

# La filosofia italiana come problema. Da Bertrando Spaventa all'Italian Theory

di Corrado Claverini  
Università Vita-Salute San Raffaele

**Abstract:** In the last few years, an old question seems to have returned to the forefront among philosophers: is it improper to speak about national philosophical traditions? Or is it legitimate, for example, to identify a precise Italian philosophy and distinguish it from a French one? In the case it is legitimate, is it also beneficial to speak in such terms? Which are the risks and advantages of using national or territorial criteria as a principle for identifying different traditions of philosophical thought? The essay analyses these questions, going through the main stages of the Italian philosophical historiography from Bertrando Spaventa's theory of the "European circulation of Italian thought" to the "Italian Theory" of Roberto Esposito.

**Keywords:** Bertrando Spaventa; Italian Theory; globalization; nation; culture

1. La geografia del pensiero. Dalla storia della filosofia italiana all'*Italian Theory*; 2. Pensiero e territorio. La filosofia italiana come problema; 3. Filosofie nazionali nel contesto europeo e globale

## 1. *La geografia del pensiero. Dalla storia della filosofia italiana all'Italian Theory*

Negli ultimi anni una vecchia questione sembra essere tornata in auge tra i filosofi: è improprio parlare di tradizioni filosofiche nazionali? Oppure è lecito, ad esempio, individuare una precisa filosofia italiana e distinguerla da una filosofia francese? Posto che sia lecito, è anche auspicabile parlare in questi termini? Quali sono i rischi e i vantaggi di utilizzare in filosofia un criterio nazionale o territoriale come principio di identificazione di diverse tradizioni di pensiero?

Tali interrogativi costituiscono le questioni preliminari e imprescindibili delle numerose pubblicazioni dedicate alla possibilità di individuare o meno una tradizione filosofica italiana piuttosto che francese. Questione vecchia, si diceva. In effetti, in Italia, se ne parla – per limitarci all'ambito della storiografia filosofica – a partire dal 1861 con Bertrando

## Corrado Claverini - "La filosofia italiana come problema. Da Bertrando Spaventa all'Italian Theory"

Spaventa<sup>1</sup>, seguito – per citare solo i più noti – da Giovanni Gentile<sup>2</sup> ed Eugenio Garin<sup>3</sup> nella prima metà del Novecento. Nata in ambito storiografico in polemica con il mito dell'antica sapienza italica (nelle versioni di Gioberti e di Vico)<sup>4</sup>, la questione della nazionalità della filosofia viene affrontata da Spaventa a Garin in vere e proprie storie della filosofia italiana che offrono al lettore una visione d'insieme dell'intera tradizione di pensiero nazionale. Dopo la storia della filosofia italiana di Garin, pubblicata nel 1947 con il titolo *La Filosofia*, il criterio nazionale non viene abbandonato, ma si preferisce adottarlo prendendo in esame soltanto la filosofia italiana contemporanea, rinunciando a fornire una ricostruzione completa dell'intera tradizione<sup>5</sup>.

Infine, oggi, siamo entrati in una terza fase: non più storia della filosofia italiana, non più stato attuale della filosofia italiana, bensì qualcosa che è stata chiamata in diversi modi: *Italian Theory*, *Italian Thought*, *Italian Radical Thought* e *Italian Difference*. Tali nomi si riferiscono ad una medesima realtà che – sebbene a lui preesistente – è quella messa a tema consapevolmente da Roberto Esposito nel suo libro del 2010 intitolato *Pensiero vivente*<sup>6</sup>, le cui riflessioni vengono sviluppate in un'altra opera appena uscita: *Da fuori*<sup>7</sup>. Che cos'è l'*Italian Theory* e perché si dice in inglese? Secondo le parole di Dario Gentili ed

<sup>1</sup> B. Spaventa, *Prolusione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli, 23 novembre – 23 dicembre 1861*, Vitale, Napoli 1862. In seguito, nel 1908, l'opera spaventiana fu ripubblicata a cura di Giovanni Gentile col titolo più noto di *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*.

