

## ***L'Italian Thought* fra tradizione e globalizzazione**

Enrica Lisciani-Petrini (Università degli Studi di Salerno)

elis.petrini@unisa.it

*Articolo sottoposto a double blind review. Ricevuto: 03/10/2018 – Accettato: 02/02/2019*

English title: *Italian Thought Between Tradition and Globalization*

1.

I saggi di questo fascicolo – ulteriore testimonianza di un ampio e diversificato lavoro di ricerca prodottosi, all'estero e in Italia, in questi ultimi anni – sono raccolti sotto il titolo *L'Italian Thought fra globalizzazione e tradizione*. Non a caso. Le ragioni di fondo, che hanno suggerito di dedicare un lavoro di scandaglio 'bifronte' sull'*Italian Thought*, sono contenute nei due lemmi – l'uno proiettato in avanti, l'altro rivolto all'indietro – che ne dispiegano a ventaglio il potenziale teorico: la tradizione per un verso e la globalizzazione per un altro. E ciò per le caratteristiche stesse, che tra poco metterò meglio a fuoco, di questa corrente di pensiero nata all'estero – donde il suo stesso denominativo in inglese – a seguito della diffusione dei lavori di alcuni autori italiani. I quali, rispetto ad altre tradizioni filosofiche, si sono disposti subito – pur nelle loro inconfondibili e non trascurabili diversità – su un terreno i cui assi portanti sono *la vita, la politica, la genealogia e il linguaggio* (quest'ultimo non come strumento logico-razionale formalizzante i processi storici, ma come veicolo dei processi vitali e corporei), in un intreccio indissolubile e del tutto peculiare con il pensiero. Il che ha consentito agli interpreti, soprattutto e innanzitutto stranieri<sup>1</sup>, di delineare, non tanto una *koinè* dato che gli autori citati sono fra loro talora molto distanti, e forse neanche

<sup>1</sup> Su tutti questi punti, ampiamente noti, mi sia concesso rinviare a E. Lisciani-Petrini, *Un pensiero dell'attualità*, in Id.-G. Strummiello (eds.), *Effetto Italian Thought*, Quodlibet, Macerata 2017, pp. 255-267. Da v. in particolare, ivi, la "Premessa", pp. 8-10, dove sono ricordati gli eventi e i testi più significativi (a riguardo da v. anche, eventualmente, [www.italianthoughtnetwork.com](http://www.italianthoughtnetwork.com), la pagina intitolata "Archivio" a cura di C. Claverini). Per una attenta ricostruzione delle vicende dell'*Italian Theory* (o *Thought* come da ultimo si preferisce dire), indispensabile D. Gentili, *Italian Theory. Dall'operatismo alla biopolitica*, il Mulino, Bologna 2011.

*un 'canone' di lavoro*, quanto piuttosto un campo di lavoro e di ricerca, innovativo e soprattutto interdisciplinare. Certo, ancora da approfondire, arricchire, dilatare, ma già profilato nei suoi contorni principali.

2.

Il perimetro categoriale or ora ricordato spiega già, così, il secondo lemma del titolo del fascicolo: il nesso con la tradizione italiana e la presenza, non accessoria ma *intrinseca*, di questo sfondo retrostante nell'*Italian Thought*. Alcuni degli autori italiani attuali infatti in quella tradizione – da Machiavelli fino a Gramsci – hanno trovato (passando talora per Bruno, Vico, Leopardi e altri ancora) un *humus* fecondo a cui riattingere. Proseguendo, peraltro, una strategia teorica da lungo tempo in atto, che vede come protagonisti non solo e proprio i già ricordati Machiavelli e Bruno, Vico e Leopardi – di cui è ben noto il dialogo costante con l'antichità e la cultura retrostante –, ma anche autori più recenti, quali Spaventa e Gentile, Croce e lo stesso Gramsci<sup>2</sup>. Proprio perché in quelle figure del passato, più che in altre, è rintracciabile la 'quadratura' inestricabile fra vita, storia, politica e linguaggio, che è esattamente ciò che caratterizza e differenzia l'*Italian Thought* rispetto ad altre linee di pensiero contemporanee. Un nesso che spiega anche perché la biopolitica – la politica della vita – sia uno dei suoi gangli semantici, in un senso certamente derivato da Foucault, ma modificato rispetto a questi proprio per la diversa tradizione di provenienza. Come spesso accade, un rinnovato modo di pensare nasce dalla riattivazione di qualcosa di antico, che comunque ha continuato a scorrere nelle vene dello sviluppo storico-temporale come qualcosa di sotterraneo eppur vivo e perdurante. Magari smontando alcune costruzioni di superficie a cui si era affezionati; ma proprio per questo aprendo nuovi spazi di pensiero. È quanto è accaduto appunto con l'*Italian Thought*.

