

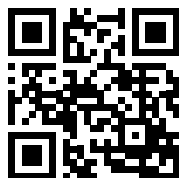
A PROPOSITO DI
«MEZZO SECOLO
DI FILOSOFIA ITALIANA»
DI MASSIMO FERRARI

intervista all'Autore
a cura di NICCOLÒ PARISE

Il testo è pubblicato da www.filosofia.it, rivista on-line registrata; codice internazionale ISSN 1722-9782. Il © copyright degli articoli è libero. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia.it. 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.it, 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.it. 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 alla homepage www.filosofia.it 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.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo info@filosofia.it, allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

WWW.FILOSOFIA.IT

ISSN 1722-9782



DOMANDA. *Questo libro**, che si iscrive nei Suoi interessi per la cultura filosofica italiana tra fine Ottocento e per tutto l'arco del Novecento, viene a dare un quadro più organico e completo ai molti studi (nonché alle svariate recensioni) che ha dedicato alla filosofia italiana del secolo xx a partire, grosso modo, dalla metà degli anni '80. Le vorrei chiedere quindi, come prima domanda, se l'idea di questo libro stesse già all'origine di quei saggi, o comunque da dove se ne possano ricavare le radici.

RISPOSTA. L'idea all'origine non direi. Certamente ci sono stati materiali che si sono accumulati negli anni. Se dovessi trovare il nucleo originario molto lontano di questo lavoro, sarebbe uno studio sul neoilluminismo italiano che ho portato a termine, se ben ricordo, alla fine del 1982 quando ero borsista all'Istituto italiano per gli studi storici a Napoli: un saggio molto ampio di oltre cento pagine. Lo feci leggere a Mario Dal Pra, il quale mi disse che lo si poteva pubblicare ma che lo avrei dovuto sfrondare e così nacque l'articolo *Origini e motivi del neoilluminismo italiano*¹, che è un po' il nucleo originario del libro. In tempi poi relativamente più recenti, quando si è trattato di rifare la *Storia della filosofia* diretta da Dal Pra e allora edita da Vallardi, Dal Pra stesso intendeva soprattutto rifare il volume sulla filosofia del Novecento; poi Dal Pra è scomparso e il compito è stato affidato a uno dei suoi allievi

* M. FERRARI, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, il Mulino, Bologna 2016, 304 pp. Intervista registrata a Torino (Palazzo Nuovo) nei giorni 26 e 27 febbraio 2018. Il testo è stato rivisto e controllato dal prof. Ferrari. I riferimenti bibliografici sono del curatore. A proposito di questo libro cfr. P. DONATELLI, E. LECALDANO, M. MORI, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio di Massimo Ferrari*, «Iride», xxx (2017), pp. 627-42; M. MORI, A. VIGORELLI, M. SANTAMBROGIO, M. FERRARI, *Dove va la filosofia italiana? Commenti al volume di Massimo Ferrari «Mezzo secolo di filosofia italiana»*, «Politeia», xxxiv (2018), pp. 184-204.

migliori, Gian Enrico Paganini, il quale ha messo insieme un gruppo di studiosi che ha allestito il volume sul Novecento in due tomi, poi uscito dall'editore Piccin di Padova. Io feci la parte sulla filosofia italiana dal secondo dopoguerra agli anni '90². Un lavoro per cui ho raccolto molto materiale, seppure in quell'occasione il taglio fosse necessariamente più divulgativo, anche se di buon o ottimo livello. Subito dopo mi era venuta l'idea di trasformare questo ampio contributo in un libro e scrissi così alla casa editrice Laterza, la quale si disse interessata e Vito Laterza in persona mi rispose di volerlo fare subito perché sarebbe stato l'ideale completamento delle *Cronache di filosofia italiana* di Eugenio Garin³. Poi, per motivi di diritti e di possibili contese con l'Editore il progetto si è arenato, Vito Laterza nel frattempo è venuto a mancare e io ho abbandonato il progetto. Nel corso degli anni successivi mi sono stati chiesti contributi vari, su Banfi, la scuola milanese, la storiografia filosofica, ecc., e via via mi sono reso conto che il materiale accumulato era notevole e sono arrivato così a fare la proposta a il Mulino di pubblicare un libro sulla filosofia italiana del secondo dopoguerra. Ma solo dopo molto tempo ancora (e rischiando che il Mulino mi stracciasse il contratto) sono arrivato a mettere insieme il volume. Quindi un percorso molto lungo, per cui mi capita spesso di dire con una battuta che a scrivere questo libro ci ho messo mezzo secolo!

D. Riagganciandomi a quanto ha appena detto, e tenendo in considerazione l'intero arco del suo libro che inizia con la data emblematica del 25 aprile 1945 (giorno in cui vengono pubblicati gli Studi per un nuovo razionalismo di Ludovico Geymonat⁴), mi sembra che dal Suo libro emerga una sorta di « triangolo geografico » a proposito di tre città nelle quali si sarebbero maggiormente svolte le analisi e le riflessioni filosofiche che Lei reputa abbiano meglio rappresentato le istanze di innovazione della filosofia italiana a partire, grosso modo, dal secondo dopoguerra. Penso quindi a Torino – in particolar modo a Nicola Abbagnano e alla sua scuola, a Ludovico Geymonat (che in questa città si laureò prima in filosofia e poi in matematica), a Norberto Bobbio, nonché all'Estetica di Luigi Pareyson⁵ (che ai Suoi occhi rappresenta la sua opera più importante) e al suo allievo Umberto Eco –, a Milano – soprattutto ad Antonio Banfi e alla sua

celebre scuola e in particolar modo a Giulio Preti (forse l'autore da Lei più apprezzato, nonché meglio analizzato nel libro), ma anche a Mario Dal Pra –, e a Firenze, città dove Preti si trasferisce nel '54 e città in cui ha a lungo insegnato Eugenio Garin. Volevo quindi chiederLe se si ritrova in questa mia impressione.

R. Certamente si tratta di un triangolo geografico, questo è indiscutibile; il motivo ispiratore in fondo è quello della geografia della filosofia italiana, esattamente come si è parlato di una geografia della letteratura italiana. Del resto il volume su *Le città filosofiche* curato da Pietro Rossi e Carlo Augusto Viano⁶ era impostato proprio in questa direzione, cioè considerare la filosofia italiana del '900 dal punto di vista delle sedi accademiche in cui si è sviluppata e ha lasciato delle tracce importanti. Indubbiamente da questo punto di vista *Mezzo secolo* segue un criterio di carattere geografico, soprattutto su due fronti: uno è quello del rinnovamento e delle istanze di innovazione di cui Lei parlava, e certamente sia da un punto di vista teorico sia da un punto di vista storiografico Torino, Milano e Firenze sono strettamente legate senza che una rappresenti la sede di una particolare «specializzazione» ma con un intreccio molto vivo e fecondo, che negli anni '50 e anche all'inizio degli anni '60 ha rappresentato un punto di forza, di avanguardia, della filosofia italiana. Poi le cose si sono naturalmente modificate, i protagonisti sono cambiati, però la traccia di questi gruppi intellettuali è rimasta molto forte. Lei ha accennato a Preti... sì certamente Preti è una figura estremamente originale, forse la testa filosofica più originale delle cronache filosofiche postbelliche, ed è un po' un filo conduttore. Anche perché è un momento di connessione che passa tra lo sfarinarsi della scuola banfiana e l'incontro con altre esperienze filosofiche: la filosofia scientifica, il pragmatismo, in qualche misura anche la storiografia filosofica e di qui una serie di rapporti non sempre facili (com'è il caso dei rapporti con Garin). Senza dubbio, anche al di fuori dell'area neoilluministica o storiografica ci sono state delle voci molto significative; ed è vero, io ritengo che l'*Estetica* di Pareyson sia il «momento di punta» della sua produzione, il momento in cui la sua originalità emerge in un modo spiccato, tra l'altro anche precocemente perché siamo agli inizi degli anni '50 in

un momento in cui la tanto discussa eredità dell'idealismo anche in ambito estetico si faceva sentire più pesantemente di quanto non sia stato dopo.

Però il criterio geografico vale anche in un'altra direzione, per quanto riguarda la sopravvivenza dell'idealismo crociano e gentiliano. Dico «sopravvivenza» perché le vicende di Croce e Gentile nel dopoguerra sono intanto vicende distinte (in qualche modo intrecciate, come ovvio, ma comunque molto ben distinte): l'eredità di Gentile rimane più legata nell'università di Roma con allievi e seguaci (per quanto eterodossi come Ugo Spirito), mentre l'eredità crociana rimane appannaggio in larga parte dell'ambiente napoletano. Franco Restaino, in quella sua ricostruzione della storia della filosofia italiana uscita nel rifacimento dell'Abbagnano-Fornero, ha parlato del «vento del Nord» e della «brezza del Sud»⁷: questa metafora rende in qualche modo bene l'idea di dove tirasse il vento nella filosofia italiana, almeno subito dopo il '45. Poi naturalmente le cose si sono rilevate più complesse: non era semplicemente un confronto tra aree geografiche o, per così dire, di direzione dei venti.

Sfugge invece un po', anche se non del tutto, alla collocazione geografica l'area della filosofia cattolica nelle sue diverse sfumature: spiritualismo e metafisica classica. Certo Milano e Padova sono i due punti di riferimento, ma per quanto riguarda Michele Federico Sciacca dobbiamo pensare all'ambiente genovese. Poi bisogna considerare i transfughi – qui andiamo un po' più in là nel tempo, ma come noto Emanuele Severino lascia l'Università Cattolica del Sacro Cuore per andare a Venezia. Quindi direi che in realtà con la svolta degli anni '60, grosso modo, questa triangolazione e più in generale questa articolazione geografica subisce dei mutamenti anche se non scompare del tutto, anzi in certi casi si rafforza – per non fare che un esempio illustre, Bobbio diventa un po' l'esponente di spicco della cultura laica torinese di impronta neoilluministica; un personaggio come Geymonat intraprende poi un'altra strada e ritorna a Milano nelle vesti questa volta del marxismo. Ecco, il marxismo ha una presenza trasversale, non vedrei una caratterizzazione geografica così netta come nel caso del neoilluminismo; direi che questa trasversalità geografica è emblematica perché corrisponde a una certa trasversalità del marxismo che a partire dagli anni '60,

in varie forme e con varie declinazioni, penetra in ambienti e realtà anche molto diverse e qui la storia si complica. In un certo senso è più nitida e più facilmente decifrabile nel decennio che va dal '45 alla metà degli anni '50, mentre in seguito la trama si infittisce, i colori diventano meno netti (o in certi casi anche più netti), ma certo la contrapposizione di certi fronti è sempre meno lineare e verrà via via sempre più stemperandosi.

D. *È questo per caso il motivo per il quale Lei si concentra nel libro maggiormente, e più accuratamente, su questi anni? Senza voler fare una considerazione in base a un banale conteggio di pagine, ma salta agli occhi che i primi due decenni dopo la fine della Seconda guerra mondiale occupano circa i due terzi del libro, mentre dalla fine degli anni '60 fino alla fine dei '90 o all'inizio del nuovo millennio è concentrato l'ultimo terzo del volume.*

R. Intanto c'è una motivazione non priva di importanza, e cioè che nel periodo che va dal '45 alla fine degli anni '60, diciamo al 1968, disponiamo di un lavoro storiografico in parte già fatto, è una storia più lontana, i protagonisti non hanno più avuto modo ovviamente di intervenire e animare il dibattito filosofico attuale. Lo sguardo da lontano è quindi più facile e questa è una motivazione che può sembrare banale ma invece è più che semplicemente banale.

Il secondo punto è che in quel decennio/quindicennio si sono giocate, io credo, molte sorti della filosofia italiana successiva; perché il grande problema che la generazione più giovane avvertiva dopo il '45 è stato quello della sprovincializzazione della cultura italiana, opera che ha impresso segni profondi negli anni a venire. Quando questa fase di sprovincializzazione si è esaurita, o comunque ha compiuto buona parte del suo tragitto, molte delle carte ancora nelle mani dei giocatori sono state esibite sul tavolo e lì si è anche inaugurata una nuova partita, però sulla base di quello che era stato fatto precedentemente. Questo è il motivo per cui quel quindicennio (o quei due decenni) è particolarmente significativo. Poi anche per uno dei temi che è più presentato nel libro, e cioè il problema di come la filosofia sia stata interpretata come storia della filosofia, ecco anche lì mi sembra che le cose più importanti (anche se non conclusive)

siano state dette all'epoca. Un certo confronto con l'idealismo e una certa storiografia idealistico-storicistica: ecco, questa resa dei conti è stata fatta sostanzialmente entro la fine degli anni '50, quindi anche qui si tratta di una parabola che meritava di essere vista più analiticamente e più da vicino. Ovviamente mano a mano che ci si avvicina alla contemporaneità anche il mestiere di storico diventa più difficile, le posizioni mutano, si evolvono – basti pensare al caso di Gianni Vattimo, che dagli anni '70 agli anni del «pensiero debole» ha percorso una strada non scontata (e non è nemmeno finita lì). Quindi via via che ci si avvicina al presente il lavoro non è tanto più quello dello storico quanto di registrare quanto avviene, e vedere da dove arrivino le nuove proposte filosofiche e che impatto abbiano avuto per un certo periodo di tempo. La sensibilità storiografica quindi muta e quasi si assiste a uno scenario in presa diretta.

D. *Ho notato come all'interno del libro l'espressione "tempo perduto", non solo ricorra in diverse occasioni (cfr. pp. 9, 100, 148, 272, 295, 299), ma che, in riferimento alla questione della «sprovincializzazione» e del «processo di aggiornamento» di cui Lei parla a proposito del periodo immediatamente successivo alla fine della guerra, abbia non solo un riferimento polemico a una certa stagione filosofica italiana, ma contenga in sé anche una sorta di auspicio per il lavoro filosofico che a Suo giudizio sarebbe opportuno perseguire (come per esempio sostiene parlando della filosofia a indirizzo analitico) – inoltre, se non sbaglio, sarebbe dovuto essere questo originariamente il titolo del Suo libro, dico bene?*

R. Partendo dal titolo del libro. Evidentemente «tempo perduto» è un titolo letterariamente accattivante; per altro ho trovato quest'espressione utilizzata un paio di volte da Norberto Bobbio, e il fatto che anche Bobbio impiegasse il titolo proustiano mi aveva rincuorato e rafforzato nella convinzione di adottarlo anche per il mio libro. Titolo che io avrei francamente preferito, ma l'editore è stato abbastanza implacabile nel ritenerlo – appunto – eccessivamente letterario, e può darsi che alla fine avesse ragione l'editore. Però, al di là del carattere letterario o meno del titolo, l'idea è comunque che la storia filosofica italiana abbia tentato per una

parte consistente della cultura postbellica di recuperare il tempo perduto. «Tempo perduto» significa la consapevolezza dell'essere rimasti un po' ai margini della cultura filosofica europea e non solo europea (tra le due guerre mondali soprattutto), e questa rincorsa nel mettersi alla pari è stata una delle preoccupazioni dominanti della ricostruzione filosofica postbellica: in fondo come l'Italia dopo il '45 gradualmente si trasforma da paese agrario in paese industriale, così (senza avanzare semplicistiche analogie) per quanto riguarda l'indagine filosofica si trattava di passare da una struttura concettuale più arretrata a una più aggiornata, più in sintonia con quello che era avvenuto a Vienna, a Parigi, in Germania o negli Stati Uniti e in Inghilterra, grosso modo dall'inizio degli anni '20 in poi. In effetti, se si guarda invece al periodo antecedente la Prima guerra mondiale, questa dimensione provinciale, questa dimensione un po' autarchica della filosofia, sicuramente non è presente nella cultura italiana. Non ci sono forse personaggi di primissima grandezza come in altri contesti (penso alla Germania in particolare, ma anche a Bergson in Francia o a Russell in Inghilterra), però – a parte Croce e Gentile – sicuramente c'è un terreno fecondo che si è poi esaurito, per tanti motivi e non solo per la cosiddetta egemonia idealistica che avrebbe spazzato via gli oppositori, ma a volte anche per banali motivi biografici: pensiamo che personaggi come Mario Calderoni e Giovanni Vailati sono morti giovanissimi e quindi hanno interrotto la loro attività nel volgere di pochi anni, tra il 1909 e il 1914. Inoltre bisogna anche tener presente che altre figure, che pure oggi vengono rivalutate, classificate come appartenenti a un orizzonte europeo (come ad esempio Federico Enriques), certamente appartenevano a quell'orizzonte, stavano per così dire a cavalcioni delle Alpi, non rivolgevano lo sguardo soltanto all'Italia; e tuttavia bisogna anche mettere a fuoco quale fosse la loro consistenza filosofica confrontata con altri programmi eminenti della ricerca filosofica nell'ambito dell'epistemologia. Certamente il tempo perduto si accumula invece dopo la Prima guerra mondiale, e qui basta fare esempi molto noti e spesso citati: i giudizi di Guido De Ruggiero sulla fenomenologia, sulla psicanalisi, le chiusure di Croce su tutto ciò che di nuovo emergeva a proposito della cultura settecentesca e dell'Illuminismo, e poi tanti altri aspetti (ora è inutile elencarli tutti) che hanno fatto

si che tante esperienze, che altrove erano estremamente importanti e influenti, siano rimaste in Italia inascoltate o del tutto marginali. Di qui una sorta di stortura del recupero del tempo perduto, per cui un personaggio come Geymonat – che è stato a Vienna, ha studiato con Schlick e conosciuto i membri del Circolo di Vienna – è diventato una specie di mito: perché era colui che per primo aveva portato in Italia la nuova filosofia della scienza dell’empirismo viennese; poi però se si va a vedere la consistenza dell’operazione di Geymonat, non dell’opera di impresa editoriale che importava nuovi testi e temi dall’estero, ma della consistenza teorica, qui il discorso si fa più complesso: perché certamente il neorazionalismo di Geymonat degli anni ’50 non è che abbia delle grandissime affinità con Carnap o con Reichenbach, si muove anzi su linee abbastanza autonome e anche abbastanza generiche rispetto al sofisticato specialismo del neopositivismo ormai trasmigrato negli Stati Uniti. Preti da questo punto di vista lavorava molto più sul campo, molto più a contatto con le tematiche allora vive. Quindi il pur salutare recupero del tempo perduto è stato contraddittorio, e se è vero che c’è stata una sprovincializzazione, si sono tradotti testi di autori che prima erano considerati marginali, è nato un indirizzo epistemologico di filosofia analitica e di filosofia del linguaggio, la storiografia filosofica si è potentemente rinnovata, è anche vero, però, che il recupero è stato lento e si è concluso soltanto dopo molto tempo, quando non c’era più il problema di sentirsi provinciali, isolati, con l’effetto – che è poi quello che denunciava Bobbio al convegno di Anacapri – di aver così aperto troppe le porte a tutto ciò che veniva da fuori, al punto da farne indigestione. Lì certamente il tempo non è stato più un tempo perduto, è stato un tempo ritrovato; però le modalità con cui si è ritrovato e recuperato il tempo perduto hanno condizionato anche le modalità con cui il tempo è stato poi ritrovato: questo credo sia un filo rosso, una lente con la quale si può leggere la storia della filosofia italiana postbellica.

D. Un aspetto per Lei molto significativo del «rinnovamento» della filosofia italiana dopo la fine del secondo conflitto mondiale è quello inerente la storiografia filosofica. Al di là dei molti nomi e riferimenti presenti nel Suo libro, la personalità più significativa al riguardo è

sicuramente quella di Eugenio Garin. Potrebbe parlare della figura di questo grande studioso e far emergere quello che Lei reputa essere il lascito più importante della sua ricerca, nonché soffermarsi sul dibattito seguito alla pubblicazione nel 1959 del suo famoso libro La filosofia come sapere storico⁸?

R. È una domanda difficile, prima di tutto per una questione che non mi sembra sia stata adeguatamente esaminata (soprattutto dai critici di Garin), vale a dire che la figura di Garin è molto più complessa di quanto non si creda. Non dimentichiamoci che Garin ha iniziato a scrivere agli inizi degli anni '30 ed è scomparso nel 2004: ha dunque vissuto settant'anni di ricerca storiografica in Italia e non solo in Italia, e come la storiografia più recente sta faticosamente, ma devo dire in modo convincente, mettendo in luce, Garin è passato attraverso «fasi» (fasi che lui stesso ha occultato); in effetti a un esame riavvicinato si vede bene come tra il Garin «esistenzialista» e dotato di una spiccata sensibilità religiosa degli anni '30 e dei primi anni '40, al Garin delle *Cronache*, al Garin gramsciano, al Garin degli anni '70 in poi vi siano delle differenze molto marcate. Questo è il primo dato, un dato di fatto, un dato storico, che malauguratamente è poco o punto (come si diceva un tempo) considerato⁹. Anche oggi si incontrano giudizi sostanzialmente negativi se non spregiativi, che riducono la posizione di Garin alla formula della filosofia “come sapere storico”, che del resto lo stesso Garin ha considerato come un momento molto provvisorio del suo percorso, tant'è vero che quello stesso titolo (*La filosofia come sapere storico*) non venne tanto dalla penna di Garin quanto dalla proposta di Vito Laterza; ma lo stesso Garin non ne era molto convinto, forse perché avvertiva che con l'accoppiata di «filosofia» e filosofia come «forma di sapere storico» o come «sapere storico *tout court*» si corresse il rischio di ridurre la filosofia al piano puramente storiografico, smontandone in qualche modo l'autonomia sia sul piano storico sia su quello teorico. Questo è il primo punto da mettere a fuoco: la discussione della fine degli anni '50, che è stata la più importante su queste questioni (anche se poi è tornata, seppure non con la stessa intensità e la stessa ampiezza di prese di posizioni), è stata considerata come un «punto di snodo», un «momento cruciale», ma quasi mai è stata considerata

invece come un momento contingente anche per lo stesso Garin, tant'è vero che se si va a leggere il Garin della fine degli anni '70, per esempio il Garin del libretto molto interessante sulla filosofia del Novecento¹⁰, si vede un tormento di Garin che investe il senso, lo statuto della filosofia nel Novecento: una riflessione sulla filosofia (oggi si direbbe una «metafilosofia»), su che cosa è stata la filosofia, su quali sono state le sue relazioni con le altre forme del sapere, su qual è stato il suo rapporto con il sapere scientifico. Un tema che il Garin degli anni '50 aveva lasciato sostanzialmente al margine, mentre invece nei primi anni '80 Garin scrive ad esempio alcuni saggi, peraltro molto belli e poco conosciuti, su Einstein e la teoria della relatività, o anche sulla filosofia di Einstein¹¹, dove si vede bene come il suo percorso sia andato molto al di là delle indagini storiografiche e delle sue teorizzazioni degli anni '50.

