

Pluralismo, policentrismo, usi del passato

Filosofia/e italiana/e in questione

di Massimiliano Biscuso*

ABSTRACT

In this review I examine some recent publications on Italian philosophy and their main problems: whether it is possible to identify the essential characteristics of Italian philosophy, its relationship with tradition, the different meanings of tradition, the current condition of philosophical thought in Italy.

_Contributo ricevuto il 9/09/2021. Sottoposto a peer review, accettato il 27/09/2021.

I _ Alcune recenti pubblicazioni

Alcune recenti pubblicazioni ripropongono il tema, controverso, della filosofia italiana. Tra di esse bisogna distinguere le raccolte di profili di correnti filosofiche o di filosofi italiani, per lo più dell'ultimo secolo – proposte ai lettori assumendo implicitamente che si tratti degli autori o delle correnti più significative della tradizione filosofica italiana (in seguito chiarirò cosa si debba intendere più precisamente con questa espressione) –, dalla ricostruzione storica dei più significativi paradigmi interpretativi di quella tradizione. Ne emergono alcune importanti questioni, non solo quella classica se sia possibile, in generale e oggi in particolare,

parlare di filosofia italiana e, nel caso di risposta positiva, cosa si debba intendere per filosofia italiana in un mondo globalizzato e caratterizzato dalla progressiva professionalizzazione accademica della ricerca filosofica e dalla internazionalizzazione degli studi, ma anche altre di ordine concettuale – cosa significhino e in che modo debbano essere impiegate categorie come “paradigma”, “tradizione”, “genealogia”, “canone storiografico” – e politico-culturale. Proporrò quindi, dopo una breve presentazione di alcune recenti pubblicazioni, le questioni che a me paiono più rilevanti e alcune osservazioni che mi auguro giovino a un dibattito oggi quanto mai aperto¹.

La filosofia italiana del Novecento, a cura di Gaspare Polizzi², comprende

* Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli.

in tutto sei interventi: i primi quattro ricostruiscono alcune voci significative della filosofia italiana del Novecento (Croce e Gentile, Gramsci, Bobbio, Luporini)³, gli ultimi due offrono letture divergenti, il che è molto interessante, dello stato attuale della filosofia in Italia⁴.

La rivista «Syzetesis» dedica un'ampia sezione del suo ultimo numero ai più rilevanti *Momenti di filosofia italiana*, a cura di Federica Pazzelli e Francesco Verde⁵. La sezione si concentra soprattutto su autori e correnti del Novecento filosofico italiano, senza affrontare esplicitamente l'attualità e le sue questioni: Gramsci e Labriola, Rensi, l'ermeneutica di Betti e Pareyson, Banfi e la Scuola di Milano, Calogero, gli esistenzialismi di Abbagnano, Pareyson e Castelli, il neoilluminismo (al quale si assegna un'estensione cronologica assai ampia, da Abbagnano e Bobbio, a Preti, Scarpelli e Santucci, fino alla terza e quarta generazione, quella degli studiosi attualmente in attività), la rinascita della logica nel secondo Dopoguerra, Colletti, De Mauro, Garroni, Gregory⁶.

Diverso è invece il taglio del volume curato da Sophia Catalano e Fabrizio Meroi, *La Filosofia Italiana. Tradizioni, confronti, interpretazioni*⁷, perché i contributi in esso contenuti abbracciano un periodo assai più ampio, dal Rinascimento all'operaismo, ma sono anche caratterizzati da approcci diversi: accanto a ricostruzioni di singoli pen-

satori o momenti del dibattito filosofico italiano⁸, vi sono studi sulla ricezione di questo all'estero⁹, confronti tra autori italiani e stranieri¹⁰ e ricostruzioni di paradigmi interpretativi della storia della filosofia italiana¹¹. L'impressione che produce nel lettore questa impostazione – ampia estensione temporale, pluralità di approcci di studio – è quella di una certa eterogeneità degli argomenti e delle impostazioni metodologiche, e di una qualche arbitrarietà nelle scelte: perché, ad es., due articoli su Rosmini e nessuno, che so, su Gioberti o Cattaneo? perché dal Cinquecento si passa all'Ottocento, con la sola eccezione di un saggio sulle difficoltà della ricezione nei paesi anglofoni del pensiero di Vico?

Il libro di Corrado Claverini, *La tradizione filosofica italiana*, invece, sposta l'attenzione sui principali paradigmi interpretativi della storia della filosofia italiana, quelli proposti da Bertrando Spaventa, da Giovanni Gentile, da Eugenio Garin e dall'*Italian Thought*, e in particolare da Roberto Esposito¹². Il lavoro di Claverini si lascia apprezzare per l'organicità e la precisione della ricostruzione storiografica, e per il ricco apparato di note e l'ampia bibliografia che l'accompagnano. Lo stile è espositivo piuttosto che critico-ricostruttivo, per cui la propensione dell'autore per l'*Italian Thought* rimane sotto traccia, senza sovrapporsi alla ricerca storiografica, la quale raggiunge a mio avviso

risultati in buona parte condivisibili, esposti con una scrittura chiara e perspicua.

2. _ Pluralismo e policentrismo della filosofia in Italia

Dalla lettura dei diversi testi sopra menzionati, spesso di buon livello storiografico e accompagnati dalla consapevolezza delle questioni metodologiche e filosofiche implicite nelle rispettive ricostruzioni storiche, emergono due aspetti che caratterizzano la produzione filosofica in Italia¹³, non solo presente ma anche passata, in modo non comparabile con gli altri grandi Paesi europei: il pluralismo e il policentrismo. Per *policentrismo* intendo l'esistenza di molti centri di ricerca tra loro diversi e spesso concorrenti; per *pluralismo* la compresenza in un determinato contesto culturale di stili filosofici¹⁴, di modi di concepire e fare filosofia differenti e tra loro anche conflittuali.

