



# IL PENSIERO ITALIANO

---

## RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI

**VOLUME 2**  
**NUMERO 1-2**  
**2018**

ISSN 2532-6864

## **IL PENSIERO ITALIANO**

### **RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI**

Periodicità semestrale

Volume 2, Numero 1-2, Anno 2018, Pagine 130

#### **DIREZIONE:**

Rosella Faraone, Università degli Studi di Messina

Francesca Rizzo, Università degli Studi di Messina

#### **COMITATO SCIENTIFICO:**

Giuseppe Cacciatore, Università degli Studi di Napoli “Federico II”

Maurizio Cambi, Università degli Studi di Salerno

Emanuele Cutinelli Rëndina, Université de Strasbourg

Giuseppe D’Anna, Università Cattolica del Sacro Cuore

Giuseppe Giordano, Università degli Studi di Messina

Stefan Jordan, Historische Kommission bei der Bayerischen Akademie  
der Wissenschaften

Matthias Kaufmann, Martin Luther Universität Halle–Wittenberg

Rik Peters, University of Groningen

Gregorio Piaia, Università degli Studi di Padova

Fulvio Tessitore, Università degli Studi di Napoli “Federico II”

#### **SEGRETARIO DI REDAZIONE:**

Gaetano Giandoriggio, Università degli Studi di Messina

# **ARTICOLI**



## INDICE DEL FASCICOLO

### **ARTICOLI:**

GIUSEPPE CACCIATORE

*Il Kant di Croce* ..... 1

MAURIZIO MARTIRANO

*Giambattista Vico a Milano: le interpretazioni di  
Francesco Predari e Giuseppe Ferrari* ..... 19

FRANCESCA RIZZO

*Il Rosmini di Gentile. Una ricostruzione storiografica  
esemplare (e tendenziosa)*..... 43

ROSELLA FARAONE

*Giovanni Gentile e la lingua della modernità* ..... 69

GIUSEPPE RUSSO

*Guido Fassò. Un itinerario filosofico tra diritto e natura  
umana*..... 91

### **DISCUSSIONI:**

FRANCESCA RIZZO

*Lettere alla fidanzata (1898-1900)* ..... 115

FRANCESCA RIZZO

*A proposito della nuova edizione di un libro di Donato  
Jaja*..... 125

GIUSEPPE CACCIATORE  
**IL KANT DI CROCE\***

**1** - Si può parlare di Kant come di un autore di Croce, alla stessa stregua in cui lo furono Vico e Labriola, Hegel e De Sanctis? Proverò a fare non certo la caratura delle influenze più o meno esplicite, né una graduatoria dei riferimenti e delle citazioni kantiane, ma più semplicemente vorrei seguire una traccia che si annuncia nei primi scritti filosofici e che permarrà, più o meno evidente, sino alla fine<sup>1</sup>. Ciò presuppone che si debba dare, a mio avviso, una maggiore importanza, filosofica e concettuale, alla cosiddetta fase dei “primi saggi”, aperta com’è noto dalla famosa memoria del 1893 che, pur non menzionando mai Kant, elabora una concezione del rapporto tra universale e particolare più vicina all’aperta dialettica dualistica kantiana che non alla riduzione hegeliana delle differenze all’unicità dell’assoluto. Ciò è

---

\* Si pubblica qui per gentile concessione del prof. Cacciatore il testo della sua *Lectio brevis* tenuta l’8 febbraio 2019 all’Accademia del Lincei. Adeguandosi al carattere proprio di una *Lectio brevis*, l’Autore non ha fatto riferimenti né ha discusso la vasta letteratura secondaria. Per questo intende pubblicare a breve un testo più ampio.

<sup>1</sup> Una evidente testimonianza di ciò è offerta dai *Taccuini di lavoro*. Già nelle primissime annotazioni e registrazioni dei lavori in corso appare il nome di Kant. Il filosofo aveva affidato al giovane Alfredo Gargiulo la traduzione della *Critica del giudizio* che sarebbe apparsa per i tipi di Laterza nel 1906 (e poi rivista nel 1960 da Valerio Verra e con una introduzione di P. D’Angelo nel 1997) e per tutto il corso dell’anno egli dà conto della quasi diuturna correzione e revisione delle bozze. Ma ha anche il tempo di scrivere sotto la data del 3 giugno: «La sera, passeggiata con A. Gargiulo, al quale ho esposto la mia critica all’etica della buona intenzione» (Cfr. B. Croce, *Taccuini di Lavoro*, I, 1906-1916, Arte Tipografica, Napoli, 1987, p. 3). Quando nel febbraio del 1907 scrive di aver iniziato i «miei studii per la filosofia della pratica» annota di avere in corso la lettura di Aristotele, del *De Uno* di Vico e infine di Kant (ivi, pp. 40-41). Nell’estate del 1907 molte giornate sono registrate coll’unica espressione: «Studio di Kant», a partire dalla *Critica della ragion pratica* (ivi, pp. 60 e ss.). Nel 1908 Croce impegna molte delle sue giornate a rivedere le bozze della *Critica della ragion pura*, nella traduzione di Gentile e Lombardo-Radice (ivi, pp. 124 e ss) e l’anno successivo il copione si ripete con la *Critica della ragion pratica* nella traduzione di F. Capra (ivi, pp. 148 e s.). L’ultima citazione di Kant dai *Taccuini* porta la data del 15 agosto del 1940, nella quale Croce annota, in sintonia con il processo ormai avviato, di revisione della filosofia dello spirito, di stare studiando la *Tugendlehre* kantiana e le «opere minori» del filosofo di Königsberg.

avvalorato, come si vedrà in seguito, dalla permanente esigenza concettuale e storica, a un tempo, di ritrovare le forme e i contenuti del reale nelle distinzioni e non nelle opposizioni ricondotte all'unità di metafisiche deduzioni. Insomma, si trattava più di una filosofia dell'esperienza reale di derivazione desanctisiana che di una filosofia della sostanza idealistica di ispirazione hegeliana.

Ma doveva essere il crescente interesse per i problemi teorici e storici dell'estetica a spingere Croce ad un primo ravvicinato confronto con Kant. Lo si può vedere già nelle pagine dedicate alle questioni teoriche della critica letteraria dove quello kantiano è considerato il primo «serio tentativo di assidere sopra basi ferme il giudizio del gusto»<sup>2</sup>. È ben vero che Croce conviene con le critiche di Eduard von Hartmann, secondo il quale la qualificazione di a priori non è del solo giudizio del bello, ma anche di quello del piacere e che entrambi hanno carattere di universalità. Tuttavia, il superamento della riflessione kantiana su questi punti non mette in discussione per Croce la sua «importanza storica» e la sua grandezza «per l'efficacia esercitata sullo svolgimento dei problemi estetici»<sup>3</sup>.

2 - Quanto, negli anni successivi, dovesse risultare centrale la riflessione sulla filosofia kantiana (e l'incidenza di alcuni passaggi paradigmatici di essa) è ben testimoniato dal lungo processo di elaborazione delle teorie estetiche: dalle *Tesi* del 1900 alla prima edizione dell'*Estetica* del 1902 fino a quella del 1908. Sono però questi anche gli anni non solo della costruzione del sistema della filosofia dello spirito, ma anche del *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* e della traduzione dell'*Enciclopedia* che è del 1907. E ciò a testimonianza di come fosse non lineare e senza scosse e ripensamenti la considerazione crociana dei nessi e dei contrasti tra criticismo e idealismo. Si pensi alla centrale distinzione tra intuizione e concetto (il che voleva dire tra estetica e logica) che è al centro dell'*Estetica*. Si conferiva, in tal modo, al fatto estetico un significato che non era legato soltanto alle espressioni artistiche, ma anche ed essenzialmente alla fase

---

<sup>2</sup> B. Croce, *La critica letteraria. Questioni teoriche* [1894], in *Primi saggi*, Laterza, Bari 1951, p. 99.

<sup>3</sup> Ivi, p. 100.

fondativa del reale. La lezione di Vico e di Kant, almeno in questa fase, si manifesta pienamente nella pari dignità riconosciuta all'intuizione e al concetto. È il ben noto *incipit* dell'*Estetica*: «La conoscenza ha due forme: è o conoscenza *intuitiva* o conoscenza *logica*; conoscenza per la *fantasia* o conoscenza per l'*intelletto*; conoscenza dell'*individuale* o conoscenza dell'*universale*; delle *cose singole* ovvero delle loro *relazioni*; è, insomma, o produttrice d'*immagini* o produttrice di *concetti*»<sup>4</sup>. La rivendicazione di autonomia per l'intuizione – rispetto al dominio della logica – doveva indurre Croce ad approfondirne la trattazione teorica fatta da Kant innanzitutto nella *Critica della ragion pura*. E, tuttavia, pur riconoscendo al filosofo tedesco il merito di aver costruito una base teorica dell'intuizione, Croce ne correggeva le premesse e giungeva ad esiti parzialmente diversi. Il punto maggiore di differenziazione era nell'aver negato all'intuizione il carattere di forma a priori della sensibilità. «Noi abbiamo intuizioni senza spazio e senza tempo [...] E in alcune intuizioni si può ritrovare la spazialità e non la temporalità, in altre questa e non quella; ma, anche dove si ritrovano tutte e due, l'appercepirle è una riflessione posteriore [...] Ciò che s'intuisce, in un'opera d'arte, non è spazio o tempo, ma *carattere* o *fisionomia* individuale»<sup>5</sup>. Sono le premesse che inducono Croce a riprendere la sua serrata critica della filosofia della storia<sup>6</sup>, sia di una «storia ideale» sia di una «sociologia» sia di una «psicologia storica»<sup>7</sup>. La storia significa concretezza e *individualità*, la sfera del concetto invece si manifesta col carattere dell'astrattezza e dell'universalità. Per questo il compito che ora Croce assegna alla sua riflessione è quello di costruire una teoria della storiografia (nel senso della comprensione della «natura e dei limiti della storia») che si affidi a una «scienza generale dell'intuizione», a una *Estetica*, della quale l'*Istorica* diventa un capitolo speciale<sup>8</sup>. L'idea di separare gli ambiti della logica e dell'estetica si profila già col primato che le scienze naturali moderne – come indicavano Galilei e Bacone – avevano dato all'induzione e con Vico,

---

<sup>4</sup> B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Laterza, Bari 1928<sup>4</sup>, p. 3 (nell'edizione critica, a cura di F. Audisio, Napoli, Bibliopolis, p. 33).

<sup>5</sup> Cfr. *ivi*, pp. 6-7 (ed. cr., pp. 36-37).

<sup>6</sup> Cfr. il saggio del 1895, *Intorno alla filosofia della storia*, in *Primi Saggi*, cit., pp. 67-71.

<sup>7</sup> Cfr. B. Croce, *Estetica*, cit., p. 45 (ed. cr., p. 75).

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*, pp. 46-47 (ed. cr., p. 76).

prima, che aveva criticato con forza la logica formalistica e apprezzato il metodo dell'*invenire* e Kant, poi, che aveva richiamato «l'attenzione sulla sintesi a priori».

L'analisi crociana dopo aver esaurito, per così dire, la dimensione teoretica dello spirito, continua, com'è noto, nel tentativo di chiarificazione dei nessi tra spirito teoretico e spirito pratico, ispirata a un disegno, non sempre convincente, di rivendicazione dell'autonomia dell'arte così dalla scienza come dall'ambito dell'utile. Quel che mi pare significativo – rispetto al nostro tema sulle ascendenze kantiane di Croce – è che già nelle pagine dell'*Estetica* viene alla luce non solo l'accettazione della necessaria relazione fra fenomeno e noumeno, ma anche l'idea dell'autonomia dell'etica, come si vedrà più innanzi affrontando le pagine della *Filosofia della pratica*. Le dottrine estetiche di Kant sono analizzate da Croce nel capitolo a lui dedicato nella parte storica dell'*Estetica*. Che Kant abbia per Croce una «tempra altamente speculativa», come l'aveva Vico, è fuor di discussione e ciò è attestato proprio dalla capacità mostrata nel portare a soluzione il problema dell'estetica, alla quale, tuttavia, egli non riuscì a dare un carattere di unità e sistematicità, anche perché sostanzialmente si muoveva ancora nell'orbita delle teorie estetiche di Baumgarten. Ciò che di Kant Croce criticava era la separazione di verità logica e verità estetica, anzi la subordinazione dell'estetica alla «perfezione logica»<sup>9</sup>. Anche l'analisi della *Critica del giudizio* è imperniata su un motivo di fondo, per lui negativo, cioè l'aver concepito Kant l'arte come «rivestimento sensibile e immaginoso di un concetto intellettuale»<sup>10</sup>.

**3** - Ciò diventa ancora più evidente, per Croce, quando si nega, nella costruzione kantiana, la plausibilità di una *bellezza pura*, e la si intende sempre come «aderente» a un concetto, ad una facoltà che rappresenta le idee estetiche. Nella costruzione kantiana «vi è un *modus logicus* e un *modus aestheticus* di esprimere i propri pensieri: il primo consiste nel seguire determinati principi; l'altro, nel solo sentimento

---

<sup>9</sup> Ivi, p. 305 (ed. cr., p. 336).

<sup>10</sup> Ivi, p. 306 (ed. cr., p. 336).

dell'unità della rappresentazione»<sup>11</sup>. Insomma, all'immaginazione e all'intelletto – e allo stesso spirito – si accompagna il *gusto*, ma sempre come qualcosa che serve a conciliare l'immaginazione con l'intelletto. Ciò che, in buona sostanza, manca nella costruzione estetica di Kant è quello che, sia pur dentro la temperie intellettuale tardo-rinascimentale e barocca, Vico aveva con forza intuito e reso filosoficamente fondato: il ruolo della *fantasia* e dell'*immaginazione*, non considerate alla stessa stregua di tutte le altre «potenze dello spirito». Kant, osserva Croce, «conosce un'immaginazione riproduttiva e un'altra combinatoria, ma ignora l'immaginazione propriamente produttiva, ossia la fantasia». Eppure, argomenta Croce, c'è stato un momento, nella complessa articolazione del sistema kantiano, in cui poteva profilarsi l'esistenza di un'altra forma teoretica non riducibile a quella intellettuale. Si tratta della definizione e delineazione dell'*estetica trascendentale*, di qualcosa cioè che potesse costituire la premessa di una «scienza della *forma* delle sensazioni, ossia dell'*intuizione pura*, della *conoscenza puramente intuitiva*». Se Kant si fosse spinto fino alle logiche conseguenze di questa sua intuizione, non avrebbe commesso ciò che Croce definisce come «errore intellettualistico», cioè la riduzione dell'*estetica trascendentale* alla pura materia delle sensazioni, alle sole categorie dello spazio e del tempo, alla materia bruta che è estranea allo spirito conoscitivo. «La fantasia caratterizzatrice o qualificatrice, ch'è l'attività estetica, doveva ottenere perciò nella *Critica della ragion pura* il posto usurpato dalla trattazione dello spazio e del tempo, e costituire la vera *Estetica trascendentale*, prologo alla *Logica*. Così il Kant avrebbe inverato il Leibniz e il Baumgarten e si sarebbe incontrato col Vico»<sup>12</sup>.

**4** - Il passo successivo del confronto di Croce con i capisaldi della filosofia kantiana, in special modo nella parte gnoseologica e logica, veniva affidato al secondo dei grandi studi dedicati alla filosofia dello spirito: la *Logica*, annunciata già nella memoria pontaniana del 1905 e definitivamente sistemata nell'edizione del 1909. Nel 1906, però, era stato pubblicato il *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di*

---

<sup>11</sup> Ivi, p. 307 (ed. cr., p. 338). Qui Croce ha sott'occhi i §§ 48-50 della *Critica del giudizio*.

<sup>12</sup> Ivi, p. 310 (ed. cr., p. 341).

*Hegel* e nello stesso anno la memoria, anch'essa pontaniana, sulla *Riduzione della filosofia del diritto alla Filosofia dell'economia*, rifluita poi nella prima edizione del 1909 della *Filosofia della pratica*.

Il confronto serrato con Hegel non poteva non toccare, ancora una volta, il problema delle affinità e diversità tra criticismo e idealismo. Nel capitolo dedicato alla storia della dialettica, Croce riprende il tema della dialettica degli opposti con l'esplicito intento di dimostrare l'originalità della soluzione hegeliana che non può, tuttavia, non prendere le mosse da Kant. «Per giungere alla posizione veramente logica del problema degli opposti, e per isfuggire alla soluzione (che non era poi soluzione) mistica<sup>13</sup> e agnostica, bisognava si compiesse la rivoluzione kantiana; e quel Kant [...] fu invece, appunto per quella *Critica* [il riferimento è alla prima *Critica*] il vero progenitore della nuova coincidenza degli opposti, della nuova dialettica, cioè della dottrina logica della dialettica»<sup>14</sup>. È in queste pagine, forse più che altrove, che viene chiarendosi un modo di intendere la filosofia kantiana che, anche nelle opere successive, oscillerà sempre tra dissenso e consenso. Ritorna così la critica all'intellettualismo, ma anche all'aver troppo aderito – lungo la tradizione che da Cartesio giunge sino a Leibniz e Hume – all'ideale della scienza matematica della natura, tanto da costringerlo poi ad opporre all'esito agnostico il «fantasma della cosa in sé, l'astrattezza dell'imperativo categorico, l'ossequio verso la logica tradizionale». Ma, come già era emerso dalle pagine dell'*Estetica*, Croce sa cogliere le novità che Kant affida alla *Critica del giudizio*, dove emergono un'idea del reale non meccanica e un concetto di finalità che non è più solo quella esteriore, bensì quella interna, così da scorgere, al di là del

---

<sup>13</sup> È interessante notare come Croce faccia riferimento a Kant per criticare l'irrisolta opposizione tra logica empirica e intuizione mistica che egli individua nell'attualismo di Gentile. In una breve nota dedicata a un saggio di Gustavo Bontadini del 1924 su *Le polemiche dell'idealismo*, Croce sostiene come «nell'idealismo attuale restano di fronte logica empirica e intuizione mistica, e viene sacrificata la logica speculativa, quella dei concetti puri o idee, quella della *Vernunft*, intravista dal Kant nella *Critica del giudizio* e cominciata a teorizzare dallo Hegel. Concetti empirici e concetti speculativi (o, com'altri direbbe, concetti logici e concetti ideali, *Naturbegriffe* e *Wertbegriffe*) sono in esso adeguati e considerati come tutt'uno, tutti empirici e tutti astratti; e tutti trovano alla pari la loro verità nella teoria dell'atto, che è tutto. Si tenta, in questo modo, di fiaccare il nerbo di ogni serio pensiero filosofico e critico» (cfr. *Idealismo attuale*, in B. Croce, *Pagine sparse*, Ricciardi Editore, Napoli 1943, vol. II, pp. 154-155).

<sup>14</sup> Cfr. B. Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, in *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di Storia della filosofia*, Laterza, Bari 1927<sup>3</sup>, p. 31.

concetto astratto, l'idea. Insomma, lungo il percorso che conduce a Hegel si delinea, grazie alle antinomie, un primo avvio al problema degli opposti.

Ma ciò che è da considerare la «vera gloria» di Kant è la definizione della *sintesi a priori* che Croce interpreta, forzandone la portata nel momento in cui esclude da essa l'originaria impostazione critico-trascendentale, come anticipazione della sintesi originaria degli opposti. «Questa sintesi non riceve in Kant tutto il suo valore, non si svolge nella triade dialettica; ma, messa al mondo, non poteva tardare a manifestare la ricchezza che racchiudeva in sé»<sup>15</sup>. Era il compito che spettava alla filosofia idealistica, lungo la via di una nuova logica capace di risolvere il problema degli opposti.

Anche Kant, il grande Kant, non si sottrae a ciò che, con felice espressione, Croce definisce la «*metamorfosi degli errori*» e cioè il continuo tramutarsi degli errori in verità in una incessante teoria di passaggi dagli uni alle altre senza avere la pretesa di chiudere la catena. «Kant errò nel presentare le antinomie come insolubili; ma venne con ciò a riconoscere la necessità delle antinomie, base della dialettica»<sup>16</sup>. Proprio nelle pagine del *Ciò che è vivo e ciò che è morto* si può cogliere il paradosso di una riabilitazione di Kant nata proprio da ciò che Croce continua a considerare un limite e cioè la differenza tra scienza e filosofia, anzi l'errore di voler ricondurre la filosofia al non teoretico, al sentimento e al pratico. Una via questa, secondo Croce, ormai chiusa dopo la scoperta della logica filosofica e della capacità del pensiero a risolvere i problemi della realtà. Si profila, così, proprio a partire dal presunto errore kantiano, la dialettica filosofica dei distinti. «Non restava, dunque, altra via aperta che quella di rimandare al non-teoretico, e cioè al pratico, le discipline naturalistiche e matematiche, la scienza esatta. Questa via è stata tentata ai giorni nostri, e a me sembra che si mostrerà sempre meglio come la sola che conduca al fine»<sup>17</sup>.

**5 - Di Kant e della sua scoperta della *sintesi a priori logica*, Croce aveva parlato nella terza sezione della prima parte della *Logica*, là dove**

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 32.

<sup>16</sup> Ivi, p. 69.

<sup>17</sup> Ivi, p. 102.

l'argomentazione era incentrata sulla identità del giudizio definitorio – senz'altro identificato con il concetto – e del giudizio individuale. Seguendo la lezione di Hegel e al tempo stesso superandola, Croce va oltre l'unità di individuale e universale ed avanza l'ipotesi della reciproca implicanza delle due forme di giudizio. Il difetto del dualismo delle forme logiche può essere corretto dal considerare le verità di ragione e le verità di fatto, a priori e a posteriori, come un «unico atto e un'unica verità», ma insieme esse restano atti distinti, «perché nell'esprimere quell'unica verità e quell'unico giudizio si può mettere verbalmente o letterariamente in risalto ora la definizione e ora l'asserzione di fatto, ora il soggetto e ora il predicato»<sup>18</sup>. Ma la vera e più convincente risposta all'intrico di problemi e antinomie sollevati dalla ricerca, a un tempo, di unità e distinzioni tra individuale e universale, è individuata da Croce nella *sintesi a priori logica*. «Se l'analisi fuori della sintesi, l'apriori fuori dell'aposteriori, è inconcepibile, e se inconcepibile è del pari la sintesi fuori dell'analisi e l'aposteriori fuori dell'apriori, l'atto vero del pensiero sarà un'analisi sintetica, una sintesi analitica, un aposteriori-apriori, o, se piace meglio, una *sintesi a priori*»<sup>19</sup>. È ciò che ha fatto la grandezza di Kant, malgrado le critiche che a quella scoperta hanno rivolto sia i dogmatici che gli empiristi; qualcosa da cui non si può prescindere, giacché chi voglia negarla si colloca fuori dall'itinerario della filosofia moderna, se non vuole continuare a «bamboleggiare con l'empirismo, sdilinquire col misticismo o annaspere nel vuoto dello scolasticismo»<sup>20</sup>. Ora, ciò che distingue la sintesi a priori in generale dalla sintesi a priori logica, l'attività spirituale in genere dall'identità di giudizio definitorio e giudizio individuale che è propria della sintesi a priori logica, è la possibilità stessa di fondare una sintesi non già di opposti, ma di distinti. Per tal via, si definisce un rapporto tra pensiero e realtà nel quale nessun elemento materiale o concettuale è inferiore o superiore all'altro. Il «gran valore» della sintesi a priori, sostiene Croce, risiede nella definitiva chiarificazione di ciò che è l'oggettività del pensiero e la conoscibilità della realtà. Si tratta di un risultato – come già Croce aveva sostenuto nei saggi precedenti – che restò «oscuro» proprio

---

<sup>18</sup> Cfr. B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, a cura di C. Farnetti, con una nota al testo di G. Sasso, 2 voll., Bibliopolis, Napoli 1996, I, p. 158.

<sup>19</sup> Ivi, p. 166.

<sup>20</sup> Ivi, p. 167.

a colui che scoprì il valore della sintesi a priori, dal momento che si riteneva la categoria non già come un dato immanente al reale, ma come qualcosa che astrattamente si potesse applicare di volta in volta al processo conoscitivo, relegando la realtà alla inconoscibilità della cosa in sé. Il vero obiettivo della conoscenza non poteva essere, come credeva Kant, l'intuizione intellettuale – un irrealizzabile ideale di perfetta coerenza di pensiero e realtà – ma proprio quella sintesi a priori che non è solo un momento del processo conoscitivo, al pari dell'analisi, ma il «vero concetto e il vero giudizio»<sup>21</sup>.

Il ragionamento di Croce ripropone qui, sistemandoli in una trattazione meno frammentaria, quell'intrecciarsi di giudizi positivi e negativi su Kant, che già era stato annunciato nell'*Estetica*. La nuova logica solo intravista si può cogliere innanzitutto nel fatto che Kant ammette l'esistenza, accanto alla ragione teoretica, di una ragione pratica che, tra l'altro, produce conoscenze sia pur sotto forma di postulati; ammette poi l'esistenza di un giudizio estetico che è distinto dalla sfera teoretica come da quella pratica; di un giudizio teleologico che, pur essendo regolativo e non costitutivo, non è certo arbitrario e, infine, le stesse contraddizioni in cui viene a trovarsi l'intelletto quando vuole oltrepassare i limiti dell'esperienza, non sono certo da considerare meri errori. È la nascita di ciò che Croce aveva già definito come una nuova logica basata sul concetto di sintesi a priori «che è unità di necessario e contingente, di concetto e intuizione, di pensiero e rappresentazione, ed è, dunque, nient'altro che il concetto puro, l'*universale concreto* [...] Scoprendo la sintesi a priori, il Kant aveva messo la mano sopra un concetto profondamente *romantico*; ma l'esecuzione ne fu poi *classicistica e intellettualistica*»<sup>22</sup>. Più avanti Croce definisce Kant come un «inconsapevole promotore della nuova Logica della storia», benché avesse ben visto il ruolo centrale che in essa assumono il giudizio e la virtuosa relazione che così si delinea tra il pensare e il giudicare. «La teoria del giudizio prende così il posto di quella del concetto, ed è la teoria stessa del concetto in quanto si fa concreto nel giudizio». Dunque, poco importa che Kant di ciò non si fosse reso conto e non avesse ampliato la sfera della sintesi a priori anche alla storia e, di conseguenza,

---

<sup>21</sup> Ivi, p. 173.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 365-366.

al conoscere concreto. E poco importa che la filosofia di Kant sia «priva di svolgimenti storici» e poco attenta alla storia della filosofia, e che le sue idee sul diritto siano «astrazioni e determinazioni antistoriche». Insomma, «la sintesi a priori portava nel suo grembo la storicità, che il suo scopritore ignorava o disconosceva»<sup>23</sup>.

Qui, forse più che altrove, il giudizio di Croce assume toni molto negativi e obiettivamente ingiusti e sbagliati. Passi pure l'osservazione che il mancato approfondimento della sintesi a priori finisce con il limitare la sua funzione al dominio delle scienze empiriche, ma è indubbiamente discutibile la conseguenza che Croce fa scaturire da questo convincimento e cioè che nella filosofia kantiana manca «il senso della vita, della fantasia, dell'individualità, della storia»<sup>24</sup>. Il che contrasta con ciò che ha fatto di Kant il filosofo che più d'ogni altro ha saputo fornire alla filosofia, non solo moderna, un formidabile strumento critico ed etico: il concetto del limite nella scienza e nella filosofia e l'idea di autonomia delle libere individualità nell'etica e nella politica<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Ivi, pp. 387-388.

<sup>24</sup> Ivi, p. 366. Quando Croce giudica antistorico per eccellenza il secolo XVIII, non risparmia Kant da una critica severa e, in verità, non meritata se si guarda ai saggi che il filosofo di Königsberg dedicò al problema della storia specialmente nel decennio che corre tra la prima e la seconda critica. Nella cultura di Kant, scrive Croce, «la storia ebbe poca parte, così nelle sue indagini gnoseologiche rimase quasi affatto trascurata» (ivi, p. 387). In *Teoria e storia della storiografia* (cfr. l'edizione critica a cura di E. Massimilla e T. Tagliaferri, con una nota al testo di F. Tessitore, Bibliopolis, Napoli 2007, p. 61) il giudizio è ancora più duro: «Kant non intese né sentì la storia». La ormai evidente ambivalenza dei giudizi crociani sulla filosofia di Kant si riflette anche sul terreno della teoria della storia. Infatti quando Croce affronta il problema del necessario ampliamento della storia «astratta, analogica o naturalizzante» al dominio spirituale, individua l'efficacia delle conseguenze che «la filosofia trae dalla risoluzione del concetto realistico di "natura" in quello idealistico di "costruzione" che lo spirito umano fa della realtà, atteggiandola come "natura"; alla quale risoluzione si è indefessamente e sottilmente lavorato dal Kant, che diede l'avviata, fino ai giorni nostri» (cfr. *Teoria e storia della storiografia*, cit., p. 111).

<sup>25</sup> - Quanto sia ambivalente il giudizio crociano su Kant è testimoniato da un passaggio dei saggi che egli scrisse dopo i due libri che segnarono la "svolta" del suo filosofare, quello sulla poesia del 1936 e quello sulla storia del 1938. Tra i grandi filosofi che per Croce hanno contribuito a tener ben distinte dalla filosofia la mitologia, la metafisica e la rivelazione non poteva certo mancare Kant, tanto per aver avviato quella rivoluzione logica e gnoseologica della sintesi a priori "che sorpassò di colpo le opposte unilateralità del sensismo e dell'intellettualismo", quanto per aver sostenuto la "critica di ogni morale eteronoma" e l'"originalità del giudizio estetico" (cfr. B. Croce, *Il concetto della filosofia come storicismo assoluto*, in Id., *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari, 1945<sup>2</sup>, p. 7 (ed. naz., a cura di M. Mastrogregori, Bibliopolis, Napoli 1991, p. 14). E più avanti, ancora a proposito della sintesi a priori di concetto e intuizione, Croce scrive che se si

6 - C'è una bella e intensa pagina di Croce, tratta da una lettera a Pareto dell'ottobre del 1900, che anticipa le linee di una diversa valutazione della filosofia kantiana, rispetto specialmente a ciò che si legge nella *Logica*, relativa alla sua dimensione etica e politica. Egli sta rispondendo alle osservazioni critiche che Pareto aveva espresso sull'oscurità del termine valore e sulla difficoltà derivante dal fatto che esso sta a designare fatti complessi e molteplici. Al contrario, Croce sostiene che il valore si riduce a un «fatto semplicissimo, un *summum genus*, ch'è il fatto dell'attività stessa dell'uomo. Attività è valore». Sono qui in germe le future riflessioni crociane sull'attività pratica, sul concorso in essa di fantasia, pensiero e volontà, con un consapevole ampliamento della prospettiva formalistica dell'etica kantiana. «Come il Kant diceva che non v'ha altra cosa nell'universo che possa dirsi *buona* se non la *buona volontà*, così, estendendo, si può dire che non v'ha altra cosa nell'universo, che *valga*, se non il *valore dell'attività umana*. Del valore, come dell'attività, non potete chiedere una definizione, come si dice, genetica, ossia composita: il semplice e l'originario è, geneticamente, indefinibile. Il valore si osserva e si pensa in noi, nella nostra coscienza»<sup>26</sup>.

Sono queste, io credo, le premesse di una lettura di Kant diversamente disposta e più interessata a ritrovare elementi di affinità più che di diversità, basati su una visione non assoluta e non metafisica della morale, più aperta a una relazione non concludente tra universalità della norma e del valore e storicità concreta dell'azione storica e del ruolo dell'individualità. Nelle *Annotazioni storiche* della seconda sezione della

---

tentasse di separarli, "diventerebbero vuoto il primo e cieca l'altra", *ivi*, p. 20; ed. naz., p. 25). Si ricordi che Croce era intervenuto a chiarire – nelle pagine dedicate al libro di Meinecke *Die Entstehung des Historismus* – che il giudizio del grande storico tedesco sulle origini precipuamente tedesche della «rivoluzione storicistica» non era tanto da ricondurre a Möser a Herder e a Goethe, quanto piuttosto a quella filosofia «che allora si levò altissima in Germania sorpassando quella degli altri popoli, pose alcuni dei principali fondamenti dell'edificio, ancora in costruzione, della filosofia storica. Gli autori della rivoluzione furono Kant e Fichte e Schelling e, in modo più diretto e con consapevolezza maggiore degli altri, Hegel» (cfr. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, a cura di M. Conforti, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 75).

<sup>26</sup> Cfr. B. Croce, *Sul principio economico. Due lettere al prof. V. Pareto*, in *Id.*, *Materialismo storico ed economia marxistica*, Laterza, Bari 1921<sup>4</sup>, p. 241.

prima parte della *Filosofia della pratica* (dove si parla dell'attività pratica nella sua dialettica), Croce tocca due temi per i quali diventa imprescindibile il riferimento a Kant: il problema della libertà e la dottrina del male. È fuor di dubbio che la dottrina kantiana della libertà compie un gran passo in avanti rispetto non solo alle concezioni deterministiche e meccanicistiche, ma anche a quelle teologiche. In essa la libertà «era sottratta alla causalità naturale e affermata a priori come causalità per mezzo della libertà»<sup>27</sup>. Kant – secondo una considerazione critica già espressa sia nell'*Estetica* che nella *Logica* – non riesce a dare un solido fondamento filosofico alla libertà per la mancata soluzione del problema delle antinomie, prima fra tutte quella tra libertà e causalità, e la conseguente impossibilità di dar vita a un sistema. E, tuttavia, pur dinanzi a tali limiti e contraddizioni, «l'energica affermazione del principio della libertà (...) giovò a stabilire il convincimento: che non si poteva né distruggere quel concetto né aggirarlo, e che sopr'esso si combatteva la battaglia onde si decidevano le sorti della filosofia»<sup>28</sup>. Bisogna però approdare alle successive riflessioni filosofiche di Jacobi e Schleiermacher, ma soprattutto di Hegel (la libertà è la «sostanza stessa del suo pensiero»), perché la libertà venga considerata come qualcosa «che si intende da sé» e come determinazione fondamentale del volere umano. E anche a proposito dei concetti di male e arbitrio, la struttura del discorso crociano appare identica: muovere dalle intuizioni che su questi temi hanno avuto i grandi filosofi, dall'antico al moderno e dunque anche e soprattutto Kant, per sottolineare l'inveramento e il perfezionamento di essi compiuto nella filosofia idealistica e in Hegel in modo particolare. Così, a proposito del male, Croce ritiene che per Kant la sua natura resti impenetrabile – il che, a ben intendere il ragionamento kantiano è relativamente vero, dal momento che bene e male, persino il male radicale, sono considerati momenti del possibile allontanamento dalla legge morale – e che essa venga chiarita prima da Fichte (il male radicale come *vis inertiae* operante nella stessa natura dell'uomo) e poi da Hegel (l'irrealtà e contraddittorietà del male sta nelle cose stesse).

Anche nelle *Annotazioni storiche* della sezione dedicata alle due forme pratiche dell'economica e dell'etica, Kant occupa un posto di

<sup>27</sup> B. Croce, *Filosofia della pratica*, a cura di M. Tarantino, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopoli, Napoli 1996, p. 176.

<sup>28</sup> Ivi, p. 177.

rilievo. Lo schema è ormai sperimentato: di Kant si apprezzano i meriti e le innovazioni e se ne criticano, però, gli esiti e le contraddizioni. Ciò vale anche per il rigorismo etico. Certo Kant rappresenta un momento importante nel processo di superamento degli eccessi sia dell'etica materialistica, sia degli impropri tentativi di relazione tra utilità e moralità messi in campo dalle etiche utilitaristiche. Della morale kantiana, poi, Croce apprezza la consonanza con l'etica cristiana e la riaffermata distinzione del dovere dal piacere. Ma in modo particolare egli definisce l'imperativo categorico kantiano come «il vero cartello di sfida contro ogni forma di morale eteronoma. E, dopo la polemica condotta dal Kant, nessun filosofo serio può non essere in Etica “kantiano”, come dopo il Cristianesimo non è possibile non essere in qualche modo cristiano. L'azione morale non ha altro motivo che la morale stessa: promuovere la propria felicità (diceva il Kant) non può essere mai *immediatamente* dovere, e ancor meno fornire il principio di tutti i doveri»<sup>29</sup>. Per Croce, tuttavia, non è soddisfacente l'analisi kantiana, affidata quasi esclusivamente all'imperativo ipotetico contrapposto a quello categorico, dei fenomeni legati al piacere, alla felicità e all'utile. L'imperatività dei comandi connessi a questi ultimi aspetti dell'attività umana non è, per Croce già impegnato nella ricerca della fondazione filosofica dell'utile come autonomo momento della filosofia dello spirito, meno categorica, tant'è che lo stesso Kant dovette operare una distinzione tra imperativi ipotetici problematici e assertori, «i primi dei quali sarebbero *tecnici* e darebbero luogo alle regole dell'*abilità* (...), ma i secondi sono invece *prammatici* e si esprimono nelle regole della *prudenza*»<sup>30</sup>. Naturalmente queste conclusioni contraddittorie derivano quasi tutte, secondo la lettura crociana, dall'eccesso di formalismo e rigorismo etico. Infatti, l'esclusione di motivi pratici dell'agire come il benessere, la felicità, il piacere, deriva dalla scelta kantiana di fondare la sua etica sulla sola legge morale, relegando quei motivi al mero rango di massime della prudenza e dell'amor proprio e, ancor più, com'è nel caso del piacere, al patologico, a qualcosa che è propria del senso e non della ragione. La severità di Croce si rivela del tutto affine alla critica hegeliana al «freddo dovere»

---

<sup>29</sup> Ivi, p. 262.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

kantiano e al suo sostanziale sfondo religioso, specialmente quando si legava l'obbligazione morale alla concezione di un Dio, giudice supremo del bene e del male compiuto dagli uomini. «Al pari dell'utilitarismo – è il giudizio *tranchant* di Croce - il rigorismo morale astratto si perdeva, dunque, nel mistero»<sup>31</sup>. C'è un luogo dell'opera kantiana in cui la morale non appare più isolata e al di sopra del mondo reale delle passioni e delle utilità. Croce lo individua nello scritto *Per la pace perpetua*, nel quale appare come filo conduttore proprio il legame necessario tra morale e politica, sempre però che la politica non si risolva in una ricerca dei mezzi utili a conseguire un vantaggio personale<sup>32</sup>.

Sull'etica di Kant Croce torna ancora nelle *Annotazioni storiche* alla seconda sezione (dedicata a *Il principio etico*) della seconda parte della *Filosofia della pratica*. Viene subito in primo piano il merito che Croce riconosce a Kant, un merito che non è scalfito dalle oscillazioni e dalle antinomie che pure si incontrano nella sua riflessione: «averla fatta finita con ogni sorta di Etica materiale, dimostrandone l'intimo carattere utilitaristico». Al di là di quelle contraddizioni lo storico deve essere in grado di capire dove sia la «forza vera di un pensiero». Prima di Kant «vigevo un'Etica o apertamente utilitaria o tale che, pur presentandosi sotto le spoglie ingannevoli di Etica della simpatia o di Etica religiosa, all'utilitarismo metteva capo in ultima analisi. Il Kant condusse una polemica implacabile non solo contro le forme utilitarie confessate, ma anche contro quelle spurie e larvate, che denominò "Etica materiale"»<sup>33</sup>. Ma, come in altre analisi della filosofia kantiana, anche a proposito dell'etica, alla *pars construens* fa seguito quella *destruens*: la ricaduta in una forma di agnosticismo – lo stesso in cui si era impigliato a causa del mancato superamento del dualismo fenomeno-cosa in sé – che lo spinge ora verso la sponda dell'empirismo, ora verso quella della metafisica trascendente. Tutto ciò dipendeva dallo sforzo non riuscito di determinare ciò che in etica non deve esaurirsi in nessun fatto particolare: l'universale. «Di qui il suo involontario ritorno all'utilitarismo, che fu mostrato in modo perentorio dallo Hegel, il quale già nel suo scritto giovanile sul diritto naturale, notava che il principio

---

<sup>31</sup> Ivi, p. 265. Per le critiche di Hegel e Fichte alla morale kantiana cfr. ivi, pp. 268 e ss. Ma anche pp. 299 e ss.

<sup>32</sup> Ivi, p. 267.

<sup>33</sup> Ivi, p. 297.

pratico del Kant non è un vero e proprio assoluto, ma un assoluto negativo; onde il principio della moralità si converte presso di lui in quello dell'immoralità, perché potendo ogni fatto essere pensato nella forma dell'universalità, non si sa mai quale fatto debba essere accolto nella legge»<sup>34</sup>.

Ciò che, al di là dei limiti e delle aporie, fa di Kant un gigante della filosofia moderna è qualcosa che rende la sua etica non più un concetto «tautologico e formalistico, ma concreto e formale». Croce si riferisce al concetto della libertà, grazie al quale Kant finalmente «entra nel cuore del reale» e lo fa in una maniera che era stata soltanto accennata dalla religione. Si presentano arricchite nell'etica kantiana e nella sua idea morale le origini platoniche e cristiane, le idee di Agostino e di Paolo, ma ancor più quelle di Pascal<sup>35</sup>.

Nelle ultime pagine della *Filosofia della pratica*, Croce si sofferma anche sulla concezione kantiana del diritto che si collocherebbe sulla scia delle teorie del Thomasius, in special modo quando mette in tensione il principio della legalità con quello della moralità. L'imperativo giuridico è qualcosa che si manifesta esteriormente e dunque nella forma della costrizione, ma pur sempre dentro i limiti di una visione universalistica e giusnaturalistica del diritto, collocandosi esso al di là delle utilità individuali. Il diritto, in tal senso, è «il complesso delle condizioni onde l'arbitrio dell'uno può essere riunito con l'arbitrio dell'altro, secondo una legge universale di libertà»<sup>36</sup>. Questo però non toglie che Kant possa essere considerato come l'iniziatore di una consapevolezza critica dei limiti di una astratta visione del diritto naturale, la cui validità si scontra con la presa d'atto della storicità e mutabilità delle leggi. Paradossalmente, osserva Croce, la dottrina dei diritti naturali innati entra nella fase di crisi e di ripensamento proprio quando veniva alla luce la sua più famosa esplicitazione nella *Dichiarazione dei diritti dell'uomo*. Croce si riferisce, infatti, ad una famosa pagina della *Metafisica dei costumi* nella quale Kant afferma che solo l'idea etica della libertà e non un astratto catalogo di diritti innati e naturali «è

---

<sup>34</sup> Ivi, p. 299.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 300-301.

<sup>36</sup> Ivi, p. 362.

l'unico diritto originario e innato, spettante all'uomo in forza della sua medesima umanità»<sup>37</sup>.

7 - È certo significativo che proprio in pagine dedicate a Hegel – cioè a colui che aveva risolto in unità le antinomie kantiane derivanti dalla non raggiunta risoluzione dialettica del nesso tra il reale e il razionale – dovesse poi venire un significativo riconoscimento che mostra quanto grande fossero stati il debito e, insieme, la considerazione di Croce verso Kant. Se la filosofia di Hegel costituisce «l'ultima e più grandiosa espressione della metafisica aristotelica e scolastica e teologizzante» e rappresenta il punto di maggiore e compiuto svolgimento di ciò che il pensiero moderno ha criticato per definitivamente liberarsene, Kant, a tale riguardo, «è di gran lunga più moderno di lui, avendo dato precedenza e risalto non al sistema così inteso, cioè all' *imago mundi* o all'enciclopedia, ma alla critica, prologo bensì e attesa di un sistema di quella sorta che anch'esso intendeva di costruire ma che in effetto non costruì o solo frammentariamente e per tentativi, avendo speso le sue forze nelle tre Critiche, che erano l'effettiva sistemazione dei risultati del suo pensiero. Ma, d'altra parte, considerata nel suo principio logico, e in quel che logicamente contiene in sé [...] è la prima delle filosofie moderne e storicistiche, sebbene di uno storicismo alquanto elementare ed arcaico, rigido e non snodato, come del resto si lascia vedere anche nell'altro poderoso autore dello storicismo, nel Vico»<sup>38</sup>.

«Emanuele Kant – scrive Croce – ha per primo iniziato la comprensione vera delle scienze fisiche e naturali e matematiche; ha dato il concetto dell'attività sintetica dello spirito; ha distrutto per sempre l'etica eteronoma; ha dimostrato definitivamente la realtà di un dominio dello spirito, diverso da quello della scienza positiva e della praxis; ha intravvisto la necessità della considerazione teleologica del reale. Sono forse cotesti i meriti del Kant, che i suoi seguaci odierni riconoscono, o

---

<sup>37</sup> Ivi, p. 379. Qui Croce fa riferimento al capitolo sulla *Suddivisione della dottrina del diritto*. Cfr. I. Kant, *La metafisica dei costumi*, tr. e note a cura di G. Vidari, rivista da N. Merker nel 1970, Laterza, Roma-Bari 1970, p. 44.

<sup>38</sup> Cfr. B. Croce, *Hegel nella storia della filosofia*, in Id., *Il carattere della filosofia moderna*, cit., pp. 50-51.

sui quali insistono? Nossignori; perché in tal caso dovrebbero proseguire oltre Kant. Ma alla pari e anzi al di sopra di questi meriti, tengono all'agnosticismo, alle ragioni del sentimento, ai postulati della ragion pratica, all'arte miscuglio di fantasia ed intelletto: a tutto ciò, insomma, che nel Kant, come in qualsiasi filosofo e in qualsiasi uomo, si trova di vecchio, di volgare e di falso»<sup>39</sup>. A più di trent'anni di distanza da queste parole, Croce chiude la sua riflessione sulla *storiografia vivente* insistendo sulla centralità che assume l'individuazione di quei temi dei filosofi del passato che «si annodano a questi nostri problemi», che erano poi quelli individuati, analizzati e fondati nella sua filosofia dello spirito. E se di Giordano Bruno bisogna dar risalto più che al panteismo e teismo alla ipotesi della coincidenza degli opposti e alla critica del matematismo, in Kant «non alla tabella delle categorie o alla escogitazione della cosa in sé o ai postulati della ragion pratica, ma alla sintesi a priori, alla nuova idea della scienza della natura come costruzione della nostra mente, alla confutazione di ogni eteronomismo morale, al giudizio del bello che non è giudizio del concetto, e simili»<sup>40</sup>. Anche la storiografia filosofica può dunque cadere nel rischio di produrre solo una «inerte erudizione», ma così facendo non s'avvede che «fuori e contro di quella frigida e indifferente storiografia accademica si svolge la *storiografia vivente*»<sup>41</sup>.