Ma dunque, non una tradizione generica e indeterminata. Bensì quella riletta secondo i modi lessicali e concettuali specifici dell'*Italian Thought*. Qui, infatti, c'è una prima precisazione importante da fare. Dalla quale si dispiegano poi diversi problemi.

La rivisitazione della tradizione messa in atto non è anodinamente storiografica (ammesso che la vera storiografia sia mai davvero tale), ossia volta al semplice recupero o alla banale custodia 'museale' di un patrimonio di pensiero ereditato. Non si tratta insomma di lavorare con operazioni di cesello su questo o quel concetto, su questo o quell'autore del passato, indifferenziatamente accolti. Ciò che peraltro, come ebbe a dire Foucault con la consueta, icastica lucidità, è "il più commovente dei tradimenti" rispetto alla tradizione che pur si vuole gelosa-

<sup>2</sup> Sul tema, ampiamente trattato, v. da ultimo, per esempio, C. Claverini, *Prima dell'Italian Thought. Alle origini del pensiero italiano contemporaneo*, Quodlibet, Macerata 2020 (in corso di pubblicazione).

mente custodire<sup>3</sup>. Si tratta di ben altro. E cioè di guardare al passato partendo da una precisa visione delle cose, che nasce dal nostro presente ed è impiantata sugli assi categoriali prima ricordati. Nella chiave di quella “ontologia dell’attualità” verso la quale Foucault per primo ci ha insegnato a guardare. Una ontologia dell’attualità che si muove sul piano di una immanenza – ovvero, di nuovo, di un legame insecabile con la vita e la politica, con la storia e la materialità dei processi effettivi – che poco ha a che fare sia con strategie filosofiche di tipo teologico o metafisico rivolte alla trascendenza; sia con strategie analitiche, spesso astratte dalla concretezza della vita effettuale e della storia, e volte a lavorare per lo più sulle procedure linguistico-razionali volte a formalizzare i processi conoscitivi. Ma una ontologia dell’attualità che ha poco a che fare anche con quelle impostazioni storiografiche unilineari per le quali il passato si riduce alla immagine, pur dorata e smagliante, di qualche residuo glorioso che arriva fino a noi, restando tuttavia irrimediabilmente alle nostre spalle, in una lontananza pietrificata e polverosa. Laddove l’attualità di cui qui si parla è la vivida superficie di un processo stratificato che porta sotto di sé la inesaurita vita di un ‘passato’, di una ‘origine’, che mai non smette di agitarsi – e di corrodere quanto in superficie si solidifica, di deformare quanto al di sopra di essa raggiunge una “bella forma” compiuta.

Tutto questo non costituisce certo un programma di lavoro pacifico o scontato. Come dicevo prima, da qui si dispiegano diverse questioni, senz’altro impegnative. Intanto: come pensare la tradizione italiana in modo, appunto, non storicistico? che cosa dobbiamo intendere per “tradizione” e/o “ripetizione”? ovvero, come praticare – per dirla con Deleuze – la “differenza” nella “ripetizione”? Precisamente per non incorrere, come si diceva poco fa, in quello che Foucault chiamava “il più commovente dei tradimenti”: lasciare immutato il passato nella sua effigie ormai mortuaria. Ebbene, 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. Di qui le scelte e le preferenze ben determinate – ma anche e di conseguenza le inevitabili esclusioni – che impediscono ogni ecumenismo storiografico. Magari anche a costo di qualche salutare forzatura. Ma si potrebbe aggiungere che forse non c’è stato un solo filosofo, vero, che non sia stato un tramandatore/traditore del passato, e perciò spesso invisibile ai gelosi detentori del già acquisito, comodo e confortante. Un gesto che, certo, non rispetta in modo devoto e commosso il passato, ma proprio così facendo, proprio nel profanarne il profilo canonico, tanto più lo mantiene vivo nel saperci dire qualcosa che ci riguarda da vicino – oggi e proprio oggi.