<sup>2</sup> *La Filosofia* di Giovanni Gentile esce fra il 1904 e il 1915 a fascicoli nella collana *Storia dei generi letterari italiani* dell'editore Vallardi. In questa serie di pubblicazioni è contenuta la storia della filosofia italiana di Gentile che, tuttavia, si interrompe con la trattazione di Lorenzo Valla. In seguito, questi scritti gentiliani confluiirono in quella che conosciamo come *Storia della filosofia italiana fino a Lorenzo Valla*. Nonostante la storia della filosofia italiana uscita per Vallardi rimase incompiuta, Gentile dedicò alla filosofia italiana numerose opere di carattere storico-filosofico e, dunque, nel 1969, Eugenio Garin poté curare per l'editore Sansoni una completa *Storia della filosofia italiana* (2 voll.) di Giovanni Gentile.

<sup>3</sup> La prima edizione della storia della filosofia italiana di Eugenio Garin esce nel 1947 con il titolo *La Filosofia* nella collana *Storia dei generi letterari italiani* dell'editore Vallardi. In seguito, con il titolo di *Storia della filosofia italiana*, l'editore Einaudi pubblicò la seconda edizione nel 1966 e la terza nel 1978.

<sup>4</sup> Sul mito dell'antica sapienza italica cfr. P. Casini, *L'antica sapienza italica. Cronistoria di un mito*, Il Mulino, Bologna 1998; I. Tolomio, *Italorum sapientia. L'idea di esperienza nella storiografia filosofica italiana dell'età moderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999.

<sup>5</sup> Cfr., ad esempio, E. Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Laterza, Bari 1955; F. Lombardi, *La filosofia italiana negli ultimi cento anni*, Arethusa, Asti 1958; AA.VV., *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, Guida, Napoli 1982; AA.VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985; C.A. Viano, *Va' pensiero. Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, Einaudi, Torino 1985; J. Jacobelli (a cura di), *Dove va la filosofia italiana?*, Laterza, Roma-Bari 1986; AA.VV., *I progressi della filosofia nell'Italia del Novecento*, Morano, Napoli 1992; G. Cantarano, *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Bruno Mondadori, Milano 1998; F.P. Firrao (a cura di), *La filosofia italiana in discussione*, Bruno Mondadori, Milano 2001; L. Grecchi, *Il presente della filosofia italiana*, Petite Plaisance, Pistoia 2007.

<sup>6</sup> Cfr. R. Esposito, *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.

<sup>7</sup> Cfr. Id., *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016.

Elettra Stimilli, l'*Italian Theory* è un «orizzonte entro cui riflettere su autori e categorie che caratterizzano il pensiero filosofico e politico (in particolare quello elaborato a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, sempre più tradotto e discusso in altre lingue)»<sup>8</sup>.

Da questo punto di vista, l'*Italian Theory* è una continuazione della seconda fase della storia della storiografia italiana, ovvero quella che – come abbiamo visto – si interroga principalmente sul presente della filosofia italiana. In effetti, se seguiamo la definizione di Gentili e di Stimilli, l'*Italian Theory* è innanzitutto una riflessione sui caratteri dell'odierna filosofia italiana dall'operaismo degli anni Settanta alla biopolitica italiana contemporanea. Tuttavia, c'è anche chi – come il già citato Esposito – opera un approfondito scavo genealogico mirante ad individuare un filo conduttore che tiene insieme la filosofia italiana dal Rinascimento fino ad oggi. Da questo punto di vista, l'approccio di Esposito è più simile a quello degli autori della prima fase della storiografia filosofica italiana che, a partire da Spaventa, offrivano una visione d'insieme dell'intera tradizione di pensiero nazionale. Interpretazioni differenti e, per certi versi, inconciliabili, ma pur sempre con qualche punto in comune. L'individuazione di una costante nella tradizione di pensiero italiana accomuna sia Spaventa che Esposito. Entrambi, fra l'altro, individuano tale costante in una categoria molto generica. Il primo parla di “ingegno precursore”, mentre il secondo di “pensiero vivente”.

