



IL PENSIERO ITALIANO

RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI

VOLUME 3
NUMERO 1-2
2022

ISSN 2532-6864

INDICE DEL FASCICOLO

Per Giuseppe Cacciatore..... 3

ARTICOLI:

GREGORIO PIAIA

L'immagine di Dante nella storia della filosofia..... 7

MATTHIAS KAUFFMAN

Neoguelfo e guelfo bianco.

Carmignani e la sua lettura di Dante..... 33

GIUSEPPE GIORDANO

Benedetto Croce: il dialogo con Marx tra 1895 e 1900..... 41

ROSELLA FARAONE

Il Cogito come autoctisi.

Giovanni Gentile interprete di Cartesio..... 67

DISCUSSIONI:

FRANCESCA RIZZO

A proposito degli Studi gentiliani di Carmelo Vigna..... 93

FRANCESCA RIZZO

Modernità e ragione onirica..... 101

INDICE DEL FASCICOLO

PER GIUSEPPE CACCIATORE

Sono Peppino Cacciatore, così si presentava al telefono. Una voce profonda, dal tono un po' severo e tuttavia affabile, segnata da quell'inconfondibile accento napoletano che le pause rendevano ancora più sonoro.

Parlava lentamente, dandomi l'impressione, a volte, di un attendere conferme piuttosto che risposte e, sebbene mi fosse impossibile vederlo – ché al tempo a cui rimontano questi ricordi ancora non si usavano le video chiamate – ero sicura che al di là del filo lui stesse sorridendo.

L'ho conosciuto non oso dire quanti anni or sono, giovane ricercatrice alle prese con le seriose formalità accademiche durante la partecipazione ai miei primi convegni. Ma c'era il suo sorriso, la sua ironica gentilezza, l'affabile signorilità del suo presiedere, sorvolando su quello sfioramento di tempi del discorso, che tanto preoccupa chi si trova a parlare per le prime volte in pubblico. Come dimenticare le bellissime giornate dei Convegni di Vico Equense o gli incontri a Palermo organizzati dal professor Nunzio Incardona? I suoi interventi aprivano prospettive di discorso, animavano il dibattito, indicavano possibilità di approfondimenti, riconoscevano meriti e anche, ma senza mai umiliare, rilevavano mancanze. E così è stato sempre, fino all'ultima volta in cui ebbi modo di incontrarlo a Villa Vigone, a Laveno di Menaggio, in occasione del Convegno su “Croce e i tedeschi” nel marzo del 2016.

In seguito ebbi modo di sentirlo ancora qualche volta per telefono: ebbe parole di affettuoso conforto in occasione di drammatiche circostanze della mia vita privata.

Con lui se ne va lo studioso, lo storico della filosofia, l'accademico dei Lincei, l'intellettuale, il professore di tante e tante migliaia di studenti; ma non se ne va l'amico, la persona integra e paziente, dedita con impegno civile sempre attivo e tenace al bene dell'Università e degli studi. Questa

rimane: rimane nei suoi libri, nelle conferenze e nelle lezioni che abbiamo ascoltato e apprezzato, nei consigli che con generosità sono stati suggeriti, nei momenti di lavoro che abbiamo condiviso, nel sostegno critico che sapeva dare a iniziative culturali, nel sorriso gentile che sapeva rivolgere con ironica affabilità.

Non è questo il momento di ricostruzioni scientifiche delle sue ricerche e dei suoi studi. Verrà certamente, ma per ora soltanto una parola: grazie, caro amico.

Messina, 6 marzo 2023

Francesca Rizzo

ARTICOLI

GREGORIO PIAIA
L'IMMAGINE DI DANTE
NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA

1 - Il tema, con le sue molteplici connessioni che rinviano alla sterminata bibliografia dantesca, è assai ampio, per cui dobbiamo qui limitarci a una sintetica rassegna, scusandoci in anticipo delle inevitabili omissioni e facendo riferimento soprattutto alla storiografia italiana. Distinguiamo anzitutto tre fasi nell'approccio storiografico a Dante filosofo. La più remota, che dal tardo Cinquecento (cioè dai primordi della moderna storiografia filosofica) giunge all'inizio del sec. XIX, è caratterizzata da un'immagine "debole" del pensiero dantesco. La fase ottocentesca, che anche in questo caso si prolunga fino al secondo decennio del secolo successivo, è contrassegnata dal "tomismo" dell'Alighieri. La terza fase, quella novecentesca con i suoi prolungamenti sino ai nostri giorni, ha messo radicalmente in discussione il precedente paradigma interpretativo, ponendo in primo piano i rapporti di Dante con l'averroismo latino.

Va subito tenuto presente che la figura di Dante quale pensatore a pieno titolo si impone assai tardi nella moderna storiografia filosofica, per un motivo semplice: l'attenzione per il "sommo poeta" ha indotto per molto tempo gli studiosi a sottovalutare ed emarginare gli aspetti più propriamente filosofici della *Commedia* ma anche del *Convivio* e della *Monarchia*; difatti nelle trattazioni storico-filosofiche apparse tra la fine del Cinquecento e il primissimo Ottocento un tema ricorrente (un vero e proprio *tòpos*, mutuato dalla storia letteraria e applicato alla storiografia filosofica) vedeva nell'Alighieri soltanto un antesignano della "rinascita delle lettere" e quindi, in una prospettiva latamente culturale, anche della filosofia. È il caso, ad es., di AdriaanHeereboord, docente di filosofia e teologia all'Università di Leida, che nei *Meletemataphilosophica* (1654) rilevò che «la liberazione dalle "dense tenebre" della Scolastica venne dall'opera di Dante Alighieri e di Francesco Petrarca, che richiamarono la filosofia allo studio delle cose come gradini della conoscenza di Dio, e dalla diffusione del pensiero greco

ad opera dei dotti bizantini»¹. Su questa linea troviamo fra gli altri il giovane Leibniz, che nella *Dissertatiopraeliminaris* allo scritto *De verisprincipiis* di Mario Nizolio, da lui pubblicato nel 1670, offre uno schizzo sul pensiero umanistico-rinascimentale, avviato da Dante, il quale «melioreslitteras ab inferisrevocavit», seguito poi dal «discepolo» Petrarca, dal Filelfo, da Poggio Bracciolini, da Leonardo Bruni, dal Valla e dai Greci giunti in aiuto alla filosofia e all'eloquenza². A sua volta André-François Boureau-Deslandes, il primo autore di una storia “critica” della filosofia, apparsa anonima ad Amsterdam nel 1737, menziona la triade Dante-Petrarca-Boccaccio fra le tre cause che diedero luogo alla rinascita delle lettere: «La prima fu l'esempio di alcune persone d'ingegno e di gusto, che fin dal XIV secolo cominciarono ad avere coscienza delle proprie forze e a scuotere il giogo della barbarie [l'allusione è ovviamente alla Scolastica]. Tali erano Dante, Petrarca, Boccaccio»³.

Questa proiezione di Dante verso la “rinascita delle lettere” viene ripresa e codificata nella maggiore storia generale della filosofia del primo Settecento. Mi riferisco alla monumentale *Historia critica philosophiae* di Jacob Brucker, ove il Fiorentino non compare nella trattazione degli scolastici suoi contemporanei (che rientrano nel secondo periodo della storia della filosofia) ed è invece menzionato all'inizio del terzo periodo («a restaurationeliterarum ad nostra tempora») e precisamente nel capitolo iniziale, «De virisdoctis qui de externophilosophiaehabitu emendando restituendoquesollicitifuerunt», e che ci fecero quindi uscire dalla «notte oscura», «tediosa», «molesta» e «labirintica» della filosofia scolastica. Insieme con il «discepolo» Francesco Petrarca, Dante viene così posto a capo di questa schiera di «viri eruditi» che recuperarono il «pristinumliterarum honorem» degli antichi Greci e Latini⁴. Dante viene

¹ L. Malusa, *Le prime storie generali della filosofia in Inghilterra e nei Paesi Bassi*, in *Storia delle storie generali della filosofia*, a cura di G. Santinello [e, a partire dal vol. IV/1, di G. Piaia], 5 voll. in 7 tomi, La Scuola-Antenore, Brescia-Padova-Roma 1979-2004, I, p. 230. Rinvio a quest'opera (di seguito abbreviata con la sigla *SSGF*) per notizie dettagliate sugli storici della filosofia citati nel presente articolo.

² G. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C.I. Gerhardt, Weidmann, Berlin 1875-1890, V, p. 152. Cfr. *SSGF*, I, p. 415.

³ [A.-F. Boureau-Deslandes], *Histoire critique de la philosophie, où l'on traite de son origine, de ses progrès et des diverses révolutions qui lui sont arrivées jusqu'à notre temps*, Changuion, Amsterdam 1756², IV, p. 69. Cfr. *SSGF*, II, p. 227.

⁴ I. Bruckeri *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Apud Bernh. Christoph. Breitkopf, Lipsiae

nuovamente ricordato dopo l'ampia trattazione del pensiero di Raimondo Lullo, che è visto come «primus philosophiaereformator», anche se sul piano stilistico i suoi libri «sono pieni della barbarie medievale». Di qui, per contrasto, il rapido accenno all'Alighieri, definito genericamente «elegantioris literaturae et philosophiae primus reformator», ma, a differenza del paragrafo su Lullo, senza fornire alcuna notizia di carattere filosofico, a parte il vago richiamo al nesso fra la poesia e Platone⁵.

In Italia la prima grande storia generale della filosofia, modellata sul Brucker, fu opera del monaco celestino Appiano Buonafede (in Arcadia AgatopistoCromaziano), il cui orientamento filosofico era incline a un moderato empirismo⁶. Scendendo in campo nella *vexata quaestio* se la «restaurazione della filosofia» fosse stata avviata dai filosofi oppure dai letterati, il Buonafede non esita a criticare le sottigliezze scolastiche di Duns Scoto o del Buridano, ma afferma altresì, discostandosi in questo caso dal Brucker, che la «restaurazione delle scienze» fu avviata già in pieno medioevo a partire da Gerberto d'Aurillac (poi papa Silvestro II, † 1003). Duplice è l'atteggiamento del Buonafede verso Dante: egli ricorda il ruolo di anticipatore svolto dal poeta fiorentino insieme con Lullo, Petrarca e Boccaccio, ma non esita a rilevare con ironia che

quando le delizie poetiche e oratorie vollero signoreggiare in quella egregia opera [di restaurazione delle scienze], la perturbarono, di modo che io son certo che se Dante meno avesse cantato di Beatrice e il Petrarca di Laura, e il Boccaccio avesse men vaneggiato con la Fiammetta, e se ai molti loro studi avesser aggiunto la coltura degli utili rudimenti di Gerberto, di Alberto [Magno], di Tommaso, di

1742-1744 (repr. a cura di R.H. Popkin e G. Tonelli, G. Olms, Hildesheim-New York 1975), 5 voll., IV/1, pp. 3-4.

⁵Ivi, p. 21: «His [= agli umanisti] ducem se praebuit Dantes Aligerius, natus Florentiae anno MCCLXV, quem primum restituta elegantioris literaturae parentem, et susceptarum, quae in exilio oberrabant, Musarum Platoniarum tutorem reiecto dixeris». Alla vita e alle dottrine di Lullo il Brucker dedica le pp. 10-21. Cfr. C. König-Pralong, *La philosophie de Dante dans l'ombre de la Comédie: de Brucker à Witte*, in *La filosofia e la sua storia. Studi in onore di Gregorio Piaia*, CLEUP, Padova 2017, 2 voll., vol. I, a cura di M. Longo e G. Micheli, pp. 14-28 (qui 17-18).

⁶La trattazione è ripartita in due opere distinte: AgatopistoCromaziano, *Della istoria e della indole di ogni filosofia*, Per Giovanni Riccomini, Lucca 1766-1781, 7 voll.; Id., *Della restaurazione di ogni filosofia ne' secoli XVI, XVII e XVII*, Stamperia Graziosi, Venezia 1785-1789, 3 voll.

[Ruggero] Bacone e di altri grandi d'allora, la prosperità della filosofia si sarebbe accelerata [...]⁷.

Ben diverso è l'atteggiamento verso il Dante letterato che in quegli stessi anni mostrò il Condillac nella sua *Introduction à l'étude de l'histoire*, una sezione del suo *Cours d'étude pour l'instruction du Prince de Parme*, apparso a Zweibrücken nel 1775. Qui viene riconosciuto a Dante, insieme con Petrarca e Boccaccio, il merito di avere introdotto in Italia, sulla scia dei poeti provenzali, il «gusto (*goût*)» ovvero il sentimento del bello, posto alla base di quelle «verità di sentimento» che, trasmettendosi più rapidamente delle «verità di ragione», fecero subito intravedere «le forme laide della Scolastica» e prepararono l'avvento dell'età nuova⁸. Anche nel *Lycée ou Cours de littérature ancienne et moderne* (in realtà una storia generale della cultura) di Jean-François de La Harpe (Parigi 1799-1805) Dante e Petrarca sono menzionati come coloro che fecero uscire il sapere dalla «notte» e dal «deserto», avviando una rinascita che sarebbe culminata con il «grand siècle» di Luigi XIV⁹.

Nella storiografia filosofica d'ispirazione kantiana la triade Dante-Petrarca-Boccaccio ricompare puntualmente nella grande opera di Wilhelm Gottlieb Tennemann, rimasta incompiuta¹⁰. Dante viene fugacemente menzionato, insieme con il Petrarca e il Boccaccio, anche nel fortunato *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1812) dello stesso Tennemann, che nella traduzione italiana, apparsa a Milano nel 1832, fu arricchito di

⁷ Agatopisto Cromaziano, *Della restaurazione di ogni filosofia*, cit., I, pp. 4 e 6. Accanto al Buonafede vanno qui ricordati Cesare Baldinotti (che nella storia della filosofia posta all'inizio dei *De humanae mentis institutione libri IV* [1787] presenta Dante, Petrarca e Boccaccio quali «magnaepilosophicaelibertatis triumviri») e Giacinto S. Gerdil, che nella *Histoire des sectes des philosophes* (1807) considera questi tre grandi italiani «superiori a quelli che dalla Grecia vennero nelle nostre contrade» (I. Tolomio, *La storiografia filosofica in Italia nel secondo Settecento*, in *SSGF*, III/1, pp. 407 e 440).

⁸ G. Piaia, *Storia della filosofia e «histoire de l'esprit humain» in Francia tra Enciclopedia e Rivoluzione*, in *SSGF*, III/1, pp. 175-176.

⁹ Ivi, p. 220.

¹⁰ W.G. Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, J.A. Barth, Leipzig 1798-1819 (repr. nella collana "Aetas Kantiana", Culture et Civilisation, Bruxelles 1974), 11 voll. in 12 tomi, IX (1814), pp. 15-16: «Dante, Petrarca und Boccaccio waren die ersten italienischen Dichter von ausgezeichneter Originalität, die zugleich mit hoher Achtung gegen die Classiker erfüllt waren, und den Enthusiasmus verbreiteten, mit welchem die griechische Literatur ausgenommen wurde». Cfr. G. Micheli, *W.G. Tennemann*, in *SSGF*, IV/1, p. 90.

cospicui *Supplimenti* ad opera del nostro Baldassarre Poli, seguace della filosofia eclettica. Qui, a differenza del Buonafede, Dante viene elogiato come colui che volse in poesia il pensiero del «soprannaturalista» Tommaso d'Aquino¹¹. Dal canto suo Johann Gottlieb Buhle, altro storico kantiano, nell'accennare alle diverse cause che nel corso dei secoli XIV e XV contribuirono alla rinascita della filosofia, dà un particolare risalto allo studio dei classici latini e greci, e in tale prospettiva il ruolo di Dante risulta secondario rispetto a quello del Petrarca e del Boccaccio¹².

Ma v'è pure una variante in questo ricorrente tema del "precorrimento": essa riguarda la storiografia filosofica di ambito evangelico-luterano, ove Dante è menzionato accanto a Marsilio da Padova e a Guglielmo di Ockham (i quali, «incuranti delle scomuniche papali, combatterono nei loro scritti contro la tirannide pontificia») oppure accanto a Jan Hus e nuovamente a Marsilio. Costoro lottarono infatti contro l'Anticristo per ristabilire la vera sapienza, il che sarebbe poi avvenuto con Lutero e Melantone¹³. Sulla stessa linea troviamo il *De*

¹¹*Manuale della storia della filosofia*, di G. Tennemann, tradotto dal Professore F. Longhena, con *Note e Supplimenti* dei Professori G. Romagnosi e B. Poli, II ed., Gio. Silvestri, Milano 1855, III (*Supplimenti*), pp. 510-511: «[...] dopo la scuola di S. Tommaso o de' Tomisti, non abbiamo più filosofi distinti nel sistema del Soprannaturalismo, i cui nomi potessero degnamente trapassare alla posterità, eccetto il grande inventore della Divina Commedia, che poeteggiò così maravigliosamente la dottrina di S. Tommaso d'Aquino nel suo *Paradiso*, Alessandro d'Alessandria commentatore della metafisica di Aristotele, e Giovanni di Napoli che primeggiò tra i seguaci di S. Tommaso». Per l'accenno del Tennemann a Dante si veda ivi, II, p. 6.

¹²*Storia della filosofia moderna dal risorgimento delle lettere sino a Kant*, del Signor G. A. Buhle, tradotta in lingua italiana da D. V. Lancetti, 12 voll., Tip. del Commercio, Milano 1821-1822, IV, p. 47: «Assai tempo avanti che Barlaamo [ossia Barlaam Calabro, maestro di greco del Petrarca e del Boccaccio] andasse in Italia erasi principiato a coltivar con ardore la lettura degli antichi classici romani [...] ed a valersi delle idee filosofiche che vi si attingevano. Le opere di Dante e di Guido Cavalcanti ce ne forniscono evidenti prove, sebbene que' due poeti acquistassero la maggior parte delle loro dottrine per vie indirette, e più presto cercassero a creare la lingua e la poesia italiana che a spandere il gusto della letteratura classica de' Romani. Petrarca e Boccaccio contribuirono infinitamente più di essi a propagarla». Alla biografia del Petrarca, che «se non il primo, almeno il più efficacemente, contribuì a ristabilire la letteratura romana», sono dedicate le pp. 48-63, mentre la sua filosofia è ampiamente trattata nelle pp. 116-167. Cfr. J.G. Buhle, *GeschichtederneuernPhilosophieseitder Epoche derWiederherstellungderWissenschaften*, J.G. Rosenbuch'sWittwe, Göttingen, 1800-1805 (repr. Culture et Civilisation, Bruxelles 1969), 6 voll., II, pp. 34-35, 35-52, 86-119.