Ma poi, rispetto all’*Italian Thought* si continua a porre un’obiezione di fondo, cui in verità è stata più volte data risposta: è davvero possibile parlare di un “pensiero italiano” – in quanto connotato da una specifica tradizione? non si scade così in un provincialismo dai tratti pomposamente nazionalistici? La filosofia francese

<sup>3</sup> M. Foucault, *Che cos’è l’illuminismo*, trad. it. a cura di A. Pandolfi, in *Archivio Foucault. 3. Interventi, colloqui, interviste (1978-1985)*, Feltrinelli, Milano 1994, p. 256.

è forse importante perché francese? e così quella tedesca ecc.? I diversi filosofi, appartenenti a varie tradizioni, non hanno sempre posto dei problemi che vanno al di là di una cornice nazionale? non è la filosofia da sempre universale?

La risposta a questo genere di domande retoriche è scontata: è ovvio che la filosofia ha sempre, necessariamente, un tratto universale. Ciò non toglie che, come hanno sottolineato Deleuze e Guattari con particolare intensità<sup>4</sup> (ma invero già Merleau-Ponty), la filosofia ha sempre a che fare, sul piano dello spazio, con la geografia – ossia con una serie di caratteristiche geo-culturali che creano un peculiare stile di pensiero – e, sul piano del tempo, con un retroterra storico che conferisce alle movenze teoriche un’andatura inconfondibile. In questo senso si può e si deve parlare di un “pensiero italiano”, “francese” ecc. Ma questo non significa affatto che una filosofia – quella italiana nella fattispecie – diventi per ciò stesso una filosofia ‘nazionale’, e cioè chiusa dentro un perimetro locale, confinata nel cerchio di una identità a tutto tondo che essa dovrebbe attestare e magari ottusamente difendere. Intanto per la banale ragione che non esiste da nessuna parte un’identità di questo tipo – e anzi proprio la cultura italiana, crogiuolo da secoli di innumeri culture che ha in sé amalgamato, è la più lampante testimonianza del contrario, e cioè del fatto che ogni identità è solo il punto di raccordo di infinite relazioni e molteplici importi esterni. Il che, di nuovo e di rimando, non toglie però che tale amalgama abbia poi acquisito dei connotati specifici, sconosciuti in altre culture e in altre parti del mondo. Ma poi c’è un’altra ragione che smonta la domanda-obiezione sulla ‘nazionalità’ del pensiero italiano: basta ricordare il fatto, più volte richiamato dagli *italian theorists*, che la filosofia italiana è – fin dall’inizio – ‘non nazionale’, dal momento che si è geneticamente costituita fuori dal dispositivo della nazione, e costitutivamente “cosmopolita”, come ha sostenuto Gramsci nei suoi *Quaderni*. Com’è fin troppo noto tanto da rendere superfluo il doverlo ricordare: mentre altrove – in Inghilterra, in Francia, in Spagna e in Germania – si formavano degli Stati nazionali, l’Italia è rimasta per secoli un non-Stato, incapace o impossibilitata a darsi un perimetro statale unitario. Dunque, questo rende la filosofia italiana, per costituzione si potrebbe dire, aliena dall’essere una ‘filosofia nazionale’ in un senso unitario e identitario. Essa da sempre – e tanto più l’attuale *Italian Thought* – vive di un rapporto e di una feconda tensione con l’altro da sé, sicché fin dalla sua genesi tende a misurarsi con il suo ‘fuori’, con ciò che si situa ai suoi margini esterni, continuamente ibridandoli e modificandoli<sup>5</sup>. Se già Bruno, per fare un solo nome apicale, si confrontava con i propri contemporanei inglesi e francesi, tanto più oggi il tessuto dell’*Italian Thought* s’intrama con i fili concettuali di filosofie e pensatori stranieri: si sono già fatti i nomi fondamentali di Foucault e Deleuze; si potrebbero aggiungere – al fine di dare giusto ancora alcune indicazioni – quelli di Spinoza, Schmitt, Heidegger e Benjamin.

<sup>4</sup> Cfr. G. Deleuze – F. Guattari, *Che cos’è la filosofia?*, trad. it. a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino 1996, in part. il capitolo intitolato “Geofilosofia”, pp. 77-109.

<sup>5</sup> Sull’arg. da v. ora A. Montefusco (ed.), *Italia senza nazione. Lingue, culture, conflitti tra Medioevo ed età contemporanea*, Quodlibet, Macerata 2019.