Si tratta di due caratteri comuni a tutta la vicenda della filosofia praticata in Italia, fin dall'Umanesimo, e validi per certi aspetti ancora oggi. Il policentrismo è stato indubbiamente favorito dalla lunga frammentazione politica della Penisola e dall'assenza di una capitale che svolgesse un ruolo di guida e di accentramento culturale; dalla forte presenza di più istituzioni di ricerca e trasmissione del sapere fi-

losofico (Università, Accademie ecc.) capaci di concorrere tra loro, con una significativa presenza, per lunghi tratti egemonica, delle istituzioni cattoliche. Di conseguenza, il pluralismo è stato accentuato, non solo per motivi politici ma anche per le diverse tradizioni di studio che hanno potuto svilupparsi e consolidarsi nei molti centri di ricerca italiani. Per non parlare di una significativa presenza fino alla metà del secolo scorso di intellettuali e filosofi "achademici di nulla achademia", cioè di personalità del tutto indipendenti da istituzioni, che hanno prodotto contributi di altissimo livello, arricchendo il panorama filosofico con una riflessione ben disposta a "sporcarsi le mani" con il mondo¹⁵: da Bruno a Leopardi, da Machiavelli a Croce e Gramsci.

Policentrismo e pluralismo caratterizzano, si diceva, seppure con caratteri propri, anche il nostro Novecento filosofico¹⁶ e la nostra contemporaneità. Nel pregevole studio di Fabio Minazzi su Antonio Banfi e la Scuola di Milano, ad es., emerge con grande forza la specificità del razionalismo critico di Banfi, il quale, da un lato si iscrive «in una precisa *tradizione* che se nei tempi brevi della storia rinvia a Piero Martinetti (e al suo Kant), nei tempi medi della storia si inserisce, invece, nella storia dell'illuminismo lombardo, nato a Milano nel Settecento, che ha trovato una sua fioritura nell'*Accademia dei Pugni*, nell'opera dei fratelli Verri e in quella,

di rilevanza sicuramente europea, di un Cesare Beccaria»¹⁷; dall'altro, dà luogo a sua volta a una Scuola, i cui protagonisti principali furono Remo Cantoni, Enzo Paci e Giulio Preti, la quale si configura come «un insieme complessivamente polifonico e, pure, fortemente articolato, entro il quale non è poi difficile individuare un “tono” comune, una sorta di “aria di famiglia” diffusa e pervasiva»¹⁸. Quella tradizione concettuale e questo stile filosofico non erano evidentemente gli unici in Italia, ma concorrevano con altri e contro altri, innanzi tutto con l'idealismo di Croce e Gentile. Si trattava di scelte dettate da differenti concezioni della filosofia e della sua funzione: negli anni Trenta Banfi sollecitava i suoi studenti ad aprirsi a temi, problemi, autori e testi significativi del dibattito internazionale, che invece erano condannati senza appello da Croce e Gentile¹⁹. Insomma, come scrisse una delle più brillanti allieve di Banfi, Rossana Rossanda, con parole fatte proprie da Minazzi: Milano contro Roma e Napoli, modernità contro tradizione²⁰.

È necessario subito avanzare alcune considerazioni a riguardo, rimandando a dopo la discussione della duplice accezione di “tradizione” impiegata da Minazzi. In primo luogo, sottolineando i tratti caratteristici del magistero banfiano, così lontano da quello idealistico, Minazzi implicitamente conferma, da un lato, che non ci fu “dittatura”

dei filosofi idealisti sui filosofi di altro orientamento, i quali pluralisticamente convissero, e che questa “dittatura” fu un «mito» (si sta qui parlando, a scanso di equivoci, del solo discorso filosofico, non della dittatura politica, che ci fu, fu feroce e totalitaria, e impedì il libero confronto delle idee); dall'altro, che, a ben guardare la situazione della filosofia nelle Università italiane tra le due guerre, forse non si può parlare neppure di egemonia dell'idealismo, soprattutto nelle università del Nord Italia, ma di significativa presenza²¹. In secondo luogo, pur tenendo ferma la legittimità di attribuire a diverse sedi universitarie “tradizioni” di pensiero divergenti, bisogna fare attenzione (cosa che Minazzi sa benissimo) a improprie generalizzazioni, perché se una Università è dominata da una forte personalità e da un indirizzo filosofico, non per questo non sono possibili posizioni dissonanti: il pluralismo è interno anche alle medesime istituzioni. In questo senso va accolto l'invito di Lecaldano a rivedere la ricostruzione canonica del neoilluminismo «che lo lega, quasi in forma esclusiva, alle Università di Torino e Milano (aggiungendovi talvolta Firenze)», per cogliere anche in altre sedi, come la Sapienza romana, gli «stili filosofici nuovi» che vi si sviluppano e le «agende di problemi che vi si affrontano in modo innovativo»²².

A quanto detto si deve aggiungere ancora una osservazione. Negli ultimi

trent'anni, cioè nell'epoca della globalizzazione e del neoliberismo, sembra che il policentrismo stia riducendosi, pur conservandosi un certo pluralismo²³:

credo – scrive in modo convincente Carlo Gabbani – che uno dei tratti distintivi degli ultimi trent'anni sia un significativo indebolirsi del carattere locale/territoriale o nazionale del lavoro filosofico che si svolge in Italia: nel senso che i temi, gli autori, gli stili argomentativi di chi fa filosofia a Roma, a Bologna o a Torino sono via via sempre più spesso simili a quelli che si ritrovano a Pittsburgh o a Oxford, a Parigi o a Heidelberg. E chi davvero acquisisce un ruolo filosofico significativo in contesto straniero lo deve, in genere, al fatto che la sua produzione è pienamente congruente per temi, argomenti e stili agli *standard* del Paese in cui si afferma²⁴.

Va da sé che acquisire «un ruolo filosofico significativo in contesto straniero» non è sinonimo né garanzia di profondità filosofica o di durata importanza negli studi. Comunque sia, siamo dinanzi a un processo di vera e propria omogeneizzazione, favorita, a mio giudizio, da alcuni specifici fattori: la irrilevanza della produzione filosofica extra-accademica; la formazione sempre più pluralistica degli studenti e dei giovani ricercatori, che sbiadisce il colore delle Scuole di provenienza; il carattere sempre più internazionale della formazione e della ricerca²⁵, che

assume *standard* di controllo di qualità del prodotto scientifico condivisi dalla comunità di riferimento, ma proprio per questo anche limitativi della sperimentazione, della novità e dell'eccentricità²⁶; l'uso di tecnologie digitali, che permettono l'accesso a un enorme, ma determinato, repertorio di studi; l'impiego sempre più pervasivo dell'inglese nella comunicazione, che emargina dal dibattito gli studi scritti in lingue diverse e che, in alcuni contesti, riducendo le competenze plurilinguistiche, limita fortemente l'accesso alla letteratura critica, soprattutto del passato²⁷. In una parola, quella molti chiamano con compiacimento la *professionalizzazione* della filosofia.

