

Eredità, cultura, politica. Sulla tradizione filosofica italiana

Federico Di Blasio
(Università degli Studi di Palermo)
federico.diblasio@unipa.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*.

Ricevuto: 01/12/2020 – Accettato: 20/12/2020 – Pubblicato: Giugno 2021

Title: *Heritage, Culture, Politics. On the Italian Philosophical Tradition*

Abstract: The critical note aims to reflect on the meaning of a reflection on the Italian cultural tradition starting from Corrado Claverini's book *La tradizione filosofica italiana. Quattro paradigmi interpretativi*, published by Quodlibet, in 2021. According to Claverini, the Italian philosophy has a polychromatic tradition capable of overcoming both nationalism and globalism. In particular, Claverini shows, through a recognition of four interpretative paradigms (the volume specifically investigates the theoretical perspectives of Spaventa, Gentile, Garin and Esposito), the complex relationship between history, philosophy and politics. In fact, at least in part, the struggle for hegemony over cultural and political institutions takes place in the interpretation of one's own national philosophical canon. What I will try to demonstrate is how a reflection on tradition is an unavoidable element for any political agenda. Moreover, in this critical note, I will prove, on the basis of Claverini's book, how it is still necessary to rethink the heterogeneous national philosophical traditions in order to enhance a dialogue between different cultures capable of acting on the crisis of the conceptual lexicon of the Modernity.

Keywords: Culture, Italy, Italian Thought, Politics, Tradition.

Se scrivere storia significa fare storia del presente, è grande libro di storia quello che nel presente aiuta le forze in sviluppo a divenire più consapevoli di se stesse e quindi più concretamente attive e fattive.

A. Gramsci, *Quaderni del carcere*

In un passaggio incisivo sul Risorgimento italiano dei *Quaderni del carcere*, Antonio Gramsci afferma che tutte «le tradizioni sono cosmopolitiche»¹ e

¹ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, p. 1988.

che, nella fattispecie, la tradizione italiana lo è più di altre in quanto «il popolo italiano è quel popolo che “nazionalmente” è più interessato a una moderna forma di cosmopolitismo»² in virtù di una “missione” (così Gramsci definisce didascalicamente il compito che dovrebbe porsi il popolo italiano) dettata da una lunga tradizione filosofica cosmopolitica. Se come sostiene Raymond Williams la tradizione è «una forma attivamente capace di plasmare» poiché «è in pratica l’espressione più evidente delle pressioni e dei limiti dominanti ed egemonici» dal momento che «è sempre qualcosa di più di un segmento storicizzato e inerte»³, riflettere su di essa assume, allora, un peso storiografico, e dunque politico, cui sembra difficile, se non impossibile, sottrarsi, specialmente in periodi di stagnazione, crisi profonde e lente trasformazioni. Tanto Gramsci, quanto Williams insisterebbero, infatti, sulla necessità di un ripensamento globale della tradizione per orientare politicamente il proprio presente. Non solo perché non può esistere politica che non si ponga il problema, già esposto da Ernst Bloch, dell’eredità culturale e delle sue implicazioni sulla contemporaneità⁴, ma anche poiché solo attraverso una storicizzazione della propria tradizione è possibile comprendere le vicende culturali e politiche del proprio paese dettando, in questo modo, una nuova agenda per la stessa politica. Se queste considerazioni possono possedere, in qualche modo, un contenuto universale, ciò è da dimostrare a partire da una sporgenza particolare: ossia il livello territoriale delle filosofie “nazionali”⁵.

Il libro di Corrado Claverini, *La tradizione filosofica italiana. Quattro paradigmi interpretativi*, edito per la casa editrice Quodlibet e pubblicato nella collana Materiali IT nel 2021, sembra rispondere esattamente a questo ordine di problemi attraverso un’indagine storiografica che non lascia rilegata ai margini una prospettiva politica e culturale di più ampio respiro. Compito del volume di Claverini è altresì quello di cercare una terza via tra il globalismo dell’economia e il nazionalismo della politica, individuando un «“internazionalismo” alternativo al paradigma “globalitario”»⁶, per mezzo di una valorizzazione delle peculiarità stilistiche, culturali e filosofiche del territorio-Italia.

Rapportandosi a quattro ermeneutiche concorrenziali, come si evince già dall’indicativo sottotitolo del testo, l’Autore propone una selezione di pensatori (nello specifico il volume indaga le proposte teoriche di Spaventa, Gentile, Garin ed Esposito) che, a partire dall’Unità d’Italia giungendo sino ai nostri giorni, si sono posti la questione sull’effettiva esistenza di una peculiarità specifica del pensiero italiano, rispetto alle altre filosofie europee, lungo una tra-

² *Ibidem.*

³ R. Williams, *Marxism and Literature*, Oxford University Press, London, 1977; trad. it.: *Marxismo e letteratura*, Laterza, Roma-Bari 1979, pp. 153-154.