Articolo presentato in Aprile 2018. Pubblicato online in ottobre 2019  
c 2019 dall'Autore/i; licenziatario IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI  
Questo articolo e un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative  
Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0  
IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI, 1-2(2018)  
DOI: 10.6092 / 2532-6864 / 2018.1-2.1-17

<sup>39</sup> B. Croce, *La polemica filosofica in Giordano Bruno* [1907], sta in Id., *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, a cura di M. A. Frangipani, Bibliopolis, Napoli 1993, pp. 82-83.

<sup>40</sup> B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna* (è la conclusione dell'ultimo dei *Paralipomeni del libro sulla storia*), cit., pp. 259-260.

<sup>41</sup> *Ibidem*

MAURIZIO MARTIRANO

**GIAMBATTISTA VICO A MILANO:  
LE INTERPRETAZIONI DI FRANCESCO PREDARI E  
GIUSEPPE FERRARI\***

1. Intorno alla metà degli anni '30 del XIX secolo in Italia si fece strada il progetto di un'edizione completa delle opere di Giambattista Vico, che rifletteva un'esigenza molto avvertita dall'intero mercato editoriale, già da tempo impegnato a realizzare un vasto programma di pubblicazione di classici della cultura italiana. A questo riguardo occorre ricordare la Collana dei "Classici di Economia Politica" di Pietro Custodi, e quella della «Società Tipografica de' Classici Italiani», che, a partire dal 1802, aveva avviato la pubblicazione della collezione dei "Classici Italiani" (detta anche "Napoleonica"), affidata alla ditta di Giovanni Silvestri, la cui impresa si sarebbe poi fusa con quella di Antonio Fortunato Stella dando vita alla seconda «Società de' Classici Italiani», più precisamente la «Collezione de' classici del XVIII secolo», destinata solo alle opere italiane. Ed è in questa collezione che avrebbero trovato posto, con il titolo *Opere scelte* di Giambattista Vico, due volumi del filosofo napoletano: il primo raccoglieva la *Scienza nuova* del '25, le *Vici vindiciae* e la *Vita*, mentre il secondo la redazione del 1744 con le varianti del 1730<sup>1</sup>. Entrambi i volumi, editi all'incirca negli stessi anni, riproducevano quelli curati da Ferrari

---

\* Questo saggio riprende, ampliandole e modificandole, le linee di un mio lavoro, dal titolo *Edizioni ed interpretazioni. Vico tra Francesco Predari e Giuseppe Ferrari*, presentato al convegno di studi «Vico e la filosofia civile in Lombardia», svoltosi a Milano, 20-22 novembre 2018 e in corso di pubblicazione negli atti.

<sup>1</sup> Le diverse redazioni del capolavoro vichiano conservavano le note apposte da Giuseppe Ferrari considerate necessarie in quanto, come si osservava nell'"Avvertimento della Società Tipografica de' Classici Italiani" pubblicato nel I volume del 1836, «gran parte dei luoghi oscuri nelle Scienze Nuove sono ampiamente sviluppati nel Diritto Universale o nel Libro Metafisico, che la base metafisica del sistema, e la lunga meditazione romana su cui furono tessute le Scienze Nuove non si vedono che nelle Opere latine; egli è vero che Vico sforzato nelle due Scienze Nuove dalla sventurata necessità di compendiare le sue idee, non accennò che nella forma la più breve quanto aveva già esposto, che quindi ognuna delle opere di Vico presuppone le antecedenti».

nell'edizione completa, vale a dire la più nota "Ferrariana", il cui titolo era *Opere di Giambattista Vico ordinate e illustrate coll'analisi della mente di Vico in relazione alla scienza della civiltà*, uscita in sei volumi tra il 1835 e il 1837 sempre con il marchio della «Società Tipografica de' Classici Italiani»<sup>2</sup>. Nello stesso giro di anni, un altro giovane editore, Francesco Predari, aveva avviato un proprio progetto di edizione vichiana concorrenziale a quello di Ferrari, tanto da innescare una violenta polemica con il coinvolgimento di alcuni esponenti vicini al circolo romagnosiano, come per esempio Defendente Sacchi. Non voglio qui ritornare sullo scontro tra i due editori milanesi<sup>3</sup>. È sufficiente ricordare che l'impresa predariana si arrestò dopo la pubblicazione del primo volume<sup>4</sup>, mentre quella ferrariana, apprezzata anche da Croce per le scelte editoriali operate, è rimasta l'edizione di riferimento per gli studiosi vichiani fino all'impresa nicoliniana. Mi interessa piuttosto mettere in luce alcuni aspetti sui quali, in particolare in relazione a Ferrari, occorre continuare a lavorare perché originali e in grado di far emergere motivi di indubbio interesse per l'interpretazione del filosofo napoletano.

Innanzitutto, per quanto riguarda Predari, vorrei svolgere due tipi di considerazione. Da una parte, infatti, bisogna osservare che le critiche da lui mosse all'interpretazione ferrariana di Vico erano fondate sull'idea che lo studioso di Luino avrebbe organizzato il suo discorso condividendo, se non meramente ripetendo, le tesi di alcuni interpreti francesi, in particolare Lerminier, che avevano inteso Vico come un «anacronismo» tra i suoi contemporanei<sup>5</sup>, sconosciuto alla cultura italiana, che avrebbe raggiunto la

---

<sup>2</sup> Ferrari, che si era impegnato a pubblicare tutto il materiale vichiano fino ad allora conosciuto, redasse anche una "Tavola analitica delle dottrine di Giambattista Vico" molto apprezzata da Croce e Nicolini. D'ora in poi l'edizione ferrariana sarà indicata con la sigla *Opere di Giambattista Vico*, seguita dall'indicazione del volume e delle pagine.

<sup>3</sup> Su questo sia consentito rimandare a M. Martirano, *Giuseppe Ferrari editore e interprete di Vico*, Guida, Napoli 2001, in part. pp. 45-76.

<sup>4</sup> Editto da Santo Bravetta nel 1835, il volume, dedicato ad Antonio Mazzetti (già Presidente della Corte di Appello di Milano e, dal 1833, Consigliere di Stato di Francesco I d'Austria), il cui titolo completo recitava *Opere di Giambattista Vico*, per la prima volta compiutamente riunite con traduzione e commenti da Francesco Predari (d'ora in poi *Opere*), conteneva l'autobiografia e le opere latine, vale a dire l'orazione inaugurale *Hostem hosti infensioemque quam stultum sibi esse neminem*, il *De ratione*, il *De antiquissima*, il *De mente heroica*, le risposte e il *Diritto universale*.

<sup>5</sup> I giudizi di Predari si possono leggere negli articoli pubblicati con il titolo *La sorte di Vico nel secolo XVIII*, editi nella «Gazzetta Privilegiata di Milano» del 9, 10 e 11 ottobre 1836.

sua notorietà solo grazie a Michelet. Dall'altra che il lavoro predariano sul filosofo napoletano proponeva un'ampissima serie di confronti con gli autori della tradizione culturale italiana ed europea con l'intento di storicizzare l'opera di Vico, calarla nel proprio tempo, mostrare come la sua filosofia fosse nata in un ambiente culturale contrassegnato da una chiara «vocazione» per lo studio dei principi della scienza storica<sup>6</sup>. Per Predari l'opera vichiana non era un mero «monologo» recitato in un secolo antistorico, non aveva caratteri enigmatici, né era un precorrimento del XIX secolo, ma andava interpretata allontanandosi dal «metafisicare l'istoria» tipico della riflessione di Hegel e di Cousin<sup>7</sup>. Più in generale, occorre secondo lui far emergere l'intero sviluppo del sistema del filosofo<sup>8</sup>, intuendo l'itinerario percorso dai «meri presentimenti» fino alle «sentite idee», cogliendo «la loro genesi, le varie metamorfosi subite nella loro carriera, e quindi il nesso con che tutte cospirano al grande sistema»<sup>9</sup>. In una tale «graduata successione di idee», l'opera scelta per inaugurare l'unico volume

---

Rivisto e corretto il saggio appare con lo stesso titolo anche nell'edizione della *Scienza nuova* curata da Predari nel 1852 per la Tipografia Economica di Torino, pp. XI-XXXIII.

<sup>6</sup> Cfr. M. Martirano, *Giuseppe Ferrari editore e interprete di Vico*, cit., pp. 58 sgg., dove si riportano anche i duri giudizi di Benedetto Croce.

<sup>7</sup> Scrive Predari: «Gettate uno sguardo su le principali opere apparse in questi ultimi trentasei anni, gettatelo più specialmente su quelle che destano tanto rumore nella Francia e vedrete quanto ingegno, quanta immensa e svariata erudizione isterilita miserabilmente dalla fatuità di volere metafisicare l'istoria! Vedrete di che differisca nei progressi dei principi intorno la filosofia civile il secolo di Vico da quello di Cousin; vedrete in quale puerile e falso concettino si risolve e il bisogno di Vico di distruggere Cartesio innanzi di alzare la sua Scienza Nuova, e il monologo di lui nel secolo XVIII, e la predestinazione esclusiva del secolo XIX ad essere l'Edipo della Scienza Nuova» (F. Predari, *La sorte di Vico nel secolo XVIII*, in «Gazzetta Privilegiata di Milano» dell'11 ottobre 1836).

<sup>8</sup> Infatti, mentre il *De mente heroica* si proponeva di rappresentare per la prima volta un «quadro di tutta l'umana scienza considerata nel suo complesso e ne' suoi rapporti», il *De antiquissima* era l'opera in cui si poteva scorgere «quel mirabile accoppiamento della filologia con una stretta, secca, ma profonda maniera di pensar filosofico che generar dovea il sistema della Scienza Nuova», conducendolo verso «un panteismo tutto suo che non è né di Senofane, né di Bruno, né di Spinoza, e che però tanto dista dal panteismo materiale di Schelling quanto sembra approssimarsi a quello spirituale innalzato da Jacobi» (cfr. la nota dell'*Editore*, in *Opere*, p. 412).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 407. Più in generale Predari dichiarava che l'intento della sua edizione era «di somministrare ai nostri lettori una specie di commento alle opere di Vico con ordinar le medesime per modo che procedendo essi nella lettura dal semplice al composto scorgessero nelle prime le idee non peranco enunciate che quai meri presentimenti, e sentissero nelle successive il sempre progressivo sviluppamento che vanno grado grado acquistando per modo che non giugnessero all'ultima in cui tutte le si fondono senza averne veduta la loro genesi, le varie metamorfosi subite nella loro carriera, e quindi il nesso con che tutte cospirano al grande sistema» (*ibid.*, p. 407).

dell'edizione vichiana che Predari portò a termine nel 1835 con i tipi di Santo Bravetta, vale a dire l'autobiografia, rappresentava quella dove il filosofo napoletano, pur non offrendo un'analisi precisa e chiara della *Scienza nuova*, ne dava tuttavia una sintesi in grado di far emergere i principali motivi su cui essa si concentrava. Inoltre, l'idea di «raccolgere in un solo principio lo scibile sì umano come divino»<sup>10</sup> era considerato il filo conduttore seguito nell'ordinare le opere vichiane, che si ritrovava ancora più chiaramente esplicitato nel *De mente heroica*, l'orazione in cui veniva mostrato «un quadro di tutta l'umana scienza considerata nel suo complesso e ne' suoi rapporti», e che andava interpretata come una «introduzione a tutto quell'immenso sistema di Vico che tende ad abbracciare ogni ramo dello scibile»<sup>11</sup>.

Se Predari, probabilmente a causa della polemica con Ferrari, abbandonò ben presto il progetto dell'edizione delle opere vichiane, egli, tuttavia, non si allontanò dal filosofo della *Scienza nuova*<sup>12</sup>. Nel novembre del 1844, infatti, impiegato alla Braidense venne chiamato dall'editore

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, 409.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 411. È opportuno segnalare che il volume dell'edizione predariana, oltre a contenere un saggio sull'interpretazione e sulla fortuna del filosofo napoletano, era corredato anche da una serie di note del curatore redatte con l'intenzione di chiarire il significato dei passaggi più importanti e significativi del sistema vichiano e che, utili a gettare luce su quei «passi soverchiamente tenebrosi», non dovevano servire ad «illuminare le già illuminate menti», bensì a portare qualche conforto «alla tenue intelligenza della gioventù a cui è propriamente rivolto lo scopo delle nostre fatiche» (*ibid.*, p. X). Per ciò che riguarda il rapporto tra Vico e la filosofia moderna di Leibniz, Spinoza e Cartesio, Predari sosteneva che il filosofo napoletano aveva respinto ogni tentativo di applicazione della geometria all'interno della filosofia. Il filosofo napoletano, infatti, nelle sue opere dichiarava di utilizzare la dimostrazione geometrica, non il metodo geometrico, dunque l'analisi e non la sintesi cartesiana. Inoltre, va anche messa in luce la netta distinzione tra il *De uno* e il *De constantia*, con il primo volto a «gettare le basi di un nuovo sistema di Diritto Universale» e a «tracciare la storia del Diritto Civile presso i Romani mediante la storia delle vicissitudini del loro governo», mentre il secondo cercava di costruire «un accordo della filosofia colla filologia» (*ibid.*, p. 740), nella convinzione che nel sistema del Diritto la teologia restava del tutto esclusa, in quanto esso si fondava su principi tratti da una «scienza della natura e dei bisogni dell'uomo» (*ibid.*, p. 744).

<sup>12</sup> Com'è noto Predari, dopo aver pubblicato, a pochi mesi di distanza dalla silloge ferrariana, il primo volume delle *Opere* di Vico, attese molti anni per dare alle stampe la *Scienza nuova* nell'edizione del 1744, edita a Torino dalla Tipografia Economica nel 1852 insieme con una nota sulla «Ragione dell'edizione», dei «Cenni biografici dell'autore» e il già citato saggio su *La sorte di Vico nel secolo XVIII*. Infine va ricordato che una voce dedicata a *Vico* comparve anche in un'altra iniziativa predariana, il «Dizionario biografico universale» (Guigoni, Milano 1867, vol. II, pp. 820-822).

torinese Giuseppe Pomba a dirigere la «Nuova Enciclopedia Popolare»<sup>13</sup> in sostituzione di Gaetano Demarchi. Evidentemente ancora scottato dal fallimento precedente, Predari si impegnò a fondo per la realizzazione dell'impresa, che portò a termine nel 1849 dopo la pubblicazione di 13 volumi che ebbero un ottimo riscontro nel panorama culturale dell'epoca<sup>14</sup>. Costruita sul modello del *Conversation Lexikon* ideato da Friedrich Arnold Brockhaus e della *Encyclopaedia Americana*, ma anche della *Enciclopedia Britannica* e della *Penny Cyclopaedia*, la «Nuova Enciclopedia Popolare» mirava a realizzare una «statistica dell'incivilimento», come Predari dichiarava nell'*Introduzione* al primo volume (che recava in calce la data dell'11 marzo 1846), dunque un discorso di carattere storico-statistico, contrapposto a quelli di tipo storico-filosofico, che, partendo dall'analisi dei fatti concreti posti all'origine del processo di incivilimento, si volgeva ad indagare il nesso tra gli avvenimenti e la loro memoria<sup>15</sup>. Nel delineare i principi alla base del percorso verso la civilizzazione Predari, assumendo una prospettiva platonico-vichiana, articolava un lungo ragionamento intorno alle epoche della storia per mostrare, con chiaro riferimento ad un motivo della cultura “ideologica”, l'azione che i fatti storici esercitano sull'uomo in quanto individuo nella sua costituzione fisica, intellettuale e morale (indagato dalla filosofia attraverso la psicologia, la fisiologia e l'anatomia) e nel suo rapporto con il mondo esterno. Qui interveniva il «telescopio mentale della storia universale», che, osservando l'«immenso teatro» dei fenomeni umani, delle loro cause e delle loro leggi, consentiva di indagare gli oggetti e di gettare uno sguardo oltre la vita dell'individuo

---

<sup>13</sup> Pubblicata tra il 1841 e il 1849, il titolo veniva completato dalla dicitura “ovvero Dizionario generale di scienze, lettere, arti, storia, geografia ecc. ecc. opera compilata sulle migliori in tal genere, inglesi, tedesche e francesi, coll'assistenza e col consiglio di scienziati e letterati italiani”, e accompagnata dall'esergo *Indocti discant et ament meminisse periti*. La direzione era stata inizialmente proposta al Tommaseo.

<sup>14</sup> Su Pomba si veda L. Firpo, *Vita di Giuseppe Pomba da Torino*, UTET, Torino 1975, in part. pp. 146-147. La «Nuova Enciclopedia Popolare» ebbe poi diverse riedizioni.

<sup>15</sup> Cfr. «Nuova Enciclopedia Popolare», tomo I, Torino, 1841: «Noi diamo a questo saggio l'appellativo di *storico-statistico*, per opporlo a *storico-filosofico*; avendo noi studiosamente evitate quelle metafisicherie che sogliono da taluni oggidì chiamare le *idee larghe e profonde dello storico filosofo*, e per le quali salendo d'astrazione in astrazione, suolsi bene spesso smarrirsi nei campi della fantasia o del più strano idealismo; siffatte idee larghe e profonde [...] sono troppo estranee così alla tempra del nostro ingegno, come alla natura dei nostri studi volti sempre a studiare la storia nei fatti, e non mai nelle ambiziose teorie, a spiegare i fatti coi fatti, e non mai coi principii di immaginose induzioni» (p. CXXX).

singolo, sulla «vita universale dei popoli», sull'«umanità sviluppata»<sup>16</sup>. Tale prospettiva permetteva di far emergere l'intima correlazione tra il progresso del singolo e la cultura delle nazioni, all'interno delle quali potevano essere scorti gli stadi delle età dell'uomo nel loro graduale sviluppo dall'infanzia al decadimento<sup>17</sup>. Utilizzando in alcune parti del suo ragionamento un linguaggio e un armamentario metodologico di tipo vichiano, Predari metteva così in luce come anche la religione, intesa al di fuori del campo della rivelazione, fosse intimamente legata ai tempi, agli uomini e al linguaggio delle epoche storiche, così che in essa non vi era «nessuna cosa di storico in quanto alla base, ma tutto è storico nello sviluppo»<sup>18</sup>.

Se si scorrono i numerosi volumi della «Nuova Enciclopedia Popolare» si può notare che, tranne qualche sporadico caso, i compilatori delle singole voci erano per lo più anonimi. E tuttavia è possibile indicare proprio in Predari l'autore di almeno due importanti contributi, uno dedicato alla filosofia italiana, l'altro a Giambattista Vico. Il primo, intitolato «Italiana (Filosofia)», ed edito nel 7 tomo del 1847<sup>19</sup>, va segnalato per alcune interessanti considerazioni sul «più potente avversario di Cartesio», il quale con la sua idea di una scienza nuova aveva elaborato non tanto «una *filosofia della storia* ossia scienza dell'umanità»<sup>20</sup>, che è una «scienza

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. X.

<sup>17</sup> Venivano così individuate, con ricorrente linguaggio vichiano, 7 epoche della storia, tutte sorvegliate e presiedute dall'«occhio di Dio»: la prima, dalla creazione al 2965 a.C., riguardava le tradizioni mitologiche dell'origine del mondo, dell'uomo e delle nazioni; la seconda, dal 2964 al 1000 a.C., le prime tradizioni storiche delle nazioni, delle scienze e delle arti (con la poesia indicata come prima a svilupparsi); la terza, dal 1000 al 300 a.C., ossia la storia primitiva con lo sviluppo delle prime istituzioni politiche e civili e dei primi progressi delle scienze; la quarta epoca, dal 300 a.C. al 176 d.C., della storia antica, nella quale si possono rintracciare le cause originarie degli avvenimenti politici e morali che hanno condizionato le età successive, con particolare riferimento alla storia e alla giurisprudenza romana; la quinta epoca, dal 177 al 1500, che coincide con la storia del medioevo, che può essere intesa come i tempi eroici della storia moderna, con Dante che subentra ad Omero; la sesta, dal 1501 al 1789, ossia la storia moderna nei suoi rapporti con il progresso delle scienze, delle lettere e delle arti; ed infine la settima, che riguarda la storia contemporanea.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. XXIII.

<sup>19</sup> L'articolo veniva subito dopo le voci dedicate all'«Italia» e all'«Italia (lingue e dialetti d')». Le concezioni filosofiche sviluppatasi nella penisola erano suddivise seguendo tre diverse tradizioni: quella antica o *italica* (che comprendeva il mondo etrusco, le scuole pitagoriche e eleatiche, e la filosofia romana), quella *scolastica*, e quella *moderna*, all'interno della quale venivano avanzate alcune interessanti considerazioni utili anche per rendere più articolato il discorso intorno al filosofo napoletano.

<sup>20</sup> «Nuova Enciclopedia Popolare», tomo VII, 1847, p. 886.

generale della vita delle nazioni», quanto piuttosto una «teoria scientifica della vita sociale» costruita sul nesso tra individuo e società. Vico, dunque, anche definito «profondo e immaginoso intelletto»<sup>21</sup>, era lo scopritore di un nuovo metodo che «nell'individuo trovò la società, ed in questa la riprova della filosofia intiera; quindi combinando questo principio storico con quell'altro razionale della Previdenza, si avvisò di dedurne la legge determinatrice delle forme sociali, quali realmente si vanno succedendo nel tempo»<sup>22</sup>. Coerentemente con i principi espressi nell'introduzione, Predari affermava che il grande merito del filosofo napoletano andava indicato nella capacità di costruire «sintesi sociali», per cui la *Scienza nuova*, e in particolare il concetto di storia ideale eterna, che corrispondeva alla storia positiva delle singole nazioni, «non è singolarmente o storia, o politica, o diritto, o che altro, né separatamente rappresentazione ideale o pittura reale; ma tutte queste cose con arte somma temperate assieme»<sup>23</sup>. È evidente che se tali osservazioni possono essere utili per chiarire un'interpretazione di Vico che Predari non ha mai portato a termine compiutamente, esse permettono di far emergere l'interesse verso la dimensione sociale e politica tracciabile nella parabola che va dal *De ratione* al *De antiquissima*<sup>24</sup>, e poi dall'opera giuridica alla prima stesura della *Scienza nuova*<sup>25</sup>, considerata la redazione più chiara del capolavoro vichiano, quella che, attraverso un «processo analitico», era in grado di mostrare «l'ultima parola dell'autore, quando si avverta al fondo delle idee»<sup>26</sup>.

2. Al contrario di Predari, l'altro editore vichiano, vale a dire Giuseppe Ferrari, riuscì a portare a termine con successo l'edizione delle opere di Vico e ad offrire un'interpretazione ricca e articolata del suo pensiero. Ma soprattutto, convinto della centralità della *Scienza nuova* del 1725, il giovane studioso milanese approntò nelle note scritte per il IV volume della sua edizione, quello che raccoglieva l'autobiografia e l'edizione del '25, un

---

<sup>21</sup> «Nuova Enciclopedia Popolare», tomo I, p. XXIII.

<sup>22</sup> «Nuova Enciclopedia Popolare», tomo VII, p. 885.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 886.

<sup>24</sup> Va segnalato che Predari aveva sostenuto che l'edizione del *De antiquissima* comparsa anonima a Milano nel 1816 con i tipi di Silvestri era stata tradotta da Romagnosi (cfr. la voce "Vico" in «Nuova Enciclopedia Popolare», tomo XII, 1848, p. 556).

<sup>25</sup> Predari indica come anno di pubblicazione il 1726.

<sup>26</sup> F. Predari, voce "Vico" in «Nuova Enciclopedia Popolare», tomo XII, 1848, p. 551.

difficile e complesso lavoro sulle relazioni tra questa redazione e il *Diritto universale*. Prima di entrare più specificamente nel merito di questa ricostruzione, va detto che in quegli anni l'edizione della *Scienza nuova* del 1725 era, come in generale tutta l'opera vichiana, preziosa e difficile da reperire, anche se quella pubblicata a Napoli da Salvatore Gallotti, e stampata dalla tipografia Masi nel 1817 (con un "Sommario della terza grande edizione" redatto da Giuseppe De Cesare), era stata poi riedita ancora a Napoli nel 1826 da Marotta e Vanspandoch. Un'edizione accompagnata da un "Discorso preliminare" di Gallotti, il quale osservava che le stesure del 1730 e del 1744 dovevano essere considerate, per l'ordine delle idee, le dimostrazioni e la disposizione del materiale, un'estensione della prima e capaci di condurre ad «un libro ben diverso» da quello stampato nel '25, il quale, tuttavia, conservava il merito di presentare «in non molte pagine i luminosi principi» dell'autore, superando le altre successive redazioni «in evidenza, ed in semplicità». Ad ogni modo, secondo Gallotti, la differenza tra le diverse stesure non stava solo nella mole delle tre opere, ma nel metodo, in quanto se le successive avevano seguito un ordine sintetico, la prima era caratterizzata da un ordine analitico, grazie al quale si riproducevano in forma di scienza le osservazioni già elaborate in altre opere vichiane, giungendo così, per segnalare alcune pregi di quella prima edizione, ad una «connessione fra le verità insegnate, una regolare successione d'idee, una manifesta distinzione tra verità, e verità per gli chiari lemmi, e per le nette, e limpide proposizioni, infine una esatta analisi di quanto vi s'insegna». A queste osservazioni Gallotti aggiungeva altre due importanti considerazioni, vale a dire che nell'edizione del 1725 si poteva scorgere «tutto il sistema, e l'ordine de' suoi primi pensieri», e che in essa si presentavano, come dimostrava l'autobiografia<sup>27</sup>, delle «importanti cose» che sarebbero mancate nelle stesure successive<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> «Ma è stato da noi lasciato intiero il libro prima stampato per tre luoghi che dentro s'additeranno, de' quali siamo pienamente soddisfatti, per gli quali tre luoghi principalmente è necessario il libro della Scienza Nuova la prima volta stampato: del quale intendiamo quando noi qui citiamo la Scienza Nuova».

<sup>28</sup> L'edizione di Gallotti presentava, accanto alle variazioni redatte da Vico in una copia in possesso del curatore, e contrassegnate da note in corsivo segnalate con carattere alfabetico, alcune note al testo, contrassegnate dal carattere numerico, del curatore che intendevano «richiamare alla memoria de' leggitori la spiegazione sia delle più difficili espressioni usate dal Vico, sia di qualche antico rito, o autorità, cui egli alluda», inoltre aggiungeva la lettera indirizzata al padre De Vitry. La prima nota alla *Scienza nuova* del '25 nell'edizione ferrariana è apposta alla fine della "Dedica" vichiana alle Accademie di Europa per

Tuttavia il punto interessante da mettere in luce è un altro. Se, infatti, si getta uno sguardo sulle edizioni della *Scienza nuova* del 1744 pubblicate in quegli anni si può notare che esse erano edite insieme con l'autobiografia<sup>29</sup>, mentre Ferrari, per la prima volta, raccoglieva la vita del filosofo insieme con la stesura del 1725 proprio per sottolineare la centralità di quest'opera all'interno dell'itinerario vichiano. Inoltre la scelta di presentare in un unico volume i due testi vichiani, oltre ad offrire ai lettori la possibilità di conoscere il filosofo attraverso la narrazione stessa della propria vita, era anche, a mio parere, un riconoscimento del legame che univa Vico alla cultura veneta, dove il progetto autobiografico era maturato e aveva visto la luce, per cui, direttamente o indirettamente, veniva evidenziata l'importanza della diffusione del pensiero vichiano nell'ambito veneto, dove il napoletano era noto grazie soprattutto alla mediazione del mondo letterario, come si può mostrare in particolare attraverso Cesarotti e Foscolo.

Ritornando a Ferrari occorre richiamare, seppur brevemente, qualche elemento della sua interpretazione, la quale, come aveva osservato Predari, sembra centrata sulla tesi dell'isolamento dell'opera di Vico – considerata una «miniatura del XIX» che ha attraversato «silenziosamente il secolo XVIII e le sue polemiche distruttive»<sup>30</sup> – dalla cultura del proprio tempo, individuando il percorso compiuto per staccarsi «dal suo secolo per giungere a tutti i punti di veduta della nostra epoca e studiare il corso dei popoli nella storia»<sup>31</sup>. Affermazioni che, tuttavia, non vanno intese nel senso

---

giustificarne la cancellazione nell'esemplare postillato utilizzato dall'edizione Gallotti. Scrive infatti Ferrari, richiamando esplicitamente un passaggio della nota lettera a Bernardo Maria Giacco del 25 ottobre 1725: «Ed era naturale, perché il silenzio, per non dire il disprezzo, con cui la *Scienza Nuova* venne accolta dalle università e dalle accademie, lo avevano convinto di averla mandata al deserto». Ferrari, che legge dagli Opuscoli del Villarosa, data la lettera a Giacco 25 novembre 1725 (sulla questione della datazione cfr. il volume V delle *Opere* di Vico nell'edizione Nicolini, Laterza, Bari 1929, p. 385n). È interessante anche segnalare che la “Dedica” qui viene inserita dopo l’Idea dell’opera, e che i “Cap.” della *editio princeps* vengono trasformati in “Libri”, modifica che l’edizione Gallotti proponeva solo nelle note indicandola come postilla vichiana aggiuntasi successivamente. Inoltre la dicitura “Capo” indicava la sotto numerazione dei Libri, come si trova anche nelle edizioni Nicolini e Battistini.

<sup>29</sup> Su questo sia consentito rimandare al mio saggio, in corso di pubblicazione sul «Bollettino del Centro di Studi vichiani» del 2019, *Giuseppe Ferrari e la biografia “ideologica” di Vico*.

<sup>30</sup> G. Ferrari, *Prefazione a La mente di Vico*, in *Opere di Giambattista Vico*, p. V.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. VI.

di indicare in Vico un precorritore del XIX secolo isolato dal proprio tempo, in quanto il discorso ferrariano vuole mettere in luce le azioni e le trasformazioni che il «genio» è in grado di esercitare nella propria epoca. Scrive Ferrari utilizzando, come è tipico del suo linguaggio, immagini potenti e suggestive: «La mente del genio è un piccolo popolo di idee che si muove, si ordina, si scinde sotto la forza di certi principi; i suoi sistemi, le sue utopie, le sue visioni sono il risultato irrecusabile della fermentazione delle sue idee, e della posizione delle sue forze e de' suoi principi. Il corso del genio non è certo uno spettacolo insignificante; esso riassume il corso della storia, lo spiega con rigore psicologico, fa rifluire l'esattezza delle sue spiegazioni nella storia, giacchè la storia si riassume nel genio, decide le sue crisi urgenti colle scoperte e colle idee del genio, e si può dire ch'essa non si muove che nel genio»<sup>32</sup>. Dunque Vico appare profondamente legato al suo tempo e alla cultura della quale è espressione, egli proviene «dalle viscere del popolo per esprimerlo», per cui, al di là degli errori che pure ha commesso, va compreso studiando e interrogando la storia del suo paese, risalendo alle radici della *Scienza nuova*, quelle radici che sono infisse nella cultura del cinquecento, tra i «contemporanei di Machiavelli»<sup>33</sup>. Seguendo questa prospettiva si può allora comprendere un'altra importante affermazione ferrariana: «ormai Vico è morto»<sup>34</sup>. Un'affermazione che vuole far emergere il fatto che se il filosofo napoletano appartiene al XIX secolo «per le sue idee sulla poesia, sui miti, sulle religioni, sulla storia, su Roma, per le sue livellazioni umanitarie, per molte idee sul corso della storia», ne è anche profondamente distante in quanto non sa coglierne le passioni, il processo di civilizzazione, la politica, di modo che non resta che contemplare «lo spettacolo di questa crisi del pensiero solitario eccentrico di Vico; vedremo il genio distruggere il genio; nuove scoperte, nuovi fatti, nuove osservazioni distruggere la meditazione eccezionale della Scienza Nuova»<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. VI-VII.

<sup>33</sup> «Vi ha uno spettacolo ben più interessante che quello di veder la critica dilacerare errori che più non esistono, ed è lo spettacolo del progresso della scienza che sulla gran via della storia va a scoprire ciò che aveva scoperto un genio isolato un secolo prima; ed è il vedere il progresso generale della ragione respingere naturalmente tutti gli errori antiquati del secolo XVIII e della Scienza Nuova» (*ibid.*, p. XII).

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 170.

<sup>35</sup> *Ibid.*

L'altro elemento su cui occorre richiamare l'attenzione è il fatto che Ferrari indica il limite principale dell'opera vichiana nelle redazioni della *Scienza nuova* successive al 1725, quando il cammino ideale dell'umanità viene ricostruito allontanandosi dalla storia positiva per assumere un significato sempre più astratto. Qui agiscono di certo alcune intuizioni romagnosiane<sup>36</sup>, anche se va considerato che l'interesse per Vico, per il mondo umano e per la storia positiva emergeva in Ferrari soprattutto attraverso gli studiosi del tardo illuminismo napoletano (Pagano, Lomonaco, Jannelli), e attraverso una nuova e originale considerazione della *Scienza nuova*<sup>37</sup> la quale, dopo il 1725, avrebbe seguito un percorso di tipo metafisico allontanandosi dall'analisi dei dati positivi. Ciò era testimoniato, per esempio, dal fatto che se nella prima edizione il corso delle nazioni veniva associato alla storia romana, successivamente ne sarebbe stata preannunciata la caduta e quindi il ritorno della barbarie e del medioevo; se nel '25 quel corso veniva considerato uniforme, in seguito sarebbero state negate «le trasmissioni della civiltà, per considerare come frutto spontaneo d'ogni nazione quelle religioni, quelle tradizioni che derivavano da una stessa fonte storica»<sup>38</sup>. Secondo Ferrari, quindi, che criticava la concezione del «circolo simile», dopo la prima redazione della *Scienza nuova* Vico avrebbe utilizzato una serie di «preconcezioni» che si scontrano contro la realtà storica, non sarebbe riuscito a cogliere le trasformazioni e le

---

<sup>36</sup> Proprio Romagnosi, infatti, secondo Ferrari aveva cercato di temperare «il tipo ideale della *Scienza Nuova*, ravvicinandolo maggiormente alla storia» (cfr. G. Ferrari, Recensione a *Cenni di Cataldo Jannelli sulla natura e necessità delle cose e delle storie umane...*, in «Biblioteca Italiana», tomo LXIX, 1833, p. 71).

<sup>37</sup> Scriveva Ferrari in un passo poco noto ma rilevante per definire la sua prospettiva della genealogia vichiana: «Tra la prima e l'ultima edizione della *Scienza nuova* passa tanta differenza quanta ne sussiste tra l'opera latina sul *Diritto Universale* e la prima edizione della *Scienza Nuova*. La terza impressione della *Scienza Nuova* racchiude un intero ordine di scoperte nemmeno accennate nella prima edizione, e viceversa questa contiene un intero ordine di idee che serve come di prolegomeni alla terza edizione. Molte cose sono appena oscuramente indicate nell'ultima stampa, perché trovansi sviluppate chiaramente nella prima; molte altre nell'ultima edizione furono omesse, perché lo stesso Vico rimetteva il lettore alla prima *Scienza Nuova*». E concludeva: «Noi crediamo che la prima edizione della *Scienza Nuova* sia per così dire sottintesa dall'ultima, che le serva d'introduzione e di complemento, e che questa considerata isolatamente sia un'opera non compiuta» (G. Ferrari, *Degli errori e delle false accuse che trovansi nel I volume delle opere di G. B. Vico pubblicate dal sig. Francesco Predari*, Cenni della Società tipografica de' Classici Italiani, Milano 1836, p. 30).

<sup>38</sup> G. Ferrari, *Al lettore*, in *Opere di Giambattista Vico*, vol. V (*Scienza nuova* del 1744), p. VI.

innovazioni della modernità per cui «se il circolo simile entro cui la *Scienza nuova* racchiude il destino delle nazioni non è un errore isolato, il progresso indefinito della specie umana, reclamato dalle convinzioni dell'era attuale, non è pure un'idea isolata, ma si connette a tutti i caratteri riconosciuti alla civiltà Europea»<sup>39</sup>. Ed è in opposizione ad una visione circolare della storia, annunciante il ritorno della barbarie, l'arresto della civilizzazione e il dissolvimento delle nazioni, che Ferrari costruiva la sua teoria della mente e dell'ingegno che, in una concezione progressiva della storia, non può mai essere inteso isolatamente, come un «accidente fortunato», ma come «il precursore di un'epoca, il creatore del sistema di idee invocato dai tempi, come l'uomo fatale storicamente predestinato a vincere le opposizioni dell'errore, a scuotere i pregiudizi, ad indicare la via che gl'ingegni minori devono preparare al corso dell'umanità»<sup>40</sup>. Attraverso l'assunzione di questa prospettiva si possono comprendere meglio anche le differenze tra le due diverse edizioni del capolavoro vichiano, dove la prima redazione, dopo le difficili vicende editoriali vissute, è considerata in grado di delineare la scienza dell'umanità che progredisce «nella storia delle idee, traendola dalle leggi intime della mente umana», per poi mostrarla «nella storia delle lingue, nella poesia primitiva, nel linguaggio muto del Blasono, nei primi abbozzi della lingua parlata», in modo che sulla base del «tipo della storia delle idee, coll'ermeneutica della storia delle lingue [Vico] ricostruiva il dramma delle antiche civilizzazioni, leggeva nei miti della Grecia la storia de' suoi tempi primitivi»<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. VIII.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. X.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. XXIII. Diverso, invece, il piano dell'edizione del 1730, in quanto se nel primo libro si riassumeva «in via d'ipotesi, di frammenti, di principj, i risultamenti già ottenuti nelle opere antecedenti», per «inoltrarsi ad ideare storicamente la civilizzazione sul dato di poche leggi, colla forza e col progresso di una creazione geometrica», nel secondo i risultati della prima *Scienza nuova* sulla storia delle idee e delle lingue, sull'interpretazione dei miti erano «volti al nuovo assunto di delineare la sapienza volgare delle nazioni, come l'embrione della sapienza riposta; a mostrare che nella storia delle nazioni si ripete il grande assioma della storia dell'uomo individuale; che il senso è la prima iniziativa della riflessione». Successivamente il terzo libro si sarebbe preoccupato di mostrare come «il vasto sistema della sapienza volgare investe i poemi di Omero, la sapienza d'Omero era il rozzo sapere dei popoli della Grecia; la poesia d'Omero era il canto popolare della Grecia; la critica, dopo di avere esaurite tutte le sue combinazioni e i suoi sforzi sul genio di Omero, trova una nazione invece di un individuo», mentre gli ultimi due libri «riassumono la storia ideale eterna comune a tutte le nazioni, perfezionandola principalmente nel nuovo sviluppo del ricorso della civilizzazione dopo la barbarie ultima del medio evo» (*ibid.*, p. XXIII).

Dunque, per Ferrari è nella redazione del '25 che Vico poteva più propriamente essere considerato un genio «inventore» ed «originale», mentre in quelle successive, spinto dalla volontà di assoggettare i fatti alla tirannia del sistema, diventava «artificioso» e «paradossale». Da qui derivava anche il fatto che era la prima *Scienza nuova* a dover essere considerata «il più singolare anacronismo nella storia del genio, il più singolare anacronismo nella storia delle idee», in quanto solo essa era stata in grado di precorrere le innovazioni del XIX secolo e di dare le leggi della civilizzazione<sup>42</sup>. E se in quella stesura il filosofo napoletano si era occupato della «scienza dell'umanità» delineandola attraverso la «storia delle idee» – la quale veniva mostrata nella storia delle lingue, nella poesia ecc., illuminando «l'origine dei dolorosi dibattimenti delle antiche civiltazioni» e anticipando i principi storici del XIX secolo –, le redazioni successive, utilizzando «idee preconcepite», avevano costruito un sistema che si infrangeva contro la realtà della storia, contro i fatti e le speranze del XIX secolo. Una posizione che, seppure influenzata da alcuni giudizi di Michelet<sup>43</sup> (e che sarebbe stata fortemente criticata da Croce), aveva il merito di attribuire alla *Scienza nuova* del '25, e all'opera giuridica che ad essa si collegava, una posizione del tutto particolare nel sistema vichiano confermata, come vedremo, dal ricco apparato di note che compaiono nel IV volume dell'edizione ferrariana, la gran parte delle quali volte a mostrare il continuo gioco di rimandi con il *Diritto universale*<sup>44</sup>. Va osservato che ponendo la centralità del tema del diritto Ferrari si allontanava dalle

---

<sup>42</sup> Cfr. la *Prefazione a Opere di Giambattista Vico*, vol. IV, p. 1.

<sup>43</sup> Mi riferisco chiaramente a «l'obscurité et la confusion» denunciate nella *Scienza nuova* del '44 da Michelet (cfr. J. Michelet, *Discours sur le système et la vie de l'auteur*, in *Principes de la philosophie de l'histoire, traduits de la Scienza nuova de J.B. Vico*, Jules Renouard, Paris 1827). Su Michelet cfr. in part. gli studi di Pons e di Verri, ma più di recente A. Battistini, *Michelet traduttore di Vico*, in *Traduzioni letterarie e rinnovamento del gusto: dal Neoclassicismo al primo Romanticismo*, a cura di G. Coluccia e B. Stasi, Congedo, Lecce 2006, pp. 325-341.

<sup>44</sup> Certo, come Ferrari stesso osservava nella *Prefazione a La Mente di Vico*, le note erano in generale scritte «al doppio fine di richiamare le teorie che servono di appoggio agli sviluppi di Vico, e di notare le modificazioni e il movimento storico delle sue idee» (p. XIV), per cui esse hanno il dichiarato intento, attraverso un «estratto» della *Scienza Nuova*, di mostrare l'andamento del pensiero e «l'intima connessione delle idee di Vico nella loro generazione storica e nella loro logica sistemazione» (cfr. *Opere di Giambattista Vico*, vol. V, pp. XXVI-XXVII).

posizioni di Lerminier, che non erano applicabili alla scienza sociale<sup>45</sup>, e mostrava come proprio in Vico, che aveva aperto la strada al nesso tra giurisprudenza e scienza sociale mostrando la relazione del diritto con i fatti reali, la giurisprudenza veniva considerata «la filosofia sì storica che pratica della vita civile». Ad ogni modo il dato interessante è l'indicazione che tra il 1720 e il 1725 Vico aveva compiuto il passaggio decisivo verso una nuova scienza, che l'opera giuridica<sup>46</sup> fondava ancora sull'analisi dei fatti del diritto romano, laddove le redazioni del capolavoro vichiano avrebbero avviato un progressivo processo di allontanamento dalla realtà storica che toccava il suo culmine con l'idea della barbarie e l'avvento del medioevo dell'ultima edizione, della quale si poteva evidenziare la dimensione teorico-metafisica che segnava anche la distanza di Vico dalla cultura e dagli interessi scientifici del XIX secolo. Dunque, le idee del '25 si trovavano «già adombrate» nel 1720, quando Vico aveva cominciato a delineare «una psicologia civile che spiegava la vita delle nazioni dalla violenza degli uomini isolati fino alle ultime transazioni delle società incivilite»<sup>47</sup>. Ma se qui quegli elementi erano ancora «sparsi» e sottoposti al

---

<sup>45</sup> G. Ferrari, recensione a E. Lerminier, *La Philosophie du droit di Eugene Lerminier*, in «Il Nuovo Ricoglitore», IX, 1833, pp. 640-652, p. 640, che ora si può leggere in Id., *Scritti di filosofia e di politica*, a cura di M. Martirano, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, p. 5.

<sup>46</sup> L'opera giuridica vichiana era stata pubblicata da Ferrari nel II tomo del III volume delle *Opere di Giambattista Vico*, interamente dedicato alle opere latine del filosofo. La pubblicazione del *Diritto Universale* suscitò notevoli interessi, come testimonia anche la recensione di Nicolò Tommaseo, che, nel discutere le teorie di quel «cristianamente sapiente, e sapientemente cristiano», accennava al difficile andamento della sua esposizione, nella quale il filosofo napoletano procedeva «qua gettando un motto, poi dimenticandolo, poi ripigliandolo a tutt'altro proposito; insistendo sopra cose note, e con diverso carattere di stampa notandole; le nuove lasciando passare quasi confuse alle vecchie. Lo diresti mal certo delle idee proprie, se non le vedessi sotto varie forme ritornare a ogni tratto: lo diresti mal conscio della fecondità loro a osservare con che deboli autorità filologiche e storiche ei le confermi, se non sentissi l'ingegno del Vico essere di sua natura divinatore, intravedere anziché sfondare la verità, e mi sia lecito l'ardito modo, anziché palpare, odorarla» (Cfr. «Ricoglitore italiano e straniero» II, 1835, dicembre parte II, p. 829).

<sup>47</sup> *Opere di Giambattista Vico*, vol. IV, p. VI. Nella prefazione al *Diritto universale* Ferrari scriveva: «Chi leggerà il *Diritto Universale* prima della *Scienza Nuova*, avrà conosciuta tutte le dottrine che questa implicitamente presuppone; avrà vista la scienza più vicina ai fatti, più lontana da pericolose astrazioni; potendo meglio conoscere i fatti sottintesi alle generalizzazioni della scienza nuova, sarà in grado di apprezzarle più giustamente; infine vedrà le teorie di Vico più lontane dalla loro perfezione relativa, ma meno violentate nella formula troppo angusta della sua storia ideale comune a tutte le nazioni» (la prefazione, scritta in latino, fu parzialmente edita in italiano in una recensione di Defendente Sacchi edita negli «Annali Universali di Statistica», XLVI, 1835, 136-137, p. 244). Sulle

«dominio di concetti estranei», per cui le ipotesi del filosofo napoletano «vagavano dietro assimilazioni indeterminate», e le sue scoperte erano «innovazioni parziali», nella prima *Scienza nuova* (che Ferrari definisce «un'epoca in miniatura percorsa dalla mente di un solo uomo»<sup>48</sup>) le sue idee «si connettono simmetricamente sotto la forma di nuovi principi sopraggiunti; il concetto di una *Storia Ideale eterna* predomina su gli altri pensieri e viene per tal modo enunciata l'innovazione immensa del progresso indefinita come il possibile umano»<sup>49</sup>.

**3.** Il percorso fin qui seguito mostra che se i principali nuclei interpretativi intorno a cui ruotava la monografia ferrariana dedicata a Vico possono essere indicati nel tentativo di stabilire i rapporti del filosofo con la sua epoca, di indagare la genesi logica e storica del suo sistema e di individuare i progressi del pensiero dopo Vico, lo studioso milanese non sfuggiva al tentativo di una lettura filologicamente accertata del sistema vichiano. Lo dimostrano in particolare le note scritte per le diverse redazioni della *Scienza nuova*<sup>50</sup>, un *unicum* nel panorama degli studi vichiani, ma anche un altro elemento che si aggiunge all'approccio "genetico" con il quale ricercare la manifestazione delle forme del vero all'interno di quelle particolari e storiche del certo, che è poi «l'intima connessione delle idee di Vico nella loro generazione storica e nella loro logica sistemazione»<sup>51</sup>. La lettura e l'interpretazione delle note ferrariane si rivela un'operazione

---

differenze tra le diverse redazioni del capolavoro vichiano si veda M. Martirano, *Giuseppe Ferrari editore ed interprete*, cit., p. 130.