Per ora un certo pluralismo permane perché si mantengono in vita stili diversi di ricerca filosofica e opzioni filosofiche differenti; siamo davanti a un processo in corso e i cui esiti ignoriamo, un processo che potrebbe essere definito di *omogeneizzazione plurale* (si affermano pochi modi di praticare la filosofia, sempre più simili tra loro, che diventano modelli di ricerca e che si traducono in forme notevolmente standardizzate di comunicazione scientifica). Non sembra perciò illegittimo supporre che la professionalizzazione della filosofia porterà a una ulteriore riduzione della “biodiversità” filosofica, emarginando tutto ciò che “professionale” non è e non è quindi spendibile sul mercato accademico²⁸. Con un impoverimento

dell'originalità della produzione filosofica che, fatte salve alcune eccezioni, è già sotto gli occhi di tutti²⁹.

3 _ Tradizioni e usi del passato

Siamo dinanzi quindi a una situazione paradossale: se il nostro mondo globalizzato è sempre meno policentrico, se la filosofia che si pensa e si scrive si sottrae sempre più a *standard* omogenei, impoverendo la sua interna diversità, se la stessa lingua italiana non sembra più l'ambiente espressivo naturale e adeguato per dialogare con gli altri, perché allora si moltiplicano i convegni e gli studi sulla "filosofia italiana"? Più radicalmente: ha senso ancora parlare di "filosofia italiana" oggi?

Il paradosso tuttavia rinvia a una difficoltà, non a una contraddizione. La mia risposta è la seguente: proprio perché siamo dinanzi a una faglia profonda, perché viviamo un processo di trasformazione storica in cui ne va della nostra identità, siamo portati a guardare indietro per dare spessore e consistenza a questa identità. In tutti i momenti decisivi della storia italiana, d'altronde, si è prodotta la necessità di dare risposta alla domanda: che cos'è la filosofia italiana? Cioè: chi siamo noi rispetto agli altri? Così è avvenuto nel Risorgimento, e poi negli anni drammatici dalla Grande guerra, dopo la Seconda guerra mondiale e la Resistenza, e infine oggi,

quando si sono palesati i gravi problemi portati dalla globalizzazione. Il libro di Claverini ci offre un quadro sintetico ed efficace dei quattro «paradigmi interpretativi» che sono stati proposti in questi quattro momenti: la teoria della circolazione del pensiero italiano in Europa di Bertrando Spaventa; la progressiva immanentizzazione del pensiero che Giovanni Gentile pensò di cogliere come carattere costitutivo della filosofia italiana; la strutturale complessità e varietà del nostro pensiero, il quale, secondo Eugenio Garin, non può essere ricondotto a unità, ma del quale si possono cogliere delle costanti, come la vocazione etica e civile e il carattere mondano e terreno; l'estroflessione verso la vita, la storia, la politica, che caratterizza secondo Roberto Esposito la filosofia italiana, i cui protagonisti sono stati segnati dalla resistenza, dall'esilio, dall'assenza di vocazione nazionale. Temi troppo noti ai lettori di «Filosofia Italiana» perché ci si debba soffermare su di essi.

Su un aspetto, però, occorre fermare l'attenzione: l'uso del concetto di paradigma e il suo rapporto con la tradizione. Claverini non tematizza la questione, dando per implicito il significato di paradigma: esso è il modello in base al quale si riconosce nella tradizione filosofica (nella storia della filosofia) una specifica direzione che dà a quella tradizione (storia) un significato specifico, un'identità che la differenzia

da altre tradizioni (storie). Se sulla nozione di paradigma si può essere d'accordo, su quella di tradizione si deve invece cercare di comprenderne più a fondo il profilo concettuale. Innanzi tutto ponendo la questione: è davvero possibile parlare di "tradizione filosofica italiana" e, quindi di "filosofia italiana", al singolare? Si tratta di una domanda decisiva, che potremmo anche tradurre così: cosa vedono i filosofi quando volgono indietro lo sguardo al passato, quando guardano la policentrica e plurale realtà della filosofia fiorita in Italia? (e dico «in Italia» intendendo quell'Italia che i filosofi italiani si portano con sé anche all'estero). Parlare di "filosofia italiana" al singolare significa sottomettere la plurale produzione filosofica italiana alla unità, producendo problemi alquanto seri: cosa costituisce tale unità? Non l'entità politica, a meno di escludere dalla storia della "filosofia italiana" tutto il pensiero antecedente il 1861; non la lingua, altrimenti, solo per fare un esempio, le opere latine di Giordano Bruno non sarebbero "filosofia italiana" o non lo sarebbe *Empire* di Toni Negri; non la nazione, che senza l'identità linguistica sarebbe difficilmente concepibile; e neppure il territorio, risultato di condizioni naturali e trasformazioni storiche, recentemente proposto dall'*Italian Thought* nella forma dialettica di territorializzazione/deterritorializzazione³⁰, perché anche se si ammette la legittimità di una "geofilo-

fia" che individua un legame forte e non generico tra filosofia e territorio, si deve altresì riconoscere l'esistenza di differenti territori sul suolo italiano: natura e storia si sono diversamente intrecciate e ibridate, dando luogo a territori plurali e fortemente differenziati – il territorio alpino ha poco a che fare con la goethiana «terra dei limoni» e Napoli non è Milano.

Credo che l'ammonimento di Garin, che esortava ad abbandonare la ricerca di una impossibile unità per accostarsi invece alla policroma pluralità delle diverse filosofie fiorite nel passato, debba sempre essere presente a chi riflette oggi sulla storia della filosofia in Italia. In un memorabile saggio Garin riconosceva certamente che «il lavoro dello storico consiste [...] nello stabilire dei rapporti, ossia nell'unificare, oltretutto nel distinguere e differenziare», ma esortava poi a lasciare da parte l'«astratta unità totale»:

Periodi, rapporti reali, contatti effettivi, soprattutto nessi di vicende accertabili: ecco l'effettivo significato e l'uso legittimo dei processi di 'unificazione' storica, il modo d'intendere utilmente la continuità, poiché pensare significa pensare entro una cultura e una civiltà, con precisi legami, entro un complesso di 'condizioni' precise³¹.