Direi quindi che si potrebbe riassumere in questi termini la questione: 1) non appiattare Garin sulla discussione relativa al suo libro famoso, famosissimo su *La filosofia come sapere storico*; 2) tenere in conto quanto di nuovo, o di decisamente nuovo, si trova nel suo percorso successivo, anche oltre la fase gramsciana e dell'«umanesimo civile»; è in questa direzione che occorre guardare, e se si considera con occhio non condizionato da pregiudizi e si leggono i testi, come giustamente Garin consigliava di fare, emerge chiaramente come quell'immagine del Garin che combatte le «vergini idee», che usa certe formule retoriche ne *La filosofia come sapere storico*, sono in qualche modo superate o comunque ripensate. Poi, dal punto di vista strettamente teorico, è chiaro che c'è in Garin un problema, direi fortemente legato al nesso filosofia/storia della filosofia, che ha trovato tante soluzioni diverse: la circolarità tra filosofia e storia della filosofia, l'unità tra filosofia e storia della filosofia, la filosofia ridotta a storia della filosofia, la storia della filosofia in quanto filosofia essa stessa: tutte queste formulazioni tradiscono certamente, al di là della loro plausibilità o meno, la possibilità di pensare come la storia della filosofia abbia o debba avere una dignità filosofica, senza per questo essere filosofia pura; e questo discorso, cambiando linguaggio, cambiando scenari intellettuali, lo si ritrova anche oggi (in casa nostra intendo) nella polemica tra filosofi analitici e storici della filosofia. Il libro di Diego Marconi *Il mestiere di pensare*¹² ha

una parte conclusiva dove questo tema emerge in maniera molto chiara e intelligente, ma (direi anche per esperienza di collaborazione con esponenti dell'area analitica) mi sembra che questo nodo venga interpretato ancora in modo pregiudiziale: gli storici sarebbero coloro che stanno attaccati ai testi, forniscono materiale utile per chi fa seriamente filosofia, descrivono, forniscono anche delle buone visioni d'insieme quando ci riescono (quando non sono troppo filologici, quando non sono troppo «gariniani», in base a questo stereotipo), ma in realtà non fanno il lavoro del filosofo, che è un lavoro di carattere concettuale. Paolo Parrini, certamente tra i più sensibili in questo ambiente alle ragioni della storia della filosofia – al di là del fatto che anche recentemente ha detto delle cose davvero irricevibili su Garin –, continua (lo ha sempre fatto e continua anche adesso) a rimproverare agli storici della filosofia, salvo rarissime eccezioni ma non pensa a storici italiani, di ignorare l'aspetto di ricostruzione concettuale; il che sarebbe da verificare, perché anche gli storici in realtà fanno ricostruzione concettuale, e anzi la fanno spesso meglio di quanto non la facciano i cosiddetti filosofi teoretici. Questo è un punto sul quale io credo che vi sia una tensione strutturale difficile da eliminare, perché è vero che sono due lavori diversi e ciascuno dei due lo interpreta come un lavoro degno, ma quando ci si incrocia lo storico della filosofia rimprovera al filosofo puro di lavorare senza sufficienti basi di carattere storico, e il filosofo puro rimprovera allo storico della filosofia di fare sì un lavoro molto utile, ma che in fondo anche se non venisse fatto nulla cambierebbe per le sorti progressive della filosofia. Chi ha sostenuto a mio avviso una posizione interessante da quanto punto di vista, pur essendo allora un critico anche aspro delle posizioni di Garin, è stato Preti, il quale ha sempre avuto fermissima la convinzione che fare filosofia vuol comunque dire essere dentro una tradizione: come diceva Preti, la filosofia si dà sempre «in forma storica»¹³ e quanto egli ha scritto su *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia*, sui parametri, sui cambiamenti di paradigmi delle rivoluzioni filosofiche – e Preti diceva questo prima di Thomas Kuhn e di tutto quello che è seguito –, è di estrema attualità e di estremo interesse. Sono tesi non necessariamente da considerarsi opposte a quelle «iperstoricistiche» (o ritenute tali) di Garin; questo non

per cercare una sintesi irenica tra i due, ma perché obiettivamente, guardando le cose con un certo distacco, dopo tutto quello che è successo in seguito a quel dibattito, una certa convergenza la si può trovare; tant'è vero, e poi concludo su questo punto, che tutta la storiografia più recente sulla filosofia analitica, sull'empirismo logico, che è nata fundamentalmente in ambito anglosassone e in parte germanofono, è una storiografia che ha assunto dei caratteri di tipo metodologico che sono poi molto simili alle cose che Garin diceva quarant'anni fa (segnalo a questo proposito un articolo di Carlo Borghero sul «Giornale critico della filosofia italiana» che ha focalizzato molto bene questo aspetto¹⁴). Questo ci riporta a quanto si diceva prima sulle provincie filosofiche, cioè al fatto che la penalizzazione linguistica ha fatto sembrare come nostra ristrettezza mentale, come prodotto tipicamente nostrano (lo «storicismo italico») ciò che invece almeno in parte non era e che ha svolto – ora non voglio certo fare una storia di primati – addirittura una funzione pionieristica rispetto a quanto si faceva altrove. La mia opinione è che il lavoro dello storico della filosofia sia un lavoro filosofico a tutti gli effetti – poi ovviamente c'è anche la degenerazione filologica, ma c'è anche il filosofo che degenera dal punto di vista speculativo e impianta costruzioni che non tengono, questo è naturale, anzi è quasi fisiologico. Però lo storico della filosofia che fa il suo mestiere, beninteso non solo in Italia, sa bene che non sta manovrando soltanto fonti, influenze, inediti e archivi (per quanto tutto ciò sia imprescindibile).

D. *Ma difatti la questione dell'esagerazione filologica, si potrebbe dire, è una presa in considerazione di aspetti «più ristretti» rispetto a quelli che possono costituire il lavoro dello storico della filosofia in senso pieno di cui Lei parlava, ma non è nulla di riduttivo.*

R. Ma certamente, anzi è necessario, perché anche i filosofi puri utilizzano edizioni critiche di Leibniz o di Cartesio, e le edizioni critiche sono a disposizione perché qualcuno ha fatto il lavoro umile e oscuro della ricostruzione filologica.

Del resto, quando gli studiosi del Circolo di Vienna (faccio un esempio che ben conosco) hanno messo le mani nelle carte dei vari

Carnap, Schlick, Neurath e hanno iniziato a leggere i carteggi e a ricostruire la genesi di certi testi, hanno scoperto una terra incognita; e quello che è venuto fuori dal dissodare questo terreno ha avuto delle conseguenze molto importanti non solo sotto il profilo storiografico – e sarebbe già di per sé interessante sotto il profilo meramente storiografico, perché non c'è nulla di male evidentemente – ma delle conseguenze di carattere teorico, ossia per come si vedono alcuni momenti cruciali della filosofia del Novecento: non sono certo «curiosità antiquarie».

D. *In che senso? Potrebbe fare un esempio a proposito di quanto ha appena detto? – essendo temi che vanno anche a toccare alcuni protagonisti della filosofia primo novecentesca a cui Lei è molto interessato.*

R. Faccio un esempio sul quale sono più ferrato perché è un tema su cui mi è capitato recentemente di lavorare, ma ce ne sono molti altri e potrei anche citarli. Ecco, un personaggio come Schlick, il padre nobile del Circolo di Vienna, il protagonista della svolta della filosofia, colui che recepisce il messaggio di Wittgenstein, l'antimetafisica e tutto quanto raccontava Francesco Barone in quel suo libro del 1953¹⁵, che allora era un libro pionieristico ma che è un libro pessimo e io sconsiglierei a qualsiasi studente di leggerlo oggi; ecco lo Schlick di quel periodo è lo stesso che in quegli anni, non prima quando era giovane ma negli anni della fioritura del circolo viennese, proseguiva le sue lezioni (già tenute in precedenza a Rostock) su Nietzsche e Schopenhauer, e ha avuto un interesse costante sino alla fine per questi filosofi – che qualcuno ha considerato come gli «irrazionalisti», come i protagonisti della distruzione della ragione –, nella direzione di una filosofia della gioventù, di una filosofia della vita, di una filosofia della cultura che erano moneta corrente nella filosofia di lingua tedesca tra le due guerre mondiali. Tutto questo significa qualcosa, perché è lo stesso Schlick che dialoga con Wittgenstein, con Carnap: le mosse teoriche che ne derivano non sono affatto banali e non hanno solo una valenza storiografica. Poi, citando Carnap, oggi sappiamo che *La costruzione logica del mondo*, monumento dell'empirismo logico viennese, è costruito con mate-

riali molto eterogenei che vengono anche da ambiti della cultura tedesca del primo Novecento che con la filosofia di tipo scientifico hanno, almeno a prima vista, ben poco a che fare: Dilthey, la scuola diltheyiana, il sistema di valori di Rickert. Tutti questi ingredienti sono ben visibili; e se si è detto di *Essere e tempo* di Heidegger che è un *patchwork*, occorre considerare che anche *La costruzione logica del mondo* di Carnap è stata scritta in maniera non dissimile. Gettare luce su questi aspetti (cosa che fanno essenzialmente gli storici) non è banale; perché quando poi Quine attacca Carnap e dà vita a quel dibattito enorme che si è considerato uno dei grandi passaggi della filosofia analitica del secondo Novecento, combatte con un Carnap in qualche misura immaginario; e questa non è solo una questione storiografica.

D. Rimanendo su questa questione, c'è un punto che mi sembra essere molto importante e che tento di delineare in modo molto schematico: da un lato si sostiene che c'è bisogno di sprovvincializzarsi perché certi testi, certi problemi della filosofia d'oltralpe e d'oltreoceano non ci erano noti (o abbastanza noti) e quindi bisogna importarli e discuterli; da un altro lato però si sottolinea anche della tenuta o meno di un certo assetto concettuale/strutturale (di una «filosofia» potremmo dire) di, poniamo, Croce, o Gentile, ecc. Lei, alla fine del libro (cfr. pp. 296-97) facendo riferimento a alcune personalità filosofiche all'attivo già da diverso tempo, ma che ancora oggi lo sono molto (come Massimo Cacciari, Pier Aldo Rovatti, Emanuele Severino, ecc.), sostiene come ci sia una certa ricezione o una qualche diffusione all'estero di costoro (sulla quale per altro si potrebbe avere qualche dubbio); e giustissimamente, a mio parere, Lei sostiene come questo non sia per nulla un sinonimo di merito, di validità in sé di quello che hanno scritto: come se un testo filosofico che viene tradotto sia, in quanto tale, maggiormente rilevante e significativo di uno che non lo viene. Mi sembra difficile quindi poter sostenere un tipo di ragionamento del genere: «qualcosa viene fatto fuori dai confini italiani, quindi merita di essere studiato anche qui»; in quanto l'importanza o meno di un certo testo o di un certo autore non può che essere valutata attraverso questo testo o questo autore (mi ricollegherei in merito a ciò anche con quanto Lei ha detto in

precedenza a proposito della consistenza teorica del neorazionalismo di Geymonat). Quindi, questo sostare sul problema teorico, stare all'interno di esso, che comporta una difficile (almeno in prima battuta) storicizzazione del problema esaminato, non Le sembra che sia un elemento essenziale per poter discutere, valutare, apprezzare (o disprezzare) Whitehead piuttosto che Croce, Bergson piuttosto che Luigi Scaravelli? Come se ci fosse un elemento, teorico se vuole, che non può avere a che fare con il fatto di venire o meno discusso in una parte del mondo, ma che invece ha a che fare – e ovviamente non è facile stabilirlo – con il suo possedere o meno una certa tenuta concettuale, un valore o no (filosoficamente parlando).

R. Be', intanto il testo di Preti *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia* di cui abbiamo discusso prima, è un buon esempio; certamente non è l'unico ma per comodità possiamo considerare almeno questo (ce ne sono altri che riguardano i lavori di Umberto Scarpelli in etica e metaetica analitica e direi anche, pur essendo una vicenda molto particolare, il caso di Gramsci). In quel saggio di Preti ci si pone il problema di che cosa significhi una discontinuità nella storia della filosofia; quindi un problema di carattere teorico, perché non si tratta di decidere se il libertinismo del Seicento fosse già un illuminismo «preconfezionato», non si tratta di discutere se il giovane Hegel fosse più kantiano di quanto non fosse Fichte (faccio esempi assolutamente arbitrari), ma si tratta di discutere proprio una questione teorica: quando noi diciamo che «c'è una novità filosofica», che cosa intendiamo? Che cosa vuol dire che la storia della filosofia ha una tradizione e quindi una continuità? Nel momento in cui Preti riflette su questo punto (siamo nel 1957 quando lui riprende questi problemi in *Praxis ed empirismo*, nel capitolo sulla conoscenza storica, capitolo che viene spesso trascurato dagli studiosi di Preti ma che invece è lo sfondo per comprendere le sue posizioni in merito alla storiografia filosofica¹⁶), poco prima del dibattito con Garin, siamo in una fase ancora prekuhniana; ora non c'è dubbio che Thomas Kuhn, a partire dai primi anni '60, sia stato uno dei grandi riferimenti, non solo del dibattito epistemologico...

D. *L'ermeneutica qui a Torino.*

R. Certo, Vattimo cita Kuhn come se fosse quasi un compagno di strada in certe occasioni (il che può generare qualche senso di sorpresa), ma diciamo che *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*¹⁷ è diventata un po' una merce buona per tanti usi e universalmente riconosciuta. Di questa intuizione di Preti è rimasta invece scarsissima traccia; la si ritrova (ma senza conoscenza di Preti) in un libro di Jean-Michel Roy del 2010 sullo scisma analitico-fenomenologico, il quale si è posto alla fine proprio il problema della possibilità di teorizzare rivoluzioni filosofiche similmente a quanto ha fatto Kuhn per quanto riguarda le rivoluzioni scientifiche¹⁸. Si tratterebbe quindi di saggiare l'applicabilità di queste categorie nell'ambito più propriamente della storia della filosofia: che cosa vuol dire condividere dei parametri o paradigmi nella storia della filosofia? Che cosa vuol dire introdurre delle cesure che sono rivoluzionarie? Quali sono le convergenze e le divergenze rispetto al modello delle rivoluzioni scientifiche?

Questo penso sia un terreno estremamente interessante su cui converrebbe lavorare, oggi, proprio a proposito di quello che si diceva prima della *vexata quaestio* della filosofia e della storia della filosofia che non si riconoscono l'un l'altra, o almeno tendono a non riconoscersi l'un l'altra nella loro dignità filosofica e nella loro dignità storica. Ecco, questo è un esempio, secondo me molto efficace, di cosa vuol dire o vorrebbe dire addentrarsi in un nodo concettuale, lasciando da parte il fatto che Preti fosse l'allievo di Banfi, colui che interagiva polemicamente con Garin, che ha sostenuto certe posizioni, ecc., per affrontare il punto e cercare di esaminarlo da parte però di chi è del mestiere, non da parte del teoreta di turno che individua le grandi «svolte epocali» a sua immagine e somiglianza. Questa sarebbe una maniera feconda di collaborazione intellettuale. Non so se ho risposto alla Sua domanda, ma non mi sembra del tutto...

D. È molto interessante l'esempio da Lei fatto, ma io intendevo riferirmi a qualcosa di differente, che tento di chiarirLe prendendo come esempio la Logica come scienza del concetto puro di Croce¹⁹. Spesso si dice, da varie parti (Geymonat, Preti, Viano, ecc.), che questo libro consiste in un attacco alla scienza, un esplicito documento di odio e

avversione nei confronti del sapere scientifico, ecc. Ora (oltre al fatto che sarebbe necessario stabilire se queste valutazioni siano a loro volta di tipo descrittivo o valutativo, ma questa è ancora un'altra questione), quanto intendevo dire è che spesso quando si danno questi giudizi non ci si sofferma sul significato delle tesi che si sono bollate come «antiscientifiche» – e mi sembra che il caso della Logica di Croce sia un esempio emblematico nella filosofia italiana della seconda metà del Novecento di mancanza di attenzione, di analisi puntuali, di cosa Croce effettivamente pensasse e volesse dire; poi è ovvio che nel sostenere il proprio assenso o dissenso a proposito di una certa tesi filosofica non c'è nulla di male evidentemente, però prima di far questo sarebbe forse necessario capire nel modo più approfondito possibile le tesi e le argomentazioni in discussione (e mi sembra inoltre che ciò sia anche uno dei compiti dello storico della filosofia).

Proprio a proposito della scienza e della questione riguardante lo pseudoconcetto ecc., proprio lì ci sono dei nodi concettuali analizzando i quali è possibile giungere in luoghi molto delicati all'interno del pensiero crociano. Perché da un lato senza dubbio alcuno (direi però che è una questione più di tipo culturale che strettamente filosofica) Croce non aveva un grande interesse e una grande dimestichezza con i problemi e i temi non solo della filosofia della scienza ma anche della scienza in quanto tale della sua epoca, con questo intendo dire che nel momento in cui lui prendeva in mano, poniamo, i Principia di Newton piuttosto che un qualunque testo di Riemann o di qualunque altro grande esponente della scienza moderna e contemporanea, non avesse un atteggiamento e un interesse personale nemmeno lontanamente paragonabile a quando leggeva le opere di Vico, di Shakespeare o la Critica della ragion pura di Kant, questo è un punto indubitabile. Che però ci sia una svalutazione del sapere scientifico, nel senso che la scienza sia considerata come qualcosa che conti poco, o che questa venga collocata «in basso» mentre la filosofia stia «in alto», non mi sembra si possa dire. Ripeto, questo aspetto potrà anche venir fuori, ma soprattutto da un punto di vista culturale piuttosto che non strettamente filosofico; in quanto i «distinti» stanno (o dovrebbero stare) tutti sullo stesso piano – si potrebbe dire che ciascuna di queste quattro forme dello spirito è assoluta in sé e relativa rispetto alle altre –, l'utile pertanto non ha

una valenza inferiore rispetto al vero (poi, per carità, su questo punto ci sarebbero tante questioni da affrontare e discutere); e a proposito di ciò, per esempio, ci sarebbe anche da tenere in considerazione il problematico nesso tra «logica» e «filosofia», proprio nella stessa Logica in cui si vede in modo esplicito come sia presente una sorta di μετάβασις all'interno del testo (da un lato filosofia e logica sono a volte quasi sinonimi, da un altro lato invece filosofia è un sinonimo di spirito e quindi la logica è inclusa all'interno della filosofia, essendone un suo momento).

Però, lasciando da parte Croce e prendendo invece un aspetto su cui Lei è stato più di una volta critico (sia in questo libro [p. 269], sia nel saggio su Gentile ritrovato?²⁰) nei confronti di Gennaro Sasso studioso dell'idealismo italiano – sebbene in questa sede intenderei portare il discorso su di un piano molto più generale –, vale a dire a riguardo di quella che Lei chiama la «via interna» che Sasso tendenzialmente persegue nell'analisi di un testo filosofico; ecco mi chiedo se questo aspetto non risulti a sua volta essenziale non solo da un punto di vista strettamente teoretico ma anche da un punto di vista storiografico, in quanto nel caso questa «via» non venisse perseguita si rischia di incorrere in tutti quegli elementi negativi indicati da Preti piuttosto che da Garin (o anche da Lei stesso quando sostiene, a proposito di Praxis ed empirismo, della mancata discussione del «nucleo filosofico» di questo libro [p. 122]) di semplificazione, di presupposti, ecc., per superare i quali diventa imprescindibile un contatto interno con il testo. Non so sono riuscito a spiegarmi con sufficiente chiarezza...

R. No no, è chiarissimo quello che ha detto. Dico subito che io non ho nulla contro la via interna, ci mancherebbe; anzi è chiaro che è una delle due vie, posto che si possa fare questa distinzione, per altro discutibile; ma ammesso e non concesso che si possa fare, è chiaro che è una delle due vie tramite le quali lo storico della filosofia deve addentrarsi, sennò davvero rischia di cadere in quella banalizzazione della storia della filosofia che spesso viene rimproverata agli storici della filosofia.