<sup>48</sup> *Opere di Giambattista Vico*, vol. IV, p. V.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. VII. Andrea Battistini ha sostenuto che l'esposizione vichiana nella *Scienza nuova* del 1725 si rivela «simmetrica» in quanto il quarto libro è parallelo al secondo e il quinto al terzo «secondo un disegno enciclopedico che mostra di mantenere le promesse del titolo completo dell'opera, allorché fa riferimento al "sistema", alla "natura delle nazioni", alle "genti"» (cfr. le note ai *Principi di una Scienza nuova (1725)*, in G. Vico, *Opere*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 1990, tomo II, p. 1755).

<sup>50</sup> È opportuno osservare che mentre le note scritte per la redazione del '25 hanno il dichiarato intento di mostrare i nessi con il *Diritto Universale*, quelle redatte per la *Scienza nuova* del 1744 devono servire «a fissare la storia delle idee, il movimento del pensiero, a rannodare la seconda Scienza Nuova a que' lavori precedenti di cui essa presenta o il riassunto, o lo sviluppo, o la continuazione; e finalmente a riassumere brevemente le idee esposte nel capitolo», per mostrare «l'intima connessione delle idee di Vico nella loro generazione storica e nella loro logica sistemazione» (*Opere di Giambattista Vico*, vol. V, p. XXVI).

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. XXVI.

complessa e difficile soprattutto per la ricchezza dei rimandi all'opera del filosofo napoletano, dalla quale qui vorrei cercare solo di far emergere alcuni dei temi che vengono trattati nel I Libro della *Scienza nuova* del '25, dove le relazioni con il *Diritto Universale*<sup>52</sup> sono intessute a partire dalla spiegazione dell'origine, del circolo e della costanza in Dio di tutte le cose divine ed umane, considerate nella tripartizione del *Nosse, Velle, Posse* (già anticipata dal *De antiquissima*<sup>53</sup>), che rappresenta l'immagine unitaria dell'essere umano, costituito dall'intelletto, dalla libertà e dal dominio<sup>54</sup> (che poi è alla base della distinzione tra Dio causa generatrice e l'uomo causa del mondo storico). Questa considerazione di Ferrari, svolta all'interno di una delle note più importanti del primo libro, intende mostrare come il sistema vichiano, che reca in sé le tracce della triade<sup>55</sup> e del

<sup>52</sup> Va ricordato che Ferrari non pubblica la *Sinopsi* (cfr. B. Croce, *Bibliografia vichiana*, accresciuta e rielaborata da F. Nicolini, Ricciardi, Napoli 1947, vol. I, pp. 22 sgg.) Sull'opera giuridica di Vico si veda ora F. Lomonaco, *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto Universale di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2018. Tra i numerosi contributi dedicati a Vico da Lomonaco si veda anche *A partire da Giambattista Vico. Filosofia, diritto e letteratura nella Napoli del secondo settecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010.

<sup>53</sup> Ha notato R. Ruggiero (*Nova scientia tentatur. Introduzione al diritto universale di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011, p. 126) che «la prima parte del *De constantia*, dedicata alla «filosofia», appare in gran parte riarticolare la materia dei primi *capita* del *De uno* (almeno fino al capo 42), ripetendone i contenuti in forma storicistica ed esemplificativa, rispetto all'andamento asseverativo assunto nell'esordio del libro precedente». Ha scritto E. Nuzzo che «il *Diritto universale* all'indagine storiografica si rivela sempre di più come un nodo decisivo della meditazione vichiana, e in primo luogo come l'opera nella quale, pur nella sua autonoma fisionomia, prende posto la più parte delle trattazioni delle problematiche che troveranno poi i loro esiti compiuti nella meditazione del Vico della più alta «maturità»» (E. Nuzzo, *Prima della prudenza moderna. Giuramento sacro e fondamento metapolitico del potere in Vico*, in *Tra religione e prudenza. La "filosofia pratica" di Giambattista Vico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2007, p. 177). Nel lavoro citato Nuzzo, soffermandosi in particolare sulla *Scienza nuova* del '25, ha mostrato gli sviluppi della riflessione vichiana sulle questioni del sacro, del potere e del giuramento (in part. pp. 178-209).

<sup>54</sup> Com'è noto nella *Sinopsi del diritto universale* Vico fa nascere dalle tre parti della virtù «tre ius o ragioni: dominio, libertà e tutela. Dalla prudenza, o giusta elezione delle utilità, il dominio; dalla temperanza, o moderato arbitrio di sé e delle sue cose, la libertà; dalla forza, o forza moderata, la tutela» (G. Vico, *Sinopsi del diritto universale*, in Id., *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Sansoni, Firenze 1974, p. 6).

<sup>55</sup> Per mostrare la presenza della triade in tutte le parti del sistema vichiano Ferrari, nella prefazione latina al volume sul *Diritto universale* (che qui si cita dagli «Annali Universali di Statistica», XLVI, 1835, 136-137, pp. 235-250) scriveva: «Quindi nell'Ontologia il Caso, il Fato e la Provvidenza; nella Psicologia la ragione, la concupiscibilità e la irascibilità; nella morale la cupidigia, l'errore e la perturbazione dell'animo, e gli opposti che sono la prudenza la temperanza e la forza; quindi nella giurisprudenza i tre diritti

contrasto tra il diritto naturale e la giurisprudenza romana, faccia riferimento ai tre «sensi» (o anche definiti «simboli») dell'umanità – la religione, i matrimoni, le sepolture –, che si ritrovano nell'individuo, nella società e nella storia<sup>56</sup> ripetendosi «sì nelle genesi razionali degli enti morali, che in quelle istituzioni che la rappresentano ne' primi rudimenti della società»<sup>57</sup>. Dunque la triade sta alla base della prima forma di vita associata, quella che si sviluppa dalle «virtù primordiali» della prudenza, della temperanza e della forza<sup>58</sup>, le quali, alle origini del processo di incivilimento, nelle epoche oscure, cominciano, come osserva Ferrari riprendendo il linguaggio vichiano, «colla *prudenza* degli auspicii, col *pudore* che *tempera* gli impeti dell'istinto venereo, colla *forza* dell'industria che dissodando le terre prepara il campo della civiltà»<sup>59</sup>, in modo da coniugare insieme la dimensione etico-giuridica-religiosa e quella politica. In tale quadro la triade deve essere intesa come una forma di storicizzazione dell'Uno, di cui evidentemente si può parlare solo dopo che le idee vengono risvegliate dalle sensazioni, così che il ragionamento intorno alla nascita del diritto naturale delle nazioni può essere avviato muovendo dai sensi che eccitano e destano le idee, con la consapevolezza che è l'autorità a suscitare la ragione, a condurre progressivamente all'ordine voluto dalla ragione<sup>60</sup>. Per questo all'inizio del mondo umano la riflessione è originata da quei principi di spiegazione dell'umanità storica, come le religioni, che hanno la loro radice nel desiderio di immortalità degli uomini, i quali si rivolgono ad una mente infinita ed eterna per una necessità pratica e sociale, traendo da essa la curiosità e la conoscenza dell'avvenire. Ma deve essere anche possibile mostrare come il diritto si sia progressivamente realizzato nella storia, cosa

---

primari dell'uomo la tutela, il dominio, e la libertà i quali, costituita la società, si riproducono nel dominio eminente, nella libertà civile, e nel sommo impero; nella politica le tre forme di governo, l'aristocrazia dove prevale la tutela, la Monarchia, dove prevale il dominio, e il governo popolare, dove prevale la libertà» (pp. 236-237).

<sup>56</sup> *Opere di Giambattista Vico*, vol III, *Lectori*, pp. VI-VII.

<sup>57</sup> *Opere di Giambattista Vico*, vol. IV, p. 12 nota 1.

<sup>58</sup> Che Vico tratta nel cap. XXXIX del *De uno*, in *Opere giuridiche*, cit., p. 54.

<sup>59</sup> *Opere di Giambattista Vico*, vol. IV, p. 12 nota 1. In questo caso il riferimento di Ferrari è al *De uno*, capitolo CIV [9-11] e al cap. XXI del *De const. iuris*. [3-6], in *Opere giuridiche*, cit., rispettivamente p. 120 e p. 564. Su questi temi cfr. G. Giarrizzo, *Vico, la politica e la storia*, Guida, Napoli 1981, pp. 105 e sgg.

<sup>60</sup> Sul tema G. Carillo, *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, Editoriale Scientifica, Napoli 2000.

che Vico cerca di fare trasportando «il corso della storia romana in tutte le nazioni»<sup>61</sup>, che poi è il modo attraverso cui la storia diventa una scienza<sup>62</sup>.

Abbiamo qui squadernato una prima serie di questioni poste dalla redazione del 1725 e da Ferrari sintetizzate nella relazione tra la filosofia e la filologia, una problematica che Vico avrebbe cominciato a studiare nel *De ratione* (l'orazione di carattere prevalentemente storico che, garantendo appunto la superiorità della prassi sulla riflessione, si volgeva ad indagare i progressi della giurisprudenza romana<sup>63</sup>) e nel *De antiquissima*, per poi affrontarla ai primordi della vita dell'uomo portando nella storia le teorie sull'origine delle idee di Platone e di Malebranche, tese a dimostrare come i fatti storici siano sempre subordinati alle leggi, e il genere umano sempre progressivamente condotto all'ordine delle idee<sup>64</sup>. Così, se nel *De uno* viene

---

<sup>61</sup> G. Ferrari, *La mente di Vico*, cit., p. 47.

<sup>62</sup> «La realizzazione del diritto nella storia romana, la manifestazione progressiva delle idee filosofiche nella fisica del diritto romano, questa gran Teodicea storica che si dispiega nella città di Romolo, non è adunque un fatto isolato, è un sistema, è una scienza; oramai la storia è una scienza» (*ibid.*, p. 132).

<sup>63</sup> Il riferimento è chiaramente al cap. XI del *De ratione*. Su questa orazione cfr. in particolare P. Piovani, *Ex legislatione philosophia* (1960), in «Filosofia», XI, 1960, pp. 228-260 poi in *Id.*, *La filosofia del diritto come scienza filosofica*, Giuffrè, Milano 1963 e B. De Giovanni, *Il "De nostri temporis studiorum ratione" nella cultura napoletana del primo Settecento*, in *Omaggio a Vico*, Morano, Napoli 1968, pp. 743-791.

<sup>64</sup> Non va trascurata la considerazione, formulata da Ferrari sulla scorta dell'autobiografia, secondo la quale nel *De rebus gestis Antonii Caraphaei* Vico aveva cominciato a studiare Grozio e a fissare l'attenzione «sulla necessità di un sistema che ordinasse insieme la filosofia e la filologia» (G. Ferrari, *Lectori*, in *Opere di Giambattista Vico*, vol. III, pp. X-XI, ma cfr. anche «Annali Universali di Statistica», XLVI, 1835, 136-137, p. 239). Questi elementi aiutano anche a comprendere che cosa il filosofo napoletano intendesse per *constantia* (come scrive Vico nelle *Notae* al II libro: «Questo secondo libro si poteva senz'altro intitolare *La coerenza delle cose divine e umane*, indicando con le parole «delle cose divine» la filosofia e «delle cose umane» la filologia. Ma sembrò opportuno un titolo più modesto e cioè *La coerenza del giurista*, essendo stato diviso il libro in due parti, una intitolata *La coerenza della filosofia*, che riguarda unicamente la ragione, l'altra intitolata *La coerenza della filologia*, che prima di tutto esamina l'autorità, affinché il giurista si fondi su di un unico principio e su un'unica definizione del diritto universale, precisamente su una legge eterna di cui dicemmo che una parte era costituita dall'autorità degli uomini», cfr. G. Vico, *Opere giuridiche*, cit., p. 756), vale a dire la ricerca della coerenza di tutte le parti del sistema delineato nell'opera giuridica. In un recente contributo P. Cristofolini (*Storia di parole e storia di cose. Notarella sulla filologia vichiana*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», XLVIII, 2018, p. 37) ha messo in luce che il termine *constantia*, tradotto in italiano nelle *Opere giuridiche* con «coerenza», richiama anche il *constare* «ovvero parla di ciò di cui consta, ovvero in cui consiste, la filologia», la sua «consistenza». Sul tema cfr. F. Lomonaco, *I sentieri di Astrea. Studi intorno al Diritto Universale di Giambattista Vico*, cit., pp. 117-150, che ha scritto: «La *costanza* è, innanzitutto, una *virtù* impegnata ad attestare la *coerenza* con se stessi, a delimitare un'area

esposta la genesi logica del diritto, e vengono delineate le origini e i progressi della giurisprudenza, nel *De constantia* si può mostrare tanto la coerenza sistematica delle dottrine metafisiche, morali e giuridiche, quanto quella storica, valida per il corso delle nazioni considerato dal punto di vista del progresso delle leggi romane<sup>65</sup>. Ed è in particolare in questa parte del secondo libro del *Diritto universale* che si trovano gli elementi dai quali si sviluppa la *Scienza nuova*, per cui se nel *De uno* si ripresenta la formula già ideata nel *De antiquissima*, e si manifesta il contrasto tra la metafisica e la storia, tra un diritto vero e naturale e un diritto certo e storico - nella consapevolezza che la formula metafisica avrebbe ceduto allo sviluppo della storia -, è nel *De constantia* che quest'idea sarebbe prevalsa per realizzarsi più adeguatamente nella prima *Scienza nuova*, dove Vico delinea una «storia ideale eterna comune a tutte le nazioni», formula con la quale si esprime il significato della questione della perfettibilità. Dunque Ferrari coglie il percorso grazie al quale, porsi alla ricerca delle origini significa indagare le ragioni costanti e le trasformazioni subite le quali, modificando le idee ancora disordinate e tumultuose della ragione naturale in principi e leggi accettati e condivisi dalla *ratio civilis*, fondano giuridicamente il mondo umano, consentendo, si potrebbe aggiungere, di gettare uno sguardo sul ruolo del diritto rispetto alla vita<sup>66</sup>. Da questo punto di vista le prime riflessioni intorno ad una nuova scienza della filologia nelle note alla *Scienza nuova* del '25 non potevano che essere rintracciate nel celeberrimo capitolo *Nova scientia tentatur* del *De constantia philologiae*, dove alla

---

di senso in cui le componenti interne dell'io (*intelletto e volontà*, discusse *in primis* da Vico con terminologia di chiara matrice scolastica) siano in grado di interagire con gli appetiti individuali e sociali, per tentare di ridurre progressivamente i margini di incertezza della vita umana, avviandone il perfezionamento con una sapienza che purghi «la mente con verità eterne»» (p. 117).

<sup>65</sup> «Il primo libro tende a due scopi, cioè di esporre la genesi logica del diritto e di descrivere le origini e i progressi della giurisprudenza considerata come un fatto storico. Quindi anche il libro *De constantia jurisprudentia* dovette esser diviso in due parti. Nella prima paragona le dottrine di metafisica, di morale e di giurisprudenza con le diverse scuole di Epicuro, Zenone e Platone, affinché si manifesti la costanza e coerenza del suo sistema. Nella seconda volle mostrare la sistematica coerenza del corso delle nazioni, considerato da lui nelle leggi romane» (G. Ferrari, *Lettori*, in *Opere di Giambattista Vico*, vol. III, p. XIII, cfr. anche la recensione, firmata con la sigla A. ma di Giuseppe Acerbi, all'edizione ferrariana pubblicata nella «Biblioteca Italiana», tomo LXXXV, 1837, gennaio-febbraio-marzo, pp. 123-124).

<sup>66</sup> Su questo cfr. P. Piovani, *Linee di una filosofia del diritto*, Cedam, Padova 1958, p. 16, ma ora in Id., *Per una filosofia morale*, a cura di F. Tessitore, Bompiani, Milano 2010.

filologia, in grado di assicurare la coerenza dell'autorità (*constantiam auctoritatis*), è assegnato il compito di studiare il discorso intorno alle parole tramandandone la storia, spiegandone le origini e gli sviluppi, ma anche di preparare lo schema cronologico necessario per fondare i principi della storia, di ordinare i linguaggi secondo le epoche, per cui essa, rivolgendosi alle parole, alle quali corrispondono «le idee delle cose», deve sia «comprendere la storia delle cose» che interpretare «l'antico linguaggio della religione e delle leggi». Un discorso che Vico ha già avviato in quelle degnità filologiche del IX capitolo del *De constantia iurisprudentis* dedicate all'origine delle lingue, in particolare quelle nate dalle prime voci umane<sup>67</sup> espresse attraverso il linguaggio delle emozioni, e sviluppato con la consapevolezza che «il discorso in versi» precede quello in prosa e che «i poeti furono i primi fondatori delle repubbliche»; e da qui poteva volgersi alla sola e vera religione, in seguito abbandonata da Jafet e dalla sua posterità, quando gli uomini, dopo essersi sparsi per l'enorme selva della terra, «ebbero ottusa dapprima ogni religiosità, poi ogni linguaggio, infine ogni umanità»<sup>68</sup>. Naturalmente a Ferrari non sfuggiva che i rimandi al *Diritto universale* possono essere indicati anche laddove il filosofo napoletano, nel VI e nel X<sup>69</sup> capitolo del I Libro dell'opera del 1725, discute le cause per le quali la nuova arte critica sarebbe mancata tra i filosofi e i filologi, cause individuabili anche nel cap. VIII del II libro dove viene

---

<sup>67</sup> «Quando spiegano l'origine delle lingue, tutti i filologi insegnano anche che le interiezioni furono le prime voci umane, che eruppero per l'impeto delle emozioni; nacquero poi i pronomi, con cui – in tal carenza di parole – si indicavano le cose, e furono quasi tutti monosillabici. Anche noi abbiamo dimostrato che le prime voci sorte presso i Latini furono i nomi, anch'essi tutti monosillabici» (G. Vico, *De constantia iurisprudentis*, in *Opere giuridiche*, cit., p. 430 [VI]).

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 434 [17]. Com'è noto per Vico qui si trovano anche le basi per la distinzione tra Oriente e Occidente, tra i Caldei e i Semiti, tra loro associati dal fatto di seguire sia la vera religione sia il movimento degli astri, per cui «si finsero così il cielo come un dio», e i Giapeti che, sparsi sulla terra, dovettero essere scossi dal fulmine per identificare il cielo con dio (*ibid.*, [18]).

<sup>69</sup> L'importante cap. X «Come da' filologi» rimanda al *Diritto Universale* per dimostrare le «mancanze della filologia» di cui si discute in queste pagine. Come ha osservato Vincenzo Vitiello nella sua *Introduzione* alla prima *Scienza nuova*, che si legge nel volume G. Vico, *La Scienza nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di M. Sanna e V. Vitiello, proprio in questo capitolo X si infittiscono le prove storiche dedicate alla filologia e Vico vuole mostrare che «l'universalità del diritto naturale non può essere spiegata in base ai rapporti tra le genti intervenuti nel corso del tempo, che non ci furono, ma sul fondamento della divina provvidenza» (p. 13). In questo volume si veda anche il lungo saggio di V. Vitiello, *Vico nel suo tempo*, pp. V-CLXXII.

compiutamente tracciato il disegno di una storia ideale eterna. Qui i riferimenti sono innanzitutto al *Proloquium*, in particolare allo “*Scribendi caussae*”, dove ragione e autorità vanno considerate insieme «nell’applicare le leggi ai fatti»<sup>70</sup>, e il *certum* viene identificato con la storia umana, vale a dire con una «filosofia dell’autorità»; ma anche alle considerazioni svolte all’inizio del *De constantia iurisprudētis*, utili per mettere in luce, come si accennava prima, che tutto ciò che riguarda l’erudizione umana e divina rimanda alla filosofia in quanto necessità naturale e alla filologia in quanto «opinare dell’arbitrio umano»<sup>71</sup>.

Sulla base dei riscontri individuati sulla funzione svolta dal mondo storico per la filosofia e sui limiti della filologia Vico, secondo Ferrari, poteva avviare il ragionamento intorno al processo di corruzione dell’uomo e al prevalere del corpo sulla mente, che ha uno snodo decisivo nel Capitolo CIV del *De uno*: «Cliente secondo abbozzo del civil governo». Qui, riflettendo sul fatto che alla storia sfugge il discorso su quegli «incominciamenti» rintracciabili nei tempi oscuri, il filosofo napoletano saldava il ragionamento intorno alla filosofia e alla filologia, di cui tornava a denunciare la separazione, con la descrizione dello stato ex lege derivato dalla prima corruzione e con la riflessione intorno al *pudor*. Motivi ai quali Ferrari accennava per esempio quando, incontrando nel II libro della *Scienza nuova* del ‘25 il cap. XLIII dedicato ai «Primi diritti delle nazioni, guardati con l’aspetto della religione», rimandava alla ricerca «delle prime leggi» del capitolo CXLIX del *De uno*, dove Vico aveva sostenuto che la «prima cura civile fu la ricerca delle leggi», giacché «il darsi al ricercar le

---

<sup>70</sup> «Nella giurisprudenza vanno sempre congiunte la ragione e l’autorità, e nell’applicare le leggi ai fatti, vuolsi d’entrambe tenere ugual conto... adunque tre sono le parti che concorrono a costituire la giurisprudenza: la filosofia, la storia, ed una certa arte di accomodare ingegnosamente il diritto ai fatti» (G. Vico, *De uno*, in *Opere giuridiche*, cit., p. 22).

<sup>71</sup> Che era poi il modo per confermare il discorso sulla «coerenza della giurisprudenza» affermato attraverso la ragione eterna e le parole della legge (*De constantia*, in *ibid.*, p. 350, una questione su cui Vico si sofferma anche nella *Vita*). Proprio le «mancanze della filologia» delineate nel *De constantia* spingevano Vico a ragionare intorno ai principi dell’umanità e a regolare la filologia secondo una norma scientifica, come afferma esplicitamente nel *De constantia iurisprudētis*, cap. I [27]: «Perciò abbiamo deciso – con un ardimento che, se non può assicurare con certezza un esito fecondo, certamente però nasce da una pia aspirazione – di dissertare in questo libro intorno ai principi dell’umanità (il cui studio è appunto la filologia) sia pure con gli argomenti necessitati che desumiamo dalla nostra natura di uomini corrotti; e di regolare così la filologia secondo una norma scientifica» (*Opere giuridiche*, cit., p. 400).

fonti, e allo scavar i pozzi fu primo e comune pensiero degli uomini, e ciò fu avvertito dai più eruditi»<sup>72</sup>. A partire da qui nel capitolo si traccia un movimento verso le origini<sup>73</sup>, di cui erano protagonisti tanto gli uomini quanto gli animali (le aquile), che conduce sia allo jus che allo jous (da cui deriverebbe Giove), per cui la prima forma del diritto delle genti sarebbe di tipo divino essendo nata dall'osservazione del cielo, ponendosi così anche alla base della religione degli auspici. Osservazioni che permettono al filosofo napoletano di indicare la nascita della prima religione delle fonti e la derivazione etimologica di *religio* da *religare* («esercitarsi alla pietà»<sup>74</sup>, dove la pietà è il vincolo che unisce a dio), ma dove il «ricercar le fonti» è connesso anche a quel «primo e comune pensiero degli uomini» in grado di costituire la base della «comune origine» dei popoli e delle nazioni. E se il risalire alle fonti mostra l'originale, «infantile povertà del parlare», esso rivela pure il significato della prima legge politica istituita, vale a dire la legge agraria, utilizzata per trarre i clienti dalle selve e a ricondurli «alle case degli ottimi», i quali portano quella legge agli uomini, alla plebe, introducendo la prima distinzione di classe all'interno degli ordini sociali<sup>75</sup>.

Come si vede la ricostruzione ferrariana si sforzava di far emergere il nesso tra la religione, il diritto, la filosofia e la storia dei costumi umani in modo da delineare un percorso nel quale la certezza delle origini veniva accompagnata sia dalla consapevolezza della continuità degli eventi storici,

<sup>72</sup> *De uno*, in *Opere giuridiche*, cit., p. 186.

<sup>73</sup> Interessante osservare che il lemma «Origini» della Tavola rimanda, tranne un'unica eccezione che si riferisce alla *Scienza nuova* del 1744, solo al *Diritto universale*, dove vengono trattate le «Origini divine o razionali causali delle repubbliche», «del diritto privato», «dell'autorità civile», «dell'autorità naturale», «del dominio, tutela e libertà», «della virtù», «della podestà civile».

<sup>74</sup> *De uno*, in *Opere giuridiche*, cit., p. 188.

<sup>75</sup> «Sarebbero in tal guisa introdotta la prima distinzione delle civili società in due classi od ordini, quella dei *vir*, e quella degli uomini, il che naturalmente si deduce dei principii pei quali abbiamo stabilito esser stata la virtù (la qualità di *viro*) fondamento delle primitive società» (*De uno*, in *Opere giuridiche*, cit., p. 190). Il nesso tra le religioni e la legge si ritrova nel *De constantia* dove si mette in luce che Mosè condusse ogni autorità a Dio, e, pur distinguendo tra sacerdoti e plebe, «riportò l'uguaglianza fra i due ordini mediante la legge agraria che rinsaldò con tanta fermezza e perpetuità, allo scadere d'ogni giubileo, da non esservi più alcun bisogno né di usucapioni né del diritto di morte. E tutto ciò quando la questione agraria – cagione d'ogni disordine tra le genti – scuoteva a lungo una gente dottissima come gli Ateniesi, e mandava alla rovina una gente sapientissima, i Romani. Non a caso quindi, come i Greci vanno distinti dai barbari, così gli Ebrei dalle restanti genti, per tutte le differenze che già abbiamo elencato, e per altre ancora di cui diremo poi. La loro repubblica, infatti, non fu fondata con il diritto delle genti, ma col diritto loro proprio» (cap. XX, 113, in *Opere giuridiche*, cit., p. 562).

sia dall'avvertita necessità di doversi affidare ad una «conoscenza senza riflessione», ad una «metafisica fantasticata». Sulla base di queste considerazioni, che qui ho provato a fare magari forzando anche in alcuni punti la riflessione ferrariana, non deve sfuggire che i riferimenti alla pietà (propria dell'uomo incorrotto) e alla religione (che nasce dal timore) sono tra loro intrecciati in quanto anche il pudore<sup>76</sup> va inteso quale fondamento, da conservarsi in tutti i costumi umani, di ogni consociazione civile. Ad ogni modo sono proprio i rimandi all'opera giuridica a mostrare con più forza l'interesse per la religione quale primo principio dell'umanità, che a Ferrari serviva anche per delineare il passaggio dalla religione "vera" dell'uomo integro e incorrotto, dove Dio è contemplato con mente e animo puro, a quella "certa" dell'uomo corrotto dal timore e dalla castità del corpo, la quale non può che rivelarsi nel mito e nella storia, aprendo così un importante squarcio sul problema della relazione tra religione e storia e della tensione verso l'incondizionato, che persiste tanto nella religione quanto nella morale.

I motivi messi fin qui in luce, in particolare la problematica delle nazioni e l'esperienza religiosa, costituiscono elementi originali e interessanti che nell'interpretazione ferrariana sono declinati all'interno della più ampia necessità di respingere l'idea di circolo all'interno della storia e di porre la riflessione vichiana al centro del contrasto tra medioevo e mondo moderno, che può essere considerata un'anticipazione di quelle "antinomie" e di quei dualismi che sono alla base della sua concezione della filosofia della storia, vale a dire la scienza in grado di scandagliare le origini sacre e profane dell'umanità e costruita, per utilizzare una frase di Carlo Cattaneo, sulla «fede nel progresso», chiedendo «la scienza e la giustizia all'avvenire»<sup>77</sup>. Per questo allora Ferrari poteva sostenere che nella *Scienza*

---

<sup>76</sup> Cfr. *De constantia*, in part. i capitoli II e III, in *Opere giuridiche*, cit., pp. 401 e 403. È una problematica estremamente importante, che comincia a spostare l'attenzione dello studioso lombardo su quei principi antropologici che sono al centro della vita umana studiati da Enrico Nuzzo, il quale ha indagato in Vico i fondamenti antropologici e metafisici della vita sociale umana, e dunque il nesso «tra il "timore" del divino fondativo del sacro e di ogni forma di potere e la "forza", o il "pudore", del vero», inquadrato nel tentativo «di riassorbire e subordinare il timore della divinità quale fondamento metapolitico del potere all'esperienza fondante del "pudore"» (cfr. E. Nuzzo, *Prima della "prudenza moderna". Giuramento sacro e fondamento metapolitico del potere in Vico*, cit., qui pp. 150 e 151).

<sup>77</sup> C. Cattaneo, *Filosofia della rivoluzione*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di N. Bobbio, Le Monnier, Firenze 1960, vol. I, p. 280.

*nuova* del '25 si svelava «il doppio fondo del sistema vichiano», quello nel quale «il *certo* prelude al *vero*» e le «idee eterne» sono risvegliate dai sensi<sup>78</sup>, per cui attraverso le critiche mosse agli utilitaristi e al giusnaturalismo, e attraverso il concetto di provvidenza, lo studioso milanese poteva condividere con Vico una concezione della storia come luogo di contrasti e di conflitti, dove la provvidenza è l'esito del nesso tra la mente umana riferita all'ordine divino e la componente pulsionale e corporea riferita all'utile. Da questo punto di vista la religione, il diritto, la politica si rivelavano come le circostanze “provvidenziali”<sup>79</sup> in grado di sviluppare la socialità e le leggi ideologiche alla base della civilizzazione umana, l'umanitarismo e il progresso civile e scientifico, che in Ferrari si realizzano attraverso una prospettiva che, esaltando la funzione rivoluzionaria e liberatrice dell'illuminismo coniugata con i problemi sociali e politici della propria epoca, persegue una forma di umanità come luogo in cui si compie la conversione del positivo nell'ideale, del certo nel vero<sup>80</sup>.



Articolo presentato in Aprile 2018. Pubblicato online in ottobre 2019  
c 2019 dall'Autore/i; licenziatario IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI  
Questo articolo e un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative  
Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0  
IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI, 1-2(2018)  
DOI: 10.6092 / 2532-6864 / 2018.1-2.1-17

<sup>78</sup> Cfr. la lunga nota di Ferrari nel I libro della *Scienza nuova* del '25, in *Opere di Giambattista Vico*, p. 10.

<sup>79</sup> Cfr. F. Botturi, *Tempo linguaggio azione. Le strutture vichiane della “Storia ideale eterna”*, A. Guida, Napoli 1996, in part. pp. 165-166.

<sup>80</sup> Su questo sia consentito rimandare al mio *Filosofia storia rivoluzione. Saggio su Giuseppe Ferrari*, Liguori, Napoli 2012.

FRANCESCA RIZZO

**IL ROSMINI DI GENTILE.**

**UNA COSTRUZIONE STORIOGRAFICA ESEMPLARE**

**(E TENDENZIOSA)\***

*1. A titolo di premessa*

Tornare a riflettere sul Rosmini di Gentile – ed è emblematico che nelle lettere a Jaja, a D’Ancona, a Maturi, egli scrivesse spesso «il mio Rosmini», quasi a rivendicare un’interpretazione che si era tramutata in una sorta di personale possesso, e tuttavia anche mostrando una piena, in effetti compiaciuta, consapevolezza della frattura che essa segnava nella storia del rosminianesimo – tornare a riflettere, dicevo, sul “suo” Rosmini è interessante per almeno due motivi.

Per un verso, perché comporta una più profonda comprensione del progetto di storiografia filosofica cominciato da Gentile proprio con la “tesi di laurea”<sup>1</sup>. Gli scritti antecedenti la “tesi di laurea”, sebbene tutt’altro che trascurabili, erano stati esperienze, esercizi di ricerca, che non rientravano, però, in un progetto di studio mirato e definito<sup>2</sup>. Il quale, come dicevo, si delinea invece proprio con la “tesi di laurea” e a partire dalla “tesi di laurea”, cioè tra 1896 e il 1897, concludendosi nel 1915 con l’ultimo degli articoli pubblicati nella *Critica* sotto il titolo “La filosofia in Italia dopo il 1850”; articoli poi confluiti nei tre volumi (l’ultimo dei quali in due tomi) delle *Origini della filosofia contemporanea in Italia*. Come si vede, si trattò di un progetto la cui realizzazione richiese circa

---

\*Relazione letta nel convegno *L’essere e le sue forme. Antonio Rosmini e la filosofia*. Università di Parma, Diocesi di Parma, Parma, 24-25 novembre 2017.

<sup>1</sup> Naturalmente, *Rosmini e Gioberti*. Scritta quasi interamente nel 1897, fu pubblicata negli Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa, vol. XIII, Nistri, Pisa 1899. Nella seconda edizione, che Gentile aveva cominciato a preparare all’inizio del ’43, aggiunse il sottotitolo *Saggio storico sulla filosofia italiana del Risorgimento*. Citerò dalla terza edizione accresciuta da V. A. Bellezza (Sansoni, Firenze 1958).

<sup>2</sup> Al riguardo F. Rizzo, *Da Gentile a Jaja*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, capitolo quinto: “Gentile prima della laurea (1894-1897)”, pp. 133-184.

vent'anni di intensissima attività storiografica; un progetto che aveva la filosofia del Risorgimento come periodo di partenza, da cui si allargò, negli anni immediatamente successivi, sia *a ritroso*, fornendo la ricostruzione dell'età dell'illuminismo nel meridione d'Italia – ed ecco, nel 1903, la pubblicazione del *Dal Genovesi al Galluppi*; sia *in avanti* fino a Spaventa e ai suoi “scolari”, Sebastiano Maturi e Donato Jaja – ed ecco gli articoli confluiti in seguito nei volumi delle *Origini*.

Per un altro verso, poi, tornare sul Rosmini di Gentile è interessante per intendere meglio la specificità che l'idealismo italiano assume attraverso la filosofia di Gentile. Volendolo dire senza troppi giri di parole, tale specificità consiste nel carattere religioso. E quel che di più vale, o che merita comunque attenzione, è che tale carattere non fu una sorta di effetto indesiderato o, per dirlo con Vico, «contro proponimenti e consigli», bensì voluto, perché pensato e ricercato nelle pieghe della storia.

Al riguardo mi piace ricordare la conferenza tenuta da Gentile nel 1935 a Praga, dall'emblematico titolo *Il carattere religioso dell'idealismo italiano*<sup>3</sup>. Inutile dire che nel '35 Gentile aveva da tempo identificato la filosofia idealistica con il proprio idealismo attuale, inteso come il non *plus ultra* della prospettiva idealistica, inaugurata all'inizio della modernità da Cartesio e pervenuta quindi, con la nozione kantiana del trascendentale, a una sorta di giro di boa della filosofia stessa, che l'idealismo assoluto di Hegel avrebbe poi idealmente concluso in una prospettiva dove l'identità di pensiero ed essere era guadagnata, per dirlo con Spaventa, come «mentalità assoluta». Comunque sia di tutto questo, è un fatto che nella conferenza in questione Gentile ebbe a dichiarare così:

La forza della filosofia idealistica non consiste nella sua dialettica o nella tecnica delle argomentazioni, ond'essa critica le dottrine opposte e si accampa sul terreno della verità, con la pretesa conseguente di dettar legge, teoricamente e praticamente. Non è una logica della vita, che voglia imporsi. Anzi essa non ammette più nessuna logica di tal sorta, poiché ha abbattuto ogni barriera tra la filosofia e la vita, tra la filosofia e il semplice pensiero, tra il pensiero e l'essere e piantato l'essere – cioè il

---

<sup>3</sup> Cfr. G. Gentile, *Discorsi di religione*, Sansoni, Firenze 1957, quarta edizione riveduta e accresciuta, pp.145-165.

Tutto, la Realtà, Dio stesso – nel cuore dell'uomo. [...] La sua forza è nel suo carattere religioso<sup>4</sup>.

Bellissimo passaggio, anche per la perentorietà della parola netta e inequivocabile. Non escludo, tuttavia, che l'averlo citato all'inizio del discorso, quando del Rosmini di Gentile non ho ancora detto nulla, tranne che si tratta, per i motivi accennati, di un tema di grande interesse, possa sembrare singolare, persino inopportuno; perché è un fatto che l'incontro di Gentile con Rosmini riguarda il giovane Gentile, il Gentile che accoglie da Jaja l'argomento che questi, appunto, gli aveva suggerito per la tesi di laurea e sul cui valore mai si stancava di insistere nelle sue prime lettere all'"allievo". Gli aveva scritto da Torino il 5 novembre 1896:

Spero che ti sii presto messo di buona lena intorno al lavoro della tesi di laurea. La questione, che ti ho data a trattare, è somma; non ve n'ha un'altra uguale nella vita mentale<sup>5</sup>.

Perché questa precisazione? Perché, la questione assegnata a quell'allievo, che in lui aveva visto l'esempio vivente di «un ideale lungamente accarezzato» (così Gentile nella prima delle sue lettere al «carissimo Professore»), concerne il «gran problema della vita». Il quale, come Jaja gli aveva scritto in una precedente lettera e anche, probabilmente, a lungo spiegato nelle sue lezioni, altro non è che il problema metafisico nel suo aspetto di *ontologia generalis*, che, per dirlo secondo la definizione degli scolastici, è «la scienza prima dello scibile primo», ossia la «scienza dell'essere, in quanto essere», per dirlo questa volta con Aristotele.

Comunque sia di tutto questo – dell'identificare, cioè, il «gran problema della vita» con il problema metafisico (problema che nel *kantiano* Jaja aveva già subito la virata in direzione logica, per la quale Hegel aveva potuto proclamare, con Kant e oltre Kant, l'identità di Logica e Metafisica) – sta di fatto che l'incontro di Gentile con Rosmini riguarda, come dicevo, lo *studente* Gentile, e non il Gentile che riflette sul suo idealismo attuale, convinto che «nessuna delle moderne filosofie» interpreti, meglio della propria, «l'intuizione cristiana della vita», anzi

---

<sup>4</sup> Ivi, p. 156.

<sup>5</sup> G. Gentile - D. Jaja, *Carteggio*, 2 voll., a cura di M. Sandirocco, Sansoni, Firenze 1969, I, p. 17.

cattolica, visto che nella conferenza, che pure sarebbe stata l'ultima, tenuta a Firenze il 9 febbraio 1943, avrebbe dichiarato:

Io sono cristiano. Sono cristiano perché credo nella religione dello spirito. Ma voglio subito aggiungere, a scanso di equivoci: io sono cattolico [...]. Cattolico a rigore [...] dal giugno del 1875, ossia da quando sono al mondo<sup>6</sup>.

Pertanto proprio per evitare, come dicevo, l'eventuale impressione di inopportunità del riferimento alla conferenza del 1935, ma anche per insistere sulla svolta religiosa che Gentile avvertiva, e sempre avvertì, quale indispensabile direzione da imprimere al pensiero italiano, per poterne correggere il difetto capitale, citerò il seguente passaggio:

Per entrare nell'idealismo, occorre un animo e una mente religiosi. E tuttavia bisogna pur riconoscere un difetto, un gran vuoto che è nell'anima del razionalista italiano. [...] Un razionalismo interiormente religioso non l'abbiamo avuto mai in Italia, né anche in Vico, nel cui spirito rimasero sempre due domini ben separati, quello della filosofia e quello della religione.

Questo passaggio appartiene a un testo del 1912, precisamente alle pagine che fungevano da introduzione all'articolo *I primordi dell'hegelismo in Italia*<sup>7</sup>. Nel 1912 Gentile aveva 37 anni. La sua formazione, quindi, si era conclusa da tempo; nel suo lavoro era andato molto innanzi, tant'è che era sul punto di concludere la sua enorme fatica storiografica. Nel suo orizzonte di riflessione, poi, la valutazione della filosofia hegeliana già aveva subito il cambiamento che l'aveva portato a maturare l'esigenza speculativa generatrice del suo idealismo attuale, ossia l'esigenza di un immanentismo assoluto da conquistare mediante il superamento dei residui di trascendenza rimasti nell'hegelismo, vale a dire la separazione tra fenomenologia e logica e tra logo e spirito. Quanto alla carriera, anche era andato molto innanzi: ordinario di Storia della filosofia a Palermo da cinque anni, a breve sarebbe stato chiamato a Pisa sulla cattedra che era stata di Jaja. Sta di fatto, però, che malgrado tutto questo e, in particolare, malgrado il suo scivolare sempre più rapido in

---

<sup>6</sup> G. Gentile, *Discorsi di religione*, cit., p. 124.

<sup>7</sup> Pubblicato nella *Critica* di quell'anno (vol. X), confluiti nel volume III (parte I) delle *Origini della filosofia contemporanea in Italia*, che cito dall'edizione, a cura di E. Garin, di G. Gentile, *Storia della filosofia italiana*, 2 voll., Sansoni, Firenze 1969. Per il passaggio in questione, cfr. *ivi*, II, p. 532.

una prospettiva nella quale la vocazione teoretica avrebbe prevalso sull'attività storiografica fino ad assorbirla completamente; sta di fatto, dunque, che Gentile, avviando l'ultima sezione della "Filosofia in Italia dopo il 1850", quella su "Gli hegeliani", indugiò a rilevare la mancanza di un razionalismo interiormente religioso in Italia, lasciando emergere, dunque, sin da allora un aspetto del suo giudizio sul pensiero italiano ben radicato, e non certo sopraggiunto negli anni della maturità del suo percorso di riflessione e di ricerca.

## *2. Perché le precedenti considerazioni?*

Questa, probabilmente, la legittima domanda di chi legge. Risponderò così: per presentare nel modo più breve la mia convinzione (naturalmente lo dico in piena umiltà, ma anche con altrettanta fermezza) circa il Rosmini di Gentile. La convinzione, cioè, che l'interpretazione gentiliana di Rosmini – e dico: *di Rosmini*, piuttosto che di Gioberti, la quale sta in un altro ambito di criticità, che comunque di quello rosminiano era la diretta prosecuzione, ma di ciò non dirò altro – rispondeva proprio all'esigenza che ho indicato: quella di riempire il gran vuoto del razionalismo italiano, facendovi confluire, ovvero innestando in esso, l'esperienza speculativa del più significativo e autorevole interprete della rinascita spirituale del Settentrione d'Italia nella prima metà dell'Ottocento e, precisamente, nel passaggio dall'età del tardo Illuminismo agli anni della Restaurazione. E poiché sto giocando, come usa dire, a carte scoperte, voglio subito indicare il prezzo che tale operazione dovette pagare, premettendo tuttavia una considerazione. In breve, che si trattò di un'operazione che comportando l'analisi di un periodo storico particolarmente complesso, sfaccettato, variegato, sul quale erano state pronunciate valutazioni spesso opposte e contrastanti (naturalmente mi riferisco al periodo della cosiddetta Restaurazione); essa comportò altresì il confronto con tutto un universo di problemi teorici, il primo dei quali fu certamente il problema dell'indole del fatto storico e dunque, al contempo, anche quello dell'approccio storiografico. Al riguardo è emblematico che la prima considerazione teorica, che s'incontra nel primo capitolo del *Rosmini e Gioberti*, verta proprio sulla complessità del fatto storico e sulla conseguente difficoltà dell'approccio

storiografico. Si tratta di una considerazione che si riferiva, bensì, alla complessità della specifica età della Restaurazione, ma che nella sostanza si allargava in un generale avvertimento metodologico circa la comprensione di

ogni fatto della storia [il quale] è così organicamente complesso, – scriveva Gentile – che a guardarlo in iscorcio da un punto di vista speciale [...] si rischia di falsarlo e lasciarsene sfuggire il significato storico<sup>8</sup>.

Ora, non bisogna dimenticare, leggendo questo capitolo del *Rosmini e Gioberti*, e comunque non questo soltanto, che negli anni Novanta di fine Ottocento il problema del giorno, nel contesto del dibattito filosofico in Italia, era proprio quello della definizione della conoscenza storica con tutto il suo corredo di questioni, tra cui spiccava quella della qualificazione del fatto storico; e si sa che i protagonisti di tale dibattito, avviato da Labriola, con la celebre prelezione romana del 1887 *I problemi della filosofia della storia*, e poi proseguito da Villari nel 1891, con il non meno celebre articolo *La storia è una scienza?*, ebbe, per così dire, il suo giro di boa proprio con gli interventi di Croce (naturalmente sto pensando alla Memoria del '93, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*) e di Gentile, allora solidali collaboratori nell'obiettivo di «risollevar» lo spirito filosofico in Italia<sup>9</sup>.

Ma vengo davvero a quanto stavo dicendo a proposito del prezzo pagato per quella operazione di riempimento cui accennavo poc'anzi. In breve, esso fu l'approdo a un'interpretazione esemplare, certamente, ma altresì tendenziosa, per dire con i due aggettivi che non a caso ho inserito nel titolo. Al riguardo mi si permetta, tuttavia, di aprire una breve parentesi.

### 3. Quasi un inciso

---

<sup>8</sup> G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 5.

<sup>9</sup> Per l'analisi del dibattito in questione mi permetto di rinviare al mio giovanile lavoro *Il concetto filosofico della storiografia. Il dibattito sulla storia in Italia tra '800 e '900*, Giannini, Napoli 1982. Sebbene in seguito molto sia stato scritto al riguardo, tuttavia lo ritengo ancora degno di attenzione per un approccio alla problematica e al valore di quel dibattito.

Il titolo che inizialmente avevo pensato di proporre per la presente relazione suonava così: *Ancora sul Rosmini di Gentile*. Un titolo banale, sebbene non sbagliato. Perché, la discussione sul Rosmini di Gentile, anzi sulla sua “tesi di laurea”, è un argomento che ha impegnato si può dire pressoché tutti gli interpreti di Gentile, da quelli più lontani a quelli più recenti, da Garin a Malusa, da Di Lalla a Negri a Romano, da Coli a Turi, da Spanio a Musté; per non dire che, a parte la positiva recensione di Croce apparsa nella “Rassegna critica della letteratura italiana” nel 1899<sup>10</sup>, già nei primi del Novecento, dopo alcuni anni di prudente silenzio da parte dei Padri rosminiani, a motivo della posizione della Congregazione del Sant’Uffizio nei riguardi di Rosmini, si era aperto, precisamente nel 1903 ad opera di Carlo Caviglione, un dibattito sull’interpretazione di Gentile, responsabile di aver collocato il pensiero di Rosmini nella direzione del criticismo. Il dibattito – ma lo ricordo *en passant* – si ampliò. Intervenne prima Lombardo-Radice, poi lo stesso Gentile; si aggiunsero nel 1906 il Morando e successivamente, nel 1911, il Carabellese e di nuovo il Caviglione. La polemica fu chiusa da Gentile in quello stesso 1911 con un articolo sulla *Critica*, nel quale la posizione dei rosminiani era liquidata come perdente.