¹³ Mi riferisco qui all'opera *Philosophiaeorigo, progressus, definitio, divisio, dignitates, utilitates* [...] (Wittenberg 1587) di Johann Grün (*Grünius*), docente di logica ed etica all'Università di Wittenberg. Cfr. I. Tolomio, *Il genere "historiaphilosophica" tra*

doctoribus scholasticis et corrupta per eos divinarum humanarumque rerum scientialibersingularis (Giessen 1665) di un altro professore universitario, Adam Tribbechow, che, contro la commistione di filosofia e teologia operata dalla Scolastica, cita non solo Erasmo da Rotterdam e Juan Luis Vives ma anche Dante, in compagnia con Marsilio, Petrarca, Lorenzo Valla, Giovan Francesco Pico, Pietro Ramo, Campanella, Francesco Bacone...¹⁴.

Tornando al primo Ottocento, viene da chiedersi quale sia la presenza di Dante nelle hegeliane *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (apparse postume, com'è noto, negli anni 1833 e 1836), che rappresentano il culmine della storia "generale" della filosofia. Si tratta di una presenza fuggevole, anche se non priva di significato. L'Alighieri è infatti menzionato non tanto per il suo pensiero quanto per aver contribuito, grazie all'uso della lingua volgare, al «superamento della rinuncia all'individualità» e quindi a una trasformazione dello «spirito dei tempi», per cui «lo spirito abbandona il mondo intellettuale e si ferma a guardare anche il suo mondo presente, l'al di qua»¹⁵. Più avanti il nome di Dante ritorna a proposito della rinascita, all'inizio dell'età moderna, della «filosofia popolare» praticata a suo tempo da Cicerone, «del tutto deserta di valore speculativo, ma notevole nei riguardi della cultura generale per il fatto che l'uomo in essa attinge più che altro da sé come da un tutto, dalla sua esperienza interna ed esterna, in generale dal suo presente». Di qui la grande rilevanza, ai fini del superamento della Scolastica, che Hegel attribuisce alla traduzione tedesca della Bibbia ad opera dei Riformati: essa fu «una delle più grandi rivoluzioni che potessero compiersi, come l'Italia ebbe grandi opere di poesia dacché furon composte nella lingua del paese,

Cinquecento e Seicento, in *SSGF*, I, pp. 67 e 104. Sulla fortuna della *Monarchia* prima della sua edizione a stampa cfr. F. Cheneval, *Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Editio Princeps im Jahre 1559. Metamorphose eines philosophischen Werkes. Miteinerkritischen Edition von Guido Vernani's Tractatus de potestate summi pontificis*, Wilhelm Fink, München 1995. Ma si vedano ora gli atti del convegno internazionale su «Dante nel Rinascimento europeo», organizzato dall'Università di Berna (Berna, 3 dicembre 2021).

¹⁴ Cfr. G. Micheli, *La storiografia filosofica in Germania nella seconda metà del Seicento*, in *SSGF*, I, p. 435.

¹⁵ G.G.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. di E. Codignola e G. Sanna, III/1: *Dai Neoplatonici alla Riforma*, La Nuova Italia, Firenze 1934, p. 197. Si tratta qui di un'eco evidente dello scritto di August Wilhelm Schlegel, *Dante. Über die Göttliche Komödie* (1791), dove l'uso dantesco del volgare italiano è visto come l'inizio della messa in disparte dell'«universalismo scolastico», che aveva nel latino il suo veicolo di trasmissione (cfr. C. König-Pralong, *La philosophie de Dante*, cit., p. 19).

per es. da Dante, Boccaccio, Petrarca, mentre lo stesso Petrarca adopera il latino per i suoi scritti di politica. Una cosa è veramente mia solo se espressa nella mia lingua materna»¹⁶.

2 - In sede storico-filosofica il Dante pensatore non è dunque preso molto in considerazione da Hegel, che riprende un'immagine consolidata, diremmo quasi rituale, vivificandola però alla luce della sua filosofia della storia e della cultura. Ma accanto a questa immagine – e qui entriamo nella seconda fase della vicenda di “Dante filosofo” – è da segnalare quella che vede nella poesia dantesca l'espressione più compiuta del mondo medievale: non più un Dante proiettato in avanti verso il Rinascimento, dunque, ma un Dante bene inserito nella cultura filosofica del suo tempo (che egli orientò verso il misticismo) e che prefigura semmai il «filosofo romantico». Questa nuova prospettiva, avviata da Schelling¹⁷ e dai fratelli August Wilhelm e Friedrich Schlegel, si può cogliere, ad es., nello *Handbuch der Geschichte der Philosophie* (Sulzbach 1822-1823) del bavarese Thaddäus Anselm Rixner, che colloca Dante, Petrarca e Boccaccio (insieme con diversi autori del XV secolo) nella prima fase della transizione verso il pensiero moderno e rileva come sia «avvenuta un'integrazione del mondo poetico pagano mediante la sua interpretazione allegorica, come si può notare nella *Divina Commedia* di Dante», al punto che «la mitologia antica sembra fondersi con il romanticismo del medioevo (*die Romantik des Mittelalters*)»¹⁸.

Sempre in Germania, a queste «colonizzazioni romantiche del medioevo filosofico» si oppose Karl Witte, che in una serie di studi apparsi a partire dal 1824 fu il primo a ricostruire il complesso e travagliato percorso intellettuale di Dante, dalla *Vita nuova* al *Convivio* e alla *Commedia*: Witte pone la filosofia dantesca sotto il segno non

¹⁶ G.G.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 207. Ma si veda ora, al di là dell'ambito strettamente storiografico, la relazione di S. Carannante, «*religiöserwiedererkenderDichter*». Su Hegel lettore di Dante, presentata alla Giornata di studi su «Dante e la filosofia» (Firenze, Ist. Nazionale di Studi sul Rinascimento, 22 ottobre 2021), in corso di stampa.

¹⁷Cfr. W. Hoguebe, *Schelling und Dante*, in «*Deutsches Dante-Jahrbuch*», 62, 1987, pp. 7-32.

¹⁸ L. Steindler, *La storia della filosofia come “organismo”*: la scuola di Schelling, in *SSGF*, IV/1, pp. 398 e 401; C. König-Pralong, *La philosophie de Dante*, cit., pp. 19-20.

dell'«esaltante mistica romantica» ma della «rigida e dura scolastica», che egli non vede di buon occhio (il *Convivio* è valutato negativamente come un momento di declino) e riconduce alla «metafisica aristotelica tinta d'averroismo»¹⁹. Dal canto suo Christian August Brandis, attento interprete dell'ermeneutica di Friedrich Schleiermacher, nella sua opera maggiore (*Handbuch der griechisch-römischen Philosophie*, Berlino 1835) sottolineò «l'esigenza di inquadrare la ricerca storico-filosofica in un contesto più ampio, in quanto non di rado nell'ambito dell'arte e delle idee religiose si esprime più direttamente e vivamente lo spirito filosofico di un periodo», ed è in tale prospettiva che «“l'immortale poesia di Dante” è assunta ad espressione della filosofia scolastica»²⁰, invertendo lo schema storiografico che vedeva nell'Alighieri il primo annuncio dell'età nuova.

In Francia qualche anno dopo (1839) l'intellettuale cattolico Antoine-Frédéric Ozanam, fondatore della Società di San Vincenzo de' Paoli e futuro docente di letteratura straniera alla Sorbona, dava alle stampe la sua tesi di laurea su «Dante e la filosofia cattolica del XIII secolo», la prima monografia sul pensiero di Dante inquadrato nel suo secolo, che godette di notevole successo (fu tradotta in tedesco e in italiano)²¹. Quale può essere nella *Divina commedia* il posto della filosofia, inevitabilmente «ristretto» data l'«austerità» di tale disciplina, che male si adatta a un poema? La risposta è individuata da Ozanam nella centralità del «simbolismo», che è in grado di produrre una «fusione intima» fra i diversi elementi che compongono il testo poetico:

Questo mezzo fu il simbolismo, procedimento filosofico, poiché esso riposa sulla legge incontestabile dell'associazione delle idee, e d'altro canto eminentemente poetico; perché, mentre la prosa pone immediatamente sotto il segno della parola il pensiero proposto, la poesia vi pone delle immagini che sono i segni stessi di un pensiero più elevato. Ma l'immagine destinata così a servire da termine medio fra la parola e il pensiero non deve essere scelta a caso; meno ancora deve essere composta di tratti fantastici capricciosamente messi insieme. Bisogna che questa immagine venga presa nell'ordine delle realtà, che offra un'analogia fedele con l'idea che

¹⁹ C. König-Pralong, *La philosophie de Dante*, cit., pp. 20-25.

²⁰ M. Longo, *Ermeneutica e storia della filosofia*, in *SSGF*, IV/1, p. 230.

²¹ Cfr. M. Scotti, *Il Dante di Ozanam e altri saggi*, Olschki, Firenze 2002.

rappresenta; che vi si trovi, secondo l'energia originale di questa parola, un simbolo (*symbolon*), ossia un ravvicinamento (*rapprochement*)²².

Muovendo da tale premessa generale, l'autore esamina le tre «categorie» che ispirano le tre cantiche dantesche (il male; il bene in lotta con il male; il bene assoluto) e danno luogo a un complesso dottrinale che abbraccia il singolo individuo, la società, la vita futura, il mondo esterno, gli «spiriti separati» e Dio stesso. Si procede quindi a un confronto con il pensiero orientale (islamico e indiano) ed è in tale contesto che si accenna anche ad Averroè e alla sua errata dottrina «panteista», combattuta dai «dottori cattolici», ai quali Dante si unì «per mantenere l'unità, l'indivisibilità, e di conseguenza anche la dignità dello spirito umano» (con riferimento a PgXXV)²³. Segue l'esame dei rapporti con il pensiero greco (diviso in «idealismo» e «sensualismo») e con la Scolastica (in particolare con s. Bonaventura e s. Tommaso, visti entrambi come ispiratori di Dante, che è definito come un «eclettico cristiano»)²⁴, ma viene anche fatto un confronto con la filosofia moderna, ovvero con l'«empirismo» e il «razionalismo»²⁵. Questa disamina a tutto campo si conclude con un capitolo interamente volto a dimostrare l'ortodossia cattolica di Dante, contro la pretesa dei protestanti di vedere nel «sommo poeta» un annunciatore di Lutero²⁶. Ed ecco, con sintesi efficace, l'immagine che Ozanam offre della comunanza d'intenti e di dottrine fra Dante e Tommaso

²² M.A.F. Ozanam, *Dante et la philosophie catholique auTreizième siècle*, Nouvelle édition corrigée et augmentée, Jacques Lecoffre et C^{ie}, Paris 1845, p. 68.

²³ Ivi, pp. 189 e 192-193.

²⁴ Ivi, p. 233; v. pure pp. 229-230: «En se plaçant à la foissouslesauspices de saintBonaventure et de saint Thomas, Dante suivaitcetheureuxentraînement qui déjà l'avait conduit à subir tour à tour lesinfluencesduplatonisme et de l'aristotélisme. S'ilavait cru à la possibilité d'un rapprochemententrelesdeux princes des écoles grecques, il levoyaitcomplètementréaliséentreles maîtres les plus vénérésdumysticisme et dudogmatisme».

²⁵ Ivi, pp. 234-246; v. in particolare p. 245: «Dante peutdoncêtrecomptéparmiles plus remarquablesprécurseursduralisme moderne, pour avoir le premier donnéaux sciences philosophiques une direction morale, politique, universelle. Toutefois, il n'alla pasauxexcès qui se sontvus de nos jours. Il ne divinisa pas l'humanité en la représentantssuffisante à soi-même, sans autrèrègleque son vouloir. Il ne l'enferma pas non plus dans le cercle vicieux de sesdestinée terrestre, comme le font ceux pour qui tous les événements historiques ne sont que les causes et les effetsnécessairesd'autresévénementspassésoufuturs. Il ne plaça l'humanité ni si haut ni si bas».

²⁶ Ivi, pp. 247-259.

d'Aquino: «la Divina Commedia è la Somma letteraria e filosofica del medioevo; e Dante, il san Tommaso della poesia»²⁷.

A questo punto possiamo citare anche il nostro Gioberti, la cui celebre opera *Del primato morale e civile degli Italiani* (1843), pur non appartenendo al genere storico-filosofico, presenta tuttavia numerosi spunti che riecheggiano la monografia di Ozanam. Se l'immagine di Dante precursore della rinascita delle lettere si ritrova anche nel *Primato*²⁸, il Gioberti guarda con attenzione al pensiero politico del Fiorentino, che egli accosta a quello di Machiavelli e di Sarpi per il «ripudio» dell'idea del primato papale, da lui invece considerato come «l'elemento più vitale ed intrinseco» di quell'idealità guelfa che egli intende riproporre quale moderna soluzione al problema dell'unificazione d'Italia²⁹. È poi nella *Divina commedia*, definita «la Bibbia umana degli ingegni italici», che trova la sua massima espressione poetica il tema caro a Gioberti dell'«Idea increata»³⁰. Il sommo poeta Dante è anzi visto come la massima espressione del «primato del pensiero italiano», come colui che conservò alla teologia cristiana quel carattere «universale» ed «enciclopedico» (nella duplice versione platonico-patristica e aristotelico-scolastica) che corrisponde al tentativo degli antichi «savi italo-greci» di rendere universale ed enciclopedica l'indagine filosofica. Ed è in tal guisa che il poeta fiorentino, spirito moderno, avviò il superamento della Scolastica, senza però rinnegarla ma contemperando insieme il vecchio e il nuovo:

²⁷ Ivi, p. 257. In nota Ozanam fa riferimento alla recensione che l'«Allgemeine Literatur-Zeitung» aveva riservato alla prima edizione della sua opera e nella quale si rimprovera all'autore di non aver preso in considerazione le «tracce di eterodossia» presenti nella *Divina Commedia*, senza però indicarle con precisione. A tale rilievo egli risponde appellandosi alla critica di parte cattolica (che non ha mai trovato eresie nel poema dantesco) e, sul versante della moderna critica protestante, ad August Wilhelm Schlegel, «qui blâme si vivement le paradoxe de Rossetti et de Foscolo»: si allude qui a *La Commedia di Dante Alighieri, illustrata da Ugo Foscolo* (Londra 1825) e allo scritto di Gabriele Rossetti, *Sullo spirito anti-papale che produsse la Riforma, e sulla segreta influenza ch'esercitò nella letteratura d'Europa, e specialmente d'Italia, come risulta da molti suoi classici, massime da Dante, Petrarca, Boccaccio*, apparso a Londra nel 1832 (questi due autori erano già stati menzionati in precedenza: ivi, p. 249, nota 4).

²⁸ V. Gioberti, *Del primato morale e civile degli Italiani*, a cura di U. Redanò, F.lli Bocca, Milano 1938-1939, 2 voll., I, p. 48: «In lei [= nell'Italia medievale] sorsero gli uomini dinamici, il più mirabile dei quali si è Dante; dalla cui mente uscirono le prime faville del moderno sapere in Italia e nell'altra Europa disciplinata».

²⁹ Ivi, I, p. 140.

³⁰ Ivi, I, p. 244.

Dante, che cominciò nel mondo cristiano l'era del senno laicale, e secolareggiò la scienza ieratica [ossia la teologia], facendola uscire dai conventi, dai seminari e dalle sacre scuole, le mantenne il suo carattere enciclopedico, e ampliollo; imperocché, gittando nelle Cantiche e nelle altre sue opere i semi della moderna scienza ideale, e della natural filosofia, maturata in seguito e levata al suo colmo da Galileo, egli compose questi germi peregrini colle sane credenze, segnò il transito della Scolastica verso una forma più recente, insieme contemperandole, e fece nelle cose, come nella lingua, quel mirabile impasto di antico e di nuovo, di passato e di futuro, di memorie e di presentimenti, ond'egli è ancora ai dì nostri il più vecchio e il più giovane degli scrittori europei³¹.

Non è un caso che Bertrando Spaventa nelle sue prime lezioni all'Università di Napoli (novembre-dicembre 1861), ov'era osteggiato, in quanto fervente hegeliano, dai seguaci di Gioberti, dichiarò che «La nostra filosofia comincia come critica o negazione (più o meno espressa e vivace) di quella del medioevo: della Scolastica». Pertanto egli fainiziare la filosofia italiana non da Dante e dal suo secolo, come affermava il Gioberti, bensì dal sec. XVI, e precisamente da autori come Pomponazzi, Telesio, Bruno, Campanella, Vanini, Cesalpino, dai quali poi la filosofia si sarebbe irradiata al di là della Alpi in base alla fortunata tesi della circolazione europea del pensiero italiano, che mirava a sostituire in modo meno irruento e meno fantasioso l'istanza giobertiana del "primato" d'Italia³².

L'idealizzazione di Dante svolta dal Gioberti va naturalmente collegata al ruolo centrale che al sommo poeta viene assegnato dalla cultura del nostro Ottocento, intrisa di idealità risorgimentali, sino a dar luogo a una vera e propria "dantemania"³³. Sul piano filosofico due sono gli aspetti che

³¹ Ivi, II, pp. 51-52.

³² B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea* [1909], a cura di P.P. Ottonello, Marzorati, Milano 1974, pp. 38 («Prolusione») e 61 («Lezione III»).