Certamente è legittimo rivolgersi al passato con intento diverso da quello dello storico, il quale intende ricostru-

ire la storia nella pluralità delle sue tradizioni, cioè di rapporti reali, di contatti effettivi, di vicende accertabili che si svolgono in periodi determinati – come aveva fatto appunto Garin nella *Storia della filosofia italiana* –. Si può guardare il passato non tanto illuminando con luci diverse la medesima tradizione, quanto costruendo una tradizione per attingere linfa vitale da essa e legittimare la propria posizione filosofica. Insomma: da una parte *interpretazione* del passato, ricostruzione delle diverse tradizioni di cui la storia è intessuta; dall'altro *uso* del passato, costruzione della tradizione³². È certo un'alternativa secca, utile per fare chiarezza nella discussione più che per restituire la pluralità degli atteggiamenti dinanzi alla necessità di confrontarsi col pensiero altrui: si pensi, tra i tanti possibili, alla discussione critica, che può ben essere accolta sia in una ricostruzione storiografica sia in una proposta teoretica.

Siamo dinanzi, quindi, a un triplice significato di tradizione, che va disambiguato: 1) abbiamo la Tradizione quando ci riferiamo con questo termine alla storia ampia, di lunga durata, complessa e plurale del passato, di cui cogliamo grazie a una concettualizzazione debole i tratti unitari e la continuità storica, con giudizio positivo o negativo: è il significato che molti autori dei saggi qui discussi danno all'espressione «tradizione filosofica italiana» o «filosofia italiana»³³; 2) abbiamo la “tradizione”

quale risultato di una scelta selettiva nel passato, al quale si attribuisce uno stile di pensiero specifico grazie a una concettualizzazione forte, come nel caso, ad es. di Spaventa, di Gentile o di Esposito³⁴; 3) abbiamo infine la tradizione quale concetto descrittivo di scuole di pensiero, di cui si possono ricostruire i legami effettivi, o di tradizioni concettuali determinate e storicamente accertabili³⁵.

Definendo la “tradizione” come il risultato di uno sguardo selettivo sul passato, emergono due aspetti di questa operazione che non mi sembrano essere stati posti in primo piano dalla letteratura che qui sto discutendo: *il carattere conflittuale della costruzione della “tradizione” e la rottura/innovazione rispetto ai canoni storiografici egemonici*.

La proposta di Spaventa della circolazione del pensiero europeo è direttamente in polemica con la teoria giobertiana del primato italiano ed è impensabile e incomprensibile se non sullo sfondo di quella battaglia culturale; quella di Gentile mira a separare l'Italia dei “letterati”, intellettuali indifferenti e scettici, dall'Italia di chi ha coltivato la fede nella vita e negli ideali; l'*Italian Thought* sembra nascere in polemica, taciuta ma implicita, nei confronti di un modo di fare filosofia astratto, anodino, disimpegnato politicamente e lontano dalla vita e dalla storia, foucaultianamente vocato all’“analitica della verità” piuttosto che all’“ontologia dell’attua-

lità”. Lo stesso Garin, che ha rifiutato il secondo significato di “tradizione” (e anche il primo, ovviamente) e a questo ha opposto la ricostruzione della pluralità delle tradizioni filosofiche fiorite in Italia, tuttavia lo ha fatto in polemica con le ricostruzioni speculative e monocratiche di Spaventa e Gentile per rivendicare democraticamente il pluralismo della nostra tradizione filosofica³⁶.

In modo analogo, operare selettivamente sul passato sulla base di un nuovo paradigma significa riformulare il proprio passato, ridiscutere inclusioni ed esclusioni, cioè non accettare più il/i canone/i storiografico/i dominante/i e proporre nuove “linee ereditarie” – se si vuole, nuove genealogie, dove per genealogia si deve intendere non solo una successione illustre che ci sta alle spalle, ma anche un pensiero che continua a vivere in noi³⁷ –, le quali, se diventeranno egemoniche, si faranno a loro volte canone.

Guardando a questi diversi e conflittuali usi del passato da parte dei nostri filosofi, forse è utile tenere presente il suggerimento di Gramsci, il quale riteneva che si dovesse concepire la storia della filosofia come «la storia dei tentativi e delle iniziative ideologiche di una determinata classe di persone per mutare, correggere, perfezionare le concezioni del mondo esistenti in una determinata epoca e per mutare quindi le conformi e relative norme di condotta, ossia per mutare l'attività pratica nel

suo complesso»³⁸. Infatti, la ricostruzione del passato non è un'operazione neutra, ma un'operazione che mira a contestare un'egemonia culturale e a costruirne una alternativa.

4 _ Filosofia/e italiana/e nel mondo globalizzato

Ancora poche parole sulla condizione odierna della filosofia in Italia. Ci troviamo sicuramente in un momento critico, nel senso che molti protagonisti della filosofia italiana del secondo Novecento sono recentemente scomparsi³⁹, e i processi sopra descritti e colti sinteticamente come “professionalizzazione della filosofia” sono in rapida diffusione. Si può forse accettare il giudizio di chi ritiene che il pluralismo della pratica filosofica sembri «metabolizzato» (ma perché non dovrebbe esserlo?) e accettata l'esistenza di «più comunità diverse, [...] che spesso convivono in una sorta di *irenismo dell'indifferenza*»⁴⁰, purché si estenda questo giudizio anche oltre l'ambito della filosofia teoretica, fino a coinvolgere la ricerca storico-filosofica (chiedo al lettore di esentarmi dal giustificare, per l'ennesima volta, il carattere filosofico della ricerca storico-filosofica e dal ricordare la necessità, anche nell'ambito strettamente teoretico, di dialogare sia con i filosofi del presente sia con quelli del passato, rispettandone la distanza storica).

Mi sembra che il panorama attuale possa essere caratterizzato da due fenomeni, il primo attinente allo stile filosofico, il secondo ai programmi di ricerca (caratterizzato non significa affatto esaurito: vi sono altri stili filosofici e altri programmi di ricerca, cioè una pluralità di filosofie praticate in Italia forse ancora più valide e importanti, oltre quelli che menzionerò)⁴¹. Il primo è indubbiamente l'attenzione e la sensibilità verso la storia della filosofia⁴², che si mostra non solo nell'eccellenza, spesso riconosciuta internazionalmente, verso la nostra ricerca storico-filosofica, ma anche per l'attenzione alla storia dei concetti che mostrano filosofi di stile analitico o che si occupano di filosofia della mente⁴³. Questo non deriva tuttavia dall'essere la nostra Tradizione filosofica votata per sua natura alla storia, ma da eventi molto concreti e ricostruibili storicamente: all'inizio del Novecento lo storicismo idealistico ha vinto la sua battaglia culturale contro il naturalismo positivista e ha riformato l'insegnamento scolastico della filosofia in insegnamento della storia della filosofia, una impostazione che di fatto è ancora largamente prevalente nella Scuola attuale⁴⁴ e informa di sé buona parte dell'insegnamento nelle Università italiane (con ricadute sulla formazione dei futuri docenti della Scuola secondaria).