Insomma, per Spaventa la filosofia italiana si contraddistingue per aver precorso alcune importanti acquisizioni della filosofia moderna europea, per cui Telesio anticipa Bacon e Locke, Campanella precorre il *cogito* di Cartesio, Bruno precede il panteismo di Spinoza e, dal canto suo, Vico inizia la “rivoluzione copernicana” compiuta da Kant e pensa storicamente prima dell'idealismo. Quella formulata da Spaventa è la ben nota teoria della “circolazione europea del pensiero italiano” per cui la filosofia moderna nasce in Italia, si sviluppa in Europa e si inverte, infine, con Galluppi, Rosmini e Gioberti.

Esposito, invece, comincia con la trattazione di autori come Machiavelli, Bruno, Vico, Leonardo e individua nella categoria di vita la costante che unisce la filosofia italiana dal Rinascimento ad oggi. Ad esempio, Machiavelli viene presentato come una sorta di filosofo biopolitico *avant la lettre*. Di nuovo, come in Spaventa, un “ingegno precursore”? Non è comunque l'unica somiglianza. Dalla “circolazione europea del pensiero italiano” di matrice spaventiana, si passa – con Esposito – ad una sorta di “circolazione transatlantica del pensiero europeo”. Dal Rinascimento all'Ottocento si compie il primo circolo – quello di cui parla Spaventa – ovvero l'esodo della filosofia italiana rinascimentale, il suo sviluppo nelle altre nazioni europee e il ritorno in Italia in forma inverata con Galluppi, Rosmini e Gioberti; dal Novecento ad oggi il secondo circolo – quello implicito nella teoria di Esposito – ovvero lo sviluppo in America rispettivamente della filosofia tedesca, di quella

<sup>8</sup> D. Gentili e E. Stimilli (a cura di), *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, Derive Approdi, Roma 2015, p. 5. Di D. Gentili cfr. anche *Italian Theory. Dall'operaismo alla biopolitica*, Il Mulino, Bologna 2012.

francese e di quella italiana e, infine, il rinnovato interesse per le filosofie europee, non più soltanto oltreoceano, ma anche nel vecchio continente.

Ecco spiegato anche perché Esposito chiama l'*Italian Theory* – o, con espressione che egli stesso dichiara di preferire, l'*Italian Thought*<sup>9</sup> – in inglese. Allo stesso modo, parla di *German Philosophy* e *French Theory*<sup>10</sup>. Utilizzando il concetto geofilosofico di territorio invece di quello spaventiano di nazionalità, Esposito descrive il movimento di “deterritorializzazione” e “riterritorializzazione” che ha caratterizzato le principali filosofie europee del Novecento. In primo luogo, la filosofia tedesca con Adorno, Horkheimer e Marcuse, costretta a “riterritorializzarsi” negli Stati Uniti all’epoca del nazismo. In secondo luogo, il movimento – questa volta spontaneo – di filosofi francesi, chiamati ad insegnare nelle Università americane o a tenere conferenze: tutto cominciò nel 1966 con la conferenza organizzata dalla John Hopkins University su *The languages of criticism and the science of man*, alla quale parteciparono numerosi intellettuali francesi, fra cui Derrida<sup>11</sup>. Infine, oggi, sempre in America, si assiste ad un crescente interesse per certa filosofia italiana (Negri, Agamben e lo stesso Esposito).

Siamo tornati al punto di partenza: il crescente interesse negli ultimi anni per la filosofia italiana e, in generale, per la questione riguardante la possibilità o meno di distinguere una filosofia di un certo territorio da quella di un altro, ad esempio una filosofia italiana da una filosofia francese. Posto che sia possibile, quali sono i vantaggi o, al contrario, i rischi cui si va incontro parlando in questi termini?