Lasciando ora da parte Sasso, su cui tornerò tra poco, credo che quello che Lei dice sull'architettura strutturale della Filosofia dello

spirito crociana, sul fatto che la sfera della pratica (in particolare dell'utile) non possa essere considerata di grado inferiore o subordinata o di minore dignità, sia senz'altro vero. Ciò non toglie che quando sostanzialmente Croce considera la conoscenza scientifica come appartenente non alla dimensione teorica ma alla dimensione pratica evidentemente muove – prendendo il discorso da come Lei lo ha impostato – da un'idea di conoscenza che in qualche maniera, proprio per come è concepita, si preclude la comprensione della concettualizzazione scientifica; e questo inizia dalla memoria del 1893 che è un po' il luogo sorgivo di tutta la questione, anche se Croce ha poi superato quella posizione. Però quell'idea di riduzione della storia alla conoscenza dell'arte che poi è la conoscenza individuale (che riecheggia i temi ben noti del dibattito dell'epoca su «scienze della natura» e «scienze dello spirito»), ecco è proprio quella presa di posizione che in qualche modo, sin dagli inizi io credo, gli preclude la possibilità (anche rispetto allo stesso Rickert che per certi versi aveva una posizione simile) di riconoscere la pari dignità della concettualizzazione scientifica, instaurando così una divaricazione che poi di fatto diventa una divaricazione di valore; anche se è vero quello che Lei dice sull'equivalenza valoriale delle forme categoriali dei distinti, delle forme dello spirito, però è vero che in questa circolarità, quando si percorre il circolo, il vero momento logico-teoretico – a parte la questione della «logica della filosofia» che è una questione piuttosto complessa – lo si incontra lì, non quando si passa attraverso la conoscenza matematica o dalla logica simbolica o attraverso la conoscenza fisica. Una cosa che mi ha sempre colpito (e che mi rende anche in questo senso diffidente nei confronti della via interna di Sasso) è che quando nella *Logica* si leggono quelle poche pagine in cui Croce parla di Mach, di Poincaré, insomma dei rappresentanti eminenti della filosofia della scienza tra Otto e Novecento, ebbene gli attribuisce un volto, gli dà una posizione che non è la loro: quello non è Mach, quello non è Poincaré; non è vero che Mach o Poincaré disprezzassero la funzione concettuale della scienza, non è assolutamente vero – anzi se si vanno a leggere i testi del convenzionalismo di Poincaré si trova una problematica di carattere conoscitivo – che c'è la semplice questione dello scegliere qual è il sistema geometrico più comodo. Certamente vi è pure

questo aspetto, però a monte c'è un lavoro estremamente complesso sullo statuto della conoscenza geometrica, su cosa significhi un sistema di ipotesi, su cosa significhi stabilire delle convenzioni, su cosa significa applicare la matematica all'esperienza, ecc.; e questo Croce, non solo lo ignora ma lo stravolge, e quando ne parla non ha la minima idea di che cosa stia parlando: è questo il punto che trovo irricevibile (per usare un termine un po' forte) della *Logica* di Croce e che giustifica anche le reazioni che si sono manifestate nel corso del post-crocianesimo o già ai tempi di Croce nei confronti di un testo che è così fortemente segregato dall'autentica problematica di cui Croce discute. Lo stesso Bergson, del quale spesso si parla in maniera molto generica come «intuizionista», ecc., aveva un'immagine della concettualizzazione che è molto lontana da Croce e che non è semplicemente ascrivibile a una sfera pratica o utilitaria. Ora, perché Croce stravolge così le posizioni di figure di primo piano e che avevano in quel momento – siamo nei primi anni del Novecento – la massima influenza sulla discussione filosofica europea?, perché taglia i ponti?, perché non li guarda in faccia?, perché sostanzialmente non li studia?, perché io credo – tentando una risposta – che la sua dimestichezza con questi testi fosse molto modesta, frutto di una lettura molto approssimativa. A dire il vero non solo nei confronti di questi testi, perché chi voglia avere il piacere o comunque il gusto di leggersi i volumi delle *Conversazioni critiche* si imbatte in tante recensioni in cui la sensazione è quella che Croce abbia dato un giudizio estremamente veloce, quasi sfogliando o comunque leggendo anche in maniera prevenuta. Io credo che questo non sia un limite culturale ma sia un limite interno, che si può ricostruire attraverso la via interna, e cioè: se un pensatore si costruisce una filosofia fatta in quella maniera particolare, per cui attraverso la teoria del concetto (mettiamola su questo piano) che cerca di elaborare non c'è posto per la generalizzazione nel senso della legge scientifica, nel senso della conoscenza scientifica, allora è chiaro che va in una direzione dove c'è il divorzio da quel tipo di conoscenza e coloro che se ne fanno sostenitori sono in qualche misura coinvolti in quella che è stata chiamata la svalutazione crociana delle scienze. È vero che c'è una svalutazione, non è solo un fenomeno italiano, non è solo una particolarità di Croce (per

carità nessuno dice questo), però è vero che c'è; e quello che io non sono mai riuscito bene a capire nella prospettiva di Sasso è perché nella sua pregevole opera di ricostruzione interna che va a cogliere tutti gli snodi irrisolti, tutte le tensioni interne cercando di portarle alla loro matrice, ecc., perché su questo punto ci sia in fondo un sostanziale silenzio: quella via interna è talmente interna che non esce dall'orizzonte crociano, anche nella forma raffinatissima in cui lo fa Sasso, il quale certo non rappresenta il crocianesimo della «Rivista di studi crociani», dal momento che parliamo di due mondi molto diversi; però in ultima analisi questo problema rimane ed è su questo che io non riesco a scorgere, né in Croce né in Gentile, quei tesori speculativi che Sasso ci vede – mi è capitato lo scorso autunno di riprendere in mano la *Filosofia della pratica*, e devo dire che con tutta la buona volontà queste formulazioni così generiche, questi esempi spiccioli, questa maniera di argomentare di Croce (tolto ogni pregiudizio antidealistico, tolto tutto il discorso sulla dittatura ed egemonia dell'idealismo, sulla funzione distruttiva che l'idealismo ha avuto nei confronti delle scienze, e prendendo il testo così com'è), devo dire che sono rimasto per la seconda, terza o quarta volta fortemente perplesso. In questo senso, e sia pure un po' brutalmente, direi quindi che la grandezza *filosofica* di Croce io non riesco a vederla.

D. *Tornerei ora a una corrente di pensiero che Lei apprezza molto e per cui ha grande stima, ossia il neoilluminismo. Lei ne sottolinea alcuni aspetti «tipici» (come il lavoro collettivo e una grande valorizzazione delle metodologie, nonché dei risultati, delle scienze positive), che ritrova anche nella filosofia analitica. Sottolineando queste due caratteristiche tanto nel neoilluminismo quanto nella filosofia a indirizzo analitico, intende cogliere un'affinità strutturale tra questi due indirizzi di pensiero o indicare semplicemente un dato di fatto?*

R. Direi tutte e due le cose. Perché è chiaro che quella filosofia analitica che si è iniziata a fare, diciamo pure in maniera un po' rudimentale, in Italia, prima negli anni '50 e poi negli anni '60, va via arrivando alla generazione che è stata considerata quella dei padri

della filosofia analitica italiana (quindi parliamo dell'inizio degli anni '70), si è sviluppata con una relativa continuità. È nell'ambiente neoilluministico (a parte il caso di Geymonat che è un caso un po' particolare se parliamo di filosofia analitica) che si sono formate personalità di spicco, anche per quanto riguarda la filiazione accademica (penso a Casari, che è stata certamente una figura importante per la logica matematica in Italia, il quale è potuto andare avanti accademicamente anche grazie all'appoggio di Geymonat). Sono filiazioni, accademiche e non solo, che certamente ci autorizzano a dire che la filosofia analitica emersa in ambito italiano ha delle radici derivanti dalla corrente neoilluministica: il che non significa che i neoilluministi siano stati tutti filosofi analitici e che i filosofi analitici fossero tutti filosofi neoilluministici; però è vero che Bobbio nei primi anni '50 parla di filosofia analitica nell'ambito del diritto, Scarpelli lo fa nell'ambito dell'etica, Preti si occupa di pensatori e esponenti classici della filosofia analitica di allora. Questo terreno comincia a dare qualche frutto, magari non originale, magari di importazione, ma comunque questo avviene perché c'è una zona della filosofia italiana in cui non si parla di certe cose – non si parla dello «spirito», dell'«essere», del «principio primo», della libertà interiore, non si parla neanche di Marx o di Gramsci ben inteso – e si parla invece di altre questioni: si parla secondo dei canoni che sono la precisione linguistica, l'argomentazione, il ricorso (come le chiamava Abbagnano) a «tecniche della ragione», cioè a una serie di strutture e strumenti concettuali che hanno affinità (a volte anche generiche) con parte del pragmatismo, dell'empirismo logico e di quella che era allora la filosofia analitica. Abbagnano discute per esempio quasi in tempo reale le *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein (e tra l'altro non era nemmeno un pessimo articolo se consideriamo cos'era allora la filosofia analitica e la figura di Wittgenstein nei primi anni '50)²¹; quindi non sottovaluterei questo elemento di «incubazione», se possiamo chiamarlo così.

Dal punto di vista strettamente filosofico il rapporto con la filosofia analitica è un rapporto difficile, specie per lo storico della filosofia per i motivi che si dicevano primi (si è sempre guardati con un occhio di sospetto). In secondo luogo la filosofia analitica quale si pratica oggi in Italia – mi limito al contesto italiano anche se è

ormai un contesto completamente internazionalizzato – da parte ad esempio dei miei colleghi, qui a Torino e in altre sedi universitarie, è una filosofia analitica iperspecializzata: con un gergo, dei canali di comunicazione, dei «canoni» come si dice oggi, molto ben definiti. Entrare in quel tipo di ambiente richiede quindi una sorta di selezione concettuale, sennò non si sopravvive, non si emerge; il che devo dire, pur con simpatie varie per la filosofia analitica, è un aspetto che non mi attrae: a volte ho infatti l'impressione che tutto ciò sfiori il bizantinismo da un lato e che dall'altro perda un po' il senso delle questioni filosofiche vere e proprie. La filosofia analitica, diciamo quella «classica» o quella che oggi si impegna su terreni rimasti per lungo tempo inesplorati – l'ontologia, la metafisica e addirittura la filosofia della religione –, ecco questo tipo di filosofia analitica che tenta di adottare uno sguardo più onnicomprensivo o comunque più ampio mi sembra sia invece un'interlocutrice importante; fatta salva però la riserva (di cui abbiamo già molto parlato) della difficoltà di dialogo di due comunità filosofiche che giustamente parlano idiomi diversi, ma che hanno anche un certo grado di estraneità reciproca. Accade così che mentre lo storico può essere fortemente attratto dalla filosofia analitica al punto da praticare addirittura la storia della filosofia analitica, il filosofo analitico raramente ha autentico interesse per quello che fa lo storico. In questo il muro divisorio è molto forte; non saprei dire quanto lo fosse ai tempi del neoilluminismo, ma vi è certo una ragione: la filosofia analitica di allora era davvero molto «alla buona», molto «casereccia», e quindi era più facile intrattenersi con interlocutori che abitavano su altre sponde.

D. *Riprenderei il tema del lavoro collettivo, che mi sembra sia da Lei molto sottolineato nel libro. Volevo chiederLe pertanto di parlare dell'impresa editoriale di Adriano Olivetti (quindi della Casa Editrice Comunità negli anni 1946/60), che viene da Lei presentata quasi come la «perdita» di un'«opportunità» (p. 152) – inoltre il tema del lavoro collettivo è un aspetto certamente molto presente all'interno del neoilluminismo, nonché nella rivista fondata da Banfi «Studi filosofici».*

Oltre a ciò vorrei anche chiederLe di dire qualcosa a riguardo della professionalizzazione, e a proposito di ciò torniamo forse ad alcune

affinità tra, per esempio, quanto Diego Marconi ha recentemente sostenuto in margine alla sempre maggiore professionalizzazione della filosofia analitica²², e quanto Preti diceva sul pensare filosoficamente, ossia per lui un'«attività specializzata di pensiero»²³, in un saggio da Lei molto apprezzato (cfr. p. 110).

R. Il primo punto: il lavoro collettivo. Intanto è un aspetto che mi è sembrato opportuno segnalare in quanto è stata un po' una novità nell'ambiente filosofico italiano dell'epoca, quando la filosofia era spesso identificata col «filosofo» che costruiva il sistema, portatore di una visione onnicomprensiva. Quindi il lavoro collettivo esprime l'esigenza di reimpostare l'attività filosofica su basi diverse da quelle del grande ispiratore di costruzioni concettuali; e in quegli anni è stata un po' una novità l'idea di incontrarsi, di predisporre relazioni su cui poi si interveniva, di fornire dei resoconti dei dibattiti che si svolgevano – il libro curato da Mirella Pasini e Daniele Rolando sul neoilluminismo italiano direi che racconta molto bene questa storia, esibendone i documenti²⁴. Questo non vuol dire che il lavoro filosofico debba essere necessariamente un lavoro collettivo, ma questa pratica dà visibilità alla filosofia, la tira anche un po' fuori dalle secche dell'accademia e la fa vivere in un circuito di idee più vivo e a ritmo più calzante.

Adriano Olivetti, certo. A parte i legami che ci sono stati tra Olivetti, la «Rivista di filosofia», l'ambiente torinese e poi naturalmente il grande *trait d'union* grazie all'ingresso delle scienze sociali, la sociologia, e così via: non c'è dubbio che tutto questo faccia parte di quella κοινή che ha avuto un'importanza notevole nell'Italia degli anni '50. Secondo il mio punto di vista – ed è un aspetto che mi piacerebbe ampliare facendo riferimenti alla figura di Gobetti e alla sua «Rivoluzione liberale»²⁵ – l'elemento importante è quello della modernizzazione. L'Italia è un paese che ha inseguito in vari modi (con risultati, devo dire, spesso molto deludenti) le vie della modernizzazione; ma in quegli anni, se si guarda al panorama della cultura italiana, c'è una convergenza tra l'idea di una società industriale diversa delineata da Olivetti – che è stata allora considerata come un'utopia e su cui a lungo ha gravato un certo discredito ma che oggi, non a torto, viene invece riconsiderata con maggior

equilibrio e accortezza –, e il progetto neoilluministico che era in fondo anch'esso un progetto di modernizzazione. E non era solo modernizzazione filosofica ma era modernizzazione culturale: era l'idea che le «tecniche della ragione» fossero quelle che dovevano essere applicate non solo nella comunità dei filosofi ma anche nel dibattito pubblico.

Di qui si viene al secondo punto che Lei poneva, ovvero cosa significa oggi la professionalizzazione del lavoro filosofico. Non c'è dubbio che per fare filosofia bisogna conoscere il mestiere, e questo vuol dire tante cose (detto così può sembrare generico): certamente vuol dire possedere delle tecniche razionali che oggi sono molto più complesse, molto più raffinate di quanto non fossero ai tempi di Abagnano. Però è chiaro che una tecnica argomentativa è qualcosa che rende non soltanto il discorso filosofico, ma il discorso culturale in generale dotato di una sua coerenza e «pubblicità» (nel senso dell'uso pubblico della ragione kantiano), e che questo sia un presupposto, direi un prerequisito fondamentale di chi parla di filosofia; laddove molti discorsi filosofici che hanno anche larga fortuna (e non a caso) presso il largo pubblico e presso gli organi di informazione, non hanno questo carattere tecnico; il che non significa esprimersi in un gergo incomprensibile, ma significa esprimersi non in maniera allusiva e con argomentazioni che non siano di tipo retorico o puramente retorico. Tutti questi sono temi molto cari anche a Preti, il quale quando dice che la filosofia è un'attività specializzata dice una cosa sacrosanta, che tutti coloro che conoscono la filosofia in linea di principio dovrebbero sapere. Purtroppo nella chiacchiera filosofica attuale questo aspetto professionale è spesso assente, e prevale invece il discorso retorico – nel senso appunto della contrapposizione tra «retorica» e «logica» alla Preti²⁶ –, il discorso misurato sull'effetto che si vuole ottenere presso un determinato uditorio. In questo senso la professionalizzazione della filosofia è un bene, e in questo senso la filosofia analitica è una *medicina mentis* di cui non si può fare a meno; non è più così dotato di una valenza positiva se il tema della professionalizzazione significa la chiusura di cui si parlava prima e se si manifesta un'insensibilità nei confronti di molti temi di carattere filosofico, di visioni del mondo se si vuole, che non possono essere sterilizzate o neutralizzate all'interno di un laboratorio in cui si

discute semplicemente (per carità, senza alcun intento spregiativo) di semantica delle lingue naturali o di cosa significhi una finzione mentale. Certo, va benissimo fare anche questo; ma se la filosofia non esce da questo pericolo di ghettizzazione professionale non solo perde una parte enorme della sua vocazione, ma lascia il passo proprio a quella filosofia non professionale che dilaga sui rotocalchi e che diventa quasi senso comune. Questo è l'elemento di ambiguità della professionalizzazione: vi è un aspetto positivo e uno negativo, pertanto occorre cercare di uscire da questo stallo.

D. *Intenderei ora farLe una domanda su Norberto Bobbio, sul «primissimo» Bobbio, che ha dei forti interessi per la fenomenologia (infatti si laurea nel 1933 con Annibale Pastore con una tesi su Husserl), ed è uno tra i primi, dopo Banfi, a parlare in Italia alla fine degli anni '30 di Max Scheler²⁷. Volevo pertanto chiederLe, non soltanto come si spiegano questi suoi interessi giovanili, ma anche se siano durati nel tempo o se invece si siano completamente dissolti.*

R. Questo è uno, non dico dei tanti ma nemmeno dei pochi casi in cui si assiste, durante il periodo tra le due guerre, alla penetrazione attraverso i rivoli più nascosti, se non addirittura carsici, di orizzonti filosofici che arrivano soprattutto dalla Germania. Da questo punto di visto credo che Bobbio non debba essere considerato un'eccezione. Certamente Bobbio fa il suo percorso, e anche questa attenzione per Scheler è molto precoce; però poi già nel '42 nella *Fenomenologia del valore*²⁸ Preti mostra una precisa assimilazione della posizione di Scheler (che poi per altro permane). A parte il caso specifico di Scheler, e il caso specifico di Bobbio, la cultura italiana tra le due guerre è punteggiata da questa miriade di rivoli che arrivano dalle parti più disparate e che portano sulla scena, o su un pezzettino piccolo della scena, frammenti di discussione filosofica che sono sostanzialmente ignorati nella maggior parte dei casi all'interno della filosofia italiana; e ci sono moltissimi esempi di questa penetrazione ramificata, ma anche più difficile da vedere – è appena il caso di ricordare la figura di Geymonat, anche perché il protagonista ha costruito una parte della sua immagine su questo lavoro di importazione. Ci sono molti altri casi in cui Scheler piuttosto che

Moore, ovviamente Husserl, quindi diversi autori della filosofia del Novecento, iniziano ad arrivare in Italia un po' in sordina per poi lasciare tracce significative. È vero che Bobbio ha in seguito abbandonato i suoi interessi fenomenologici; però è anche vero che Bobbio era uno dei consiglieri della casa editrice Einaudi e non per nulla la prima traduzione italiana del primo volume delle *Idee* di Husserl esce presso Einaudi nel '50. Bobbio inoltre è colui che reagisce in maniera polemica al libro di Paci del '63 su *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*²⁹, in cui Paci delinea la convivenza tra fenomenologia e marxismo. A intervenire su questo punto è proprio Bobbio, il quale in sostanza dice: «ma questo non è Husserl, questo è un Husserl stravolto», e in un certo senso difende – sebbene occasionalmente, Husserl non è più un autore di riferimento per Bobbio – un Husserl più banfiano che paciano: come diceva Banfi l'Husserl di una «problematica razionale», di una «teoria aperta della ragione». Bobbio non usa più questo vocabolario, però il rimprovero che muove a Paci è questo: tu stai usando un Husserl che non è il vero Husserl, in più lo pieghi in una direzione che non è solo l'incontro con il marxismo, ma è anche quella di un riscatto dell'umanità, che in Husserl non si trova (o non si trova comunque in questi termini). In questo senso Bobbio rimane in qualche misura legato ai suoi esordi, anche se non lo si può certo annoverare tra i protagonisti della fenomenologia italiana, di quella che si è imposta a partire dagli anni '50.

D. *Volevo chiederLe, prima di passare a parlare della ricezione di Husserl, se potesse tratteggiare un breve profilo dell'Università di Torino, a latere però del neoilluminismo e di Bobbio; quindi parlare di personalità che comunque hanno avuto un ruolo importante, anche nell'importazione di filosofie straniere, come Nynfa Bosco o Carlo Mazzantini, o come anche lo stesso Pareyson e la scuola di Guzzo in generale.*

R. Credo che il caso di Pareyson (già ne abbiamo parlato) sia un caso a parte rispetto a quello di Guzzo, nel senso che Pareyson per l'estetica, ma non solo per l'estetica seppur soprattutto per l'estetica a mio giudizio, ha svolto un ruolo di frontiera, di rinnovamento

effettivo e di innovazione; questo non può dirsi sicuramente di Guzzo. Guzzo è il rappresentante emblematico di quel misto, direi, di spiritualismo e idealismo, che ha messo insieme un ambizioso sistema... nato già morto! Mi rendo conto che è un'espressione un po' pesante, ma a leggere gli ingombranti volumi di Guzzo si ha davvero l'impressione di leggere un pezzo di filosofia italiana che ormai è concluso³⁰. Però Guzzo ha avuto anche un'influenza positiva, e queste sono un po' le ambivalenze della filosofia italiana che, povera concettualmente (come il caso di Guzzo), tradizionalissima (come il caso di Guzzo), per una serie di circostanze, che forse varrebbe la pena di indagare più attentamente, ha se non altro svolto una funzione di importazione, di filtro. In effetti la rivista «Filosofia» (fondata nel '50 da Guzzo) per le tematiche che vi vengono dibattute è una rivista, per così dire, polverosa, specie se confrontata con la «Rivista di filosofia» – si ha proprio l'idea di due strade molto diverse, inconciliabili (infatti lo furono anche dal punto di vista accademico) –; però è vero che, forse per la sua versatilità, forse per la sua capacità di inventiva (ma qui ci vorrebbe uno studioso di Guzzo, sul quale in verità non sono state scritte grandi cose), Guzzo stimolò la generazione più giovane a sperimentare campi di ricerca nuovi o non ancora esplorati, al di fuori tra l'altro dei canoni dell'idealismo tra le due guerre. Così troviamo Verra che studia il «dopo Kant», Mathieu che studia l'*Opus postumum*, gli studi sul pragmatismo di Riconda e della Bosco, Barone stesso: una delle prime cose che escono in italiano su Schlick è l'articolo di Barone, che poi rifonde in un capitolo nel libro del '53, i suoi studi su *Logica formale e trascendentale*³¹. Questo è un aspetto, un po' curioso se vogliamo, della filosofia italiana di quel periodo: in cui da un terreno che da un punto di vista teorico è abbastanza povero (o forse proprio per questo!), sospinti dall'esigenza di guardare altrove, vengono fuori nuovi studiosi di un certo rigore e di un certo spessore, che riescono a recuperare nell'indagine storiografica (ma non soltanto storiografica) pezzi della filosofia non solo del Novecento che erano rimaste sostanzialmente non indagate nell'epoca precedente: in questo senso Guzzo ha una funzione positiva. Dopo di che il discorso diventa molto complicato, perché ci sono diversi personaggi che si intrecciano. Mi è capitato recentemente di rileggere

gli atti della Giornata Martinettiana che si era tenuta qui a Torino nel '63 proprio per iniziativa di Guzzo e del gruppo di «Filosofia»³²: lì si ritrova, intanto Martinetti ridiscusso e riutilizzato, poi tante figure di cui ormai si è persa la memoria (come Mazzantini e lo stesso Guzzo), altri come Del Noce che in quel contesto, parlando in maniera tra l'altro storicamente approfondita di Martinetti, mettono in scena le grandi categorie (o «essenze») che erano care a Del Noce: l'ateismo, il problema dell'ateismo, cosa significa essere atei oggi, la tradizione risorgimentale. Quindi se si va a vederlo più da vicino è un ambiente piuttosto complicato; sebbene, ripeto, dal punto di vista strettamente filosofico non penso si tratti di una straordinaria incidenza, essendo centrale la difesa di un tradizionale spiritualismo cristiano.