Certo, su questa spiccata caratteristica del pensiero e in generale della cultura italiana, non mancano obiezioni di segno opposto alle precedenti. Si potrebbe infatti chiedere in forma polemica, come è stato anche giustamente fatto<sup>6</sup>: questa specifica condizione non unitaria e identitaria, dell'Italia e del pensiero italiano, è stato ed è un vantaggio, una forza, o non piuttosto un limite, un elemento di immaturità, addirittura di arretratezza rispetto all'ingresso nella modernità raggiunto dagli altri paesi? non produce una endemica e patologica incapacità di darsi un vero profilo istituzionale, uno statuto compatto, persino un ordine di comportamenti all'altezza di una nazione compiuta – tant'è che spesso si sono visti e si vedono sulla scena storico-politica italiana tanti 'Stenterelli'<sup>7</sup> maldestri e talora personaggi connotati da tratti teatralmente e alla fine, talora, tragicamente buffoneschi? Il che, secondo alcuni, impedirebbe alla radice di porre il pensiero italiano, con la sua problematica storia, come un paradigma, quantomeno sul piano politico, a cui riferirsi.

E tuttavia, anche qui le risposte da dare non sono univoche e non si può tagliare in modo netto la realtà 'gordiana' delle cose. Se è indubbio che i limiti or ora ricordati ci sono, accanto a questi non si può non fare anche un altro ragionamento. Oggi, nel momento in cui la cultura politica generale che fin qui ha retto i destini dell'Occidente, incentrata fondamentalmente sulle categorie di identità e sovranità, è entrata in difficoltà proprio per le accese controversie che tali categorie, da più parti rimesse in auge, stanno creando sul quadrante addirittura mondiale, il 'tradizionale' scarto italiano tra politica e Stato può costituire qualcosa da ripensare. E precisamente contro, appunto, gli avanzanti tentativi di risuscitare "sovranismi" di vario genere a livello globale<sup>8</sup>. Già Machiavelli, come si sa, pensava la politica fuori dall'idea di Stato – proprio per le specifiche condizioni dell'Italia di allora. Ma non certo fuori dal progetto di trovare un equilibrio fra "parti" in conflitto<sup>9</sup>. Questa tensione progettuale oggi più che mai, in una Europa sempre più bisognosa di un pensiero capace di profilarne diversamente la tenuta pluri- o ultra-statale, può risultare feconda di spunti teorici e riflessioni a tutto campo. Del resto, sia detto en passant, non è certamente un caso il fatto che Machiavelli sia, in assoluto, l'autore italiano più tradotto al mondo (dopo Dante). A ennesima riprova, se ce ne fosse bisogno, dell'*intrinseca* importanza del ruolo della tradizione nell'*Italian Thought*.

<sup>6</sup> V. per esempio, E. Galli della Loggia, *La morte della patria. La crisi dell'idea di nazione tra Resistenza, antifascismo e Repubblica*, Laterza, Bari 1996.

<sup>7</sup> Questo scomodo aspetto dell'italianità è stato stigmatizzato, sul versante culturale, da R. Bodei in *Una filosofia della ragione impura: il pensiero italiano*, in E. Lisciani-Petrini – G. Strummiello (eds.), *op. cit.*, p. 58 (nota).

<sup>8</sup> Per un utile confronto dialettico, v. ora, da un punto di vista opposto, C. Galli, *Sovranità*, il Mulino, Bologna 2019.

<sup>9</sup> Sull'argomento, oggetto come si sa di una più che vasta letteratura, per citare due libri recenti, v. F. Marchesi, *Riscontro. Pratica politica e congiuntura storica in Niccolò Machiavelli*, Quodlibet, Macerata 2017; Id., *Cartografia politica. Spazi e soggetti del conflitto in Niccolò Machiavelli*, Olschki, Firenze 2018.

3.

Se si riflette su tutto questo insieme di questioni e potenzialità, allargando il giro del compasso all'orizzonte geo-politico contemporaneo, appare allora per nulla casuale, ma anzi del tutto 'causale' e motivato, il fatto che proprio il "pensiero italiano" – nella sua versione attuale, imperniata sugli assi categoriali ricordati all'inizio e dotata del retroterra storico or ora ripercorso – abbia potuto godere a un certo punto di un inaspettato successo. In un momento storico, a cavallo fra il secolo scorso e quello attuale, in cui da più parti si reclamano *nuove categorie* per pensare un mondo in rapido cambiamento e con una evoluzione che palesemente sfugge alle categorie canoniche, si capisce come l'interesse vada verso autori che, esattamente della vita storica e politica, hanno fatto il centro pulsante del proprio pensiero. È questo che sta rendendo l'*Italian Thought* da alcuni anni una sfera d'attrazione oltre i confini della nostra nazione, in uno scenario potenzialmente globale. Col che arriviamo così al primo lemma sul quale è cadenzato il discorso intorno all'*Italian Thought* del presente fascicolo: la globalizzazione.