Il secondo, riguardante i programmi di ricerca, è il successo dell'*Italian Thought*⁴⁵. Si è detto che esso derive-

rebbe da una sapiente operazione di *marketing*, che ha creato un marchio riconoscibile e accattivante per il *made in Italy* filosofico da applicare a prodotti differenziati da esportare con successo nelle Università statunitensi⁴⁶ (ma non nei dipartimenti di filosofia, si è obiettato⁴⁷: ciò non sorprende, viste le tendenze prevalentemente analitiche dei dipartimenti di filosofia anglo-americani). Nonostante i problemi e i limiti che l'*Italian Thought* porta con sé⁴⁸, esso tuttavia mostra almeno di prendere sul serio la filosofia come tentativo di comprensione del proprio tempo storico e quindi di ciò che è altro dal concetto, e di riattivare la funzione critica del pensiero in vista della trasformazione della realtà presente. In questo senso l'*Italian Thought* partecipa, da un lato, ai tentativi filosofici di affrontare le nuove questioni che si vanno imponendo dopo l'esaurirsi della svolta linguistica novecentesca, in particolare i difficili rapporti tra biologia e storia, vita e forma; dall'altro, cerca di guardare dentro e contro la globalizzazione, contribuendo alla critica dell'ordine neoliberale. Se in futuro l'*Italian Thought*, che è ormai sulla scena filosofica consapevolmente da più di un decennio, possa portare frutti più maturi e nutrienti è ancora presto per dire. Il pensiero ha tempi lenti.

_ NOTE

1 _ Non porrò la questione della possibile contraddittorietà tra universalità del logo filosofico e particolarità implicita nella qualificazione nazionale della filosofia, di cui trattano o a cui almeno accennano tutte le pubblicazioni sull'argomento; l'esposizione più efficace della questione mi sembra quella di M. MUSTÈ, *La filosofia italiana come problema*, «Filosofia Italiana», X (2015) 1, pp. 4-5.

2 _ G. POLIZZI (a cura di), *La filosofia italiana del Novecento. Autori e metodi*, ETS, Pisa 2019. Il volume raccoglie gli interventi tenuti alla Giornata conclusiva del corso di formazione *La filosofia italiana nel Novecento: metodi e autori*, curato dalla "Biblioteca Filosofica", Sezione fiorentina della SFI e dalla Sezione pratese della SFI, tenutasi il 21 dicembre 2017 alla Villa del Palco di Prato.

3 _ M. MUSTÈ, *Il neoidealismo: Benedetto Croce e Giovanni Gentile*, ivi, pp. 15-27; G. GUIDA, *Antonio Gramsci*, ivi, pp. 29-50; M. QUARANTA, *Norberto Bobbio nella filosofia italiana del secondo Novecento*, ivi, pp. 51-63; S.F. MAGNI, *Tra Sartre e Althusser. La svolta anti-storicistica di Cesare Luporini*, ivi, pp. 65-80. Importante mi sembra la problematizzazione da parte di Mustè delle categorie storiografiche di "neoidealismo" e "idealismo italiano" per designare le filosofie di Croce e Gentile, di cui oggi si evidenziano sempre più i caratteri originali piuttosto che i tratti comuni, comunque cospicui. Notevole anche lo studio di Magni sul peso di Althusser nella maturazione in Luporini di un atteggiamento antistoricistico, emerso nel 1965-66 e nell'XI Congresso del Pci, che rompe con la tradizione storicistica togliattiana e con le genealogie che l'avevano caratterizzata (De Sanctis-Spaven-

ta-Labriola-Gramsci). Sulla questione cfr. anche M. MUSTÈ, *Gramsci e Antonio Labriola. La filosofia della praxis come genesi teorica del marxismo italiano*, in F. PAZZELLI, F. VERDE (a cura di), *Momenti di filosofia italiana*, «Syzetesis - Rivista di filosofia», VII (2020), pp. 11-23: 13-14.

4 _ G. GABBANI, *Qual è lo stato di salute della filosofia italiana oggi?*, in G. POLIZZI (a cura di), *La filosofia italiana del Novecento*, cit., pp. 81-98; E. PULCINI, *Italian Thought e dintorni*, ivi, pp. 99-108.

5 _ F. PAZZELLI, F. VERDE (a cura di), *Momenti di filosofia italiana*, cit., pp. 3-324. La rivista raccoglie gli atti del convegno tenutosi presso il Dipartimento di Filosofia della Sapienza Università di Roma nei giorni 18 e 19 settembre 2019.

6 _ M. MUSTÈ, *Gramsci e Antonio Labriola*, cit.; E. SPINELLI, *Giuseppe Rensi e le radici greche dello scetticismo*, ivi, pp. 25-49; T. GRIFFERO, *Prima della bulimia ermeneutica. Osservazioni sul dialogo mancato tra Emilio Betti e Luigi Pareyson*, ivi, pp. 51-87; F. MINAZZI, *Il razionalismo critico della Scuola di Milano. Il suo valore critico-ermeneutico e storico-civile*, ivi, pp. 89-139; F. ALESSE, *Filosofia del dialogo e storiografia in Guido Calogero. Alcune considerazioni*, ivi, pp. 141-164; P. VALENZA, *Esistenzialismi. Filosofie della crisi in Italia a cavallo della Seconda Guerra Mondiale*, ivi, pp. 165-185; E. LECALDANO, *Il neoilluminismo e le sue fasi dal secondo Dopoguerra ad oggi. Ipotesi per un bilancio*, cit., pp. 187-210; C. CELLUCCI, *La rinascita della logica in Italia*, ivi, pp. 211-216; L. ALBANESE, *L'eredità filosofica di Lucio Colletti*, ivi, pp. 217-237; S. GENSINI, *Tullio De Mauro. Dalla linguistica alla filosofia del linguaggio*, ivi, pp. 239-266; S. VELOTTI, *Il senso dell'esperienza. Emilio Garroni e l'estetica*