D. *Andrei ora a Husserl, alla ricezione di Husserl che si è avuta in Italia. La prima è quella facente capo ai lavori di Banfi dell'inizio degli anni '20, alla quale segue diversi anni dopo, in un panorama molto differente, quella che Lei analizza nel libro. Nel periodo che può essere fatto incominciare dai primi anni '50, grazie soprattutto ad allievi dello stesso Banfi come Enzo Paci e Giulio Preti (e anche ad alcuni allievi di costoro), c'è come Lei dice una sorta di Husserl-Rinascenza; la quale per altro va ben oltre la scuola banfiana, essendoci altre importanti personalità implicate in questa ricezione legate però ad altri contesti culturali, come per esempio l'Università Cattolica del Sacro Cuore dove insegnava Sofia Vanni Rovighi, autrice della prima monografia in lingua italiana su Husserl³³. Potrebbe tentare di fare il punto su questa importante e variegata stagione?*

R. Direi che il caso della ricezione della fenomenologica è particolarmente illuminante, perché agisce come una sorta di reagente per cercare di vedere lo scenario della filosofia italiana in quello che è già un momento di passaggio comunque successivo alla fase post-bellica. Appunto, un quadro molto intricato perché il riferimento a Husserl viene da personalità molto diverse, che magari hanno una matrice comune, che è quella banfiana per Paci e Preti. Poi però i percorsi che sono stati intrapresi dopo la formazione banfiana sono percorsi molto diversi e lo stesso approccio a Husserl muta

profondamente. A me sembra che qui si veda, almeno inizialmente, una contrapposizione molto chiara, ossia: c'è l'Husserl di Preti, che è quello studiato in gioventù fondamentalmente, l'Husserl delle *Ricerche logiche*, che può essere iscritto in una problematica di teoria della ragione banfiana seppur già con delle differenze rispetto a Banfi (a tal proposito è significativo che Preti proprio all'inizio studi Husserl e Bolzano³⁴), risalendo dunque a una delle radici remote della fenomenologia, della fenomenologia logica e matematica, quindi dello Husserl che arriva fino alle *Ricerche logiche*: in altri termini un Husserl «pre-svolta trascendentale», posto che sia giusto impostare la questione in questi termini; ma usando per brevità il filo interpretativo consolidato, l'Husserl pre-trascendentale. Paci invece ci arriva in seguito, dopo una lunga stagione esistenzialistica vissuta alla sua maniera, che è un misto tra lo storicismo crociano e l'esistenzialismo positivo di Abbagnano, su cui Paci ha poi innestato molti motivi diversi: la filosofia del processo di Whitehead, Merlau-Ponty, per certi versi la filosofia dell'uomo di Cassirer. Siamo insomma in presenza di un ammasso di materiali notevoli, che a un certo punto Paci traduce e risistema con un lessico e una concettualizzazione di tipo fenomenologico. Quindi sono due vie molto diverse, che infatti si scontrano, perché quando Preti recensisce la traduzione della *Crisi delle scienze europee*³⁵ è distruttivo proprio nei confronti di quell'Husserl e di quelle operazioni di assimilazioni di Husserl al marxismo che Paci sta proprio avviando in quel momento. Direi che Preti rappresenta una posizione minoritaria, perché gran parte della discussione italiana su Husserl è condizionata dall'esistenzialismo; e lo si vede bene dai testi di Chiodi – che sono le cose più acute che sono state scritte su Husserl in rapporto con Heidegger – e lo si vede bene in quel Convegno di Padova del 1959 dedicato a un *Bilancio della fenomenologia e dell'esistenzialismo* (vi partecipò anche Garin), e che si svolge nello stesso anno in cui Santucci pubblica *Esistenzialismo e filosofia italiana*³⁶: quindi un momento di bilancio, un momento in cui l'esperienza esistenzialistica si è esaurita, e cosa ne rimane? Rimane l'esistenzialismo positivo nella versione di Abbagnano e rimane il tentativo di Paci di tradurre l'esistenzialismo (così come lui lo aveva interpretato) prima nel relazionismo e poi nella fenomenologia.

Questo però non esaurisce il quadro, perché ci sono altre personalità non riconducibili alle posizioni appena ricordate, la più importante delle quali è sicuramente quella di Enzo Melandri. È un percorso molto strano quello di Melandri...

D. *Che in qualche modo è comunque legato alla scuola banfiana, essendo un allievo di Luciano Anceschi.*

R. Sì, che però si mette subito su un terreno molto particolare. Già nel suo primo libro *Logica ed esperienza in Husserl*³⁷ Melandri sembra per certi aspetti più vicino a Preti che non allo Husserl allora in voga – tra l'altro è un libro dove ci sono delle intuizioni profonde, sul primo Husserl, sulla *Filosofia dell'aritmetica*, sul cosiddetto «psicologismo», sulla critica di Frege a Husserl. Temi che poi sono diventati oggetto di riflessione molto approfondita, ma dopo; e quindi si può dire che c'è un forte aspetto di originalità in questo libro del 1960.

D. *Questo andare alle fonti della fenomenologia sarà poi anche centrale nel secondo libro di Melandri su Husserl*³⁸, *dove tutta la prima parte è dedicata a Bolzano, Frege, Brentano...*

R. ...Lotze, certamente. Melandri è uno dei pochi che allora (anche al di fuori dell'ambito italiano) comincia ad andare a vedere da dove viene il primo Husserl guardando ai filosofi dell'Ottocento, alla questione dello psicologismo. Forse anche perché in una famiglia filosofica come quella italiana ci sono autori più isolati, che vanno un po' per conto loro, magari in maniera un po' artigianale, ma non è che in Germania si scrivessero su Husserl cose molto più elevate in quegli anni, anzi credo ci fosse ancora molto condizionamento dell'heideggerismo, dell'esistenzialismo e forse in parte dell'ermeneutica – questo aspetto però dovrebbe essere analizzato più da vicino.

D. *E Melandri? Guardando alla sua figura con uno sguardo più globale, che tipo di personalità era, al di là dei due libri su Husserl?*

R. Be', è una domanda difficile, nel senso che Melandri era un

pensatore estremamente ricco e complesso; il suo *opus magnum* (che è stato anche recentemente ristampato³⁹) è un'opera così difficile, stratificata, che certamente richiederebbe un lavoro molto di fino per non essere generici. Anche in questo caso abbiamo a che fare con delle eccezioni, e questo è anche abbastanza tipico della storia della filosofia italiana, in cui ci sono dei personaggi «eccezionali», proprio nel senso letterale del termine che stanno fuori dalla regola, dal centro consolidato; sono gli irregolari: ad esempio Giuseppe Rensi era considerato un irregolare (secondo una definizione che è entrata anche nella storiografia più recente). Ci sono molti irregolari nella filosofia italiana del primo e anche del secondo Novecento; da cosa ciò dipenda questo non lo so, non so se sia una peculiarità italiana o se invece nella storia della filosofia ci siano anche gli irregolari; probabilmente sì e in genere come tutti gli irregolari sono anche poco riconosciuti e può essere anche un peccato, perché magari nell'irregolare ci può essere molto di più di quanto ci sia in un regolare. L'irregolarità è poi anche accademica, anche in termini di scuola; però Melandri ha fatto scuola, a Bologna c'è un gruppo di studiosi raccolto più o meno intorno a «Discipline filosofiche» che viene di lì e che quindi ha coltivato da un punto di vista teorico e non solo storiografico interessi che si muovono tra Brentano, Scheler, la fenomenologia realista (Reinach), i prodromi della fenomenologia (Stumpf). Insomma c'è un lascito di Melandri che consiste nell'aver educato una generazione più giovane a leggere la filosofia contemporanea con lenti diverse; e questo sicuramente è un suo merito. Su *La linea e il circolo*, ripeto con una battuta, dovremmo ritrovarci tra un anno per parlarne in maniera più approfondita e non generica.

D. *Passerei ora dalla ricezione di Husserl a quella di Heidegger, non tematicamente affrontata all'interno del Suo libro come invece accade per il padre della fenomenologia. Volevo chiederLe quanto a Suo giudizio, attraverso i vari studiosi che più hanno determinato il modo in cui la figura di Heidegger è venuta a consolidarsi in Italia (dal primo saggio di Giulio Grasselli del '28, a Pastore, Abbagnano, Pareyson, Chiodi, Vanni Rovighi, fino almeno a Vattimo), la ricezione del filosofo di Meßkirch sia avvenuta (se non sempre, quasi)*

tramite il legame a varie altre personalità filosofiche o correnti di pensiero (dall'esistenzialismo, all'ermeneutica di Gadamer, alla filosofia di Nietzsche) – e che forse anche a proposito di questo autore sarebbe stato, e sarebbe tutt'ora, opportuno un atteggiamento simile a quello avuto da Melandri nei confronti di Husserl.

R. Intanto credo si possa dire che il problema della ricezione in generale andrebbe meglio definito, nel senso che la ricezione non è mai – inevitabilmente – una ricezione neutra. Il problema è di capire attraverso quali filtri avviene la ricezione e in che modo l'oggetto filtrato rimanga integro o venga snaturato. Questo è un punto che è inevitabile incontrare, ed è quindi chiaro che i primi a parlare di Heidegger in Italia alla fine degli anni '20 e nei primi anni '30 (troviamo anche una personalità come Armando Carlini) siano anche alla ricerca di conferme o di integrazioni con quello che già si ha in casa: di qui un certo connubio tra attualismo e un certa forma di esistenzialismo, che viene espressamente rivendicato anche in seguito. Questo è un aspetto di cui occorre tener conto. Certamente Heidegger viene sostanzialmente recepito sotto la bandiera dell'esistenzialismo: Abbagnano è un caso classico, ma il discorso si può estendere a tutta la cultura esistenzialistica di quegli anni. Si pensi per esempio a Cesare Luporini, che racconterà, in alcune interessantissime pagine autobiografiche⁴⁰, quale sia stato il suo incontro con Heidegger nel '33 a Friburgo – l'incontro con il mondo di cultura tedesco che era anche favorito da contatti, in questo caso, tra l'ambiente della Normale e la Germania, quando giovani studiosi come Claudio Baglietto iniziano a respirare il nuovo clima filosofico della Germania post-neokantiana e molto più vicina ormai, non solo alle fortune di Heidegger, ma alle vicende della fenomenologia, all'ultima filosofia della vita, ecc. Ecco c'è un interesse per questo tipo di problematica, che per altro ha anche a che fare con il discorso della «provincia italiana»; perché è vero che è una provincia, però con varie porte minori in cui bene o male qualcosa inizia a entrare (e non circolano solo merci scadenti o di seconda qualità). Si capisce così che la prima ricezione di Heidegger avvenga in una certa maniera, come del resto avviene un po' in tutta Europa, perché l'Heidegger che si proclama non esistenzialista allora

non circolava ed era abbastanza scontata l'idea che Heidegger fosse il padre dell'esistenzialismo (un giudizio che si incontra ancora in alcuni manuali di liceo e non solo di liceo).

Lei dice: «perché non c'è un lavoro sulle origini, sulle fonti, come poi invece è stato tentato per Husserl?». Innanzitutto per un motivo banale: perché molte delle fonti antecedenti *Essere e tempo* non erano disponibili, perché tutto il grande lavoro che si è fatto in seguito sul percorso di Heidegger dal '19 in poi fino a *Essere e tempo* è avvenuto con la pubblicazione dei vari cicli di lezioni friburghesi e marburghesi che allora erano assolutamente ignoti. Qualcuno conosceva gli scritti degli anni 1912/15, la tesi di laurea sullo psicologismo e la dissertazione su Duns Scoto, però parliamo, come si direbbe oggi, di «lavori di nicchia». Peraltro mi viene in mente, visto che si faceva il nome di Vattimo, che un libro molto fortunato come l'introduzione al pensiero di Heidegger di Vattimo⁴¹, che è stata ristampata non so quante volte dalla prima edizione del 1971 all'ultima (di, penso, due o tre anni fa), non ha subito alcuna integrazione o modifica, e l'Heidegger di *Essere e tempo* viene fuori di nuovo come veniva fuori quarant'anni fa quando non si sapeva nulla di quanto egli avesse fatto prima; e questo – sarà pure lo scrupolo dello storico – vuol dire tagliare molte radici della filosofia di Heidegger e ignorare il suo rapporto con la filosofia della vita, con Dilthey, con il neokantismo, un suo certo rapporto con Husserl che poi via via si sgretola: un lungo percorso molto accidentato e complesso. Ma un lavoro accurato di ricostruzione è mancato anche dopo, quando lo si poteva ormai fare.

Il caso di Heidegger è forse più estremo rispetto al caso di Husserl di cui abbiamo parlato, anche perché sono venute meno tutte le mediazioni di cui parlavamo, i tentativi di ricostruzione e di contestualizzazione; perché prima è venuta una ricezione di Heidegger sostanzialmente all'insegna dell'esistenzialismo, quindi nel tentativo di vederlo come padre dell'esistenzialismo, poi è arrivato il secondo Heidegger – e il primo che ci ha lavorato in maniera seria è stato Chiodi, il quale ne ha colto tutti i limiti e ne ha capito bene le involuzioni, arrivando addirittura ad assimilare Heidegger a Hegel per il fatto che in Heidegger la storia è già compiuta fin dall'inizio, sicché giunge a uno sbocco che era contenuto nella sua

origine. Dopo Chiodi è arrivato il secondo Heidegger insieme alla *Nietzsche-Renaissance*, quindi un Heidegger che è entrato sulla scena senza nemmeno più una mediazione: da un lato interpretato, non so se si possa dire arbitrariamente, ma comunque su basi molto definite, e da un altro lato completamente staccato dalla sua fase precedente, perché ormai lo Heidegger esistenzialista non interessava più e invece lo Heidegger che poteva interessare faceva riferimento ai temi che sarebbero emersi con il pensiero debole: l'assenza del fondamento, la critica epocale della civiltà, la questione della tecnica. C'è stata quindi un'irruzione direi incontrollata, mentre Husserl tutto sommato è stato molto più filtrato: nonostante tutte le derive della scuola di Paci (la teoria dei bisogni, «Aut-Aut» e altro ancora) non si è assistito alla degenerazione di heideggerismo di seconda o terza mano, che addirittura è diventato anche un lessico scontato tra gli studenti di filosofia. Questo è un fenomeno veramente interessante, direi quasi da sociologia della conoscenza: come si instaura un linguaggio comune che non ha alcuna mediazione, un linguaggio quasi fideistico. Questo è l'aspetto direi inquietante dell'heideggerismo italiano dagli anni '70 in poi; prima era in fondo qualcosa di più serio, perché va bene che un Heidegger esistenzialista non esiste (o che comunque non esiste in quei termini), però bene o male si capiva di cosa si parlava. Quando si legge *La struttura dell'esistenza* di Abbagnano⁴², è evidente che c'è moltissimo Heidegger (a volte quasi un calco su Heidegger), però si capisce di cosa si sta parlando; dopo c'è stata invece questa mistura incontrollabile, che è certamente in controtendenza rispetto alla professionalizzazione della filosofia, su questo non c'è alcun dubbio; e ha preso il posto che in precedenza era occupato da quelle filosofie religiose, spiritualistiche che hanno trovato nel messaggio un po' ineffabile di Heidegger un buon sostituto a ciò che non era più tanto in voga. Questo aspetto degenerato dell'heideggerismo ha fatto danni consistenti, anche perché ha orientato un'intera generazione di studenti, i quali magari non hanno mai letto una pagina di Husserl.

D. Forse ha fatto danni anche nei confronti di Heidegger stesso...

R. Forse anche nei confronti di Heidegger stesso, quello che vale

ancora la pena di leggere o che comunque non è semplicemente ridicibile a questa voga incontrollata e incontrollabile. Vedo molto questo aspetto degenerativo, che non è avvenuto con Husserl anche quando si è tentato di leggerlo prevalentemente tramite la *Lebenswelt*, l'*immer wieder*, e così via. Anche da parte di Paci c'era maggior attaccamento ai testi, e infatti alcuni dei suoi allievi hanno svolto un lavoro estremamente serio – Giovanni Piana a vent'anni è andato a studiarli i manoscritti di Husserl, e non era (e non è) uno storico della filosofia –, mentre su Heidegger non credo che nessuno degli allievi, poniamo, di Vattimo abbia fatto un lavoro paragonabile a quello di Piana (può darsi sia un paragone improprio, però forse dice qualcosa).

D. *Mentre su alcuni protagonisti più recenti del dibattito filosofico italiano si nota abbastanza bene una sorta di perplessità da parte Sua a riguardo dei temi su cui si concentrano (e delle modalità tramite le quali questi vengono svolti), stupisce un po' direi che in questa schiera non possano esser fatti rientrare personalità, pur tra loro molto diverse, come Augusto Del Noce e proprio Gianni Vattimo; in quanto ci si aspetterebbe che la «storiografia-filosofica» di Del Noce e il richiamo insistente a Heidegger e all'ermeneutica di Gadamer da parte di Vattimo, venissero da Lei valutati in modo ben più critico di quanto mi sembra non accada nel libro.*

R. Su Del Noce non direi; certo è vero che la figura di Del Noce è una figura abbastanza importante. Intanto ha fatto un lavoro originale, ha cercato di rileggere la tradizione del pensiero moderno da Cartesio in poi, non soltanto in chiave strettamente teoretica, con tutte le sue «categorie essenziali», ma anche con un lavoro di fino, e questo lo si vede in molti suoi lavori, nel libro su Gentile e anche in studi minori. È uno studioso che in qualche modo sì, ha cercato di misurarsi con i testi, di andare a fondo (penso anche alle ricerche sull'Ottocento filosofico francese dimenticato: Lequier, Renouvier, ecc.)⁴³; insomma, è andato a cercarsi dei materiali, un'immagine a suo modo e a suo avviso plausibile di quella che è l'«essenza» della modernità, in questo in maniera molto più accorta e efficace di quanto non abbiano fatto i seguaci di Heidegger quando parlano

dell'essenza del moderno o dell'essenza della metafisica occidentale.

D. *È anche vero però che, per esempio, nel saggio su Gentile e Gramsci Del Noce sostiene chiaramente come a suo avviso il capolavoro filosofico di Gentile sia il Sistema di logica⁴⁴, e poi... insomma, su questo testo nei suoi scritti attualistici sono presenti poco più che meri cenni. Nel senso, tutti i problemi teorici tanto nel primo quanto (e soprattutto) nel secondo volume – per non parlare delle differenze tra l'uno e l'altro, pubblicati a distanza di ben sei anni⁴⁵ –, i punti nodali dell'attualismo: l'atto che include il « sistema del molteplice », il rapporto tra atto e fatto, tra concreto e astratto, la questione della natura, l'immortalità, ecc.; a tutti questi problemi Del Noce non entra dentro, a nessuno di questi aspetti (certo, c'è la questione dell'« intuito », analizzata specificamente però solo nelle prime pagine del primo capitolo del libro postumo⁴⁶) dedica un'analisi, anche non necessariamente esasperata, ma comunque puntuale e precisa, che ovviamente ci si aspetterebbe nel momento in cui sostiene che, di un autore per lui così importante come Gentile, un certo libro è indicato come il filosoficamente più importante da lui scritto nell'intero arco della sua vita. Non Le sembra che in questa incongruenza ci sia una sorta di cortocircuito?*

R. Penso che nel caso di Gentile e della sua interpretazione sia molto forte la convinzione che in qualche misura Gentile sia tutto prefigurato fondamentalmente nel *Rosmini e Gioberti*, e quindi la sua preoccupazione sia poi di vedere come Gentile si atteggia nei confronti della tradizione cattolica e di come quindi possa essere la figura cardine di cui si diceva prima, che tenta una sintesi la quale trova poi il suo corrispondente rovesciato nel marxismo di Gramsci. Del Noce riesce a dare questa visione globale di una storia « essenziale », in cui certamente il Gentile più tardo in fondo può essere anche in qualche modo ridimensionato, in quanto c'era già tutto prima; anzi: gli aspetti davvero importanti erano già presenti all'inizio del suo percorso. Ciò non toglie che il modo di lavorare di Del Noce – il volume sulla riforma cattolica, lo stesso volume sul problema dell'ateismo⁴⁷ – sia un modo di lavorare che ha una qualche connotazione, diciamo così, « italica », comunque

di attenzione storica, pur appoggiandosi su categorie molto forti. Ma facevo prima l'esempio della *Giornata Martinettiana*. Ebbene il saggio migliore che si incontra negli atti di quell'incontro è proprio quello di Del Noce⁴⁸, dove da una parte troviamo una discussione su cosa voglia dire essere anticlericali, su cosa voglia dire essere atei, sul dualismo martinettiano, e quindi lì si va sul piano strettamente teorico; ma per arrivarci Del Noce scrive venti pagine (sulla fortuna di Schopenhauer, sul pessimismo, su autori del pensiero francese dimenticati come Renouvier) che sono veramente illuminanti. Questo gli va riconosciuto. Rispetto a quelle che sono state le degenerazioni epocal-heideggeriane della generazione successiva di cui si diceva prima, direi che Del Noce aveva una statura molto più forte e precisa.

Poi è stato un intellettuale organico a suo modo, nel senso che ha elaborato una visione complessiva non solo della storia italiana ma una «diagnosi» della modernità e del mondo contemporaneo fruibile e spendibile in termini ideologici, culturali e politici. Quindi è stato un intellettuale cattolico, conservatore, con tutto quello che sappiamo di cosa ha anche alimentato – Comunione e Liberazione –, non c'è bisogno di ricordarlo; però ha fatto un grosso sforzo rispetto a quella che era allora l'intellettualità cattolica moderata o conservatrice, (infatti l'ho accostato un po' a Sergio Cotta perché è un altro personaggio che su scala minore fa un'operazione simile) per dare un'interpretazione della cosiddetta «modernità» in grado di diagnosticare in che cosa potrà, se mai potrà, darsi una rinascita del pensiero cattolico, in funzione non soltanto filosofica ma anche politica, culturale, ideologica e direi quasi di egemonia, di direzione della sfera pubblica, dello Stato. Del Noce è un filosofo che pensa le cose in grande; poi magari le pensa male, ne possiamo discutere, però comunque gli va riconosciuto questo merito: di aver cercato la sfida con il mondo moderno cercando una risposta organica. Per questo dico che è stato un intellettuale «organico» in senso gramsciano, perché è colui che ha tradotto in un linguaggio professionalizzato, disciplinare come quello della filosofia, qualcosa che non è di ambito esclusivamente e strettamente teorico; perciò anche il libro su Gentile mi sembra interessante da questo punto di vista.