<sup>9</sup> Esposito preferisce denominare il pensiero italiano “Italian Thought” piuttosto che “Italian Theory” per rimarcare la differenza che intercorre fra quest’ultimo, la “German Philosophy” e la “French Theory”. Infatti, rispetto ai lemmi “filosofia” e “teoria”, il termine “pensiero” evidenzia maggiormente la vocazione pratica che – soprattutto con l’Operaismo degli anni Sessanta – ha caratterizzato la filosofia italiana: «“pensiero”, da questo punto di vista, va interpretato come qualcosa che, anziché precedere la prassi, nasce da essa in una forma che oltrepassa sia l’autonomia della filosofia sia la neutralità della teoria. A differenza della filosofia, e della teoria, il pensiero è in quanto tale sempre “in atto”, attivo e attuale, così come ogni atto porta dentro di sé una traccia di pensiero. A definire quello italiano è spesso il rapporto, storicamente pregnante, con un processo collettivo che sfonda i limiti del filosofico e del teorico, per calarsi nelle dinamiche e nei conflitti politici» (R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l’Europa*, cit., pp. 158-159).

<sup>10</sup> Sulla distinzione e definizione di *German Philosophy*, *French Theory* e *Italian Thought* cfr., rispettivamente, i capitoli secondo, terzo e quarto del citato libro di Esposito *Da fuori*. Cfr. inoltre R. Esposito, *German Philosophy, French Theory, Italian Thought*, in D. Gentili e E. Stimilli (a cura di), *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, cit.

<sup>11</sup> Sulla *French Theory* cfr. F. Cusset, *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze, & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, 2003; tr. it. *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Co. all’assalto dell’America*, Il Saggiatore, Milano 2012.

## 2. Pensiero e territorio. La filosofia italiana come problema

Vi è dunque un rapporto fra pensiero e territorio? Gilles Deleuze e Félix Guattari in *Qu'est-ce que la philosophie?* affermarono a chiare lettere: «pensare non è né un filo teso tra un soggetto e un oggetto, né una rivoluzione dell'uno intorno all'altro. Il pensare si realizza piuttosto nel rapporto fra il territorio e la terra»<sup>12</sup>. Tuttavia, proprio l'ammissione di tale rapporto fra pensiero e territorio sembra minare le pretese di universalità che la filosofia possiede per sua natura. Lo stesso Garin aveva ben chiara questa difficoltà quando scrisse nell'introduzione alla sua storia della filosofia italiana che la «pretesa antinomia fra “universalità” della filosofia e “particularità” di un pensiero nazionale»<sup>13</sup> è un falso problema. Infatti, la filosofia ha «un preciso aggancio a situazioni storiche definite, a condizioni e a limiti di fatto determinati o determinabili»<sup>14</sup>. La differenza, rispetto ad altri ambiti del sapere, è abbastanza marcata perché se, da un lato, «non c'è una matematica cinese, indiana, greca ma, semplicemente, *la matematica*»<sup>15</sup>, dall'altro lato, «la realtà storica del filosofare importerà sempre un riferimento a situazioni specifiche, entro dimensioni spazio-temporali»<sup>16</sup>. Il punto, abbastanza chiaro, è che le idee filosofiche non nascono per partenogenesi e che «il discorso filosofico è sempre, per usare un'espressione platonica, un discorso bastardo»<sup>17</sup>. Tuttavia, se ci fermassimo a questo rilievo, cadremmo in uno storicismo che riduce le idee alla loro storia. Invece, hegelianamente, la filosofia non è soltanto il proprio tempo appreso in pensieri, ma si occupa anche di ciò che è ed è eternamente. In altre parole, la genesi particolare di un'idea filosofica non inficia la sua validità universale. A tal proposito, Alain Badiou, parlando di filosofia francese, ha affermato: «senza rimettere in causa la vocazione universale della filosofia, da me sistematicamente difesa, bisogna comunque convenire del fatto che il suo svolgimento storico comporta delle discontinuità, sia temporali che spaziali»<sup>18</sup>; insomma «occorre pur riconoscere che esistono dei *momenti* della filosofia, delle localizzazioni singolari dell'invenzione a risonanza universale di cui essa è capace»<sup>19</sup>.