come *filosofia non speciale*, ivi, pp. 267-287; R. PALAIA, *Uno storico della filosofia e il suo impegno civile. Gli interventi di Tullio Gregory sulla stampa periodica*, ivi, pp. 289-324. Mi sono sembrati particolarmente significativi i contributi di Lecaldano, che propone una diversa storia del neoilluminismo, contestandone la corrente interpretazione che lo vuole esaurito alla fine degli anni Sessanta, per rivendicare una corrente neoempiristica (non nel senso del neoempirismo logico), che ha preso sempre più piede nelle generazioni più recenti di studiosi; e quelli di Gensini e di Velotti, che ricostruiscono in modo particolarmente preciso e attento i profili di due grandi protagonisti della cultura filosofica italiana, quali furono De Mauro e Garroni; sull'importante testo di Minazzi tornerò in seguito.

7 _ S. CATALANO, F. MEROI (a cura di), *La Filosofia Italiana. Tradizioni, confronti, interpretazioni*, Olschki, Firenze 2019. Anche questo volume nasce da un convegno, quello tenutosi presso l'Università di Trento tra il 12 e il 13 ottobre 2017.

8 _ M. MUSTÈ, *Marxismo e la filosofia della praxis*, ivi, pp. 111-125; F. NAPPO, *Croce e l'Estetica della scienza*, ivi, pp. 127-139 (un contributo originale su un aspetto del pensiero crociano assai poco studiato); F. MEROI, *Giuseppe Rensi e la filosofia italiana*, ivi, pp. 141-157; S. CATALANO, "Ciò che mi spinge ad un accordo con te è una specie di 'istinto'". *Le lettere di Enzo Paci a Eugenio Garin*, ivi, pp. 159-179; F. MENGALI, *Per un pensiero incarnato. Soggettività e conflitto nell'operaismo italiano*, ivi, pp. 181-202.

9 _ A. ANGELINI, "Fare a Parigi ciò che i Medici hanno fatto a Firenze". *L'umanesimo italiano secondo i riformatori francesi del Cinquecento*,

ivi, pp. 1-17; B.P. COPENHAVER, *Vico's Peninsular Philosophy. A Problem for Anglophonia*, ivi, pp. 19-37;

10 _ R.C. COPENHAVER, *The Idealism of Bishop Berkeley and Abate Rosmini*, ivi, pp. 39-59; P. BONAFEDE, *Ritornare alla persona. Suggestioni pedagogiche nel confronto tra Rosmini e Maritain*, ivi, pp. 61-85.

11 _ S. DOĞAN, *Can We Talk about National Philosophies? An Overview through Bertrando Spaventa's Thought*, ivi, pp. 87-110.

12 _ C. CLAVERINI, *La tradizione filosofica italiana. Quattro paradigmi interpretativi*, Quodlibet, Macerata 2021.

13 _ Parlo di "filosofia in Italia" e non di "filosofia italiana", perché la seconda espressione già implica una specifica soluzione al problema di che cosa sia la filosofia italiana, cioè quale sia la sua identità che la differenzia da altre filosofie. Sulla distinzione tra "filosofia italiana" e "filosofia in Italia" rinvio al mio «*Filosofia Italiana*», una rivista che si interroga sul proprio oggetto, in P. DI GIOVANNI (a cura di), *Le riviste italiane di filosofia nei secoli XX e XXI*, Franco Angeli, Milano 2018, pp. 300-314: 307-308.

14 _ Sulla nozione di "stile filosofico", cfr. E. BENCIVENGA, *Il pensiero come stile. Protagonisti della filosofia italiana*, Bruno Mondadori, Milano 2008.

15 _ Mi riferisco alla nota definizione di Remo Bodei, per il quale la caratteristica del pensiero italiano è quella di essere una filosofia della ragione "impura": cfr. *Il noi diviso. Ethos e idee dell'Italia repubblicana*, Einaudi, Torino 1998, p. 64.

16 _ Sul policentrismo nel Novecento, cfr. P. ROSSI, C.A. VIANO (a cura di), *Le città filosofiche*.

Per una geografia della cultura filosofica italiana nel Novecento, il Mulino, Bologna 2004.

17 _ F. MINAZZI, *Il razionalismo critico della Scuola di Milano*, cit., p. 90.

18 _ Ivi, p. 92.

19 _ Ivi, p. 96.

20 _ Ivi, pp. 136-137. Minazzi cita con consenso un ampio passo in cui Rossana Rossanda propone tale contrapposizione (*La ragazza del secolo scorso*, Einaudi, Torino 2005, pp. 112-113).

21 _ È questo il giudizio di Gennaro Sasso, che sostanzialmente condivido: *Del provincialismo negli studi (con qualche osservazione sull'“egemonia”)*, «La Cultura», LIII (2015) 1, pp. 5-40, ora in Id., *Biografia e storia. Saggi e variazioni*, Viella, Roma 2020, pp. 49-89: 75-86.

22 _ E. LECALDANO, *Il neoilluminismo*, cit., p. 191.

23 _ Oggi «tra gli specialisti non vi è un consenso sufficiente circa i risultati, i metodi, i problemi e i valori che devono guidare la pratica della disciplina» (G. Gabbani, *Qual è lo stato di salute della filosofia italiana oggi?*, cit., p. 82). Tale pluralismo, tuttavia, secondo Gabbani, sembra assumere ai nostri giorni un nuovo volto: mentre nel passato le differenze erano *filosofiche*, cioè riguardavano i principi e il canone di autori di riferimento, oggi sono *metafilosofiche*, ovvero di metodo, come lo sono quelle tra analitici e continentali (cfr. ivi, p. 83). Ora, a parte l'irricevibilità della categoria di “filosofia continentale”, che accomuna indebitamente stili filosofici assai differenti, va osservato che le diverse opzioni metodologiche presuppongono assunti filosofici. Non è questa dunque la via per rispondere a un effettivo problema: come mai, dinanzi

al declinare del policentrismo, non viene meno il pluralismo? O, meglio: che nuovo volto assume il pluralismo?

24 _ Ivi, pp. 90-91.