Intanto va tenuto presente quanto già qui, all'inizio, è stato richiamato, e cioè che l'*Italian Thought*, nella sua versione attuale, è una 'creatura' filosofica che nasce "da fuori"<sup>10</sup>, esattamente da quell'inaspettato successo di cui si diceva poc'anzi – donde la sua dizione in inglese. Come dire che tale pensiero si è imposto prima di tutto all'estero, in particolare negli Stati Uniti (ma ormai anche in altri paesi), grazie alle traduzioni di cui sono stati oggetto nel corso degli ultimi decenni alcuni autori in particolare. Dunque il "pensiero italiano" è già di per sé un prodotto, potremmo dire, della globalizzazione; il cui 'effetto', a sua volta, viene sempre più spesso rilanciato su scala globale<sup>11</sup>. Naturalmente si può sempre dire, come alcuni cipigliosamente fanno, che si tratta di una delle tante "mode filosofiche" o di quelle ricorrenti "nouvelles vagues" destinate presto a sparire. E sia. Ammesso (e non concesso) che così stiano le cose, resta il fatto che il "pensiero italiano" contemporaneo oggi appare a molti essere quello maggiormente rispondente alle domande e alle urgenze del nostro tempo – in tal senso è certamente un 'modus', e dunque 'una moda', di esso, dal momento che ne esprime 'lo spirito', e certamente nella sua inevitabile contingenza storica. Ma è da qui comunque che sorge, non a caso e di nuovo, l'interesse che suscita. Proprio dentro e in vista di quella globalizzazione di cui tale pensiero è il prodotto; essendo però, al contempo, anche l'epicentro di una sua radicale riflessione e messa in discussione.

Se ripartiamo infatti dalle ultime considerazioni svolte nel precedente paragrafo, circa l'assenza di un carattere 'nazionale' o 'extra-statale' del pensiero italiano, dovremmo arrivare alla conclusione che esso favorisce l'abolizione degli argini nazional-statali e l'avvio di una globalizzazione illimitata. Ciò che in ef-

<sup>10</sup> Per questo punto v. R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016.

<sup>11</sup> L'argomento è bene descritto da C. Minca, in *Biopolitica, geografia e Italian Theory*, in E. Lisciani-Petrini – G. Strummiello (eds.), *op. cit.*, pp. 108-129.

fetti è avvenuto – vedi le analisi, certamente feconde e pionieristiche, di Negri sull'“impero”<sup>12</sup>, dove viene utilizzata una categoria romana (ecco di nuovo la tradizione che ritorna), ossia l'antico, per entrare nel cuore del più moderno, dell'attualità stessa, e provare a dar ragione dei suoi aspetti più vistosi e dirimenti. Nell'intenzione di Negri: la rottura di qualsiasi confine identitario e l'avvento ormai di una moltitudine globalizzata, agente di un flusso politico-sociale senza più steccati. Secondo un orizzonte teorico variegato, riconducibile fondamentalmente al pensiero di Deleuze.

E tuttavia le cose, ancora una volta, non sono così semplici e univoche; o quantomeno il movimento della storia, che “non fa sconti” come si dice e sempre s'incarica di confermare o smentire i più ottimistici pronostici, ha dimostrato che quella visione e quei processi di illimitata interrelazione mondiale nascondevano pericolosi risvolti negativi. Che non hanno tardato a esplodere. Perché la globalizzazione ha prodotto sì la rottura di molti argini statali, di molti confini tradizionali, consentendo un processo transnazionale fecondo, ma precisamente questa dissoluzione dei confini abituali ha altresì determinato una espansione illimitata delle dinamiche interstatali e intercontinentali preda soprattutto del mercato globale e, di conseguenza, ha prodotto, reattivamente e contro-fattualmente, una rinnovata chiusura dentro confini e miti identitari, dal volto sempre più feroce e violento. Il cui risultato più drammatico è stato l'irrompere, da una parte, di un terrorismo per molti versi inedito e, dall'altra, di meccanismi di immunizzazione dagli effetti perversi in quanto ‘autoimmunologici’<sup>13</sup>.