D. *Su Vattimo invece, cosa potrebbe dire?*

R. Intanto Vattimo penso sia stato, di tutti gli esponenti di questa κοινή ermeneutica di cui si parlava già negli anni '80, certamente l'autore più acuto, filosoficamente più preparato, più fine, meno incline alla ripetizione di un gergo e meno scolastico. Credo che l'operazione che ha tentato con il pensiero debole – dico «tentato» perché fondamentalmente è un'operazione fallita, come in precedenza l'operazione tentata con l'interpretazione di Nietzsche – sia tutta altamente discutibile. Di Heidegger abbiamo appena discusso e se ne potrebbe parlare a lungo, come per Nietzsche. Il tutto però è fatto con una certa «professionalità», e gli va riconosciuta un certa originalità all'interno del gruppo del pensiero debole, per quanto composto da posizioni molto eterogenee⁴⁹. Se poi passiamo a guardare agli epigoni o agli imitatori o ripetitori, bisogna riconoscere che Vattimo è di un'altra statura e anche di un'altra cultura – bisogna ricordare che Vattimo ha iniziato studiando Aristotele, Schleiermacher, ecc.⁵⁰ –, certamente «orientata» (per esempio non si occupa di Husserl e usa Thomas Kuhn per così dire strumentalmente), ma ha saputo farlo con una forte taratura filosofica che infatti gli è stata anche riconosciuta dai suoi stessi critici e avversari.

Peraltro vorrei ricordare che poco dopo l'uscita del mio libro, Vattimo mi ha ringraziato per come l'ho presentato. In effetti è vero, non che io abbia «simpatia» per quello che dice Vattimo, anche molte cose che scrive nella fase postmodernista e debolista le trovo francamente poco condivisibili se non addirittura da respingere; però c'è un livello del gesto filosofico: può essere goffo o può essere sbagliato ma elegante, direi che Vattimo appartiene alla seconda categoria.

D. *Facendo prima cenno a Gustavo Bontadini e poi ora a Del Noce, Lei ha fatto riferimento alla filosofia di matrice cattolica. Lei riserva un duro giudizio su di essa, al di là delle ramificazioni in essa presenti (p. 46); e sostiene come a Suo parere la grande Enciclopedia filosofica del '57 (frutto dei convegni svoltisi a Gallarate a partire dall'autunno del '45 con cadenza annuale organizzati da Umberto Padovani e Carlo Giacon) sia il lascito più importante di questo*

variegato movimento di pensiero. Vorrei chiederLe pertanto di tornare, anche se rapidamente, su entrambi questi giudizi.

R. Ci sono innanzitutto delle sfumature, in quanto anche Felice Balbo è un filosofo cattolico ma le cose che scrive le ho trovate efficaci, incisive, e vanno al cuore dei problemi in modo coraggioso. L'idea del «laboratorio dell'uomo»⁵¹ si basa su uno sforzo autentico (anche audace) di innovazione e apertura verso nuove frontiere. Devo dire che le ore spese a leggere Stefanini, Sciacca, Giaccon, mi hanno lasciato (non è un giudizio moralistico) un senso di vuoto: se la filosofia è questo disputare su formule, allora tanto vale fare gli storici! Come diceva Gobetti: «se la filosofia è storia, allora perché la filosofia?»; come dire: mi limito a fare la storia della filosofia cattolica in Italia e non faccio il filosofo. Questo, direi, vale per tutti gli anni '50, con le eccezioni di cui ho detto: Felice Balbo sicuramente, in parte Capograssi, ma parliamo anche qui di personaggi marginali, di quegli «irregolari» cui ci si riferiva prima: gli irregolari sono interessanti, sono anche voci un po' sole. Ma tutto il gruppo compatto – compatto con poi in realtà delle divisioni interne, ma sostanzialmente compatto – dello spiritualismo da un lato e della filosofia neoscolastica dall'altro, è veramente un rimestare l'acqua nel mortaio: non se ne ricava granché. Vale anche per Bontadini, che pure è una personalità certamente di vigore teorico. Ma è proprio una questione di «intuizione della vita»: io non mi riconosco, non studio, per quello che posso e nei miei limiti, la filosofia e non l'ho studiata per cercarci quello che trovo o ho trovato nei vari protagonisti degli incontri di Gallarate.

L'Enciclopedia filosofica. Se consideriamo che era il 1957, è stata la prima opera che ha fornito a un pubblico più largo, non solo a degli specialisti, uno strumento di consultazione, un repertorio di tutta la filosofia (correnti, autori, ecc.); peraltro alcune delle voci sono fatte anche bene e in maniera rigorosa. Certo, in altre voci si sente fortemente l'impostazione di chi l'ha scritta, forse troppo fortemente. Però nel complesso io credo sia stata, per allora, un'operazione importante; certo anche con l'ambizione di carattere ideologico-culturale di accreditare in maniera «monumentale» un certo modo di guardare alla filosofia, tentando tuttavia di fornire

uno strumento di lavoro estremamente utile. Poi forse in questo giudizio potrei essere spinto anche da ragioni biografiche, nel senso che per motivi a me sconosciuti mio padre in anni molto lontani aveva comprato l'*Enciclopedia filosofica*: questi volumoni che io ho ovviamente conservato e che sono certo molto vecchi (sembra trascorso ben più di mezzo secolo); eppure sono andato talvolta a guardare qua e là e devo dire che ho trovato delle voci ben fatte, e poi, ironia della sorte, quando l'*Enciclopedia filosofica* è stata rifatta – per Bompiani in sei volumi nel 2004/05⁵² – ho collaborato ad alcune voci. In qualche modo il cerchio si chiude. A parte questo motivo autobiografico assolutamente irrilevante, io credo che sia stata un'opera importante; peraltro non è neppure un riconoscimento eccessivo, perché se la cosa migliore che un gruppo così composito e ricco di filosofi del fronte cattolico ha lasciato alla posterità è un repertorio, be', non è poi un complimento – non si tratta certamente dell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert!

D. *Che cosa può dire a riguardo della cosiddetta «stagione delle ideologie» e del nesso tra di essa e la ricerca filosofica? La diversificazione delle «correnti» del marxismo italiano, per altro presente a macchia di leopardo su tutto il tessuto nazionale come da Lei indicato, nonché le differenze geografiche presenti sul nostro territorio nazionale in riferimento alle varie scuole filosofiche in esso presenti, ha determinato significativamente il periodo storico che va dalla metà degli anni '60 alla metà degli anni '70: Paci tenta il connubio tra marxismo e fenomenologia (ma in realtà non soltanto fenomenologia, in quanto leggendo la prefazione [1968] a Il tempo vissuto di E. Minkowski, nelle ultime righe si nota un riferimento, direi esplicito, ad alcune tematiche del marxismo)⁵³; Preti poi, tanto in Continuità e discontinuità nella storia della filosofia, quanto nel saggio Continuità ed “essenze” nella storia della filosofia, si richiama esplicitamente a Marx (soprattutto al primo Marx)⁵⁴. Le chiederei quindi se a Suo avviso nel modo in cui il marxismo entra in queste due personalità, e non solo in queste, è possibile trovare delle differenziazioni interne al marxismo attraverso la prospettiva «geografica» di cui ha parlato all'inizio – un conto infatti è il marxismo recepito, a sua volta in modo diverso, dalla «Scuola di Milano», un*

altro è quello che per esempio si poteva respirare a Roma con Lucio Colletti, per non parlare dell'operaismo, da Panzieri a Toni Negri e poi anche in qualche modo Cacciari (quindi l'ambiente padovano).

R. Anche da quello che Lei ha detto emerge un dato incontestabile, cioè che il panorama del marxismo italiano (lasciando da parte il problema Gramsci, che è in realtà un grosso nodo) dalla metà degli anni '50 in poi è estremamente variegato e vi si incontra un po' di tutto, quasi come se una parte della filosofia e della cultura italiana avesse avuto bisogno di nutrirsi di un marxismo diverso da quello della sua versione standard – cioè il materialismo dialettico ancora abbracciato da Banfi, al di fuori della filosofia della prassi della tradizione italiana da Labriola a Gramsci – quindi aprendo strade nuove che in larga parte hanno a che fare con il giovane Marx e che in larga parte, con l'importante eccezione di Geymonat, sono fortemente critiche nei confronti del materialismo dialettico. L'operazione che poi conduce Geymonat, tra fine anni '60 e inizio '70, di recuperare il materialismo dialettico nel quadro della filosofia della scienza di tipo materialistico è un po' un'eccezione, anche se riesce a costruire una piccola scuola, rappresentata anche da figure tutt'altro che di secondo piano (come Bellone, Tagliagambe, lo stesso giovane Giorello che si stacca poi molto rapidamente da questa impostazione). Tutto sommato questo è un caso rilevante ma isolato, tanto è vero che la rivendicazione del materialismo dialettico in pieni anni '60 e '70 è sostanzialmente rinvenibile nel gruppo di Geymonat, in quanto le altre esperienze sono completamente diverse.

Preti in *Praxis ed empirismo* (ma in realtà già prima) guarda al marxismo attraverso le lenti di Dewey, tentando un connubio tra marxismo e pragmatismo; e ovviamente il Marx che è in questione è il giovane Marx – il Marx dei *Manoscritti economico-filosofici*, delle *Tesi su Feuerbach*, il Marx di una concezione della prassi come attività, di inserimento dell'uomo nel processo della conoscenza della natura e del processo di trasformazione del mondo storico. Questo tipo di operazione che Preti fa precocemente (sostanzialmente nel '57), solleva non a caso grosse riserve da parte dei marxisti gramsciani, o di coloro che si identificano a grandi linee con una linea gramsciana (per esempio Garin), oppure da parte di chi è arroccato

a difesa di una concezione del marxismo di tipo lukácsiano (è il caso di Cesare Cases). Dove invece il tentativo di Preti viene accolto con favore è in quella parte della cultura di sinistra dei tardi anni '50 (siamo dopo il '56), in cui riviste come «Passato presente», o in parte anche «Nuovi Argomenti», tentano di modernizzare la cultura italiana anche attraverso una modernizzazione del marxismo. Non si tratta di espungerlo ma di leggerlo in una versione nuova, libera da dogmatismi imputabili a una metafisica materialistica. Tant'è vero che Preti conduce esplicitamente un'operazione di denuncia della cattiva metafisica del materialismo dialettico (in particolare di una pretesa dialettica della natura, di una enunciazione di leggi generali del processo storico e del processo naturale). Altrettanto non a caso – qui mi sembra ci sia una rispondenza diretta e anche esplicita – quando nel '58 Colletti scrive l'Introduzione alla versione italiana dei *Quaderni filosofici* di Lenin⁵⁵, conduce, più dall'interno della tradizione del marxismo ma in termini non diversi, esattamente la medesima operazione che aveva condotto prima Preti: occorre dunque scindere un materialismo sano da uno malato, vecchio, che è quello sostanzialmente del materialismo dialettico. Questa convergenza tra Preti e Colletti è molto interessante, perché è una delle linee su cui si sviluppa il percorso di Colletti che poi si distanzia da Preti per tanti motivi. Quando Preti fa questa operazione poteva già contare su una certa tradizione di dibattito con il marxismo, che emerge anche da una serie di scritti postumi che sono stati raccolti da Mario Dal Pra in *Il principio era la carne*⁵⁶. Lì si trovano anche dei passaggi in cui si vede che Preti polemizza con Banfi, dal che si può vedere come il suo interesse per il marxismo e il suo distacco dal materialismo dialettico avvengano già alla fine degli anni '40 (questo è un dato che emerge leggendo non solo gli inediti di Preti, ma anche alcuni interventi minori che Preti scrive per esempio sul «Politecnico» di Vittorini).

Nel caso di Paci invece la questione è un po' diversa. A parte la formazione di Paci con interessi per la «Rivoluzione liberale» di Gobetti, non c'è però in Paci fino ai tardi anni '50 un autentico interesse per il marxismo. A me sembra che la linea di scorrimento su cui Paci si colloca sia quella di Sartre, cioè un tentativo di dialogo tra esistenzialismo e marxismo così come Sartre lo stava

sviluppando e lo aveva sviluppato fuoriuscendo progressivamente dall'esistenzialismo in Francia tra il '46 e la *Critica della ragione dialettica* (quindi nei primi anni '60). Questa operazione è molto marcata soprattutto nel Paci di *Funzione delle scienze e significato dell'uomo* (siamo nel '63), e questo è il testo in cui Paci codifica la sua lettura husserliana del marxismo e marxiana di Husserl, dove se si va a vedere bene uno degli elementi di connessione è il Lukács di *Storia e coscienza di classe*; e poi c'è lo sfondo di cui si diceva, di una progressiva decantazione dell'esistenzialismo in Francia alla luce del percorso soprattutto di Sartre e in parte anche di Merleau-Ponty. Quindi quella di Paci è un'operazione più in sintonia con quello che avveniva al di là delle Alpi, laddove Preti rappresenta un percorso più solitario. Che io sappia in Preti non ci sono riscontri significativi da questo punto di vista: non si coglie una sua attenzione per una figura appunto come Sartre o Merleau-Ponty o poi per il marxismo eretico degli anni '60 (Kosík), per la ripresa del cosiddetto marxismo occidentale, Lukács, Bloch (autore questo a cui Paci comincia a guardare con favore). Da parte di Paci si tratta di tentare il inserimento e l'accoglimento del marxismo occidentale e ciò che costituisce il filo, una sintesi di questa operazione è una lettura di Husserl tutta incentrata sulla funzione primaria della *Lebenswelt*, che poi assume connotati sempre più radicali: il bisogno, la costituzione di un'operazione fondante dell'intera prassi umana (e nel tardo Paci emerge una radicalizzazione ulteriore di tali prospettive). In Preti tutto questo non c'è, anzi direi che proprio uno dei caratteri più interessanti di Preti è pensare il marxismo in un'ottica epistemologica senza andare sulle rive del materialismo dialettico, ma anche tenendosi fuori dalle letture eminentemente filosofiche, radicalizzanti e anche ideologiche di Marx che invece Paci e il gruppo di «Aut-Aut» sviluppano conseguentemente. Pur nella loro progressiva distanza mi sembra ci sia in questo una linea di consonanza tra Preti e Colletti, soprattutto il Colletti dell'*Intervista politico-filosofica*⁵⁷ che prende sempre più una posizione di critica nei confronti del marxismo, sul problema della dialettica in modo esplicito, e che poi arriverà a superare il marxismo nell'ottica di Popper, in nome di una rilevanza epistemologica della filosofia del secondo Novecento che sarebbe rimasta completamente estranea

al marxismo. Il dialogo poi tra Preti e Colletti che io sappia non c'è stato, anche per ovvi motivi (Preti muore prima che Colletti imbocchi questa strada), però questa sintonia almeno agli inizi è secondo me molto evidente. L'area di riferimento è peraltro facilmente individuabile: è quella della cultura di ambito socialista staccatasi da quella comunista che in qualche modo si interseca con il marxismo eretico, dissidente, che è ancora interno al PCI (Della Volpe e la sua scuola), ma che rapidamente conosce strade sempre più autonome. Il caso di Panzieri, Tronti e dei «Quaderni rossi» nei primi anni '60 è un caso assolutamente rilevante, anzi direi che è di lì che inizia la storia che esplode alla fine degli anni '60 e che si conclude direi alla metà degli anni '70 (questo è proprio il decennio in cui il vento del marxismo spira da ogni parte e gonfia tutte le vele possibili).

D. *A proposito delle cose che ha appena detto ma anche in riferimento a Gramsci (ma senza entrare dentro a ciò in modo specifico, quindi anche Garin, per esempio), quanto ha pesato e influito la sostanziale «mancanza» di un'analisi e una lettura del Capitale – anche qui si potrebbero far tanti riferimenti ma ho in mente alcune cose che ha scritto al riguardo Mauro Visentin, in un saggio dedicato a Labriola e Croce e in un breve intervento su Colletti⁵⁸ – nella ricezione che Marx ha avuto in Italia? Aspetto che emerge tanto quando si prediligono le Tesi su Feuerbach (questo famoso testo «gentiliano» di cui, come noto, Gentile ha fatto la prima traduzione italiana e che molto lo aveva colpito alla fine dell'Ottocento), quanto anche attraverso la linea di Paci che va verso un marxismo affine alle tematiche della Lebenswelt, allo «storicismo radicale» di Gramsci (p. 54), ecc. Non pensa che la mancanza di centralità specifica del Capitale dalle principali discussioni che si svolgevano in Italia in quegli anni sul filosofo di Treviri, sia stato qualcosa di significativo e determinante per la nostra cultura filosofica (anche volgendo lo sguardo soltanto al marxismo)?*

R. Questo sicuramente è un tratto abbastanza caratteristico. Io credo non solo del marxismo italiano, ma per rimanere all'ambito italiano la connotazione fortemente filosofica della ricezione del marxismo (della sua rielaborazione, del suo ripensamento alla luce di istanze

anche molto diverse tra loro) è indubbiamente un tratto distintivo; in fondo anche i richiami di Colletti, di Della Volpe, dei dellavolpiani alla valenza scientifica del marxismo, il cosiddetto «galileismo morale» (idea per altro tutta da verificare, non è scontato che la procedura scientifica di Marx sia accostabile a quella di Galilei), è chiaro in ogni caso che questo tentativo andava nella direzione di operare in favore della scientificità del marxismo, dove per scientificità del marxismo si intende il rovesciamento della dialettica hegeliana. Nel Colletti più raffinato (quello di *Ideologia e società*⁵⁹) si trova il problema del feticismo, quindi il tentativo di mettere in crisi l'idea del marxismo della Seconda Internazionale fondato su una interpretazione naturalistica, evolucionistica del marxismo che occulta quello che è il problema centrale dell'analisi marxiana della società capitalista, cioè la centralità della merce e del problema del valore. È vero che Colletti quando fa questa operazione polemizza con il cosiddetto marxismo occidentale, in particolare con Lukács: c'è una pagina in *Il marxismo e Hegel* in cui Colletti dice che Lukács ha fatto un po' l'errore classico dei filosofi, ossia l'esser entrato in fabbrica portando sottobraccio le opere di Bergson, sposando la critica dell'intelletto scientifico e un'idea della dialettica che si oppone alla dimensione dell'intelletto. Colletti rivendicava la valenza conoscitiva ed epistemologica del marxismo stesso; però, al di là di questa operazione programmatica, non si va molto oltre come Lei diceva.

A un certo punto ho sottolineato, perché è una cosa che mi ha sempre colpito, due aspetti. Il primo è che nel gruppo dei «Quaderni rossi», almeno nelle intenzioni, c'era questa idea: quando Panzieri inaugura l'esperienza dei «Quaderni rossi» una delle idee direttive era che il marxismo dovesse ritornare alla sua autentica ispirazione, al suo autentico nocciolo problematico, che è l'analisi scientifica della società capitalista. Quindi non si tratta più del giovane Marx dei *Manoscritti* e delle *Tesi su Feuerbach*, ma del Marx del *Capitale*: è lì che si può misurare la valenza scientifica del marxismo e la sua capacità esplicativa cent'anni dopo, di fronte a una società industriale che ha profondamente cambiato il proprio volto e che ha mutato i propri caratteri rispetto al capitalismo di metà Ottocento, oggetto dell'indagine di Marx. Quello che però anche in questo caso viene a mancare è la capacità di tradurre le categorie economiche, euristiche

del *Capitale*, in un'analisi delle tendenze principali dello sviluppo della società italiana che esce dal periodo della ricostruzione ed entra nella fase del cosiddetto «boom economico». È vero che l'Istituto Gramsci organizza un convegno sulle tendenze del capitalismo italiano, però poi la traducibilità di queste analisi più ravvicinate in termini politici e operativi viene fondamentalemente a mancare – sono ancora gli anni in cui la linea politica del PCI era incentrata sulla via italiana al socialismo di Togliatti, e la via italiana al socialismo era essenzialmente intesa come un processo di acquisizione di egemonia politica, culturale anche sulle masse popolari cattoliche. Tuttavia molti degli aspetti cruciali, strutturali, dello sviluppo della società capitalistica italiana vengono a mancare e questo è un elemento che ha inciso profondamente sugli sviluppi del marxismo. Tant'è vero che io ho ricordato a un certo punto un libretto che si intitola *Progresso tecnico e rapporti di lavoro* di Silvio Leonardi (cfr. p. 131) – Leonardi era un esponente del PCI già allora molto autonomo che, anche per la sua storia personale, seguiva e cercava strade nuove ed è sempre stata una figura a margine dalle linee ufficiali del partito. In questo libretto del '57 fondamentalemente la sua posizione è questa: il progresso tecnico che sta caratterizzando l'evoluzione del capitalismo (si parlerà poi di «neocapitalismo» anche nel caso italiano) muta profondamente non solo la struttura stessa della società industriale, ma anche i rapporti di lavoro. Di conseguenza non si può più pensare alla realtà economica della società italiana contemporanea nei termini tradizionali dell'analisi marxiana che era stata fatta da Marx nel *Capitale*. Siamo nel '57: si tratta di un tentativo molto precoce e coraggioso, che però non ha ricevuto adeguata considerazione e non ha avuto degli esiti significativi. Tutta la storia successiva fino a metà degli anni '70 (si faceva il nome di Cacciari, che è certamente un nome emblematico da questo punto di vista), in fondo è la storia di un marxismo filosofico che ha tentato grandi interpretazioni della società civile, dello Stato, dei rapporti tra le classi, ma sostanzialmente mantenendosi all'interno della tradizione, per quanto innovandola, ma occultando questo punto di cui si diceva prima.

Altra questione è poi come in questo quadro si sia inserito Gramsci e la sua eredità. Certamente in una qualche misura anche tale eredità ha contribuito a una versione tutta filosofica del marxismo:

il problema degli intellettuali, della ricostruzione della storia nazionale, il moderno Principe, grandi temi della filosofia gramsciana che però anche in questo caso sono stati più utilizzati in una chiave filosofico-culturale che non mirando a capire quale fosse la realtà in cui ci si stava muovendo. Il marxismo filosofico si era costruito in termini puramente teorici senza ricadute significative sulla dimensione più strettamente politica; e infatti la parabola discendente del marxismo della metà degli anni '70 era forse anche determinata dal fatto che fosse un marxismo filosofico, e come si era costruito così poteva anche essere disfatto – nessuno, credo, del gruppo dirigente del PCI si è mai servito del marxismo filosofico (se non in termini molto astratti o di programma di politica culturale) per capire dove stava andando la società italiana.