⁴ Cfr. E. Bloch, *Erbschaft dieser Zeit, Gesamtausgabe*, Bd. 4, Frankfurt a.M., 1962; trad. it.: *Eredità di questo tempo*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

⁵ Per una decostruzione del concetto di nazionalità della filosofia cfr. il libro di C. Claverini, *La tradizione filosofica italiana. Quattro paradigmi interpretativi*, Quodlibet, Macerata 2021, pp. 21-30.

⁶ C. Claverini, *op. cit.*, p. 15.

iettorìa che si snoda per oltre cinque secoli. D'altronde, il tema di ricerca del volume occupa ormai da anni una posizione stabile nel dibattito accademico ed extra-accademico internazionale⁷. Basti pensare, come Claverini non tarda ad affermare, che la stessa dizione di *Italian Thought*, tramite la quale si suole indicare la tradizione filosofica italiana, non è stata peregrinamente scelta in inglese per semplici ragioni strumentali legate alle logiche di marketing; essa piuttosto rinvia al fatto che l'attenzione per il pensiero italiano si è sviluppata come fenomeno di ritorno in seguito a un interesse mostrato nei campus americani, da parte di diversi studiosi provenienti da differenti discipline per lo più riconducibili all'ambito dei *Cultural Studies*, nei confronti di una gamma eterogenea di pensatori italiani⁸.

Scopo del libro di Claverini è quello di agire contro un certo atteggiamento "museale" volto a conservare, mummificandolo e immunizzandolo, il patrimonio filosofico italiano per mostrare come esso possedga, tutt'oggi, una potenzialità operativa per la nostra attualità. In tal direzione vanno letti i paragrafi che compongono il volume. Attraverso una ricognizione storiografica orientata, l'Autore propone come *Leitmotiv* delle pagine del libro l'idea che, lungi dal possedere una essenzialità unica e irriducibile, la tradizione filosofica italiana sia caratterizzata da due traiettorie divergenti e conviventi: una rappresentata da una vena teoretica volta a valorizzare un certo impegno metafisico e religioso, e l'altra più improntata all'agone politico con una ricaduta diretta sul piano etico e civile. E che per di più, questa tradizione italiana, nel suo complesso, «possa oggi funzionare per riorientare lo sguardo filosofico liberandolo da talune "incrostazioni" moderne ormai esaurite o quantomeno divenute assai problematiche»⁹ in virtù del fatto che al centro della filosofia italiana vi sia l'idea di un *homo faber*, ossia «un uomo convinto che la realtà sia trasformabile e non vada accettata per quella che è»¹⁰.

Da ciò possono derivare almeno due considerazioni: in primo luogo, è da notare come sia il rapporto tra storia, politica e filosofia a fornire il campo di battaglia la cui posta in gioco è, di volta in volta, la lotta per l'egemonia nelle istituzioni culturali e politiche; in secondo luogo, è da sottolineare quanto l'*impasse* postmoderno cui sarebbe destinato il pensiero filosofico occidentale troverebbe la sua risoluzione nel nesso teoria-prassi e in una metodologia interdisciplinare. In altri termini, la tradizione filosofica italiana avrebbe a disposizione, in virtù di una connaturata predisposizione all'*estroflessione*¹¹, un apparato metodologico

⁷ Tra i numerosi volumi dedicati al tema, mi si giustifichi il rinvio al solo C. Claverini (a cura di), *L'Italian Thought fra globalizzazione e tradizione*, «Giornale critico di storia delle idee. Rivista internazionale di filosofia», 01/2019.

⁸ Sul tema cfr. P. Maltese, D. Mariscalco, *Italian Theory. Invarianze e scarti di una genealogia indocile*, in P. Maltese, D. Mariscalco (a cura di), *Vita, politica, rappresentazione. A partire dall'Italian Theory*, ombrecorte, Verona 2016, in particolare pp. 7-11.

⁹ C. Claverini, *op. cit.*, p. 8.

¹⁰ *Ivi*, p. 28.

¹¹ In tal direzione cfr. R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016.

in grado di destituire i rapporti di potere e sapere sedimentati, per mezzo di un atteggiamento conflittuale e militante.