³³ Cfr. T. Schulze, *Dante nel Risorgimento*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 88, 2001, pp. 97-108; F. Mazzoni, *Il culto di Dante nell'Ottocento e la Società Dantesca Italiana*, in N. Maraschio (a cura di), *Firenze e la lingua italiana fra nazione ed Europa*, Firenze University Press, Firenze 2007, pp. 105-123; E. Querci (a cura di), *Dante vittorioso. Il mito di Dante nell'Ottocento*, Allemandi & C., Torino 2011; A. Cottignoli (a cura di), *Dante nel Risorgimento italiano*, A. Longo, Ravenna 2012; I. De Michelis, *Dante nel Risorgimento italiano: letture riformate*, in «Dante. Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri», 9, 2012, pp. 153-160; G. Nuvoli, *Dante nel Risorgimento*, <https://air.unimi.it/retrieve/handle/2434/199764/278148/milano%20da%20leggere%202011%20Dante%20nel%20Risorgimento.....>

nel secondo Ottocento contraddistinguono la figura di Dante e che in seguito si sarebbero fusi insieme. Il primo riguarda, com'è ovvio, la sua prospettiva filosofica e teologica, che sulla scia dell'Ozanam viene ricondotta al tomismo. Mi riferisco in particolare alle lezioni di storia della filosofia tenute da Augusto Conti all'Università di Pisa, nelle quali il pensiero di s. Tommaso è significativamente esposto in simbiosi con il corrispettivo poetico dantesco³⁴. Ed ecco le conclusioni cui giunge il Conti al termine della sua analisi molto ampia, in cui alla rivendicazione della statura teorica dell'Aquinate fa da contrappunto l'appassionata esaltazione del poeta fiorentino:

San Tommaso si suol considerare come l'ultimo grado di svolgimento della filosofia sin all'età di Galileo. Si può dire con giustizia che san Tommaso adunava in sé il passato e lo perfezionò; lo perfezionò con *l'ordinare* e *chiarire*, con lo *sceverare* le inutili questioni e lunghezze, e con lo *svolgere* le parti essenziali della scienza. In san Tommaso c'è il passato; tutta quella ricchezza non è né poteva essere di lui solo, ma vi si raccolse l'eredità d'Aristotile, de' Padri e dei Dottori. Va bene; e noi, lodando questo Dottore, lodiamo chi gli donò del suo; ma farne un torto a san Tommaso val quanto dire che la scienza non si debba radunare, *ordinare* e *dichiarare*, né che ciò sia opera di scienza e di grandissimo perfezionamento, non possibile fuorché a' grandi intelletti che comprendono in sé l'universalità ordinata delle dottrine. Dante è il poeta di questa sapienza e di queste tradizioni; e chi con troppa leggerezza par s'annoi dell'amore ridestatosi al divino poema, non vede ch'è s'annoia di quell'armonia onde son fatte amabili l'austere verità de' nostri maggiori. Io per me onoro ed amo chi onora ed ama l'Omero della Cristianità; e se talora penso alle due Somme dell'Aquinate, dove in ogni questione e nella loro totalità l'ordine interno spira, quasi direi, una sublimità elegante, elegante per la profonda limpidezza e unione de' concetti, sublimità, perché avvi là entro quanto mai si conobbe e si disputò dell'attinenze tra l'uomo, il mondo e Dio; e se penso altresì a quel dramma dell'Alighieri, dove a tanta sapienza si dà immagini e affetti e contento dall'empireo agli abissi, allora mi par sentire nell'anima com'è il preludio e il

³⁴ A. Conti, *Storia della filosofia. Lezioni*, G. Barbera, Firenze 1864, 2 voll., II, pp. 132-243 (Lezione VII: «San Tommaso e Dante. Tempi, vita e dottrine preliminari»; Lezione VIII: «San Tommaso e Dante. Metodo e concetto della scienza»; Lezione IX: «San Tommaso e Dante. Universali, Dio, l'universo»; Lezione X: «Segue san Tommaso e Dante. L'uomo: della conoscenza»; Lezione XI: «Segue san Tommaso e Dante: dell'operare umano. Conclusione»).

finale d'una musica grande che tutta vi si raccoglie: vi si raccoglie la musica dell'Artista eterno³⁵.

Questa linea interpretativa è ripresa con vigore dai gesuiti Matteo Liberatore, Giovanni Maria Cornoldi e Luigi Previti, i quali – in particolare sulla rivista «Civiltà cattolica» – si opponevano a Bertrando Spaventa e alla sua presentazione in chiave immanentistica della tradizione filosofica italiana, ma prendevano altresì le distanze dai seguaci di Gioberti, che accanto al nesso s. Tommaso-Dante miravano a valorizzare alcuni tratti del platonismo rinascimentale. Il padre Liberatore, ad es., in occasione del sesto centenario della nascita di Dante (1865), pubblicò un saggio dal titolo *La filosofia nella Divina Commedia di Dante Alighieri*³⁶, mentre il padre Cornoldi nei suoi *Prolegomeni sopra la filosofia italiana* (1877) così sottolineò la differenza fra la nostra tradizione filosofica e quella d'oltralpe:

Come nessuno uomo prudente può confondere la scuola italiana della pittura con le scuole straniere, così non può non vedere il divario che corre tra la filosofia italiana e le forestiere. La italiana è quella somma di dottrine intorno alla essenza e agli attributi di Dio e delle cose create che ci lasciò il più penetrante e sincero fra tutti i filosofi, voglio dire Tommaso d'Aquino, e che alla lira stupendamente accoppiò l'aquila tra i poeti, voglio dire Dante Alighieri³⁷.

L'altro aspetto del pensiero dantesco che balza in primo piano nel nostro secondo Ottocento concerne il rapporto di Dante (il Dante della *Monarchia*) con il pensiero politico di Marsilio da Padova. Quest'ultimo era quasi ignoto in Italia, ma attirò ben presto l'attenzione degli studiosi grazie

³⁵ Ivi, II, p. 243 (corsivo nel testo). Meno enfatico e più incisivo ci appare il quadro offerto nella lezione VII: in Dante la filosofia di san Tommaso «si coglie in tutte le sue relazioni con la vita religiosa e civile e familiare d'allora, con la letteratura e con l'arti; qui i concetti della scolastica fatti poesia, qui rese tal quali, benché in più lucentezza, parole e frasi de' Dottori, qui rifiorito nel volgare il semplice latino d'allora, la precisione logica degli argomenti specchiata nel rilievo e nella spiritualità dell'immagine, i procellosi affetti più battagliari ad un tempo e mitigati nelle visioni supreme, la *Vita gloriosa* di fra Tommaso poetante su ne' cieli col ghibellino» (II, p. 139).

³⁶ L. Malusa, *L'idea di tradizione nazionale nella storiografia filosofica italiana dell'Ottocento*, Tilgher, Genova 1989, pp. 97-99.

³⁷ Ivi, p. 79. Si veda inoltre, dello stesso autore, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, 2 voll., I: *Il contributo di Giovanni Maria Cornoldi alla rinascita del Tomismo*, IPL, Milano 1986, in particolare pp. 308-338 («Da S. Tommaso a Dante»).

soprattutto alla traduzione italiana (Torino 1853) dell'opera di Friedrich Julius Stahl, *Die PhilosophiedesRechtsnachgeschichtlicherAnsichts* (Heidelberg 1830-1837), e al fortunato volume di Adolphe Franck, *Réformateurs et publicistes de l'Europe: MoyenÂge et Renaissance* (Parigi 1864), che accostava la visione politica di Marsilio a quella di Rousseau. È con la monografia di Baldassare Labanca (1882), frutto del suo breve insegnamento all'Università di Padova³⁸, che la fama di Marsilio si diffuse e l'accostamento fra Dante e Marsilio si impose all'attenzione, sino a farne quasi due vite parallele, ben distinte sul piano biografico e dottrinale ma fra loro collegabili, in quanto momenti significativi del progressivo affermarsi di una visione autonoma e moderna del potere politico. Il Labanca esalta in Marsilio colui che nel *populus* in quanto *legislator humanus*, universale e particolare a un tempo, superò l'astratto universalismo politico di Tommaso d'Aquino e di Dante Alighieri, qui accomunati – com'era corrente in quegli anni – da un identico orientamento filosofico. Infatti, scrive il Labanca,

[...] l'universalismo politico di Marsilio, a differenza del tomistico e del dantesco, è concreto e non astratto, è storico e non fantastico; e perché concreto e storico sta in una suprema unità governante, che non manca di varietà governate, rappresentate dalle varie popolazioni, considerate nelle loro varie condizioni storiche, etnografiche e geografiche. Egli non si occupa di coteste condizioni, essendo il suo libro filosofico: ma le demanda non una volta all'attuazione di ciò che chiama regno, all'uso d'allora, e Stato e nazione, all'uso moderno. L'universalismo di Marsilio, in altre parole, non è come quello cristiano, ritenuto dall'Aquinate e dall'Alighieri, trascendente il particolare, ma immanente nel particolare, e perciò conciliato col particolare³⁹.

Con questo gioco di concetti fra “astratto” e “concreto”, fra universalismo trascendente e universalismo immanente il Labanca riteneva così di poter avviare il superamento – hegelianamente parlando – di quel principio universalistico che Bertrando Spaventa, nelle sopra ricordate lezioni napoletane svolte sul finire del 1861, aveva colto quale limite

³⁸ B. Labanca, *Marsilio da Padova riformatore politico e religioso del secolo XIV*, Salmin, Padova 1882. Mi permetto di rinviare in proposito al mio studio *Baldassare Labanca interprete ottocentesco di Marsilio da Padova*, in G. Piaia, *Marsilio e dintorni. Contributi alla storia delle idee*, Antenore, Padova 1999, pp. 353-387.

³⁹ B. Labanca, *Marsilio da Padova*, cit., p. 82.

intrinseco della posizione dantesca, vista con gli occhi della modernità⁴⁰. Ma già Francesco Fiorentino aveva messo in risalto con un'efficace metafora il progresso che Marsilio segnò rispetto alla visione politica di Dante, oltre che di Guglielmo di Ockham, perché il Padovano stabilì «l'indipendenza assoluta dello Stato», che punisce gli eretici solo nei casi in cui infrangono le leggi civili:

L'albero che nel Paradiso [Pd XVIII 28-30] di Dante simboleggia l'Impero, e trae nutrimento dall'alto, in Marsilio da Padova mette radici in terra, e vi si abbarbica. Questo era un progresso vero rispetto al primo concetto dello Stato nel mondo cristiano; imperocché dove prima si considerava come un ausiliario della Chiesa, diventa più tardi una emanazione diretta di Dio, le si pone di contro, e riduce la Chiesa ad essere uno Stato oltremondano [...]. Marsilio da Padova fece nella scienza dello Stato ciò che più tardi il Pomponazzi fece nella filosofia⁴¹.

Questa linea interpretativa troverà poi una sorta di consacrazione con Giovanni Gentile agli inizi del Novecento: Dante, che nelle questioni strettamente filosofiche (a cominciare da quella sull'intelletto) «accetta le stesse soluzioni tomistiche»⁴², nel campo della riflessione politica «supera lo stesso S. Tommaso nella tendenza antiplatonica e monistica», rivendicando nell'ultimo libro della *Monarchia* «la libertà dell'impero di fronte alla Chiesa, affermando risolutamente l'indipendenza della ragione dalla fede, nei limiti delle cose terrene»⁴³. Dante libera dunque lo Stato dalla Chiesa, ma quest'ultima rimane pur sempre «al di sopra dello Stato [...] e indipendente a ogni modo dallo Stato, come la parte incorruttibile dell'uomo è indipendente dalla corruttibile», per cui egli «non riesce a spiantare dalla

⁴⁰ B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, cit., «Lezione IV» (su Tommaso Campanella), p. 74: «Per Dante stesso – il quale noi vogliamo venerare come il primo autore del concetto del nostro Stato autonomo e nazionale – lo Stato non è altro ancora che il Sacro romano imperio, e l'Italia soltanto la prima gemma dell'imperial corona. Lo Stato è uno ed universale, come una ed universale è la Chiesa, e non solo lo Stato come tale è soggetto alla Chiesa, ma lo Stato nazionale è una cosa secondaria» (non si fa qui menzione di Marsilio da Padova).

⁴¹ F. Fiorentino, *Pietro Pomponazzi. Studi storici su la scuola bolognese e padovana del secolo XVI*, Le Monnier, Firenze 1868, pp. 149-150.

⁴² G. Gentile, *Storia della filosofia italiana (fino a Lorenzo Valla)*, 2^a edizione riveduta da V.A. Bellezza, Sansoni, Firenze 1962 (Opere, XI), p. 177. Scritta, sembra, nel 1902, quest'opera venne dapprima stampata in fascicoli periodici fra il 1904 e il 1915.

⁴³ Ivi, pp. 181-182.

radice quella trascendenza, che era il fondamento del concetto teocratico medievale». In lui la libertà dei cittadini è solo «libertà morale, non politica», giacché per lui «il legislatore non è il popolo che è soggetto alla legge»⁴⁴.

Anche per Gentile, ben diverso dall'Alighieri è l'atteggiamento di Marsilio, che separa nettamente la felicità terrena da quella celeste e «pensa, come gli amici averroisti, che questa [= il *vivere sempiternum*, a cui è ordinata la Chiesa] è una verità non di ragione, ma di fede», traendone tutte le conseguenze sul piano politico⁴⁵. Ed ecco la conclusione cui Gentile giunge dopo un'ampia disamina dottrinale:

Con una dottrina politica che si rannoda immediatamente ad Aristotile e attinge materia d'osservazione diretta e viva dalla storia contemporanea, e con una libertà di spirito a cui l'averroismo, che la ricerca scientifica aveva risolutamente separato dall'insegnamento dommatico della Chiesa Cattolica, poté averlo educato, Marsilio combatté la prima vigorosa battaglia contro la trascendenza dell'intuizione medievale del mondo. Nel *Defensor pacis* l'uomo per la prima volta è fatto degno di crearsi da sé il suo Stato e la sua religione⁴⁶.

Giovanni Gentile si soffermerà su Dante filosofo anche nella prolusione al corso di storia della filosofia, tenuta all'Università di Roma il 10 gennaio 1918, puntando questa volta sul confronto con il Petrarca:

Basta confrontare il Petrarca con Dante per sentire il divario di due età radicalmente diverse nel modo di concepire la vita. Dante è ancora, e in massimo grado, un uomo intero: in lui arte e dottrina, religione e politica, fede e filosofia, tutto è fuso in uno spirito solo, compatto [...]⁴⁷.

Ed ecco i tratti distintivi di questa personalità “intera”, che fanno del divino poeta una suprema espressione di filosofia e umanità, di umanità e filosofia – e viene da chiedersi se questo ritratto non rifletta lo stile

⁴⁴ Ivi, pp. 199-200.

⁴⁵ Ivi, p. 201.

⁴⁶ Ivi, p. 212. È quindi con Marsilio, e non con Dante, che «comincia l'Umanesimo come politica e come religione» (ivi, pp. 212-213).

⁴⁷ G. Gentile, *Il carattere storico della filosofia italiana*, Giuseppe Laterza & Figli, Bari 1918, p. 19.

filosofico e insieme umano che Gentile proponeva a se stesso ma anche ai suoi giovani uditori in un momento incerto per le sorti della nazione italiana. Siamo infatti all'indomani della battaglia d'arresto che dopo la disfatta di Caporetto aveva stabilizzato il fronte sulla linea del Monte Grappa e del Piave, in attesa della prossima offensiva degli Imperi centrali:

La sua filosofia, nel *De monarchia* e nel poema, non è semplice sapere di dotto appreso alle «scuole dei religiosi» e alle «disputazioni dei filosofanti», quale a lui stesso sembrò sul principio; né strumento che la gente di mestiere gli abbia opportunamente fornito a corazzare di sillogismi gli argomenti del suo credo. Né la sua arte scende mai a livello di espediente didascalico o polemico. Né la sua fede religiosa è guardata mai coll'occhio profano calcolatore del politico. Poeta sovrano, in quanto la complessa visione del mondo, risultante da tutti gli elementi di cultura maturati nel medio evo, è fusa nel fuoco del suo possente spirito, e ravvivata dal senso immediato delle persone e delle cose, in mezzo a cui si svolse la vita dell'uomo, Dante rimane sul limitare della nostra storia nazionale, erma colossale, non solo perché poeta, ma anche perché incarnazione del poeta nell'uomo: di un uomo, che dovunque si volga, qualunque parola pronunzi, è lui, una personalità presente in ogni istante a se stessa, che non piega e non distingue tra teoria e pratica, tra dire e fare, tra scienza e fede; ed è insomma quel che l'uomo dev'essere: una coscienza!⁴⁸

3 - Veniamo allora alla terza fase dell'immagine filosofica di Dante. Pochi anni prima della prolusione romana di Gentile, un giovane studioso italiano, Bruno Nardi, nella sua tesi lovaniense su *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e le fonti della filosofia di Dante* (1911) aveva avviato un diverso approccio, più rigorosamente storico e filologico, al pensiero dantesco, con un serie di studi poi raccolti nei volumi *Saggi di filosofia dantesca* (Firenze 1930, 1967²), *Nel mondo di Dante* (Roma 1944), *Dante e la cultura medievale. Nuovi saggi di filosofia dantesca* (Bari 1942, 1949², nuova ed.1983), *Dal «Convivio» alla «Commedia». Sei saggi danteschi* (Roma 1960). Ricostruendo l'evoluzione del pensiero dantesco (culminante a suo avviso nella *Monarchia*, che egli riteneva posteriore alla *Commedia*),

⁴⁸ Ivi, pp. 20-21. Sull'atteggiamento verso Dante dell'altro esponente del neoidealismo italiano segnaliamo la relazione di E. Cutinelli Rendina, *Benedetto Croce lettore di Dante*, presentata al convegno su «Dante e la filosofia» (v. *supra*, nota 16).

Nardi rovesciò la tradizionale immagine di Dante “tomista”, che, come s’è visto, sul piano speculativo era stata fatta propria anche da Giovanni Gentile, e individuò nel sommo poeta elementi direttamente riconducibili all’averroismo latino, tali da avvicinarlo a Sigieri di Brabante (non a caso posto nel cielo del Sole insieme con i maggiori pensatori cristiani) nonché a Guido Cavalcanti, pure lui considerato averroista⁴⁹. Non solo: spostandosi sul piano teorico-politico (e qui ritorna sulla scena Marsilio da Padova), Nardi coniò anche l’efficace e fortunata formula “averroismo politico”:

Col rivendicare l’autonomia dell’Impero, [...] coll’assegnare allo Stato un suo proprio fine naturale da raggiungersi in questa vita, e collo stabilire, infine, che la norma da seguirsi, per il raggiungimento di questo fine, sono i «documenta philosophica» contrapposti ai «documenta rivelata» o «spiritualia», Dante rivendicava implicitamente l’autonomia della ragione e della filosofia di fronte alla fede e alla teologia, e giungeva così, con un’affermazione arditissima, a quella specie di *averroismo politico* che doveva essere, invece, il punto di partenza, poco più d’un decennio più tardi, delle dottrine politiche di Marsilio da Padova. [...] L’audace concetto che si delinea nella *Monarchia* va oltre lo spirito prettamente medievale che informa tutta quanta la *Commedia*. Nel Poema, infatti, pur ribadendo, ed accentuando, anzi, la tesi politica della missione assegnata all’Imperatore, Dante ristabilisce, fra la ragione e la fede, quel rapporto di subordinazione che è proprio del pensiero medievale e che era implicitamente negato nella *Monarchia*⁵⁰.