D. *Vorrei ora chiederLe di delineare in modo più approfondito la prospettiva filosofica emergente dal cosiddetto «transcendentalismo della prassi», nonché il contesto in cui è sorto, facente capo ad Andrea Vasa e Mario Dal Pra⁶⁰ (con cui Lei si è laureato), per ampliare un po' l'orizzonte della filosofia che si respirava a Milano in quegli anni.*

R. Devo dire che riletti oggi a distanza di tanti anni i testi – che poi sono sostanzialmente degli articoli e degli interventi brevi nel caso di Dal Pra, mentre invece nel caso di Vasa si tratta forse di qualcosa di più cospicuo, ma complessivamente siamo in presenza di un *corpus* abbastanza ristretto –, ecco rileggendo oggi quegli interventi di Vasa e Dal Pra si ha veramente la sensazione di un episodio in sé concluso; un sintomo dello «spirito del tempo».

Dal Pra (me lo ha anche raccontato, in una conversazione di ormai molti anni fa) usciva da una crisi religiosa – lui veniva da una formazione essenzialmente cattolica, anzi aveva studiato in seminario, e fino agli anni '40 quando comincia ad affacciarsi sulla scena filosofica italiana appartiene davvero alla provincia, sia in senso geografico sia in senso filosofico. Poi l'esperienza della Resistenza e i contatti sempre più stretti con l'ambiente milanese danno alla sua biografia intellettuale un'impronta diversa, per cui Dal Pra è sempre più emancipato da questa fase giovanile, che ripeto era molto influenzata dall'esperienza religiosa e anche da una formazione

su cui aveva influito un personaggio dimenticato come Erminio Troilo (quindi l'ambiente padovano e una rivista come «Segni dei tempi»). I suoi primi scritti sembrano davvero provenire da un passato lontanissimo: sono testi muti, che si va a leggere perché uno si interessa degli esordi di Dal Pra, ma che non lasciano alcuna traccia. Il trascendentalismo della prassi rappresenta il momento in cui Dal Pra cerca di uscire dalla sua fase giovanile, anzi è già avanti in questo percorso che è sostanzialmente riducibile a quello che lui stesso chiama l'«aniteoreticismo», cioè la rivendicazione della prassi come sempre rinnovantesi (una specie di *immer wieder* alla Paci, però molto più modesto e delimitato filosoficamente), un'istanza scettica nei confronti delle sistemazioni, dei principi, dei fondamenti. Tant'è vero che Dal Pra all'interno del gruppo del neoilluminismo è, non vorrei dire in una posizione defilata, ma su una posizione molto sua, anche perché le obiezioni che muove a Geymonat e Abbagnano quando teme fundamentalmente che nella rivendicazione dell'operazionismo da parte di Geymonat e in una forma di problematicismo da parte di Abbagnano, vi sia sempre una sorta di assunzione di ciò che lui chiama «il senso dell'essere», ossia una sorta di pregiudizio teoretico che indirizza la ricerca nel senso, appunto, di una forma operazionistica nei *Saggi di una filosofia neorazionalistica* di Geymonat o di una forma di problematicismo nella trasfigurazione dell'esistenzialismo positivo in neoilluminismo di Abbagnano. Al di fuori di quel contesto, in cui ci sono senz'altro sollecitazioni gentiliane (questo è forse più evidente in Vasa⁶¹ che in Dal Pra), non si trova molto di più. Dal Pra vive la sua personale liberazione dalla tradizione della filosofia cattolica e anche dallo storicismo crociano e gentiliano, in una posizione sostanzialmente scettico-negativa, tant'è vero che il percorso successivo di Dal Pra sempre più si incanala nella direzione di Preti. Dal Pra è uno dei pochi che prende sul serio la tesi di Preti di *Praxis ed empirismo* di una convergenza tra il giovane Marx e Dewey, e scrive un articolo sulla «Rivista di filosofia» che studia proprio Dewey e il giovane Marx⁶² in cui cerca anche di documentare in maniera più testuale la validità della proposta di Preti di convergenza tra marxismo e pragmatismo. In questo senso, però, siamo già nei primi anni '60: sono già trascorsi dieci anni dal trascendentalismo della prassi, e

credo che quello che forse Dal Pra mantiene (ma più come motivo ispiratore che non come motivo teoretico vero e proprio) è lo scetticismo. Dal Pra veniva dallo studio di Hume, e non a caso sulla «Rivista critica di storia della filosofia» verrà pubblicato, dopo la morte di Preti, un testo molto importante di quest'ultimo che si intitola *Scetticismo e teoria della conoscenza*⁶³. Quest'istanza scettica e in qualche misura antifondativa di Dal Pra è sicuramente un lascito del trascendentalismo della prassi, ma l'aspetto che rimane più forte è la dimensione storico/storiografica di questo suo scetticismo – il grosso libro sullo scetticismo greco, il libro su Hume, poi certo anche il libro sulla dialettica in Marx del 1965⁶⁴, uno dei pochi libri di attenta ricostruzione filologica al di là di assunzioni di tipo dell'avolpiano o non dell'avolpiano, pretiano ecc., che applica una metodologia storiografica seria al pensiero di Marx (centrato sul problema della dialettica perché all'epoca era quello il grande tema di discussione).

Quindi, riassumendo direi: il trascendentalismo della prassi, per quanto riguarda la biografia di Dal Pra, è stato un passaggio importante che però lui stesso ha superato, che si è lasciato alle spalle, mentre il suo significato per la discussione filosofica di allora mi sembra sia assolutamente marginale, anche dal punto di vista degli stessi protagonisti neoilluministi. Santucci quando ha scritto di Dal Pra ha usato quest'espressione (che poi ho anch'io ripreso): «le formule un po' barocche del trascendentalismo della prassi». Mi sembra sia una maniera ironica e saggiamente distaccata di guardare a quel momento del tutto contingente della filosofia italiana del secondo dopoguerra.

D. *Attraverso la ricostruzione presentata dal Suo libro credo sia opportuno fare un riferimento alla figura di Gennaro Sasso – di cui tra l'altro Lei ha seguito delle lezioni in qualità di borsista all'Istituto italiano per gli studi storici di Napoli. Mi sembra infatti che tanto nelle correnti filosofiche principali presenti nel Nord del paese (dal neoilluminismo di Abbagnano, ma anche di Bobbio per non parlare di Geymonat, alla scuola banfiana di Milano, a tutta la filosofia cattolica o comunque fortemente innervata di elementi religiosi di qualunque orientamento, da Bontadini a Del Noce a Pareyson),*

quanto in quelle che possono respirarsi maggiormente nel Sud (dal marxismo, in ogni sua forma, alla scuola napoletana di Piovani allo storicismo legato all'ortodossia crociana), Sasso sia ben difficilmente riconducibile, anche soltanto a grandi linee; sebbene abbia assorbito molto, come ovvio, non solo dai suoi maestri romani (Luigi Scaravelli, Carlo Antoni, Federico Chabod) ma anche da varie altre personalità: penso innanzitutto a Guido Calogero, ma lui stesso ha anche parlato più volte di rapporti con Chioldi e Bobbio, per non parlare di Delio Cantimori o Santo Mazzarino e di alcune grandi figure che ha avuto modo di seguire durante gli anni universitari (Bruno Nardi, Pantaleo Carabellese, Guido De Ruggiero, Gennaro Perrotta, Giuseppe Gabetti, Raffaele Pettazzoni e Natalino Sapegno). Inoltre – questo è un aspetto che Lei sottolinea esplicitamente, anche se con poco più che un cenno, a riguardo di Abbagnano e Preti (cfr. p. 103, n. 301 e p. 170) – colpisce anche la grande varietà e vastità dei suoi studi e interessi: che spaziano da Machiavelli a Platone, da Lucrezio alle varie personalità legate all'idealismo italiano, per non parlare del libro sull'idea di progresso o dei suoi studi più propriamente teoretici (proprio in questi giorni è inoltre uscito il suo sesto libro su Dante⁶⁵). Come si potrebbe inquadrare quindi a Suo giudizio una figura come quella di Sasso?

R. Sì, l'ho conosciuto e siamo stati in contatto anche per un certo periodo. Quando ero borsista all'Istituto Croce ho seguito le sue lezioni e abbiamo anche avuto più motivi di discussione. Certamente la sua statura intellettuale e la sua sterminata cultura è qualcosa che impressiona chiunque, giustamente; ancora adesso questa sua eccezionale produttività è testimonianza di una quantità di lavoro svolto, e che continua a produrre altro lavoro, davvero impressionante. Probabilmente nell'equilibrio del libro qualcosa in più su Sasso poteva esserci – le lacune in questo libro sono moltissime, quando ci si accinge a mettere insieme un lavoro di questo genere è inevitabile che o di qua o di là un buco si apra (a volte anche per banali motivi di spazio).

I due aspetti che più mi hanno colpito di Sasso e che ho ritenuto opportuno segnalare nel libro, una volta riconosciuto quanto detto in precedenza sulla sua figura di studioso di grande prestigio, sono

da un lato il suo intervento nel dibattito su filosofia/storia della filosofia, dove Sasso – in quel testo che ha poi raccolto in *Passato e presente nella storia della filosofia*⁶⁶ – a un certo punto, con il massimo rispetto nei confronti di Garin, cerca di ricostruirne la storia intellettuale (su Garin Sasso è anche intervenuto sul fascicolo di qualche anno fa del «Giornale critico della filosofia italiana»⁶⁷, e nei suoi confronti ha sempre avuto un atteggiamento critico ma di profonda stima). Ebbene in quel testo Sasso scrive: «non si fa storia della filosofia perché si cerca la filosofia?»; ponendo questa domanda effettivamente egli solleva un quesito importante che si riallaccia a quanto si diceva prima. I suoi interventi a riguardo della storiografia filosofica mi sono sempre sembrati estremamente puntuali, e forse avrebbero meritato una considerazione maggiore; abbiamo parlato molto di Preti, ma anche quelli di Sasso non sono di minor importanza, forse meno atualizzabili di quanto non siano stati utilizzati quelli di Preti, e però anche molto lontani da posizioni ortodosse o tradizionali come quelle di Saitta e Bontadini, che sembrano dire «ma allora, viene distrutta la filosofia teoretica». Sasso invece capisce molto bene qual è il problema (e il tormento) di Garin, dimostrando di averne un'immagine non stereotipata – come del resto farà in un articolo, che ho conservato perché molto bello, uscito su «la Repubblica» quando Garin pubblicò una raccolta di scritti di Gentile per Garzanti: un intervento a caldo che metteva in discussione il rapporto intellettuale di Garin con Gentile anche da un punto di vista strettamente teoretico, come è del resto nello stile di Sasso⁶⁸.

Il secondo aspetto dell'opera di Sasso che ritengo importante è stato il suo modo di rileggere filosoficamente Croce, che si coniuga con la sua posizione molto critica – ricordo che ne parlava anche nelle lezioni all'Istituto italiano per gli studi storici – nei confronti della linea Chabod. Il suo era un netto dissenso dalla linea Chabod, ossia dal divorzio tra il «Croce storico» e il «Croce filosofo» – una linea che nei primi anni '50 ha riscosso un notevole successo (Abbagnano, Bobbio, Garin, ecc.). Considerando ora le cose a mezzo secolo di distanza, probabilmente aveva ragione Sasso: ha ragione nel senso che si trattava di un'operazione di carattere metodologico che aveva delle ragioni reali, ma molto condizionata dall'idea di poter salvare Croce ma non tutto Croce. Dunque un'idea legata ai

rapporti della cultura italiana con Croce che meriterebbe di essere a lungo studiata; anzi sarebbe auspicabile un lavoro sistematico su questo punto: su come Croce rimane nella cultura italiana subito dopo la sua scomparsa. Ho progettato una volta, ma poi non l'ho mai scritto e mai lo scriverò, un libro intitolato *Croce senza amore*, riprendendo il titolo di un romanzo giovanile di Heinrich Böll, che si intitola appunto *Croce senza amore*: era l'idea di vedere cosa succede di Croce nei primi anni '50, quando esce di scena e c'è appunto un recupero metodologico, ma vi è anche l'ortodossia crociana, e poi i gramsciani che leggono Croce in una certa maniera, per mettere a punto l'Anti-Croce. Ora Sasso è estraneo a tutte queste alternative, la sua è una posizione fortemente originale.

Quello che continua a rimanere poco convincente nell'opera di Sasso – non mi impegno in una valutazione nei confronti di *Essere e negazione*⁶⁹ e dei suoi lavori più strettamente teoretici perché veramente sono molto complessi, ed estremamente sottili anche dal punto di vista argomentativo –, quello che non mi convince nella prospettiva generale di Sasso è questa centralità attribuita alla figura di Croce, che viene considerato come il perno intorno a cui fare ruotare molta filosofia del Novecento. Insomma quando si legge il libro sulla ricerca della dialettica⁷⁰, questo libro enorme, complesso, ricchissimo, ebbene ciò che innanzitutto mi colpisce è – come si diceva prima – il voler ricavare a tutti i costi una estrema altezza teorica dai testi di Croce laddove mi sembra che questa operazione abbia dei limiti oggettivi. Croce viene in un certo senso «potenziato» al di là di quello che Croce è (questo ovviamente è un punto su cui si potrebbe a lungo discutere). L'altro aspetto è la supposta centralità di Croce nella filosofia del Novecento. Quando Sasso studia Croce convoca Kant, Hegel, Heidegger ecc., in maniera molto sottile, ma secondo me caricando la posizione di Croce di una valenza teorica che è sproporzionata rispetto alla Filosofia dello spirito. Non so fino a che punto questo armamentario così ricco e così raffinato abbia bisogno di essere mobilitato per capire Croce; su questo francamente ho dei dubbi. Allora perché non scrivere su Heidegger o non scrivere su Kant o su Husserl, e invertire semmai la prospettiva: questo è secondo me il limite dell'operazione che Sasso ha fatto, devo dire in totale autonomia e forse totale isolamento

nella sua pluridecennale rivisitazione dell'idealismo italiano nel suo complesso. Penso anche al grosso volume su Gentile e penso anche al libro molto bello, e probabilmente non molto conosciuto, su Antoni, e poi a tutto quello che ha scritto su De Ruggiero, su Calogero, su Scaravelli, ecc.⁷¹: un lavoro enorme di rivisitazione storica, sempre con questa impronta non meramente storiografica che può andare benissimo, però con la convinzione (a parte gli studi di tipo forse più strettamente storico, ma in realtà comunque storico-filosofico, su Machiavelli e su Dante) che il centro, lo «zoccolo duro» per dirla brutalmente, del suo lavoro sia la cultura dell'idealismo italiano. Che poi ha dato i risultati secondo me più brillanti quando ha attenuato, ammorbidito questo vigore teoretico ed è diventata anche storia della cultura: il libro bellissimo pubblicato dal Mulino su «La Cultura» (la rivista di Cesare De Lollis), è un libro in cui Sasso mette a frutto tutta la sua sterminata conoscenza, e così pure *Tramonto di un mito*⁷², un altro bellissimo libro, nel quale c'è certo anche la parte su Croce (la *Storia d'Italia* e la *Storia d'Europa*). Mi sembra però che lì vi sia un respiro molto più ampio, e credo che questo sia uno dei lavori importanti che restano o dovrebbero restare di Sasso; ma la virtù di questo libro è proprio di aver ridimensionato il ruolo centrale nella filosofia del Novecento di Croce. In questo Sasso è «crociano» – certo una definizione che lui rifiuterebbe sdegnosamente – nel senso di essere crociani oggi: «non si tratta di essere crociani ma si tratta di essere filosofi che leggono filosoficamente Croce», questo credo sarebbe un modo di riassumere la sua posizione. Però in realtà Sasso rimane un crociano per la ferma certezza della centralità dell'esperienza dell'idealismo italiano nella filosofia del Novecento, e questo è un punto di vista che io non mi sentirei di condividere.

D. *Prima di passare a un altro autore, mi ha un pochino sorpreso, anche in merito ai riferimenti da Lei appena fatti, che nel momento in cui viene a parlare di Gentile nell'ultimo capitolo del libro (cfr. pp. 269-71), richiamando i lavori di Antimo Negri, di Salvatore Natoli e di Del Noce, Lei non faccia riferimento proprio ai lavori di Sasso, che è forse è lo studioso che più di ogni altro ha cercato di studiare e analizzare nel modo più completo possibile l'opera di Gentile – ha*

infatti analizzato, nel libro sulle due Italie, il Gentile storico della filosofia ma anche il filosofo, la sua adesione «non filosofica» (ma non per questo irrilevante o meramente contingente) al fascismo, poi tutte le analisi tecniche sviluppate sulla struttura teorica dell'attualismo, i saggi su Marx, ecc.⁷³ –; come mi ha sorpreso non faccia riferimento anche a Emanuele Severino, perché è senz'altro vero che sono stati il libretto di Natoli⁷⁴ e il libro di Del Noce, usciti a pochi mesi di distanza, ad aver un po' riacceso l'interesse per Gentile («Gentile filosofo europeo», ecc.), però certamente molto a Natoli veniva da alcuni scritti di Severino (il cui primo saggio su Gentile, al di là degli studi giovanili, è la rielaborazione di una conferenza del '75)⁷⁵, e quindi anche da un punto di vista storico mi sarebbe sembrato importante ricordare i saggi di Severino (a cui per altro anche Del Noce fa un cenno nell'Introduzione del suo libro⁷⁶). Pertanto volevo chiederLe il motivo di questa Sua scelta.

R. Intanto, molto semplicemente, quella parte finale sulla ripresa di Gentile è stata la parte che più di ogni altra ho dovuto accorciare per motivi editoriali – originariamente riprendevo molto del mio saggio su *Gentile ritrovato?*, aggiungendo quello che era uscito su Gentile fino alla fine degli anni '90; non moltissimo ma comunque qualcosa, in cui lo avevo un po' completato e riadattato per farne una parte non banale, con il tentativo di capire perché Gentile tornava fuori nella filosofia italiana in una supposta consonanza con la filosofia europea: quindi il rapporto istituito con Heidegger, con una certa forma di distruzione del soggetto, per quanto poi si possa discutere della legittimità di queste operazioni di accorpamento, di parallelismi più o meno fondati...

D. *L'«atto» di Gentile e il «fatto» di Wittgenstein...*

R. Esatto, qualcosa che avviene, l'evento, ecc.; devo dire che qui ci troviamo un po' di fronte a quello che si diceva in precedenza, di filosofi teoretici che ignorano i testi, ma insomma non è ora questo il punto.

No, il rilievo su Severino è giusto, nel senso che poteva benissimo rientrare in quella ricostruzione, anche perché in fondo si inserisce

bene nella ripresa di Gentile ma aiuta forse a capire anche Severino. Del resto la cosiddetta metafisica classica negli anni '50, e il suo dialogo con Gentile e il problematicismo di Spirito (questo Bontadini lo fa vedere molto bene), in qualche modo si sono riaffacciate sulla scena. Era la polemica con lo gnoseologismo moderno, e implicava una visione «epocale» – anche perché, se mi si passa il termine, l'epocalità non l'hanno inventata gli heideggeriani, ma Spirito e Bontadini (non solo, ma certamente in maniera molto marcata anche loro). In ogni caso è vero quanto Lei dice, è un rilievo giusto che accolgo; però qui andiamo a finire sulla questione Severino immagino.

D. *Pur essendo un autore da Lei non molto amato, vorrei porLe infatti una breve domanda su Severino; ossia se non ritiene che, proprio per lo sguardo storico e contestuale del Suo volume non sarebbe stato opportuno fare un riferimento a due opere, entrambe giovanili di Severino: vale a dire La struttura originaria (del '58), forse il più importante libro da lui scritto, e Studi di filosofia della prassi (del '62), che riprendeva anche due saggi da lui già pubblicati sulla « Rivista di filosofia neoscolastica » e che verrà discusso su questa stessa rivista da Adriano Bausola⁷⁷. Non solo, come ovvio, per indicare le basi teoriche da cui è poi sorto Ritornare a Parmenide (1964) e le sue indagini successive, ma anche per il confronto che Severino intrattiene con diverse correnti della filosofia contemporanea: Gentile e Bontadini, come già è stato accennato, ma anche Heidegger, Husserl, Dewey, il neopositivismo, nonché alcuni lavori di Paci, Preti e Geymonat.*

R. Certamente il rilievo è giusto, perché qualunque cosa si voglia pensare della posizione filosofica di Severino è chiaro che si tratta di un percorso molto lungo, e come sempre avviene quando si considera ciò che i filosofi pensano di se stessi, più accidentato di quanto lui stesso ammetta o voglia ammettere. Quindi il rilievo è assolutamente corretto e potrebbe valere anche nei riguardi di altri personaggi di cui abbiamo parlato, per esempio Del Noce (tutta la fase iniziale di vicinanza ai cattolici comunisti, Balbo, Rodano, le cose che lui ha scritto su questa esperienza sono estremamente interessanti, così come è importante anche dal punto di vista do-

cumentario il libro su *Il cattolico comunista*⁷⁸). Queste figure, sia per «simpatia filosofica» sia per motivi narrativi, hanno ricevuto un trattamento diverso, anche perché io non so quanto l'opera di Severino abbia inciso in quegli anni sulla filosofia italiana al di là dei bontadiniani. Però due aspetti sono da rilevare: la prima è che il percorso di Severino – per quanto preparato, come Lei dice, da una fase chiamiamola «giovanile» in maniera del tutto convenzionale – diventa rilevante dal 1964 in poi, dalla discussione di *Ritornare a Parmenide* e con tutto quello che ne è seguito anche per il suo destino accademico. È un segno dei tempi anche in questo caso, cioè in un momento in cui la «filosofia cattolica» (se vogliamo usare questa dizione molto larga) incomincia a conoscere momenti significativi di rottura rispetto alla tradizione degli anni '50. Del Noce e Severino non per caso sono casi paralleli, come parallele sono anche tutte le discussioni tra cristianesimo e marxismo, capitolo che ho cercato di mettere in luce per capire dove è andata la filosofia italiana, diciamo post-conciliare tanto per intendersi. Qualcosa del genere vale anche per l'interesse verso le nuove teologie che – a parte il caso di Castelli e di «Archivio di filosofia» – negli anni '50 era sostanzialmente assente. Si tratta dunque di un momento di svolta, e qui Severino ha un ruolo molto importante; e di lì lo riprendo anche più oltre nel libro perché, sì è vero che la posizione di Severino è stata preparata da un lungo percorso, ma mi sembra sia poi stata continuamente ribadita e declinata in varie forme, senza imboccare (giustamente, visto che parliamo di Severino) la strada del divenire. Fondamentalmente c'è una marcata identità di Severino con se stesso che permane nel tempo – «gli abitanti del tempo», ecco: in fondo Severino non abita tanto nel tempo, almeno non vorrebbe farlo, anche se poi necessariamente ci abita lo stesso.