Non è un caso, in tal senso, che il primo dei capitoli genealogici che costituiscono il volume di Claverini, sia dedicato alla figura di Bertrando Spaventa, il quale viene appellato dall'Autore in modo indicativo, per l'appunto, "filosofo militante". Merito del pensatore abruzzese, infatti, non sarebbe solo quello di aver avuto un ruolo da protagonista nella diffusione dell'idealismo tedesco e, in particolare, del pensiero di Hegel in Italia, ma anche quello di aver tematizzato, in un anno cruciale, una sorta di *Italian Thought* (d'ora in poi *IT*) *ante litteram*. Infatti, nell'anno accademico 1861-1862, all'indomani dell'Unità d'Italia, Spaventa tenne un corso, destinato ad avere una grande fortuna anche dopo la sua stessa morte, dedicato al rapporto tra la filosofia italiana e le filosofie europee. Nonostante un certo atteggiamento idealista, espresso chiaramente da un lessico teoreticamente connotato (non è raro, come fa notare Claverini, trovare nelle pagine del corso spaventiano parole come "precorrimiento" o "inveramento", per citare due esempi lampanti), ciò che conta sottolineare dell'operazione di Spaventa è che la cosiddetta "tesi della circolazione europea", ossia quella tesi per cui il pensiero italiano sarebbe precursore e punto apicale delle tendenze filosofiche della modernità, non sia solo una acquisizione teoretica di un certo spessore, quanto soprattutto essa svolga la funzione di una politica culturale di primo rilievo. Come sostiene Claverini, interpretando Spaventa,

lo studio e la comprensione della tradizione filosofica italiana del passato non sono fini a loro stessi, ma sono di fondamentale importanza per costruire "un'Italia che duri", "un'Italia storica: un'Italia che abbia il suo degno posto nella vita comune delle moderne nazioni".¹²

A ogni modo, è aliena alla prospettiva di Spaventa l'idea che l'Italia debba avere, per le ragioni che precedono, un primato morale e politico rispetto alle altre tradizioni filosofiche europee. Se questo rischio sciovinista è dunque evitato con la convinzione che il pensiero necessiti sempre un suo *fuori* con cui confrontarsi e nel quale svilupparsi, è al contempo aggirato il rischio di un eccesso antipatriottico che non valorizzi le specificità storiche del pensiero italiano, rifiutandole di per sé come residui di un orgoglio nazionalista ormai fuori tempo massimo.

Per Claverini, l'Italia del filosofo abruzzese è pensata «secondo una logica del tutto differente da quella dominante nell'odierna epoca della globalizzazione»¹³. Infatti, tramite un universalismo delle differenze che allontani ogni sorta di *reductio ad unum* e che si ponga esplicitamente contro «il globalismo imperante e i nazionalismi rinascenti»¹⁴, Spaventa pare indicare, con la tesi della circolazione

¹² C. Claverini, *op. cit.*, p. 48.

¹³ *Ivi*, p. 50.

¹⁴ *Ibidem*.

europea del pensiero italiano, una prospettiva culturale in grado di porsi al di là dell'opposizione antinomica e conflittuale tra particolarismo e universalismo. Ma se, in fin dei conti, un autore come Esposito pare intravedere in questa posizione teorica «un'oscillazione non risolta tra un residuo di nazionalismo filosofico e la prospettiva universalistica in cui l'autore tende a stemperarlo»¹⁵, Claverini, al contrario, ritiene che la proposta spaventiana sia ancora feconda per l'attualità; non solo per le evidenti analogie con un certo atteggiamento condiviso con chi pratica l'IT, ma anche, e forse soprattutto, per una visione politica nazionale ed europea in grado di valorizzare il momento speculativo particolare senza dissolverlo interamente nell'universale.

Il secondo dei capitoli storico-filologici del libro è dedicato alla figura di Giovanni Gentile. Criticando e continuando il cantiere di ricerca di Bertrando Spaventa, Gentile irrobustisce filologicamente le precedenti ricerche del filosofo abruzzese, proseguendo con una tendenza razionalista e teleologicamente orientata la storia del pensiero italiano. Anche per il filosofo siciliano, la specificità della filosofia italiana risiederebbe nella teoria della circolazione europea. Così come per Spaventa, Gentile ritiene, con ferma convinzione, che operando produttivamente sulla tradizione filosofica italiana si possa costruire una nuova cultura politica per la nazione¹⁶. Un'operazione di certo non lontana da quella che avrebbe portato avanti Togliatti, con la cosiddetta “via italiana al socialismo”, sulla scorta delle riflessioni carcerarie di Antonio Gramsci¹⁷. Come spiegarsi, altrimenti, l'utilizzo di autori come Machiavelli, Bruno e Vico da una parte, o l'aggancio alla tradizione risorgimentale dall'altra, se non nei termini di un rapporto produttivo con il proprio passato teso a riorientarlo nell'attualità? Già Mario Tronti, in un passaggio illuminante di una conferenza sul pensatore sardo, affermava che