Non storicismo, dunque, ma neanche rimozione della storia. Non è possibile studiare le idee né riducendole alla loro storia né prescindendo completamente dalla loro genesi storica. Tali affermazioni che sembrano ovvie e scontate, in realtà non lo sono nell'epoca

<sup>12</sup> G. Deleuze e F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 1991; tr. it. *Che cos'è la filosofia?*, a cura di C. Arcuri, Einaudi, Torino 2002<sup>3</sup>, p. 77.

<sup>13</sup> E. Garin, *Storia della filosofia italiana* (1947), 3 voll., Einaudi, Torino 1978, vol. I, p. 22.

<sup>14</sup> *Ibidem*.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> *Ibidem*.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Cfr. A. Badiou, *L'aventure de la philosophie française*, 2012; tr. it. *L'avventura della filosofia francese. Dagli anni Sessanta*, Derive Approdi, Roma 2013, p. 6.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

odierna, ovvero l'epoca della cosiddetta fine della storia. La rimozione della storia oggi in atto implica un processo di naturalizzazione dell'elemento storico e sociale che rende impossibile ogni critica – laddove, chiaramente, la natura non può essere criticata, ma soltanto descritta. Tale processo va di pari passo con un altro di riduzione delle molteplici culture ad un'unica “cultura-mondo”. Ci riferiamo evidentemente alla globalizzazione. Ecco perché oggi ammettere l'esistenza di diverse tradizioni filosofiche nazionali sembra così difficile. La filosofia riflette questo duplice processo di rimozione della storia e di riduzione delle culture, adottando certi aspetti tipici della scienza: il cosiddetto “sguardo da nessun luogo”, la rimozione dell'elemento culturale e storico, il falsificazionismo e una concezione della verità come progresso. Al contrario, lo sguardo della filosofia non è *from nowhere* come quello scientifico, ma è situato e collocabile in un contesto culturale e storico al quale – come già accennato – non si riduce, ma da cui prende le mosse. Si potrebbe dire con un'equazione che lo spazio e il tempo stanno alla scienza come la cultura e la storia stanno alla filosofia. Si può certamente riflettere sulle conseguenze culturali e storiche di certe scoperte scientifiche, ma tale riflessione cade nell'ambito della filosofia e non della scienza. Infine, ultimo punto, la verità filosofica non è progressiva, non procede popperianamente per congetture e confutazioni (cfr. teoria epistemologica del falsificazionismo). La filosofia non ha alle spalle un cumulo di macerie, ma una ricca tradizione. In parole povere, Platone non è inferiore ad Hegel perché più antico. Questo concetto era chiaro all'epoca della famosa vicenda Bruno-Galilei. La condanna del primo e l'abiura del secondo non hanno solo a che fare con il coraggio del Nolano e l’“antierismo” del fisico pisano, ma – come emerge in maniera limpida ne *La fede filosofica* di Karl Jaspers<sup>20</sup> – con il diverso tipo di verità in gioco, filosofica da un lato, scientifica dall'altro. Questo, dunque, il primo ordine di problemi quando si parla di filosofia italiana e, in generale, di tradizioni filosofiche nazionali. Da una parte, si aprono questioni di tipo filosofico come quella della presunta antinomia fra particolare e universale, dall'altra vi è una difficoltà di tipo storico e culturale nell'affrontare questo genere di discorsi nell'epoca della globalizzazione, dell'*end of history* e della *philosophia ancilla scientiae*.

Vi è un secondo ordine di problemi quando si parla di tradizioni filosofiche nazionali: il pericolo del nazionalismo. Tuttavia, chi evoca tale pericolo probabilmente non fa le dovute distinzioni: il sentimento nazionale non ha nulla a che vedere con il nazionalismo. Il principio di nazionalità dovrebbe essere difeso dalle derive nazionalistiche così come il principio dell'internazionalismo dovrebbe essere difeso dalle derive globalizzanti. Il sentimento nazionale è la consapevolezza della peculiarità storica di un popolo con la sua lingua, la sua cultura, le sue tradizioni. Tale sentimento diventa nazionalismo soltanto nel momento in cui il popolo in questione, proprio in virtù della coscienza di possedere determinate peculiarità, proclama la sua superiorità rispetto agli altri popoli. Il genuino principio di

