machiavelli*, cit., pp. 105-119.

32 \_ Per una diversa interpretazione di Giuseppe De Luca, cfr. M. MUSTÈ, *Togliatti e De Luca*, «Studi storici», 2015, n. 2, pp. 311-324.

33 \_ C. DIONISOTTI, *Discorso sull'umanesimo italiano*, in ID., *Geografia e storia della letteratura italiana*, cit., pp. 179-199.

34 \_ G. SASSO, *In margine al V centenario di Machiavelli*, cit., pp. 131-137.

35 \_ G. SASSO, *La fedeltà e l'esperimento*, cit., p. 29.

36 \_ G. SASSO, *In margine al V centenario di Machiavelli*, cit., pp. 30-31.

37 \_ G. SASSO, *Studi su Machiavelli*, Morano, Napoli 1967, p. 298.

38 \_ Ivi, pp. 301-302.

39 \_ G. SASSO, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975, pp. 17-20. Si ricordi quello che Sasso affermerà, nell'inter-

vista autobiografica, a proposito di questo *Proemio*: «quel *Proemio*, per conseguenza lo lascerei perdere, perché non lo condivido più» (G. SASSO, *La fedeltà e l'esperimento*, cit., p. 33).

40 \_ Il «fondamento» era chiaramente indicato, in queste pagine, nella «crisi della civiltà», nella «crisi storica», definita come «il nodo principale» in cui si unificano tutti i diversi aspetti della riflessione crociana (cfr. G. SASSO, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, cit., pp. 9-10).

41 \_ G. SASSO, *Passato e presente nella storia della filosofia*, cit., p. 129.

42 \_ Ivi, pp. 121-122.

43 \_ Ivi, pp. 135-137.

44 \_ Ivi, p. 137 (corsivi nostri).

45 \_ G. SASSO, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, cit., p. 12.

46 \_ F. CHABOD, *Croce storico*, in ID., *Lezioni di metodo storico*, Laterza, Bari 1973, pp. 179-253.

47 \_ Sono ora raccolti in G. SASSO, *Il guar-*

*diano della storiografia. Profilo di Federico Chabod e altri saggi*, Il Mulino, Bologna 2002, pp. 1-210.

48 \_ G. SASSO, *Studi su Machiavelli*, cit., pp. 301-302.

49 \_ G. SASSO, *Il guardiano della storiografia*, cit., pp. 158-159.

50 \_ G. SASSO, *Delio Cantimori. Filosofia e storiografia*, Edizioni della Normale, Pisa 2005.

51 \_ Ivi, pp. 265-280.

52 \_ G. SASSO, *Rosario Romeo e l'idea di «Nazione»*. *Appunti e considerazioni*, in ID., *Il guardiano della storiografia*, cit., pp. 287-333.

53 \_ G. SASSO, *La fedeltà e l'esperimento*, cit., p. 31.

54 \_ G. SASSO, *Passato e presente nella storia della filosofia*, cit., p. 53.

55 \_ E. GARIN, *La filosofia come sapere storico. Con un saggio autobiografico*, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 37.

56 \_ G. SASSO, *Passato e presente nella storia della filosofia*, cit., p. 58.

57 \_ Ivi, p. 64.