Quello che Lei diceva però è un aspetto interessante, e si ricollega anche a quanto si diceva di Geymonat (anche se mettere insieme Severino e Geymonat sembra davvero mettere insieme il diavolo e l'acqua santa). Però è veramente sorprendente, e io mi sono sempre stupito enormemente, che l'unica traduzione italiana de *La costruzione logica del mondo* di Carnap, quindi parliamo proprio di tutt'altro mondo, sia stata compiuta da Severino e sia stata poi ripubblicata dalla UTET con introduzione ancora di Severino⁷⁹.

Questo è veramente uno degli aspetti paradossali della cultura filosofica italiana: chi avrebbe dovuto fare un'operazione del genere doveva essere il profeta dell'empirismo logico in Italia, e non l'ha mai fatto; che Severino abbia preso questa iniziativa, be', intanto lo nobilita, nel senso che la sua visione a mio giudizio fortemente univoca, discutibilissima, esibisce però un tentativo di apertura che non è banale. È come se la filosofia italiana in quest'opera di recupero del tempo perduto, di sprovincializzazione, avesse poi lasciato delle zone scoperte che sono state riempite da altri; e questo è veramente bizzarro e testimonia della carenza di alcuni grandi programmi filosofici che sono stati elaborati negli anni gloriosi e iniziali del secondo dopoguerra e che poi però si sono molto decantati. Preti per esempio traduce un lavoro breve di Carnap⁸⁰, Geymonat ha sì tradotto Russell⁸¹, poi però la sua provenienza è rimasta in qualche modo, diciamo pure, un elemento di autocelebrazione personale. Così chi va a riprendere Carnap e lo mette in circolazione in Italia è Severino. Non ho una spiegazione, al di là del fatto che Severino magari si interessasse davvero di Carnap; non conosco bene il contesto (e tralascio i problemi relativi alla traduzione).

D. *A proposito di ciò mi sembra opportuno sottolineare che in effetti il contesto in cui Severino si è formato, al di là di Bontadini, non è stato finora ancora preso in considerazione in modo approfondito e sistematico. In un recente bel saggio apparso sulla « Rivista di filosofia »⁸², Salvatore Veca si riferisce per esempio a un periodo dell'Università di Pavia leggermente successivo (ossia i primi anni '50), avendo ovviamente obiettivi di indagine diversi rispetto a quelli qui accennati. Severino ha studiato a Pavia dal 1946 al 1950, avendo così sentito il primo anno Michele Federico Sciacca, che poi va a Genova – il quale afferma tra l'altro di aver rielaborato i primi due corsi tenuti a Genova dall'ultimo (1946/47) tenuto a Pavia, che hanno poi costituito il contenuto di Filosofia e metafisica⁸³, uno dei suoi libri più importanti –; poi arriva Bontadini, che è stato professore a Pavia sostanzialmente nel periodo in cui Severino era lì studente; ma Severino ha sentito anche le lezioni di Paci e ha poi insegnato sempre a Pavia nei primissimi anni '50 (fino al 1954, quando viene chiamato alla Cattolica da Bontadini e Olgiati) dove erano anche presenti*

personalità come Geymonat e Preti. Lui stesso inoltre afferma che negli anni in cui era studente a Pavia la biblioteca dell'Università possedeva tutti i numeri di «Erkenntnis», la celebre rivista «organo» dei neopositivisti, e lui lì la leggeva⁸⁴; per non parlare di Heidegger: difficile francamente immaginare che un autore come Heidegger e anche la fenomenologia, molto studiata a Milano, gli provenissero da un autore come Bontadini; è quindi possibile che magari Paci fosse il tramite verso i suoi interessi in merito a questi temi e autori... in ogni caso sarebbe interessante soffermarsi sull'ambiente dell'Università di Pavia nella seconda metà degli anni '40, anche per inquadrare meglio un autore come Severino.

R. Sì, questo è vero. Peraltro Pavia è un caso un po' particolare, era stata una roccaforte del neokantismo di fine Ottocento, poi sono emerse figure come per esempio quella di Guido Villa (che è ancora presente nella biografia di alcune delle personalità di cui abbiamo parlato, perché Preti si è laureato con Villa e non è un allievo diretto di Banfi).

Quando alcuni anni fa c'è stato un importante convegno su Preti, distribuito tra Firenze e Pavia, nella parte pavese sono emerse (tramite soprattutto la testimonianza di antichi allievi, in particolare di Ettore Casari) alcune descrizioni di questo ambiente dei primi anni '50: un ambiente molto ristretto, di pochi studenti, che seguivano i corsi di Preti, seguivano Geymonat (quindi anche Logica, Filosofia della scienza per quanto non fosse ancora istituzionalizzata come insegnamento accademico). Insomma era un po' una strana «nicchia»; poi c'era a pochi chilometri di distanza la Statale, la Milano di Banfi e del suo gruppo. Ciononostante era un gruppo *sui generis*, non semplicemente assimilabile alla vicina scuola banfiana. Questo vale anche per Paci: è chiaro che Paci era profondamente legato a Banfi, ma sono questi gli anni in cui si consuma il distacco da Banfi.

D. *Gli anni del relazionismo...*

R. Certo, sono gli anni di «Aut-Aut», gli anni in cui Paci comincia a fare un percorso sempre più fortemente autonomo. Il caso di Severino è sicuramente interessante e mi ricorda un po' quello di Evandro

Agazzi, vale a dire di studiosi formati in una cornice filosofica (per usare un eufemismo) molto forte che ha a che fare con Bontadini (anche lo stesso Agazzi ha studiato con Bontadini). È come se queste personalità, ora uso un'espressione un po' impressionistica e biografica, avessero sentito un forte senso di soffocamento, con il conseguente bisogno di guardare oltre, al di là della discussione che Bontadini faceva con Gentile o con il problematicismo di Spirito nell'atmosfera molto chiusa che caratterizzava i primi anni '50 (i convegni di Gallarate ne sono una testimonianza significativa). Vi sono delle «schegge impazzite» che si portano dietro quel bagaglio, però sentono anche il bisogno di mettere altro in valigia. Agazzi diventa un filosofo della scienza partendo da Bontadini: sicuramente è un percorso molto particolare – e si tratta anche di un filosofo della scienza non così, alla buona: uno dei primi manuali di logica simbolica, a parte Casari e Pasquinelli, lo pubblica proprio Agazzi⁸⁵. Questo smonta anche una visione troppo rigida delle contrapposizioni, che certamente ci sono, ma vi sono pure dei travasi, probabilmente anche solo per motivi biografici o contingenti; per giunta io sono convinto che tutta la storia, anche quella della filosofia, sia fatta fortemente di contingenze e di questo bisogna tener conto anche per spiegare i percorsi successivi. Poi questa «cappa» un po' opprimente della filosofia cattolica degli anni '50 nei suoi schieramenti classici inizia a venir meno; e pensiamo per esempio che uno dei primi importanti incontri sulla ricerca sociologica e sulle scienze sociali in Italia, al di là del gruppo Abbagnano-Ferrarotti, avviene a Bologna sotto l'egida di personaggi come Sturzo. Si delinea insomma una cultura cattolica (siamo già nella seconda metà degli anni '50) che cerca di modernizzarsi. È un quadro che si sgretola progressivamente, con fenomeni di fuga come quelli di cui abbiamo parlato adesso o di altri che meriterebbero di essere analizzati.

D. A proposito di un'altra personalità della cultura filosofica italiana degli ultimi decenni, ossia Massimo Cacciari, di cui Lei ha sinteticamente tratteggiato il percorso, tracciando bene un filo rosso che parte da Krisis (1976) e arriva sino a Dell'Inizio (1990) passando per Dallo Steinhof (1980) e gli scritti di teologia politica; volevo chiederLe se potesse dare qualche ulteriore informazione a proposito della sua

formazione e soprattutto dell'ambiente filosofico-culturale in cui essa maturò – Lei richiama infatti, giustamente, l'attività politica all'interno del PCI, ma non l'ambiente in cui Cacciari ha studiato incontrando personalità di un certo rilievo, come Dino Formaggio e Carlo Diano: ossia l'Università di Padova della metà degli anni '60 (università nella quale insegnava anche Toni Negri), di cui ha parlato Enrico Berti in un saggio di qualche anno fa⁸⁶.

R. Sì, anche questo è un punto interessante che meritava sicuramente qualche attenzione in più. Sulla formazione di Cacciari esiste peraltro un divertentissimo *pamphlet* di Dario Borso, che è stato allievo di Dal Pra e che ha scritto molto giovane un libro pubblicato da Feltrinelli, *Hegel politico dell'esperienza*, che reca una prefazione di Dal Pra. Borso, che al tempo aveva rapporti con Cacciari e il gruppo di «Contropiano», molti anni dopo ha scritto questo piccolo *pamphlet* in cui fa vedere come Cacciari abbia percorso tutte le strade possibili e immaginabili, soffermandosi molto proprio su questo Cacciari: sul suo legame con l'operaismo, il gruppo di «Contropiano», ecc.⁸⁷. Di Cacciari, come Lei suggeriva, c'è tutta una parte della produzione giovanile che non è semplicemente ascrivibile a questo orizzonte; per esempio quando cura i saggi estetici di Simmel⁸⁸, evidentemente su impulso di Formaggio. Anche a proposito di questa personalità, così eccentrica rispetto a tanti momenti della filosofia italiana (anzi, sempre più eccentrica), c'è però un inizio accademico che non è semplicemente biografico. Cacciari studia filosofia, è di Venezia e va a studiarla a Padova; c'è un esordio filosofico importante, che poi in qualche modo viene occultato, ma mi chiedo quanto questo in realtà abbia inciso sul percorso successivo. Nel caso di Toni Negri si può dire qualcosa di simile: inizia il suo tragitto con dei saggi sullo storicismo tedesco⁸⁹, che sono di due anni posteriori al libro famoso di Pietro Rossi su *Lo storicismo tedesco contemporaneo*⁹⁰, e sono saggi di notevole rilievo: un lavoro accademico, di «ricerca» diremmo oggi, estremamente documentato, in cui Negri si presenta sulla scena come un giovane studioso molto promettente con una grande conoscenza della cultura tedesca, che lavora su un tema allora scottante come era quello di un altro storicismo rispetto a quello italiano.

Quindi è vero quello che Lei dice: guardare alle radici è sempre molto importante, e anche queste competenze estetologiche di Cacciari vanno indietro nel tempo. Recentemente Cacciari ha anche rivendicato un suo profondo interesse per la cultura umanistica e rinascimentale, lo ha anche fatto nei confronti di una personalità come Garin⁹¹; a mio avviso in termini estremamente discutibili, ma anche questo è forse un lascito della sua prima esperienza padovana. Comunque, alla luce di quanto è avvenuto dopo direi che il momento sorgivo della posizione di Cacciari è *Krisis*; è lì che Cacciari fa la prima operazione filosoficamente, culturalmente e forse anche politicamente rilevante, perché la sua collaborazione a «Contropiano» (era molto giovane, poco più che uno studente universitario) dice sì molto, ma se non avesse fatto nient'altro dopo sarebbe rimasto uno sconosciuto. Con *Krisis*, invece, Cacciari entra prepotentemente (e con molto fiuto) nel momento iniziale di crisi di identità del marxismo, e lo fa in un modo molto forte, con un'operazione estremamente audace – su certi aspetti devo dire anche poco fondata, ma questo è un altro discorso (per quanto riguarda ad esempio la sua lettura del Circolo di Vienna e del Wittgenstein del *Tractatus* mi sembra sia un lettore fortemente autonomo dei testi). Poi inizia il periodo successivo a cui Lei accennava. C'è chi dice continuità e chi dice discontinuità, e qui torniamo a un tema già dibattuto; per parte mia credo che vi sia un forte elemento di discontinuità: una visione molto pragmatica dell'agire politico fondato però su categorie filosofiche molto forti (la ripresa di Schmitt, ecc.) e un orizzonte che via via diventa teologico, e crea imbarazzo nei confronti del lettore di Cacciari perché, onestamente, non si capisce esattamente dove voglia arrivare (con uno stile sempre più affannoso, sempre più assertorio).

D. *Prima di venire all'ultima parte dell'intervista, volevo chiederLe se potesse parlare di un autore molto riconosciuto all'estero – forse il filosofo italiano più tradotto oltralpe e non solo –, vale a dire Giorgio Agamben. Come si colloca questa personalità a Suo giudizio nelle varie ramificazioni della nostra cultura filosofica?*

R. Anche qui si tratta di una personalità molto complessa e molto eccentrica. A un certo punto nella filosofia italiana queste figure

eccentriche si sono moltiplicate, e credo che sia imputabile anche al venir meno dei tradizionali fronti filosofici, ai molti travasi che si sono susseguiti, per cui qualcuno è sempre transfuga di una qualche esperienza e si avventura per percorsi suoi (questo è avvenuto dalla fine degli anni '80 grosso modo, poi anche con l'esaurirsi del pensiero debole, di un certo postmodernismo di maniera, e via discorrendo). E le personalità più strutturate culturalmente – come Agamben per esempio – hanno cercato legittimamente di costruire una prospettiva propria.

Anche qui devo dire che non ho un rapporto facile con i testi di Agamben. Per esempio, *Infanzia e storia*⁹² a mio avviso è un bel libro, nel senso che si capisce che c'è un lavoro di ripensamento profondo e un tentativo di mettere in una prospettiva del tutto nuova temi che già circolavano nella discussione sul pensiero debole: il problema del fondamento *in primis*. Onestamente non saprei, allo stato attuale delle mie conoscenze, andare più a fondo del suo percorso e lo prendo, come dire, come un «dato», nel senso che all'estero, come diceva Lei, è un autore che ha avuto un certo riconoscimento, in Francia, in parte negli USA e in parte anche in Germania (anche se credo che la sua prima fortuna sia stata francese e statunitense). Può darsi che sia qualcosa che ha anche a che fare con la sociologia della conoscenza, nel senso che quando i *Cultural Studies*, una certa riflessione a cavallo tra filosofia e letteratura «e altro» sono diventati istituzioni accademiche, dipartimenti, si è creato in qualche modo un ambiente per la sopravvivenza di una specie che finora era scarsamente presente: del filosofo che non è più professionale, rispetto a quanto si diceva prima, nel senso che non è strettamente legato a una certa disciplina della filosofia, ma incrocia saperi diversi, e mi sembra che uno dei tratti distintivi di Agamben sia quello di «cavalcare» non soltanto la filosofia ma anche altri animali cercando di governare questo cammino a più teste. Lo trovo anche molto interessante: i rapporti tra filosofia e letteratura rappresentano un aspetto tutt'altro che banale e anzi, credo che ci sarebbe molto da fare in questo senso. Dal punto di vista poi strettamente filosofico, anche di altre cose che lui ha scritto – su Platone per esempio –, non vi è dubbio che andrebbero certamente ristudiate e riconsiderate.

Però siamo anche qui di fronte a un problema non irrilevante, ossia di come nella filosofia italiana ci sia spesso, più una presa d'atto delle filosofie che via via compaiono sulla scena, piuttosto che un'autentica discussione di carattere teorico. Noi lo vediamo qui a Torino con il «nuovo realismo» di Maurizio Ferraris. A ben vedere è stato più il rumore che ha fatto che non la discussione strettamente teorica che non ha alimentato, così come il suo *Goodbye Kant!*⁹³. È tipico di questi filosofi mediatici, che creano consenso, plauso, «strategie retoriche» come si diceva prima, ma poi chi si è messo, per esempio, sulla «Rivista di filosofia» o su altre riviste a discutere di tutto ciò? Salvatore Veca ha scritto a questo riguardo un bel saggio⁹⁴, ma non so se abbia suscitato un'autentica discussione. Ovviamente il fatto che uno vada a presentare libri in televisione o in giro per il mondo non vuol dire fare discussione filosofica, vuol dire – questo sicuramente – essere buon imprenditori di se stessi.

D. *Lei, verso la fine del libro, denuncia una sorta di «mancanza di centralità» all'interno del nostro panorama filosofico di questioni squisitamente etiche – sottolineando anche qui da un lato l'eccezione di Preti (sostenendo come un'ispirazione etica sorregga tutta la sua opera [p. 283]), da un altro (e qui mi collego alla prossima e ultima domanda) come l'inaugurazione nel 1945 della collana «Biblioteca di cultura filosofica» di Einaudi con il libro di Erminio Juvalta I limiti del razionalismo etico⁹⁵, recante un'Avvertenza di Geymonat, fosse un ottimo segnale in margine a ciò. Inoltre volevo anche chiederLe se queste sue riflessioni a riguardo dei «dilemmi dell'etica» si rifacciano anche alle posizioni di Carlo Augusto Viano, che riassumerei molto schematicamente in questo modo: dal momento che non c'è più possibilità per la filosofia di costruire sistemi, di elevarsi a un livello teorico così approfondito da poter «stare affianco» alle scienze, allora è più opportuno rivolgersi a questioni di carattere etico⁹⁶.*

R. Partendo dall'ultimo punto: non so se la posizione di Viano sia condivisibile, per quanto riguarda l'inutilità della filosofia se non come filosofia applicata. Questo è il punto fisso di Viano, che tra l'altro è strettamente connesso al suo radicale antikantismo. Certamente ha ragione Viano quando dice che un terreno sul quale si

valutano le potenzialità residue della filosofia sia quello dell'etica. Questo, devo dire, è un tema che compare alla fine del libro: è non solo una novità rispetto a tutto quanto avevo fatto in precedenza, ma rappresenta anche una piccola zona da continuare a coltivare e a cui ho anche recentemente lavorato. L'idea che una delle caratteristiche di lungo termine della filosofia italiana contemporanea sia stata proprio il mancato approfondimento delle questioni dell'etica mi sembra da sviluppare. Il che non significa che non ci sia un filone di filosofia morale italiana che dagli inizi del Novecento in poi ha conosciuto tappe tutt'altro che prive di importanza: uno è per esempio Juvalta, ma c'è Martinetti, c'è l'ultimo positivismo di Limentani, c'è il pragmatismo di Vailati e Calderoni, e altre figure minori che hanno a che fare con il dibattito sul socialismo etico, su socialismo e cultura legato all'ambiente di Gobetti. Messe tutte insieme, queste tessere compongono una piccola tradizione (ripeto, marginale), che in qualche misura – senza per questo abbandonarsi a rivalutazioni tardive – vanno tenute in conto. Certamente la figura di Juvalta è estremamente importante; e Geymonat ha preso l'iniziativa di ripubblicarlo nel '45 perché, certo, Juvalta era stato un suo maestro, ma anche perché Geymonat aveva all'epoca una certa sensibilità per questioni di carattere etico – tant'è vero che gli ultimi tre capitoli degli *Studi per un nuovo razionalismo* (sempre del '45) sono dedicati all'etica, dove si sente anche l'eco di Martinetti. Geymonat poi ha continuato a rivendicare fino agli anni '50 l'importanza Martinetti come maestro di vita morale, di rigorismo etico, che ha peraltro guidato gli uomini della Resistenza che hanno avuto familiarità con il filosofo canavesano. Sicuramente questo sarebbe un tema da seguire con attenzione anche dal punto di vista storiografico. Certamente Preti, anche da questo punto di vista, è una figura molto rilevante – al di là dei due grandi fronti del marxismo e della filosofia cattolica –, ed è lui che importa in maniera rigorosa, aggiornata, una filosofia della morale, una riflessione sull'etica e sulla morale (Luca Fionessu, che ha studiato molto questo aspetto del pensiero di Preti, recentemente ha pubblicato un lavoro su questo percorso di Preti, su alcuni testi meno noti, sul suo rapporto molto importante con Scheler⁹⁷). Poi, da quando è entrata prepotentemente sulla scena la discussione bioetica, sia per motivi culturali (laicismo, non laicismo), sia per

motivi strettamente teorici, la filosofia italiana ha cercato di attrezzarsi per far fronte a quella che sicuramente è una delle grandi sfide (e su questo ha ragione Viano) che costringono la filosofia a fare i conti con qualcosa di extra-filosofico, ma che pure richiede una strumentazione concettuale adatta. L'inizio del dibattito sulla bioetica nei primi anni '80 ha rappresentato un momento di cesura, perché da allora l'impegno disciplinare della filosofia italiana in ambito etico e morale ha conosciuto un significativo incremento, e al tempo stesso anche una amplificazione teorica al di fuori degli schemi della filosofia cattolica e della ormai tramontata tradizione del marxismo. Tutto questo naturalmente ha delle motivazioni di carattere civile, culturale che vanno al di là della filosofia in senso stretto. Certo, guardando le cose da una prospettiva più lunga, è ovvio che oggi in un'università italiana un corso di etica è molto diverso da quello che si poteva tenere trent'anni fa; non si legge solo l'*Etica* di Spinoza – o meglio, per carità, si legge anche l'*Etica* di Spinoza, ma si parla pure di altre cose; l'etica analitica è conosciuta, tradotta, discussa, insomma il panorama è mutato. Questo è un aspetto positivo, ma proprio questo dovrebbe indurci a capire cosa è successo prima e come mai rispetto ad altre culture filosofiche la nostra abbia avuto un segno di distinzione particolare.

D. Come ultima domanda vorrei chiederLe se, come sembra emergere da alcuni riferimenti anche non espliciti nel Suo libro, oltre a una valorizzazione da parte Sua di alcuni autori e momenti della filosofia italiana della seconda metà del secolo scorso, Lei intenda mettere anche in evidenza come alcuni di questi autori (consapevolmente o meno) si pongano in una certa «continuità» con temi, problemi e prospettive di ricerca già presenti in Italia nella prima metà del secolo – reperibili in un gruppo tutt'altro che omogeneo di autori e correnti di pensiero da Lei studiate in diversi saggi e in un volume pubblicato alcuni anni fa⁹⁸. Cosa può dire al riguardo?

R. Non è una domanda facile, nel senso che certamente ci sono alcuni elementi di continuità e già prima lo si diceva. L'ambiente del primo Novecento italiano è stato un ambiente molto più fervido e aperto di quanto si sia tradizionalmente immaginato per lungo

tempo, e questo qualcosa ha lasciato in eredità, anche se poi si deve andare a vedere i casi specifici o le varie esperienze filosofiche. Un caso esemplare è quello di Banfi: anche lui è stato in qualche maniera un *outsider*, che però è poi rientrato prepotentemente nell'ambiente filosofico italiano per tutta una serie di circostanze che adesso non è il caso di analizzare. Quindi elementi di continuità ci sono, e come diceva Bobbio non è vero che il '45 sia di per sé una data periodizzante; però è anche vero che dopo il '45 c'è un rimescolamento delle carte e questo è un elemento di discontinuità. Ecco perché questo mezzo secolo – dalla fine della seconda guerra mondiale alla fine del Novecento –, in qualche modo va considerato come non solo un capitolo nuovo, il che è abbastanza ovvio, ma come un periodo che ha alcune caratteristiche strutturali diverse rispetto alla prima metà del Novecento. Anche qui il gioco tra continuità e discontinuità è abbastanza sottile. Non ci sono cesure radicali, però nemmeno processi lineari: il tutto è molto accidentato e le vicende storiche e politiche hanno pesato fortemente, in particolare nel periodo tra le due guerre. Quindi è vero, prendendo come riferimento la frase di Bobbio, che il '45 non è periodizzante; però è anche vero che è periodizzante – la formulazione è volutamente paradossale proprio per segnalare questa duplicità di piani.