Grazie agli studi di Bruno Nardi il nesso esclusivo Dante Alighieri-Tommaso d’Aquino finì dunque fuori scena, nonostante la resistenza opposta dal gesuita Giovanni Busnelli e dal domenicano Pierre Mandonnet, i quali ribadirono la tesi del tomismo dantesco⁵¹. All’“averroismo dantesco” non mancarono tuttavia critiche e puntualizzazioni, ad opera in particolare

⁴⁹ Una puntuale illustrazione del percorso interpretativo compiuto da Bruno Nardi è fornita dal suo allievo Tullio Gregory nella «Introduzione» alla nuova edizione di *Dante e la cultura medievale*, a cura di P. Mazzantini, Laterza, Roma-Bari 1983, pp. VII-XLIV.

⁵⁰ B. Nardi, *Il concetto d’Impero nello svolgimento del pensiero dantesco* [1921], in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, Sansoni, Firenze 1967², pp. 255-256 (corsivo nostro).

⁵¹ Cfr. G. Busnelli, *La cosmogonia dantesca e le sue fonti*, in *Scritti varî pubblicati in occasione del sesto centenario della morte di Dante Alighieri*, Vita e Pensiero, Milano 1921, pp. 42-84; P. Mandonnet, *Dante le théologien. Introduction à l’intelligence de la vie, des oeuvres et de l’art de Dante Alighieri*, Desclée de Brouwer, Paris 1935.

di Étienne Gilson, il quale rilevò, ad es., che nel *Convivio* «non soltanto Dante non ha mai professato la subordinazione della teologia alla filosofia, ma si può dire che questa tesi sia la negazione di tutta la sua dottrina, o che tutta la sua dottrina sia la negazione radicale di questa tesi»⁵². Non è qui possibile ripercorrere dettagliatamente gli studi novecenteschi sul pensiero di Dante. Ci limitiamo ad alcune significative testimonianze che risalgono ad anni molto intensi e proficui della storiografia filosofica italiana. La prima è fornita da Eugenio Garin nella sua ormai classica *Storia della filosofia italiana* (ed. 1966), ov'è affrontata fra l'altro la questione della sconcertante collocazione di Sigieri nel cielo del Sole accanto a Tommaso d'Aquino (Pd x 36). Se per "averroismo" si intende la «filosofia pura», che in quanto tale non può non porsi in contrasto con ogni prospettiva religiosa, le spiegazioni secondo Garin sono riducibili a tre:

O si ammette che Dante fu averroista fino ad accettare la tesi della possibilità di un filosofare a sé, integralmente autonomo. E contro questo militano troppi testi danteschi, del *Convivio* e della *Commedia*, e la sua preoccupazione di dimostrare verità che l'averroismo negava. O si deve ammettere che, avendo presenti le intenzioni di Sigieri, volle glorificare, più che lo sforzo di pensiero eterodosso, la vittima di Falsembiante, colui che fu morto a ghiado proprio quando andava a rendere omaggio al capo della Chiesa, a difendere, a chiarire, e magari a sconfessare, pentito, la sua posizione. E questo potrebbe corrispondere al carattere di Dante. Oppure egli non si rese ben conto di tutte le possibilità implicite nella posizione sigieriana⁵³.

Nel corso degli anni Settanta apparvero i sei volumi dell'*Enciclopedia Dantesca*, opera di elevato livello, ricca di voci anche per quanto riguarda l'aspetto filosofico. Strategiche appaiono qui le voci su Tommaso d'Aquino (di Kenelm Foster) e su Averroè e l'averroismo (di Cesare Vasoli). Ed ecco le conclusioni cui giunge il Foster al termine di un'analisi assai puntuale:

Dante vide in Tommaso la maggiore autorità nel campo della *sacra doctrina*, e uno splendido modello di discernimento, di sobrietà e di finezza

⁵² É. Gilson, *Dante et la philosophie* [1939], Vrin, Paris 1953², p. 157.

⁵³ E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Terza edizione con una nuova appendice bibliografica, 3 voll., Einaudi, Torino 1978, I, pp. 201-202.

intellettuale (cfr. Pd XIII 109-142). Ma, per quanto grande, l'autorità di Tommaso non esclude in via di principio, agli occhi di Dante, quella di altri teologi di tendenze e tradizioni diverse; né, comunque, dobbiamo supporre in Dante una capacità di distinguere le varie scuole del tempo col rigore degli storici moderni [...]. Dante ebbe un particolare debito di gratitudine nei confronti di Tommaso come interprete di Aristotele. È infatti certo che egli fece un ampio uso dei commenti tomistici allo Stagirita; ed è anzi probabile che al riguardo nessun altro studioso di Aristotele, neppure gli stessi Alberto Magno e Averroè, rivestirono per Dante un'eguale importanza. Tomista, in qualsivoglia significato ristretto del termine, Dante non fu mai. È vero che su certe questioni fondamentali il suo pensiero presenta maggiori affinità con l'aristotelismo cristiano di Alberto Magno e di Tommaso che non con quello di qualsiasi altra scuola rivale, sia francescana che averroista [...]. Eppure quello di Dante rimane pur sempre un pensiero "personale", e quanto più lo si studia tanto più ne appare l'originalità⁵⁴.

Quale esempio di questa indipendenza filosofica il Foster ricorda l'uso assai libero che Dante fa della distinzione tomista fra ragione e fede, con cui nel *Convivio* e nella *Monarchia* è appoggiata la tesi (estranea a Tommaso) del «fine naturale» dell'uomo. Su questo tema si sofferma a sua volta il Vasoli, rifacendosi agli studi di Bruno Nardi:

È noto che Dante, distinguendo il fine "naturale" da quello "soprannaturale" dell'uomo, afferma (Mn III xv 7) che se il primo consiste nella fruizione della visione beatifica di Dio che la mente umana non può raggiungere «nihilumine divino adiuta», il secondo è compiuto con il raggiungimento della felicità mondana e consiste nell'operazione della virtù intellettuale propria dell'uomo [il Vasoli rinvia qui alla voce *Intelletto possibile*]. Questa distinzione apre però la via a conclusioni assai interessanti, perché Dante altrove dichiara espressamente [Mn I III 8] che per l'attuazione piena dell'intelletto umano non è sufficiente l'opera dei singoli individui, bensì l'intera umanità di cui l'individuo è parte [...]. E aggiunge ancora (§ 9) che con tale opinione «concordat Averrois, in commento super hiisque *De anima*»⁵⁵.

⁵⁴ K. Foster, *Tommaso d'Aquino*, in *Enciclopedia Dantesca*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1970-1978, 6 voll., V, pp. 648-649.

⁵⁵ C. Vasoli, *Averroè*, ivi, I, p. 478.

Vasoli ricorda quindi le differenti interpretazioni fornite a questo passo dal Nardi (che lo riconduce alla tesi averroistica dell'intelletto possibile "unico" per l'intera umanità) e dal Gilson (per il quale Dante prende bensì le mosse da tale tesi ma giunge alla conclusione che il ricorso alla «humanacivilitas» dipende dall'incapacità del singolo individuo di esaurire tutte le potenzialità del suo intelletto) per poi sottolineare la problematicità del rapporto fra Dante e l'averroismo, dato che «in PgXXV 63 Dante allude indubbiamente ad Averroè proprio per giudicare erronea la concezione dell'intelletto possibile separato»⁵⁶.

Una ripresa della tesi dell'averroismo dantesco, con riferimento al tema della "felicità mentale" e al rapporto con Guido Cavalcanti, di cui si coglie un'eco nel *Convivio*, fu proposta all'inizio degli anni Ottanta da Maria Corti in due opere di successo che suscitarono un vivace dibattito⁵⁷. Su questi temi un incisivo contributo era stato offerto qualche anno prima da Raffaello Morghen in un convegno specificatamente rivolto all'averroismo in Italia.⁵⁸ Nel riconoscere le «tracce evidenti» del pensiero di Averroè, soprattutto nel *Convivio* e nella *Monarchia*, il Morghen rileva tuttavia che Dante accetta «solo in parte» la gnoseologia averroista e che in lui «la dottrina dell'intelletto possibile è di difficile interpretazione e, dal punto di vista filosofico, non del tutto coerente»⁵⁹. Nel *Paradiso* il Sommo Poeta guarda però con distacco ai grandi problemi della filosofia del suo tempo: certo, la ragione naturale che Dio ci ha donato va debitamente esercitata nello studio delle cause e dei principi, e nella definizione delle norme che reggono l'umana convivenza, ma non può competere con le verità di fede. Ed è in questa ottica trascendente che Morghen ritiene di poter sciogliere l'enigma degli «invidiosi veri» di Sigieri e rovesciare l'interpretazione più corrente, nel senso che essi

⁵⁶ Ivi, pp. 478-479.

⁵⁷ M. Corti, *Dante a un nuovo crocevia*, Sansoni, Firenze 1981; Id., *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Einaudi Torino 1983. Ma si veda ora P. Falzone, *Dante e l'averroismo di Cavalcanti: un nodo storiografico da ripensare?*, in «Studi danteschi», 83, 2018, pp. 267-306. Sul dibattito cfr. in particolare A. Maieru, *Dante al crocevia?*, in «Studi medievali», 24, 1883, pp. 735-748; M. Corti, A. Maieru, *Postille a una recensione*, ivi, 25, 1984, pp. 839-855.

⁵⁸ R. Morghen, *Dante e Averroè*, in *Convegno internazionale. L'averroismo in Italia (Roma, 18-20 aprile 1977)*, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1979, pp. 49-62.

⁵⁹ Ivi, pp. 52-55.

sono *invidiosi*, non in quanto destano l'invidia degli emuli e dei persecutori del filosofo, ma perché, essendo l'invidia passione umana «per la quale si soffre dell'altrui bene», le verità di ragione, sillogizzate da Sigieri, soffrono per la loro insufficienza di fronte alla certezza assoluta, che compete alle verità di fede, che «humanam rationem transcendunt». Ed i veri *sillogizzati* da Sigieri, cioè ridotti negli schemi rigidi del sillogismo scolastico, sono invidiosi e ciechi in quanto non vedono le verità eterne, perché *invidia* viene da *in video*, uguale a *non vedo*, come ci ammonisce il commento di Pietro di Dante nel canto di Sapia [PgXIII 85-154]; e ciechi, con gli occhi cuciti, sono rappresentati, per la legge del contrappasso, gli invidiosi nel Purgatorio⁶⁰.

Venendo ora agli studi più recenti, per un verso essi hanno messo in dubbio o quanto meno ridimensionato la tesi di uno stretto legame di Dante con l'averroismo.⁶¹ Per altro verso l'attenzione di alcuni interpreti si è concentrata sul rapporto istituito nella *Monarchia* fra il monopsichismo e l'idea di un governo universale, ovvero fra gnoseologia e politica⁶²; ma ci si

⁶⁰ Ivi, p. 62 (corsivo nel testo). Per un aggiornamento sulla sempre aperta discussione intorno alla presenza di Sigieri in Paradiso cfr. V. Placella, *Paradiso X*, in «Studi danteschi», 78, 2013, pp. 277-284; L. Bianchi, *A "Heterodox" in Paradise? Notes on the Relationship Between Dante and Siger of Brabant*, in M.L. Ardizzone (ed.), *Dante and Heterodoxy. The Temptations of 13th Century Radical Thought*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2014, pp. 78-105; P. Falzone, *Il sole deisapienti: «Paradiso» X (II)*, in «Bollettino di Italianistica», 13, 2016, 2, pp. 5-23; P. Porro, *Il filosofo, il poeta, l'arcivescovo. Qualche precisazione sulla fine di Sigieri di Brabante*, in F. Amerini, S. Fellini, A. Strazzoni (a cura di), *Tra antichità e modernità. Studi di storia della filosofia medievale e rinascimentale*, E-Theca, On Line Open Access Edizioni 2019 (Quaderni di Noctua, 5), pp. 1089-1144 <<https://www.e-theca.net/Noctua.html>>.

⁶¹ Cfr., ad es., J. Marenbon, *Dante's Averroism*, in J. Marenbon (ed.), *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 349-374; L. Bianchi, *L'averroismo di Dante: qualche osservazione critica*, in «Le Tre Corone. Rivista internazionale di studi su Dante, Petrarca, Boccaccio», 2, 2015, pp. 71-109; Id., «*Ultima perfezione*» e «*ultima felicitade*»: ancora su Dante e l'averroismo, in L. Bianchi, O. Grassi, C. Panti (a cura di), *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli 12°-16°). Studi per Pietro B. Rossi*, I, Aracne, Canterano (Roma) 2018, pp. 315-328; P. Falzone, *Il Convivio di Dante*, in C. Casagrande, G. Fioravanti (a cura di), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, Il Mulino, Bologna 2016, pp. 225-264 (240-250: «Estensione e limiti dell'aristotelismo nel *Convivio*»); P. Porro, *Il filosofo: Sigieri di Brabante*, in F. Suitner (a cura di), *Nel Duecento di Dante: i personaggi*, Le Lettere, Firenze 2020, pp. 104-128.

⁶² Cfr. N. Sánchez Madrid, «*Intellectus possibilis*» y «*multitudo*»: *las fuentes filosóficas del averroismo político en Monarchia de Dante Alighieri*, «*Medievalista Online*», n. 16, 2014/7/1; R. Pinto, *L'averroismo della Monarchia e i suoi riflessi nel Paradiso*, in P. Borsa, P. Falzone, L. Fiorentini, S. Gentili, L. Marozzi, S. Stroppa e N. Tonelli (a cura di), *Per*

è anche chiesto se non sia giusto recuperare in qualche modo nello studio del pensiero dantesco una categoria, quale l'“averroismo”, che continua ad apparire esplicativa e suggestiva nella sua polivalenza: è il caso del recente volume collettivo *Dante et l'averroïsme* (2019), ove l'averroismo è presentato come «una specie di idra, le cui teste spuntano o, una volta tagliate, rispuntano man mano che la bibliografia primaria o secondaria si arricchisce. Vi sono tanti averroismi quanti sono gli averroisti [...]»⁶³. In questo volume il contributo finale di Gianfranco Fioravanti offre un aggiornato quadro bibliografico che ci esime qui da ulteriori citazioni. Semmai vale la pena riportare la conclusione lievemente ironica cui perviene l'autore col proporre un'immagine alquanto tenue e indistinta dell'averroismo dantesco:

Potremmo allora concludere [...] affermando che Dante non è averroista nel senso stretto del termine, ammesso che ci sia un senso stretto, ma che in certi casi cogliamo fra lui ed Averroè una sorta di aria di famiglia. [...] Forse l'impossibilità di definire con precisione analitica che cosa sia l'averroismo non ci porta necessariamente a doverlo esorcizzare, come se fosse un fantasma da eliminare⁶⁴.

4 - È il momento di tirare le fila dopo questa lunga escursione nella “selva” interpretativa. Credo anzitutto che sia ormai acquisito il carattere eclettico della posizione filosofica di Dante, che non è riconducibile *in toto* a nessuna delle scuole filosofiche del suo tempo e rende quindi superato il dilemma “tomismo-averroismo”, assai caro agli studiosi in un'epoca in cui il seducente (e fuorviante) schema degli -ismi dominava la storiografia

Enrico Fenzi. *Saggi di allievi e amici per i suoi ottant'anni*, Le Lettere, Firenze 2020, pp. 185-204.

⁶³ A. De Libera, *Avant-propos*, in A. De Libera, J.-B. Brenet et I. Rosier-Catach (sous la direction de), *Dante et l'averroïsme*, Collège de France-LesBellesLettres, Paris 2019, p. 37.

⁶⁴ G. Fioravanti, *Dante et l'historiographie de l'averroïsme*, *ivi*, pp. 403-417 (qui 416-417). Ma si veda pure la conclusione cui giunge, nello stesso volume, il contributo di A. Tabarroni, *Dante et Marsile: deuxvoies à la naturalisation de la politique*, ove la nozione di “averroismo politico”, che il Nardi aveva applicato sia a Dante che a Marsilio, risulta assai incerta e ambigua (*ivi*, pp. 400-402).

filosofica⁶⁵. A questo proposito va rilevata la sottile differenza che intercorre fra gli *averroistae* parigini, che nel loro compito di commentare Aristotele ritenevano più consona l'interpretazione fornita da Averroè, e l'“averroismo” lanciato a suo tempo sul mercato delle idee da Ernest Renan: come tutti gli -ismi, anche l'averroismo intende rinviare a un preciso “sistema” dottrinale, sebbene in realtà questo concetto oscilli ambiguamente fra un nucleo teorico ben definito (che fa capo all'unicità dell'intelletto possibile) e una generica prospettiva razionalistica e laicistica, contrassegnata dalla forte impronta ideologica e “moderna” impressa dallo stesso Renan e poi ripresa e accentuata da molti studiosi⁶⁶. Il grande successo della *thèse* renaniana su *Averroès et l'averroïsme* (1852), da cui ha tratto origine anche la formula “averroismo politico” coniata da Bruno Nardi⁶⁷, è infatti da collegarsi all'infuocato clima ideologico del secondo Ottocento e del primo Novecento – si pensi alla condanna del modernismo nell'enciclica *Pascendi* [1907], che influì anche su Bruno Nardi. Un clima contrassegnato da un'aspra contrapposizione fra clericalismo e anticlericalismo, le cui radici storiche e dottrinali furono individuate nell'età di Sigieri, Boezio di Dacia, Dante, Marsilio da Padova e Giovanni di Jandun, sicché la tesi che vedeva in Averroè e nei suoi seguaci parigini (e poi fiorentini, padovani e bolognesi) i precursori del moderno razionalismo laicista, ovvero del “libero pensiero”, fu paradossalmente fatta propria, per ragioni opposte ma convergenti, non solo dagli aderenti alla Massoneria ma anche dai più accaniti e oltranzisti apologeti della Chiesa romana, che potevano così individuare nell'averroismo l'antenato dei loro attuali avversari. Se mi è consentito un paragone alquanto provocatorio, riproporre oggi la categoria di “averroismo” è come se un filosofo della politica

⁶⁵ Su questo tema rinvio al mio contributo *Ruolo degli -ismi e centralità della persona nella storia della filosofia*, in A. Allegra, F. Calemi, M. Moschini (a cura di), *Alla fontana di Silöe. Studi in onore di Carlo Vinti*, Orthotes Editrice, Napoli-Salerno 2019, pp. 471-480.