---

<sup>20</sup> K. Jaspers, *Der philosophische Glaube* (1947); tr. it. *La fede filosofica*, Cortina, Milano 2005.

nazionalità non esclude né intende sottomettere le altre nazioni, ma le riconosce come legittime. Per questo motivo, tale principio richiama subito l'altro dell'internazionalismo cui abbiamo fatto riferimento poco sopra. Il genuino internazionalismo implica il rapporto *inter nationes*, l'incontro fra culture differenti e la loro eventuale *traduzione* in qualcosa di nuovo, di inedito. Nella globalizzazione, invece, l'incontro fra diverse culture avviene per *riduzione* ad un'unica “cultura-mondo” che, in quanto tale, non ha più nulla di culturale. Infatti, cultura implica per definizione pluralità e, dunque, traduzione e non riduzione. Chiarito questo punto, si giunge infine ad un terzo ordine di problemi. Abbiamo parlato di tradizioni filosofiche e, in particolar modo, di quella italiana. Tuttavia, a questo punto, la domanda sorge spontanea: qual è il significato da dare al termine “italiana”? In questo caso prendiamo la filosofia italiana, ma – detto per inciso – si tratta soltanto di uno dei possibili esempi: lo stesso discorso è valido per tutte le altre tradizioni filosofiche (francese, tedesca, inglese, spagnola, ecc.).

Evidentemente non ci si riferisce allo Stato. Chi ammette l'esistenza di una precisa tradizione filosofica italiana, è anche d'accordo nell'individuare l'inizio di tale filosofia prima della nascita dello Stato italiano. Vi fu una nazione italiana anche prima della nascita dello Stato e vi sarà anche dopo l'eventuale dissoluzione di esso. Lo Stato è un'entità politica, la nazione – con o senza Stato – è un'entità culturale. Quando Spaventa, Gentile, Garin o, più recentemente, Michele Ciliberto<sup>21</sup> affrontano il tema della filosofia italiana, ne parlano in senso nazionale, anche se poi – in particolare Spaventa e Gentile dove il particolare è momento dell'universale – non si fermano al mero principio nazionale e sottolineano il valore universale del pensiero filosofico. Anche Esposito, nella sua ricostruzione del pensiero filosofico italiano, non comincia la sua analisi dalla costituzione dello Stato nel 1861, ma a partire dal Rinascimento. Anzi, secondo quanto argomentato in *Pensiero vivente*, essendo la filosofia italiana nata e sviluppatisi per lungo tempo in assenza di uno Stato, è facile capire il motivo per cui oggi, nell'epoca della globalizzazione e della progressiva dissoluzione dei vecchi Stati nazionali, vi sia un rinnovato interesse per tale tradizione filosofica. Tuttavia, Esposito non utilizza il criterio nazionale, bensì il concetto geofilosofico di territorio, per tre ordini di motivi: in primo luogo per il cosmopolitismo che ha da sempre caratterizzato la cultura italiana a partire dalla Scolastica e dall'Umanesimo e per la natura meramente retorica delle invocazioni patriottiche di autori che vanno da Petrarca a Foscolo, da Machiavelli a Gioberti; in secondo luogo per sottolineare la portata universale del discorso filosofico sempre tendente alla “deterritorializzazione”; in terzo luogo, per evitare a priori le possibili derive nazionalistiche che abbiamo visto essere una delle questioni problematiche da chiarire quando si parla di tradizioni filosofiche nazionali. Tuttavia, non credendo che appelli patriottici come quello di Machiavelli siano meramente

---

<sup>21</sup> Cfr. M. Ciliberto (a cura di), *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Ottava appendice*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2012.