Gramsci ha su di sé tutto questo passato. E senza tutto questo passato, non possiamo capire Gramsci; [...] c'è una linea di sviluppo *originale* che il marxismo sviluppa in Italia: per il modo come viene introdotto; per il modo come viene interpretato. Essa attraversa, ora sullo sfondo ora in primo piano, tutto il movimento del pensiero contemporaneo; arriva all'opera dei *Quaderni* e va ancora oltre. In questo senso, Gramsci è pensatore tipicamente e, io direi, fondamentalmente *italiano*.¹⁸

La critica trontiana, rivolta alle politiche culturali dell'allora segretario Togliatti, voleva sottolineare sia quanto Gramsci appartenesse, instaurando un dialogo

¹⁵ R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010, p. 18.

¹⁶ In tal direzione cfr. A. Le Moli, *Cultura, ideologia, filosofia. Riflessioni su Gentile e il Fascismo*, in F. La Mantia, A. Le Moli (a cura di), *Persona, comunità, strategie identitarie*, Palermo University Press, Palermo 2019, in particolare pp. 34-35.

¹⁷ Sul tentativo di tenere insieme le prospettive di Gentile e Gramsci cfr. R. Esposito, *Pensiero vivente*, cit., pp. 164-192.

¹⁸ M. Tronti, *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi. Gramsci e Labriola*, in *Il demone della politica. Antologia di scritti (1958-2015)*, M. Cavalleri, M. Filippini, J.M.H. Mascot (a cura di), Il Mulino, Bologna 2017, p. 88.

fecondo con essa, alla tradizione filosofica italiana, sia quanto fosse indispensabile “chiudere” con questa stessa tradizione, o quanto meno con la sua *vulgata* eccessivamente storicista, nell’accezione idealista del termine, per costruire un nuovo paradigma culturale. Dunque, che si ritenga che la tradizione filosofica italiana possa avere una ricaduta positiva per l’azione politica o che si rimanga perplessi circa le sue possibilità, ciò che va evidenziato, nell’economia del nostro discorso, è come il campo di battaglia sia ancora una volta, la lotta *dentro, per e contro* la tradizione.

A questa necessità di ripensamento del pensiero filosofico italiano, valida per i due poli contrastanti dello scacchiere politico, sembra rispondere l’opera di Eugenio Garin, cui è dedicato, e non a caso, il terzo capitolo filologico del volume di Claverini. Garin si pone esplicitamente contro le ermeneutiche di Spaventa e Gentile, accusandole di un eccessivo idealismo dal momento che avrebbero giustificato *post factum* un percorso che avrebbe naturalmente, nelle prospettive di entrambi i filosofi, condotto alla formazione dello Stato nazionale italiano. Con le parole di Claverini, compito programmatico di Garin, e in particolare della sua *Storia della filosofia italiana*, sarebbe quello di

tornare a indagare la storia nella sua concretezza, concependola dunque come processo libero e non teleologicamente orientato dalla trascendenza all’immanenza. Quindi, e soprattutto, [di, ndr] mostrare nella vicenda culturale italiana la prevalenza di una vocazione etico-civile che sa incidere nella vita effettuale più di qualsiasi astrattezza teorica.¹⁹

In tal senso, la posizione di Garin pare sottoporre al duro vaglio della critica i precedenti paradigmi interpretativi sia da un punto di vista metodologico, che dal punto di vista della proposta politico-culturale. Non c’è, nelle pagine gariniane, né l’esigenza di dovere giustificare la genesi di un nuovo Stato nazionale, esigenza invece presente negli scritti di Bertrando Spaventa, né tanto meno l’esigenza apologetica di dovere presentare il fascismo come realizzatore delle istanze risorgimentali, come nel caso di Giovanni Gentile. La proposta gariniana si trova svincolata da tali condizioni storiche ma, cionondimeno, non risulta essere, per siffatte ragioni, meno partigiana.

A detta dello scrivente, essa va collocata, nonostante la commissione dell’opera da parte di Gentile, nella necessità viva di ricucire e rinsaldare un’unità spezzata dalla guerra civile che aveva dilaniato l’Italia nel corso del ventennio fascista. Unità nazionale sotto il segno di una tradizione policromatica diventa allora lo slogan decisivo per stabilire la nuova direzione del paese.