⁶⁶ Cfr. A. de Libera, *Renan et l'averroïsme*, in H. Laurens (éd.), *Ernest Renan: la science, la religion, la République*, Odile Jacob, Paris 2013, pp. 225-246; J. Marenbon, *Ernest Renan and Averroism: The Story of a Misinterpretation*, in A. Akasoy - G. Giglioli (eds), *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, Springer, Dordrecht 2013, pp. 273-283 e la bibliografia ivi citata.

⁶⁷ Mi permetto qui di rinviare a due miei contributi: «*Averroïsme politique*». *Anatomie d'un mythe historiographique*, in A. Zimmermann (hrsg. von), *Orientalische Kultur und Europäisches Mittelalter*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1985 (Miscellanea Mediaevalia, 17), pp. 288-300 (in italiano nel volume *Marsilio e dintorni*, cit., pp. 79-103); *Dalla Politica di Aristotele all'“averroismo politico”: una vicenda paradossale*, in «*Mediterranea. International Journal for the Transfer of Knowledge*», 3, 2018, pp. 19-34.

riportasse sulla scena, sia pure con diversità di prospettiva e di tono, termini e concetti come “comunismo” o “fascismo”, la cui eccessiva sovraesposizione sul piano ideologico-politico li rende quanto meno ambigui, dato l’inevitabile richiamo alle matrici originarie. Per correttezza metodologica ma anche per senso storico (senza tirare in ballo il postmoderno, è un fatto che la “modernità” cui facevano riferimento Renan e i suoi seguaci è ormai alle nostre spalle) mi parrebbe quindi opportuno sostituire l’equivoco e abusato termine “averroismo” con “aristotelismo laico” (non “laicista”) come da più parti e da lungo tempo è stato proposto⁶⁸. Ciò renderebbe oltretutto la dovuta giustizia allo Stagirita, eliminando il paradosso che vede il *Commentator* prendere il posto del «maestro di color che sanno» e assumere in prima persona la figura-simbolo di titolare della più rigorosa espressione della razionalità.

Ancora più neutra sul piano ideologico e più vicina al contesto storico sarebbe la formula “aristotelismo parigino”, utilizzata da Ruedi Imbach nel suo volume *Dante, la philosophie et les laïcs* (1996), cui si rinvia anche per meglio mettere a fuoco il sopra menzionato eclettismo di Dante, che a qualcuno potrebbe fare storcere il naso perché comunemente il termine “eclettico” è visto come sinonimo di poco rigoroso e di incoerente, il che sul piano filosofico non è certo un bel biglietto da visita. Se, facendo nostra la prospettiva di Imbach, che già era stata ventilata da Raffaello Morghen⁶⁹, collochiamo il pensiero di Dante nell’orizzonte della *intellectual history* e non solo in quello strettamente storico-filosofico, l’immagine del Fiorentino appare diversa e più vicina all’effettiva realtà storica. Per comprendere il filosofo Dante non basta infatti procedere a un’attenta notomizzazione dei suoi testi, sia in poesia che in prosa, alla ricerca delle possibili, svariate fonti filosofiche e di un loro organico collegamento (e qui rispunta l’idea di “sistema”). Occorre anche inquadrare i testi nel loro contesto storico-

⁶⁸ Si veda, ultimo in ordine di tempo, E. Berti, *Aspetti filosofici del pensiero di Pietro d’Abano*, in G. Piaia e D. Ronzoni (a cura di), *Pietro d’Abano il Conciliatore. Crocevia di culture*, CLEUP, Padova 2021, p. 16, ove all’“aristotelismo laico” viene ricondotta anche la posizione filosofica di Dante.

⁶⁹ Cfr. R. Imbach, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale I*, Éditions Universitaires de Fribourg-Éditions du Cerf, Fribourg-Paris 1996, pp. 129-148; R. Morghen, *Dante e Averroè*, cit., pp. 49-50, ove si sottolinea l’urgenza di dare «maggiore peso alle esigenze della storia della *mentalità*», in modo da superare i «limiti di uno storicismo che, concentrando passato e futuro in un presente di contemporaneità etico-culturale attuale, si preclude la possibilità stessa di dare un senso e un significato autentico alla *tradizione*» (corsivo nel testo).

culturale, ove si assiste, grazie a Dante, a uno dei primi casi di protagonismo intellettuale da parte di un laico, in una società nella quale l'esercizio dell'indagine razionale rientrava nelle funzioni del clero, sia secolare che regolare (è il «senno laicale» già rilevato a suo tempo dal Gioberti...). Si comprende allora come non si possa esigere dall'Alighieri, nella sua veste di pensatore non ecclesiastico, l'attenzione alla coerenza dottrinale propria degli ecclesiastici professionisti della filosofia e della teologia, rigorosamente tenuti a subordinare l'esercizio della ragione alle superiori prospettive religiose. Altrimenti cadremmo anche noi nella trappola tesa a suo tempo dal buon Guido Vernani⁷⁰ e da una schiera di zelanti controllori dell'ortodossia, con il risultato di trasformare in spiegazioni storico-filosofiche una serie di accuse sorte da istanze polemico-dottrinali che, oltre a difendere la presunta ortodossia, miravano a mantenere al corpo ecclesiastico il monopolio del pensare.



Articolo presentato in dicembre 2021. Pubblicato online in maggio 2023
c 2023 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: 10.13129/2532-6864/2022.1-2.7-32

⁷⁰ Cfr. F. Cheneval, *Die Rezeption der Monarchia Dantis*, cit., pp. 411-445. Ma si veda ora M. Pérez Carrasco, *Guido Vernani e la vexata quaestio della modernità del pensiero politico dantesco*, in «E sarai meco senza fine cive». *Temi, personaggi e fortuna della cultura politica e giuridica di Dante*, Convegno internazionale di studio (Bologna, 30 novembre - 2 dicembre 2021), in corso di stampa.

MATTHIAS KAUFMANN
**NEOGUELFO E GUELFO BIANCO.
CARMIGNANI E LA SUA LETTURA DI DANTE**

L'interpretazione tradizionale di Carmignani come neoguelfo ha solide motivazioni. Per questo motivo, ci si aspetterebbe da lui una posizione di netta polemica contro un difensore della causa ghibellina quale Dante era e sempre rimase, anche quando, secondo le categorie strettamente fiorentine di questa contesa, divenne un guelfo bianco. Le considerazioni di Carmignani sul capolavoro filosofico di Dante *De Monarchia* ci restituiscono però un'immagine più articolata, che qualcosa in più ci rivela anche circa le spinte di fondo del movimento neoguelfo, nell'interpretazione almeno che ne dava Carmignani¹. Tale interpretazione peraltro alimenta il sospetto, avanzato da parte clericale contro il movimento neoguelfo, che il suo tipico cattolicesimo non fosse tanto uno scopo in sé quanto un modo per strumentalizzare la Chiesa Cattolica ai fini dell'Unità d'Italia.

1. Il giudizio di Carmignani sul ghibellinismo di Dante

Non ci possono essere dubbi sul fatto che Carmignani si oppose nel modo più risoluto alla causa ghibellina, per come la si intende abitualmente. Altrettanto certo è però che considerava improponibile (mal misurata)² l'accusa a Dante di aver preteso con il suo ghibellinismo di consegnare nuovamente il mondo al «pazzo e brutal dispotismo de' tiranni di Roma»³, di aver ridato fiato alla negazione dei diritti umani («diritti della humanità») sotto la coercizione monarchica, la quale a sua volta si collegava al dominio dello straniero tedesco sull'Italia, l'accusa in breve di voler distruggere lo spirito nazionale e di essere

¹ *La Monarchia di Dante Alighieri. Considerazioni di Giovanni Carmignani*, Nistri, Pisa 1865.

² *Ivi*, p. 33.

³ *Ibidem*.

per giunta anti-cattolico⁴. Carmignani non intendeva infatti difendere ma soltanto scusare⁵ quello che considerava un chiaro errore, ovvero il coinvolgimento di Dante nella causa ghibellina.

A suo dire il ghibellinismo di Dante è una questione da non semplificare. In primo luogo, perché non ultime tra le sue motivazioni andavano considerate anche l'orgoglio personale e la vanità ferita – dai fiorentini Dante infatti si sentiva non abbastanza omaggiato nel suo genio e onorato per le sue imprese politiche⁶, ma aveva anche dovuto sperimentare la vacuità delle classi dirigenti di Firenze e soprattutto osservare la decadenza della sua patria, provocata dalle sue stesse lacerazioni.

Ciò non ostante, anche ammettendo che l'Alighieri nella parte pratica ed applicativa della sua teoria politica abbia pagato un tributo alle debolezze della umana natura, dalle quali i più grandi uomini non andarono esenti mai, i suoi errori meriterebbero scusa⁷.

Se le sofferenze del lungo esilio avevano fiaccato persino il suo carattere caparbio, tuttavia il suo orgoglio ghibellino era rimasto sempre di natura poetica e si dileguò nelle sue relazioni private⁸.

In secondo luogo, continuava Carmignani, Dante non era in nessun modo un fanatico sostenitore dell'imperatore tedesco. Ad esempio quando ci fu l'assedio di Firenze da parte di Enrico VII non si mise a disposizione come combattente. «La sua professione di fede politica era *di esser parte a se stesso*»⁹. In terzo luogo, sempre a suo giudizio, l'impegno politico di Dante andava compreso nell'ottica del tempo, la quale considerazione insieme alla ricordata spaccatura interna a Firenze e alla guerra tra le Repubbliche avrebbe dovuto condurre quantomeno a ridimensionare il peso dell'essersi schierato dalla parte dell'imperatore, in quanto anche i nemici dei Guelfi, ovvero le truppe francesi, invasero il paese e successivamente sia il Papa che l'Imperatore apparvero dal punto di vista di Firenze delle potenze straniere, «che sotto specie di protezione aspiravano a farsene arbitri e dominatori»¹⁰. Che entrambe le potenze rivaleggianti per l'influenza su Firenze siano qui

⁴ Ivi, pp. 12, 20 e 33.

⁵ Ivi, p. 22.

⁶ Ivi, pp. 11, 21.

⁷ Ivi, p. 20.

⁸ Ivi, p. 21.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ivi, p. 12.

giudicate con il medesimo criterio, già indica a mio parere che Carmignani non è affatto un fazioso e acritico partigiano della causa papale, e che invece si vedesse vicino a Dante nella comune preoccupazione per il destino dell'Italia: «Chi è che osi negar cuore italiano a chi seppe sì sublimemente esprimere le sventure politiche della sua patria»¹¹? Il fatto che prenda le distanze dal contemporaneo Cesare Balbo, il quale aveva condannato come «strana aberrazione di mente» il libro, che ricordiamo era ancora all'*Indice* sino al 1881¹², basta da solo a evidenziare una sua certa indipendenza.

Ma soprattutto secondo Carmignani bisognerebbe considerare che la *Monarchia* dantesca è un'opera filosofica, non giuridica e tanto meno di politica corrente. Pertanto nonostante il suo sostegno personale alla causa ghibellina, non sarebbe proponibile ridurre il suo maggiore scritto filosofico a tali componenti e neanche svalutarla come traviamiento mentale. Rispetto ai giuristi il filosofo si distingue perché non interpreta né difende lo *status quo*, ma quasi naturalmente tende ad oltrepassarlo (una versione originale del *Conflitto delle Facoltà*).

Nel caso di Dante quindi la preferenza per la monarchia non implica affatto una presa di posizione a favore della tirannia, ma riguarda il modo in cui si deve giungere all'unificazione, che egli, a detta di Carmignani, considerasse secondo i dettami di una concezione pitagorea del mondo¹³. A stupire è che su questo punto non trovi spazio in Carmignani il riferimento intenso e ampio di Dante ad Aristotele, naturalmente la *Politica* ma anche l'*Etica Nicomachea*, la *Metafisica* e soprattutto la *Fisica*, dalla quale è tratto uno dei motivi citati da Dante a sostegno della monarchia, ovvero il principio economico che poi sarebbe divenuto noto come “rasoio di Ockham”¹⁴. Questo è tanto più sorprendente se si considera che proprio Carmignani constata in Dante rispetto alla *Repubblica* di Platone un maggiore sapere scientifico-sociale e antropologico¹⁵, che egli avrebbe altrettanto bene potuto riscontrare in quell'Aristotele che Dante cita così spesso. Non mi è chiaro se questo dipende

¹¹ Ivi, p. 22.

¹² Ivi, p. 3.

¹³ Ivi, p. 8. Cfr. Dante Alighieri, *Monarchia*, Edizione Nazionale, Lib. I, Cap. XV, § 2.

¹⁴ Ivi, Lib. I, Cap. XIV, § 1: «Quod potest fieri per unum, melius est per unum fieri quam per plura». Cfr. Guillelmus de Ockham, *Summa Logicae*, I, 12: «Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora».

¹⁵ *La Monarchia di Dante Alighieri. Considerazioni di Giovanni Carmignani*, cit., p. 15 e sgg.

dal caso, da una limitata conoscenza dell'opera aristotelica, o se rivela una posizione politica o filosofica.

La scelta di Dante per l'Imperatore in ogni caso viene vista da Carmignani opportunamente nel senso di un ritorno alla storia romana, per il desiderio di far rinascere la grande epoca del dominio di Roma. Dante considera irrilevante che ai suoi tempi l'imperatore sia tedesco, dato che anche nei tempi antichi spesso c'erano stati imperatori provenienti da altre nazioni, cosa che non impediva loro affatto di chiamarsi romani, una volta divenuti imperatori¹⁶.

Inoltre la fede monarchica di Dante non sarebbe anti-democratica, perché città e regni riuniti sotto l'egida dell'impero potevano benissimo essere organizzate democraticamente. In più, sino ad Adriano gli imperatori romani rispettarono l'autonomia delle amministrazioni: «Non sdegnarono, sebbene signori del mondo, di accettare le cariche municipali del paese, ove erano nati»¹⁷. Carmignani ritiene che il monarca non è visto da Dante come il pastore di un gregge mansueto che ad arbitrio o lo munge o lo macella, né sarebbe paragonabile al Leviatano di Hobbes o al «principe nuovo» di Machiavelli.

Egli vuol difesi e non alterati dal Monarca i diritti naturali della umanità nell'individuo [...] Il Monarca dell'Allighieri non è niente più che un magistrato supremo in una repubblica di più stati indipendenti tra loro¹⁸.

Come si vede, con questa valutazione favorevole circa la possibilità di coniugare monarchia e democrazia, Carmignani si propone di fare di Dante il supertestimone della monarchia costituzionale, o di un regno civile nazionale in cui le opposte correnti dell'età della Restaurazione potessero trovarsi riconciliate.

Tuttavia Carmignani non può risparmiare a Dante il rimprovero «di provare colla storia alla mano la legittimità dell'Imperatore germanico de' suoi tempi»¹⁹. Questo obiettivo richiedeva che si dimostrasse innanzitutto la legittimità dell'imperatore romano e poi che questa fosse passata in qualche modo agli imperatori tedeschi contemporanei, ma è proprio questo ultimo elemento che Dante trascurerebbe del tutto, almeno secondo Carmignani,

¹⁶ Ivi, p. 13.

¹⁷ Ivi, p. 16.

¹⁸ Ivi, p. 15.

¹⁹ Ivi, p. 19.

certamente perché gli era ben chiaro quanto il tema fosse spinoso²⁰. Lo stesso Carmignani deve affrontare difficoltà ancora maggiori e conflitti interiori, a proposito della presunta giustificazione pagana della legittimità romana. Senza criticare la condanna ecclesiale del *De Monarchia*, Carmignani per un verso mette nuovamente in evidenza la preoccupazione di Dante per l'unità, andata in frantumi proprio a causa dei dissidi intestini italiani e per l'altro allude al fatto che Dante non aveva messo in discussione il potere temporale del Papa sui territori dello Stato della Chiesa²¹. Piuttosto che lasciarsi guidare dall'autorità di San Tommaso nella scelta su quale fosse da preferire tra le due forze che si contendevano il dominio sull'Italia, si dedicò a una conciliazione del diritto divino con la politica di potenza della Roma pagana²². Quanto al presunto carattere pagano di questa costruzione forse un aiuto sarebbe venuto a Carmignani dal sapere che eccezion fatta proprio per questo punto il principe dei poeti che egli aveva così convintamente interpretato in un senso favorevole a una legittimam monarchia cattolica e nazionale non faceva che riferirsi allo spagnolo Paolo Orosio, il quale a sua volta aveva scritto la sua *Historia adversuspaganos* su incarico niente di meno che di Sant'Agostino (il quale in ogni caso era ancora più scontento delle connotazioni imperiali dell'opera).

2. L'avveniristica filosofia del diritto di Dante

Conclusa questa digressione nella filosofia politica²³, Carmignani si volge alla filosofia del diritto, e qui diventa inequivocabile la sua intenzione di interpretare il grande genio italiano come il garante della propria concezione del diritto. In Dante non si troverebbe soltanto la «diretta» fondazione del diritto dalla volontà di Dio analoga a quella degli «scolastici» ma anche una definizione mediata dalla ragione in virtù della quale il diritto è «una personale o real proporzione da uomo ad uomo, osservata la quale avvi relazione sociale tra loro»²⁴.

In questa definizione Carmignani individua cinque importanti verità:

²⁰ Ivi, p. 26.

²¹ Ivi, p. 22 e sgg.

²² Ivi, p. 24 e sgg.

²³ Ivi, p. 26.

²⁴ Ivi, p. 28. Cfr. Dante Alighieri, *Monarchia*, cit., II, v. 1: «Ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio, quae servata servat hominum societatem».

- La prima è la separazione del diritto dalla morale, poiché secondo il principio morale le azioni possono essere in se stesse buone o cattive senza riguardo ai diritti di chiunque.
- La seconda consiste nella concezione del diritto come «nozione, la quale spetta all'ufficio dell'*intelletto*», non come «facoltà, la quale è forza inerente alla *volontà*» (ib.)
- La terza indica che il diritto ha come conoscenza («nozione») un'esistenza indipendente dall'obbligazione corrispondente.
- La quarta ribalta l'uguaglianza della ragione in quella davanti alla legge.
- La quinta è che ci sono diritti tra gli uomini soltanto all'interno della condizione sociale.

