



Filosofia Italiana

Recensione a

G. Riconda, C. Ciancio (a cura di), *Filosofi italiani contemporanei*, Mursia, Milano 2013

di Marcello Mustè

Il volume raccoglie i contributi a un seminario pluriennale sulla filosofia italiana contemporanea, svolto a Torino presso il Centro di studi filosofico-religiosi «Luigi Pareyson». Ciascuno dei filosofi invitati (venticinque in tutto) ha presentato la propria linea di pensiero, soffermandosi o sugli aspetti biografici della formazione e sullo svolgimento del personale itinerario di studio oppure, in maniera più diretta, sui nodi speculativi elaborati. Come spiega Fulvio Tessitore (p. 353), queste «confessioni» (o, per dirla con Croce, questi contributi alla critica di sé stessi) non sono affatto inutili o superflue, anzi costituiscono un «esercizio difficile», «il costante sottofondo di qual si voglia studioso rigoroso, per modesto che sia», e corrispondono a una precisa «assunzione di responsabilità». Rappresentano il tentativo di stringere in un senso unitario ricerche necessariamente ampie e variegate, a volte disperse in molteplici rivoli, sfidando, come scrive Remo Bodei (p. 77), un certo sano «pudore», l'assioma ermeneutico per cui «l'autore è l'ultimo a capirsi». Rimane il fatto, sotto un profilo più generale, che questi bilanci collettivi affiorano numerosi nei periodi di difficoltà, o almeno di transizione, quando si rendono meno nitidi gli indirizzi principali del pensiero speculativo. Con lo stesso titolo di questo libro (che ripete, se non sbaglio, quello del volume curato da Michele Federico Sciacca nel 1946 per Marzorati) era apparsa, solo pochi anni

fa, l'ampia rassegna curata da Dario Antiseri e Silvano Tagliagambe per la storia della filosofia dell'editore Bompiani. Un simile fervore per i bilanci e gli esami di coscienza ricorda da vicino, d'altronde, quello che si verificò, nella cultura filosofica italiana, tra il 1985 e il 1987, quando uscirono i fortunati libri di Carlo Augusto Viano (*Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, 1985) e, due anni dopo, di Enrico Berti (*Le vie della ragione*); inframezzati, nel 1986, dal frizzante volumetto curato da Jader Jacobelli, *Dove va la filosofia italiana?*

Per diverse ragioni, legate alla natura dell'impresa, i contributi presentati, per quanto di alto e spesso di altissimo livello, non permettono di pervenire a ipotesi sicure sullo stato di salute degli studi filosofici italiani. Il quadro che ne emerge è solo in parte rappresentativo, sia dal punto di vista geografico (l'Università romana, per esempio, è decisamente sottovalutata), sia nella costellazione delle «scuole» (molto spazio è concesso alla filosofia cattolica, o almeno a una parte di essa, poca attenzione è riservata all'idealismo, al marxismo o alla fenomenologia). Degli autori, due – Pietro Prini e Paolo Rossi – sono nel frattempo deceduti, mentre gli altri appartengono per lo più alla generazione degli anni Venti (come Masullo e Rigobello) e Trenta, quella che si è formata alla fine della guerra e nel clima incandescente del conflitto ideologico. I più giovani – come Cacciari, Nicolaci, Venturelli e altri – hanno elaborato la parte più significativa del loro lavoro in anni che appaiono ora lontani. È vero che, per raccontarsi, sono necessarie età ed esperienza, ma è anche vero che, per sapere «dove va» oggi la filosofia italiana, sarebbe necessario disporre di antenne più sensibili, capaci di penetrare nell'animo delle generazioni più giovani, di coglierne gli orientamenti che sono maturati nel contatto diretto con trasformazioni di grande portata. Ci fidiamo troppo, per questo, delle logiche di «scuola»; come se una generazione continuasse, più o meno linearmente, l'eredità ricevuta dai maestri. In realtà, è proprio questa logica di «scuola» che oggi appare consumata e inefficace. Gli studiosi più giovani (categoria abbastanza astratta, che da noi si prolunga ben oltre i quarant'anni di età), nell'epoca dell'Erasmus cercano e trovano maestri e scuole in giro per il mondo o in giro per il passato, mantenendo però vivo il rapporto con il proprio tempo.