Pertanto, nel caso gariniano, la tradizione filosofica italiana non è piegata verso un unico fine prestabilito, sia esso lo Stato nazionale sia esso il regime fascista, è piuttosto valorizzata nelle sue molteplici differenze costitutive. Ciò, tuttavia, non mina la possibilità di riscontrare un carattere forte che la differenzi rispetto

¹⁹ C. Claverini, *op. cit.*, p. 92.

alle altre tradizioni filosofiche europee. La differenza italiana, nell'interpretazione che Claverini fornisce di Garin, risiederebbe in una certa tendenza a rifiutare ogni tentativo di sistematizzazione del pensiero italiano. O in altri termini, con le parole dell'autore de *La tradizione filosofica italiana*,

da una parte, avremo “quasi sempre” una filosofia “dell'uomo e delle sue attività”, un pensiero mondano e terreno; dall'altra, una tradizione policromatica, la cui varietà emerge già dagli albori umanistico-rinascimentali: si va da una filosofia attenta a questioni civili, morali ed estetiche, ad una in cui prevale l'indagine logica e fisica ad un'altra in cui l'istanza religiosa è predominante.²⁰

Proprio a quest'altezza del discorso emerge il punto più propositivo del libro di Claverini. Se questa tradizione può, in qualche maniera, possedere una ricaduta performativa sul nostro presente, come può fungere da orizzonte epistemologico entro cui inaugurare nuovi laboratori sperimentali²¹ in grado di scardinare i rapporti di potere costituiti? È in risposta a tali quesiti che si colloca l'ultimo dei capitoli storico-filologici del libro di Claverini, dedicato all'*IT* e al filosofo che in questi anni si è speso, più di altri, nel tentativo di assumere problematicamente nel suo pensiero e nelle sue opere le coordinate della tradizione filosofica italiana: Roberto Esposito.

L'IT si pone, per molteplici ragioni, in maniera differente, come mette bene in luce Claverini, rispetto ai precedenti paradigmi interpretativi. Nello specifico, le divergenze possono essere ricondotte a due motivi principali: da una parte, gli esponenti dell'*IT* attuerebbero *usi* più che *interpretazioni* del canone filosofico italiano, generando, talvolta, abusi filologici²² che avrebbero come vantaggio, a detta degli esponenti dell'*IT*, la possibilità di un'immediata ricaduta sul piano dell'azione politica. Ne consegue che l'*IT* non si prospetta, in alcun modo, come compito precipuo la stesura di una storia della filosofia italiana, ma al contrario, a partire da essa, l'*IT* si prefigge lo scopo di orientare il dibattito politico e culturale accademico ed extra-accademico. D'altra parte, l'*IT* si proporrebbe come pratica culturale tesa a organizzare i saperi in maniera interdisciplinare e comparativa. A tal proposito, Claverini afferma che

troppo spesso si è cercato di ridurla [la tradizione filosofica italiana, ndr] ad un'unica caratteristica, ma l'adozione di una prospettiva interdisciplinare può aiutare a non cadere in tale errore. Tuttavia l'interdisciplinarietà, da sola, non basta. È necessario utilizzare anche un approccio comparatistico per comprendere in cosa differiscano le varie tradizioni nazionali. Infatti, l'identità di qualcosa emerge sempre per contrapposizione e non è possibile definire il pensiero italiano se non operando un confronto

²⁰ *Ivi*, p. 97.

²¹ Sul pensiero italiano come laboratorio sperimentale cfr. M. Hardt, P. Virno (a cura di), *Radical Thought in Italy: A Potential Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London 1996.

²² È l'accusa mossa, per esempio, da Pier Paolo Portinaro in P. P. Portinaro, *Le mani su Machiavelli. Una critica dell'«Italian Theory»*, Donzelli, Roma 2018.

Federico Di Blasio

con le altre tradizioni europee e non europee.²³

In tal senso, la valorizzazione della tradizione filosofica italiana, lungi dallo «sbocciare nel nazionalismo e nell'imperialismo militaristico»²⁴, produrrebbe un dispositivo conflittuale, e perciò mai inerte rispetto alle sfide incipienti, capace di agire politicamente il presente. Il libro di Claverini ha, dunque, il merito di rilanciare questo conflitto, non risolto, tra la varietà dei patrimoni culturali delle filosofie globali e l'unità, sempre più, coatta del mondo economico. Se il pensiero italiano sarà all'altezza di questo compito, ciò sarà da dimostrare alla luce della sua capacità di aprire sentieri nuovi.

²³ C. Claverini, *op. cit.*, p. 132.

²⁴ A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1987.