Inoltre Dante avrebbe anticipato la critica di Descartes alla *causa finalis*, scorto la differenza tra la libertà giuridica e la libertà d'arbitrio sorgente dai desideri che sarebbe sfuggita agli utilitaristi del diciannovesimo secolo, infine la separazione dei poteri e la subordinazione del giudice alla legge²⁵.

Adesso la definizione di legge data da Tommaso d'Aquino («*quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata*»²⁶) in quanto applicata al caso della legge umana non suona più tanto diversa da quella di Dante, la quale però conferisce anche grande rilievo all'utilità pubblica del diritto²⁷. Ulteriori elementi di queste asserite innovazioni non erano affatto usuali per l'epoca. In qualche misura il concetto del diritto soggettivo, del diritto come *facultas*, al tempo di Dante, si stava sviluppando – e fu allora che a tale sviluppo Ockham e Gerson diedero un qualche contributo. Qualcosa di simile valeva per il volontarismo. Il diritto come ordinamento oggettivo dei rapporti e come conoscenza di tale ordinamento era la consueta concezione che di esso veniva tratta dal diritto romano. Che Dante avesse poi voluto escludere la *causa finalis* dal diritto o se nel luogo citato da Carmignani si riferisse soltanto alla non accettabilità della giustificazione di mezzi illegali tramite scopi legali, non sarebbe certo, sebbene il testo sembri propendere soprattutto verso la seconda ipotesi²⁸.

²⁵ *La Monarchia di Dante Alighieri. Considerazioni di Giovanni Carmignani*, cit., p. 29 e seg.

²⁶ Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, a, IIae, qu. 90, art. 4 co.

²⁷ Dante Alighieri, *Monarchia*, cit., II, V, 2, 3.

²⁸ Ivi, II, v 22 e sgg.

Comunque la gloria di Dante evidenziata da Carmignani, quella «della originalità della nozione del dritto posta da lui»²⁹, non sarebbe da intendere tanto come un'analisi storico-critica quanto come il desiderio di non lasciare che l'opera politica e filosofico-giuridica del massimo poeta di lingua italiana e noto grande filosofo potesse finire con il rappresentare immediatamente la parte avversa. E ne fa quasi un testimone della causa guelfa, quando in Dante riconosce un difensore *avant la lettre* di principi moderati e liberali quali la separazione dei poteri e la subordinazione del giudice alla legge, che allo stesso tempo però ammette anche un diritto perpetuo e non volontaristico e inoltre aspira a una monarchia costituzionale. L'unico elemento stonato in tutto questo rimaneva soltanto la netta posizione di Dante contro il papa, che Carmignani però cerca di relativizzare ricordando che la morte aveva trovato il poeta già entrato in un ordine francescano – anche se pure a questo proposito lascia sotto silenzio le differenze a quell'epoca notevoli tra gran parte di questo ordine e la curia.

Quando Carmignani deve caratterizzare un po' meglio il suo teste decisivo, bisogna dire che questo è pur sempre il problema minore rispetto alla stessa posizione neoguelfa, che voleva a capo dell'unità italiana la figura di un papa il quale però adesso non mostrava alcuna inclinazione a far suoi piani di questo tipo. Non ci volle molto prima che questa critica venisse rivolta a Gioberti e ad altri, ma evidentemente fece poca breccia nell'attrazione che questa visione esercitava su intellettuali come Carmignani. In conclusione, come mostra anche la particolare recezione di Dante che qui è stata rapidamente discussa, si tratta perlomeno nella versione di Carmignani di una costruzione politica e filosofico-giuridica in base a cui l'Italia sarebbe dovuta essere unificata tramite una costituzione nella quale una funzione determinata fosse svolta dal papa e dalla Chiesa. Non raramente quanti hanno la responsabilità di agire si rifiutano però di assumere il ruolo che vorrebbero loro attribuire gli intellettuali.



Articolo presentato in aprile 2022. Pubblicato online in maggio 2023
c 2023 dall'Autore/i; licenziatario IL PENSIERO ITALIANO. RIVISTA DI STUDI FILOSOFICI
Questo articolo è 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: 10.13129/2532-6864/2022.1-2.33-39

²⁹La *Monarchia* di Dante Alighieri. *Considerazioni di Giovanni Carmignani*, cit., p. 29.

GIUSEPPE GIORDANO^{*}
BENEDETTO CROCE:
IL DIALOGO CON MARX TRA 1895 E 1900^{}**

Il titolo di questo intervento necessita, preliminarmente, di un chiarimento. Perché parlare di un dialogo di Benedetto Croce con Karl Marx con un riferimento temporale ristretto al quinquennio 1895-1900? In fondo, non è rintracciabile in tutto l'arco della lunga vita produttiva di Croce un continuo interesse ai temi del marxismo e del socialismo?

La scelta di parlare di “dialogo con Marx” in preciso riferimento a uno scorcio di anni di fine Ottocento è motivata dal fatto che soltanto in quegli anni Croce, dopo essersi immerso nello studio del materialismo storico, discute direttamente, con profondità filosofica, il pensiero di Marx. Dopo lo spartiacque del Novecento Croce dialogherà o entrerà in polemica con i marxisti, i comunisti, i socialisti, ma non più da un punto di vista filosofico vero e proprio. E quando ritornerà direttamente su Marx, ad esempio dopo la metà degli anni Trenta, lo farà sempre pensando al “millenarismo” propagandistico del materialismo storico realizzato in Russia¹.

Il 1895 segna l'inizio di un dibattito filosofico marxista in Italia. È il momento – secondo Croce – in cui Antonio Labriola, unico pensatore di area socialista «che avesse ingegno e preparazione scientifica di filosofo, cominciò in qualità di scrittore, la sua opera di teorico del marxismo, ed esercitò azione

^{*} Professore Ordinario di Storia della Filosofia – Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne – Università degli Studi di Messina.

^{**} Il testo che qui si presenta è la versione inedita in italiano di una lezione tenuta all'Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne il 23 gennaio 2013, nell'ambito del “Seminaire sur les sources philosophiques de Gramsci”.

¹ Proprio in proposito, scrive Antonio Jannazzo: «D'ora in avanti Croce ritornerà sempre più frequentemente al nesso tra comunismo russo e materialismo storico ritrovando nella componente apocalittica del marxismo la formula politica di uno stato che vuole costruire il suo dominio sul mito del mondo nuovo» (A. Jannazzo, *Croce e il Comunismo*, ESI, Napoli 1982, pp. 130-131). Esempi di luoghi nei quali Croce ritorna a discutere Marx nella chiave appena delineata sono: *Il materialismo storico nelle sue origini*, in B. Croce, *Conversazioni critiche*, V, Laterza, Bari 1951², pp. 226-232; o *La nuova edizione dell'opera del Marx e dell'Engels*, in B. Croce, *Conversazioni critiche*, IV, Laterza, Bari 1951², pp. 60-63.

e suscitò reazioni»². Di questo dibattito, se il promotore fu Labriola, l'altro protagonista fu senz'altro Croce³, che col primo aveva intessuto forse l'unico rapporto di discepolato della sua vita⁴. L'indagine critico-filosofica che si avvia tra il 1895 e il 1900 avrà come esito, secondo Croce, la crisi stessa del "marxismo teorico"⁵, cioè della fase di produttività teorica del pensiero di Marx; e si chiuderà, proprio con l'inizio del XX secolo, una fase per aprirsi a un'altra esclusivamente politico-ideologica.

Se nell'analizzare il rapporto Croce-Marx si prende come punto di partenza il saggio del 1937 *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)*, tale saggio – che fa il punto proprio sul periodo in esame – a una prima e superficiale scorsa potrebbe fare pensare a un Croce osservatore e storico distaccato della vicenda del dibattito sul marxismo in Italia. La verità è però tutt'altra: proprio in quella stagione egli comprese profondamente il marxismo e lo "trasfigurò" teoreticamente nel suo sistema attraverso la categoria dell'utile.

² B. Croce, *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)* [1937], in Id., *Materialismo storico ed economia marxistica* [1900; 1941⁶], a cura di M. Rascaglia e S. Zoppi Garampi, con una nota al testo di P. Craveri, Bibliopolis, Napoli 2001, p. 265.

³ Cfr. *ivi*, p. 277. Va segnalato subito che l'approccio al marxismo di Croce e Labriola è sostanzialmente diverso. Mentre il primo (come spero emergerà dalle pagine che seguono) si pone di fronte al materialismo storico, valutandolo esclusivamente in modo critico-filosofico; Labriola, invece, quantunque con serietà di preparazione, voleva divulgarlo; e questo restò sempre il suo intento principale. È da una tale prospettiva che, in una nota lettera del 6 maggio 1898, arrivava ad accusare Croce di essere «terribilmente napoletano, ossia animale extra- e antipolitico»; e aggiungeva: «quanto sei noiosamente letterato che nella carta stampata non vedi né gli uomini né le cose» (A. Labriola, *Lettere a Benedetto Croce (1895-1904)*, a cura di L. Croce, Istituto Italiano per gli Studi Storici, Napoli 1975, p. 278). Labriola rimproverava, dunque, a Croce di non essersi appassionato politicamente al marxismo, di non avervi "aderito", ma di avere svolto "soltanto" lavoro di critico dei presupposti filosofici del materialismo storico. Per una valutazione diretta del diverso atteggiamento dei due è sufficiente, ad ogni modo, un confronto di lettura tra i testi crociani e quelli di Labriola, questi ultimi ora raccolti in larghissima parte in A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, a cura di A. A. Santucci, Editori Riuniti, Roma 2000. Per quel che riguarda invece il confronto tra i due attraverso le lettere, rinvio ai due saggi di Giuseppe Cacciatore e Antonello Giugliano, intitolati, rispettivamente, *Marxismo e storia nel carteggio Labriola-Croce* e *"Caro Benedetto ..."/"Caro Professore..."*. A proposito dell'epistolario Labriola-Croce, contenuti nel volume collettivo G. Giordano (a cura di), *Gli epistolari dei filosofi italiani (1850-1950)*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, pp. 89-112 e 113-128.

⁴ Sui rapporti tra Croce e Labriola rinvio inoltre a G. Cotroneo, *Benedetto Croce a altri ancora*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, in particolare il cap. 7, intitolato appunto "Croce e Labriola", pp. 137-151.

⁵ Cfr. B. Croce, *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900)*, cit., p. 300.

A distanza di più di un secolo è possibile riconoscere la profondità filosofica delle analisi crociane dell'ultimo lustro dell'Ottocento⁶. Le conclusioni a cui Croce arriva – in negativo e in positivo – sul marxismo mostreranno, come caso esemplare, l'atteggiamento di un uomo di cultura che, proprio dal confronto con Marx, conquisterà la sua dimensione piena di filosofo.

Quello che a me preme evidenziare sono i risultati delle analisi crociane, senza seguire un percorso puramente cronologico, ma, piuttosto, un sentiero teoretico (cosa del resto fatta dallo stesso Croce nel raccogliere i saggi nel volume del 1900 *Materialismo storico ed economia marxistica*), che porti a rimarcare gli esiti tanto della *pars destruens* quanto della *pars construens* del discorso del filosofo napoletano.

Che quello di Croce sia un approccio critico e filosofico a un tempo è evidente per il tentativo iniziale di presentare quasi un Marx oltre Marx⁷, un tentativo, cioè, di ridisegnare il pensiero del padre del comunismo. Ha osservato Claudio Tuozzolo che «per un certo periodo Benedetto Croce diede esplicitamente una risposta positiva alla domanda concernente la possibilità di pensare un Marx “più vero” di quello “reale”, ovvero più attento alla fondazione delle teorie socio-economiche marxiste»⁸.

Nella prima fase, dunque, Croce tenta di “migliorare” Marx. Sono prova di ciò i due primi lavori sul filosofo tedesco - *Sulla storiografia socialista. Il comunismo di Tommaso Campanella*, del 1895, e *Le teorie*

⁶ Girolamo Cotroneo ha sottolineato come Croce abbia fornito «la prima interpretazione autenticamente filosofica di Marx» (G. Cotroneo, *Un intellettuale napoletano di fronte a Marx, Benedetto Croce*, in P. Di Giovanni (a cura di), *Il marxismo e la cultura meridionale*, Palumbo, Palermo 1984, p. 19). Ma se quello di Cotroneo può essere considerato un apprezzamento da parte di uno studioso di matrice crociana, *ex partibus infidelium* proviene certamente la considerazione di Giuseppe Bedeschi, secondo cui nei saggi di Croce su Marx di fine Ottocento «viene sviluppata una delle critiche più acute che siano state rivolte al marxismo. In questi saggi Croce mostra già di essere uno dei grandi protagonisti della cultura europea» (G. Bedeschi, *Croce e il marxismo*, in P. Bonetti (a cura di), *Per conoscere Croce*, ESI, Napoli 1998, p. 21).

⁷ Scrive nel 1937: «Dov'è chiaro che io, per vedere quale “uso” si dovesse fare delle dottrine del Marx nella cerchia della filosofia e della scienza, non potevo non stabilire “che cosa” esse fossero, ma quello che “realmente” fossero e non quello che il Marx immaginò che fossero quando immaginò di essere un ricercatore di verità, lui che, come ogni temperamento politico non voleva “conoscere” il mondo, ma “cangiarlo”» (*Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia*, cit., p. 295)

⁸ C. Tuozzolo, “Marx possibile”. *Benedetto Croce teorico marxista (1896-1897)*, Franco Angeli, Milano 2008, p. 11.

storiche del prof. Loria, del 1896⁹ - che attaccano, in fondo, delle interpretazioni fuorvianti del materialismo e dell'utilizzo delle sue categorie, l'una ad opera, fra gli altri, del genero stesso di Marx, Paul Lafargue, l'altra di Achille Loria, che viene inquadrato da Croce come un (per giunta cattivo) plagiatore di Marx¹⁰.

Nella stessa direzione vanno letti i tentativi di "liberare" il marxismo dall'etichetta di *filosofia della storia*. È questo uno dei punti centrali del saggio del 1896 *Sulla forma scientifica del materialismo storico*. Qui Croce riprende un'affermazione di Labriola: «Il cosiddetto materialismo storico non è una filosofia della storia»¹¹. Addirittura Croce – e il tema tornerà nei suoi scritti più maturi ripetutamente – nega la possibilità di una filosofia della storia. Scrive:

La possibilità di una "filosofia della storia" presuppone la possibilità di una riduzione concettuale del corso della storia. Ora, se è possibile ridurre concettualmente i vari elementi della realtà che appaiono nella storia, ed è quindi possibile fare una filosofia della morale o del diritto, della scienza o dell'arte, e insieme una filosofia delle loro relazioni, non è possibile elaborare concettualmente il complesso individuato di questi elementi, ossia il "fatto concreto", che è il corso storico¹².

Se dunque si volesse attribuire un merito a Marx, non lo si fa definendo il materialismo storico "l'ultima filosofia della storia"; sarebbe una filosofia inconcludente; è meglio sostenere che non è affatto una filosofia della

⁹ Entrambi i saggi costituiscono, rispettivamente l'VIII e il II capitolo del citato *Materialismo storico ed economia marxistica*.

¹⁰ Croce è inequivocabilmente chiaro: «Il Loria ha eseguito un plagio delle idee fondamentali storico-economiche del Marx, abilmente dissimulato, in modo che sembra talora una correzione, tal'altra una confutazione» (*Le teorie storiche del prof. Loria*, cit., p. 36). L'accusa a Lafargue, invece, è quella di non conoscere Campanella e farne a torto un precursore del comunismo marxiano, «applicando colla maggiore facilità, come se suonasse un organino, la nuova concezione materialistica della storia, da lui ridotta a comoda formula, che basta pronunciare perché tutto sia spiegato» (*Sulla storiografia socialista. Il comunismo di Tommaso Campanella*, cit., p. 183).

¹¹ B. Croce, *Sulla forma scientifica del materialismo storico* [1896], in Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 18. Si veda A. Labriola, *Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare* [1896], in Id., *Saggi sul materialismo storico*, cit., pp. 89-191. Sul tema cfr. anche G. Cotroneo, *L'ingresso nella modernità. Momenti della filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Morano, Napoli 1992, in particolare p. 133.

¹² Ivi, pp. 18-19.

storia¹³. Fare questa affermazione è un tentativo di evidenziare quello che avrebbe “veramente” detto Marx, quasi a sua insaputa. E che, del resto, tutto il discorso metta in evidenza l’atteggiamento iniziale di Croce nei riguardi del filosofo di Treviri, il tentativo, cioè, di “migliorare” Marx, emerge con chiarezza alla luce del riconoscimento successivo, invece, che il materialismo storico è fallimentare soprattutto «come concezione del corso storico secondo un disegno predeterminato, variante della hegeliana filosofia della storia»¹⁴; tesi questa che dimostra come l’atteggiamento di Croce sia poi cambiato (con il riconoscere la dimensione di filosofia della storia del marxismo).

La prospettiva critica – ma sempre nella direzione di “ripulire” il marxismo – si manifesta ancora, quando Croce argomenta contro l’idea che il materialismo di Marx sia astratto¹⁵. Il pensatore napoletano è convinto (siamo nel 1896) che le previsioni marxiane siano “morfologiche”, indichino grandi linee di tendenza; ma poi la storia è fatta di circostanze, di eventi singoli, che modificano gli sviluppi delle previsioni a grandi linee¹⁶. Secondo Croce con il materialismo marxiano non siamo di fronte a una dottrina astratta per le origini “sociologiche” della filosofia di Marx: «Il materialismo storico surse dal bisogno di rendersi conto di una determinata configurazione sociale, non già da un proposito di ricerca dei fattori della vita storica; e si formò nella testa di politici e di rivoluzionari e non già di freddi e compassati scienziati di biblioteca»¹⁷.

L’astrattismo, tipico delle teorie che individuano automatismi nella storia a prescindere dalla storia, in Marx sarebbe assente. Osserva Croce: «Marx non fa della storia alcunché di automatico. L’organismo capitalistico produce la proletarizzazione e l’anarchia sociale e mondiale: sono condizioni di fatto; e tali condizioni rendono possibile l’azione proletaria per un nuovo assetto sociale»¹⁸. Secondo Croce, dunque, nella prospettiva di Marx, la

¹³ Cfr. *ivi*, p. 24.

¹⁴ B. Croce, *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia*, cit., p. 286.

¹⁵ B. Croce, *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, cit., pp. 20-21.