Rileggendo oggi quel dibattito<sup>11</sup>, si può persino avere l’impressione di una certa esagerazione, ovvero di una disputa insanabile, perché i contendenti avevano finalità diverse. I rosminiani rivendicavano alle loro interpretazioni il «Rosmini vero», ossia il Rosmini storico, il critico di Kant e della prospettiva immanentistica dell’idealismo tedesco e, in genere, dello spiritualismo moderno a partire da Cartesio. Gentile, sulla scia di chi aveva definito Rosmini «il Kant d’Italia» (Spaventa, naturalmente, la cui presenza nel *Rosmini e Gioberti* è costante, ma non sempre in modo acritico, come pure ci si aspetterebbe; ma di ciò più avanti) aveva mirato, invece, a quel Rosmini che lui, Gentile, indicava come il «vero Rosmini», ossia il Rosmini che aveva liberato, «in un solo colpo», il pensiero italiano sia dalla vecchia metafisica che dal moderno

---

<sup>10</sup> Fu ristampata in *Pagine Sparse*, I, Laterza, Bari 1960<sup>2</sup>, pp. 39-45.

<sup>11</sup> Per gli interventi di Gentile si veda l’Appendice (pp. 325-326) della citata edizione del *Rosmini e Gioberti*. Per l’esame del dibattito si veda l’attenta ricostruzione fornita da P. De Lucia nel saggio *Idealismo e spiritualismo. La disputa protonovecentesca sul “vero Rosmini”*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Idealismo e anti-idealismo nella filosofia italiana del Novecento*, Atti del Convegno di Studi (Palermo, 25-27 Marzo 2004), Franco Angeli, Milano 2005, pp. 109-120.

empirismo, così raggiungendo il livello problematico del kantismo o, come appunto Gentile scriveva in un passaggio del secondo capitolo della “tesi di laurea”, «così lavorando sul terreno kantiano»<sup>12</sup>, malgrado e anzi a dispetto delle sue continue prese di distanza da Kant, non a caso da Rosmini definito «il Sofista di Konisberga».

Metto da parte tutto questo e torno, piuttosto, all’intento della interpretazione gentiliana di Rosmini; un intento che egli mai aveva nascosto o taciuto. Aveva dichiarato a conclusione della prefazione della prima edizione, datata Castelvetro 1898:

[Intento del lavoro è dare] una interpretazione critica del rosminianismo in genere [e] per questa via, la rappresentazione della nostra coscienza speculativa. Il suo fine, pertanto, è piuttosto critico e teoretico che storico: storico è, in quanto si rifà dai gradi progressivi della nostra filosofia nelle sue storiche attinenze. Ma ci preme che chi legge tenga sempre innanzi alla mente, che noi non abbiamo preteso di descrivere le vicende della nostra filosofia, né questa esporre puramente e semplicemente nell’insieme e nei particolari, come si fa dai cosiddetti storici obbiettivi. Di tali storici, al Rosmini specialmente, non ne sono mancati; e noi non abbiamo voluto rifare opera già fatta. S’è invece creduto più opportuno sviscerare questa filosofia, per trarne i succhi più vitali, e travagliarci sui principii fondamentali di essa, per additare quanta parte preziosa ne debba tuttavia essere accolta e fecondata nel nostro pensiero, se in Italia si vuol riprendere a filosofare. E però talvolta all’interpretazione più conforme alle intenzioni dei nostri due filosofi abbiamo preferito quella che discendeva per logica necessità dai loro principii<sup>13</sup>.

Parole inequivocabili, che spiegavano «la ragione e il metodo» del lavoro di Gentile, ma anche che riflettevano perfettamente il senso della lezione appresa da Jaja, il quale nella continuazione della lunghissima lettera scritta a Gentile il 16 settembre 1897, dopo la lettura del manoscritto della “tesi di laurea”, della quale peraltro si era straordinariamente compiaciuto, pur non lesinando alcune osservazioni critiche (ma di ciò in conclusione), aveva dichiarato così:

L’unità somma e massima [Jaja si riferiva all’unità tra senso e intelletto nella vita mentale] non la si trova nella storia, come la vanno cercando, se pungolo vi è in loro a cercarla, molti fautori e caldeggiatori del così detto metodo storico, applicato alla filosofia. [...] La loro storia è la storia morta, non la viva. [...] Occorre un atto creativo della mente sul fondamento di ciò che essa stessa nel lungo corso della

---

<sup>12</sup> G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 65.

<sup>13</sup> Ivi, pp. XV-XVI.

storia ha già prodotto. Risiede qui la necessità e l'importanza delle storiche ricerche, e chi le intende altrimenti piglia papere, e girerà più o meno abilmente intorno alla soluzione del problema filosofico, ma né la coglierà, né [...] la intenderà mai<sup>14</sup>.

Mi accorgo, tuttavia, di aver tralasciato ciò che invece mi ero proposta di spiegare, il motivo, cioè, per cui ho tolto dal titolo quell'“ancora”, che pure inizialmente avevo pensato proprio per indicare la ripetizione di una questione in sostanza *sempre* presente nella vicenda degli studi su Gentile. E dico, naturalmente, la questione della sua interpretazione di Rosmini, un'interpretazione dalla finalità, dunque, piuttosto critica e teoretica che storica; anche se la lezione dell'altro suo grande maestro pisano – intendo Alessandro D'Ancona – era ed è tutt'altro che assente nelle pagine della “tesi di laurea”, in particolare in quelle del primo capitolo dall'emblematico titolo “Del pensiero italiano dal 1815 al 1830”. In quelle pagine, il giovane Gentile era davvero l'allievo di D'Ancona, che, come ebbe a dichiarare in seguito, gli aveva trasmesso il piacere dell'indagine d'archivio e istillato, «col suo acuto senso dei particolari e del positivo, un fortissimo bisogno di realtà effettuale e di concretezza»<sup>15</sup>.

Comunque sia di tutto questo, lo tralascio e vengo davvero a indicare il motivo dell'omissione di quell'“ancora”. In breve, l'ho tolto, perché la persistenza di una discussione non è sempre indice di una riproposizione inerte (che sarebbe oltre tutto assai noiosa). Al contrario può essere indizio di una problematicità che si rinnova (questo che stiamo vedendo ne è un esempio di particolare interesse). Si rinnova, perché di fatto quella problematicità non è stata sciolta, posto che una problematicità possa mai essere sciolta. Io, e lo dico con la più sincera modestia, ritengo che la problematicità di una questione (di una questione reale, autentica: di una questione, in altri termini, che, proprio come questa del Rosmini di Gentile, assommi in sé una molteplice sfaccettatura di lati) mai si sciolga davvero, ma piuttosto sempre si trasformi a partire dalla prospettiva di chi su quella problematicità voglia tornare a riflettere. Ma questo sarebbe ed è tutto un altro discorso e lo sospendo immediatamente.

Dirò, invece, che togliendo “ancora”, ho aggiunto il sottotitolo: una costruzione storiografica esemplare e tendenziosa. Il “tendenziosa” l'ho scritto in parentesi e lo dico con «pudicizia di storico», per usare

---

<sup>14</sup> G. Gentile-D. Jaja, *Carteggio*, cit., I, p. 33.

<sup>15</sup> G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana* [1913], Le Lettere, Firenze 1996, p. 234.

un'espressione di Croce che mi piace ricordare. «Pudicizia di storico», perché, pur rivendicando una nozione di obbiettività, che nulla ha da vedere con la neutralità – convinta come sono che non ci sia costruzione storiografica che non sia *di tendenza*, ossia sorretta da un progetto filosofico e orientato verso esso –, come storico non voglio incorrere nella prepotenza del teoretico, sostenendo l'esclusiva unicità dell'orizzonte di interpretazione. I punti di vista, le prospettive, gli angoli visuali sono molteplici. Essi s'intrecciano, si sovrappongono, si sottendono, si rimandano l'uno con l'altro, riflettendo la complessità delle *res philosophicae gestae*, se così posso dire, che investono l'interesse dello storico. Il rosminianismo indiscutibilmente fu una di quelle *res philosophicae* la cui complessità, venendo incontro al giovane Gentile, per il tramite del suo maestro e della tradizione in cui aveva scelto e deciso di radicarsi, penetrò dentro il suo orizzonte e lì, in quell'orizzonte, non soltanto assunse una propria peculiare e duratura fisionomia, ma rimase fino alla fine, se è vero, com'è vero, che nei mesi immediatamente precedenti al suo assassinio Gentile aveva cominciato a lavorare alla revisione del *Rosmini e Gioberti*; e se è vero, com'è vero, che poté chiuderne la prefazione, datata “Firenze, 4 novembre 1943”, con le seguenti parole:

Il Rosmini e il Gioberti oggi son più vivi che un secolo fa; più vivi di quando io presi a studiarli: Oggi siamo in grado d'intenderli meglio, e di sentire anche i motivi spirituali del loro filosofare, quando l'Italia doveva farsi una fede per risorgere moralmente e politicamente. E oggi siamo da capo. E non vorremo certo rinunciare alle speranze e ai propositi, che animarono gl'Italiani di cento anni fa; perché, malgrado tutto, siamo ancora vivi; e vita è avvenire. Perciò fede, perciò pensare<sup>16</sup>.

#### 4. Perché esemplare? Perché tendenziosa?

Dedicherò le pagine che seguono a mostrare, da una parte, l'esemplarità e, dall'altra, la tendenza (parola che uso, come certamente a questo punto si sarà inteso, nel senso di “orientamento”) del Rosmini di Gentile. Comincio dall'esemplarità, anche perché dell'altra qualcosa già ho indicato dicendo della svolta religiosa quale direzione entro cui Gentile si proponeva di incanalare l'idealismo in Italia ed entro cui, pertanto, occorre valutare il suo Rosmini.

---

<sup>16</sup> G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. XIX.

Ma prima occorre richiamare l'attenzione su un aspetto sul quale non si è insistito a sufficienza, probabilmente proprio perché evidente. In breve, che Gentile non scelse di approfondire, per la sua "tesi di laurea", filosofi attinenti la tradizione dell'idealismo tedesco, nella quale pure perfettamente si riconosceva e pure egregiamente già si muoveva; e nemmeno autori esponenti di quell'hegelismo napoletano, in particolare Spaventa, delle cui opere di lì a poco avrebbe cominciato ad avviare l'edizione critica. Scelse, invece, di studiare due autori che con Hegel, con Kant, con la filosofia dell'idealismo tedesco e con l'immanentismo di tale filosofia, avevano duramente polemizzato. Dal *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830) alle opere postume, massime il *Saggio storico critico sulle categorie e la dialettica*, costante è in Rosmini il rifiuto della prospettiva del criticismo e dell'idealismo tedesco. Al riguardo una citazione soltanto, inequivocabile nella sua brevità e drasticità, tratta da un'operetta, *Breve schizzo dei sistemi di filosofia moderna e del proprio sistema*<sup>17</sup>, dall'impostazione divulgativa e «alla portata di tutti» del proprio pensiero:

Il criticismo è un sistema *Scettico* [...] *Idealistico* [...] *Ateo* [...] *Panteistico* [...] *Spiritualistico* e *Materialistico* ad un tempo<sup>18</sup>.

Del fatto che le ultime due definizioni volessero indicare una precisa contraddizione all'interno del criticismo non dirò nulla, tant'è evidente; e nemmeno indugerrò sulle motivazioni delle altre definizioni, che, indipendentemente dalla loro plausibilità o meno, se un lato mostravano e mostrano, questo era ed è l'estraneità del grande Roveretano alla prospettiva della linea maestra della filosofia moderna. Riprendendo invece il precedente discorso, è inevitabile chiedersi: perché Gentile scelse proprio Rosmini (e Gioberti) per il proprio lavoro di tesi? Certo, lo scelse in continuità con l'interpretazione di Rosmini proposta da Spaventa nella Lezione Ottava, intitolata appunto ad Antonio Rosmini, dell'Introduzione al suo corso di "Logica e Metafisica" dell'anno accademico 1861/1862

---

<sup>17</sup> *E dialogo su la vera natura del conoscere*, con prefazione, introduzione e note di C. Caviglione, Carabba, Lanciano 2009 [ristampa anastatica dell'edizione originale: Carabba, Lanciano 1913].

<sup>18</sup> Ivi, pp. 41-43.

nell'Università di Napoli<sup>19</sup>. Ma non voglio dire ora di Spaventa; premendomi piuttosto dire

1°- che il giovane Gentile si trovò ad affrontare e, in effetti, a risolvere un nodo storiografico e metodologico di eccezionale rilevanza e pari difficoltà;

2°- che riponendo il centro, il vigore polemico, nonché la forza trascinatrice dello spiritualismo di Rosmini nella lotta contro il sensismo, l'allievo di Jaja costruiva, proprio attraverso il tema della lotta contro il sensismo, un nesso, una sorta di ponte di passo, tra lo spiritualismo, quale orientamento di fondo della nostra tradizione, cristiana e ontologista, e la tradizione dell'idealismo moderno inaugurata da Cartesio e condotta da Kant ad un autentico snodo problematico.

Con ciò il "laureando" Gentile poneva, da una parte, le premesse della svolta religiosa del "nostro" idealismo, cui poc'anzi ho accennato; e, dall'altra, il presupposto per l'unificazione, in una sola linea e in un'unica tradizione nazionale, del filone antico, platonico e medievale, o classico che dir si voglia, e del filone moderno dell'indagine filosofica in Italia. Tutto questo, anche per dire che quella ricerca dell'unità, che sempre fu costante, se non addirittura assillante nell'indagine teoretica di Gentile, fu altresì l'obiettivo ultimo della sua costruzione storiografica. Al riguardo si pensi anche a quello che successivamente, negli anni già del suo conquistato attualismo, sarebbe stato l'altro suo grande progetto di storiografia filosofica: quello della ricostruzione degli orientamenti filosofici delle culture regionali italiane, da ricondurre nell'alveo unitario di un'unica tradizione nazionale, che non significa certo nazionalistica, bensì, per così dire, coralmemente europea nell'unità di quella unica storia della filosofia che vivendo, bensì, della differenza delle tradizioni, tutte però le ingloba nella ricerca della soluzione della «gran problema della vita», per tornare all'espressione tanto cara a Jaja e a Gentile, in precedenza già ricordata.

Dicevo, dunque, dell'esemplarità dell'interpretazione gentiliana di Rosmini, per mostrare la quale non è inopportuno un rapidissimo esame della tesi di laurea, in particolare dei primi due capitoli, quelli peraltro dall'impostazione più decisamente storica e che sortiscono, per chi ancora oggi voglia leggerli o rileggerli, l'effetto di un grande affresco dell'età della

---

<sup>19</sup> Cfr. B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in *Opere*, 3 voll., a cura di G. Gentile, Sansoni, Firenze 1972, II, pp. 561-574.

Restaurazione quale culla del rosminianismo. Come il giovane Gentile interpretò quell'età è noto. Periodo, che sotto l'apparente retrocedere alla situazione antecedente la Rivoluzione francese, segnò invece la nascita di un nuovo sentimento civile, di una nuova letteratura e di una nuova filosofia; con esso, dichiarava perentoriamente Gentile, «non si torna indietro», come «non si torna indietro col Rosmini»<sup>20</sup>.

Si tratta di capitoli dalle cui pagine affiorano una precocità e perizia di ricerca storica a dir poco eccezionali, oltre che una straordinaria finezza nel tratteggiare il periodo investigato e un'altrettanta disinvoltura di analisi nell'aggirarsi nel groviglio delle personalità del tempo, passando dagli intellettuali di una regione a quelli di un'altra con una precisione di collegamenti da provetto studioso: da Melchiorre Gioia a Giandomenico Romagnosi, da Giambattista Nicolini a Francesco Soave, dal piacentino Alfonso Testa, al pesarese Terenzio Mamiani, al calabrese (ovvero napoletano, se si guardi all'ateneo dove insegnò) Pasquale Galluppi; ma anche con costanti richiami agli autori della filosofia europea di quell'età, dal Lammennais, al De Maistre, al De Bonald. Pagine, in definitiva, leggendo le quali davvero si capisce la fatica dell'indagine storica condotta dal laureando Gentile: un'indagine minuziosa e mirata che segna la differenza del Rosmini di Gentile dal Rosmini di Fiorentino e altresì, in particolare, dal Rosmini di Spaventa. L'uno aveva liquidato Rosmini, vedendo nel suo pensiero nient'altro che un ritorno della filosofia al ruolo di *ancilla teologiae* nel bel mezzo della modernità, e dunque l'espressione di un ritardo che continuava ad affliggere la filosofia italiana; l'altro aveva ischeletrito, in una sorta di dematerializzazione storica, il pensiero di Rosmini, risolvendolo in una sorta di ideale precursore di Kant. Gentile, documentando che la filosofia di Rosmini non poteva essere diversa da quella che fu, «onde occorre comprendere – così in una pagina di particolare interesse – che la forma religiosa della filosofia rosminiana, che si vuol rigettare, ha fra noi quelle stesse ragioni storiche, per cui sorse il contenuto che filosoficamente ci pare di grande importanza»<sup>21</sup>; Gentile, dunque, facendo tutto questo, recuperava, rispetto all'interpretazione di Fiorentino, l'esigenza di profonda spiritualità del pensiero di Rosmini, quale esigenza peculiare del *suo* tempo, dopo le derive ateistiche e deistiche

---

<sup>20</sup> G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 6.

<sup>21</sup> Ivi, p. 41.

dell'illuminismo. Rispetto all'interpretazione di Spaventa, recuperava, invece, lo spessore storico di una filosofia che Spaventa aveva proiettato, assieme a quella, di Bruno, di Campanella, di Vico, di Galluppi e di Gioberti, nell'empireo cielo dei precursori italiani della moderna filosofia europea. Sicché non si può trascurare che, in un passaggio del primo capitolo, Gentile aveva criticato «la seducente curiosità de' precursori e de' precedenti», apportatrice talvolta di «un po' di luce», ma anche spesso – così aveva proseguito – di «un po' di pregiudizio»<sup>22</sup>. Né si può tacere che nel secondo capitolo (un capitolo dall'andamento assai complesso, essendo, per la prima metà circa, un'analisi della sopravvivenza dell'orientamento sensistico nell'Italia superiore; per la seconda, un discorso su Galluppi e, nella conclusione, una ricostruzione del rapporto tra Galluppi e Rosmini condotta attraverso l'esame della loro relazione epistolare; un capitolo, dunque, com'è facile accorgersi anche da questi pur brevissimi cenni, in cui il lavoro dello storico prevaleva sull'analisi miratamente filosofica); non si può tacere, dicevo, che proprio in questo capitolo Gentile inseriva, sebbene in nota, la seguente, drastica dichiarazione: «Questa dei precorriti è una fallace mania»<sup>23</sup>. Beninteso, Spaventa non era nominato, riferendosi la dichiarazione in questione alla memoria accademica di un tal Vincenzo Lilla, presentata alla Pontaniana nel 1895, dall'emblematico titolo *Di un precursore sconosciuto di Antonio Rosmini*. E tuttavia riesce difficile non vedere in questa dichiarazione, e altresì nella precedente critica, un implicito, tacito riferimento proprio a Spaventa. In particolare, poi, riesce difficile, anzi impossibile, non vedere in tutto questo lo sforzo di recuperare Rosmini al suo contesto problematico e temporale. Il che, tra l'altro, consente di rilevare il *determinismo* dell'indagine storiografica di Gentile, ossia l'aspetto che nel 1907, nella prolusione palermitana *Il concetto della storia della filosofia*, egli indicò come uno degli imprescindibili caratteri di ogni corretta indagine di storia della filosofia. «La storia dev'essere deterministica», dichiarò nella su menzionata prolusione,

deve mostrare di ogni sistema gli antecedenti non solo filosofici, ma religiosi, artistici, sociali, che concorsero a formare e atteggiare in un certo modo la mentalità del filosofo; senza di che il sistema filosofico diventa uno schema astratto, falso perché non corrisponde al prodotto storico reale, che si vuol rappresentare. Il

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 20.

<sup>23</sup> Ivi, p. 62.

filosofo, anche quando sta filosofando, non cessa di essere una determinata personalità storica, che ha una determinata biografia. Conoscerne la filosofia è conoscere la sua mente, conoscer lui come ha vissuto spiritualmente, e quindi anche materialmente, nel suo tempo, nella sua città o nazione, nel suo mondo<sup>24</sup>.

Se volessi semplificare il commento, potrei osservare che affiorava, in questa rivendicazione del determinismo quale carattere precipuo di ogni corretta storiografia filosofica (e, comunque, non solo filosofica), la lezione dei “maestri storici” di Gentile, Alessandro D’Ancona e Amedeo Crivellucci. Ma, poiché non si tratta di semplificare, bensì di riconoscere un lato troppo spesso trascurato della ricerca storiografica di Gentile, oltre che del “suo” Rosmini – la verità storica del quale importava a Gentile non meno che agli interpreti rosminiani –, riferire il passaggio della prolusione palermitana m’è parso opportuno. Perché? In breve, perché mostra la teorizzazione di una consapevolezza, che egli aveva in sostanza praticato *da sempre* nella ricerca, suggerendogli nella “tesi di laurea”, e ancora una volta proprio nel primo capitolo, la dichiarazione circa l’impossibilità di rigettare la forma religiosa del pensiero di Rosmini, traendo essa «le sue ragioni storiche da quei medesimi motivi dai quali sorse il contenuto filosofico». In altri termini, forma religiosa e contenuto speculativo sono nella riflessione di Rosmini elementi inscindibili. La prima non è un accessorio, un di più, ovvero una sorta di rivestimento del secondo, bensì con esso *gemina orta*: questa, in sintesi, la tesi del giovane laureando, riflettendo sulla quale non ci si può non chiedere se essa non significasse *anche* una implicita critica della storia *tutta* filosofica di Spaventa.

Per quanto singolare possa sembrare, non ho difficoltà a dichiarare che rispondere affermativamente, in modo deciso e perentorio, mi riesce difficile per un motivo di cui dirò tra poco. Ma intanto, senza esitazione, posso osservare che si trattava certamente di una posizione che rifletteva la teoria desanctisiana circa l’inseparabilità di forma e contenuto nella critica letteraria, e non soltanto letteraria. Accogliendo questa teoria Gentile, come si sa, s’incontrò pienamente con Croce, avviando proprio su questo aspetto della inseparabilità di forma e contenuto, la loro conversazione epistolare. E posso altresì aggiungere, anche questa volta senza esitazione, che rivendicando l’inscindibilità della forma religiosa della filosofia di Rosmini dal suo contenuto speculativo e, dunque, richiamando l’attenzione

---

<sup>24</sup> G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 133.

sull'origine dell'una e dell'altro dalla medesima esigenza spirituale, il giovane Gentile già ricorreva a quel canone storiografico di considerazione unitaria di una filosofia, che in seguito gli avrebbe fatto rifiutare la distinzione di Croce tra il "vivo" e il "morto" nella filosofia di Hegel.

Sta di fatto, però, che poco oltre la dichiarazione circa l'impossibilità di rigettare la forma religiosa della filosofia di Rosmini, avendo essa le stesse ragioni storiche del contenuto filosofico, onde, come dicevo, non è "morta" la forma religiosa e "vivo" il contenuto speculativo, ma entrambi viventi nella inscindibile unità di un intero originato nella peculiarità determinata del proprio tempo storico; sta di fatto, dunque, che poco oltre – anzi, per la precisione, nella pagina immediatamente successiva e poi, daccapo, in una del secondo capitolo – Gentile, tornando a chiarire il proprio canone storico, dichiarava che come per l'arte di Manzoni si distingue «la sostanza di eterna poesia [...] dalle particolari forme, le quali si spiegano storicamente»; così per il pensiero di Rosmini occorre

sceverare il suo nucleo speculativo dalle contingenti forme storiche in cui esso si avvolse e si studiò di apparir rivestito [...]. Distinguere il pensiero che è eterno, dalle forme storiche transeunti, che la cognizione e l'intelligenza della storia ci fan riconoscere, e individuare. Questo non s'è fatto finora dalla nostra critica storica: e perciò ancora ci manca una storia veramente filosofica della filosofia italiana del secolo XIX<sup>25</sup>.

Che cosa commentare? Che in questo passaggio il laureando Gentile sosteneva esattamente l'opposto di quanto dichiarato in precedenza? Che non si era accorto di incorrere in un'incoerenza? Che dicesse l'opposto, è indiscutibile; ma che fosse incorso in un'incoerenza non lo è altrettanto. Perché? Intanto, non si può trascurare che nel secondo capitolo Gentile tornò, come accennavo, sulla questione del canone storico, riassumendolo così:

[Occorre] distinguere nel Rosmini e sceverare il contenuto speculativo dalla forma contingente di cui quel contenuto si rivestì<sup>26</sup>.

L'aver indicato, dunque, un canone storico che, a differenza di quanto sostenuto prima, puntava sulla distinzione tra il contenuto speculativo e la

---

<sup>25</sup> G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 42.

<sup>26</sup> Ivi, p. 65.

forma storica “contingente” del suo rivestimento, non poteva essere l’effetto di una svista o, peggio, di una contraddizione. Che occorra “sceverare” il pensiero, che è eterno, dalla forma storica “contingente”, Gentile lo ripeteva per ben due volte! E allora? Mi permetto di osservare che la soluzione della difficoltà dipende da che cosa si voglia “leggere” nell’espressione «forma storica contingente» e quale accezione, nella fattispecie, si voglia dare a quel “contingente”. Ci può essere un contingente *necessario*? Apparentemente, no di certo. Qualificare necessario un contingente può apparire certamente una *contradictio in adiecto*. Eppure, ove si rifletta meglio e non ci si arresti alla prima impressione, la contraddizione viene meno se al termine “contingente” si dà il valore non di qualcosa di accidentale e casuale che scorre e passa, ma di qualcosa che, lungi dall’essere arbitrario, ha invece una precisa motivazione e una precisa giustificazione: in breve, una motivazione e una giustificazione storiche. Ebbene, non altro che questo voleva dire l’allievo di Jaja e, idealmente, di Spaventa, ma altresì di D’Ancona e di Crivellucci: che la forma religiosa della filosofia di Rosmini, sebbene contingente perché legata al tempo, era comunque *necessaria*, perché giustificata e giustificabile, motivata e motivabile dal fatto di doversi, il contenuto speculativo, tradurre in un contesto, incarnarsi in un orizzonte, che non erano né il contesto né l’orizzonte nei quali il criticismo e, in generale, la modernità europea si erano generati. «Kant soggettivista, Kant demolitore implacabile di tutti i castelli della vecchia metafisica», così in un passaggio del secondo capitolo,

non poteva certo essere il filosofo della restaurazione cattolica. E quale che fosse la parte di vero che lo stesso pensatore cattolico dovette riconoscere al sistema delle dottrine kantiane, è ovvio che questo pensatore doveva combattere il sistema nel suo complesso per il significato generale che esso aveva e per le conseguenze gravissime che dal complesso del sistema pareva dovessero scaturire. Il Kant italiano doveva essere un Kant riveduto e corretto<sup>27</sup>.

Si sarà inteso a questo punto il motivo per cui in precedenza ho detto di aver qualche esitazione nell’osservare la presenza di una critica a Spaventa nelle considerazioni di Gentile sul canone storico. In effetti tale critica non c’era; quel che c’era, invece, era il recupero della specificità storica del rosminianismo quale espressione di una mediazione tra

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 65.

l'universale del contenuto speculativo e il particolare della tradizione locale, nazionale, in cui quell'universale si storicizzava. E si può negare, allora, l'esemplarità dell'interpretazione di chi era riuscito ad esprimere il contenuto speculativo di un pensiero, facendolo emergere dalla concretezza del proprio tempo storico; con ciò riuscendo ad esercitare quell'operazione di "universale concreto", che nella storiografia filosofica – quando, beninteso, questa venga esercitata come «comprensione attiva», per dirlo con una significativa espressione di Croce – altro non è se non il *fatto* filosofico spiegato, e dispiegato, nell'interezza del suo valore speculativo e temporale, necessario e contingente, perché di una contingenza che non è caso, ma determinatezza storica, e non è arbitrio, bensì effetto di contesto o, per dirlo con Ortega, di «circostanza»? A me pare che proprio non sia possibile negare tale esemplarità e che essa, anzi, debba essere ammessa senz'altro, al contempo riconoscendo il problema teorico sotteso da tutta questa operazione di recupero della specificità storica del rosminianismo.

Perché, certo si sarà inteso che un problema teorico c'era: in breve, quello del trapasso o traduzione di una filosofia – e "traduzione" proprio nel senso originario del *ducere trans*, condurre fuori e oltre. Le filosofie non sono merci che si possano condurre da un luogo all'altro come le derrate alimentari, aveva già osservato Spaventa. E allora come *circolano*, come passano dal contesto culturale di formazione a contesti culturali differenti da quello di origine? Come entrano in tradizioni altre da quelle in cui sono nate e maturate? Kant, tedesco e, non lo si dimentichi, anche pietista – il Kant che aveva trasformato la coscienza da testimone della verità, unico nella sua singolarità, nell'Io trascendentale che «deve poter accompagnare ogni nostra rappresentazione» – non poteva essere *tradotto*, trasportato *sic et simpliciter* in Italia. Rosmini, il filosofo cattolico, non poteva che combatterlo. Il pensiero kantiano, passando nella tradizione italiana, *doveva* essere corretto.

E tuttavia, riconosciuto tutto questo, Gentile apriva un'altra questione, rilanciando la discussione e anzi allargandola. Scriveva infatti:

Resta da vedere se quelle emendazioni che si ritennero necessarie, siano tali da alterare il significato di questo pensiero, o non siano piuttosto da ritenere come uno sforzo di metterlo nella sua più vera luce<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Ivi, p. 65.

Che cosa commentare, se non che in gioco, a questo punto, non era più soltanto l'interpretazione di Rosmini, ma quella dello stesso Kant ?

Per procedere ancora una volta a carte scoperte, anticipo senz'altro che le «emendazioni» rosminiane, come Gentile chiamava in sostanza le correzioni di “traduzione” del kantismo in Italia, non soltanto, nel suo giudizio, non alterarono quest'ultimo, ma anzi furono uno sforzo per metterlo nella sua più vera luce. Inutile aggiungere che qui Gentile intraprendeva un discorso rischiosissimo e anche, per certi versi, con un esito quasi paradossale. Vediamo meglio tutto questo, partendo però da una considerazione preliminare.

Nei primi due capitoli della seconda parte del *Rosmini e Gioberti*, quelli specificatamente rivolti all'analisi della «teorica della conoscenza nel Rosmini», ricorre più volte l'espressione «pensare è conoscere». Su tale espressione occorre indugiare, perché proprio essa è il segno evidente, e tuttavia trascurato, della trasformazione in «idealismo assoluto» dell'«idealismo critico o trascendentale», giusta Kant aveva definito il proprio orientamento in una celeberrima pagina dei *Prolegomeni*.

Perché questa considerazione? In breve, per dire che il Kant del laureando Gentile era già (né poteva essere altrimenti) il Kant di Spaventa e di Jaja: insomma, il Kant interpretato nella direzione dell'idealismo assoluto, e non certo il Kant di Kant, ossia il Kant che difendendosi dall'accusa di idealismo (cartesiano e berkeleyano) aveva definito critico e trascendentale il proprio idealismo, esplicitamente aggiungendo di non avere mai messo in discussione l'esistenza e la precedenza della realtà materiale e corporea, ma soltanto esaminato il modo in cui essa *appare* per il tramite del nostro riceverla sensibile e del nostro organizzarla intellettuale. *Questo* Kant mai avrebbe potuto scrivere – né infatti mai lo scrisse – che «pensare è conoscere», mancando nel pensare ciò che invece fa sì che il conoscere sia conoscere, ossia il dato dell'intuizione, offerto dalla sensibilità quale prodotto di quella sorta di “sintesi passiva” (ricorro ad un'espressione di Husserl di grande efficacia), che è l'ordinamento spazio-temporale. Inutile insistere sul fatto che il laureando Gentile, riponendo il fulcro del kantismo nella identificazione del conoscere quale essenza costitutiva del pensiero, e identificando *tout court* pensare e conoscere, ometteva – sulla scorta peraltro dei suoi maestri, quello ideale, Spaventa, e quello storico, Jaja – proprio la distinzione al cui chiarimento Kant aveva indirizzato un famoso paragrafo della seconda edizione *Critica della ragion pura*,

all'interno della Logica trascendentale, non a caso intitolato "Pensare e conoscere". Omettendo questo, egli sorvolava sul fatto che proprio quella distinzione diversifica l'idealismo trascendentale dall'idealismo assoluto; e trascurava, poi, che Hegel, per poter definire conoscere il pensare (con ciò eliminando la distinzione non solo fondamentale del criticismo, ma altresì di esso identificativa), dovette immaginare e costruire quel percorso fenomenologico, alla fine del quale la Coscienza diventa o, meglio, è diventata Ragione. E la Ragione di Hegel – si sa – è la certezza di essere ogni realtà, ossia certezza che l'oggettivo non soltanto appare, ma è per il tramite dell'operatività costitutiva propria del soggettivo, e dunque espressione (dico: la Ragione) del punto di vista dell'idealismo assoluto. Inutile altresì aggiungere che per *questa* Ragione, e per essa *soltanto*, «pensare è conoscere» e la realtà è spirito.

Sul fatto che proprio l'omissione e la trascuratezza, di cui ho detto, sono il segno del totale stare, da parte del laureando Gentile, dentro l'orizzonte dell'idealismo assoluto, quale insuperabile conclusione del ciclo speculativo moderno e non solo moderno, non insisterò più di tanto, essendo altro ciò che importa vedere. Lo formulerò con la seguente domanda: nel contesto della teoria rosminiana della conoscenza, com'era ed è possibile che «pensare è conoscere»? Pongo questa domanda, perché l'aspetto singolare di tutta l'interpretazione di Gentile non era ed è soltanto che in Kant pensare *non* è conoscere. Singolare è anche che il riferimento di Rosmini a Kant avvenisse proprio in base all'avvicinamento dei due nel senso della indistinzione tra pensare e conoscere.

Ora, si sa che nel kantismo il pensare assurge a conoscere (ma si potrebbe anche dire che nel kantismo il pensare "si abbassa" a conoscere: questo, però, sarebbe un diverso discorso, che porterebbe tra l'altro a sottolineare il ruolo fondamentale dell'empirismo nella teoria kantiana e, dunque, subito lo sospendo); si sa, dicevo, che in Kant il pensare diventa conoscere per effetto di una (non ben chiarita o, comunque, non più di tanto chiarita, perché non interessava a Kant chiarirla: a lui interessava ammetterla) spontaneità dell'intelletto che, a contatto del dato dell'intuizione, entra in un esercizio di corretta funzione, da Kant – com'è noto – chiamata "analitica", radicalmente distinta da quella "dialettica". In Rosmini, invece, il pensare è costituito quale possibilità conoscitiva in virtù di un atto di intuizione: l'intuizione dell'essere ideale o possibile. Con la differenza, altresì, che mentre l'intelletto in Kant non ha alcunché di innato,

perché esso è il dispiegarsi di una funzione predicativa o giudicante per esclusivo effetto del contatto con il dato sensibile fornito dall'intuizione; l'intelletto in Rosmini è autore di conoscenza in quanto è costituito, nella sua possibilità conoscitiva, dall'intuito dell'idea dell'essere o essere ideale. Ebbene, domandava Gentile – dando inizio, proprio con questa domanda, all'operazione di avvicinamento tra la posizione di Rosmini e la posizione di Kant –

Non è da vedere qual parte rappresenti e a quale esigenza risponda l'intuito nella teoria del conoscere di Rosmini? Potrebbe anche darsi che questa dottrina [...] fosse nell'organizzazione della filosofia rosminiana una superfetazione trascurabile, per chi intenda cogliere l'essenziale di tale filosofia<sup>29</sup>.

La modalità stessa della domanda – che, se non proprio in forma retorica, comunque insinuava più di un dubbio sul ruolo di quell'intuito da Gentile poco prima dichiarato «atto misterioso, atto contraddittorio, che presuppone la mente all'atto che la deve formare»<sup>30</sup>, e definito qualche pagina dopo, quasi a rincararne il peso della “svalutazione”, «amminicolo fantastico», volto a «riporre fuori e indipendente dal soggetto l'oggetto e dal pensiero l'essere»<sup>31</sup> – la modalità, dicevo, della domanda, lascia trapelare la risposta di Gentile. In breve: la dottrina dell'intuito dell'essere, quale costitutivo dell'intelligenza conoscitiva, altro non è che un residuo di quella teoria dell'illuminazione divina «tornata in onore col rosminianismo, che per questo rispetto – proseguiva – si scambia con una forma di rinnovata scolastica»<sup>32</sup>. Essa, pertanto, non è indispensabile per cogliere l'essenziale del rosminianismo, del quale anzi rappresenta la parte «inutile». Perché? Vale la pena seguire il ragionamento di Gentile, che al riguardo giungeva persino ad immaginare una sorta di ideale dialogo con «l'acuto filosofo» e così scriveva:

[Per] fondare cotesta indipendenza dell'oggetto, o la sua assolutezza voi tirate in ballo [l'intuito]. Ma come può essere indipendente dal pensiero quest'essere, se non v'ha pensiero senza essere o, per dirla con voi, se l'intuito dell'essere *costituisce, forma* il pensiero? Può un momento il vostro essere sfuggire e sottrarsi allo sguardo del soggetto, in grazia di quella sua indipendenza? E se il pensiero si trae sempre

---

<sup>29</sup> Ivi, p. 207.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Ivi, p. 210.

<sup>32</sup> Ivi, pp. 212-213.

dietro, dovunque sia e dovunque si muova, l'essere, come si può dire questo indipendente dal pensiero? Sarà indipendente; ma non consta; perché l'essere a noi noto è quello che forma il nostro intelletto<sup>33</sup>.

«L'essere a noi noto è quello che forma il nostro intelletto»: questa, dunque, la conclusione cui perveniva Gentile, il quale, dicendo in questa maniera, non solo sembrava attribuire a Rosmini il senso di una fenomenalità dell'essere nell'operazione di formatività dell'intelletto, ma altresì così commentava poco oltre:

Il Rosmini, insomma, stringe indissolubilmente pensiero ed essere, se stringa il pensiero all'essere o l'essere al pensiero è vano considerare perché i tempi spingevano il filosofo alla seconda idea, ma è pur vero che l'essere egli lo trovava *nel* pensiero dal quale muoveva<sup>34</sup>.

Mi si permetta una battuta: così presentato, così interpretato, l'impressione è che Rosmini venisse ad essere collocato nella direzione di quel Cartesio che trovando l'essere nel pensiero, ovvero rivendicando l'essere del pensiero, quale imprescindibile certezza e primalità assoluta, aveva gettato, per dirlo con lo Schelling delle *Lezioni monachesi*, una sorta di incantesimo sulla filosofia moderna: l'incantesimo dell'idealismo, l'incantesimo di una invalicabile soggettività che si trae sempre dietro l'essere e per questo, per questo suo trarselo sempre dietro, vano è – come aveva commentato Gentile – se sia il pensiero a stringersi all'essere, ovvero l'essere al pensiero. Vano, perché dove c'è necessità di rapporto non c'è separazione, bensì identità; e l'identità è proprio la prova dell'inutilità dell'intuito, il quale nel suo significato più generale altro non è che un modo di definire la relazione tra diversi, mentre tutto il pensiero di Rosmini andava – beninteso, secondo l'interpretazione di Gentile – nel senso della identificazione di quei due diversi, ormai divenuti *intimi* l'uno all'altro e, perciò, non solo uguali, ma coincidenti e costituenti un *unicum*. Va da sé, tutto questo nella prospettiva di Gentile; il quale, per provare la sua interpretazione, non esitava a confrontare la dottrina dell'intuito di Malebranche con quella di Rosmini, concludendo così:

---

<sup>33</sup> Ivi, p. 211.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

Con l'intuito malebranchiano l'oggetto del pensiero restava veramente opposto al soggetto; con l'intuito rosminiano s'è creduto che rimanesse fuori ed opposta soltanto la forma dell'oggetto; ma a torto, poiché la forma senza il contenuto non è se non un prodotto dell'astrazione; e l'unità della forma e del contenuto non è che nel soggetto. Il soggettivismo nuovo, il vero soggettivismo di Kant, che il Rosmini trapiantava in Italia, non permetteva che s'innestasse sul suo ceppo rigoglioso il vecchio ramo dell'intuito<sup>35</sup>.

### 5. Per concludere

So bene di aver detto troppo e tuttavia non abbastanza, perché molto in effetti resterebbe da dire e da citare, non ultimo il passaggio nel quale, terminata la discussione della dottrina dell'intuito, Gentile dichiarava di presumere di aver raggiunto con la sua critica «la segreta logica» del rosminianismo<sup>36</sup>. C'era in questa dichiarazione una certa giovanile arroganza, la stessa che di lì a breve gli sarebbe stata rimproverata da D'Ancona in occasione di una certa recensione, di cui tuttavia non mette

---

<sup>35</sup> Ivi, pp. 213-214. Poiché sopra, nel tentativo di rendere conto dell'interpretazione di Gentile, scandagliandola nelle sue forzature – e indiscutibile forzatura era definire «vano», se Rosmini stringesse il pensiero all'essere ovvero l'essere al pensiero, troncando il discorso con la decisione della seconda alternativa quale effetto dei tempi – ; poiché, dunque, mi sono spinto a dire che l'interpretazione gentiliana sortiva l'effetto di dare un'immagine di Rosmini come rimasto anch'egli impigliato nella rete dell'idealismo moderno, mi corre l'obbligo, per così dire, di un chiarimento circa l'emergenza della coscienza in Cartesio e la costituzione di essa in Rosmini. In Cartesio la coscienza erompe come *sum cogitans*, ossia intuizione di una realtà che coincide con un'attività ed è per tutto il tempo in cui essa si esercita: quella del dubitare, quale modalità del *cogitare*, sulla verità o veridicità oggettiva, che in Cartesio comprende anche quella del proprio corpo. Ed è altresì – dico: la coscienza, l'io – quel che rimane di insopprimibile da un preventivo procedimento di ritirata da ogni presupposta realtà, anche – ripeto – da quella della propria corporeità. Per questo, il *cogitare* in Cartesio non poteva non avere che l'aspetto del dubitare: dubitando la coscienza si ritira, indietreggia fino a toccare l'atto di un *non plus retro*, se così è lecito dire, costituendosi come *agente* del proprio essere nel riconoscimento della propria imprescindibile certezza, che è altresì l'inizio, il cominciamento assoluto non solo sotto il riguardo logico, ma altresì ontologico. Ben diverso è nella prospettiva di Rosmini. In questa la coscienza non comincia da sé, dalla certezza del proprio sé, e nemmeno si costituisce per effetto della propria azione di riconoscimento di sé: in Rosmini la coscienza è costituita dall'intuito, che è visione di quell'essere ideale o possibile il quale la rende – lui soltanto – capacità conoscitiva. Tutto questo per dire che tutt'altro che vano era definire se Rosmini stringesse il pensiero all'essere o l'essere al pensiero; e anche per aggiungere che l'opzione per la seconda alternativa non era soltanto effetto dei tempi. Era piuttosto, o invece, la scelta dell'intendimento della coscienza, dell'umano, in una posizione di dipendenza e, quasi direi, di soggezione, in forza della quale il soggetto è soggetto non in virtù della spontaneità di una sua funzione operativa, bensì in virtù del vedere un *quod* che, sebbene nella sua mente, comunque è dato, offerto, donato.

<sup>36</sup> *Rosmini e Gioberti*, cit., p. 214.

conto dire in questa sede<sup>37</sup>. Piuttosto importa rilevare che la forzatura dell'interpretazione di Gentile non sfuggì a Jaja, il quale così gli scrisse nella lettera del 16 settembre 1897, quella – come si ricorderà – che contiene l'analisi e il giudizio della “tesi di laurea” da parte di Jaja, e che in precedenza ho già avuto occasione di menzionare:

Tu, visto che elemento *costitutivo* della percezione intellettuale è l'idea dell'essere, e visto che il Rosmini chiama oggetto d'intuito codesta idea, per amore di logico rigore ti sei indotto ad affermare, che dunque l'intuito rossiniano ha il valore di essere produttivo, non di essere, cioè che la parola suona, una visione dell'essere, e perciò di dare l'essere come estraneo all'intelletto. Adagio, caro Gentile. Se si ragiona a filo di logica, hai ragione tu; se a filo di storica verità, non hai in tutto ragione. L'intuito, non ci è verso è intuito, cioè visione, e la visione ha fuori di sé quello che per essa si vede. [...] La storia va rispettata davvero. [...] Nel tuo modo di interpretare il Rosmini vi è il Rosmini, ma tutto il Rosmini no<sup>38</sup>.

Non escludo che possa sembrare persino paradossale il fatto che l'esortazione a rispettare la storia provenisse questa volta proprio da Jaja, da quel teoretico e metafisico da cui D'Ancona aveva esortato Gentile a star lontano, temendo che le sue «elucubrazioni intellettuali» potessero sviarlo dagli studi storici seri e rigorosi. Ma tant'è, sta di fatto che è così e sta di fatto, soprattutto, che Jaja aveva pienamente ragione, notando quel che aveva rilevato in ultimo: «Nel tuo modo di interpretare il Rosmini vi è il Rosmini, ma tutto il Rosmini no». Il fatto è – e dovrebbe essere a questo punto anche superfluo specificarlo – che nel suo modo di interpretare Rosmini c'era sì Rosmini, ma c'era anche lui, Gentile. Il quale, per nulla intimidito dalle osservazioni del «Carissimo Sig. professore», rispose così:

Io non ho pensato di dire e sostenere che Rosmini non volesse porre l'essere fuori del soggetto ed estraneo ad esso; ché in tal caso avrei davvero sostenuta una cosa contraria alla storica verità, la quale so bene che si deve rispettare così come si trova, anche se contraddittoria. Ma volli soltanto affermare, criticando per tal modo la falsa, anzi illusoria posizione del Rosmini [...] che l'intuito nella sua teoria era una parola vuota (il che vuol dire un concetto falso) perché lo si doveva definire e lo si definiva con tali caratteri che non poteva più significare visione, e però opposizione di oggetto e soggetto [...]. Secondo me, per usare le parole di Vico, nel *certo* della filosofia di Rosmini, c'è l'intuito come visione [...]. Ma nel *vero* di essa filosofia a me pare che l'intuito non solo non ci sia, ma sia anzi criticato e combattuto. [...].

---

<sup>37</sup> Al riguardo, F. Rizzo, *Da Gentile a Jaja*, cit., pp. 185-188.