letterari<sup>22</sup> e avendo spiegato la differenza che intercorre fra il principio di nazionalità e il nazionalismo, possiamo continuare ad usare tranquillamente il concetto di nazione che esprime meglio il senso culturale che attribuiamo all'intero discorso sulla filosofia italiana. Dunque, né Stato né territorio, bensì nazione: ma in che senso? La nazionalità ha *in primis* a che fare con la lingua che è più di un semplice mezzo di espressione. Abbiamo già rilevato come, con la globalizzazione, sia in corso la riduzione delle culture ad un'unica cultura mondiale. Questo processo riguarda anche la diversità linguistica che è in costante diminuzione. La riduzione delle lingue è una tragedia anche perché i linguaggi non sono perfettamente traducibili l'uno nell'altro. Vi è sempre un margine di intraducibilità in cui risiede ciò che rende una lingua una risorsa e non un ostacolo. Una lingua veicolare va bene in ambito scientifico, dove vale il *simplex sigillum veri*, ma non in ambito culturale, dove la verità non è logica e formalizzabile, non ha a che fare con il vero e il falso. Per capire veramente una cultura occorre studiarne innanzitutto la lingua. Questo è uno dei motivi per cui una storia della filosofia italiana dovrebbe includere anche una storia della letteratura italiana. Fra l'altro questi due generi letterari sono nati insieme: curiosamente, il primo storico della filosofia italiana (Bertrando Spaventa) e il primo storico della letteratura italiana (Francesco De Sanctis) sono nati e morti nello stesso anno (1817-1883). Anzi, vi è anche chi – come Ermanno Bencivenga<sup>23</sup> – ha sottolineato come una delle principali caratteristiche specifiche della filosofia italiana sia sempre stata quella di esprimere i concetti in uno stile peculiare e riconoscibile e, dunque, nell'intreccio di filosofia e letteratura. Non a caso certi protagonisti della letteratura italiana sono considerati anche grandi filosofi e certi importanti filosofi italiani non possono non essere considerati quando si parla di letteratura italiana. Oggi la filosofia italiana non deve abbandonare questa sua caratteristica perché esprimersi in un'unica lingua e in un unico stile comporta inevitabilmente un unico pensiero.

### 3. Filosofie nazionali nel contesto europeo e globale

Ripartiamo dalle domande iniziali e concludiamo cercando di individuare il senso che può avere oggi la riscoperta delle tradizioni filosofiche nazionali. Abbiamo rilevato come negli ultimi anni ci sia un rinnovato interesse per tematiche legate alla nazionalità della filosofia. Questo dato di fatto non ha a che fare semplicemente con l'inizio di un nuovo capitolo

<sup>22</sup> A sostegno di questa affermazione si può citare la tesi gramsciana secondo cui il capitolo conclusivo del *Principe* di Machiavelli – dove è contenuta l'invocazione patriottica in questione – «non è qualcosa di estrinseco, di “appiccicato” dall'esterno, di retorico, ma deve essere spiegato come elemento necessario dell'opera, anzi come quell'elemento che riverbera la sua vera luce su tutta l'opera e ne fa come un “manifesto politico”» (A. Gramsci, *Quaderni del carcere* (1929-1935), edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, 4 voll., Einaudi, Torino 2007<sup>3</sup>, vol. III, 13, 1, p. 1556). Su questo argomento ci permettiamo di rinviare al nostro *Utopia concreta. Pensiero utopico e ideologia in Niccolò Machiavelli e Tommaso Campanella*, Il Prato, Saonara 2015.

<sup>23</sup> Cfr. E. Bencivenga, *Il pensiero come stile. Protagonisti della filosofia italiana*, Bruno Mondadori, Milano 2008.