NOTE

- ¹ M. FERRARI, *Origini e motivi del neoilluminismo italiano tra il dopoguerra e gli anni cinquanta*, «Rivista di storia della filosofia», 40 (1985), pp. 531-48; pp. 749-67.
- ² ID., *La filosofia italiana dal secondo dopoguerra al dibattito attuale*, in G.E. PAGANINI (a cura di), *Storia della filosofia diretta da Mario Dal Pra*, XI. *La filosofia contemporanea. Seconda metà del Novecento*, Padova 1998, pp. 1-183.
- ³ E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana (1900/1943)*, Bari 1955; nell'edizione del 1966 è aggiunto in appendice il saggio *Quindici anni dopo (1945/1960)*, già uscito nel 1962.
- ⁴ L. GEYMONAT, *Studi per un nuovo razionalismo*, Torino 1945.
- ⁵ L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Torino 1954.
- ⁶ P. ROSSI, C.A. VIANO (a cura di), *Le città filosofiche. Per una geografia della cultura filosofica italiana*, Bologna 2004.
- ⁷ F. RESTAINO, *Il dibattito filosofico in Italia (1925-1990)*, in N. ABBAGNANO (dir.), *Storia della filosofia*, IV/2. G. FORNERO, F. RESTAINO, D. ANTISERI, *La filosofia contemporanea*, Torino 2003, pp. 561-758: 642.
- ⁸ E. GARIN, *La filosofia come sapere storico*, Bari 1959; nuova ed. con un saggio autobiografico, Roma-Bari 1990.
- ⁹ M. FERRARI, *Esistenzialismo e kantismo in Eugenio Garin*, in G. VACCA, S. RICCI (a cura di), *Il Novecento di Eugenio Garin*, Roma 2011, pp. 95-119.
- ¹⁰ E. GARIN, *Filosofia e scienze nel Novecento*, Roma-Bari 1978. Cfr. M. FERRARI, *Filosofia e scienze nel Novecento. Eugenio Garin e la 'distruzione della ragione'*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXVIII (2009), pp. 401-36.
- ¹¹ E. GARIN, *Einstein e la filosofia*, in *Enciclopedia del Novecento*, VI, Roma 1982, pp. 112-20; ID., *Einstein filosofo. A proposito del libro di Abraham Pais*, in E. GARIN, L. RADICATI DI BROZOLO, *Considerazioni su Einstein*, Napoli 1989, pp. 5-21.
- ¹² Cfr. D. MARCONI, *Il mestiere di pensare. La filosofia nell'epoca del professionismo*, Torino 2014. Cfr. inoltre la discussione tra A. VOLTOLINI, C. LA ROCCA, M. MORI e D. MARCONI, *Il lavoro di un filosofo. Riflessioni su un libro*, «Rivista di filosofia», CVI (2015), pp. 21-56.
- ¹³ Cfr. G. PRETI, *Continuità e discontinuità nella storia della filosofia (1951)*, in *Saggi filosofici*, a cura di M. Dal Pra, II. *Storia della logica e storiografia filosofica*, Firenze 1976, pp. 217-43: 233.
- ¹⁴ C. BORGHERO, *Il dibattito internazionale sulla storia della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXVIII (2009), pp. 517-38 (ora ripreso, con il titolo *Sulla storia della filosofia. Un dibattito internazionale*, nel suo volume *Interpretazioni, categorie, finzioni. Narrare la storia della filosofia*, Firenze 2017, pp. 465-90).
- ¹⁵ F. BARONE, *Il neopositivismo logico*, Torino 1953; Roma-Bari 1977².
- ¹⁶ G. PRETI, *Praxis ed empirismo*, Torino 1957; nuova ed. con prefazione di S. Veca e postfazione di F. Minazzi, Milano 2007.

- ¹⁷ THOMAS S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1962; tr. it. di A. Carugo, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino 1969.
- ¹⁸ J.-M. ROY, *Rhin et Danube. Essai sur le schisme analytico-phénoménologique*, Paris 2010, pp. 461-528.
- ¹⁹ B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, Bari 1909 (ed. nazionale a cura di C. Farnetti, con una nota al testo di G. Sasso, Napoli 1996).
- ²⁰ M. FERRARI, *Gentile ritrovato? Note sui più recenti studi gentiliani*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXIII (1994), pp. 489-528: 497.
- ²¹ N. ABBAGNANO, *L'ultimo Wittgenstein*, «Rivista di filosofia», XLIV (1953), pp. 447-56.
- ²² Cfr. D. MARCONI, *Il mestiere di pensare*, cit., pp. 22-25, 69-84.
- ²³ G. PRETI, *Continuità e discontinuità*, cit., p. 222.
- ²⁴ D. ROLANDO, M. PASINI (a cura di), *Il neoilluminismo italiano. Cronache di filosofia (1953-1962)*, Milano 1991.
- ²⁵ M. FERRARI, *Etica, politica, socialismo. Un capitolo del caso italiano*, «Philosophy Kitchen», V/8, marzo 2018, pp. 49-60: <http://philosophykitchen.com/wp-content/uploads/2018/03/PK8-5-Ferrari.pdf>.
- ²⁶ G. PRETI, *Retorica e logica. Le due culture*, Torino 1968; nuova ed. a cura di F. Minazzi, Milano 2018.
- ²⁷ N. BOBBIO, *La fenomenologia secondo Max Scheler*, «Rivista di filosofia», XXVII (1936), pp. 227-49; *La personalità di Max Scheler*, «Rivista di filosofia», XXIX (1938), pp. 97-126.
- ²⁸ G. PRETI, *Fenomenologia del valore*, Milano-Messina 1942; ed. digitale a cura di S. Chiodo: <http://www-copia.divisi.unimi.it/cataloghi/filarete/fenomenologia.pdf>.
- ²⁹ E. PACI, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano 1963; N. BOBBIO, *Marxismo e fenomenologia*, «Rivista di filosofia», LV (1964), pp. 318-22.
- ³⁰ A. GUZZO, *L'uomo*, I, Brescia 1947; II-VI, Torino 1950-1964.
- ³¹ V. VERRA, *Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica*, Torino 1957; V. MATHIEU, *La filosofia trascendentale e l'«Opus postumum» di Kant*, Torino 1958; G. Riconda, *La filosofia di William James*, Torino 1962; N. BOSCO, *La filosofia pragmatica di Ch. S. Peirce*, Torino 1959; F. BARONE, *L'empirismo logico di Moritz Schlick*, «Rivista critica di storia della filosofia», IX (1954), pp. 367-86; ID., *Logica formale e logica trascendentale*, I. *Da Leibniz a Kant*, Torino 1957; II. *L'algebra della logica*, Torino 1965.
- ³² M. FERRARI, *Un filosofo senza eredi? Piero Martinetti e la filosofia italiana del Novecento*, «Rivista di filosofia», CIX (2018), pp. 3-28.
- ³³ S. VANNI ROVIGHI, *La filosofia di Edmund Husserl*, Milano 1939.
- ³⁴ G. PRETI, *I fondamenti della logica formale pura nella «Wissenschaftslehre» di B. Bolzano e nelle «Logische Untersuchungen» di E. Husserl*, «Sophia», III (1935), pp. 187-94, 361-76. Cfr. al riguardo M. FERRARI, *Il giovane Preti lettore di Bolzano*, in L.M. SCARANTINO (a cura di), *Sulla filosofia teoretica di Giulio Preti. In occasione del centenario*, Milano 2014, pp. 119-34; R. GRONDA, *Preti e Husserl*, in F. BUON-

- GIORNO, V. COSTA, R. LANFREDINI (a cura di), *La fenomenologia in Italia. Autori, scuole, tradizioni*, Roma 2018, pp. 63-85.
- ³⁵ E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, a cura e introduzione di W. Biemel, avvertenza di E. Paci e trad. di E. Filippini, Milano 1961; G. PRETI, *Non accettiamo l'ultimo Husserl*, «Paese Sera», 10-11 novembre 1961 (recensione ripubblicata in ID., *Saggi filosofici*, I. *Empirismo logico, epistemologia e logica*, pp. 449-53).
- ³⁶ E. GARIN, E. PACI, P. PRINI, *Bilancio della fenomenologia e dell'esistenzialismo*, Padova 1960; P. CHIODI, *Husserl e Heidegger*, «Rivista di filosofia», LII (1962), pp. 192-211; ID., *Esistenzialismo e fenomenologia*, Milano 1963 (entrambi questi testi sono stati raccolti in ID., *Esistenzialismo e filosofia contemporanea*, a cura di G. Cambiano, Pisa 2007, pp. 151-71, 173-289); A. SANTUCCI, *Esistenzialismo e filosofia italiana*, Bologna 1959.
- ³⁷ E. MELANDRI, *Logica ed esperienza in Husserl*, Bologna 1960. Sui rapporti di Melandri con la fenomenologia cfr. S. BESOLI, *Il percorso fenomenologico di Enzo Melandri*, in *La fenomenologia in Italia*, cit., pp. 151-91.
- ³⁸ E. MELANDRI, *Le «Ricerche logiche» di Husserl. Introduzione e commento alla Prima ricerca*, Bologna 1990.
- ³⁹ E. MELANDRI, *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Bologna 1968; nuova ed., con un saggio introduttivo di G. Agamben, Macerata 2004.
- ⁴⁰ C. LUPORINI, *Con Heidegger 1931-1933. Alcune riflessioni, oggi, tra filosofia e politica*, in F. BIANCO (a cura di), *Heidegger in discussione*, Milano 1992, pp. 25-49; *Qualcosa di me stesso*, «Iride», XXIII (2010), pp. 43-55.
- ⁴¹ G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger (1971)*, Roma-Bari 2018²².
- ⁴² N. ABBAGNANO, *La struttura dell'esistenza*, Torino 1939.
- ⁴³ Cfr. A. DEL NOCE, *Filosofi dell'esistenza e della libertà. Spir, Chestov, Lequier, Renouvier, Benda, Weil, Vidari, Faggi, Martinetti, Rensi, Juvalta, Mazzantini, Castelli, Capograssi*, a cura di F. Mercadante e B. Casadei, Milano 1992.
- ⁴⁴ A. DEL NOCE, *Gentile e Gramsci (1977)*, in *Il suicidio della rivoluzione (1978)*, a cura di G. Riconda, Torino 2004, pp. 105-72: 123.
- ⁴⁵ G. GENTILE, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, 2 voll., Bari 1917-1923.
- ⁴⁶ Cfr. A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna 1990, pp. 17-27.
- ⁴⁷ ID., *Riforma cattolica e filosofia moderna*, I. *Cartesio*, Bologna 1965; *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1964.
- ⁴⁸ ID., *Martinetti nella cultura europea, italiana e piemontese*, in *Giornata Martinettiana. 16 novembre 1963*, Torino 1964, pp. 63-94. A tal proposito cfr. anche ID., *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. LI-LXIII.
- ⁴⁹ G. VATTIMO, P.A. ROVATTI (a cura di), *Il pensiero debole*, Milano 1983.
- ⁵⁰ ID., *Il concetto di fare in Aristotele*, Torino 1961; *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, Milano 1968.

- ⁵¹ F. BALBO, *Il laboratorio dell'uomo*, Torino 1946.
- ⁵² CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE (a cura di), *Enciclopedia filosofica*, Milano 2006.
- ⁵³ Cfr. E. PACI, *Prefazione*, in E. MINKOWSKI, *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, trad. di G. Terzan, Torino 1971, pp. IX-XV: XV.
- ⁵⁴ Cfr. G. PRETI, *Continuità e discontinuità*, pp. 239-43; *Continuità ed «essenze» nella storia della filosofia* (1956), in *Saggi filosofici*, II, cit., pp. 245-64: 264.
- ⁵⁵ V.I. LENIN, *Quaderni filosofici*, a cura di L. Colletti, Milano 1958 (l'Introduzione di Colletti è stata poi raccolta nella prima parte di L. COLLETTI, *Il marxismo e Hegel*, Bari 1969, pp. 1-170).
- ⁵⁶ G. PRETI, *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970)*, a cura di M. Dal Pra, Milano 1993.
- ⁵⁷ L. COLLETTI, *Intervista politico-filosofica. Con un saggio su «Marxismo e dialettica»*, Roma-Bari 1974.
- ⁵⁸ M. VISENTIN, *Il rapporto Labriola-Croce e la genesi del marxismo italiano*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXIII (2004) pp. 194-209; *Lucio Colletti e il marxismo. Un ricordo tra testimonianza e bilancio critico*, «Giornaledifilosofia.net / Filosofiaitaliana.it», Luglio 2006: <http://www.giornaledifilosofia.net/public/filosofiaitaliana/pdf/saggi/Visentin%20su%20Colletti.pdf>.
- ⁵⁹ L. COLLETTI, *Ideologia e società*, Bari 1970.
- ⁶⁰ Cfr. M. DAL PRA, A. VASA, *Il trascendentalismo della prassi, la filosofia della resistenza*, a cura di M.G. Sandrini, Milano 2017.
- ⁶¹ A. VASA, *Memoria di Giovanni Gentile*, «Giornale critico della filosofia italiana», XLIII (1964), pp. 481-507.
- ⁶² M. DAL PRA, *Dewey e il pensiero del giovane Marx*, «Rivista di filosofia», LI (1960), pp. 279-92.
- ⁶³ G. PRETI, *Scetticismo e teoria della conoscenza*, «Rivista critica di storia della filosofia», XXIX (1974), pp. 3-31.
- ⁶⁴ M. DAL PRA, *Lo scetticismo greco*, Milano 1950; *Hume e la scienza della natura umana*, Bari 1973; *La dialettica in Marx*, Bari 1965.
- ⁶⁵ G. SASSO, «Forti cose a pensar mettere in versi». *Studi su Dante*, Torino 2018.
- ⁶⁶ ID., *Intorno alla storia della filosofia e ad alcuni suoi problemi*, «Giornale critico della filosofia italiana», XLV (1966), pp. 321-63, poi raccolto in *Passato e presente nella storia della filosofia*, Bari 1967, pp. 11-67.
- ⁶⁷ ID., *Garin e Gramsci*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXVIII (2009), pp. 329-77, poi raccolto in *Filosofia e idealismo*, VI. *Ultimi paralipomeni*, Napoli 2012, pp. 583-642.
- ⁶⁸ G. GENTILE, *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Milano 1991; G. SASSO, *Le idee di Gentile, le passioni di Garin*, «la Repubblica», 9 marzo 1991.
- ⁶⁹ G. SASSO, *Essere e negazione*, Napoli 1987.
- ⁷⁰ ID., *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Napoli 1975.

- ⁷¹ Id., *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Bologna 1998; *L'illusione della dialettica. Profilo di Carlo Antoni*, Roma 1982; *Filosofia e idealismo*, III. *De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Napoli 1997.
- ⁷² Id., *Variazioni sulla storia di una rivista italiana: «La Cultura» (1882-1935)*, Bologna 1992; *Tramonto di un mito. L'idea di «progresso» tra Ottocento e Novecento*, Bologna 1984, 1988².
- ⁷³ Cfr. Id., *Filosofia e idealismo*, II. *Giovanni Gentile*, Napoli 1995; *Giovanni Gentile e gli scritti su Marx*, «La Cultura», xxxv (1997), pp. 33-82 (poi raccolto in *Le due Italie di Giovanni Gentile*, cit., pp. 317-87); *La potenza e l'atto. Due saggi su Giovanni Gentile*, Firenze 1998; *Filosofia e idealismo*, IV. *Paralipomeni*, Napoli 2000, pp. 487-567; *Filosofia e idealismo*, VI, cit., pp. 211-362; *Storiografia e decadenza*, Roma 2012, pp. 183-208. Sugli studi gentiliani di Sasso cfr. C. CESA, *Gennaro Sasso interprete di Gentile*, «Archivio di storia della cultura», xvii (2004), pp. 249-62.
- ⁷⁴ S. NATOLI, *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Torino 1989.
- ⁷⁵ E. SEVERINO, *Attualismo e «serietà» della storia* (1977), in *Gli abitatori del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Roma 1978, pp. 116-27. Severino tenne questa conferenza nell'ambito del Convegno di Studi Gentiliani svoltosi a Roma nei giorni 2-6 giugno 1975 (in questa stessa sede Del Noce pronunciò il suo intervento su Gentile e Gramsci). Cfr. anche Id., *Nietzsche e Gentile* (1990), *Attualismo e problematicismo* (1988/90), raccolti in *Oltre il linguaggio*, Milano 1992, pp. 77-98, 99-118; *Attualismo e storia dell'Occidente*, Introduzione in G. GENTILE, *L'attualismo*, Milano 2014, pp. 7-69. Su Severino e Gentile cfr. D. SPANIO, *Anticipare il niente. Intorno alla lettura severiniana di Gentile*, in Id. (a cura di), *Il destino dell'essere. Dialogo con Emanuele Severino*, Brescia 2014, pp. 105-29.
- ⁷⁶ Cfr. A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile*, p. 10.
- ⁷⁷ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Brescia 1958; nuova ed. ampliata Milano 1981; *Riflessioni sul senso della verità*, «Rivista di filosofia neoscolastica», LIII (1961), pp. 215-54; *Empirismo, prassi e alcuni moventi dell'antiteoreticismo della filosofia contemporanea*, «Rivista di filosofia neoscolastica», LIV (1962), pp. 1-17 (questi due saggi sono stati rispettivamente rifusi in *Studi di filosofia della prassi*, Milano 1962; nuova ed. ampliata 1984, Primo studio, prima e terza parte; A. BAUSOLA, *Su di un recente studio intorno a verità e prassi*, «Rivista di filosofia neoscolastica», LV (1963), pp. 81-97.
- ⁷⁸ A. DEL NOCE, *Il cattolico comunista*, Milano 1981.
- ⁷⁹ R. CARNAP, *La costruzione logica del mondo. Pseudoproblemi nella filosofia*, a cura di E. Severino, Milano 1966, nuova ed. Torino 1997; la rielaborazione dell'Introduzione di Severino è già in *Note sul problema della intersoggettività nella «Costruzione logica del mondo» di R. Carnap*, in *Legge e caso*, Milano 1979, pp. 67-147.
- ⁸⁰ R. CARNAP, *Fondamenti di logica e matematica*, a cura di G. Preti, Torino 1956.
- ⁸¹ B. RUSSELL, *I principi della matematica*, trad. di L. Geymonat, Milano 1951.
- ⁸² S. VECA, *Un laboratorio di congetture filosofiche*, «Rivista di filosofia», CVII (2016), pp. 241-56.
- ⁸³ Cfr. M.F. SCIACCA, *Filosofia e metafisica*, Brescia 1950 (*Opere di Michele Federico*

- Sciacca, III/11, a cura di N. Incardona, Palermo 2002, p. 11). Cfr. anche E. SEVERINO, *La follia dell'angelo. Conversazioni intorno alla filosofia*, a cura di I. Testoni, Milano 2006, p. 16.
- ⁸⁴ Cfr. E. SEVERINO, *Il mio ricordo degli eterni. Autobiografia*, Milano 2011, pp. 76-77.
- ⁸⁵ E. AGAZZI, *La logica simbolica*, Brescia 1964.
- ⁸⁶ M. CACCIARI, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano 1976; *Dell'Inizio*, Milano 1990, 2001²; *Dallo Steinhof. Prospettive viennesi del primo Novecento*, Milano 1980, 2005²; E. BERTI, *La filosofia a Padova*, «Rivista di filosofia», XCI (2000), pp. 197-217.
- ⁸⁷ D. BORSO, *Il giovane Cacciari*, Milano 1995; *Hegel politico dell'esperienza*, pref. di M. Dal Pra, Milano 1976.
- ⁸⁸ G. SIMMEL, *Saggi di estetica*, introduzione e note di M. Cacciari, trad. di M. Cacciari e L. Perucchi, Padova 1970. Cfr. anche G. SIMMEL, *Diario postumo*, a cura di M. Cacciari, Torino 2011, p. v, volume dedicato «alla memoria di Dino Formaggio, con il quale in anni lontanissimi è nato il mio amore per Simmel».
- ⁸⁹ A. NEGRI, *Saggi sullo storicismo tedesco: Dilthey e Meinecke*, Milano 1959.
- ⁹⁰ P. ROSSI, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino 1956.
- ⁹¹ M. CACCIARI, *Il Momus dell'Alberti*, in L. BERTOLINI (a cura di), *Il principe invisibile*. Atti del Convegno internazionale di studi (Mantova, 27-30 novembre 2013), Turnhout 2015, pp. 5-15; ID., *Ripensare l'Umanesimo*, saggio introduttivo in R. EBGI (a cura di), *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, Torino 2016, pp. VII-CI; ID., *Garin lettore di Heidegger*, in G. VACCA, S. RICCI (a cura di), *Il Novecento di Eugenio Garin*, cit., pp. 267-72.
- ⁹² G. AGAMBEN, *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Torino 1978; nuova ed. accresciuta 2001.
- ⁹³ M. FERRARIS, *Goodbye Kant! Cosa resta oggi della Critica della ragion pura*, Milano 2005; ID., *Manifesto del nuovo realismo*, Roma-Bari 2012.
- ⁹⁴ S. VECA, *Molto rumore per nulla* (2012), in *La barca di Neurath. Sette saggi brevi*, Pisa 2015, pp. 45-67.
- ⁹⁵ E. JUVALTA, *I limiti del razionalismo etico* (1919), a cura di L. Geymonat, Torino 1945.
- ⁹⁶ Cfr. C.A. VIANO, *La filosofia italiana del Novecento*, Bologna 2006, pp. 110-13.
- ⁹⁷ L. FONNESU, *Giulio Preti e la moralità*, «Giornale critico della filosofia italiana», XCVII (2018), pp. 39-55.
- ⁹⁸ M. FERRARI, *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Firenze 2006.