La migliore introduzione alla lettura del volume è offerta dai contributi di Remo Bodei e Pietro Rossi. Il primo di questi autori, dopo avere ricordato il metodo e le tappe principali della sua lunga e feconda ricerca, si sofferma sul significato di fondo della «tradizione filosofica italiana» (p. 89), a cui si avverte tuttora legato, riconoscendolo nella «vocazione civile (non politica)»: nella tradizione italiana, spiega, dove è mancata «una filosofia dell'interiorità di tipo pascaliano», è prevalsa la capacità di penetrare «in quelle zone in cui non domina una logica rigorosa di tipo cartesiano», e dunque di elaborare teorie originali nei campi della politica (Machiavelli, Gramsci), della storia (Vico, Cuoco), dell'estetica (De Sanctis, Croce). Sono prevalse, insomma, quelle che Bene-

detto Croce chiamava le «scienze mondane», o anche carnali (estetica, economica), per contrapporle alla speculazione del «*purus philosophus, purus asinus*». Per questo, spiega Bodei, la filosofia italiana si configura, fin dalle origini, come «una filosofia della ragione impura», civile appunto e non politica, nel senso che ha spesso avuto (come nel caso di Galileo) «il coraggio dello scontro frontale con le autorità religiose e politiche». È, questa, una spiegazione del «carattere» della filosofia italiana che già venne indicata da Eugenio Garin, e che ha trovato sviluppi e approfondimenti notevoli, più di recente, in autori come Roberto Esposito e Michele Ciliberto. Una tesi che tuttavia possiede, per così dire, un forte ancoraggio anche nei «classici» del pensiero italiano, da Gioberti a Bertrando Spaventa, e che forse trovò la sua formulazione più nitida (anche se problematica) nel primo capitolo del *Commento a Croce* di Carlo Antoni, dove si argomentava (in una forma che forse lo stesso Croce non avrebbe approvato) questo carattere civile a partire dalla rottura medievale dell'unità del sacro e del profano, della *fides* e della *ratio*. Un'indicazione preziosa, dunque, che pure rivela, se interrogata in una prospettiva più larga, profondi legami con la storia civile e con la storia religiosa, a cominciare dal ruolo della Chiesa e dalla dialettica tra riforma e controriforma.

Nello scritto di Pietro Rossi emerge la seconda premessa, necessaria per affrontare in maniera adeguata la lettura del volume. Infatti, Rossi ricostruisce con precisione la svolta che si è prodotta, nella cultura filosofica italiana, nella seconda metà degli anni Settanta, riconoscendone il punto di rottura nella pubblicazione einaudiana, nel 1979, del libro collettivo su *La crisi della ragione*. La periodizzazione (come mostra in maniera lucida lo stesso Rossi) è del tutto indicativa, perché si tratta di un sommovimento che accompagna l'intera epoca della crisi delle visioni ideologiche, e che dunque trova radici fin dagli anni Sessanta, e trova sviluppi, ovviamente, in tutti gli anni Ottanta. In maniera puntuale, Rossi ne indica le principali linee di sviluppo, quasi le direttrici egemoniche, determinandole in tre posizioni fondamentali. In primo luogo, la prospettiva enunciata da Emanuele Severino già nel 1964, con il saggio *Ritornare a Parmenide*, dove veniva inaugurata quella lettura della metafisica occidentale come «il “parricidio” compiuto da Platone», quando le differenze irrompono «nell'area dell'essere» (p. 300). In secondo luogo, la riflessione di Massimo Cacciari, fin da *Krisis*, apparso nel 1976 (ma ricorderei, ancora prima, il saggio del 1969 *Sulla genesi del pensiero negativo* e *Pensiero negativo e razionalizzazione* del 1973), che a partire dalla critica neoclassica del marxismo perviene alla riflessione su autori come Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger (a cui aggiungerei Kierkegaard, fondamentale per la critica della dialettica hegeliana). Infine, come terzo indirizzo della nuova filosofia italiana, Rossi indica l'opera di Gianni Vattimo, opportunamente distinguendola però, nelle premesse e negli esiti, dai due autori precedenti: perché, da un lato, su un punto essenziale Vattimo si opponeva a Severino e Cacciari – «nell'abbandono del vagheggiamento idealizzante dell'inizio antecedente alla nascita della metafisica» (p. 308) –, e, d'altro lato, la