di storia della storiografia filosofica. Il parlare di *German Philosophy*, *French Theory* e *Italian Thought* – come ad esempio fanno Esposito e Gentili – oppure il riflettere sul contributo italiano alla storia del pensiero – come fa Ciliberto aggiornando il paradigma gariniano – non ha nulla a che vedere con il puro accademismo e con il semplice rispolverare questioni inattuali con intenti meramente eruditi. Riflettere sulle peculiarità delle diverse tradizioni filosofiche nazionali ha un valore inestimabile nell'epoca della globalizzazione e dell'omologazione culturale. La filosofia come ontologia dell'attualità non può far proprio il cosiddetto sguardo da nessun luogo. Lo sguardo è sempre su un determinato contesto, su precise questioni che costituiscono le sfide del presente. La salvaguardia della diversità culturale e linguistica è fondamentale per invertire il processo di uniformazione e omologazione di culture, lingue, stili, pensieri. Parlare oggi di identità filosofica italiana, francese o tedesca e, più in generale, di culture nazionali può essere il primo passo verso la riscoperta dell'estrema ricchezza culturale europea. La diversità culturale presente nel continente europeo, come dovrebbe apparire ormai chiaro da quanto abbiamo detto finora, non è un ostacolo all'unità, ma una risorsa.

Che cosa ci insegna, d'altro canto, la geofilosofia dell'Europa<sup>24</sup>? Che l'Europa è una e multianime, è *diálogos* e *pólemos*, è l'arcipelago greco con l'incontro-scontro delle *póleis*, è la repubblica romana con il conflitto sociale dei due grandi “umori” (i patrizi e i plebei), è la *repubblica christiana* con i rapporti delicati fra Chiesa e Impero (i due “Soli”). La strada da percorrere non è quella della riduzione delle molteplici culture nazionali ad un'unica cultura europea, favorendo in tal modo il più generale processo di globalizzazione. La via giusta consiste nel comprendere che, lungi dall'essere un intralcio, il fatto che la cultura europea sia in sé un insieme di molteplici culture è una importante risorsa. La vera unità non può scaturire – in un vecchio continente come quello europeo – dall'omologazione culturale, né dalla chiusura di una cultura nazionale alle altre culture. La grande sfida consiste nel favorire la dialettica di unità politico-economica e molteplicità nazional-culturale, consci che – come disse Max Scheler – «mai e in nessun luogo i meri trattati giuridici da soli hanno creato una vera comunità; al massimo la esprimono»<sup>25</sup>.

Lo studio della filosofia europea e delle varie tradizioni filosofiche nazionali esemplifica bene un aspetto particolare di questo discorso generale: esiste una filosofia italiana con caratteri che la distinguono da una filosofia francese? Quali sono le peculiarità della filosofia tedesca? E cosa dire della tradizione filosofica inglese? Posta l'esistenza di specifiche filosofie nazionali, gli studiosi individuano di volta in volta diverse caratteristiche peculiari delle varie tradizioni filosofiche nazionali. Solo per limitarci alla filosofia italiana, la sua differenza specifica è stata individuata ora nella categoria di vita (Esposito e l'*Italian Theory*),

<sup>24</sup> M. Cacciari, *Geofilosofia dell'Europa*, Adelphi, Milano 1994. Cfr. anche Id., *L'arcipelago*, Adelphi, Milano 1997.

<sup>25</sup> M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, 1921; tr. it. *L'eterno nell'uomo*, Milano, Bompiani 2009, p. 991.

ora nella vocazione etico-civile (Ciliberto, Garin), ora nell’“ingegno precursore” (Spaventa). Per non parlare del mito dell’antica sapienza italica (ad esempio Gioberti e Vico) o di tutta una storiografia filosofica che individua nell’idea di esperienza la principale categoria pensata dalla filosofia italiana<sup>26</sup>. Tuttavia, al di là delle molteplici interpretazioni della “differenza italiana” rispetto alle altre tradizioni filosofiche europee, occorre qui sottolineare di nuovo il fatto che, da ultimo, pur tenendo ferme le loro rispettive differenze, tali tradizioni si intrecciano, si influenzano l’un l’altra, circolano – direbbe Spaventa. L’individuazione e la salvaguardia delle diverse tradizioni culturali non significa alzare muri e barriere, ma favorire il dialogo interculturale, senza il quale davvero heideggerianamente solo un Dio ci può salvare.

---

<sup>26</sup> Sull’importanza dell’idea di esperienza in molta storiografia filosofica italiana cfr. I. Tolomio, *Italorum sapientia. L’idea di esperienza nella storiografia filosofica italiana dell’età moderna*, cit.