<sup>38</sup> G. Gentile – D. Jaja, *Carteggio*, cit., I, pp. 28 e 29.

L'intuito rosminiano [...] è nato morto, tanto che mi pare quasi inutile combatterlo. Batterò ancora su questo punto nel resto del lavoro, cogliendo le occasioni opportune per mostrare ch'egli *in fatto* avesse un significato opposto a quello che voleva esprimere. Questo mi parrebbe inverare il Rosmini, e rispettare la storia<sup>39</sup>.

Parole che non lasciavano spazio ad alcuna replica da parte di Jaja, che pure all'*Intuito nella conoscenza* aveva dedicato una lunga Memoria accademica, pubblicata nel 1894 e da Gentile diligentemente citata. Tuttavia, prescindendo dalla Memoria di Jaja, che, lo ricordo *en passant*, fu altresì l'ultimo testo da lui pubblicato, quel che ritengo sia possibile aggiungere a questo punto è che non replicando nulla, ma piuttosto soltanto invitando il suo laureando a «colorire un po' diversamente questa parte del suo lavoro», allo scopo di mostrarsi persuaso – così Jaja nella lettera del 18 ottobre 1897 – che «vi è nel Rosmini ciò che può dar luogo a non far intendere nel modo migliore la vera funzione della sua dottrina nel mondo speculativo contemporaneo», aveva concluso: «Del resto il tuo procedimento critico, te lo dico con compiacimento, è figlio di energia intellettuale [...] e arra sicura per l'avvenire»<sup>40</sup>.

Aveva visto bene Jaja sia per quel che riguarda l'energia intellettuale che ancora oggi, rileggendo le pagine del *Rosmini e Gioberti*, si avverte scorrere in esse; sia per quella sorta di profezia con cui aveva concluso la sua osservazione. In particolare, poi, aveva inteso che la forzatura o, per tornare alla “mia” parola, la *tendenziosità* dell'interpretazione di Gentile altro non era che il suo rispondere, o corrispondere, al proprio progetto storiografico. Inutile ribadire che era un progetto che stava dentro il suo punto di vista filosofico, dentro la sua convinzione speculativa, dentro, insomma, la propria soggettività pensante, giudicante e valutante e, per tutto questo, ancora oggi capace di aprire dibattiti e coinvolgere nella storia, tutta moderna, di quel processo di pensiero di una nozione di soggettività sempre più articolata e “oggettivatrice”. Perché, in definitiva, questo importava davvero al punto di vista filosofico del giovane Gentile, studioso di Galluppi, di Rosmini e di Gioberti: individuare in Galluppi il momento del riconoscimento della indispensabilità di «qualche cosa di soggettivo» per l'instaurarsi della cognizione; indicare in Rosmini chi, procedendo oltre Galluppi,

---

<sup>39</sup> Ivi, p. 45.

<sup>40</sup> Ivi, p. 51.

comprese che la mente deve possedere «non semplici rapporti», ossia le categorie quali «elementi di connessione», ma, anzitutto e preliminarmente, «la più universale delle idee», onde poter esercitare il primo giudizio, quello di esistenza; riporre, infine, in Gioberti, colui che pervenne all'intendimento dell'idea come «la realtà stessa e del pensiero come principio dell'essere». E, dunque, come da Kant a Hegel, a quello Hegel che nella prefazione della *Fenomenologia* non aveva esitato a scrivere che occorre che «il soggetto si abbandoni alla vita dell'oggetto»; così da Galluppi a Gioberti, attraverso e dentro il grande collettore – mi si passi questo termine – del rosminianismo.



Articolo presentato in Aprile 2018. Pubblicato online in ottobre 2019  
c 2019 dall'Autore/i; licenziatario IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI  
Questo articolo e un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative  
Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0  
IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI, 1-2(2018)  
DOI: 10.6092 / 2532-6864 / 2018.1-2.43-68

ROSELLA FARAONE  
**GIOVANNI GENTILE**  
**E LA LINGUA DELLA MODERNITÀ**

*1. Lingua, cultura e filosofia*

L'obiettivo delle considerazioni che seguono è quello di mettere a fuoco il nesso che nel pensiero di Giovanni Gentile connette in chiave speculativa la genesi della modernità filosofica alla specificità della lingua nella quale essa viene espressa. Lo strumento di questa indagine sarà l'analisi di uno dei temi portanti il pensiero del filosofo, vale a dire il suo impegno a delineare la genesi, lo sviluppo e il carattere della tradizione nazionale italiana, che qui verrà intesa dal punto di vista della sua espressione entro una ben precisa declinazione linguistica. Una tradizione che per Gentile non è solo oggetto di studio, che intende invece collocare la propria riflessione al suo apice, quale coronamento di quel percorso. Il carattere di "italianità" è, quindi, insieme alla sua configurazione trascendentale, l'altro aspetto qualificante la filosofia attualistica<sup>1</sup>; e non si tratta di due aspetti indipendenti l'uno dall'altro, ma tali che il primo, l'italianità, risulta giustificata, rigorosamente fondata e resa necessaria proprio dalla struttura trascendentale dell'atto di pensiero che costituisce il nucleo teorico fondamentale dell'attualismo<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Riconoscendo l'italianità della filosofia di Gentile non si intende metterne in dubbio il carattere altrettanto intrinsecamente "europeo"; l'alternativa tra le due qualificazioni discende infatti dalla nota tesi del "provincialismo" della filosofia italiana del Novecento, che è alla base anche della lettura "rivalutativa" del pensiero gentiliano nel volume di Salvatore Natoli *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Milano 1991. Si tratta di una tesi che risente non soltanto del particolare momento storico nel quale fu pronunciata, ma sulla quale pesano anche non poche indebite influenze ideologiche, come mostra efficacemente Gennaro Sasso nell'articolo *Del provincialismo negli studi*, in «La Cultura», a LIII, n. 1, aprile 2015, pp. 5-40.

<sup>2</sup> Per una lettura dell'attualismo in chiave trascendentale, mi permetto di rinviare al mio *Gentile e Kant*, Le Lettere, Firenze 1911; ma più in generale si vedano anche i contributi inseriti nel volume *Configurations du transcendantal. Pour une interprétation du néo-idéalisme italien*, sous la direction de R. Faraone, Édition Mimésis, Milano 2017.

La declinazione nazionale di una tradizione filosofica si riflette per Gentile nella peculiarità della lingua nella quale quella tradizione si esprime, e questa specificità linguistica riveste per il filosofo un valore che, in prima battuta, più che speculativo può essere definito culturale. L'espressione dell'attività filosofica entro un certo idioma configura infatti per il filosofo un ambito di riferimento cui la riflessione si riferisce, definisce una cerchia entro la quale la comunanza della lingua istituisce la possibilità della continuità delle relazioni, delinea una tradizione che, ereditando temi e soluzioni, li rimette in discussione ponendo nuovi problemi che con quelle soluzioni stabiliscono un rapporto di evolvente continuità. Certo è che Gentile esclude tassativamente che esista una sorta di genio filosofico della lingua, di una qualsiasi lingua particolare, considerata per questo privilegiata nella capacità di esprimere contenuti teoretici, come pure che attraverso una lingua particolare si esprima, sempre in virtù di una genialità o predisposizione costitutiva, l'innata indole speculativa di un determinato popolo, o di una determinata "razza" – e non si usa qui a caso tale espressione, perché è proprio quello relativo alla tradizione linguistica uno dei contesti nel quale nel secolo scorso essa è stata usata<sup>3</sup>.

Anche a proposito della lingua, il carattere dell'italianità è inteso da Gentile fuori da ogni parzialità nazionalistica, in una accezione che fa della "nazione" una sorta di individualità la cui natura è "culturale"<sup>4</sup>, laddove per cultura il filosofo intende ogni manifestazione della vita spirituale<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Per una ricognizione delle posizioni razziste nella cultura italiana degli anni Venti e Trenta del Novecento e sulla posizione di Gentile in merito mi permetto di rinviare al mio *Giovanni Gentile e la «questione ebraica»*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002 e al volume di P. Simoncelli, «Non credo neanche io alla razza». *Gentile e i colleghi ebrei*, Le Lettere, Firenze 2013.

<sup>4</sup> L'interpretazione gentiliana del concetto di nazione è assolutamente estranea a qualsiasi connotazione non soltanto grettamente materialistica o razzistica, ma altresì esclusivistica rispetto al riconoscimento del valore delle altre tradizioni nazionali. A questo proposito basti fare riferimento innanzitutto agli scritti storico-filosofici, sui quali ci si soffermerà più avanti, ma anche a testi riconducibili direttamente all'impegno politico del filosofo, nei quali ci si potrebbe aspettare di trovare accentuazioni di una eventuale inclinazione nazionalistica, ma che ne sono privi: cfr. G. Gentile, *Guerra e fede* (1919<sup>1</sup> e 1927<sup>2</sup>), a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1989, "Nazione e nazionalismo", pp. 35-38 e Id., *Origini e dottrina del fascismo* (1934), in *Politica e cultura*, a cura di H. A. Cavallera, 2 voll., I, Le Lettere, Firenze 1990, pp. 401-402.

<sup>5</sup> Per la peculiare definizione gentiliana del concetto di cultura come intero ambito delle produzioni spirituali, coincidente quindi con il mondo storico e riconducibile alla filosofia, si veda la prolusione palermitana del 1907 *Il concetto della storia della filosofia*, in G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana* (1913), Le Lettere, Firenze 1996, pp. 97-137.

Attraverso la lingua una nazione esprime la propria unità entro un quadro di esperienza che è innanzitutto pratica, sentimentale, legata alla concretezza delle spinte civili ed etiche della vita associata, e che alle istanze che provengono da questa dimensione risponde proiettando i propri ideali nell'arte, nella religione, nella filosofia oltre che naturalmente nell'orizzonte della prassi. In un certo senso, potremmo dire che per Gentile una nazione nasce quando nasce la sua lingua; e quando nasce una nazione, con la sua lingua nasce anche la consapevolezza che essa ha di se stessa, vale a dire la sua filosofia<sup>6</sup>.

## *2. Nazionalità e universalità del filosofare: la tradizione italiana*

Per affrontare questo tema può essere utile partire da un intervento pronunciato dal filosofo nel 1918, in un momento cruciale del suo percorso intellettuale, quando, ottenuta la cattedra di Storia della filosofia all'Università di Roma, raggiunse dopo Palermo e Pisa la sua più prestigiosa e definitiva collocazione accademica. Il Gentile "romano"<sup>7</sup> ha ormai conquistato pienamente il suo originale profilo speculativo, e ha delineato in opere di profonda maturità storiografica la linea maestra della tradizione filosofica italiana, dalle origini nell'Umanesimo e nel Rinascimento, attraverso Vico e la filosofia del XVIII e XIX secolo, fino alle "origini" della filosofia contemporanea italiana<sup>8</sup>. È uno studioso maturo e affermato, che negli anni del magistero palermitano ha già raccolto attorno a sé un

---

<sup>6</sup> Ivi, p. 122: «E ormai è esigenza generalmente sentita e affermata, benchè non sempre esattamente intesa: che nella filosofia si concentrino e trovino o cerchino la loro definitiva soluzione tutti i problemi, tutti i bisogni più profondi della società, in cui la filosofia sorge. Concetto equivalente al mio, che nella storia della filosofia si riassume tutta la storia dell'umanità».

<sup>7</sup> Cfr. U. Spirito, *Gentile romano*, in *Enciclopedia '76-'77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, cit., II, pp. 817-826.

<sup>8</sup> Non a caso è proprio con il titolo di *Storia della filosofia italiana* che nel 1969 Eugenio Garin raccolse in due volumi pubblicati dalla casa editrice Sansoni le maggiori opere storiografiche di Gentile, dedicate tutte al pensiero italiano, mostrando la coerenza e l'organicità di un lavoro che il filosofo sviluppò nella fase più feconda del suo itinerario speculativo, dalla laurea alle soglie degli anni venti (G. Gentile, *Storia della filosofia italiana*, a cura di E. Garin, 2 voll., Sansoni, Firenze 1969). In generale, per una valutazione dell'opera gentiliana di storico della filosofia, e della filosofia italiana in particolare, si rinvia qui una volta per tutte all'ampia *Introduzione* di Garin ai due volumi di Sansoni (cfr. *Op. cit.*, pp. I-LI) e al saggio *Gentile storico della filosofia*, in *Enciclopedia '76-'77. Il pensiero di Giovanni Gentile*, 2 voll., Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1977, I, pp. 413-420.

valido e agguerrito gruppo di allievi, e che si accinge a fare altrettanto nella nuova sede universitaria. Ma nel momento in cui approda alla nuova collocazione accademica, il profilo di Gentile si arricchisce di una componente che aveva cominciato a manifestarsi soltanto a partire dai dibattiti sull'intervento italiano nella prima guerra mondiale, e che era diventata via via più significativa durante lo svolgimento del conflitto<sup>9</sup>. Si tratta di una declinazione "politica" del suo impegno intellettuale che in questa forma non era appartenuta al pensatore negli anni precedenti<sup>10</sup>. Il giovane Gentile aveva infatti accolto da Spaventa l'idea che fosse necessario per una nazione guadagnare chiara coscienza della propria identità attraverso la consapevolezza della propria tradizione filosofica<sup>11</sup>, e questa idea aveva sviluppato lavorando alacremente a comporre una storia della filosofia italiana nella quale il punto di vista che orientava l'indagine era innanzitutto speculativo: era il concetto di una filosofia idealistica e spiritualistica, radicalmente immanentistica e quindi autenticamente umanistica, che il pensiero italiano avrebbe cominciato a delineare sin dall'Umanesimo, e avrebbe via via svolto, di concerto con

---

<sup>9</sup> Cfr. G. Galasso, *Il debutto politico di Giovanni Gentile. Introduzione agli scritti sulla prima guerra mondiale*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XLIII (1994), pp. 401-413.

<sup>10</sup> La posizione di Gentile rispetto alla politica negli anni precedenti al suo ingresso nel dibattito pubblico su questo tema è variamente ricostruita dagli interpreti; si rinvia su questo punto alle maggiori biografie gentiliane: M. Di Lalla, *Vita di Giovanni Gentile*, Sansoni, Firenze 1975; S. Romano, *Giovanni Gentile. Un filosofo al potere negli anni del Regime*, Milano, Rizzoli 2004<sup>2</sup>; G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Firenze 1995.

<sup>11</sup> Cfr. B. Spaventa, *Della nazionalità nella filosofia*, Prolusione alle Lezioni tenute presso l'Università di Napoli nell'anno accademico 1861-62, pubblicate da Gentile nel 1908 presso Laterza con il titolo *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, poi in B. Spaventa, *Opere*, a cura di G. Gentile, revisione di I. Cubeddu e S. Giannantoni, 3 voll., Sansoni, Firenze 1972, II, pp. 405-678 e ora ripubblicate a cura di F. Valagussa, con Postfazione di V. Vitiello, Bompiani, Milano 2008, pp. 1175-1200. Si tratta delle Lezioni nelle quali Spaventa enuncia la celebre tesi della "circolazione" della filosofia italiana nella filosofia europea, tesi che Gentile non sottoscriverà mai nella schematicità del suo assunto teorico e del suo svolgimento storiografico, ma dalla quale muoverà per ricostruire in maniera più attenta e documentata la storia della filosofia italiana e la piena partecipazione dei filosofi italiani allo sviluppo della filosofia europea. Sulle Lezioni di Spaventa si rinvia a F. Rizzo, *Bertrando Spaventa. Le "Lezioni" sulla storia della filosofia italiana nell'anno accademico 1861-1862*, Armando Siciliano Editore, Messina 1997, ma si veda anche l'Introduzione all'edizione alla stessa opera curata nel 2003 da Alessandro Savorelli per le Edizioni di Storia e Letteratura. Sul pensiero di Spaventa nelle sue molteplici sfaccettature si rinvia a M. Mustè, S. Trinchese, G. Vacca (a cura di), *Bertrando Spaventa tra unificazione nazionale e filosofia europea*, Viella, Roma 2018.

il pensiero europeo, fino a conquistarne pienamente il concetto con l'attualismo. Gentile era stato sempre lucido nel sottolineare il risvolto etico e politico di ciascuna costellazione teorica, ma a partire dagli anni della guerra il suo impegno si concentra in maniera più diretta ed esplicita sulla definizione di idealità dai connotati anche politici da proiettare nel dibattito contemporaneo, in vista della definitiva maturazione del processo di formazione della nazione che, iniziato nel Risorgimento, non poteva dirsi ancora completato<sup>12</sup>.

Non per caso, quindi, in un momento storico che era cruciale per la Nazione, e particolarmente significativo anche per il suo itinerario personale e accademico, vale a dire nel gennaio del 1918 – all'indomani quindi della sconfitta di Caporetto – Gentile dedicò al *Carattere storico della filosofia italiana* la Prolusione al corso di Storia della filosofia che da quell'anno avrebbe tenuto nella sede universitaria romana. Con uno stile solenne, introduceva il tema che si accingeva a trattare in alcune righe che mostrano bene l'intreccio di motivazioni teoriche e pratiche che in quel momento orientavano il suo interesse per la storia della filosofia italiana.

In questo momento tragicamente solenne, in cui la sventura improvvisamente abbattutasi come fulmine sulla patria ha svegliato e riscosso le sue più riposte energie, e ridesto la sua coscienza, incitandola a riflettere sul proprio essere, le proprie doti e i propri difetti, i propri bisogni e le proprie aspirazioni; io non saprei trovare argomento più opportuno al mio corso, che la storia della filosofia italiana; né tema più degno d'essere sottoposto all'attenzione dell'uditorio, al quale rivolgo oggi per la prima volta la parola, di questo che può considerarsi come l'epilogo anticipato del mio corso: del concetto cioè, che molti anni di studi intorno ai rappresentanti cospicui od oscuri e alle correnti secolari del pensiero italiano mi hanno condotto a formarmi del suo carattere storico<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> La riflessione gentiliana sul Risorgimento è considerata fondamentale per l'intero sviluppo del pensiero gentiliano in A. Del Noce, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1990; una prospettivamente esplicitamente differente è sviluppata in G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, il Mulino, Bologna 1998.

<sup>13</sup> G. Gentile, *Il carattere storico della filosofia italiana*, in Id., *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, 3a edizione riveduta, Sansoni, Firenze 1963, pp. 207-236, cit., p. 211. La conclusione di questo passaggio sembra confermare quanto Gennaro Sasso scrive a proposito della *vexata*, e variamente risolta, *quaestio* del rapporto tra il pensiero di Gentile e la sua scelta ideologica di adesione al fascismo. Sasso sostiene – con ben fondate ragioni – la completa estraneità dell'attualismo, inteso nella sua configurazione teoretica, al fascismo e ritiene piuttosto che le ragioni dell'adesione ad esso del filosofo si trovino

Con questo testo Gentile assume il ruolo di “filosofo della Nazione”, cercando di interpretare il bisogno spirituale di quest’ultima a riconoscersi nella propria identità e a proiettarsi verso un futuro da costruire. Funzionale a quest’esigenza – secondo il filosofo pratica nel senso più alto, e quindi non semplicemente ideologica – è la consapevolezza di sé che la Nazione può e deve raccogliere, secondo Gentile, dalla storia della propria filosofia. Già nella prolusione palermitana del 1907 aveva scritto che «la filosofia non è una direzione determinata dell’attività dello spirito; ma è la stessa attività dello spirito, considerata in ciò che ha di essenziale davvero e assoluto»,<sup>14</sup> e aveva affermato perentoriamente «la convergenza universale e assoluta della storia nella filosofia»,<sup>15</sup> intesa quest’ultima come «la coscienza d’ogni umana prerogativa». <sup>16</sup> Ora, accingendosi a discutere il carattere della “filosofia italiana”, il filosofo non può non tematizzare quella che gli si rivelerà come una soltanto apparente contraddizione tra la vocazione universale della filosofia e il suo preteso carattere nazionale. Intendendo sgombrare il campo da ogni equivoca posizione a carattere ideologico, nazionalistico o, ancora più erroneamente razzistico, Gentile premette che «né la filosofia, né la scienza, né l’arte, né la religione hanno, a rigore, aspetto nazionale; e ogni trattazione orientata secondo distinzioni politiche non può non apparire fondata su criteri arbitrari, empirici e pericolosi». <sup>17</sup> La fede nel valore assoluto della Verità che si enuncia non può non essere il fondamento del pensare, e nessuno che pensi può farlo senza il «convincimento di essere nel vero: cioè di pronunziare un giudizio che abbia valore assoluto, trascendente i limiti della sua

---

«nell’interpretazione che Gentile costruì della vicenda intellettuale e politica dell’Italia moderna e dei motivi che la determinarono» (G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, cit., p. 8). Certo è che alla fine della guerra Gentile ritiene prioritaria l’esigenza di costruire finalmente una compiuta coscienza dell’identità nazionale, da perseguire sia sul piano politico che su quello culturale; si veda a questo proposito il *Proemio* pubblicato al primo fascicolo del «Giornale critico della filosofia italiana» (I, 1920, pp. 1-6) e ora in G. Gentile, *Frammenti di filosofia*, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze 1994, pp. 127-134.

<sup>14</sup> G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana e Bertrando Spaventa*, Le Lettere, Firenze 1954, p. 118.

<sup>15</sup> Ivi, p. 122.

<sup>16</sup> Ivi, p. 102.

<sup>17</sup> G. Gentile, *Il carattere storico della filosofia italiana*, cit., p. 210.

personalità, non pure particolare e privata, ma anche nazionale».<sup>18</sup> «La filosofia» continua Gentile, «come la forma più concentrata e rigorosa del pensiero, non si può sottrarre a questa legge», e pertanto «può ben dirsi che essa è universale e internazionale in quanto è filosofia, e che filosofia non è in quanto è nazionale».<sup>19</sup>

Tuttavia, l'universalità della filosofia non può realizzarsi senza una sua determinatezza, senza una configurazione particolare che concorra a costituirne l'effettualità. Se la forma filosofica deve necessariamente essere quella dell'universalità, tale forma non può non sostanziarsi di un contenuto che rappresenta il radicamento nel carattere di nazionalità del quale un pensiero non può, sempre secondo Gentile, fare a meno. Infatti, l'affermazione dell'universalità della filosofia

non toglie né che in ogni filosofia sia ravvisabile un carattere nazionale, né che ogni filosofia, la quale sia cosa viva, debba averne uno: giacché è un assioma logico che l'universalità non è annullamento, anzi inveramento di tutte le determinazioni particolari<sup>20</sup>.

L'assioma logico cui Gentile fa riferimento è la chiave teorica che presiede alla formulazione del suo pensiero, nel quale la forma trascendentale dell'atto del pensare stringe nell'unità di una sintesi originaria i due elementi eterogenei del contenuto e della forma senza i quali quella sintesi non può darsi, ma fuori della quale essi non hanno alcuna autonomia. Se l'universalità compete all'atto del pensare in quanto atto dello spirito che in esso esercita la sua più alta prerogativa, questo atto non sarebbe possibile nel vuoto di determinazione di un soggetto puro perché disincarnato, desituato, privo di una concreta ed evenemenziale storicità. Questa dimensione determinata, piuttosto che vanificare la portata universale dell'atto, la sostanzia invece di un contenuto necessario senza del quale essa non potrebbe darsi. E si tratta di un contenuto che, se si realizza nella personalità che pone il problema filosofico, lo attinge da un orizzonte che non è né quello di una individualità considerata asfitticamente e solipsisticamente ripiegata in se stessa, né indebitamente proiettata nell'orizzonte delle pure essenze ideali e sovrastoriche. Al contrario si realizza una dialettica che radica

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 211.

<sup>19</sup> Cfr. ivi, pp. 211-212.

<sup>20</sup> Ivi, p. 212.

l'individualità che pone a se stessa il problema filosofico in un tessuto storico che, per essere concreto, non può non essere quello nazionale. Scrive Gentile:

Né il problema del filosofo si risolve in concetto di valore immortale senza nascere dalla personalità storica dell'uomo, determinata secondo il tempo e il luogo, e però secondo una corrente spirituale di cultura, che è sempre quella di un popolo<sup>21</sup>.

Il ritmo della vita spirituale consiste dunque, per Gentile, nell'incessante porsi di un problema da parte dell'individualità, per la quale esso sorge nell'intimità della coscienza, ma a partire dall'esperienza concreta che questa fa in un tempo e un luogo determinati, in un momento quindi della propria esperienza storica. La determinatezza, costitutiva dell'individualità, si risolve nell'universalità della soluzione, che attinge tale valore in forza del carattere trascendentale dell'atto sintetico dello spirito, pur affondando le proprie motivazioni e la propria coloritura individuale nella configurazione determinata del momento storico<sup>22</sup>. Questa ascesa dello spirito individuale «dal particolare, che è limitato e temporale, all'universale, che è infinito ed eterno» è un movimento mai destinato a compiersi definitivamente. Si tratta di un processo «immanente», scrive Gentile,

perché cotesta ascensione è atto non destinato ad esaurirsi; e la filosofia che assorbe e risolve ogni limite, compreso quello della nazionalità, adempie questo suo processo eternamente, senza perciò che vi sia mai una filosofia storicamente additabile e positiva, la quale possa dire d'aver vinto ogni limite. E s'è m'è

---

<sup>21</sup> Ibidem.em.

<sup>22</sup> Nel 1914, nella Prolusione pisana dal titolo *L'esperienza pura e la realtà storica*, Gentile aveva scritto, a proposito del rapporto tra il costituirsi dell'individualità e il riferimento al mondo storico: «Lo svolgimento spirituale, in cui l'esperienza consiste, è questa progressiva determinazione dell'io: nella quale ogni momento è un'affermazione in nuova forma del'io stesso, e però una negazione, un reale annullamento dell'io nella forma in cui era prima determinato: un passare dal non essere all'essere di un io determinato; e, poiché un io non determinato non è nulla, si può anche dire che sia un passare dal non essere all'essere dell'io. La nostra vita è un continuo morire del vecchio io, un nascere continuo del nuovo, in cui il vecchio bensì permane, ma rinnovato e trasfigurato», e precisava, poco più sotto: «Il mondo si viene a grado a grado costituendo nella esperienza, e il suo sistema è il sistema concreto della nostra personalità. La consapevolezza di questo sistema è la storia; un difetto di essa è una lacuna storica» (G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana e Bertrando Spaventa*, cit., p. 261).

lecito di esprimere il mio pensiero con una formula precisa, la filosofia nell'atto onde si libera dalle angustie del particolare, è universalità attiva o realizzazione dell'universale; ma nel fatto nel quale essa apparisce come soluzione solidificata, sistema costituito, un certo pensiero già pensato e ripensabile, torna a rinchiudersi nel suo limite, a configurarsi come un modo di pensare particolare, corrispondente allo spirito di un certo tempo e di un certo popolo<sup>23</sup>.

Una filosofia può e deve essere dunque, per Gentile, nazionale, senza per questo venir meno al suo requisito di universalità, poiché anzi l'universalità sarebbe priva di contenuto qualora non si radicasse sul terreno storico configurato da una determinata costellazione culturale, che è quella di una concreta nazionalità. D'altro canto, se il carattere nazionale della riflessione filosofica non sminuisce ma concorre alla realizzazione dell'universalità, è anche vero che la consapevolezza del suo itinerario è per Gentile l'irrinunciabile chiave di accesso all'identità di un popolo, che può chiarirsi a se stesso, e quindi progettare adeguatamente il proprio futuro sulla base della consapevolezza del cammino percorso e della direzione nella quale muoversi. Ancora una volta tenendo insieme quelli che potrebbero sembrare due opposti, Gentile definisce in prospettiva spiritualistica il concetto di tradizione: «La tradizione degna d'un popolo di vivi, da cui non si sia partito lo spirito, che è svolgimento ed eterna conquista di sé medesimo, è rinnovamento continuo nello slancio tenace e coerente verso l'avvenire»<sup>24</sup>. Riecheggiando parole scritte oramai molti anni prima, nella Prefazione al *Rosmini e Gioberti*, Gentile esorta a volgersi «al nostro passato, non per sigillarlo sotto l'esatta nozione di quel che fummo e pensammo: [...] ma per fare di questa nostra italianità, quale si venne realizzando lungo la nostra storia particolare, il nostro problema presente e urgente, il segreto della nostra vita spirituale»<sup>25</sup>. Un problema che non può essere risolto sulla base di un malinteso richiamo all'oggettività storiografica, alla superstizione del dato di fatto, ma secondo il nesso trascendentale tipico dell'attualismo maturo, secondo il quale la «nostra storia [...] esiste in quanto la facciamo essere e quale la facciamo essere secondo la virtù ricostruttiva e i bisogni del nostro

---

<sup>23</sup> G. Gentile, *Il carattere storico della filosofia italiana*, cit., p. 213.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Ivi, pp. 213-214.

spirito, e le conseguenti leggi della nostra indagine»<sup>26</sup>. La tradizione è pertanto la vivente personalità di ciascuno, quale risulta dalla sintesi tra il contenuto dell'esperienza e la forma di risoluzione dei problemi che essa prospetta risolti in una sintesi sempre originale. «La storia, pertanto, della nostra filosofia», continua Gentile, «è la nostra stessa filosofia, quale, per essere cosa nostra, luce della nostra coscienza e vivo principio del nostro operare, deve rampollare nell'intimo della nostra individualità»<sup>27</sup>.

### 3. *Le lingue volgari alle origini della filosofia moderna*

Gentile prosegue, nella Prolusione del 1918, illustrando il concetto di filosofia che dal suo punto di vista emerge dall'analisi della tradizione filosofica italiana. Una tradizione feconda, ma affetta da una stortura costitutiva, da un vizio di fondo, che alligna nella cultura nazionale e che deve essere superato per liberare l'efficacia del principio ispiratore del pensiero italiano. La figura paradigmatica, che riveste il ruolo di iniziatore della filosofia italiana moderna e che contemporaneamente ne ospita la stortura originaria, è quella di Petrarca, nel quale Gentile riconosce il profilo di quel "letterato" che rappresenta contemporaneamente il più alto contributo della cultura italiana al pensiero europeo moderno e la figura che l'ha portata a non poter compiere l'opera che pure essa aveva, agli albori della modernità, così splendidamente iniziato.

È quanto possiamo dedurre da alcune pagine molto interessanti al fine della ricerca che stiamo cercando di condurre. Si tratta del primo capitolo del volume *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, che raccoglie scritti di storia della filosofia risalenti al 1911 – si tratta di letture tenute alla Biblioteca filosofica di Firenze proprio nello stesso anno in cui Gentile avrebbe letto alla Biblioteca filosofica di Palermo la memoria *L'atto del pensare come atto puro*, tappa inaugurale dell'attualismo – e contiene in Appendice proprio la Prolusione romana sul *Carattere della filosofia italiana*. Nel titolo del primo capitolo, "La filosofia scolastica in Italia e i suoi problemi", compare quella che

---

<sup>26</sup> Ivi, p. 214.

<sup>27</sup> Ibidem..

potrebbe sembrare, tenendo conto di quanto si legge nel testo, una contraddizione: la contraddizione tra il concetto di filosofia scolastica e quello di filosofia italiana. In realtà, la tesi teoricamente coerente di Gentile è che la filosofia scolastica non possa dirsi italiana, né legata a nessuna delle altre nazionalità dell'Europa moderna. Così come la lingua nella quale essa si esprimeva - un latino comune a tutti gli studiosi, molto diverso da quello dell'epoca classica e ormai ridotto a un gergo, a una sorta di *koinè dialektos* - la Scolastica aveva carattere universalistico e sovranazionale. «Una filosofia scolastica italiana è un errore storico», scrive Gentile, «perché è risaputo [...] che questa filosofia non ha accento personale, né peculiarità nazionali»<sup>28</sup>. Certo, non è difficile scorgere tra le grandi personalità degli scolastici differenze d'indirizzo mentale e d'intonazione spirituale, oltre che di dottrine, ma secondo Gentile si tratta di un aspetto secondario rispetto alla collocazione storica dei problemi della Scolastica, e alla correlativa mentalità scientifica da cui essi sorgevano. Per Gentile la filosofia medievale ereditava sostanzialmente i problemi dell'antichità greca, senza farli scaturire dalla propria esperienza attuale. Il carattere astratto di questa declinazione della scienza filosofica era ancor più accentuato dall'essere, quella scolastica, una filosofia praticata da chierici, dall'essere pertanto una scienza ecclesiastica, che come tale, scrive Gentile, «è necessariamente una scienza impersonale, internazionale e relativamente astratta». «Il contenuto essenziale dello spirito ecclesiastico è sopramondano e estrastorico: i suoi interessi immanenti e caratteristici trascendono tutti la sfera pratica dello spirito, in cui l'uomo è padre o figlio, servo o signore, lavoratore o cittadino»<sup>29</sup>. Il pensiero scolastico, dunque, sradicava lo spirito filosofico dalla dimensione storica e incarnata nella quale soltanto le individualità dei filosofi, e la determinatezza del contesto entro il quale si svolgevano le loro vite, avrebbero potuto sostanziare di senso la speculazione.

Ma poco più oltre si trova un passaggio che, ai fini di questa riflessione, vale la pena leggere per intero. Per provare la tesi della sopramondanità dello spirito religioso del medioevo, Gentile cita la diffusione degli ordini monacali e la rinuncia che richiedevano alla vita

---

<sup>28</sup> G. Gentile, *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, cit., p. 8.

<sup>29</sup> Ivi, p. 9.

mondana da parte del chierico, la cui scienza, pertanto «non potrà avere forti elementi personali da assorbire, né potrà riflettere in sé i colori della vita circostante»<sup>30</sup>. «La storia italiana, per esempio», continua Gentile,

vive nei comuni, nei feudi, nelle contese politiche tra Chiesa e Stato; ma tutto questo è un mondo che non tocca l'animo dello scienziato, che si divide senza sforzo dal suo popolo, e assorbito nel circolo della scienza universale, può passare indifferentemente da Aosta a Canterbury, da Parigi a Oxford, da Colonia a Ratisbona, a Strasburgo, a Parigi, e da Parigi a Napoli, dalla Sassonia a Padova per ritornare in Germania, da Occam, in Inghilterra, a Parigi e in Baviera: per tutto il mondo già unificato da Roma, e ora raccolto in una fede dal cristianesimo. Parlano tutti sotto ogni cielo una stessa lingua, che li aiuta a estraniarsi dalla famiglia, dagli affari e dagli uomini, che si agitano intorno a loro, fuori dalle scuole<sup>31</sup>.

Parlano tutti sotto ogni cielo la stessa lingua, ed è questo che li trasporta in un rarefatto orizzonte di sovramondanità, dove tacciono i moventi e le passioni individuali, l'eco dei conflitti etico-politici della vita presente, e risuonano soltanto argomentazioni proiettate in un orizzonte trascendente. Il comune riconoscimento dei chierici, in quanto uomini di scienza, nell'unica lingua sovranazionale è il modo nel quale si esprime l'irrelevanza, per quella speculazione, di tutti i caratteri che si riferiscono all'individualità dei pensatori e alla determinatezza della loro esperienza storica in quanto riferita a una comunità di individui, raccolti nel vincolo di una società. La lingua nella quale si esprime la filosofia scolastica è dunque non soltanto il veicolo di trasmissione della scienza, ma anche un elemento che la caratterizza, configurando un ambito di comunicazione che delinea l'orizzonte di una comunità di ricerca orientata nel senso dell'annullamento dell'individualità concreta e della determinazione storica della società.

La lingua in cui si esprime questa filosofia è dunque la "forma" che essa assume, e intendo il termine "forma" nell'accezione teoricamente forte che gli compete nella filosofia gentiliana. Valorizzando e approfondendo una nozione desanctisiana che è stata determinante nella

---

<sup>30</sup> Ivi, p. 10.

<sup>31</sup> Ibidem..

genesi di entrambe le versioni del neoidealismo italiano<sup>32</sup>, per Gentile il rapporto che lega contenuto e forma nell'espressione è tutt'altro che avventizio o accessorio; si tratta piuttosto di un nesso originario e fondante secondo il quale il contenuto non può originariamente darsi se non nella forma in virtù della quale esso attinge la propria configurazione e la propria definitezza. Non vi è contenuto prima e senza la forma, perché la forma è ciò che rende possibile il venire all'essere del contenuto. Si tratta naturalmente del modulo trascendentale tipico dell'idealismo attualistico, sul quale qui non è il caso di soffermarsi se non per sottolineare come il nesso tra la lingua nella quale il contenuto si esprime e il carattere dell'atteggiamento spirituale fondamentale attraverso il quale quel contenuto viene considerato trovano, coerentemente, nella forma linguistica la loro adeguata configurazione.

Il passaggio da una scienza espressa nel *koinè dialektos* del latino medievale a quella espressa invece nelle lingue nazionali europee rappresenta infatti per Gentile un momento cruciale nello svolgimento della storia della filosofia, che attraverso il mutamento linguistico riflette ed esprime un radicale rivolgimento della sua impostazione problematica. La storia della filosofia ha infatti per Gentile un carattere dualistico, sancito dall'avvicinarsi di due impostazioni speculative fondamentali, in altrettante "epoche" della storia del pensiero<sup>33</sup>. Il pensiero nasce e muove i suoi primi, anche poderosi passi, sulla base di una concezione oggettivistica del vero, concepito come una realtà in sé che il pensiero deve raggiungere e a cui deve adeguarsi. Questo modello teorico è quello tipico dell'antichità classica, che viene ereditato tal quale dal pensiero medievale, sebbene nella cosiddetta età di mezzo venga declinato in un orizzonte teologico nel quale il dio cristiano risulta inquadrato, e depotenziato, dalle categorie tradizionali della filosofia. Depotenziato perché, secondo Gentile, il germe fecondo del rinnovamento delle categorie filosofiche sarebbe contenuto proprio

---

<sup>32</sup> Per l'influenza di De Sanctis sulla genesi del nodo teoretico fondamentale dell'attualismo, si veda A. Negri, *Giovanni Gentile*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1975, I/Costruzione e senso dell'attualismo, pp. 14-18, ma su questo tema mi permetto di rinviare ancora al mio *Gentile e Kant*, cit., pp. 43-52.

<sup>33</sup> A proposito della periodizzazione "dualistica" dell'intera storia della filosofia in Gentile mi sia consentito ancora di rinviare al mio contributo *Giovanni Gentile e il concetto "umanistico" della modernità*, nel volume *Modernità e progresso. Due idee guida nella storia del pensiero*, a cura di G. Piaia e M. Forlivesi, CLEUP, Padova 2014, pp. 298-316.

nell'intuizione fondamentale del cristianesimo, secondo la quale lo spirito umano è libero e fonte dell'instaurazione di ogni realtà. «Religiosamente, l'opposizione platonica della verità alla mente, la separazione assoluta del divino dall'umano è negata la prima volta dal cristianesimo, nella travagliosa elaborazione del dogma dell'uomo-Dio. Ma filosoficamente, la teologia cristiana rimane impigliata nella rete del platonismo e dell'aristotelismo»<sup>34</sup>, vale a dire in un modello di filosofia trascendente, che è quello tipico della filosofia medievale. La modernità per Gentile consiste nel superamento di questo punto di vista, in un capovolgimento radicale dei punti di riferimento del pensiero.

L'età moderna è appunto la conquista lenta, graduale del soggettivismo; la lenta, graduale immedesimazione dell'essere e del pensiero, della verità e dell'uomo: è la fondazione, celebrata nei secoli, del *regnum hominis*, l'instaurazione dell'umanismo vero<sup>35</sup>.

Il passaggio dunque, da una filosofia del trascendente a una filosofia dell'immanenza segna il passaggio dalla filosofia medievale alla filosofia moderna, e il primo segnale del radicale cambiamento di atteggiamento del pensare è il passaggio dal *koinè dialektos* alle lingue nazionali quali strumenti adeguati all'espressione del contenuto della scienza. La lingua per Gentile veicola ed esprime personalità e nazionalità, e soltanto quando l'individuo riconosce in se stesso la possibilità di ergersi, quale fonte del giudizio, a soggetto della scienza, allora nascono, insieme alla modernità, anche le filosofie nazionali. «Affinchè, adunque, si veggia sorgere qualche carattere nazionale nella storia della filosofia cristiana bisogna aspettare la dissoluzione della Scolastica», scrive Gentile. E così in Francia e in Inghilterra saranno Cartesio e Bacone alla fine del XVI secolo, «che cominciano a scrivere in francese e in inglese» a rompere con la Scolastica, e a introdurre stimoli speculativi radicalmente nuovi. A Eckhart e alla mistica del XIV secolo si deve invece l'introduzione di un principio radicalmente opposto alla Scolastica, che sarà il nucleo generatore della filosofia germanica moderna<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana e Bertrando Spaventa*, cit., p. 214.

<sup>35</sup> *Ibidem.*

<sup>36</sup> Cfr. G. Gentile, *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, cit., p. 13.

#### 4. Dante, Petrarca, e le origini della filosofia italiana

In questo processo, per Gentile, l'Italia svolge un ruolo cruciale, anche se le poderose spinte al rinnovamento che partono dal nostro territorio e che si diffondono in tutta Europa saranno destinate ad avere proprio nel loro luogo di origine un percorso articolato e controverso. Ma anche l'inizio della tradizione filosofica italiana riveste caratteri di originalità e, per molti versi, di problematicità teorica, sui quali giova soffermarsi con attenzione. Continuando la rassegna delle svolte in direzione nazionale della filosofia cristiana medievale, Gentile scrive:

In Italia, a differenza di tutti gli altri paesi, il primo filosofo e tutti quelli che con lui si possono considerare iniziatori di un movimento di pensiero intimamente connesso con la nostra letteratura e con tutta l'anima nostra nazionale, Francesco Petrarca e gli umanisti che camminano sulla via da lui aperta, non scrivono in italiano; ma il loro latino non è più il gergo scolastico [...]: ma il latino restituito alla purezza primitiva e genuina della classicità romana, da cui, poiché le forme dello spirito non è possibile che si tramandino indifferentemente, doveva nascere una letteratura affatto nuova, che è letteratura italiana anche se scritta in latino<sup>37</sup>.

È evidente che si apre qui un tema che presenta molteplici aspetti problematici: innanzitutto in relazione alla possibilità di qualificare come "italiana", schiettamente e autenticamente nazionale, dunque, la letteratura in latino degli umanisti; in secondo luogo rispetto all'identificazione, che Gentile fa, della letteratura umanistica con una filosofia<sup>38</sup>. Ma un ulteriore aspetto arricchisce di complessità, anche se per altri versi contribuisce a dipanarne le articolazioni, il discorso gentiliano. Si tratta del riferimento a Dante quale padre, prima ancora di Petrarca, della filosofia, e non soltanto della letteratura, italiana. È proprio nell'analisi gentiliana dell'opera dantesca che emerge in maniera evidente come il passaggio dal latino scolastico alla lingua volgare quale

---

<sup>37</sup> Ivi, pp. 13-14.

<sup>38</sup> Questa tesi storiografica è sviluppata da Gentile in tutti i lavori dedicati all'Umanesimo: compare fin dalla *Storia della filosofia italiana* per l'editore Vallardi, alla stesura della quale il filosofo si dedicò tra il 1902 e il 1915 (2° ed. riveduta da V.A. Bellezza, Sansoni, Firenze 1962), e nei saggi raccolti nel volume *Il pensiero italiano del Rinascimento* (Terza edizione accresciuta e riordinata, Sansoni, Firenze 1955).

forma considerata adeguata ad esprimere i contenuti della scienza sia la manifestazione del radicale cambiamento di rapporto tra il pensiero filosofico e l'esperienza storica concreta, e l'ambito entro il quale soltanto può adeguatamente esprimersi l'originalità dell'individuo, quale soggetto della speculazione. Prima di Petrarca c'era stato Dante, secondo Gentile, che aveva intrapreso «un consapevole tentativo, e grandioso, di nazionalizzare la filosofia in Italia, scrivendone in volgare»<sup>39</sup>. Non è alla riuscita del *Convivio*, che secondo il filosofo bisogna guardare, «ma alle intenzioni dell'autore quando vi si accinse»<sup>40</sup>, perché egli era consapevole dell'alta ambizione di promuovere il volgare a lingua degna di esprimere i contenuti della scienza medievale. L'impresa dovette arenarsi per i limiti nella concezione dell'opera, non perché l'autore si fosse ricreduto sul principio che l'aveva ispirato. Dante interruppe il *Convivio* perché la sua indole era di poeta, non di logico, e declinò la sua ambizione scientifica nella forma più propria al suo genio interiore.

Così la filosofia entrava non solo in quanto pensata e fermata nella lingua volgare, ma, quel che è assai più, raffigurata nei fantasmi del monumento più magnifico della nostra arte, nella letteratura nazionale. Vi entrava trionfalmente, con intera coscienza della importanza della novità<sup>41</sup>.

Dante concepisce così il progetto di portare la scienza fuori dalle scuole, e le dà forma in volgare nella letteratura. Nasce con questa lingua, e con l'affermazione della pienezza della sua capacità espressiva, la nostra filosofia nazionale. Ma attraverso la rivendicazione delle potenzialità del volgare emerge anche, per la prima volta, la consapevolezza che esso esprime la comunanza di un popolo, di una nazione, che si costituisce come tale proprio a partire dalla lingua che condivide e accomuna gli individui e le generazioni. Dante difende il suo volgare da quelli che lo considerano indegno ad esprimere gli alti concetti della scienza, e riconosce nella lingua natia lo strumento per la costituzione della propria individualità e per la trasmissione del sapere alle successive generazioni.

---

<sup>39</sup> G. Gentile, *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, cit., p. 14

<sup>40</sup> Ibidem..

<sup>41</sup> Ivi, pp. 19-20.

Qui lo scolastico si riscuote e si sveglia; e sente la terra, a cui lo avvincono le sue radici spirituali. [...] Il sole che tramonterà sarà la scienza umbratile delle scuole senza nessun carattere nazionale: il sole che sorgerà, se non nel *Convivio*, nella *Commedia*, sarà la scienza liberata dal suo astratto universalismo, e fatta italiana, perché passata attraverso una grandissima anima italiana, e penetrata nella nuova vita d'Italia<sup>42</sup>.