sua «urbanizzazione» di Heidegger generava, all'inizio degli anni Ottanta, la stagione del pensiero debole e del postmoderno, con esplicito richiamo a pensatori come Arnold Gehlen e Jean-François Lyotard.

Dopo avere esaminato ciascuna di queste posizioni, distinguendole nei punti fondamentali, nell'ultimo paragrafo (*Il ritorno alla filosofia «profetica»*) Pietro Rossi giunge tuttavia a unificarle radicalmente, quasi formulando un giudizio conclusivo su un'intera stagione della filosofia italiana. Non solo, infatti, vi sottolinea «una estrema genericità dell'analisi, e quindi anche della prognosi» (p. 313), ma ne individua il limite nella riproposizione di vere e proprie filosofie della storia, cioè di filosofie che – invece di stabilire un concreto legame con il proprio tempo – ritengono che «le epoche della storia sono epoche dell'essere, o del distacco dall'essere» (p. 312), e che, quindi, «il destino dell'umanità si decide sul terreno della filosofia» (p. 313). La conclusione è che queste filosofie hanno convertito l'utopia marxista in una diversa figura di utopia, senza riuscire a congelare, del marxismo, ciò che veramente andava congedato, cioè la struttura totalizzante, profetica ed escatologica, di una filosofia della storia; e dunque senza riuscire a conservare, del marxismo, quel realismo e quel significato civile che forse meritavano di essere conservati. Ma conviene citare per esteso le parole con cui la riflessione di Pietro Rossi si conclude: «all'utopia – scrive – essi sostituiscono il profetismo, un profetismo che in Severino assume una chiara intonazione escatologica, mentre in Cacciari diventa profetismo ultraterreno e in Vattimo – più prudente degli altri – rimane ancorato alla terra e al mondo degli uomini. Ma il profetismo è, fin dai tempi di Agostino o di Gioacchino da Fiore (per non scomodare l'*Apocalisse*), un ingrediente o un elemento concomitante delle grandi “narrazioni” proprie della filosofia della storia» (p. 313).

I tre filosofi (Severino, Cacciari, Vattimo), che Pietro Rossi esamina criticamente nel suo scritto, sono anche gli autori di altrettanti capitoli di questo volume. E bisogna dire che ciascuno di essi ha consegnato discorsi di grande impegno e, aggiungerei, di un'importanza tutt'altro che rituale. Per certi versi, la diagnosi di Rossi ne esce almeno formalmente confermata, se non rafforzata, perché al centro dei tre saggi rimane appunto la lettura dell'Europa e dell'Occidente *sub specie philosophiae*. Nel caso di Severino il problema è il rapporto tra «l'alienazione più radicale della verità», espressa dalla contraddittorietà del principio di non contraddizione, e la «non alienazione della verità», indicata nell'«apparire dell'eternità di ogni ente» (p. 341). Per Vattimo, il problema cruciale è «l'uscita dalla metafisica», che presuppone, ben oltre Heidegger (e in rapporto, caso mai, con Benjamin), una relazione stretta e necessaria tra metafisica e violenza, e dunque tra metafisica e «dominio sociale» (pp. 379-380). Per Cacciari infine – che opera un confronto tra Heidegger e Hegel, ma anche tra Hegel e Nietzsche – il problema diventa l'immagine mitica delle potenze prodotte dalla storia (tecnica, scienza, economia), in una situazione ormai post-istorica: «l'Oltre-

uomo – scrive con il lessico di Nietzsche – sarà chi quella interrogazione saprà condurre fino al dileguare dell'immagine mitica delle potenze – e, forse, sì, al totale oblio della storia che le ha generate, al liberante oblio di ogni *mythos* e di ogni *mythologia*» (p. 99).