¹⁶ Scrive infatti che «né il Marx né l’Engels avrebbero mai astrattamente affermato che il comunismo debba accadere per una necessità ineluttabile nel modo che essi disegnavano. Se la storia è sempre circostanziale, perché, in questa nostra Europa occidentale, non potrebbe, per l’azione di forze ora incalcolabili, sopravvenire una nuova barbarie? Perché l’avvento del comunismo non potrebbe essere o reso superfluo o affrettato da taluna di quelle scoperte tecniche, che hanno finora prodotto, come il Marx stesso ha mostrato, i maggiori rivolgimenti storici?» (*ivi*, p. 24).

¹⁷ *Ivi*, p. 28.

¹⁸ B. Croce, *Le teorie storiche del prof. Loria*, cit., p. 59.

rivoluzione non è il frutto di un meccanismo astratto, iscritto nella storia dalla notte dei tempi, ma il prodotto di condizioni di fatto capaci di innescare l'azione proletaria di rinnovamento.

L'analisi critica iniziale del materialismo storico ha condotto Croce a sostenere che esso non è una filosofia della storia e non è nemmeno una teoria puramente astratta. La terza considerazione è che non è neppure un metodo, perché, cioè, non si adoperano metodi diversi; nuovi sono i fatti presi in considerazione¹⁹. La novità del materialismo storico, alla fine di questo percorso crociano iniziale, è allora un'altra: «Il materialismo storico non è, e non può essere, una nuova filosofia della storia, né un nuovo metodo, ma è, e dev'essere, proprio questo: una somma di nuovi dati, di nuove esperienze, che entrano nella coscienza dello storico»²⁰.

Filosofia della storia, teoria astratta, metodo sono caratteristiche “negative”, pretese -appartengono persino più ai seguaci che agli stessi Marx ed Engels -, che il Croce della prima fase dei suoi studi marxiani tenta di espungere, per arrivare al “vero” Marx. Questo lavoro è molto formativo perché consente, da adesso in avanti, a Croce di farsi davvero critico-filosofico del materialismo. È certo comunque – come osservava già nella prima metà del secolo scorso Aldo Mautino – che Croce,

“l'entusiasmo” del primo incontro trapassato in cautela scientifica, [...] si faceva risolutamente oltre, e si poneva a indagare per conto proprio e con piena indipendenza e oggettività di giudizio il contenuto di verità e di valore intrinseco della stessa dottrina marxistica²¹.

Entriamo allora nel merito della critica a Marx, la parte *destruens* del dialogo. Quello che torna subito è il tema dell'astrattezza, declinato in maniera completamente diversa rispetto a quando il proposito di Croce era “migliorare” Marx. Se prima il filosofo si era impegnato a dichiarare il

¹⁹ Afferma Croce: «Debbo confessare che anche il nome di metodo non mi pare del tutto giusto. Quando i filosofi idealistici si provavano a dedurre razionalmente i fatti storici, quello, sì, era un nuovo metodo; ma gli storici della scuola materialistica adoperano gli stessi strumenti intellettuali e seguono le stesse vie degli storici, dirò così, filologi, e solamente recano nel loro lavoro alcuni dati nuovi, alcune nuove esperienze. È diverso, dunque, il contenuto e non già la forma metodica» (B. Croce, *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, cit., p. 24).

²⁰ Ivi, p. 25.

²¹ A. Mautino, *La formazione della filosofia politica di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1941, p. 16.

materialismo marxiano non astratto, perché fondato su osservazioni di fatto delle condizioni della società; ora l'astrattezza si manifesta e viene denunciata come una caratteristica assolutamente negativa. Il punto di svolta è dato dal saggio del 1897 *Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*²². Il riferimento è qui direttamente *Il Capitale*. L'indagine contenuta nei tre famosi libri di Marx è astratta innanzitutto dal punto di vista formale.

La società capitalistica, che il Marx studia, – afferma Croce – non è la tale o tale altra società, storicamente esistente, della Francia o dell'Inghilterra, e neanche la società moderna delle nazioni più civili, dell'Europa occidentale e dell'America. È una società ideale e schematica, dedotta da alcune ipotesi, che (diciamo così) potrebbero anche non essersi presentate mai come fatti reali nel corso della storia²³.

Ma *Il capitale* è astratto anche dal punto di vista della “comprensione”, dell'ambito di realtà a cui si riferisce. La ricerca di Marx è limitata

a una particolare formazione economica, che è quella che ha luogo in una società con proprietà privata del capitale, o, come il Marx dice (con espressione che gli è propria), “capitalistica”. Restano fuori, non solo le altre formazioni storicamente accadute o teoricamente possibili, come le società a monopolio o le società comunistiche; ma benanche quelle generali operazioni economiche, comuni alle varie società e alla economia individuale²⁴.

Per Croce, *Il Capitale* non è, quindi, né una descrizione storica né un trattato di economia. Ma, del resto, riguardo al secondo aspetto, Marx non voleva essere un puro economista e niente era più lontano dal suo carattere di una ricerca meramente speculativa²⁵. Tuttavia la sua ricerca è astratta perché seleziona le condizioni di analisi. «L'economia marxistica» – dice Croce – «è

²² Cfr. B. Croce, *Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo* [1897], in Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., pp. 67-118.

²³ Ivi, p. 68.

²⁴ Ivi, p. 69.

²⁵ Secondo Croce, Marx non aveva inclinazioni per l'economia pura e per studi puramente accademici: «A ciò ripugnava la sua personalità di uomo pratico e di rivoluzionario, impaziente delle ricerche che non avessero stretto legame con gli interessi della vita storica e attuale. Se il *Capitale* fosse dovuto essere una monografia puramente economica, si potrebbe metter pegno che non sarebbe nato» (ivi, p. 70).

quella che studia l'astratta società lavoratrice, mostrando le variazioni che questa soffre nei diversi ordinamenti economico-sociali»²⁶. Ma se è astratta da questo punto di vista, Croce riconduce questa astrattezza (ricollegandosi con i discorsi fatti nella prima fase del suo approccio al marxismo, dando però una valutazione pressoché opposta) a una radice “sociologica” delle analisi di Marx ed Engels. Afferma: «Noi sappiamo che le indagini del Marx non sono storiche, ma ipotetiche e astratte, ossia teoriche. Meglio si potrebbe dire che sono ricerche di “sociologia economica”, se questa parola “sociologia” non fosse di quelle che più variamente ed arbitrariamente si adoperano»²⁷.

In questa ottica, appare evidente che le conclusioni a cui giunge Marx non possono che riguardare un'astrazione: l'uguaglianza valore-lavoro. Tale concetto, che è allo stesso tempo risultato e fondamento del discorso marxiano, è «la legge particolare dell'astratta società lavoratrice, che solo frammentariamente si attua nelle società economiche storicamente date e in altre società economiche ipotetiche o possibili». Croce ne deduce: «1) che l'economia marxistica non è la scienza economica generale; 2) che il valore-lavoro non è il concetto generale del valore». Quindi, «accanto, dunque, alla ricerca marxistica può, anzi deve vivere e prosperare una scienza economica generale, che stabilisca un concetto del valore, deducendolo da principi affatto diversi e più comprensivi di quelli particolari del Marx»²⁸.

Lasciando perdere la questione della scienza economica generale e che cosa essa debba essere²⁹, è sull'uguaglianza valore-lavoro che ci si deve adesso soffermare, facendo un passo indietro. La critica puntuale e dirimente che Croce rivolge a questo caposaldo del materialismo storico va seguita analiticamente.

L'uguaglianza valore-lavoro è la premessa di tutto il discorso marxiano. Croce sostiene che

²⁶ Ivi, p. 80.

²⁷ Ivi, p. 81. Sul tema della sociologia in Croce, si può vedere F. Colucci, *Croce e la sociologia*, Bonacci, Roma 1993.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Per osservare la posizione matura di Croce su tali temi, rinvio alle pagine dedicate alla filosofia dell'economia e alla scienza dell'economia in B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica* [1908], a cura di M. Tarantino, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1996, in particolare pp. 252-268. Mi permetto di rimandare anche a G. Giordano, *Economia, etica, complessità. Mutamenti della ragione economica*, Le Lettere, Firenze 2008, pp. 28-36.

il Marx assunse, fuori del campo della pura teoria economica, una proposizione, che è la famigerata eguaglianza di valore e lavoro; ossia la proposizione, che “il valore dei beni prodotti da lavoro è uguale alla quantità di lavoro socialmente necessaria per produrli”. Solo in virtù di questa assunzione la ricerca sua propria prese cominciamento³⁰.

Piuttosto che essere il risultato, allora l’assunzione dell’uguaglianza valore-lavoro è una tipica premessa su cui poi si costruisce tutto il ragionamento successivo³¹, una premessa indimostrata su cui, in una sorta di *petitio principii*, poi si fonda la stessa sua dimostrazione. Secondo Croce, siamo di fronte all’impostazione, sulla base di una assunzione assiomatica, di un progetto di ricerca: «Posto che il valore è eguale al lavoro socialmente necessario, mostrare con quali divergenze da tale misura si formino i prezzi delle merci nella società capitalistica e come la stessa forza-lavoro acquisti un prezzo e diventi una merce»³². Il limite di Marx sarebbe, però, stato quello di avere formulato in maniera equivoca questo progetto. Scrive ancora Croce: «Il Marx formolò tale problema con modi, a dir vero, impropri: giacché il valore tipico, assunto da lui come misura, egli lo presentò come la legge dei fatti economici della società capitalistica. Ed è, se si vuole, la legge, ma nella sua concezione, non già nella realtà economica»³³.

Il punto dolente è ancora una volta quello dell’astrattezza. L’uguaglianza valore-lavoro non vale in ogni prospettiva economica, ma soltanto all’interno delle coordinate scelte da Marx. Croce sottolinea ciò parlando di una premessa costruita su quello che lui definisce un “paragone ellittico”, un confronto non apertamente dichiarato tra tipi di società. Già nel lavoro su Loria, in una nota, aveva scritto:

³⁰ B. Croce, *Per l’interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, cit., p. 70.

³¹ «E, or ora,» – scrive Croce – «il prof. Labriola, in un rapido accenno alla stessa questione, alludendo di certo al Sombart, e parte accettando e parte criticando, scrive anch’esso che “la teoria del valore non rappresenta un *factum* empirico, né esprime una semplice posizione logica, come qualcuno ha almanaccato; ma è la premessa tipica, senza della quale tutto il resto non è pensabile”. Questa espressione del Labriola a me sembra, invero, assai più esatta di quella del Sombart» (ivi, p. 72). La tesi, più generica, di Sombart era che la legge del valore di Marx non è legge reale dell’economia (cfr., per le indicazioni bibliografiche, ivi, p. 71), mentre Labriola precisava ulteriormente l’analisi considerandola una “premesse tipica” di un ragionamento (cfr. A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, Loescher, Roma 1898, p. 21; ora anche in A. Labriola, *Saggi sul materialismo storico*, cit., p. 212).

³² B. Croce, *Per l’interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, cit., p. 73.

³³ *Ibidem*.

A parlare correttamente, la teoria proposta dal Ricardo e perfezionata dal Marx non è una teoria generale del valore. [...] Che cosa è, dunque, la concezione del valore nel *Capitale* del Marx? È la determinazione di quella particolare formazione di valore, che ha luogo in una data società (capitalistica) in quanto diverge da quella che avrebbe luogo in una società ipotetica e tipica. È, insomma, il paragone tra due valori particolari. Questo paragone ellittico forma una delle principali difficoltà per la comprensione dell'opera di Marx. In pura economia, il valore di un bene è uguale alla somma degli sforzi (pene, sacrificî, astensioni, ecc.), che sono necessari per la sua riproduzione; e salari e profitti del capitale sono entrambi economicamente necessari, posta la società capitalistica. È impossibile giungere mai, per deduzione puramente economica, a restringere il valore delle merci solo al lavoro e ad escludere da esso la parte del capitale, e quindi a considerare il profitto come nascente dal sopralavoro non pagato, e i prezzi come deviazione dai valori reali per effetto della concorrenza tra capitalisti; se non si tenga a riscontro, come tipo, un altro valore particolare, quello cioè che avrebbero i beni aumentabili col lavoro in una società in cui non esistessero gl'impedimenti della società capitalistica e la forza lavoro non fosse una merce³⁴.

Era importante leggere per intero questo lungo brano in cui viene dipanata la critica crociana al nucleo teorico centrale del materialismo storico; era importante da due punti di vista. Il primo è che appare evidente che la lettura di Croce non è una lettura politica, ma un'analisi "scientifica", filosofica, che prende in considerazione i fondamenti della teoria marxiana³⁵. Il secondo, contenutistico, è il presentarsi dello smascheramento del *vulnus*, si potrebbe dire, logico del materialismo storico, il nascondere, cioè, un elemento di paragone (il confronto con la società capitalistica, in cui il valore delle merci non può essere determinato senza inserire nel calcolo anche l'investimento del capitalista) che faceva sembrare legge l'uguaglianza valore-lavoro.

Il Marx – scrive ancora Croce – [...], nell'assumere a tipo l'eguaglianza del valore col lavoro e nell'applicarlo alla società capitalistica, istituiva paragone della società capitalistica con una parte di sé stessa, astratta e innalzata ad esistenza indipendente: ossia, paragone tra la società capitalistica e la società

³⁴ B. Croce, *Le teorie storiche del prof. Loria*, cit., p. 45.

³⁵ Proprio questo era il punto di distacco da Labriola. Cfr. nota 3.

economica in sé stessa (ma solo in quanto società lavoratrice). In altri termini, egli studiava il problema sociale del lavoro, e mostrava, col paragone implicito da lui stabilito, il modo particolare in cui questo problema viene risolto nella società capitalistica. Qui è la giustificazione, non più formale ma reale, del suo procedimento³⁶.

Croce ha individuato, con questa analisi, l'errore fondamentale di Marx, un errore dovuto a un abuso metodologico. Analizzando la tesi della caduta tendenziale del saggio di profitto³⁷, assolutamente contrastante ogni evidenza, osserva:

Ma forse dello strano errore si potrebbe trovare anche qualche ragione interna, nell'aver il Marx sempre abusato del metodo comparativo, al quale ricorreva senza rendersi pieno conto del proprio procedere. E si potrebbe dire che, come già nelle sue precedenti indagini aveva perpetuamente trasportato il valore-lavoro di un'ipotetica società alla reale società capitalistica, così nella nuova questione è stato tratto a valutare il capitale tecnico di una società più progredita alla stregua del valore di quello di una società meno progredita. Qui, nell'assurdo tentativo, il metodo gli si è spezzato tra le mani»³⁸.

Usando gli stessi parametri in contesti diversi (soltanto così si giustifica l'idea che il margine di profitto diminuisca con l'aumento di tecnologia produttiva), Marx mostra che il suo metodo è basato su comparazioni, come era emerso con chiarezza nella questione sul valore-lavoro. Ma di questo metodo fa un uso eccessivo, passando per questa via non a mostrare confronti, ma a dedurre, a suo dire, vere e proprie leggi³⁹.

³⁶ B. Croce, *Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, cit., p. 79. Per alcune considerazioni riassuntive sul tema del "paragone ellittico" si veda anche B. Croce, *Recenti interpretazioni della teoria marxistica del valore e polemiche intorno ad esse*, in Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 145.

³⁷ La caduta tendenziale del saggio di profitto è individuata da Marx come effetto del progresso tecnologico a parità di mantenimento di occupati. Per una visione diretta della tesi rimando a K. Marx, *Il Capitale*, libro III [1894], a cura di M. L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma 1980, pp. 259-321. Croce smonta con puntualità l'idea marxiana che il saggio di profitto diminuisca con il progresso tecnologico, facendo vedere come tale saggio invece aumenti con l'impiego della macchina e la diminuzione del capitale lavoro. Si veda B. Croce, *Una obiezione alla legge marxistica della caduta del saggio di profitto* [1899], in Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., pp. 151-162.

³⁸ Ivi, p. 160.

³⁹ Sempre nel 1899, Croce segnala la non "scientificità" del metodo marxiano: «Il procedimento, del quale il Marx fa uso a questo fine, è stato da me definito procedimento

Per tornare al nucleo centrale del discorso, la critica crociana si fa più serrata. Infatti, la conseguente affermazione di Croce è che «il Marx, finché si aggira nei limiti delle ipotesi, procede con perfetta correttezza. L'errore potrebbe cominciare solo quando, esso o altri, confondesse l'ipotesi con la realtà, e il modo del porre e del misurare col modo dell'essere»⁴⁰. Secondo Croce, cioè, l'uguaglianza valore-lavoro funziona se dichiaratamente assunta come ipotesi; diventa errore, se ritenuta legge della realtà economica. Infatti, il lavoro non è l'unico fatto economico oggettivo; è tale soltanto in una società astratta⁴¹. L'uguaglianza valore-lavoro è un fattore fra gli altri, assolutamente non dominante. Croce sostiene che tale uguaglianza è un fatto,

ma un fatto che vive tra altri fatti, ossia un fatto che empiricamente ci appare contrastato, sminuito, svisato da altri fatti, quasi una forza tra le forze, la quale dia risultante diversa da quella che darebbe se le altre forze cessassero di operare. Non è un fatto dominante assoluto, ma non è nemmeno un fatto inesistente e semplicemente immaginario⁴².

Allora, da tutto il ragionamento sull'uguaglianza valore-lavoro Croce conclude che Marx ha di fatto proposto una sorta di “esperimento ideale”, in quanto «il concetto del valore-lavoro è vero per una società ideale, i cui soli beni consistano in prodotti di lavoro, e in cui non siano differenze di classi»⁴³.

comparativo: parola alla quale do importanza, perché mi par che indichi il punto essenziale. Quanto alla parte fallace, essa consiste nell'aver dato il Marx, più volte, al procedimento comparativo, valore di spiegazione scientifica, e nell'aver preteso di soppiantare, coi risultamenti di esso, la vera e propria teoria economica (diremo così, per intenderci, dell'economia pura)» (B. Croce, *Marxismo ed economia pura* [1899], in Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 165).

⁴⁰ B. Croce, *Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, cit., p. 74. Croce aggiunge anche che non solo l'uguaglianza valore-lavoro non è legge, ma non è neppure un ideale morale (cfr. *ibidem*). Insomma: «Dall'uguaglianza del valore col lavoro non si può trarre, dunque, né una massima di astratta giustizia, né una massima di convenienza ed opportunità sociale» (ivi, p. 75).

⁴¹ Ivi, p. 76.