Perché attraverso la lingua, nel poema dantesco, l'italianità si esprime veicolando una nuova sostanza spirituale. Non si tratta dei contenuti della scienza medievale, che Dante recepisce senza veramente rinnovarli, ma di un mondo poetico che filtra quei contenuti e li fonde nel calore di una individualità appassionata della civiltà italiana in incubazione, con i suoi contrasti economici, etici, politici, religiosi. Scrive Gentile: «La vera lingua, la vera forma, in cui vive il mondo poetico di questo spirito eroico, che fu il più possente dei creatori della nostra anima nazionale, non è pur il volgare dei filologi, ma la stessa anima dantesca»<sup>43</sup>. E così con la lingua, e attraverso la lingua, si afferma la personalità, ed essa si scopre inscindibilmente legata alla determinatezza della dimensione storica nella quale vive. La lingua di Dante è potente quanto la sua personalità, la personalità di un “uomo intero”, come scriverà Gentile<sup>44</sup>, capace di esprimere integralmente le multiformi dimensioni dell'umano. Questa unità della personalità è per Gentile il tratto etico fondamentale, che esprime al più alto grado la spiritualità dell'uomo e quindi, anche, quella spiritualità di cui deve essere pervasa la tradizione di una nazione, cui il filosofo si riferiva nelle pagine della prolusione del 1918 dalla quale è partita questa riflessione. È per questo, scrive Gentile, che

Dante è risorto non dico nella oziosa erudizione, [...] ma nella vita palpitante, attuale, concreta dello spirito italiano, ogni volta che gl'Italiani si sono comunque, letterariamente o politicamente, riscossi, si sono guardati in faccia, e hanno sentito un'unità di origine, di tradizione, di aspirazione: un'essenza comune, insomma, e una sostanza e missione nazionale<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> Ivi, p. 21.

<sup>43</sup> Ivi, p. 22.

<sup>44</sup> Gli scritti di Gentile su Dante, nei quali compare a più riprese questa espressione, sono stati raccolti nel volume G. Gentile, *Studi su Dante*, a cura di V.A. Bellezza, Le Lettere, Firenze 1965.

<sup>45</sup> G. Gentile, *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, cit., pp. 22-23.

In relazione ai problemi che poco più sopra abbiamo posto, possiamo dire quindi che la scelta dantesca di esprimere in volgare l'integralità del proprio mondo interiore, nel quale l'amore per la scienza si fondeva con la passione civile e la dimensione del sentimento, rappresenta un esempio metodologicamente pregnante per mostrare come la più efficace declinazione nazionale della lingua sia quella che si radica in una individualità personale compiuta e integrata rispetto a tutti i risvolti della vita. Il limite dell'opera dantesca è per Gentile schiettamente speculativo perché il contenuto dottrinale del suo poema rimane aderente all'impostazione teorica fondamentale tipica del pensiero medievale. Sebbene con Dante si "italianizzi la Scolastica", perché la si declina in un sentire potentemente avvinto alla nuova storia d'Italia, non è Dante, per Gentile, l'iniziatore della nostra filosofia nazionale, che nasce invece con Petrarca e con gli Umanisti. Il fatto è che, per Gentile, soltanto con Petrarca e con l'Umanesimo nasce quella nuova intuizione del mondo e dello spirito che è il segno dei tempi nuovi, il momento sorgivo dell'atteggiamento spirituale propriamente moderno, che di contro all'intellettualismo tipico del pensiero medievale intraprende decisamente la via del soggettivismo, di un "umanesimo" sostanziale del quale la svolta filologica è la prima portatrice.

È infatti uno degli elementi caratteristici della storiografia gentiliana una interpretazione speculativa e non meramente letteraria e filologica di quello che, non a caso, aveva preferito denominare "umanismo".<sup>46</sup> Secondo il filosofo, attraverso la filologia l'umanesimo realizzava un atteggiamento

---

<sup>46</sup> "L'Umanesimo" è infatti il titolo del secondo Libro della *Storia della filosofia italiana (fino a Lorenzo Valla)*, cit., p. 87; per una pertinente riflessione sul valore di questa scelta terminologica si rinvia a A. Scazzola, *Giovanni Gentile e il Rinascimento*, Vivarium, Napoli 2002, pp. 158 e sgg. Più in generale, sull'opera di Gentile come storico del Rinascimento, si vedano: di Eugenio Garin, oltre alla già citata *Introduzione* ai due volumi di Sansoni del 1969, gli articoli *Giovanni Gentile interprete del Rinascimento*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXVI (1947), pp. 117-128 e quello con lo stesso titolo comparso l'anno successivo sulla stessa rivista, pp. 217-220, e l'*Introduzione* a G. Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Le Lettere, Firenze 1991; per una discussione del confronto tra Gentile e Garin interpreti del Rinascimento si rinvia a S. Bassi, *Immagini del Rinascimento. Garin, Gentile, Papini*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013, pp. 45-84; C. Vasoli, *Gentile e la filosofia del Rinascimento*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 147-156; D. Bigalli, *Gentile, storico del Rinascimento*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 31-40.

rivoluzionario dello spirito, che contro le macerie del sapere delle scuole cercava di mettere a fuoco un nuovo concetto dell'uomo, delle capacità della sua ragione e quindi della sua autonomia. È per questo che il latino di Petrarca e degli umanisti può essere considerato da Gentile parte integrante della letteratura italiana. Perché espressione di una intuizione originale dello spirito, che attraverso la ricerca della purezza originaria della lingua – al di là del suo traviamiento nella tradizione scolastica – dava forma a una nuova sintesi linguistica, che non era più il *koine dialektos* della Scolastica, ma non era nemmeno, perché non poteva più esserlo, il latino della classicità.

La letteratura umanistica può essere considerata il primo momento della tradizione filosofica italiana perché consapevolmente intende allontanarsi dalla filosofia delle scuole e promuove un atteggiamento di autonomia della ragione umana che ha come primo terreno di esercizio la riconquista di un canale di comunicazione con l'umanità dei classici.

L'Umanesimo libera l'uomo da preoccupazioni accascianti e prepara la libertà dello spirito moderno. [...] A poco per volta l'Umanesimo spianta dagli animi quel concetto del trascendente, che era stato il fulcro d'ogni filosofia medievale ed era il presupposto essenziale della dottrina cristiana e cattolica: operando col suo scetticismo una rivoluzione assai più radicale e profonda di quella, a cui il misticismo germanico starà contento con la Riforma. [...] La religione e la filosofia, voglio dire la fede vera dell'umanista, è la sua stessa filologia: e questo chiudersi e lasciarsi assorbire nella conoscenza d'un mondo sottratto alla giurisdizione degli'inquisitori, oggetto di scienza libera e pura, è la prima instaurazione della libertà spirituale dell'uomo moderno<sup>47</sup>.

Le conseguenze di questo nuovo atteggiamento sono contraddittorie: certamente la rivoluzione portata dall'umanesimo genererà il progressivo affrancamento dello spirito da ogni tutela trascendente, e inaugura il cammino immanentistico della modernità.<sup>48</sup> Ma il prezzo che la cultura italiana pagherà per questo contributo determinante alla storia del pensiero europeo sarà la permanenza, nella sua storia culturale, della figura del *letterato*, «dell'uomo dell'erudizione, della coltura, della raffinatezza intellettuale, ma senza una fede, senza un contenuto morale, senza un orientamento nel mondo»<sup>49</sup>. Dell'uomo scisso, dunque, tra il mondo

---

<sup>47</sup> G. Gentile, *Storia della filosofia italiana (Fino a Lorenzo Valla)*, cit., p. 278.

<sup>48</sup> Cfr. G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., pp. 9-10.

<sup>49</sup> G. Gentile, *Storia della filosofia italiana (Fino a Lorenzo Valla)*, cit., pp. 276-277.

puramente interiore del suo amore per i classici, nei quali egli afferma la più piena libertà e autonomia, e il mondo reale, della vita pratica, dominato ancora dalle autorità esteriori rispetto alle quali il nuovo filosofo non intende muovere critiche.

Il mondo degli umanisti era un mondo senza moralità, o che è lo stesso, un mondo astratto. [...] In quella sua astratta moralità l'umanista filologo non sente la reale presenza dello spirito morale, che è unità di libertà e di legge, di piacere e di virtù: sente la libertà, ma non vede la legge, e gli pare perciò che la prima non tolleri la compagnia della seconda. [...] La legge rimane per lui in quella vita, da cui egli si distacca; ed è il volere del principe, o quello della Chiesa. Ma egli si rifugia in un mondo che, sottraendosi a ogni limite imposto da questi poteri, si rivendica in una libertà assoluta. La virtù, come legge che segni alla volontà la via da seguire, non appartiene a questo mondo della libertà<sup>50</sup>.

Sta dunque in questa contraddizione inscritta nello spirito della nascente cultura italiana che Gentile legge la cifra profonda del percorso culturale della nostra nazione<sup>51</sup>, scisso sempre tra l'ansia di autonomia e di rivendicazione della libertà del soggetto, e la persistenza dell'autorità esteriore e trascendente rappresentata dall'istituzione ecclesiastica, mai seriamente affrontata e rimossa dalla nostra filosofia. Polemizzando esplicitamente contro i teorici di ogni "genio" nazionale, spesso identificato naturalisticamente con una presunta razza, Gentile scrive:

V'ha chi fantastica, di là d'ogni concezione intelligibile, di un'indole della razza latina, indifferente a quei motivi mistici, in cui si radica non pure la schietta religiosità, ma anche lo schietto spirito speculativo, che è sì bisogno di intendere, ma d'intendere qualcosa che sia tutto, e un tutto che si senta vivo dentro il nostro animo stesso. Ma questa razza, che non sia un mito, è la storia. E la nostra spontaneità spirituale è stata sempre (possiamo dire senza immodestia, fino ad oggi) impedita e compressa dalla nostra tradizionale e ufficiale cultura<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Ivi, p. 346-348.

<sup>51</sup> Nella visione di Gentile non è quindi possibile ricondurre il profilo del "letterato" a una univoca definizione di elemento di decadenza. Allontanandosi su questo punto dal giudizio desanctisiano, il filosofo legge lo svolgimento della nostra storia culturale alla luce di un complesso intreccio tra spinte in direzione della modernità, vale a dire della conquista del principio di autonomia del soggetto, e resistenze degli elementi trascendenti e scolastici, che determina lo svolgimento complesso e faticoso della nostra storia culturale e filosofica. Per un inquadramento del dibattito su questo tema si veda A. Scazzola, *Giovanni Gentile e il Rinascimento*, cit., pp. 184 e sgg.

<sup>52</sup> G. Gentile, *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano*, cit., p. 25.

Questo ha impedito la continuità di una tradizione filosofica orientata a sviluppare pienamente l'intuizione immanentistica con la quale la filosofia italiana aveva fatto il suo esordio, e la cui fecondità però aveva dato i suoi frutti soprattutto fuori dal territorio nazionale. Soltanto nel periodo della Restaurazione, con Rosmini e Gioberti, sebbene anch'essi frenati da preconcetti religiosi intesi scolasticamente, per Gentile si sarebbe finalmente aperta la via a uno sviluppo continuo del pensiero moderno anche in Italia, che dopo un'ulteriore vicenda di evoluzioni e fraintendimenti, avrebbe infine raggiunto con l'attualismo la conquista pienamente consapevole del principio immanentistico che aveva dapprima oscuramente cercato di affermare.

##### *5. La lingua come espressione della personalità*

Non è il caso di soffermarsi ulteriormente sulla concezione gentiliana del profilo speculativo della tradizione filosofica italiana. Quello che è invece opportuno sottolineare è la concezione teorica della lingua che si ricava da quanto fin qui è stato considerato sotto il profilo della storia della cultura filosofica nazionale. Tra gli altri, l'elemento fondamentale a questo proposito è il giudizio sull'umanesimo, e il fatto che Gentile consideri quale momento originario della tradizione filosofica italiana una produzione letteraria che non è in volgare ma in latino. Questa apparente contraddizione scompare se si comprende che per il filosofo, nella interpretazione del fenomeno linguistico, sia fondamentale l'atto con il quale un contenuto viene investito e configurato in virtù di una forma, piuttosto che la specificità della lingua nella quale esso viene espresso. Un passaggio che Gentile scrive a proposito di Dante può giustificare pienamente questa posizione, apparentemente paradossale:

Nessuno oggi pensa più che la lingua d'un uomo o di una letteratura sia quella chiusa nei vocabolari e nelle grammatiche: perché ci siamo accorti che la parola suona nel contesto di un'anima con accento sempre nuovo nell'inquieto svolgimento della sua vita; e nella forma che par parola vediamo confluire e condensarsi tutta la spiritualità nell'atteggiamento individuale o storicamente determinato, che vi s'esprime. Anzi l'espressione non ci pare sia altro che questa vita interiore, questa

effusione lirica che un mondo, per altro in sé concepibile solo in astratto e sempre dopo che è stato espresso, assume nello spirito in cui si realizza<sup>53</sup>.

Si tratta di un passaggio denso ed illuminante, che rinvia al modulo teorico trascendentale tipico dell'attualismo. Così come il pensiero non è se non nell'attualità del suo porsi, allo stesso modo la lingua non è se non nell'espressione di volta in volta determinata nella quale si configura. E così come il pensiero pensante non è se non l'atto della sintesi in virtù della quale l'io riveste di forma e configura il contenuto che porta all'essere, così la lingua non è se non quella forma che "par parola", ma che parola non è se con questa espressione intendiamo un termine definito una volta per tutte. La lingua è lo strumento attraverso il quale il pensiero esprime se stesso, è la forma che assume in quanto necessaria configurazione del senso, e ha valore in quanto lo attinge direttamente dalla potenza sintetica e creatrice del pensare. Per Gentile, dunque, non esiste espressione linguistica che non sia riconducibile al nucleo trascendentale della personalità, alla sua originaria virtù sintetica, al suo carattere attuale e creatore. La lingua dunque non è *ergon* ma sempre *énérgεια*, attività vivente e plasmatrice del senso e mai deposito inerte di espressioni definite una volta per tutte.<sup>54</sup> Ogni parlante ricrea in ogni espressione la sua lingua secondo quel medesimo nesso, nel quale per Gentile risiede l'eterna vitalità dello spirito, tra presente e passato e tra pensiero pensante e pensiero pensato, che rappresenta la più autentica interpretazione del concetto di tradizione.



Articolo presentato in Aprile 2018. Pubblicato online in ottobre 2019  
c 2019 dall'Autore/i; licenziatario IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI  
Questo articolo e un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative  
Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0  
IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI, 1-2(2018)  
DOI: 10.6092 / 2532-6864 / 2018.1-2.69-90

<sup>53</sup> Ivi, p. 22.

<sup>54</sup> Per quanto concerne gli aspetti linguistici della riflessione di Gentile si rinvia all'intelligente e completa monografia di C. Fabrizio, *Idee linguistiche e pratica della lingua in Giovanni Gentile*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2008.

GIUSEPPE RUSSO  
GUIDO FASSÒ.  
UN ITINERARIO FILOSOFICO  
TRA DIRITTO E NATURA UMANA

Di Guido Fassò è stato ricordato il contegno «schivo degli incontri e quasi della società, teso in un impegno di chiarezza mentale, di serietà e finezza di sentire»<sup>1</sup>. Un «impegno di chiarezza mentale», quello del pensatore bolognese, protrattosi dal 1947 al 1974 – dalla pubblicazione della memoria, ultimata già nel 1942, dedicata a *Il Vico nel pensiero del suo primo traduttore francese*<sup>2</sup>, al volume *Società, legge e ragione*<sup>3</sup>, raccolta di saggi apparsi durante il ventennio precedente –, che lo ha reso «il più limpido storico del giusnaturalismo»<sup>4</sup>, quantunque egli non sia stato solo uno storico, riuscendo a coniugare, anzi, come osservato dal di lui maestro, Felice Battaglia, «sensibilità storica» e «acume teoretico»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Le parole, pronunciate da Roberto Mazzetti, amico di gioventù di Fassò, sono riportate in C. Faralli, *I momenti della riflessione critica su Guido Fassò*, in G. Fassò, *Scritti di filosofia del diritto*, 3 voll., a cura di E. Pattaro, C. Faralli, G. Zucchini, Giuffrè, Milano 1982, vol. 3, p. 1513, nonché in C. Faralli, *Il maestro e lo studioso*, in AA.VV., *Guido Fassò. Una tavola rotonda*, in «Rivista di filosofia del diritto», IV, numero speciale 2015, p. 9.

<sup>2</sup> G. Fassò, *Il Vico nel pensiero del suo primo traduttore francese*, Memoria presentata all'Accademia delle scienze dell'Istituto di Bologna nella seduta del 29 marzo 1947, pubblicata poi in «Memorie dell'Accademia delle scienze dell'Istituto di Bologna. Classe di scienze morali», serie IV, VII (1944-45), 1947, pp. 47-112, e ora rifusa in Id. *Scritti di filosofia del diritto*, cit., vol. 1, pp. 3-74. Il testo della memoria, tuttavia, come ci informa Enrico Pattaro, nel suo *Gli studi vichiani di Guido Fassò*, in «Bollettino del centro studi vichiani», 1975, p. 87, nota 1, era già stato ultimato nel 1942, ma, a causa delle difficoltà incontrate da Fassò nel trovare un editore disponibile per la pubblicazione, questi era stato costretto a procrastinarla, sino a che, per i buoni uffici di Giuseppe Saitta, non gli fu possibile, nel 1947, presentarla all'Accademia delle scienze di Bologna.

<sup>3</sup> G. Fassò, *Società, legge e ragione*, Edizioni di Comunità, Milano 1974.

<sup>4</sup> G. Marini, *Il giusnaturalismo nella cultura filosofica italiana del Novecento* [1976], in Id., *Storicità del diritto e dignità dell'uomo*, Morano, Napoli 1987, p. 315.

<sup>5</sup> F. Battaglia, *Guido Fassò: in memoria*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1975, p. 301 (ma anche p. 303, ove Fassò è descritto come «mente teoretica e storica»).

Benché, nel 1936, si fosse laureato in Giurisprudenza, Fassò, non dimostrando «nessuna vocazione per la professione forense», si dedicò inizialmente agli «studi storico-filosofici», essendosi, frattanto, laureato anche in Filosofia (1940). Si interessò, quindi, alla filosofia giuridica «soltanto per quel che vi è di filosofia»<sup>6</sup> in essa, rifiutando di considerarla *philosophia minor*. Ancora nel 1966, infatti, nella *Premessa* alla celebre *Storia della filosofia del diritto*, egli avrebbe ribadito che è «assurdo pensare una qualsiasi filosofia particolare, una filosofia che non sia la filosofia puramente e semplicemente: ragione per cui di una filosofia *del diritto* distinta dalla *filosofia* pura e semplice non si dovrebbe parlare»<sup>7</sup>.

La «fisionomia teoretica» di Guido Fassò, tuttavia, come è stato sottolineato autorevolmente da Giuliano Marini<sup>8</sup>, è espressa da due opere degli anni Cinquanta, immediatamente successive alla pubblicazione degli studi storici sul pensiero del Vico e del Grozio<sup>9</sup>, quali *La storia*

---

<sup>6</sup> Le tre citazioni, pubblicate da Enrico Pattaro, nel suo *Sull'Assoluto. Contributo allo studio del pensiero di Guido Fassò*, premesso a G. Fassò, *Scritti di filosofia del diritto*, cit., vol. 1, p. XXIII, nota 7, sono tratte dal carteggio di Fassò e Fausto Nicolini, intercorso fra i due studiosi nel 1948. Oltre vent'anni dopo, in polemica con Enrico De Mas, che accusava Fassò di piegare l'interpretazione del pensiero di Vico al suo prevalente interesse giuridico, il filosofo felsineo, in *Vico e Grozio*, Guida, Napoli 1971, p. 68, avrebbe replicato, rievocando le parole del carteggio con Nicolini, che «quando studiavo i quattro autori del Vico, alla filosofia del diritto non pensavo neppur da lontano, e che ad indirizzarmi ad essa, che mi interessò e mi interessa solo per quel tanto per cui essa è filosofia, fui condotto proprio dagli sviluppi di quella ricerca vichiana» (il corsivo è nostro).

<sup>7</sup> G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto* [1966-70], 3 voll., edizione aggiornata a cura di C. Faralli, Laterza, Roma-Bari 2001, vol. 1, p. 3 (il corsivo è dell'Autore). L'esigenza fassoiiana di non bollare come inferiore la filosofia del diritto era già apparsa, del resto, nella recensione a P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna*, Laterza, Bari 1961, in «Rivista di diritto civile», 1962, pp. 576-581, ora rifusa in G. Fassò, *Scritti di filosofia del diritto*, cit., vol. 3, pp. 1434-1442 (da cui citiamo). Riprendendo le parole del Piovani, che contestavano le «esercitazioni storico-filosofico-giuridiche dei giuristi o dei puri filosofi del diritto», inadatte al «ragionamento *nuancé*» (p. 1437), Fassò si domandava «chissà quand'è che un filosofo del diritto può aspirare ad essere promosso al grado di "impuro"?» (p. 1438). Il brano citato da Fassò si trova, oggi, in P. Piovani, *Giusnaturalismo ed etica moderna* [1961], nuova edizione a cura di F. Tessitore, con due note di N. Bobbio e G. Calogero, Liguori, Napoli 2000, p. 39, nota 8.

<sup>8</sup> G. Marini, recensione a G. Fassò, *Scritti di filosofia del diritto*, 3 voll., a cura di E. Pattaro, C. Faralli, G. Zucchini, Giuffrè, Milano 1982, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XIII, 1984, p. 499.

<sup>9</sup> Oltre alla mentovata memoria, pubblicata nel 1947, su *Il Vico nel pensiero del suo primo traduttore francese* (v., *supra*, nota 2), Fassò aveva licenziato *Genesi storica e genesi logica della filosofia della «Scienza nuova»*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1948, pp. 319-336, ora rifuso in Id., *Scritti di filosofia del diritto*, cit., vol. 1, pp.

come *esperienza giuridica* (1953<sup>10</sup>) e *Cristianesimo e società* (1956<sup>11</sup>), in cui viene ripresa e approfondita la radicale distinzione, anticipata dall'intervento del 1951 su *Diritto e «morale sociale»*<sup>12</sup>, fra esperienza giuridica ed esperienza morale.

*Diritto e «morale sociale»*, infatti, aveva insistito, contro il panlogismo, ottimistico e immanentistico, dello hegelismo, identificante realtà e razionalità, sulla necessità di «far posto all'irrazionale che noi non possiamo più rifiutarci di riconoscere nel mondo»<sup>13</sup>. E riconoscere l'irrazionale nel mondo doveva significare, per Fassò, rifiutare la confusione fra moralità e socialità, fra dominio del Valore, che non può che essere assoluto, e dominio della relatività storico-sociale, che è, e non può non essere, dominio della giuridicità. Erravano, pertanto, secondo il filosofo felsineo, sia gli idealisti, che, immanentisticamente,

---

75-95, nonché il volume dedicato a *I «quattro auttori» del Vico. Saggio sulla genesi della Scienza nuova*, Giuffrè, Milano 1949, che fu salutato con favore da Benedetto Croce (cfr. B. Croce, *Illusione degli autori sui "loro" autori*, in «Quaderni della "Critica"», 14, luglio 1949, p. 89, in cui il testo è giudicato un «ottimo lavoro, che dà una diligentissima ed acuta interpretazione [...] della formazione della *Scienza nuova*») e da Gioele Solari (cfr. E. Pattaro, *Gli studi vichiani di Guido Fassò*, cit., pp. 94-95 e nota 12, ove è pubblicato il contenuto di una cartolina, datata 17 maggio 1949, nella quale il filosofo albinese lodava la «verità dell'interpretazione giuridica della *Scienza nuova*», di cui Fassò diede «ampia, profonda, persuasiva dimostrazione»). Coeva, inoltre, è la traduzione di U. Grozio, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace* [1625], traduzione, introduzione e note di G. Fassò, Zanichelli, Bologna 1949 (ristampata, con un aggiornamento di C. Faralli, per i tipi Morano, Napoli 1979<sup>3</sup>, dalla quale citiamo), seguita, nel biennio 1950-51, da G. Fassò, *Ugo Grozio tra medioevo ed età moderna*, in «Rivista di filosofia», 1950, pp. 174-190, ora in Id., *Scritti di filosofia del diritto*, cit., vol. 1, pp. 97-117; Id., *Ragione e storia nella dottrina di Grozio*, Nota presentata all'Accademia delle scienze dell'Istituto di Bologna nella seduta del 25 febbraio 1950, pubblicata poi in «Rendiconto delle sessioni dell'Accademia delle scienze dell'Istituto di Bologna. Classe di scienze morali», serie V, III (1949-1950), 1950, pp. 115-144, ora in Id., *Scritti di filosofia del diritto*, cit., vol. 1, pp. 119-141; infine, Id., *Sull'interpretazione di alcuni passi groziani*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1951, pp. 753-761, ora in Id., *Scritti di filosofia del diritto*, cit., vol. 1, pp. 151-163.

<sup>10</sup> Id., *La storia come esperienza giuridica* [1953], a cura di C. Faralli, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016.

<sup>11</sup> Id., *Cristianesimo e società* [1956], Giuffrè, Milano 1969<sup>2</sup>.

<sup>12</sup> Id., *Diritto e «morale sociale»*, in «Studi parmensi», 1951, pp. 171-179, e ora in Id., *Scritti di filosofia del diritto*, cit., vol. 1, pp. 143-150 (da cui citiamo).

<sup>13</sup> Ivi, p. 146. Anche Nicola Matteucci, nella sua recensione a G. Fassò, *Cristianesimo e società*, Giuffrè, Milano 1956, in «Il Mulino», 10, 1957, pp. 732-737, ha sottolineato come l'«esigenza filosofica fondamentale che si palesa nei lavori del Fassò [...] è quella di uscire dallo storicismo immanentistico dei Croce e dei Gentile che vedeva nella storia la manifestazione di un principio assoluto (lo Spirito, l'Atto), e quindi, implicitamente poneva nella società la presenza di un valore» (p. 732b).

della storia facevano il luogo dello svolgimento della «ragione assoluta»<sup>14</sup>, sia i propugnatori, sotto le insegne del personalismo e del comunitarismo, della morale sociale, giacché essi, pur portatori di istanze trascendentistiche, giungevano, a loro volta, a conclusioni immanentistiche, nello sforzo di conciliare «valore spirituale» e «necessità della società»<sup>15</sup>. Fra vita sociale e vita morale, allora, non poteva che darsi un «totale salto qualitativo»<sup>16</sup>, essendo, la prima, vita di coordinazione di contegni, retta da una norma; la seconda, invece, vita coincidente con la stessa vita divina, ove la socialità, che è molteplicità, è consumata null'unità del *corpus mysticum*, nella *communio sanctorum*, attingibile solamente da chi, per un attimo, si solleva misticamente, «per meravigliosa eccezione, dalla normalità della vita sociale, alla libertà suprema dell'Assoluto»<sup>17</sup>.

A coloro a cui, per contro, la via della santità era preclusa – ed erano i più –, non restava che ammettere, seppur con «dolore»<sup>18</sup>, la propria incapacità morale, nonostante che da quelle *rarae aves* cui è concesso di trasumanarsi giungesse la vivente testimonianza dell'esistenza del Valore<sup>19</sup>. La vita mondana, perciò, coincideva col circolo chiuso della giuridicità, «forma necessaria, naturale della

---

<sup>14</sup> G. Fassò, *La storia come esperienza giuridica*, cit., p. 100.

<sup>15</sup> Id., *Cristianesimo e società*, cit., p. 5: «“Personalismo” e “comunitarismo”, per quanto diversamente intesi dai singoli pensatori, sono le soluzioni che tentano di conciliare il valore spirituale, e quindi la libertà, dell'individuo, anzi della *persona*, con la naturalistica necessità della società» (il corsivo è dell'Autore). Cfr., inoltre, ivi, pp. 2-3: «A questo processo di “socializzazione” non è sfuggita [...] la morale cristiana: sviluppando fino all'estremo tendenze che nel seno del cristianesimo si erano manifestate fino dai primissimi anni della sua storia. con un'interpretazione dei propri principi che, pur non volendo rinunciare al fondamento religioso e trascendentistico che ne è l'essenza, ne accentua sempre più energicamente quegli sviluppi storici d'ordine, appunto, sociale che l'avvicinano, nonostante il proclamato richiamo alla trascendenza, alle etiche immanentistiche».

<sup>16</sup> Id., *La storia come esperienza giuridica*, cit., p. 135.

<sup>17</sup> Ibidem.

<sup>18</sup> Id., *Cristianesimo e società*, cit., p. 159.

<sup>19</sup> Cfr. Id., *La storia come esperienza giuridica*, cit., pp. 129-130 e 137: «Occorre avere il coraggio di riconoscere che la sola moralità vera è la santità, anche se ciò toglie a noi, che non siamo santi, la soddisfazione di considerarci capaci d'esser morali [...] Questo non toglie però che ogni tanto un'anima “s'apra”, rompa il cerchio della razionalità e della socialità, della legge e dell'obbligazione, e viva, sia pure per un attimo solo, il Valore; il suo esempio, la sua testimonianza saranno sufficienti a farci sentire che appunto il valore morale esiste».

storia»<sup>20</sup>, in cui, in luogo della libertà dello Spirito, che, evangelicamente, in quanto Uno, *ubi vult spirat*, era concessa esclusivamente la libertà di «osservare una legge: la legge di questa o di quell'altra istituzione»<sup>21</sup>.

E lo storicismo giuridico di Guido Fassò, certamente ereditato dalla consuetudine di lui con l'opera di Vico, più che da un debito intellettuale contratto col neoidealismo o con lo *Historismus* tedesco<sup>22</sup>, poggiava, forse solo occasionalmente<sup>23</sup>, sulla teoria istituzionale del diritto, che tanta fortuna aveva goduto oltralpe e, con l'opera di Santi Romano<sup>24</sup>, godeva anche in Italia, per il contributo offerto allo «sforzo di reagire al formalismo»<sup>25</sup>.

Il limite dell'istituzionalismo, che impediva di trarre una filosofia dalla categoria empirica dell'istituzione, pur così importante per l'allargamento della vita del diritto alla totalità della vita sociale, consisteva, tuttavia, secondo il pensatore bolognese, nell'oggettivismo naturalistico – testimonianza della discendenza sociologica di quella categoria – che, risolvendo l'istituzione nel mero fatto, non riusciva a

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 13.

<sup>21</sup> Ivi, p. 135 (il corsivo è dell'Autore).

<sup>22</sup> Cfr. G. Marini, *Lo storicismo di Guido Fassò*, in AA.VV., *Reason in Law: Proceedings of the Conference Held in Bologna, 12-15 December 1984*, 3 voll., a cura di E. Pattaro, C. Faralli, G. Zucchini, Giuffrè, Milano 1987-88, vol. 1, pp. 37 e 39, laddove si apprende che «lo storicismo di Fassò nacque dagli studi su Vico, che apparvero negli anni della sua formazione». Lo storicismo fassoiano, dunque, non fu l'esito né del confronto con Croce, «che pure Fassò studiò e ben conobbe», né dell'«influenza degli autori dello *Historismus*, da Dilthey a Troeltsch a Meinecke»; nonché Id., recensione a G. Fassò, *Scritti di filosofia del diritto*, cit., p. 505, in cui si dice che «lo storicismo professato da Fassò fu di impronta giuridica», ed ebbe «le sue basi in Vico e Grozio», ma «non derivava tanto da precise correnti filosofiche, quanto dai giuristi non strettamente positivisti: la scuola storica del diritto in Germania; ma molto di più le correnti istituzionalistiche; e infine la tradizione di *common-law*».

<sup>23</sup> Cfr. E. Pattaro, *Sull'Assoluto. Contributo allo studio del pensiero di Guido Fassò*, cit., pp. XXII-XXIII. Colà è detto che «il problema dell'istituzione [...] non fu più che l'occasione o, se così vogliamo dire, la causa materiale» della filosofia di Fassò, essendo l'istituzione l'«oggetto più adeguato, o meno inadeguato, nel momento culturale in cui egli maturò il proprio pensiero, a rilevare nel dibattito giuridico-filosofico del tempo [...] l'occasione idonea per delineare una filosofia: non solo una filosofia del diritto, anche se questo fu l'ambito in cui Fassò si muoveva, ma una filosofia *tout court* e una visione dell'uomo e del mondo».

<sup>24</sup> V., specialmente, S. Romano, *L'ordinamento giuridico* [1917; 1977<sup>3</sup>], a cura e con un testo di M. Croce, Quodlibet, Macerata 2018, nonché Id., *Frammenti di un dizionario giuridico* [1947; 1953<sup>2</sup>], ristampa inalterata, Giuffrè, Milano 1983.

<sup>25</sup> G. Fassò, *La storia come esperienza giuridica*, cit., p. 18.

dimostrare l'«esigenza di ragione»<sup>26</sup> che a essa presiedeva. I teorici dell'istituzione sociale, peraltro, introducendo arbitrarie limitazioni quantitative, allo scopo di definire il dominio dell'istituzione, finivano per escludere da esso anche i rapporti che, da un punto di vista qualitativo, non differivano da quelli considerati istituzionali.

Limitazioni, queste, rispetto alle quali, ne *La storia come esperienza giuridica*, Fassò, cultore della filosofica *scientia qualitatum*<sup>27</sup>, protestava tutta la sua insofferenza, non riscontrando egli, per paradossale che possa apparire la conclusione, «nessuna soluzione di continuità logica tra la coppia d'innamorati [...] e, per esempio, lo Stato»<sup>28</sup>, e ammettendo, addirittura, la natura istituzionale della vita umana, nella misura in cui, consentendo con Croce e Heidegger, ricordava che «coesistenza [...] v'è sempre, per necessità metafisica prima ancora che fisica, in questo mondo ove [...] anche l'essere solo è un modo di essere in rapporto con gli altri»<sup>29</sup>. Un modo di essere in rapporto con gli altri certamente negativo, ma non meno relativo e istituzionale, cioè giuridico, giacché, «*volere essere solo* [...] significa dovere applicare la legge dell'essere solo, del rapporto di separazione dagli altri uomini»<sup>30</sup>.

---

<sup>26</sup> Ivi, p. 27.

<sup>27</sup> Cfr., ivi, p. 76, nota 8, cui rinvia, in *Sull'Assoluto. Contributo allo studio del pensiero di Guido Fassò*, cit., pp. LVIII-LIX, anche Enrico Pattaro.

<sup>28</sup> G. Fassò, *La storia come esperienza giuridica*, cit. p. 72.

<sup>29</sup> Ivi, p. 97. Quasi a corroborare la propria intuizione, Fassò, come avvertito nel corpo del testo, rinvia a B. Croce, *Riduzione della filosofia del diritto alla filosofia dell'economia* [1907], edizione critica a cura di C. Nitsch, Giuffrè, Milano 2016, p. 45, ove si apprende che l'«individuo vive nella società, *societas hominum*; e anzi, in quella più vasta società, *societas rerum*, che è la natura, e che include in sé l'altra. Isolato non è mai: tale non è neppure il Robinson dei romanzi e dei trattati di economia; non solo per la ragione detta più volte, che egli proviene da una *societas* e la serba nel suo spirito, ma per quella più fondamentale, che Robinson, anche senza Venerdì, è in relazione con animali, piante e fatti naturali» (su ciò, v. anche B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica* [1909], a cura di M. Tarantino, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996, p. 318); nonché a M. Heidegger, *Essere e tempo* [1927], in Id., *Essere e tempo-L'essenza del fondamento*, a cura di P. Chiodi, Utet, Torino 1969, pp. 207-208, in cui si dice che «anche l'esser-solo dell'Esserci è un modo di con-essere nel mondo. L'Altro può mancare soltanto sul fondamento del con-essere e per esso. L'esser-solo è un modo difettivo del con-essere» (abbiamo reso in corsivo lo spazieggiato del testo).

<sup>30</sup> G. Fassò, *La storia come esperienza giuridica*, cit., p. 93 (il corsivo è dell'Autore).

L'istituzione, per Fassò, infatti, non era altro, da un punto di vista trascendentale<sup>31</sup>, che un rapporto, colto dalla ragione, fra «una pluralità di oggetti di conoscenza»<sup>32</sup>, essendo la ragione, essenzialmente, «instauratrice [...] di rapporti fra una molteplicità di elementi»<sup>33</sup>, ivi compresi gli uomini, i quali, per il soggetto conoscente, si presentano sempre come oggetti di conoscenza, pur conservando, per se stessi, la dignità di soggetti<sup>34</sup>.

Cogliere razionalmente i nessi intercorrenti fra una pluralità di oggetti comportava, allora, secondo il filosofo felsineo, l'individuazione della legalità postulata dai rapporti emotivamente prescelti, in vista della loro consapevole esecuzione<sup>35</sup>, sicché alla ragione era affidata solo una

---

<sup>31</sup> Cfr. E. Pattaro, *In che senso la storia è esperienza giuridica: l'istituzionalismo trascendentale di Guido Fassò*, in «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», 1983, pp. 389-428, ora rifuso in appendice a G. Fassò, *La storia come esperienza giuridica*, cit., pp. 145-188 (da cui citiamo). Pattaro, a p. 148, sottolinea che l'«indagine trascendentale» fassoiana è da intendersi «nel senso kantiano», ossia quale «indagine trascendentale fondante».

<sup>32</sup> G. Fassò, *La storia come esperienza giuridica*, cit., p. 58.

<sup>33</sup> Ivi, p. 46.

<sup>34</sup> Ivi, p. 52: «Il cosiddetto “mondo dell'Uomo” si presenta alla nostra esperienza come [...] mondo *degli uomini*: i suoi fenomeni, quali noi empiricamente li conosciamo, sono le azioni *degli uomini*. E poiché esso, non diversamente da quello della natura, appare dunque costituito da una molteplicità di elementi ed è perciò conosciuto da noi mercé la ragione, questa agisce come nella conoscenza del mondo fisico, stabilendo relazioni fra i molteplici oggetti che le si presentano: *oggetti*, ripetiamo, perché gli uomini, pur essendo soggetti delle proprie azioni e perciò, ciascuno per la propria parte, della storia, sono tuttavia, per ognuno di essi che conosca gli altri, oggetti, non diversamente dai fenomeni naturali» (il corsivo è dell'Autore). Fassò, qui, benché dichiarasse di non voler «affrontare sul piano metafisico il problema che, ora almeno, non ci interessa, della molteplicità dei soggetti» (ibid.), non lesinava critiche all'indirizzo dell'attualismo gentiliano, che quella molteplicità aveva negato, sottolineando come «tale atteggiamento ha senza dubbio contribuito a precludere a lungo la comprensione della vita giuridica, il cui problema infatti l'idealismo ha spesso negato od eluso» (ivi, p. 53, nota 13). Gentile, infatti, ne *I fondamenti della filosofia del diritto* [1916], Le Lettere, Firenze 2003, pp. 75-76, aveva scritto che la società non è «*inter homines*, ma in *interiore homine*; e tra gli uomini è solo in quanto tutti gli uomini sono, rispetto al loro essere spirituale, un uomo solo» (il corsivo è dell'Autore). Questo maniera di affrontare il problema della giuridicità – si legge in G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, cit., vol. 3, p. 247 –, pur esprimendo una «concezione speculativa indubbiamente grandiosa», finiva per risolversi in «vana retorica». Un pensiero, quest'ultimo, già espresso dal filosofo bolognese, in *Cristianesimo e società*, cit., pp. 148-149, laddove si diceva che la necessità idealistica di «negare [...] gli io empirici in un Io assoluto [...] si risolveva in una grandiosa ma vana retorica», da cui doveva discendere la crisi stessa dell'idealismo.

<sup>35</sup> Id., *La storia come esperienza giuridica*, cit., p. 42, in cui è detto che «la volontà non è veramente volontà, ma istinto o intuizione non razionali, se appunto non si rappresenta

«funzione meramente strumentale»<sup>36</sup>, consistente, appunto, nella rappresentazione teoretica della legge conoscitiva di un rapporto eletto per «impulso prerazionale»<sup>37</sup>, che la volontà assume, dopo la sua traduzione in criterio direttivo d'azione.

La relazione fra teoria e prassi, centrale per la comprensione del pensiero di Fassò<sup>38</sup>, oltre che ne *La storia come esperienza giuridica*, è da questi chiarita, nel coevo saggio dedicato a *Legge naturalistica e legge pratica*<sup>39</sup>, in cui si elucidava il carattere e della legge naturalistica – «schema di conoscenza, indipendente, in se stesso, da qualsiasi scopo ed azione»<sup>40</sup> – e della legge pratica – «schema di azioni possibili in vista di un fine»<sup>41</sup>. La legge naturalistica, dunque, in quanto schema di conoscenza, sarebbe consistita nell'«enunciazione di una regolarità [...] che la mente umana scorge – o pone – tra concetti empirici di fenomeni: affermando che uno di questi ha luogo quando concorrano in un determinato modo altri determinati fenomeni»<sup>42</sup>, ovverosia essa avrebbe espresso una generalizzazione, empirica e relativa, sempre suscettibile di modificazioni, ma comunque necessaria<sup>43</sup>, nel costante sforzo dell'intelletto di «rendere razionale la realtà irrazionale col porre nell'eterogeneo *continuum* di essa limiti e punti di appoggio e trasformarla così in un *discretum* accessibile a una determinazione concettuale, [riuscendo] a far ciò soltanto a spese dell'individuale»<sup>44</sup>.

---

intellettualmente il proprio oggetto, se non *sa* quello che vuole; ora, sapere quel che si vuole equivale a conoscere ciò che si deve fare per ottenerlo, vale a dire preconstituire lo schema astratto dell'azione, traducendo in legge di essa la legge che si conosce come determinante l'esistenza dell'oggetto voluto» (il corsivo è dell'Autore).

<sup>36</sup> Ivi, p. 54.

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> Pur nel generale dissenso con le opinioni di Dario Quaglio, non possiamo che convenire con l'affermazione, espressa nel suo *Guido Fassò. Della ragione come legge*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1991, p. 24, per la quale, al fondo della filosofia giuridica fassoiana, sta il «principio della convertibilità reciproca di legge conoscitiva e di legge pratica».

<sup>39</sup> G. Fassò, *Legge naturalistica e legge pratica*, in «Studi parmensi», 1953, pp. 275-317, ora in Id., *Scritti di filosofia del diritto*, cit., vol. 1, pp. 165-209 (da cui citiamo), ma, vivente Fassò, già da lui rifiuto, col titolo di *Legge descrittiva e legge prescrittiva*, in Id., *Società, legge e ragione*, cit., pp. 231-268.

<sup>40</sup> Id., *Legge naturalistica e legge pratica*, cit., p. 192.

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> Ivi, p. 200.

<sup>43</sup> Cfr. Id., *La storia come esperienza giuridica*, cit., p. 50.

<sup>44</sup> Sono parole di Alf Ross, che Fassò traduce e fa sue, in *Sociologia e diritto nel loro nesso*

La ragione, cui spettava la rappresentazione dell'*id quod plerumque fit*<sup>45</sup>, avrebbe assolto, inoltre, col porre una relativa regolarità fra i dati dell'esperienza, all'«aspettativa [...] della ripetizione del fenomeno quando concorrano le circostanze simili a quelle in cui lo abbiamo precedentemente veduto verificarsi»<sup>46</sup>; e però, la ragione, nello svolgimento della sua necessaria attività schematizzatrice, condizione di possibilità dell'azione riflessa, sconta il vizio di «qualsiasi forma di conoscenza scientifica»<sup>47</sup>, giacché essa, conoscendo, smarrisce il contatto sia con l'individuale prelogico – la concreta molteplicità del reale, il «fiume eracliteo dei particolari concreti»<sup>48</sup> – sia con l'universale extralogico – la concreta unità del reale<sup>49</sup>.

La legalità che, cionondimeno, la ragione pone, diviene, allora, norma d'azione, ogni volta che il fatto teoreticamente descritto venga assunto, quale imperativo ipotetico, dalla volontà come proprio fine, sicché, per esempio, la legge conoscitiva «il platino si fonde a 1780°», qualora si volesse praticamente ottenere la fusione del platino, si convertirebbe nell'imperativo ipotetico «se vuoi fondere il platino, riscaldalo a 1780°»<sup>50</sup>.

Se la convertibilità in imperativo ipotetico di una legge conoscitiva non suscitava obiezioni, tuttavia, lo stesso non si poteva dire per la conversione in legge conoscitiva di un comando, quale sarebbe potuto

---

*e nei loro limiti*, Relazione tenuta al convegno su «Filosofia e sociologia» (Bologna, 1954), poi pubblicata in «Il Mulino», 1954, pp. 163-168, e ora rifusa in G. Fassò, *Scritti di filosofia del diritto*, cit., vol. 1, pp. 233-240 (la citazione è tratta dalle pp. 239-240), ma che sarebbero apparse, già nel 1953, seppur, questa volta, in lingua originale, in Id., *La storia come esperienza giuridica*, cit., pp. 40-41, nota 3.

<sup>45</sup> Cfr. Id., *La storia come esperienza giuridica*, cit., p. 94: «[Le] leggi e [le] regole astratte [...] affermano i *generalia*, l'*id quod plerumque fit*»; ma v. anche la nota 22, alle pp. 59-60, in cui Fassò chiarisce come l'«astrattezza della norma [...] sussiste [...] nel caso di qualsiasi istituzione o rapporto che si presenti [...] come un complesso di dati, e che noi quindi non possiamo rappresentarci se non rappresentandone la legge. Il che significa [...] astrarre l'«*id quod plerumque accidit*» (o, meglio, ciò che di frequente è da noi veduto) dalla concreta realtà storica, che non è mai uguale a se stessa» (il tondo, in luogo del corsivo, per il virgolettato in latino, è dell'Autore).

<sup>46</sup> Ivi, p. 50.

<sup>47</sup> Id., *Legge naturalistica e legge pratica*, cit., p. 201.

<sup>48</sup> Id., *La storia come esperienza giuridica*, cit., p. 94.

<sup>49</sup> Cfr., ivi, p. 49. Il punto è chiarito, oltre che nel luogo richiamato, anche in, ivi, pp. 40-41, nonché in Id., *Legge naturalistica e legge pratica*, cit., pp. 201-202.

<sup>50</sup> L'esempio scelto è quello, notissimo, cui ricorre Benedetto Croce, in *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, cit., pp. 327-328, perché ad esso fa riferimento anche Fassò, in *La storia come esperienza giuridica*, cit., pp. 41-42 e 44-45, nonché in *Legge naturalistica e legge pratica*, cit., p. 203.

essere «in ogni città si apra un laboratorio chimico in cui si fonda il platino»<sup>51</sup>. Benedetto Croce, infatti, in *Filosofia della pratica*, aveva dimostrato che, fra legge naturalistica, o regola, e imperativo ipotetico, è possibile la conversione perché gli imperativi ipotetici, invero, sono «falsi imperativi», onde non di conversione si dovrebbe parlare, ma di sostanziale identità<sup>52</sup>. La legge, però, concludeva il filosofo pescasserolese, è altra cosa dai «tipi e regole» elaborati dal giurisperito: essa, come tale, è comando, vero imperativo, la cui perentorietà è assicurata dalla «spada» del legislatore<sup>53</sup>. Non la si può, pertanto, «per isforzi che si facciano, convertire dalla forma imperativa all'indicativa»<sup>54</sup>.