Per il resto, il volume curato da Riconda e Ciancio è ricco di tutti i temi che la filosofia italiana ha elaborato nel corso degli ultimi due o tre decenni. Vi si possono scorgere, tuttavia, alcune tendenze prevalenti, alcune linee che attraversano la riflessione che le diverse scuole e correnti hanno via via coltivato. Se prima, seguendo l'analisi di Pietro Rossi, abbiamo segnalato il persistere di una visione «profetica», si deve ora evidenziare (ma si tratta di un percorso parallelo, e nient'affatto inverso rispetto a quello) il processo di frammentazione di quella unità di filosofia storia e politica che, come si sa, aveva rappresentato il punto di forza del pensiero italiano nella prima metà del secolo scorso. Nella riflessione di Croce, come in quella di Gramsci, filosofia e storia si intrecciavano in un solo sforzo speculativo, e questo intreccio generava un rapporto peculiare tra il filosofo e il proprio tempo. E generava, per altro, una grande storiografia e una politica fondata su valori e principi razionalmente elaborati. Ciò che si è chiamato crisi dell'idealismo, e poi crisi del marxismo (questa legata a quella, per le peculiarità del marxismo italiano), ha assunto in larga parte l'aspetto di questo processo disgregante, i cui germi possono essere individuati già negli anni successivi alla fine della guerra. Nel volume che stiamo esaminando, questa tendenza è presente, in maniera più o meno consapevole, in molti contributi, ma possiamo dire che raggiunge una chiarezza esemplare nello scritto (tra gli ultimi) di Paolo Rossi, nel quale la linea di demarcazione tra filosofia e storia della filosofia è segnata con particolare nettezza. La critica radicale delle «storie a priori» – «solo i filosofi sono riusciti a pensare ad una storia priva di accadimenti (ripeto: *priva di accadimenti*), costruibile e costruita a priori» (p. 287) – si unisce al rifiuto della filosofia «avvocatesca» (p. 290), quella che si risolve nella ricerca degli argomenti persuasivi, del dialogo ragionevole, della ricerca dei precedenti: e conclude, con Popkin e Geertz, nella più rigorosa delimitazione del compito storico, inteso come ricerca sull'«imprevedibilità» del passato. Una posizione, ripeto, di estremo rigore, mirante alla «ricerca storica in quanto tale», tesa a «dissolvere le troppo facili connessioni», che portava Paolo Rossi anche a dichiarare il disaccordo con Eugenio Garin, il quale aveva pur definito la filosofia come un «sapere storico»: «io non penso – si legge – e non ho mai pensato (come il mio antico maestro) che il sapere storico coincida con la filosofia» (p. 290).

Un'altra linea di riflessione che merita di essere sottolineata è quella che riguarda l'idea di verità, in senso logico ed epistemologico. Diversi autori rappresentati in questo volume, insieme ad altri filosofi italiani che si potrebbero ricordare (da Casari a Cellucci, per citarne solo alcuni), hanno da tempo avviato, seguendo strade eterogenee, uno sforzo originale, e per certi aspetti con-