25 _ È utile in proposito leggere i contributi dei giovani ricercatori italiani che svolgono la loro attività all'Estero, per cogliere le modifiche che hanno dovuto adottare nel loro modo di fare ricerca e adattarsi a contesti accademici diversi da quelli della loro formazione iniziale. Cfr., ad es., le relazioni di Antonio Lucci, Caterina Zaffi e Alessandra Aloisi contenuti in F. PITILLO (a cura di), *La filosofia italiana in questione*, «Filosofia Italiana», XVI (2019) 1.

26 _ Si pensi alle norme imposte dall'Anvur per accreditare la scientificità delle pubblicazioni e al dibattito critico che ciò ha suscitato, soprattutto nei cosiddetti settori “non bibliometrici”. Sull'argomento rinvio a M. BISCUSO, *Le forme della rivista*, in *La pratica teorico-politica della rivista tra Ottocento e Novecento. Studi a partire dalle riviste dell'Emeroteca dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*, a cura di G. Campailla e A. Del Vecchio, IISF Press, Napoli 2021, pp. 265-282: 275-282, e alla bibliografia ivi citata.

27 _ Siamo dinanzi perciò alla situazione paradossale per cui l'effettivo provincialismo di tantissimi studiosi anglofoni («Provinciale, nel campo degli studi, è chi non è in grado di leggere quel che, sui suoi temi di interesse, si scrive in lingue diverse dalla sua», G. SASSO, *Del provincialismo negli studi*, cit., p. 49) non appare tale benché essi leggano e citino soltanto studi in lingua inglese, mentre gli studiosi italiani, che sono abituati a leggere la letteratura critica nelle principali lingue europee, per non apparire provinciali ed essere letti, scelgono di non scrivere

in italiano, anche quando scrivono su riviste italiane e trattano autori italiani. La tendenza non riguarda ovviamente solo l'Italia.

28 _ Corrado Claverini sembra condividere alcune di queste preoccupazioni quando scrive che è necessario salvaguardare la pluralità delle tradizioni filosofiche e la diversità linguistica dinanzi al processo «inarrestabile» (ma se è inarrestabile, quel “necessario” si rivelerebbe un “impossibile”) di uniformazione mondiale delle culture (*La tradizione filosofica italiana*, cit., pp. 126-127). In questo senso, mi sembra che la scelta di pubblicare in italiano l'intervista a Roberto Esposito e poi di tradurla in inglese indichi il giusto compromesso tra l'esigenza di salvaguardare la pluralità linguistica della comunicazione filosofica e l'esigenza di rivolgersi al pubblico che non legge l'italiano (C. CLAVERINI, *In dialogo con Roberto Esposito/Dialogue with Roberto Esposito*, in *L'Italian Thought tra globalizzazione e tradizione*, a cura di C. Claverini, «Giornale Critico di Storia delle Idee» [2019] 1, pp. 109-119).

29 _ Anche chi guarda la professionalizzazione della filosofia con favore, come Gabbani, non può non notare il duplice rischio della «superfetazione delle pubblicazioni, delle conferenze, dei congressi oltre ogni ragionevole e effettiva utilità per la autentica crescita del sapere» e della «specializzazione» che si accentua a scapito della cultura generale e della padronanza della storia della filosofia o dei settori filosofici differenti da quelli di cui professionalmente ci si occupa. A mio avviso, non si tratta di effetto collaterale, ma di una conseguenza inevitabile di un sistema che si basa – ed è sempre Gabbani a riconoscerlo – su «l'imperativo del *publish or perish*, l'inclina-

zione a contare le pubblicazioni più che a pensarle, la concezione del lavoro filosofico come una carriera entro un mercato che ha i suoi *standard*» (*Qual è lo stato di salute della filosofia italiana oggi?*, cit., p. 92).

30 _ Cfr. C. CLAVERINI, *La tradizione filosofica italiana*, cit., pp. 24-30.

31 _ E. GARIN, *L'«unità» nella storiografia filosofica*, in ID., *La filosofia come sapere storico* (1959), Laterza, Roma-Bari, 1990, pp. 3-17: 14-16. Aggiungo che esistono tuttavia forme di continuità che non sono accertabili se non sulla base di categorie, logiche argomentative, ricorso a *topoi* ecc. ereditate dal passato, accettate e condivise, spesso implicitamente. Sull'argomento rinvio a M. BISCUSO, *La tradizione come problema. Questioni di teoria e storia della storiografia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 13-37.

32 _ Sulla distinzione tra interpretazione e uso, cfr. M. BISCUSO, *Gli usi di Leopardi. Figure del leopardismo filosofico italiano*, manifestolibri, Roma 2019, p. 7.

33 _ Per es., Minazzi parla, negativamente, di «pervasiva tradizione culturale italica che domina e condiziona la nostra vita civile attuale» (*Il razionalismo critico della Scuola di Milano*, cit., p. 97).

34 _ Questo è il significato che Enrica Lisciani-Petrini dà a «tradizione italiana»: «non una tradizione generica e indeterminata. Bensì quella riletta secondo i modi lessicali e concettuali specifici dell'*Italian Thought*» (*L'Italian Thought tra tradizione e innovazione*, in *L'Italian Thought tra globalizzazione e tradizione*, cit., pp. 15-22: 16). Che alla base di questo paradigma ci sia un criterio includente e insieme escludente lo afferma esplicitamente Felice Cimatti, quando include

Prodi ed esclude Eco dalla «tradizione italiana», perché solo il primo afferma la «continuità dell'originario», in questo caso la permanenza dello stimolo (animale) nella semiosi (umana) (*Linguaggio e natura nell'Italian Thought. Il dibattito sulla "soglia semiotica" fra Umberto Eco e Giorgio Prodi*, ivi, pp. 63-65).

35 _ In questo senso Minazzi parla a proposito dell'illuminismo lombardo e del suo legame con il razionalismo di Banfi di «specifica tradizione concettuale» (ivi, p. 90) oppure di «tradizione kantiana».

36 _ Secondo Claverini Garin, avendo dato la preferenza alla vocazione civile della filosofia italiana, avendo detto sì a Romagnosi e Cattaneo e no a Rosmini e Gioberti, tende «inevitabilmente a identificare la "differenza italiana" nel suo stesso pensiero e a dare particolare risalto a certi autori piuttosto che ad altri» (*La tradizione filosofica italiana*, cit., p. 119). Se volessimo poi ampliare il quadro al di là dei quattro paradigmi interpretativi di Claverini, si potrebbe ricordare che un'analogia impostazione è contenuta nella proposta di Giuseppe Rensi di individuare nello scetticismo il carattere peculiare della filosofia italiana, proposta che è frutto della polemica contro lo storicismo idealistico, il quale pretendeva di trovare un senso alla storia, nonostante la sua patente assurdità: cfr. F. MEROI, *Giuseppe Rensi e la filosofia italiana*, cit.