Ebbene, anche in questo caso, il pensiero italiano contiene in sé gli ‘anticorpi’ potremmo dire per far fronte a questa pericolosa deriva, aprendo il varco a una riflessione sulla globalizzazione in una modalità certo non reattivamente ripiegata dentro il perimetro teorico e storico dell'identità nazionale e sovrana, ma neanche esposta ai rischi di una globalizzazione senza limiti<sup>14</sup>. Come? Intanto rivivificando, come già si diceva qui nel primo paragrafo, una riflessione come quella della nostra tradizione, abituata a lavorare su un materiale storico-politico frammentato e multipolare, appunto perché costituito da una realtà divisa fra diverse entità socio-politiche, quale è stata l'Italia dal Medioevo in poi. E poi rielaborando o temperando la categoria di “differenza” – di conio deleuziano e come tale concepita nella forma plastica di un movimento indifferenziato e puramente

<sup>12</sup> Cfr. M. Hardt – T. Negri, *Impero*, trad. it. a cura di A. Pandolfi e D. Didero, BUR, Milano 2003.

<sup>13</sup> Sul punto v. G. Agamben, *Lo stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003 (ma di Agamben v. anche, in generale, la serie dedicata al tema dell'“*homo sacer*”); R. Esposito, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2008. Anche J. Derrida, come si sa, ha dedicato una specifica attenzione a questi drammatici fenomeni della nostra contemporaneità: v. per es. *Autoimmunità, suicidi reali e simbolici. Un dialogo con Jacques Derrida*, in G. Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con J. Habermas e J. Derrida*, Laterza, Roma-Bari 2003.

<sup>14</sup> Sui rischi, non meno insidiosi, di una globalizzazione che, al contrario, tende ad un appiattimento generalizzato dentro una cultura univoca, producendo una sorta di perverso “monoteismo culturale”, ha richiamato l'attenzione A. Tagliapietra, in *Gli altri che io sono. Per una filosofia del personaggio*, “Giornale Critico di Storia delle Idee” n. 9, 2013.

affermativo – attraverso l’impiego della categoria di “negazione”<sup>15</sup>. Ciò vuol dire ripensare l’identità non come perimetro univoco, bensì e ben altrimenti come un profilo che si costituisce nella sua autonoma istituzione precisamente grazie ai processi ‘diacritici’ – di spostamento e ribaltamento – che si producono per negazione. Per fare un esempio banale: io sono italiana non in quanto portatrice di un’identità a tutto tondo razziale e culturale, ma perché *non* sono algerina, *non* sono nigeriana, *non* sono francese ecc.: è nella controluce di quelle differenze che si staglia la mia identità; il che significa che *devo* la mia identità esattamente a *quelle relazioni* che, *negandomi*, mi fanno essere inconfondibilmente ciò che sono; e dunque che a quelle relazioni, le quali *uno actu* mi negano e mi affermano, resto costitutivamente “innestata” come diceva già Merleau-Ponty.

Come ben si comprende, in tutto questo discorso traspare la grande questione dell’Europa – come punto di tangenza possibile tra le due esigenze apparentemente contrapposte dell’identità e della globalità nella quale non possiamo non collocarci. Naturalmente anche questo è, e deve essere, oggetto di riflessione. Ma, appunto, ancora su questo piano, il “pensiero italiano” – l’*Italian Thought* – ha qualcosa, di non irrilevante, da dirci. A condizione di volerlo ascoltare, senza preconcetti e/o distorsioni.

<sup>15</sup> A questa ‘operazione’ è dedicato l’ultimo libro di R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Einaudi, Torino 2018. Il quale, va detto, non a caso di riferisce a Merleau-Ponty (ivi pp. 192-194) – a riprova delle ‘ibridazioni’ di cui prima si diceva, da cui il pensiero italiano è fecondamente attraversato. Infatti è proprio al filosofo francese che si deve una delle prime e più acute riflessioni, nel secolo scorso, sul problema della negazione che, dal piano filosofico, si riverbera su quello politico, perché Merleau-Ponty ne vedeva l’urgenza proprio a ridosso degli eventi politici del proprio tempo (da v. in part. *Il visibile e l’invisibile*, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 1993; ma anche l’ultimo corso al Collège de France, “Filosofia e non filosofia a partire da Hegel”, in *Linguaggio, Storia, Natura*, Bompiani, Milano 1995, pp. 131-209). Per un approfondimento ulteriore, v. anche “il carteggio della rottura” fra Sartre e Merleau-Ponty, trad. it. a cura di E. Lisciani-Petrini e R. Kirchmayr, “aut aut” n. 381, 2019.