vergente, sul significato e sui limiti del concetto di verità, che meriterebbe, prima o poi, di essere ricostruito. Nella riflessione di Evandro Agazzi, per esempio, in cui si avverte l'impronta di Gustavo Bontadini, affiora l'esigenza di pensare la filosofia della scienza in una forma aperta, nel senso che, partendo dalle domande sul «mondo della vita», in certo modo vi torna nelle conclusioni, attraverso meditazioni sulla metafisica, sulla religione, sull'antropologia: in tale visione, che ha incontrato i metodi della filosofia analitica senza tuttavia chiudersi in essi, Agazzi ha distinto «l'oggetto dalla *cosa*», arrivando a concepire l'oggetto come «un *costrutto intellettuale*» (p. 21) e, soprattutto, insistendo sulla «natura *relazionale* della verità», cioè sul suo rapporto costitutivo con «criteri di verità intersoggettivamente condivisi». In una linea diversa, che deriva dalla collaborazione fiorentina con Giulio Preti, Paolo Parrini intende la conoscenza come «un'attività sintetica che unifica l'esperienza» (p. 231), e, di conseguenza, definisce la verità come un «ideale-guida» che ispira e sorregge «la sintesi delle esperienze attuali e possibili» (p. 232). Questi medesimi concetti si ritrovano anche in autori che sono al di fuori della riflessione logica e scientifica strettamente intesa. Di qui l'insistenza di Aldo Masullo (fin dal libro del 1962 su *Struttura soggetto prassi*) sui temi della prassi e dell'intersoggettività. E la ricerca originale di Carlo Sini sulle pratiche dei saperi, fino alla ridefinizione della nozione stessa di oggetto, per cui non esistono oggetti né soggetti fuori delle pratiche, e alla suggestiva immagine di una verità che «si sdoppia» (p. 352) tra «l'evento di verità in quanto verità della pratica, apertura di senso della prassi», e le molteplici «figure della verità» che di volta in volta mettono «in pratica» quell'atto più originario. Sono linee diverse di pensiero, quelle che ho ricordato, che pure convergono, o tendono a unificarsi, in una critica del concetto tradizionale di verità, e dunque in una specie di relativizzazione del suo senso assoluto e univoco, attraverso una ripresa della funzione pratica e intersoggettiva, in certo modo storica e costruttiva, che la verità (distinguendosi in ciò dall'ideale della ragione e dalla pura incontraddittorietà) tende ad avere nell'orizzonte filosofico contemporaneo.

Analoga e forse maggiore importanza assumono, in questo libro, i temi essenziali della metafisica e della filosofia cristiana. Sul primo aspetto, va segnalato il contributo di Giuseppe Nicolaci, il quale, rimeditando e quasi riattivando questioni care a Sciacca e a Nunzio Incardona (si pensi al libro del 1965 su *L'assunzione hegeliana*), propone una riflessione sul «campo» della metafisica, riconoscendolo nell'intervallo, nello scarto, che, in ogni grande meditazione speculativa, si apre, e rimane aperto, nel riferimento al principio, all'*archè*: quell'intervallo, scrive, «quello scarto, nel quale prende corpo in ogni passo del loro ragionamento il tratto del *riferimento al principio* è il *campo* della metafisica» (p. 215). Riferimento, dunque, che non si risolve mai in una pacifica coincidenza, ma sempre genera un «*saperne di più del principio*», che è altresì tensione e dissonanza, al cui interno si dispone l'opera «archeologica» dell'indagine metafisica. Una questione che torna nel denso con-

tributo di Franco Chiereghin, dove il problema hegeliano dell'inizio filosofico viene esteso, e messo radicalmente alla prova, nel problema etico della libertà, con accenti e sviluppi che richiamano direttamente il pensiero di Nietzsche.