Senonché, chiosava polemicamente Fassò, il legislatore, nella sua attività, ha di mira il conseguimento di un fine determinato, che è la sussistenza dello Stato, per cui, disponendo l'obbligatorietà di una condotta, egli pone, in forma imperativa, il contenuto di una legge conoscitiva che stabilisce un nesso causale fra la condotta desiderata e la sussistenza dello Stato. L'imperativo, che Croce considerava inconvertibile in regola, secondo cui «in ogni città si apra un laboratorio chimico in cui si fonda il platino», risulterebbe, allora, essere, a sua volta, un imperativo ipotetico, trasposizione della corrispettiva legge conoscitiva «la mancanza in ogni città di un laboratorio di chimica in cui si fonda il platino è causa di danno per lo Stato». La legge, dunque, non potendo non esprimere una relazione, ora causale – «A produce B» – ora finale – «Si faccia A (se si vuole B)» –, fra una molteplicità di elementi, è sempre reciprocamente convertibile, ora in enunciato finale ora in enunciato causale<sup>55</sup>.

Il chiarimento del rapporto fra conoscenza e volontà, oltre a costituire il preambolo delle trattazioni di filosofia pratica<sup>56</sup>, offriva il correttivo che a Fassò serviva per superare l'oggettivismo delle teorie istituzionalistiche,

---

<sup>51</sup> Cfr. B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, cit., p. 329.

<sup>52</sup> Ivi, p. 328, ove il filosofo napoletano afferma che «la forma letteraria non cangia nulla alla natura della cosa», onde «i concetti empirici e le regole possono rivestire forma letteraria imperativa», ma questi «“imperativi” sono “imperativi ipotetici”, cioè falsi imperativi, leggi improprie».

<sup>53</sup> Ibidem.

<sup>54</sup> Ivi, p. 329.

<sup>55</sup> Su ciò, v. G. Fassò, *La storia come esperienza giuridica*, cit., pp. 44-46, nonché Id., *Legge naturalistica e legge pratica*, cit., pp. 203-209.

<sup>56</sup> Cfr. Id., *La storia come esperienza giuridica*, cit., p. 39: «Alle soglie delle trattazioni di filosofia pratica e in modo particolare giuridica è frequente il chiarimento della differenza fra legge pratica, e quindi anche giuridica, e legge fisica o naturalistica».

conciliandolo col soggettivismo, di matrice normativistica, che, privilegiando, in luogo del fatto, la volontà, impediva, nella sua speculare unilateralità, di apprezzare la vita giuridica nella sua «pienezza»<sup>57</sup>. Il fatto dell'istituzione, invero, poteva diventare norma d'azione, criterio valutativo, dover essere, sol che un impulso prerazionale, sorretto dalla conversione della legge conoscitiva del rapporto in legge pratica, l'avesse assunto quale proprio scopo<sup>58</sup>. E all'«impulso prerazionale, sentimento od istinto»<sup>59</sup>, secondo il pensatore bolognese, si doveva, inoltre, la spontaneità dell'agire, rispetto a cui, come dianzi detto, la legalità assumerebbe solo un ruolo strumentale<sup>60</sup>.

Benché strumentale, la legalità, prima di assumere la forma astratta, conferitale dall'attività, necessaria e generalizzatrice, della ragione, sia teoretica sia pratica, riposerebbe, secondo Fassò, nella storia stessa, la quale, per questo, sarebbe il «diritto concreto, veramente *vivente*, veramente *naturale*»<sup>61</sup>. Non, dunque, come credeva Croce, l'«identità di filosofia e storia»<sup>62</sup>, che confonderebbe l'eterogeneo, l'assoluto e il relativo, ma l'identità tra esperienza giuridica e storia<sup>63</sup>.

---

<sup>57</sup> Ivi, p. 34. Poco oltre, Fassò scriveva: «Il porsi da un punto di vista unilaterale ed estremo preclude la possibilità stessa dell'impostazione del problema: al superamento dell'antitesi soggettivismo-oggettivismo, volontà-fatto, norma-istituzione. Si tratta di ricercare quale è l'intimo nesso tra i due termini dell'antitesi stessa, risolvendo questo astratto dualismo nella concretezza piena della storia nella quale l'esperienza giuridica si attua» (ibid.).

<sup>58</sup> Cfr., ivi, p. 84. Fassò, nel luogo citato, sostiene che, «come tutti i fatti sono normativi per chi li vuole, così sono normative le istituzioni, tutte, nella stessa maniera; ed anche per esse si dovrà dunque ripetere che nessuna differenza v'è tra il fatto – qui, l'istituzione – e la norma: perché *il fatto diviene norma solo che un impulso all'azione, diretto ad esso, faccia sì che la sua legge – ossia esso stesso – venga assunta come regola dell'agire trasformando l'impulso originario in volontà razionale*» (il corsivo è nostro).

<sup>59</sup> Ivi, p. 55.

<sup>60</sup> Cfr., ivi, pp. 87-88: «La norma si propone all'azione in quanto l'uomo liberamente e spontaneamente assuma come fine di questa un'istituzione la cui legge si converta perciò, per lui, in norma. Qui, nell'impulso irrazionale, che spinge all'azione e fa scegliere come fine di questa un'istituzione piuttosto che un'altra, e sul quale soltanto in un secondo tempo si sovrappone, con la ragione, la normalità, ha radice l'originalità dell'azione; e per di più, nella diversa rappresentazione che i diversi soggetti possono darsi della legge – e con ciò della norma – dell'istituzione prescelta. *La normalità è un momento necessario del processo dell'azione, ma ne è cionondimeno un momento strumentale: l'uomo, agendo, non può, se la sua azione è consapevole, prescindere dalla norma, ma ad agire non è mosso da essa*» (il corsivo è nostro).

<sup>61</sup> Ivi, p. 93 (il corsivo è dell'Autore).

<sup>62</sup> B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro* [1909], a cura di C. Farnetti, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996, p. 223.

<sup>63</sup> Cfr. G. Fassò, *La storia come esperienza giuridica*, cit., p. 92: «L'esperienza giuridica

Colui che, tuttavia, ebbe l'ardire d'estendere la giuridicità alla totalità dell'esperienza storica – tanto da poter essere indicato come sostenitore di una concezione pangiuridicista di essa<sup>64</sup> –, «è ben chiaro che aveva in mente qualcos'altro che non può essere istituzionalizzato, ed è la vita morale»<sup>65</sup>. E ciò, al di là della sottolineatura bobbiana, fu chiaro allo stesso Fassò, che, concludendo *La storia come esperienza giuridica*, ammise come il problema dell'esperienza morale, nell'economia della ricerca sull'esperienza giuridica, «si è inserito incidentalmente, con tutto il peso del suo tremendo interesse»<sup>66</sup>.

La storia, infatti, come dominio della molteplicità, era, per il pensatore felsineo, l'ambito della delimitazione e coordinazione dei contegni, della vita in società, che è vita vissuta secondo la legge, organizzata attraverso i canoni della razionalità strumentale, ma necessaria. La vita morale, per contro, era giudicata come vita eslege, autenticamente libera, accessibile solo per via extralogica<sup>67</sup>, per «impulso immediato»<sup>68</sup>, sfuggendo l'Assoluto, in quanto Uno, ad ogni oggettivazione razionale. L'eticità, perciò, nella sua

---

non [è] altro che l'esperienza umana nella sua totalità, la storia stessa insomma dell'uomo».

<sup>64</sup> Cfr. N. Matteucci, *Diritto ed esperienza*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1953, pp. 538-548, in cui la fassoiana «teoria della storia» (p. 538) è definita «pangiuridicismo» (p. 540), filiazione diretta del «razionalismo aprioristico», che, «colta la legge speculativa dell'esperienza, la concepisce come qualcosa di assoluto di fermo e di stabile», impoverendola (p. 541). Nella stasi di un'esperienza siffatta, ove tutto è tranquillo e pacifico, perché ordinato da una norma, Matteucci si domanda, infine, quale sia la ragion d'essere del diritto: «Se ogni azione, in quanto *sub lege*, è giuridica, dove risiede l'antigiuridico? Perché il diritto?» (p. 542). La storia, al contrario, osservava il recensore, «non è esperienza giuridica», essendo la norma «un modo per controllare l'esperienza storica», onde «fra diritto ed esperienza esiste una distinzione, nel senso che il primo non esaurisce la seconda» (ibid.).

<sup>65</sup> N. Bobbio, *La filosofia del diritto in Italia*, in «Jus», 1957, p. 189, ma rifiuto anche in Id., *Giusnaturalismo e positivismo giuridico* [1965], prefazione di L. Ferrajoli, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 50.

<sup>66</sup> G. Fassò, *La storia come esperienza giuridica*, cit., p. 143.

<sup>67</sup> Cfr., *ivi*, p. 131: «Fuori di un'etica concepita come vita assoluta, cioè come adeguazione dell'Assoluto che solo per via extralogica [...] può essere attinto, non può pensarsi una morale che abbia il carattere di assolutezza che il concetto stesso di essa comporta, bensì solo una morale storica e relativa, cioè una non-morale». Su ciò, v. anche Id., *Diritto e «morale sociale»*, cit., p. 149, in cui è affermato che, per morale sociale, «si può intendere soltanto un sistema di valori riferentesi a contegni che non possono essere che intersoggettivi, di imperativi che non possono concernere se non rapporti *ad alterum* in quanto tali [...] Un tale sistema di valori, che ha per fine essenziale ed esclusivo quello di *servare societatem* – quella determinata, particolare società storica alla quale quel sistema di valori si riferisce, o della quale [...] è espressione – è il diritto, non è una morale» (il corsivo è dell'Autore).

<sup>68</sup> Id., *La storia come esperienza giuridica*, cit., p. 134.

alogicità, sfociava nell'«emozionalità»<sup>69</sup>, nell'immedesimazione mistica del santo, giacché l'Uno, inattingibile dalla razionalità – istitutrice, laddove sono i più, di rapporti –, né poteva essere conosciuto né poteva essere voluto. Vivere l'Assoluto, allora, significava, per Fassò, «immediatamente, *esserlo*: essere l'Uno ed il Tutto, essere lo Spirito, che è poi essere veramente, assolutamente se stessi»<sup>70</sup>.

E la tesi, non-cognitivistica ed emotivistica, avanzata da Fassò, doveva suscitare la reazione di Luigi Bagolini, il quale, anzi, gli contestava, con qualche eco crociana<sup>71</sup>, di aver rinunciato al «silenzio critico», unico atteggiamento lecito a chi sostenga l'inconoscibilità dell'Assoluto<sup>72</sup>, per riconoscere come «supremamente perfetto l'ideale della vita veramente cristiana»<sup>73</sup>. Affermare, infatti, l'esistenza di un ideale di perfezione, sosteneva Bagolini, doveva comportare un'azione di questo anche nella vita mondana, «altrimenti quel riconoscimento finirebbe col non aver senso»<sup>74</sup>. Donde, in luogo della contrapposizione fra regno di Cesare – la storia – e regno di Dio – la moralità –, si sarebbe dovuta, per Bagolini, postulare una implicazione, secondo il più o il meno, dell'ideale di perfezione nel mondo<sup>75</sup>, non potendo quest'ultimo esaurire, in termini d'immanenza, la trascendenza del Valore<sup>76</sup>. E la realizzazione storica dell'ideale di vita

---

<sup>69</sup> Ibidem.

<sup>70</sup> Ivi, p. 62 (il corsivo è dell'Autore).

<sup>71</sup> Cfr. B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., p. 36, laddove è biasimato lo scetticismo logico dei mistici, che «inculcano la necessità del silenzio e di cercare l'Uno, l'Universale, l'Io, ripiegandosi e chiudendosi in sé stessi e lasciandosi vivere», ma tralasciano poi di «passare sotto silenzio il silenzio».

<sup>72</sup> Cfr. L. Bagolini, *A proposito di un libro su cristianesimo e società*, in «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», 1956, pp. 935-942. Bagolini, a p. 942, sosteneva che l'«Assoluto deve essere [...] implicato nella ricerca come il pensabile inconoscibile, come l'inoggettivabile, cioè come oggetto di silenzio critico, proprio perché la ricerca storica abbia carattere critico, cioè non sia dogmatica né scettica»; ma Fassò, continuava il censore, ha assunto l'«Assoluto [...] come rivelato, oggettivo, qualificato, determinabile nella forma di un principio e di un valore morale formalmente esprimibile e riconoscibile come supremamente valido».

<sup>73</sup> G. Fassò, *Cristianesimo e società*, cit., p. 159.

<sup>74</sup> L. Bagolini, *A proposito di un libro su cristianesimo e società*, cit., p. 939.

<sup>75</sup> Ivi, p. 937: «La società può, più o meno, essere influenzata, e quindi trasformata, dall'idea religiosa. [...] C'è un rapporto di più e di meno fra religiosità e società, non c'è un rapporto di contrapposizione e di esclusione reciproca, c'è piuttosto rapporto di implicazione ma non di contrapposizione».

<sup>76</sup> Ivi, p. 938, ove, ribadendosi il legame d'implicazione fra società e Valore, Bagolini soggiungeva che non si deve parlare di «una trascendenza del Valore che escluda la sua immanenza rispetto alla vita sociale», ma dell'«*immanenza rispetto alla storia ed alla*

supremamente perfetta, benché sempre insufficiente, rispetto alla trascendente pienezza di questo, era, secondo Bagolini, da rimettere, almeno «in certi casi», all'azione del potere politico<sup>77</sup>.

Ma Fassò, replicando al Bagolini, avrebbe rinnovato la propria preferenza per la distinzione qualitativa dei domini, storico e numinoso, rigettando l'accusa di aver introdotto una contrapposizione, un «rapporto di sì e di no»<sup>78</sup>, fra di essi<sup>79</sup>. Del pari, era ricusato l'argomento della implicazione, perché, soggiungeva polemicamente, avrebbe comportato un ritorno all'immanentismo idealistico, peraltro viziato logicamente dall'affermazione, fatta da Bagolini, di una via media tra trascendenza e immanenza<sup>80</sup>. Bisognava, piuttosto, decidersi – giacché, sosteneva il pensatore felsineo, «nei problemi della filosofia, si tratta [...] non di trovare una soluzione, ma di scegliere, di decidere»<sup>81</sup> – o per l'immanenza, che alla storia e alla società ascrive il valore morale, che è sempre assoluto, o per la trascendenza, che quel valore, al contrario, proietta oltre la storia e la società<sup>82</sup>, senza condannarle, perciò, ad essere disvalore<sup>83</sup>.

---

*società di un Valore trascendente»* (il corsivo è nostro). E l'immanenza del Valore trascendente doveva significare, dunque, l'incapacità della «realtà storica e sociale [...] ad esaurirlo e ad attuarlo completamente», ossia l'«inesauribilità in termini di realtà storica» del Valore (ibid.), che, pertanto, avrebbe continuato a conservare la sua trascendenza.

<sup>77</sup> Ibidem.

<sup>78</sup> Ivi, pp. 936-937, infatti, Bagolini sosteneva che il *nucleus* di *Cristianesimo e società* sarebbe consistito nella «contrapposizione netta di etica e diritto» (p. 936), onde Fassò, come si è detto, avrebbe affermato, in luogo di un rapporto di implicazione fra Valore e società, un «rapporto di sì o di no» (p. 937), di reciproca esclusione.

<sup>79</sup> Cfr. G. Fassò, *Ancora a proposito di cristianesimo e di società*, in «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», 1956, pp. 1406-1413, ora rifuso in Id., *Scritti di filosofia del diritto*, cit., vol. 1, pp. 297-308 (da cui citiamo), in cui, a p. 301, il filosofo felsineo negava di aver sostenuto che «tra religiosità e società, tra morale e diritto, vi sia *contrapposizione*; io ho detto [...] che religiosità o moralità, e società o diritto, sono due cose *diverse*, appartenenti a due differenti piani; e diversità non vuol dire contrapposizione: l'opposto di  $+a$  è  $-a$ , e non  $b$  e neppure *zero*. Che il Valore sia l'Assoluto, e che perciò quanto non è assoluto non sia il valore, non significa che questo, cioè il relativo, cioè ancora la storia e la società, sia il disvalore: significa soltanto che una valutazione di esso non è possibile in termini di moralità, vale a dire appunto di valore assoluto» (il corsivo è dell'Autore).

<sup>80</sup> Ivi, pp. 301-302. Sulla «immanenza rispetto alla storia e alla società di un Valore trascendente», postulata da Bagolini, v., *supra*, nota 76.

<sup>81</sup> Id., *La storia come esperienza giuridica*, cit., p. 143.

<sup>82</sup> Cfr. Id., *Ancora a proposito di cristianesimo e di società*, cit., p. 302. Fassò, qui, pone l'alternativa fra immanenza e trascendenza, dichiarando che, se si vuole conservare «valore morale [...] alla storia e alla società, non si può scegliere che l'immanenza»; se, per contro, «si pensa di avere qualche ragione per affermare la trascendenza, bisogna rassegnarsi a rinunciare a vedere la moralità nella storia, nella società, nel diritto» (il corsivo è

L'introduzione del valore morale nella storia, da affidare, secondo Bagolini, al potere politico, offriva a Fassò, inoltre, l'occasione per affermare il ruolo positivo della razionalità relativa operante nel mondo, perché «l'Assoluto nella storia comporta [...] l'assolutismo», il totale dominio di essa da parte dei rappresentanti del Valore, che «non possono [...] conciliare le loro esigenze – le quali si pongono, appunto, come esigenze dello stesso Assoluto – con quelle degli altri individui e degli altri gruppi sociali»<sup>84</sup>, sicché la relatività diventava la «condizione della tolleranza e della libertà civile»<sup>85</sup>.

E la preoccupazione per la difesa delle libertà civili doveva costituire il perno della fase successiva della riflessione di Fassò<sup>86</sup>, in cui, dopo il giovanile rifiuto del giusnaturalismo, avendo egli approfondito la conoscenza della sua vicenda storica, si era risolto, infine, ad accettarlo, nella consapevolezza del ruolo che esso aveva avuto nella garanzia della libertà contro l'assolutismo politico<sup>87</sup>. Senonché «il solo giusnaturalismo che

---

dell'Autore).

<sup>83</sup> V., *supra*, nota 79.

<sup>84</sup> G. Fassò, *Ancora a proposito di cristianesimo e di società*, cit., p. 304.

<sup>85</sup> Ivi, p. 307.

<sup>86</sup> Per un profilo biografico di Guido Fassò, v. F. Tamassia, voce *Fassò, Guido*, in *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1995, vol. 45, pp. 295-298; C. Faralli, voce *Fassò, Guido*, in *Dizionario biografico dei giuristi italiani (XII – XX secolo)*, 2 voll., diretto da I. Birocchi, E. Cortese, A. Mattone, M. Sammarco, con la collaborazione della Biblioteca del Senato, Il Mulino, Bologna 2013, vol. 1, pp. 825-826; per la periodizzazione dell'opera di lui, v. E. Pattaro, *Sull'Assoluto. Contributo allo studio del pensiero di Guido Fassò*, cit., pp. XX-XXI; Id., *In che senso la storia è esperienza giuridica: l'istituzionalismo trascendentale di Guido Fassò*, cit., pp. 145-146; G. Marini, recensione a G. Fassò, *Scritti di filosofia del diritto*, cit., pp. 501-502; v., infine, per un rapido sguardo d'insieme sull'opera di Fassò, A.-E. Pérez Luño, *L'itinerario intellettuale di Guido Fassò*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1976, pp. 372-381.

<sup>87</sup> Cfr. G. Fassò, *Società, legge e ragione*, cit., pp. 7-8. L'Autore, in questo luogo, ammette di aver «rifiutato dapprima, sotto la suggestione dell'antigusnaturalismo del tempo in cui ero cresciuto», di chiamare naturale quel diritto che «nasce dalla natura umana, la quale è natura storica e natura sociale»; tuttavia, «dopo avere approfondito la conoscenza storica del giusnaturalismo, ed essermi meglio chiarito la parte che esso ha avuto nella difesa della libertà contro l'assolutismo politico, mi sono deciso a designare con quell'aggettivo in realtà equivoco il diritto che la ragione ritrova nella natura della società» (abbiamo reso il corsivo del testo in caratteri tondi). La preoccupazione del pensatore bolognese per la «difesa della libertà contro l'assolutismo politico» ha fatto dire a Fernando H. Llano Alonso, in *L'idea di storia come esperienza giuridica*, in «Rivista di filosofia del diritto», 6, 2017, pp. 397-412, che Fassò può essere considerato «un precursore del neocostituzionalismo, o quantomeno di uno dei suoi tipi: il modello che si avvicina ai postulati assiologici del giusnaturalismo razionalista, come quelli professati da Robert Alexy o Gustavo Zagrebelsky» (p. 408).

noi oggi possiamo accettare – scriveva Fassò ne *La legge della ragione* – è un giusnaturalismo critico, non dogmatico»<sup>88</sup>, conciliato con la storia, perché da essa partorito, e assunto quale vincolo razionale all'esercizio arbitrario della volontà sovrana.

L'accettazione fassoiana del razionalismo etico, coincidente, per gran parte, col giusnaturalismo<sup>89</sup>, non doveva rappresentare, allora, un'abiura rispetto al non-cognitivismo assiologico e al correlativo emotivismo dell'esperienza mistica, perché, in Fassò, era ben presente la coscienza che «il giusnaturalismo, anche se accettato da larghissima parte del pensiero che vuole esser cristiano, *cristiano* non lo è affatto»<sup>90</sup>, costituendo, anzi, una paganizzazione del cristianesimo, che ne frustra l'anelito alla trascendenza<sup>91</sup>. Quella forma di legalismo etico, in cui consiste il giusnaturalismo, benché connaturata alla vita sociale, la quale non può prescindere dalla legge, era da giudicarsi, pertanto, immorale<sup>92</sup>.

Nonostante l'immoralità del razionalismo etico, bisognava riconoscere al giusnaturalismo, nella sua bimillenaria storia, l'adempimento di un compito pedagogico, avendo educato gli uomini, «non tanto alla Libertà etica, che è concetto filosofico non facilmente determinabile e non da molti apprezzabile, ma alla libertà empirica, alla pratica quotidiana della

---

<sup>88</sup> Id., *La legge della ragione* [1964; 1966<sup>2</sup>], ristampa a cura di C. Faralli, E. Pattaro, G. Zucchini, Giuffrè, Milano 1999, p. 232.

<sup>89</sup> V., *ivi*, p. 15, ove è detto che, «se la storia del razionalismo [...] noi la consideriamo nel particolare dominio dell'etica, la vedremo pressoché identificarsi con la storia del giusnaturalismo».

<sup>90</sup> *Ivi*, p. 38, nota 71 (il corsivo è dell'Autore).

<sup>91</sup> Cfr. Id., *Cristianesimo e società*, cit., p. 104. Qui l'accettazione, da parte del cristianesimo, del diritto naturale è giudicata come un ritorno, dall'«ardente, concreta, immediata partecipazione alla vita dell'Assoluto», di cui predicava Gesù, al «farisaismo», al legalismo. Ammettere, infatti, per il cristianesimo, il diritto naturale, significava far posto, nella sua dottrina morale, che, originariamente, «era stata intesa come la morale assoluta, del perfetto, dell'eletto, del santo, dell'uomo divinizzato che vive la vita stessa di Dio e non ha, all'infuori del vivere in Dio, possibili scopi», a uno «scopo terreno, anche se perseguito a gloria di Dio e nella convinzione di obbedire ad una legge divina; scopo particolare, anche se scambiato per universale; scopo empirico, relativo ed astratto, anche se ipostatizzato come assoluto». Il diritto, concludeva, a p. 106, Fassò, soprattutto se naturale, quindi razionale, «contraddistingue la vita *umana* in quanto opposta alla vita soprannaturale, divina», cosicché la sua ricezione, nel seno dell'etica cristiana, si dovette alla «mondanizzazione», cioè alla «paganizzazione», del cristianesimo (il corsivo è dell'Autore).

<sup>92</sup> Cfr. Id., *La legge della ragione*, cit., p. 243, in cui si rimarca l'impossibilità di «negare la amoralità, anzi l'immoralità, dell'etica legalistica».

libertà nella convivenza»<sup>93</sup>, concorrendo, al contempo, a «demitizzare la vita sociale e politica»<sup>94</sup>.

Il giusnaturalismo critico che Fassò propugnava, in quanto «diritto naturale positivo»<sup>95</sup>, era prossimo al diritto giurisprudenziale britannico, alla *common law*, che, a differenza del diritto codificato continentale, lungi dall'emanare dalla volontà sovrana, era dai giudici semplicemente dichiarato, promanando esso dalla natura stessa dei rapporti sociali<sup>96</sup>. Quel giusnaturalismo rispondeva, pertanto, a una esigenza di «realismo»<sup>97</sup>, espressione dell'«empirismo sociologico»<sup>98</sup> di Fassò, che doveva condurlo,

---

<sup>93</sup> Ivi, pp. 215-216. Sulla necessità di distinguere la «libertà empirica» da quella «etica» o metafisica, v., ivi, p. 217: Fassò, infatti, chiarisce come «la libertà a cui aspiriamo è la libertà concreta, empirica, degli individui, degli uomini empirici, non la Libertà metafisica dell'Uomo assoluto o largita all'uomo dall'Assoluto, che della libertà concreta porta, a dispetto di ogni dialettica, troppo spesso alla negazione».

<sup>94</sup> Ivi, p. 238.

<sup>95</sup> Ivi, p. 232. La nozione di «diritto naturale positivo», propugnata da Fassò, ha qualche analogia, per esplicita ammissione dell'Autore (cfr. *ibid.*), col «*positive natural law*» di Roscoe Pound, consistente in «*a system of logically derived universal legal precepts shaped to the experience of the past, postulated as capable of formulation to the exigencies of universal problems and so taken to give legal precepts of universal validity*»: v. R. Pound, *Natural Natural Law and Positive Natural Law*, in «*Natural Law Forum*», 5, 1960, pp. 70-82 (la citazione è tratta da p. 70).

<sup>96</sup> G. Fassò, *La legge della ragione*, cit., p. 219: «*Common law* e diritto naturale hanno in comune una caratteristica, che è proprio quella che al diritto naturale noi qui abbiamo riconosciuto essenziale: l'essere legge della ragione. Se nella letteratura giuridica inglese di diritto naturale si è parlato poco, ciò è perché al diritto inglese, alla *common law*, si attribuiva il carattere di legge della ragione, così che la parte del diritto naturale in quanto razionale era rappresentata in Inghilterra dalla *common law*. E questo evidentemente non significa che dal popolo inglese l'esigenza giusnaturalistica non fosse sentita: significa anzi che esso aveva trovato il modo di soddisfarla, praticando un diritto che procede appunto dalla ragione e non dalla volontà di un sovrano; un diritto che non viene posto o creato dallo Stato, ma che dallo Stato, o meglio dai giudici, viene semplicemente dichiarato, perché allo Stato ed alla sua volontà esso è anteriore».

<sup>97</sup> Fassò, in una lettera a Norberto Bobbio, datata 6 gennaio 1972, definiva il suo giusnaturalismo come «realismo o giusnaturalismo sociologico»: v. C. Faralli, *Norberto Bobbio e Guido Fassò. Sulla "annosa e ricorrente disputa tra positivisti e giusnaturalisti"*, in AA.VV., *Metodo, linguaggio, scienza del diritto. Omaggio a Norberto Bobbio (1909 – 2004)*, a cura di A. Punzi, Giuffrè, Milano 2007, pp. 145-153 (la citazione è tratta da p. 152).

<sup>98</sup> G. Fassò, *Un censore distratto*, in «*Rivista internazionale di filosofia del diritto*», 1957, pp. 795-803, ora in Id., *Scritti di filosofia del diritto*, cit., vol. 1, pp. 313-326 (la citazione è tratta da p. 319). Sull'interesse di Fassò per la sociologia ha insistito Alessandro Giuliani, in *Guido Fassò e i problemi del nostro tempo*, in AA.VV., *Reason in Law: Proceedings of the Conference Held in Bologna 12-15 December 1984*, cit., vol. 1, pp. 23-35 (v., soprattutto, pp. 27 e ss.).

dopo un iniziale rifiuto<sup>99</sup>, all'accettazione della dottrina della *natura rerum*<sup>100</sup>, tramite cui adeguare il diritto alla concreta realtà sociale, prevenendo, così, la perversione dell'eccesso legislativo, che, moltiplicando oltre misura le leggi, rischiava di infirmare sia la certezza del diritto sia le libertà del cittadino<sup>101</sup>.

E questo tema, solo accennato ne *La legge della ragione*, doveva essere partitamente sviluppato da Fassò, nel 1972, in *Il giudice e l'adeguamento del diritto alla realtà storico-sociale*<sup>102</sup>, saggio in cui l'adesione alla dottrina della natura delle cose è esplicita ed argomentata<sup>103</sup>, a partire dalla preoccupazione per la salvaguardia della certezza del diritto, giudicata come la «ragione d'essere stessa del diritto»<sup>104</sup>.

Pur nella consapevolezza delle obiezioni che, dalla legge di Hume<sup>105</sup> in poi, sono state sollevate contro i tentativi di dedurre il valore

---

<sup>99</sup> Cfr. G. Fassò, *La storia come esperienza giuridica*, cit., p. 85: «Abbiamo detto [...] che il fatto, la cosa – l'istituzione, propriamente – *qualora venga assunta dall'uomo come fine della sua azione*, manifesta una *natura* relazionale che abbiamo inteso addirittura come giuridica, vedendone il *Sollen* identificarsi col *Sein*; ma questo ha ben poco che vedere con le varie teorie circa la natura delle cose come fonte del diritto, che si richiamano tutte a presupposti sociologici o giusnaturalistici» (il corsivo è dell'Autore).

<sup>100</sup> Sul ruolo della natura delle cose nel pensiero di Fassò, v. Antonio Tarantino, *La natura delle cose in alcune pagine di Guido Fassò*, in AA.VV., *Reason in Law: Proceedings of the Conference Held in Bologna 12-15 December 1984*, cit., vol. 1, pp. 63-71.

<sup>101</sup> Cfr. G. Fassò, *La legge della ragione*, cit., pp. 233-237.

<sup>102</sup> Id., *Il giudice e l'adeguamento del diritto alla realtà storico-sociale*, in «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», 1972, pp. 897-952, ora in Id., *Scritti di filosofia del diritto*, cit., vol. 2, pp. 985-1050, ma, vivente Fassò, già da lui rifiuto, in *Società, legge e ragione*, cit., pp. 89-157 (da cui citiamo), col titolo *Il giudice e la realtà sociale*.

<sup>103</sup> Ivi, p. 141: «So bene che dicendo così [: che il diritto nasce dalla natura stessa dei rapporti sociali ai quali è chiamato a presiedere] accetto la dottrina della “natura della cosa” (o “delle cose” o “del fatto”)».

<sup>104</sup> Ivi, p. 111.

<sup>105</sup> Cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana* [1739-40], in Id., *Opere*, 2 voll., edizione a cura di E. Lecaldano e E. Mistretta, introduzione di E. Lecaldano, Laterza, Bari 1971, vol. 1, III, I, 1, pp. 496-497, laddove il filosofo scozzese osservava che «in ogni sistema di morale in cui finora mi sono imbattuto, ho sempre trovato che l'autore va avanti per un po' ragionando nel modo più consueto [...]; poi tutto a un tratto scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule *è* e *non è* incontro solo proposizioni che sono collegate con un *deve* o un *non deve*; si tratta di un cambiamento impercettibile, ma che ha, tuttavia, la più grande importanza. Infatti, dato che questi *deve*, o *non deve*, esprimono una nuova relazione o una nuova affermazione, è necessario che siano osservati o spiegati; e che allo stesso tempo si dia una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile ovvero che questa nuova relazione possa costituire una nuova deduzione da altre relazioni da essa completamente differenti. Ma [...] la distinzione tra il vizio e la virtù non si fonda semplicemente sulle relazioni tra gli oggetti e non viene percepita mediante la ragione» (il corsivo è

dai fatti (cosiddetta *naturalistic fallacy*<sup>106</sup>), Fassò affermava che, se era effettivamente impossibile inferire dall'essere un assoluto dover essere – e la metaetica non-cognitivista da lui propugnata lo confermava<sup>107</sup> –, non altrettanto impossibile era, invece, derivare dall'essere dei «valori relativi, tecnici, ipotetici», perché «tutte le norme tecniche che noi seguiamo in ogni momento della nostra vita sono ricavate dall'osservazione dei fatti»<sup>108</sup>, ivi comprese quelle giuridiche<sup>109</sup>.

L'«adeguamento del diritto alla realtà storico-sociale», allora, era da Fassò rimesso, per l'ordinamento giuridico italiano, al «controllo di legittimità» della Corte costituzionale<sup>110</sup>, il cui giudizio, espresso sulla base dei «concetti-valvola»<sup>111</sup> presenti nella Carta fondamentale – quali, ad esempio, quelli contemplati dagli articoli 2 («diritti inviolabili dell'uomo»); 3, comma 2 («persona umana»); 41, comma 2 («dignità umana») –, avrebbe permesso di «adeguare alla sempre diveniente realtà storica tutto l'ordinamento giuridico»<sup>112</sup>, attraverso l'esame «razionale, o per lo meno ragionevole, di una realtà razionalmente o ragionevolmente accertabile»<sup>113</sup>.

---

dell'Autore).

<sup>106</sup> Cfr. G. Fassò, *Il giudice e la realtà sociale*, cit., p. 141 e nota 112, in cui si contesta la «maccheronica traduzione» italiana di *naturalistic fallacy* in «fallacia naturalistica», significando, piuttosto, «sofisma naturalistico».

<sup>107</sup> Sulla funzione della metaetica, nella filosofia fassoiana, si è soffermato E. Pattaro, in *Sull'Assoluto. Contributo allo studio del pensiero di Guido Fassò*, cit., pp. LXII e ss.

<sup>108</sup> G. Fassò, *Il giudice e la realtà sociale*, cit., p. 142.

<sup>109</sup> Cfr. Id., *La storia come esperienza giuridica*, cit., p. 38: Fassò sottolinea come il diritto sia un «criterio relativo ed empirico benché tuttavia necessario: relativo, perché esso si pone come tale soltanto in rapporto ad una determinata istituzione; empirico, perché risultante da un processo intellettuale astrattivo; e nello stesso tempo necessario, perché [...] tale processo astrattivo non può non essere presupposto dalla volontà, alla quale perciò appare connaturato».

<sup>110</sup> Id., *Il giudice e la realtà sociale*, cit., p. 132; ma v. anche Id., *La legge della ragione*, cit., pp. 236-237.

<sup>111</sup> Id., *Il giudice e la realtà sociale*, cit., p. 152.

<sup>112</sup> Ivi, p. 153.

<sup>113</sup> Ivi, p. 155. Fassò, confrontatosi con la *new rhetoric* di Chaïm Perelman, aveva concluso, infatti, che «la maggior parte di coloro che auspicano la subordinazione, o quanto meno il ragguaglio, del diritto positivo a un diritto superiore, non presuppongono valori assoluti, colti per la via della logica dimostrativa, ma invitano a ricercare le premesse assiologiche delle norme positive in un esame della realtà sociale condotto per la via della logica argomentativa: non della *ragione*, ma [...] della *ragionevolezza*. Con un processo cioè che non nega la problematicità del suo oggetto e non pretende di coglierne una astratta verità assoluta, ma mira a conoscerne la natura con verosimiglianza e probabilità» (ivi, p. 145; il corsivo è dell'Autore).

Alla Consulta sarebbe dovuto spettare, dunque, di garantire, con la univocità della giurisdizione, anche la certezza del diritto, che, per contro, sarebbe stata messa in pericolo, qualora l'adeguazione del diritto alla concreta realtà sociale fosse stata attribuita ai singoli giudici ordinari. E l'adeguazione del diritto alla realtà sociale avrebbe concorso, infine, a ridurre lo iato fra legislazione positiva e coscienza collettiva, cessando di far percepire la prima quale sanzione di una volontà eteronoma, per farla vivere ai cittadini come regola che ognuno autonomamente dà a se stesso<sup>114</sup>.

La legge della ragione, dunque, era da considerare, come aveva fatto, nel Seicento, sir Edward Coke, quale espressione di una «ragione artificiale», applicata all'esperienza<sup>115</sup>, e non nei termini – dogmatici, in quanto astrattamente metaempirici – in cui l'avevano pensata i giusnaturalisti illuministi. Quel giusnaturalismo – dichiarava apertamente Fassò – è «morto, e non serve più»<sup>116</sup>, ma i suoi epigoni, lungi dall'essere i nuovi giusnaturalisti, erano, piuttosto, i giuspositivisti, i quali, tentati dalla «sirena del *sistema*»<sup>117</sup>, sacrificavano la concreta realtà del diritto all'approccio logico-formale, puro, nell'illusione di semplificare i problemi posti dalla giuridicità. Contrariamente ai positivisti, i giuspositivisti, che erano insensibili alla realtà dei fatti, ipostatizzavano le norme giuridiche, svincolandole dal loro radicamento sociale<sup>118</sup>, finendo per diventare i «veri “giusnaturalisti”, nel senso deteriore di teorici di un diritto inesistente», preoccupati solamente di «stabilire

---

<sup>114</sup> Ivi, p. 156.

<sup>115</sup> Cfr. Id., *La legge della ragione*, cit., pp. 220-224, ma, in ispecie, p. 222, in cui Fassò, dopo averla distinta dalla *natural reason* (il comune e astratto lume naturale), identificava la *artificial reason* di Coke con «la ragione figlia della storia, che opera sulla storia», dalla quale «nasce un diritto che è naturale e positivo ad un tempo, un diritto che, pur essendo stabile e certo, non proviene dalla volontà di un sovrano». V., inoltre, Id., *Tra positivismo e nazismo giuridico*, in «Il Mulino», 1972, pp. 789-798, ora rifuso in Id., *Scritti di filosofia del diritto*, cit., vol. 2, pp. 919-932, ma, vivente Fassò, già da lui rifuso nel suo *Società, legge e ragione*, cit., pp. 75-87 (da cui citiamo), ove è ribadito come la *artificial reason* di Coke fosse una «ragione in funzione dell'esperienza» (p. 86).

<sup>116</sup> Id., *Società, legge e ragione*, cit., p. 62.

<sup>117</sup> Ivi, p. 54 (il corsivo è dell'Autore).

<sup>118</sup> Ivi, p. 61: Fassò chiarisce come il «positivismo *giuridico*, che non è vero *positivismo*, cioè dottrina fondata sull'osservazione dei fatti, della realtà naturale o storica», fosse «un astrattismo che ipostatizza come valide, indipendentemente dalla realtà storica alla quale pure dovrebbero riferirsi, norme che possono non avere alcuna radice nella società concreta o possono averla perduta con l'evolversi – ai nostri giorni particolarmente rapido – di tale società» (il corsivo è dell'Autore).

rapporti logici fra concetti (o fra nomi), senza domandarsi se o quanto questi concetti corrispondano a “cose” storicamente reali»<sup>119</sup>.

La dottrina del positivismo giuridico era giudicata, allora, un atteggiamento teorico vecchio, adeguato ad una «società statica», qual era quella precedente alla rivoluzione industriale, sicché la «fluida» società contemporanea, travalicando le anguste categorie del giuspositivismo, esigeva una teoria giuridica più aderente alla sua mutevolezza<sup>120</sup>. Ma denunciare i limiti del positivismo giuridico, non significava, per Fassò, rinunciare a riconoscere il nucleo di razionalità sotteso anche al diritto positivo<sup>121</sup>, il che avrebbe comportato lo sconfinamento nel «nazismo giuridico», per cui l'adeguazione dell'astratta legalità alla coscienza della comunità popolare (*Volksgemeinschaft*) dipendeva da un impulso irrazionale, mistico, emotivo, del giudice<sup>122</sup>.

---

<sup>119</sup> Ivi, p. 68.

<sup>120</sup> Ivi, p. 63: «Il positivismo giuridico [è] un atteggiamento *vecchio*: un atteggiamento che risponde ad una fase dell'evoluzione della società ormai conclusa. [...] Il positivismo giuridico era la teoria giuridica adatta alla società statica anteriore alla rivoluzione industriale, alla società i cui “valori” non cambiavano perché non ne cambiavano le strutture e perciò gli interessi e gli ideali. In una società fluida, in movimento continuo e rapido quale è la società d'oggi, la considerazione del diritto entro lo schema del giuspositivismo è fatalmente una considerazione astratta e quindi, nella migliore delle ipotesi, sterile; ma che può essere anche dannosa e ingiusta». Il giuspositivismo, infatti, si legge in *La legge della ragione*, cit., p. 231, considerando diritto esclusivamente «quello posto dalla volontà dello Stato», conduceva alla delusione dell'istanza, propria del *rule of law* anglosassone, della limitazione dell'onnipotenza statale. Identificare, come facevano i giuspositivisti, il limite che il diritto pone allo Stato con l'espressione autolimitata della volontà statale, significava ammettere che, mutata la volontà, quel limite lo Stato poteva «modificare, spostare, perfino sopprimere». Cfr., su ciò, anche Id., *Storia della filosofia del diritto*, cit., vol. 3, p. 186: «Anche uno “Stato di diritto”, se è inteso, come lo è dal positivismo giuridico, come Stato autolimitantesi mercé il diritto da esso creato, può sempre spostare, o addirittura sopprimere, i limiti a cui si è sottoposto, e con ciò modificare, o addirittura annullare, le libertà dei suoi cittadini».

<sup>121</sup> Cfr. Id., *Società, legge e ragione*, cit., p. 84, in cui si riconosce che «la legge positiva non è la ragione: credo d'averlo detto io prima di molti altri. Ma una forma di diritto che comporti in qualche misura certezza è indispensabile per razionalizzare nei limiti del possibile la vita sociale, per far sì che questa non sia regolata, o sregolata, da suggestioni misticheggianti o dalla forza, nell'illusione che questa sia la via per adeguare le regole di tale vita alla realtà di essa».

<sup>122</sup> E, infatti, ibid., Fassò affermava che «tra il positivismo giuridico e il nazismo giuridico occorre trovare una via di mezzo». Sul carattere della dottrina giuridica nazista, che il diritto politicizzava (ivi, p. 79), v. ivi, p. 82.

Fassò, che, come egli stesso lamentava, ebbe, fra l'altro, fama di «apologeta del giusnaturalismo»<sup>123</sup>, si proponeva, piuttosto, col suo appello alla legge della ragione, di considerare, oltre «la norma formalmente valida, quelle norme valide sostanzialmente che la ragione coglie nella sua osservazione della realtà sociale»<sup>124</sup>. Non vi fu mai l'intenzione, quindi, di ristabilire l'autorità di un codice eterno, perché, ammetteva, con Croce, Fassò, ciò avrebbe implicato l'«arrestarsi di colpo [del]lo Svolgimento, [il] concludersi [del]la Storia, [il] morire [del]la Vita, [il] disfarsi [del]la Realtà»<sup>125</sup>. Egli, al contrario, già ne *La storia come esperienza giuridica*, dichiarava equivoca l'espressione «diritto naturale»<sup>126</sup>, proponendo, in un successivo saggio del 1961<sup>127</sup>, di riservare quella denominazione al solo diritto metatemporale, considerando, per contro, inopportuno, perché fonte d'incomprensioni, attribuirlo al «diritto che, senza essere metatemporale, può esser diverso da quello *in civitate positum*»<sup>128</sup>. Nondimeno, successivamente, Fassò si sarebbe rassegnato a indicare come naturale anche quel diritto che, pur non essendo metastorico, non coincideva con il diritto positivo, in ragione di un persistente vizio terminologico<sup>129</sup>.

<sup>123</sup> Cfr., *ivi*, p. 67: «Io passo adesso per un apologeta del giusnaturalismo». Effettivamente, Fassò, soprattutto dopo la pubblicazione di *Cristianesimo e società*, fu anche considerato – com'egli scriveva in *Ritorna il supposto cristianesimo sociale*, in «Il Mulino», 1958, pp. 319-324, ora rifuso in *Scritti di filosofia del diritto*, cit., vol. 1, pp. 355-362 (da cui citiamo) – «crociano, gentiliano, buonaiutiano, esistenzialista, storicista, antistoricista, razionalista, protestante, anticristiano, scettico, falso mistico, anarchico» (p. 360).

<sup>124</sup> *Id.*, *Società, legge e ragione*, cit., p. 67.

<sup>125</sup> B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, cit., p. 333. Cfr. G. Fassò, *La legge della ragione*, cit., p. 201, ove è detto che con «Croce non si poteva non essere d'accordo quando questi ammoniva che “si vedrebbe, con la formazione e applicazione del Codice eterno, arrestarsi, *ipso facto*, lo Svolgimento, concludersi la Storia, morire la Vita, disfarsi la Realtà”» (Fassò citava dall'edizione del 1909 di *Filosofia della pratica*, la quale, come risulta dall'*Apparato critico* della nostra edizione, p. 600, recava, in luogo dell'attuale «di colpo», «*ipso facto*»).

<sup>126</sup> Cfr. G. Fassò, *La storia come esperienza giuridica*, cit., p. 81: «Se l'espressione non inducesse in equivoco», potrebbe dirsi diritto naturale, «l'aspetto normativo di ogni ordinamento umano». Ma di equivocità dell'aggettivo «naturale», Fassò avrebbe riparato anche in *Società, legge e ragione*, cit., p. 8 (v., *supra*, nota 87).

<sup>127</sup> *Id.*, *Che cosa intendiamo con «diritto naturale»?», in «Rivista trimestrale di diritto e procedura civile», 1961, pp. 168-190, ora rifuso in *Id.*, *Scritti di filosofia del diritto*, cit., vol. 2, pp. 501-528 (da cui citiamo).*

<sup>128</sup> *Ivi*, p. 527.

<sup>129</sup> Cfr. *Id.*, *La legge della ragione*, cit., p. 207: «Avevo proposto, qualche anno fa, che, per evitare il pericolo di confusioni di idee, si cessasse di chiamare “diritto naturale” il diritto genericamente non positivo, quando questo fosse inteso come appunto lo vedevo inteso da

Quel che, secondo noi, emerge da questa breve rassegna di scritti fassoiani è la coerenza del filosofo felsineo, in virtù della quale egli avrebbe «continuato a ripetere la stessa cosa: che il diritto nasce dalla *natura* umana, la quale è natura storica e natura sociale»<sup>130</sup>. Il giusnaturalismo critico, realistico o sociologico<sup>131</sup>, di Fassò, infatti, era già tutto compreso ne *La storia come esperienza giuridica*, laddove, come abbiamo già evidenziato, la storia stessa era concepita come il «diritto concreto, veramente *vivente*, veramente *naturale*, logicamente e storicamente anteriore al diritto astratto, che è traduzione in imperativo delle leggi conoscitive di esso»<sup>132</sup>.