37 _ «[...] si tratta di attivare uno scandaglio *genealogico*: che miri cioè a reperire quanto, non dietro di noi, ma sotto di noi, in un passato che non cessa di avanzare con noi, può essere funzionale ad un pensiero del presente» (E. LISCIANI-PETRINI, *L'Italian Thought tra tradizione e innovazione*, cit., p. 17).

38 _ A. GRAMSCI, *Quaderni del carcere*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, Q 10, § 17, p. 1255.

39 _ Cfr. P. ROSSI, *Alla fine di un'epoca*, «Rivista di filosofia», CXI (2020) 2, pp. 151-177.

40 _ G. GABBANI, *Qual è lo stato di salute della filosofia italiana oggi?*, cit., p. 84.

41 _ Si pensi, tanto per fare esempi tra loro assai distanti, al neoparmenidismo, alle filosofie del linguaggio, alle filosofie della tecnica. Ma l'elenco potrebbe allungarsi.

42 _ M. FERRARI, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, il Mulino, Bologna 2016, p. 298.

43 _ G. GABBANI, *Qual è lo stato di salute della filosofia italiana oggi?*, cit., p. 94.

44 _ Si confrontino i dati del rilevamento dell'insegnamento della Filosofia nei Licei condotto dalla Società Filosofica Italiana a metà degli anni Ottanta del Novecento, in cui l'80,8% dei docenti dichiarò di insegnare filosofia in modo storico-cronologico o per autori in ordine cronologico (*L'insegnamento della filosofia. Rapporto della Società filosofica italiana*, a cura di L. Vigone e C. Lanzetti, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 187); e quelli ricavabili dal rilevamento condotto da Ennio De Bellis e da chi scrive per conto del Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca a partire dagli *Orientamenti per l'apprendimento della Filosofia nella società della conoscenza* (documento Miur, 2017, allegato A) nel 2018-19, in cui il 71,8% dei docenti ha dichiarato di insegnare la storia della filosofia (M. BISCUSO, *Considerazioni sulla rilevazione dell'apprendimento della Filosofia*, presentato alla Path's Summer School dell'Indire, 13-15 luglio 2020, dattiloscritto inedito, p. 5). Fatta salva

la non perfetta omogeneità dei criteri delle due rilevazioni, colpisce la forte continuità nelle scelte metodologiche di insegnamento a quarant'anni di distanza.

45 _ Segnalo le ultime due raccolte di saggi: *Il linguaggio e i corpi*, cit., oltre al saggio di Lisciani-Petrini, già ricordato (cfr. *supra*, nota 35), contiene: R. ESPOSITO, *Il corpo tra politica e tecnica*, pp. 15-24; F. SCRIVANO, "Ne uccide più la lingua che la spada": sprezzatura e disprezzo nel pensiero (comico) italiano, pp. 25-34; G. TRAVERSA, *Luigi Scaravelli: l'indole della filosofia*, pp. 45-54; G. STRUMIELLO, *Tra biologizzazione dell'esistenza e storicizzazione della vita*, pp. 55-59; F. CIMATTI, *Linguaggio e natura nell'Italian Thought*, cit., pp. 60-69; R. DE GAETANO, *Pasolini, stilistica ed ontologia*, pp. 70-75; S. FACIONI, *Effetti di filosofia. Eredità francesi e percorsi italiani*, pp. 76-84. *L'Italian Thought tra globalizzazione e tradizione*, cit., oltre al saggio introduttivo di Enrica Lisciani-Petrini e l'intervista a Roberto Esposito su menzionati (note 38 e 28), contiene: D. GENTILI, *Potenza e adattabilità. Neoliberalismo e Italian Thought*, pp. 25-35; E. STIMILLI, *Uso e sviluppo di alcuni concetti chiave del pensiero radicale italiano. Differenze, limiti, potenzialità*, pp. 37-52; E. ZARU, *Il tempo dell'Italian Thought*, pp. 53-60; F. MARCHESI, *Egemonia o destituzione. Le due vie dell'Italian Thought*, pp. 61-70; M. VATTER, *Civil Religion and the Pursuit of Happiness from Machiavelli to Italian Theory*, pp.

73-87; M. DI PIERRO, *Un'altra modernità: ripensare il rapporto tra filosofia e politica attraverso il pensiero italiano*, pp. 89-96; S. PAPARELLA, *La questione della modernità nel pensiero italiano*, pp. 97-105; A. CARRERA, *The Geopolitics of Nihilism*, pp. 123-138; P. BARTOLONI, *La soglia e il topos del resto: Giorgio Agamben*, pp. 139-147; G. CHERCHI, *Sull'uso di Benjamin e Heidegger da parte di Agamben*, pp. 149-169; R. FULCO, *Confitto e profezia. Mario Tronti e Sergio Quinzio*, cit., pp. 171-180; T. CHRISTIAENS, *L'effetto Italian Thought in Belgio*, pp. 181-191; G. GUADAGNI, *L'Italian Thought che effetto fa?*, pp. 193-200; A. LUCCI, *Un altro "Da fuori"? Scienze della cultura e Italian Thought*, pp. 201-209.

46 _ C. CLAVERINI, *La tradizione filosofica italiana*, cit., p. 172, nota 37.

47 _ G. GABBANI, *Qual è lo stato di salute della filosofia italiana oggi?*, cit., p. 89.

48 _ Così, ad es., Elena Pulcini mette in evidenza l'assenza nell'*Italian Thought* di una «prospettiva etica» (*Italian Thought e dintorni*, cit., p. 102), mentre Fabio Mengali ritiene che l'iscrizione dell'operaismo nella tradizione filosofica italiana tracciata dall'*Italian Thought* finisca per smarrirne la caratteristica peculiare di «pensiero militante» (*Per un pensiero incarnato*, cit., pp. 182-184). Non è un caso che queste voci (parzialmente critiche) non provengano dalle due raccolte dedicate all'*Italian Thought*.