Si diceva che i temi della filosofia cristiana trovano ampio sviluppo nei diversi capitoli del libro, a cominciare dalla ricostruzione, proposta da Giuseppe Riconda, di autori come Augusto Del Noce e Luigi Pareyson, i quali, rispetto ad Augusto Guzzo e Carlo Mazzantini, incarnano nell'ambiente torinese una vera e propria svolta in senso storico, per cui «non c'è altro accesso alla verità che quello storico» (p. 261). E a cominciare, altresì, dallo scritto che Francesco Mercadante dedica a Giuseppe Capograssi, dove emerge – nelle limpide pagine dell'*Analisi dell'esperienza comune* come negli articoli del *Codice di Camaldoli* – il significato e il ruolo essenziale attribuito all'eguaglianza, al *fiat aequalitas* dell'apostolo Paolo, specie in relazione alla *libertas*, al momento parimenti essenziale della libertà e della differenza. Pagine che senz'altro andrebbero rilette e meditate in un'epoca come la nostra, dove su questi concetti prevale, per lo più, confusione e superficialità. Ma i nodi fondamentali della riflessione religiosa emergono con particolare vigore, a volte con drammaticità, nella riflessione di Pietro Prini (*Pensare la fede*) e in quella di Domenico Venturelli, dedicata a *Il pensiero religioso di Alberto Caracciolo*. Lo scritto di Prini è una meditazione profonda e non poco coraggiosa sui temi della creazione e del peccato originale. Riprendendo questioni che erano emerse negli studi plotiniani (*Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore*), ma anche le più recenti e provocatorie analisi svolte in *Lo scisma sommerso* (1998), al centro di questo scritto vi è soprattutto l'immagine della creazione (perché anche il peccato è definito come «la chiusura a questa irradiazione»: p. 248), che Prini era giunto a ripensare come *poiesis* di Dio, come «un'eterna offerta di senso al perenne divenire del mondo» (p. 244), trovandone l'annuncio nelle misteriose parole del prologo di Giovanni: «al principio c'era colui che è il Logos [...]. Per mezzo di lui Dio ha creato ogni cosa, senza di lui non ha creato nulla». Svolta con la consueta finezza, e con una dottrina impareggiabile, questa lettura della creazione – forte delle fonti antiche e soprattutto plotiniane – continuava a muoversi su un crinale audace, non solo per l'interpretazione dello «ex nihilo» come «divenire del mondo», definito altresì «perenne», ma anche per l'altra, decisiva aggiunta, per cui l'«aliquid facere» di Tommaso (*Summa Theologiae*, I, Q. XLV, a. 1) arrivava a configurarsi come illuminazione di senso e conferimento simbolico.

In una direzione diversa si muoveva la riflessione di Alberto Caracciolo, ricostruita con efficacia da Domenico Venturelli. Qui non è la creazione, ma la diversa figura della redenzione, in un senso radicalmente escatologico, che arriva a costituire il cuore dell'esperienza cristiana: «il nucleo sorgivo dell'esperienza religiosa – scrive Venturelli – non è costituito dall'idea della *creazione*, ma dall'idea della *redenzione*, della *salvezza*, della vita in *pienezza di senso*, della *vita eterna*, e subito sarebbe

sembrata a Caracciolo una misera, se non anche una spregevole cosa la *gloria di Dio* come “Creatore e Signore del cielo e della terra”, se il Dio *creatore* non fosse anche già, in principio, *en archè*, il Dio *redentore*» (p. 390). Dunque, centralità della persona del Figlio nel mistero trinitario, dell'*eschaton* e della redenzione, già inclusi e impliciti nel *fiat* del *Genesis*. Questo è il motivo, d'altronde, della sua intensa riflessione sulla *souffrance inutile*, sulla gratuità del soffrire, raffigurata nell'immagine e nelle parole di Giobbe (*Iob.*, 9, 20-21). Queste due linee di accesso al problema cristiano (qui rappresentate dagli scritti di Prini e di Venturelli), l'una centrata sul momento della creazione, come eterna offerta di senso, l'altra su quello escatologico della redenzione, a cui si potrebbero aggiungere, naturalmente, le diverse impostazioni di un Del Noce o di un Pareyson o di altri autori, delineano il travaglio della coscienza religiosa sia nel rapporto con i problemi eterni del peccato e del male, sia nei confronti del pensiero e della ragione moderni.

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

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