Il tempo, che non passa mai invano, ha certamente permesso all'Autore di chiarire a se stesso i caratteri di quelle soluzioni teoriche che egli, inizialmente, rifiutava di assumere come proprie. E il giusnaturalismo, sociologico o realistico, presupponendo una «ragione in funzione dell'esperienza»<sup>133</sup>, era una riconferma della sensibilità storicistica del filosofo felsineo, il quale notava, in tempi ancora lontani

---

molti, storicamente. Ma, dato che l'uso dell'espressione "diritto naturale" anche in tal senso è ormai diffuso, conviene accettarlo»; cfr., inoltre, per una valutazione similare, Id., *Società, legge e ragione*, cit., p. 215, nota 60. Che la questione non fosse d'interesse solo filologico, era dimostrato da Fassò, in *Che cosa intendiamo con «diritto naturale»?», cit., p. 522, laddove sosteneva la necessità d'individuare una definizione univoca di cosa fosse diritto naturale, essendo questo evocato da «storicisti inconsapevoli che si ritengono tomisti, ma anche da idealisti e da esistenzialisti che pure sanno benissimo di essere tali e che ci tengono, i quali di diritto naturale parlano per polemica contro il formalismo giuridico o contro la dottrina dello Stato etico».*

<sup>130</sup> Id., *Società, legge e ragione*, cit., p. 7 (il corsivo del testo è stato reso in caratteri tondi). Sulla circostanza per cui Fassò, nel suo itinerario intellettuale, non avrebbe che ripetuto sempre la «stessa cosa», si è soffermato E. Pattaro, in *Sull'Assoluto. Contributo allo studio del pensiero di Guido Fassò*, cit., p. XX, nota 1, che, consentendo con l'opinione del filosofo felsineo, ha sottolineato come, secondo Bergson, «un filosofo degno di questo nome [...] non ha mai detto che una cosa sola». In una conferenza bolognese del 1911, intitolata *l'Intuition philosophique*, Bergson aveva dichiarato, infatti, che «*un philosophe digne de ce nom n'a jamais dit qu'une seule chose*»: v. H. Bergson, *Le pensée et le mouvant. Essais et conférences* [1934], Presses universitaires de France, Paris 1969, pp. 122-123. Concorda con l'intuizione di Pattaro anche Alessandro Giuliani, il quale, nel suo *Guido Fassò e i problemi del nostro tempo*, cit., p. 25, rimarca come all'allievo di Fassò non sia sfuggita l'«analogia con l'affermazione di Henri Bergson: e cioè che un filosofo autentico "non ha mai detto che una cosa sola"».

<sup>131</sup> V., *supra*, nota 97.

<sup>132</sup> G. Fassò, *La storia come esperienza giuridica*, cit., p. 93 (il corsivo è dell'Autore).

<sup>133</sup> Id., *Società, legge e ragione*, cit., p. 86.

dell'esplicita adesione giusnaturalistica, che, almeno in filosofia del diritto, l'«empirismo non è lontano dallo storicismo»<sup>134</sup>.



Articolo presentato in Aprile 2018. Pubblicato online in ottobre 2019  
c 2019 dall'Autore/i; licenziatario IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI  
Questo articolo e un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative  
Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0  
IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI, 1-2(2018)  
DOI: 10.6092 / 2532-6864 / 2018.1-2.91-114

---

<sup>134</sup> Id., *Introduzione* a U. Grozio, *Prolegomeni al diritto della guerra e della pace*, cit., p. 13 (la citazione risale al 1949, ma – come sottolinea E. Pattaro, in *Sull'Assoluto. Contributo allo studio del pensiero di Guido Fassò*, cit., p. XXV, nota 8 – sarebbe stata riconfermata nella seconda edizione del testo, quindi, anche nella postuma terza edizione). Si ricordi, inoltre, come Fassò, in *Un recensore distratto*, cit., p. 319, considerasse il proprio pensiero retto da un dualismo, quello fra esperienza giuridica ed esperienza morale, che egli sintetizzava affermando di essere «assertore da un lato della più radicale trascendenza, dall'altro di un empirismo sociologico». Ciò testimonia della costante presenza della esigenza realistica, attenta alla concreta realtà sociale, nell'Autore, il quale, successivamente, come si è abbondantemente illustrato, avrebbe rimesso alla stessa Corte costituzionale il compito di adeguare la legislazione positiva agli sviluppi della coscienza collettiva. È interessante sottolineare, infine, come, nella *Storia della filosofia del diritto*, cit., vol. 3, pp. 335-336, Fassò, riassumendo i caratteri del contemporaneo neogiusnaturalismo, evidenzi quelli che, effettivamente, sono tipici anche del proprio giusnaturalismo, quali l'«origine sociologica» e la «negazione della riduzione del diritto alle sole norme poste dalla volontà del legislatore», al fine di salvaguardare la «libertà dell'individuo e dei gruppi sociali minori», oltre che di «adattare il diritto alla sempre più rapida trasformazione della società, a cui la legislazione dello Stato non riesce ad adeguarsi».

## **DISCUSSIONI**



FRANCESCA RIZZO  
**LETTERE ALLA FIDANZATA**  
**(1898-1900) <sup>1</sup>**

Erminia Nudi, la fidanzata. Un giovane professore siciliano – trasferitosi da Firenze a Campobasso nell’autunno del 1898, perché incaricato dell’insegnamento della Filosofia nel locale Liceo “Mario Pagano” – l’autore delle lettere.

Tutt’altro che facile, allora come oggi per i fuorisede, la ricerca di una sistemazione dignitosa ed economica. A volte, però, accadono nella vita fortunate coincidenze. Ripensandole, ci si accorge come la nostra esistenza venga spesso orientata da circostanze tanto banali quanto destinate a rivelarsi determinanti.

Banale, infatti, che il giovane professore subentrasse al suo predecessore anche nell’abitazione, «una camera, presso un’ottima famiglia», «modello di pulizia, e tutta piena di premure affettuose»,

spettante a mezzogiorno sull’ampia e stupenda vallata che si stende [...] fino ai monti circostanti [...] vicina al Liceo, e a quattro passi dalla stazione.

Aspetti, questi, che permettevano di accettare di buon grado il prezzo di 23 lire quale canone di affitto. «Non sono malcontento», scriveva il giovane professore al suo paterno maestro,

di pagarne 23 lire; perché qui a Campobasso capoluogo di provincia e sede di tanti istituti, ricca com’è di impiegati e povera, si può dire, di case, queste si pagano come in una grande città.

Determinante, invece, che lì, in quell’abitazione, vivesse, figlia del proprietario, colei di cui il giovane professore s’innamorò, ricambiato con eguale sentimento. Determinante, perché sarebbe stato un amore per la vita.

---

<sup>1</sup> Introduzione di Hervé A. Cavallera (pp. XXXVIII), *Le Lettere*, Firenze 2018, pp. 403.

\* \* \*

Erminia Nudi e Giovanni Gentile – non altri che questi essendo il giovane professore siciliano<sup>2</sup> – si sposarono il 9 maggio 1901. Ma, in particolare durante il periodo estivo – nel quale lui tornava in Sicilia, a Castelvetro, dalla madre, dalle sorelle, dai fratelli, da quel padre che dalla famiglia, per singolari vicissitudini esistenziali, si era allontanato, restringendosi a vivere a Campobello, suo paese d’origine – si scrissero poco meno di una settantina di lettere. O, meglio, tante sono quelle di Gentile, perché il numero delle lettere di Erminia non è dato saperlo, non essendo state pubblicate nel volume. Perché?

Per motivi di spazio e di opportunità, poiché la pubblicazione ha lo scopo di gettare una luce nuova su alcuni anni della vita del filosofo fino a ora mai esplorati a fondo.

Questa la dichiarazione contenuta nella Nota editoriale<sup>3</sup>, dove anche, a giustificazione della scelta di non trascrivere e non di non annotare le lettere, si legge:

Pur consapevoli che la mancata trascrizione e l’assenza di note ne renderà più faticosa la lettura, abbiamo scelto di pubblicare le lettere manoscritte in facsimile per conservarne il più possibile l’aspetto di documento affettivo e familiare<sup>4</sup>.

Nulla da dire, va da sé, sulla scelta di non trascrivere le lettere e di non dotarle di un apparato di note. Quasi tirate fuori, per così dire, dal cassetto dove amorevolmente devono essere state conservate per decenni (in effetti, oltre un secolo!), prima da chi le aveva scritte, poi dai discendenti quale inestimabile eredità familiare; e dunque restituite nella loro forma originaria, in quella scrittura ora alta e larga, ora stretta e minuta, ora frettolosa e disordinata, ora lenta e regolare, ora segnata da qualche cancellatura, ora talmente “pulita” nella pagina da sembrare ricopiate; le lettere mantengono visivamente intatta l’immediatezza di uno scrivere che nella lettura pare rianimarsi, offrendosi così non più quali meri documenti, ma per ciò che originariamente esse sono state: vita vissuta, vita trepidante di

---

<sup>2</sup> Il “paterno maestro” al quale ho accennato era, naturalmente, Donato Jaia, al quale Gentile, da Campobasso, il 1 novembre 1898, aveva scritto quanto riferito: cfr. G. Gentile-D. Jaia, *Carteggio*, a cura di M. Sandirocco, voll. 2, *Le Lettere*, Firenze 1969, I, p. 221.

<sup>3</sup> *Lettere alla fidanzata*, cit., p. XL.

<sup>4</sup> *Ibidem*.

emozione, di amore, di affetto, di desiderio, di nostalgia, di attesa, di speranza; vita immaginata nel contorno sfumato del sogno, vita anticipata nel progetto di una per sempre comunione di esistenza. Ma anche vita che per l'altro – per il destinatario, per l'interlocutore – si fa rivelazione: rivelazione di pensieri, di carattere, di indole. Insomma, vita che si palesa nella messa a nudo del proprio sé, perché ciascuno conosca, o impari a conoscere, la diversità, oltre che l'intimità, dell'altro. E dunque anche timore per una parola uscita di fretta dalla penna, ovvero per una frase poco chiara o equivocabile e, di conseguenza, scuse, precisazioni, chiarimenti, ritorni sul già scritto. In definitiva, tutta la varietà dell'universo di stati d'animo e sentimenti che accompagna ed esprime la condizione dell' innamoramento, in tutta la sua forza e la sua timidezza, in tutto il suo coraggio e la sua esitazione; ma anche, nondimeno, in tutta la meraviglia del suo dischiudersi e, altresì, nella piena consapevolezza dell'impegno circa la reciproca promessa di un futuro vagheggiato insieme. Futuro, infatti, che non sarà più di uno soltanto, ma di entrambi e che, per questo, si declinerà nella forma del "noi" e non più dell' "io": del "noi" che, prima, sarà soltanto due, ma, poi, diventerà "molti", figli, nipoti, sconosciuti discendenti, che garantiranno continuità nel tempo, perché famiglia che disperdendosi sarà andata avanti.

\* \* \*

Qualcosa da dire, invece, sull'assenza delle lettere di Erminia. Un qualcosa, però, che si collega al modo di pensare queste lettere e interpretarne la pubblicazione. In breve, sono esse «documenti per l'intendimento di alcuni anni della vita del filosofo fino a ora mai esplorati a fondo», giusta la dichiarazione nella Nota editoriale, non a caso in precedenza riferita? O sono testimonianze del sentimento di un'anima che scoprendo nella donna amata «il più alto, il più nobile, il più fulgido ideale»<sup>5</sup> della propria vita, scopre altresì in lei chi soltanto può insegnargli a comprendere «il divino linguaggio dell'anima» che è l'amore<sup>6</sup>? In altri termini: quale la finalità della pubblicazione di queste lettere? Quella di un arricchimento di conoscenza in relazione al filosofo, all'intellettuale, al personaggio pubblico; o quella di un

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 202.

<sup>6</sup> Ivi, p. 4.

arricchimento di conoscenza in relazione all'uomo, alla persona che fu Giovanni Gentile – e dico Giovanni Gentile e basta?

So bene quale osservazione si potrebbe subito rivolgere: se queste lettere interessano, il motivo dipende dal fatto che il loro autore è Giovanni Gentile, colui che negli anni a venire si sarebbe imposto come il filosofo, l'intellettuale, l'uomo pubblico che tanta parte ha avuto nella storia filosofica, culturale e politica dell'Italia del secolo trascorso. Se fossero lettere, per quanto belle, appassionate, di un qualsivoglia innamorato alla propria fidanzata, o se il giovane non fosse diventato il personaggio che sappiamo, non interesserebbero o, comunque, interesserebbero assai poco.

Trascuro, però, questa osservazione, tutto sommato scontata nella sua pur oggettiva indiscutibilità, e riprendo dalla domanda precedente per rispondere subito e senza esitazione che esse non valgono ad arricchire la conoscenza di Gentile filosofo, neppure – mi si consenta di aggiungere – sotto il profilo di una rivelazione di nuovi fatti o elementi utili per la conoscenza della sua giovanile biografia intellettuale. Della grande «gentilezza» di Croce nei suoi confronti in quell'inizio del Novecento, nel quale già da due anni avevano avviato la loro collaborazione; della sua disponibilità a procacciargli «tutti quegli aiuti e quelle agevolazioni, che sono a sua portata»<sup>7</sup> e del suo desiderio di metterlo «sempre innanzi», perché, come Gentile scriveva nella lettera dell'8 aprile 1900, «quando mi vede onorato, gli leggo sul viso un'aria di compiacimento, come potrebbe averla un fratello. E mi parlano tutti della sua bontà e del suo spirito benefico»<sup>8</sup>; di tutto questo, dunque, già sapevamo perfettamente, sebbene sia impossibile non riconoscere che dalle parole, con cui il fidanzato ne raccontava ad Erminia, emerge la premura di un affetto che nelle lettere di Croce a Gentile restava trattenuta nello stile sempre severo e scarno del primo, nella riservatezza di un suo dire sempre pudico, quasi vergognoso, di concedere alcunché al sentimento, o al complimento e alla lode. In altri termini, in quelle lettere, la premura fraterna di Croce per Gentile emerge dal *fatto* di una collaborazione divenuta via via sempre più intensa e continua, meticolosamente organizzata nel lavoro concordato di saggi, articoli e recensioni da scrivere, puntualmente scandita dal confronto sulle questioni del giorno in ambito filosofico e letterario, animata dalla discussione delle strategie concorsuali da tenere per la carriera di Gentile. In queste, invece, la si percepisce nel modo di

---

<sup>7</sup> Ivi, p. 227.

<sup>8</sup> Ivi, p. 238.

raccontare di chi si accorge di essere molto benvenuto, oltre che stimato. In quelle, potrei dire, c'è l'oggettività di una collaborazione diventata amicizia, e spesso anche soccorso (economico) nella quotidianità delle difficoltà della vita; in queste c'è la *certezza* di una stima trapassata in amicizia profonda e pieno affetto di familiare.

Né aggiungono qualcosa i riferimenti a Sebastiano Maturi, a Donato Jaja, a D'Ancona, coi quali tutti Gentile intrattenne carteggi, ben noti e "sfruttati" dai suoi studiosi e biografi, sebbene anche per questi riferimenti occorra segnalare lo stato d'animo che nelle lettere ad Erminia li accompagna. Quello, cioè, della *certezza*, (uso daccapo questo termine e lo uso proprio nel senso di condizione che attiene alla soggettività della persona), la *certezza*, dicevo, di una relazione che era andata ben oltre quella tra studiosi, ovvero tra "allievo" e "maestro", essendosi trasformata anzitutto in intimità di vita, in interessamento personale, in preoccupazione di benessere. Con una parola soltanto: affetto.

Né sotto il profilo "scientifico", lavorando Gentile nell'ultimissimo scorcio dell'Ottocento alla riedizione degli *Scritti* di Spaventa, interessa molto apprendere che era stata Erminia a copiare alcuni «fogli dello Spaventa»<sup>9</sup>; ovvero che *La filosofia di Marx* era stata scritta<sup>10</sup> «sotto [i suoi] occhi, nei mesi deliziosi del principio dell'anno [1899]»<sup>11</sup>; o, ancora, che «il Croce rimase poi persuaso di tutte le singole parti della tesi da me sostenuta in quell'importante memoria sul Concetto della Pedagogia»<sup>12</sup>. Tranne, probabilmente, l'ultima "informazione", da cui trapela una qualche remora da parte di Croce ad accettare le tesi "pedagogiche" di Gentile<sup>13</sup>, le altre non offrono nulla sotto il riguardo di una migliorata conoscenza dell'attività di Gentile negli anni che sappiamo.

---

<sup>9</sup> Così nella lettera da Castelvetro del 11 settembre 1899 (cfr. *ivi*, p. 164).

<sup>10</sup> Naturalmente il secondo capitolo che componeva (e compone) il volume, essendo il primo stato scritto e pubblicato nel 1897.

<sup>11</sup> *Ivi*, pp. 125-126. Mi si consenta una precisazione poco scientifica: non interessa molto, ho detto, apprendere la partecipazione operosa e la silenziosa presenza di Erminia dietro quei lavori; tuttavia, sapere il contesto esistenziale, amoroso, in cui anche furono preparati, conferisce loro un sapore di vita vissuta (e, quasi quasi, li rende più "simpatici"). Chiedo venia per questa considerazione poco accademica.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 295.

<sup>13</sup> Si tratta comunque di remore perfettamente note. Semmai è significativo che nella medesima lettera (Castelvetro, 22 agosto 1900) Gentile avesse proseguito così: «Le idee che io vi voglio distruggere sono così diffuse e radicate che sarà molto difficile per tutti intendere bene ciò che io ho detto» (*ivi*, p. 295).

Ma quanto offrono, invece, queste “informazioni” e le tante altre che si possono raccogliere, sotto il profilo della conoscenza della persona? Bisogna riconoscerlo: esse offrono una mole di riferimenti, di dati, di notizie, di fatti che trasporta, chi voglia addentrarsi nella lettura di queste lettere, nella semplice normalità del quotidiano procedere giorno dopo giorno. Problemi, ansie, difficoltà, malattie; soldi sempre insufficienti, camicette da confezionare, corredo da preparare, stoffe da comprare di passaggio a Napoli; zie, sorelle, fratelli, cognate, nipoti, madre e padre naturalmente; gite al mare, ricette di carciofi, tagliolini da gustare con la famiglia di Erminia; casse di libri o lettere che tardavano ad arrivare, con conseguente crescente preoccupazione di un loro eventuale smarrimento; itinerari di viaggio per rientrare a Campobasso dalla Sicilia sostando a Benevento in una sorta di estenuante «pellegrinaggio»<sup>14</sup>, ovvero per andare in Sicilia da Campobasso sostando a Napoli, per incontrare Croce o Maturi; dispiacere, «anzi vero dolore»<sup>15</sup> per l’esito non favorevole ad Erminia della chiamata, da parte del Consiglio comunale di Campobasso, per l’incarico di maestra elementare; esortazioni a tenere un comportamento sempre schivo, perché, come scriveva da Castelvetrano il 13 settembre 1899, «quanto più schiva, quanto più dignitosa o, se vuoi, orgogliosa tu ti mostrerai al mondo, tanto più cara e degna di stima sarai a me»<sup>16</sup>; raccomandazioni di non mettere a rischio la salute, affaticandosi troppo nel lavoro; consigli circa la cura di un mal di denti che non dava tregua e anche avvertimenti sulla dieta per riprendere «floridezza», e sulle passeggiate, da compiere con frequenza per rinvigorire corpo e spirito; comunicazione di economie, delle quali si compiaceva quasi meravigliandosi; e persino l’elaborazione di un piccolo cifrario, da usare sui giornali inviati ad Erminia, in modo da non «dar nell’occhio degli impiegati della Posta»: quanta quotidianità, dicevo, di vita normale, quanta semplicità di esistenza comune, quanta immediatezza e, talvolta, tenerezza di racconto, che mai perde, però, la serietà composta ed elegante dell’uomo d’eccezione. Anche per questo affascina queste lettere: perché ci restituiscono non il filosofo, ma la persona nel suo mondo

---

<sup>14</sup> Ivi, p. 199.

<sup>15</sup> Ivi, p. 155.

<sup>16</sup> Ivi, p. 172. Nella medesima lettera anche aveva scritto: «Sì, certo: i consiglieri di Campobasso commetterebbero una vergognosa ingiustizia, se non ti nominassero. Ma non tocca a te cercare di evitarla con nuove raccomandazioni, con lagnanze, con preghiere, quanto vuoi dignitose. Tu appartieni già a me: tutti lo sanno; e io sono orgoglioso. Ti dispiace che te lo dica? Ma tu lo sai che all’occorrenza so anche essere modesto, che il mio orgoglio non è balorda superbia, e che si sveglia soltanto a tempo e luogo» (ivi, p. 168).

quotidiano e familiare, nell'ingenuità di una tenerezza insospettata, che a volte anche induce al sorriso, e nondimeno nella durezza «siciliana» di un carattere severo e intransigente<sup>17</sup>.

\* \* \*

Se, dunque, l'aspetto che di più colpisce o, meglio, che di più ha colpito chi scrive è quello che ho detto, probabilmente esso avrebbe avuto un'ancora maggiore esaltazione, se fosse stato possibile leggere anche le lettere di Erminia. Essendo evidente, anzi persino inutile specificarlo, che la fidanzata doveva avere pari livello di grandezza, di intelligenza, di raffinata spiritualità d'animo e profonda autenticità di sentimento. A tal punto, mi si consenta di aggiungere, che molte considerazioni del fidanzato, molte sue riflessioni sull'amore, sul sodalizio di vita che è il matrimonio, sulla continuità di sentimenti che travalicano il tempo che ciascuno ha avuto in sorte, possono essere "lette" anche come una sorta di specchio per intravedere Erminia, silenziosa protagonista di queste lettere, loro nascosta e tuttavia primaria, imprescindibile presenza, destinataria di un sentimento che giungendo nella sua espressione sino a noi, lettori e "studiosi" spesso distratti circa la personalità di chi è oggetto delle "nostre" ricerche, consente di cogliere la pienezza di un'anima e, nondimeno, l'*unità* del suo sentire e pensare.

Notando questo, tuttavia, occorre attenzione a non cadere in quella che potrebbe essere una sorta di trappola. In breve, quella di cercare o vedere nelle riflessioni del giovane innamorato anticipazioni della sua filosofia, ovvero del suo di là da venire attualismo. «L'amore nostro è relazione spirituale d'anime; tu lo sai bene, e spesso me lo ricordi», scriveva il 25 gennaio del 1899 alle ore 10,40 p.m., così proseguendo:

Non dovremmo quindi mai arrestarci alla espressione esteriore del volto, al suono talvolta quasi irriflesso delle parole; ma fin nell'anima tendere, e starcene paghi alla voce del sentimento, saldo e sempre immutabile<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> «Tu sai che io non sono tutti i giorni molto espansivo; che talvolta anzi mi mostro d'una durezza, che io chiamavo (ti ricordi?) siciliana, e volevo dire scortese e villana» (ivi, p. 202).

<sup>18</sup> Ivi, p. 18.

E, qualche giorno innanzi, commentando il «proverbio spagnolo: chi si accasa per amore, ha da vivere con dolore», aveva altresì scritto:

Il proverbio spagnolo è grossolano, e falso come tutti i rudi pensieri che non penetrano delicatamente dentro le ascose pieghe dell'amore umano. Parla dell'amore che è impeto subitaneo di passione infiammatasi nei sensi, e che si spegnerà, – come tutte le passioni, che son fuoco di paglia – alle prime soddisfazioni d'amore. Ma è questa passione l'amore? È questa passione il nostro amore? Né tu, né io abbiamo mai pensato a una tale passione, e sentiamo, invece, altri ed altissimi affetti, che non possono compirsi nella soddisfazione di un'ora, di un giorno, di un anno; perché sono aspirazioni infinite che vorrebbero per sé l'eternità<sup>19</sup>.

In un tempo, qual è quello che viviamo, di disincanto e rozzezza di sentimenti, queste parole potrebbero anche suonare inusuali, forse anacronistiche, forse espressioni di una utopistica idealità, ovvero di un romanticismo estremo, quando, ricordando la vicinanza di Erminia nei mesi trascorsi e lamentandone l'assenza quale condizione ormai insostenibile, concludeva:

Finché invecchieremo e più in là, dovremo vivere lieti del nostro amore, felici, sorridenti sempre<sup>20</sup>.

Ma tant'è, le parole, per quanto valutabili nel modo che ho detto, sono queste: occorre accoglierle quale espressione di un amore che travalicava il tempo e per sé voleva – esigeva – l'eternità. Parole di un'anima dalla

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 14.

<sup>20</sup> Trascrivo pressoché per intero la pagina che precede questa conclusione, appartenente alla lettera da Castelvetro del 15 settembre del 1900: «Il mio cervello, lontano da te, è come sottratto al suo [sic] atmosfera e non si ritrova più. Non so manco studiare e penso con vivo rimpianto a quelle belle giornate passate quest'anno, come anche l'anno scorso, scrivendo, scrivendo senza stancarmi mai, e facendoti via via sentire quello che scrivevo, per vedere l'impressione che faceva in te e profittare di certe felici correzioni, che tante volte delicatamente sapevi suggerirmi. Qui non so far nulla. Mi manca l'ispirazione. Ah! Come mi sei necessaria Erminia mia, di me vera metà di me stesso. Se anche sarò mandato a Napoli, saprò io colà lavorare senza di te? Certo sentirò un bisogno pungentissimo di affrettare il più possibile il santo giorno dell'unione perpetua. E quando saremo uniti per sempre, litigheremo mai, Erminiuccia? Io mi ricordo qualche volta qui di certe liti più o meno tempestose, inaffiate sempre da dolcissime lacrime o svanite nelle più matte risate. [...] Ti ricordi le belle e sonore risate, con cui spesso smettevano i nostri bronchi? Quando io *chiudevo gli occhi* e tu me ne domandavi maliziosamente il perché? Cara, cara Erminia! Quei giorni (quanti?) sono volati, ma li faremo tornare, non è vero, Erminia mia? Finché invecchieremo e più in là, dovremo vivere lieti del nostro amore, felici, sorridenti sempre» (ivi, pp. 360-361).

sensibilità eccezionale, che nella loro semplicità dicevano e dicono un amore avvertito anzitutto come felicità e, nondimeno, come religione, ossia vincolo indissolubile non già per imposizione dogmatica, ma per libera scelta e assoluta volontà di durata, e perciò autentica felicità, questa non soltanto non essendo contraria alla religiosità dell'amore, ma anzi da essa discendendo o ad essa accompagnandosi quale conferma di invincibile unione<sup>21</sup>.

Ma ciò che, come dicevo, occorre assolutamente evitare è di ravvisare nelle parole che sappiamo, in particolare nelle considerazioni circa il proverbio spagnolo, l'anticipazione «*in nuce* dell'attualista estetica del sentimento» che nelle pagine della *Filosofia dell'arte* avrebbe avuto, nel terzo decennio del Novecento, la sua espressione teorica<sup>22</sup>. Tutto questo per dire che come si sarebbe dovuto evitare di cercare *in nuce* l'attualista nella produzione del Gentile idealista ed hegeliano, ossia del Gentile giovane, del Gentile anteriore al 1913<sup>23</sup>; così nell'uomo, nella persona si dovrebbe evitare di cercare sempre e soltanto il filosofo o, comunque, le linee, le tracce che possono (o potrebbero) condurre alla sua teoria. Beninteso, il pensiero deve essere collegato al vissuto, perché un approccio storiografico produttivo non può prescindere dal cercare legami *anche* tra il pensiero e le sue condizioni psichiche e non già soltanto storico-sociali<sup>24</sup>. Ma una cosa è l'unità indivisibile della personalità, l'accordo, anzi l'armonia tra il sentire e il pensare, tanto più in una personalità intransigente e in un carattere, mi sia consentito dire, tutto d'un pezzo, quale fu Gentile, avversario di una teoria che non coincida con la pratica e non si traduca coerentemente in essa;

---

<sup>21</sup> Da Castelvetro il 20 settembre 1899, a proposito di una precedente lettera «d'un tono insolito», dalla quale si evince che una certa tensione vi era stata tra i due fidanzati, né al riguardo occorre dire altro, Giovanni, invitando Erminia a rileggerla «ad animo riposato», scriveva: «Vedi che lacerazione di cuore innamorato vi si vuole esprimere, che ferita di passione alta e orgogliosa, che tenerezza per una donna il cui amore s'è fatto religione» (ivi, p. 193).

<sup>22</sup> Tale l'interpretazione proposta da Hervé Cavallera nella Introduzione, invero utilissima, anzi preziosissima, premessa alle *Lettere*: cfr. ivi, p. XIV.

<sup>23</sup> L'orientamento a vedere in Gentile, sin dalla "tesi di laurea" e dalla sua giovanile produzione, sempre e soltanto l'attualista ha segnato per molto tempo l'interpretazione del suo pensiero. Ma al riguardo non aggiungerò altro, non interessando riaprire qui una questione altrove affrontata (F. Rizzo, *Da Gentile a Jaja*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007).

<sup>24</sup> Senza aggiungere più di tanto al riguardo, mi limito a rinviare alle considerazioni di P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson*, Albin Michel, Paris 2001.

un'altra è cercare l'unità mediante l'individuazione di elementi anticipatori o precursori nei risvolti psicologici dell'autore indagato.

Va da sé che con le ultime osservazioni il discorso ha preso una direzione che investe problemi di teoria storiografica, primo fra tutti quello della possibilità di un approccio psicologico e anche antropologico all'intelligenza della filosofia e della sua storia. Di conseguenza, le abbandono subito, non essendo questa la sede anche soltanto per un loro semplice cenno.

Che dire ancora? In effetti da parte mia nulla, tranne un invito. Si prendano queste lettere per quello che furono e sono; le *si godano* – senza cercare precorrimenti di pensieri o anticipazioni di teorie – proprio per quel loro essere la rivelazione del sentimento di un giovane che si scopre innamorato, e quel sentimento vive con tutta la serietà, la delicatezza e la trepidazione di chi avvertendo in esso il rinnovamento della propria vita e riponendone anzi il senso, non esitava a scrivere: «Come sono furiosamente geloso, Erminia mia!»<sup>25</sup>.

Un'ultima citazione, non perché ritenga le precedenti insufficienti a introdurre nelle pagine di queste lettere, ma per il piacere di concludere riferendo quello che a pochi mesi di distanza dal matrimonio, dovette essere probabilmente l'ultimo “foglio” delle sue lettere ad Erminia:

1. Mille baci affettuosi sulla bocca adorata
2. Ho ricevuto la tua lettera
3. Aspetto lettera tua
4. Scriverò domani
5. La mia salute è ottima
6. Pensami!
7. Salutami Mammà e Clementina
8. Sta di buon animo e pensa quanto saremo felici
9. Abbiti riguardo
10. Ti stringo forte al cuore<sup>26</sup>



Articolo presentato in Aprile 2018. Pubblicato online in ottobre 2019  
c 2019 dall'Autore/i; licenziatario IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI  
Questo articolo e un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative  
Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0  
IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI, 1-2(2018)  
DOI: 10.6092 / 2532-6864 / 2018.1-2.115-124

<sup>25</sup> *Lettere alla fidanzata*, cit., p. 355.

<sup>26</sup> Ivi, p. 402.

FRANCESCA RIZZO  
**A PROPOSITO DELLA NUOVA EDIZIONE  
DI UN LIBRO DI DONATO JAJA**

**I**l libro al quale accenno nel titolo è *Sentire e pensare. L'idealismo nuovo e la realtà*, pubblicato nel 1886 dalla “Tipografia della Reale Università di Napoli”. Preceduto dall'edizione, nello stesso anno, di un volume di *Saggi filosofici*, presso “Domenico Morano, Libraio-Editore”, *Sentire e pensare* è stato il primo importante lavoro di Jaja.

Non più ristampato e rimasto, dunque, da quel lontanissimo 1886 l'unica edizione disponibile, peraltro conservata da poche biblioteche (quando la cercai, neppure la biblioteca di Palermo la possedeva, la qual cosa mi parve a dir poco singolare posto l'insegnamento, in quell'Ateneo, del più illustre allievo di Jaja – Gentile, naturalmente –, che tuttavia mai manifestò il proposito di curare nuove edizioni dei libri del suo maestro, malgrado la sua intensa attività di curatore di testi della tradizione filosofica italiana; ma questo sarebbe, già s'intende, tutt'altro discorso); non più ristampato, dicevo, *Sentire e pensare* ha ricevuto una nuova edizione (Orthotes Editrice, Napoli 2018) grazie al lavoro attento e appassionato di Amedeo Roncato.

Dottorando all'Institut Catholique di Toulouse, in co-tutela con l'Università Ca' Foscari di Venezia, Roncato ha rivolto la sua ricerca all'approfondimento della linea di pensiero che da Spaventa giunge a Gentile – la linea del *neo-idealismo*, per dire secondo la solita etichetta dei manuali – e ai suoi interpreti, Augusto Del Noce in particolare. Non stupisce, quindi, che in questa prospettiva di studio egli abbia incontrato Donato Jaja, l'allievo di Fiorentino, il devoto seguace di Spaventa – alle cui “ginocchia”, come egli stesso ebbe a dichiarare, rimase 9 anni –, il titolare poi della cattedra di Filosofia teoretica a Pisa, al quale Gentile subentrò nel 1914, anno della morte di Jaja, proseguendone l'insegnamento. «Io non mi sostituisco, io continuo»: queste le parentorie parole di Gentile nella celebre

prolusione pisana *L'esperienza pura e la realtà storica*, confluita nella seconda edizione della *Riforma della dialettica hegeliana*.

Allievo di..., seguace di..., maestro di..., il filosofo di Conversano (la cittadina pugliese dove Jaja era nato nel 1839) sembra avere avuto un destino sempre di dipendenza da altri e anche, dunque, di notorietà sempre in grazia di chi lo ebbe *allievo, seguace, maestro*. Possono la ricerca storiografica e l'approfondimento filosofico sottrarlo a questa sorte di dipendenza? Possono liberarlo dal peso di collegamenti che in un modo o nell'altro lo hanno costantemente relegato al ruolo di chi vive di luce riflessa?

Mi si consenta una dichiarazione prima di provare a rispondere.

Quando alcuni anni or sono, inseguendo un indirizzo di ricerca che aveva quale suo argomento privilegiato, allo scopo della comprensione della genesi dell'attualismo, l'indagine sul giovane Gentile (intendendo per "giovane" il periodo del percorso intellettuale di Gentile nel quale l'interesse storiografico era prevalso sulla vocazione teoretica: il periodo, in altri termini, del *Rosmini e Gioberti*, del *Dal Genovesi al Galluppi*, degli articoli su *La filosofia in Italia dopo il 1850*, per limitarmi ad alcuni titoli soltanto; e tuttavia dicendo "giovane" intendevo e intendo anche il periodo in cui la prospettiva filosofica di Gentile coincise con quella dell'idealismo assoluto, non essendo ancora sorta, nel suo orizzonte di riflessione, la problematica della "riforma" con il conseguente dischiudersi del suo idealismo attuale o attualismo senz'altro); quando, dunque, inseguendo l'indirizzo di ricerca indicato, mi imbattei in Donato Jaja, mi convinsi che era necessario provare a leggerlo a partire da lui stesso e non già da Spaventa o da Gentile. Mi inventai anche una sorta di slogan: Leggere Jaja a partire da Jaja.

Il mio intento – vale la pena specificarlo – non era di rivalutare Jaja. Mai, infatti, mi sono piaciute le rivalutazioni o le cosiddette riscoperte, avendo sempre pensato che esse altro non sono che uno «sbucar fuori di personaggi e avvenimenti alla prima cagione d'interessamento» (sono parole di Croce che pienamente accolgo). In altri termini, credevo e credo che gli autori, i personaggi, siano essi, proprio essi, a venirci incontro, non appena l'interesse e, dunque, la decisione del ricercatore li sollecita ad uscire dalle pieghe della storia. La qual cosa non è una riscoperta, ma semmai una scoperta, proprio nel senso etimologico di azione del togliere la copertura, la coltre, del disinteresse, immettendoli, viventi e non già reperti

museali, nel circuito del “nostro” tempo. Servendomi dell’immagine dello “scoprire”, aggiungerò che la mia azione del liberare dalla copertura – quasi sorta di mettere a nudo per restituire una fisionomia problematica di autonomia e non più di esclusiva dipendenza – mi portò a concludere con un capitolo su Jaja una monografia che, rovesciando la successione storica, avevo intitolato *Da Gentile a Jaja*.

Immagino l’osservazione che a questo punto potrebbe essere rivolta: se il motivo dell’interessamento a Jaja era Gentile – sempre Gentile – non finivo con l’accogliere quel suo destino di dipendenza, confermandone l’importanza soltanto ed esclusivamente a motivo di chi ne era stato l’allievo? Può darsi, ma non è questo che qui, ed ora, m’importa dichiarare, bensì che una volta venutomi incontro – grazie a Gentile, lo riconosco senza difficoltà – fu quasi giocoforza curare nel 2010 la nuova edizione del suo libro *Ricerca speculativa. Teoria del conoscere*, l’ultimo lavoro di Jaja e anche quello di maggior rilievo, quasi sorta di *summa* della sua riflessione. Stampato nel 1893, presso la “Tipografia Editrice Galileiana” di Pisa, il volume, cui doveva seguirne un secondo, che tuttavia Jaja mai scrisse, fu pubblicato, con l’aggiunta di una lunga *Introduzione*, l’anno successivo, ma senza variazione di data sul frontespizio, dall’editore Enrico Spoerri.

Non nego di aver pensato di ripubblicare in seguito anche *Sentire e pensare*. Sta di fatto, però, che quel pensiero in me restò pensiero e che c’è stato, invece, chi con maggiore tenacia di progetto ed esercizio di pazienza – indiscutibilmente messa a dura prova dalla prosa di Jaja «manierata», «torturante», con «continui cedimenti retorici» (sono parole di Roncato e non posso che condividerle, ricordando la niente affatto gradevole esperienza della lettura del periodare di Jaja) – ha reso disponibile una nuova edizione del testo in questione. Il quale – né paia singolare quel che sto per dire – può riuscire, assai meglio della *Ricerca speculativa*, ad accostare Jaja *in quanto* Jaja; a intenderlo, insomma, nel condizionamento storico del suo tempo, che coincise indiscutibilmente con la stagione del positivismo, e, al contempo, nella qualità problematica del suo idealismo, che fu, altrettanto indiscutibilmente, «più debitore a una certa declinazione del criticismo kantiano che al sistema filosofico di Hegel», per dirlo secondo le parole di Roncato, che così più avanti ha proseguito: «In *Sentire e pensare* [...] il discorso intorno al positivismo acquista corpo proprio grazie alla profonda rivalutazione che Jaja compie della filosofia di Kant [...] Senza ombra di dubbio, la battaglia contro il positivismo [...] va vista

in stretta connessione con la riforma del kantismo tanto cara al filosofo di Conversano, quasi che le operazioni, invece che due, siano da considerarsi una sola».

«Battaglia contro il positivismo», dunque, e «riforma del kantismo»: questi i due aspetti che configurano la peculiare fisionomia problematica della riflessione di Jaja, imponendo all'interprete di comprendere e spiegare il loro nesso. In che modo?

Comincio dal primo aspetto, che è anche quello più facile da cogliere. Perché, non è difficile intendere il rischio comportato dal positivismo per chi, formatosi alla lezione di Spaventa, si muoveva nel solco della tradizione dell'idealismo moderno, da Cartesio a Kant. In breve, il positivismo andava combattuto, per non affondare la ricerca speculativa sotto i colpi di un realismo che era tornato all'extralogico di un precostituito e condizionante positivo, vantando la pretesa di una spiegazione fisiologica della recezione delle impressioni. In altri termini, l'avanzata del positivismo rappresentava l'aggressione di una prospettiva nella quale l'approccio realistico esercitava la lusinga dell'aspetto di una spiegazione scientifica. Ebbene, il kantismo come poteva venire in aiuto per difendersi da tale aggressione? E, soprattutto, di quale «riforma» necessitava per poter venire esso in soccorso?

Si rifletta sul titolo del libro di Jaja, *Sentire e pensare*. Non può non venire in mente, quanto meno per assonanza, il titolo di un celeberrimo paragrafo della *Critica della ragion pura*, “Pensare e conoscere”, che contiene riassunto – non credo di esagerare notandolo – il senso più intimo e peculiare dell'intera prima *Critica* kantiana. Ebbene, perché “pensare e conoscere” diventa in Jaja “sentire e pensare”, quale binomio su cui riflettere per entrare in quel territorio che egli chiamava, con parole prese da Spaventa, «la miniera non ancora tutta esplorata» in cui occorre «sprofondarsi per intendere le origini della coscienza»? E, in particolare, perché nel binomio di Jaja sparisce il “conoscere”, mentre nel binomio di Kant manca il “sentire”?

In breve, nel binomio kantiano il “sentire” manca perché è inglobato nel conoscere, non essendoci conoscere, secondo la prospettiva critica, che non sia atto giudicante di un sentito (fenomeno), la cui presenza fa sì che il conoscere sia conoscere e non mero (o *metafisico*) pensare. Ma questa è la risposta più facile. Meno lo è, invece, la risposta che riguarda il binomio di Jaja, per intendere il quale occorre tenere conto di due aspetti, ossia della

stagione in cui, come ho peraltro accennato in precedenza, si collocò la sua ricerca, e della tradizione che lo aveva formato. Occorre tenere conto del primo fattore, perché per un pensatore vissuto nella stagione del positivismo era giocoforza che la ricerca si spostasse sul sentire, ossia su quel lato che a motivo dell'apparente rimando a un oggettivo o positivo esterno (positivo nel senso etimologico di "posto"), sembra significare dipendenza e non assolutezza, condizionamento e non spontaneità, passività e non attività.

Beninteso: questo spostamento era giocoforza per un autore (e con questo passo al secondo aspetto) che a motivo della tradizione in cui si era formato, tutto si era concentrato nel problema gnoseologico quale esclusivo orizzonte della ricerca speculativa, assorbendo, forte della lezione hegeliana passata a sua volta in Spaventa, il gnoseologico nel logico a sua volta coincidente, al contempo e senza differenza alcuna, con l'ontologico. Si dovrebbe allora intendere perché nel binomio di Jaja manca il conoscere e compare, invece, il sentire: il conoscere manca, perché in forza della lezione idealistica esso è compreso nel pensare, da questo affatto assorbito e con esso affatto coincidente. Compare, invece, il sentire, perché a questo doveva esser tolto il senso di un ricevere da un *che* di oggettivamente posto e separato (l'*inconoscibile* di Spencer, ma altresì di Kant) e rivendicato quale atto espressivo. Ma espressivo di che? Questo il punto, ma anche il lato per il quale era richiesta la "riforma" del kantismo. In breve, rivendicando al sentire l'indole, la consistenza, la fisionomia, si dica pure come si voglia, di atto espressivo ed eliminando, di conseguenza, ogni collegamento con il fatto impressivo, il sentire era inteso come il minimo *agere* nell'ambito del processo logico-conoscitivo (peraltro idealisticamente – dico questo processo – non più distinto dal livello ontologico-metafisico). Minimo, perché indeterminato, senza cioè l'atto discriminatore, e quindi determinante, proprio del giudizio; e tuttavia, quanto a valore, essenziale, perché primo, ineludibile passo del e nel processo di oggettivazione. Scrisse Jaja in un passaggio della *Ricerca speculativa*, riprendendo la problematica del *Sentire e pensare*: «L'essere delle determinazioni senza che in alcun modo si rivelino, *questo* modo di essere, non è nulla che stia fuori della potenza pensante e dirimpetto o accanto a lei, ma è uno stato suo interno, stato che non è di pensare, ma di sentire».

Che cosa commentare a questo punto, se non che la "riforma" del kantismo in non altro poteva, e doveva, consistere che nella totale cancellazione di ogni extrasoggettivo (che vale altresì extracosciente),

così togliendo al sentire il ruolo, che manteneva in Kant, di tramite con un *quod* inconoscibile, attribuendogli invece quello di attività costitutiva dell'«oscuro fondo del soggetto», necessario a che l'atto del pensare possa insediarsi e avvenire? Certo non meraviglia che qualche decennio dopo, precisamente nel 1907, l'allievo di Jaja potesse scrivere in un articolo dall'emblematico titolo *Il formalismo assoluto*, che «finché il formalismo kantiano non si concepisca rigorosamente come formalismo assoluto, la riforma kantiana della filosofia non può apparire in tutta la sua importanza. L'a priori trascendentale di Kant inizia [...] questa rivoluzione della filosofia: che inghiotte, per così dire, tutto l'a posteriori, il dato, il fatto in quanto fatto, il naturale, e così via. Kant non se ne accorse».

È tempo di concludere il presente discorso, che avviato come semplice segnalazione dell'ottima edizione di *Sentire e pensare* curata da Roncato, si è andato allargando probabilmente anche troppo. Resta, però, la domanda dalla quale, come si ricorderà, esso era cominciato: la domanda circa la possibilità di sottrarre la notorietà di Jaja alla dipendenza da altri, massime da Gentile. Che cosa rispondere? Che certo val bene leggere Jaja a partire da Jaja; che certo è più che opportuno rimetterne in circolazione i lavori; che certo è bene sprofondarsi nelle pieghe della “nostra” più autorevole tradizione, mettendone in luce la peculiarità e al contempo proiettandola nel dibattito europeo della discussione su Kant (se avessi proseguito nell'ultima citazione, si sarebbe visto che l'obiettivo polemico di Gentile era il Kant dei neokantiani, tra i quali egli menzionava il Windelband e il Bauch). Ma altresì che sottrarre Jaja alla dipendenza ideale che sappiamo è impossibile e che sempre alla fine si torna, come si è visto, al suo legame con Gentile. Perché, malgrado ogni proposito o progetto di svincolarlo, non si può negare che proprio in quel vincolo (vincolo in avanti con Gentile, vincolo a ritroso con Spaventa) si risolve e misura non soltanto la fisionomia ma, in particolare, l'autorevolezza della filosofia italiana nel suo dipanarsi all'interno dei diversi momenti del grande dibattito europeo su Kant.



Articolo presentato in Aprile 2018. Pubblicato online in ottobre 2019  
 c 2019 dall'Autore/i; licenziatario IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI  
 Questo articolo e un articolo ad accesso aperto, distribuito con licenza Creative  
 Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 3.0  
 IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI, 1-2(2018)  
 DOI: 10.6092 / 2532-6864 / 2018.1-2.125-130