⁴² Ivi, p. 77. Croce ribadisce che Marx instaura un confronto tra società capitalistica e una parte (astratta) della stessa, e solo su questa base «poté giungere a porre e definire l'origine sociale del profitto, ossia del sopravvalore. “Sopravalore”, in pura economia, è parola priva di senso, come è mostrato dalla denominazione stessa; giacché un sopravvalore è un extra-valore, ed esce fuori del campo della pura economia. Ma ha ben un senso, e non è un assurdo, come concetto di differenza, nel paragonare che si fa una società economica con un'altra, un caso con un altro, o due ipotesi tra loro» (ivi, p. 79).

⁴³ B. Croce, *Recenti interpretazioni della teoria marxistica del valore e polemiche intorno ad esse*, cit., p. 146.

Questo significa che tale concetto «non solo non [è] una legge nel senso di una legge fisica, ma non [è] una legge neanche in senso etico, ossia tale che debba intendersi come regola di ciò che dovrebbe essere»⁴⁴.

Il riferimento alla legge scientifica ci permette di passare a un altro punto critico del marxismo messo in evidenza da Croce: la pretesa scientificità del materialismo storico. Premesso che Croce – che pure avrà modo ampiamente di chiarire le sue idee su certo tipo di scienza di lì a qualche anno, coronando il suo discorso con la *Logica come scienza del concetto puro*⁴⁵ – già studiando Marx ha ben presente l'astrattezza delle leggi scientifiche classiche⁴⁶. Premesso questo, il discorso del filosofo napoletano è articolato.

Il problema della scientificizzazione muove dalla esasperazione del ben noto rapporto istaurato da Marx fra struttura e sovrastruttura⁴⁷. Se, come osserva Croce, il materialismo storico ha il merito di analizzare in connessione i “fattori storici”⁴⁸, è, però, da una parte, proprio la tesi del

⁴⁴ Ivi, p. 147.

⁴⁵ Cfr. B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro* [1908], a cura di C. Farnetti, con una nota al testo di G. Sasso, Bibliopolis, Napoli 1997. Su Croce e le scienze rinvio alle pagine sempre valide di G. Gembillo, *Filosofia e scienze nel pensiero di Benedetto Croce. Genesi di una distinzione*, Giannini, Napoli 1984. Per uno sguardo alla questione dal fronte scientifico, non banale e pregiudizialmente acrimoniosa, si veda A. Nigrelli – F. S. Tortoriello, *Benedetto Croce. La scienza e la matematica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007.

⁴⁶ Parlando del paragone formulato da Kautsky tra concetto di valore-lavoro e legge di gravità, Croce mette in rilievo l'astrazione di tale legge che – scrive – «si attua pienamente negli spazi vuoti d'aria, perché la resistenza che questa oppone produce poi effetti speciali» (*Recenti interpretazioni della teoria marxistica del valore e polemiche intorno ad esse*, cit., p. 147).

⁴⁷ Il luogo marxiano nel quale tale tesi viene espressa sinteticamente è la prefazione a *Per la critica dell'economia politica* [1859], tr. it. di E. CantimoriMezzomonti, prefazione di M. Dobb, Editori Riuniti, Roma 1969. È in queste pagine che Marx sostiene che, «nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali» (ivi, p. 5). Questa è la struttura essenziale, economica, della società; le altre costruzioni degli uomini (spirituali, giuridiche, artistiche, letterarie ecc.) sono sovrastrutturali. Da qui la conclusione di Marx: «L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza» (*ibidem*),

⁴⁸ Cfr. B. Croce, *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, cit., p. 25.

rapporto tra struttura economica e sovrastruttura “culturale” (in senso amplissimo) a determinare in modo rigido la lettura dello svolgersi degli avvenimenti⁴⁹; coadiuvata, dall'altra parte, dalla cristallizzazione marxiana delle forme ed epoche economiche. Su quest'ultimo punto Croce è severamente critico:

Sotto l'efficacia del positivismo evolucionistico, le partizioni che il Marx enunciò all'ingrosso di economia asiatica, antica, feudale e borghese, sono diventate quattro epoche storiche: comunismo, economia di schiavitù, economia di servitù, economia di salariato. Ma la storiografia moderna [...] sa bene che quelle son quattro forme di ordinamento economico, le quali si seguono e s'incrociano nella storia reale, formando spesso le miscele e le successioni più bizzarre. Ed essa conosce un medioevo o feudalismo ellenico; e sa anche di un neomedioevo tedesco succeduto alla fioritura borghese delle città tedesche prima della Riforma e delle scoperte transoceaniche; e paragona volentieri le generali condizioni economiche del mondo greco-romano nel suo apogeo a quelle dell'Europa dei secoli decimosesto e decimosettimo⁵⁰.

Una “morfologia”, una tipizzazione, viene assunta, dunque, a fotografia della storia reale, e la dinamica di evoluzione viene incardinata nella ricerca di cause sempre uguali, per cui, ad esempio, il motivo dell'abolizione della schiavitù dovrebbe essere lo stesso nel mondo antico e nell'America dell'Ottocento⁵¹. Croce liquida qui il problema con lapidaria ironia:

Pure, non ci vorrebbe molto a persuadersi (basterebbe leggere perciò, con un po' d'attenzione, libri di storia raccontata), che il passaggio dall'una forma all'altra economica o, in genere, sociale, non è effetto di causa unica, e neanche di un gruppo di cause che siano sempre le medesime; ma accade per cause e modi che bisogna esaminare caso per caso, perché sogliono variare da caso a caso. La morte è la morte, ma si muore di tante malattie, e ogni malattia è individuale⁵².

⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 26.

⁵⁰ B. Croce, *Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, cit., p. 98.

⁵¹ Cfr. *ibidem*.

⁵² *Ibidem*. Qualche pagina prima, Croce aveva dibattuto contro la “causa unica” a proposito del concetto di “lotta di classe”. «E la lotta di classe?» – scriveva – «In che senso è vero il generale enunciato che la storia è una lotta di classi? Sarei quasi tentato a dire che la storia è lotta di classi: 1) quando vi sono le classi; 2) quando hanno interessi antagonisti; 3) quando hanno coscienza di questo antagonismo. Il che darebbe, in fondo, l'umoristica eguaglianza, che la storia è lotta di classi solo quando è lotta di classi» (*ivi*, p. 94).

Croce si dichiara contro l'esigenza di definirsi scientifiche mostrata dalle dottrine economiche⁵³, siano esse quelle liberiste o siano quelle marxiste: «Non sarebbe opportuno che, dall'una parte e dall'altra, si facesse un ritorno sopra sé stessi, e una piccola mortificazione di superbia, e si confessasse che socialismo e liberismo si diranno bensì scientifici per metafora o per iperbole, ma né l'uno né l'altro sono o possono essere mai deduzioni scientifiche?»⁵⁴.

Le teorie economiche hanno a che fare con gli uomini e le loro azioni; è pericoloso per esse pretendere un rango di scientificità come quello della scienza galileiano-newtoniana, perché la scienza è strumento di semplificazione dei problemi⁵⁵; e, soprattutto, afferma Croce,

tutte le leggi scientifiche sono leggi astratte; e fra l'astratto e il concreto non c'è ponte di passaggio, appunto perché l'astratto non è una realtà, ma uno schema del pensiero, un nostro modo di pensare, direi quasi, abbreviato. E, se la conoscenza delle leggi rischiera la nostra percezione del reale, essa non può diventare questa percezione stessa⁵⁶.

L'economia (come la filosofia) si occupa non di un astratto *homo oeconomicus*, massimizzatore di profitti e minimizzatore di perdite, puramente razionale, ma di un uomo concreto, che vive realmente, fatto sì di ragione, ma anche di passione. E Croce lo rimarca:

Per fortuna, la logica non è la vita, e l'uomo non è solo intelletto. E, se negli stessi uomini nei quali è svolta la facoltà critica, c'è l'uomo fantastico e passionale, nella vita delle società l'intelletto ha parte circoscritta, e con un po' d'iperbole si può anche dire, che le cose seguono il loro corso, indipendentemente dal giudizio nostro. Lasciamo ai chiacchieroni (che predicano, non dirò sulle piazze dove non sarebbero creduti, ma nelle aule universitarie o nelle sale dei congressi e delle conferenze) il gridare che la Scienza (e propriamente la loro scienza) è la regina e la dominatrice della vita.

⁵³ Sul tema della pretesa di scientificità dell'economia mi permetto di rinviare ancora una volta a G. Giordano, *Economia, etica, complessità. Mutamenti della ragione economica*.

⁵⁴ B. Croce, *Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, cit., p. 100.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 106. Su questi temi in relazione all'economia, si veda anche G. Cotroneo, *Etica ed economia. Tre conversazioni*, Armando Siciliano, Messina 2006.

⁵⁶ B. Croce, *Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, cit., p. 107.

E noi contentiamoci di ripetere col Labriola, che “la Storia è la vera signora di noi uomini tutti, e che noi siamo come vissuti dalla storia”⁵⁷.

Allora, «anche il materialismo storico è, come generale tesi scientifica, erroneo». Croce ne è convinto proprio da un punto di vista di analisi squisitamente filosofica. In anni successivi – e non in polemica diretta con Marx – la tesi contro la pretesa di scientificità delle teorie materialistiche riguarderà in maniera esplicita il determinismo del loro avverarsi. In questa fase di dialogo diretto con Marx, la critica è ai presupposti teorici, al perché non è possibile definire scienza una teoria costruita su casi storici. Il tono della discussione cambierà di fronte a quello che si era già definito “millenarismo” del comunismo nella sua realizzazione concreta; ma Marx ormai sarà solo sullo sfondo⁵⁸.

La condanna della pretesa di scientificità si è fondata su tutto l’esame critico precedente. Essa è possibile solo dopo avere individuato come a fondamento della teoria marxiana vi sia la convinzione che la base economica costituisca l’essenza della realtà. Ma Croce è convinto che non vi sia un’essenza unica a cui ridurre tutto il resto⁵⁹; è convinto che la realtà

⁵⁷ Ivi, pp. 108-109. Riecheggiano qui temi che saranno presenti nella polemica di Croce con Vilfredo Pareto e avranno una esposizione ampia nel già citato *Filosofia della pratica*. Per i testi su Pareto si veda *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., pp. 221-241. Tornando al problema della scienza e dell’astrazione, Croce si fa portavoce dell’opportunità di abbandonare il matematismo in economia. Scrive: «Credo che bisogna porre termine alla falsificazione matematica dei principî economici. L’unione tra matematica ed economia pura è accaduta pel fatto che parecchi valenti cultori di matematiche si sono occupati di scienza economica. Ciascuno traduce le proprie idee nel linguaggio che gli è più familiare; e come i matematici hanno tradotto le leggi economiche in formole matematiche, così un naturalista potrebbe tradurle in un frasario tratto dalla fisiologia, e un poeta in personificazioni e simboli poetici. Il linguaggio matematico avrà, in certi casi, taluni vantaggi; ma il pericolo che porta seco è nel lasciar credere che il concetto economico, il quale è essenzialmente concetto di valore, di preferibile, di desiderabile, ossia di alcunché qualitativamente distinto, sia, invece, concetto quantitativo» (B. Croce, *Marxismo ed economia pura*, cit., pp. 172-173).

⁵⁸ Su questi temi rinvio ancora al già citato saggio di Antonio Jannazzo, *Croce e il comunismo*.

⁵⁹ Nel 1948, rileggendo i rapporti Hegel-Marx, e proprio a questo proposito, Croce osservava che «l’ortodossia, la scolaresca ortodossia del Marx alla logica di Hegel, si manifesta anche in un’altra parte che più offende e ribella il nostro animo, nella distruzione di tutti i valori umani fuori di quello economico» (B. Croce, *Filosofia e storiografia* [1948], a cura di S. Maschietti, Bibliopolis, Napoli 2005, p. 251).

spirituale sia complessa⁶⁰, che le semplificazioni siano astrazioni. In questa prospettiva la critica a Marx è quella di avere fornito una visione astratta del reale, spacciandola per concreta, riducendo tutto a economia, cosicché – come scriverà anni dopo - «al panlogismo hegeliano successe in [Marx] un paneconomicismo»⁶¹.

Finora abbiamo visto la *pars destruens* del dialogo crociano con Marx; abbiamo visto segnalata l'astrattezza di una ricerca fondata su una premessa parziale (l'uguaglianza valore-lavoro); abbiamo visto criticata la pretesa di scientificità di una teoria che non ha le caratteristiche nemmeno delle teorie scientifiche classiche; abbiamo visto gli esiti paneconomicistici a cui tutto ciò porta. Ma in Croce permane l'atteggiamento di chi, almeno in un certo senso, vuole "salvare" Marx, liberandolo da pretese estranee ai suoi presupposti. Anche in questa prospettiva, adesso, si tratta di vedere "ciò che è vivo" del pensiero del filosofo tedesco.

Se il materialismo storico non può avere valenza scientifica, le osservazioni della realtà sulle quali viene costruito possono invece avere importanza proprio in chiave storiografica. Anzi, «il materialismo storico si risolve, dunque, in un ammonimento a tener presenti le osservazioni fatte da esso come un nuovo sussidio a intendere la storia»⁶². Ecco allora perché ha valore la filosofia marxiana:

Se il materialismo storico deve esprimere alcunché di criticamente accettabile, esso [...] non dev'essere né una nuova costruzione a priori di filosofia della storia, né un nuovo metodo del pensiero storico, ma semplicemente un canone di interpretazione storica. Questo canone consiglia di rivolgere l'attenzione al cosiddetto sostrato economico delle società, per intendere meglio le loro configurazioni e vicende⁶³.

Non una filosofia della storia, non un nuovo metodo, ma un "canone di interpretazione storiografica", il pensiero di Marx ha una funzione fondamentale nel fornire nuovi punti prospettici per la storia, nell'aprire

⁶⁰ Su ciò si veda G. Gembillo, *Benedetto Croce filosofo della complessità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

⁶¹ B. Croce, *Filosofia e storiografia*, cit., p. 253.

⁶² B. Croce, *Sulla forma scientifica del materialismo storico*, cit., p. 30.

⁶³ B. Croce, *Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, cit., p. 88. Si veda anche ivi, pp. 116-117.

possibilità più ampie nel ripensamento del passato, badando a ciò che prima era stato tralasciato: l'economia, le classi subalterne e, su questa strada, tanti aspetti lasciati fuori dalla storiografia tradizionale degli Stati, dei condottieri, delle guerre.

Marx non avrebbe accettato la riduzione del materialismo storico a canone interpretativo storiografico⁶⁴ – qualcosa di importante, ma non necessario⁶⁵ –; ma era il suo modo di essere che, secondo Croce, non poteva che portare nella direzione appunto di un “canone storiografico”: «La personalità del Marx, in quanto osservatore sociologo e promotore di azione politica, è certo preponderante su quella del Marx filosofo, quale egli fu soltanto da giovane»⁶⁶. Il filosofo napoletano è ancora più chiaro in una lettera a Giovanni Gentile, proprio della fine dell'Ottocento. Scriveva, infatti, all'amico: «Giacché il Marx non ha insistito sulla sua metafisica, ed ha insistito invece moltissimo sulle proposizioni sociologiche, storiche, economiche, è giusto interpretare queste indipendentemente, come osservazioni di fatto»⁶⁷.

Vedere il materialismo storico come canone storiografico discende, dunque, dalla mancanza di una forte cornice teorica in cui iscrivere tutte quelle “proposizioni sociologiche, storiche, economiche”, che costituiscono le opere di Marx. Per Croce questo non è un difetto, ma ciò che rende il pensiero marxiano importante. Ripensando agli anni del dialogo, che stiamo trattando, infatti il filosofo, dopo avere ricordato come il materialismo storico gli apparisse erroneo da un punto di vista filosofico, scriveva:

Ma, d'altra parte, lo vedevo nascere da una così cocente esperienza storica, da una visione così penetrante della gran parte che l'economia ha nelle umane

⁶⁴ Sicuramente anche perché il marxismo è diventato – ad opera più dei seguaci che non dei suoi padri – una metafisica, quantunque “una metafisica del contingente” (cfr. *ivi*, p. 95).

⁶⁵ «Il concetto di “canone”» – scrive Croce nelle stesse pagine – «non dovrebbe incontrare difficoltà, specie quando non si perda di vista ch'esso non importa nessuna anticipazione di risultati, ma solamente un aiuto a cercarli, e che è di uso affatto empirico. Quando il critico del testo della *Commedia* dantesca adopera il noto canone del Witte, che suona: “la lezione difficile è da preferirsi alla facile”, sa bene di possedere un semplice strumento, che gli può essere utile in molti casi, inutile in altri, e il cui uso retto e proficuo dipende sempre dal suo discernimento. Allo stesso modo e nello stesso senso deve dirsi che il materialismo storico è un semplice canone; quantunque sia, in verità, un canone di ricca suggestione» (*ivi*, pp. 88-89).

⁶⁶ *Ivi*, p. 91.

⁶⁷ Lettera da Perugia del 27 luglio 1899, in B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile (1896-1924)*, a cura di A. Croce, introduzione di G. Sasso, Mondadori, Milano 1981, p. 56.

vicende, che non ero disposto a passarvi accanto con la sufficienza di chi, dimostrato l'errore di una dottrina, reputa di essersi sbrigato di tutto l'altro che la dottrina contiene e dell'esigenza che l'ha fatta sorgere. E, considerando le condizioni della storiografia a quel tempo, trattata da eruditi e da filologi, che non vi apportavano se non una generica e superficiale conoscenza delle cose umane, e sentimenti frigidità e convenzionali, stimavo che il materialismo storico sarebbe stato di gran beneficio quando fosse inteso non già come una filosofia della storia o una filosofia senz'altro, ma come un empirico canone d'interpretazione, una raccomandazione agli storici di dare l'attenzione, che sino allora non si soleva dare, all'attività economica nella vita dei popoli e alle immaginazioni, ingenue o artificiose, che in essa prendono origine⁶⁸.

Recuperare il valore storiografico del materialismo storico significa, di converso, gettare le basi per una concezione non banalmente oggettivistica della storia. Già Mautino aveva rilevato che, definendo il marxismo "canone interpretativo", «cadeva "l'ingenua veduta" dell'obiettività della storia»⁶⁹. Così, anche in questo caso, Croce si dimostrava filosofo critico nel leggere Marx e non interprete politico⁷⁰.

Un altro merito di Marx è avere compreso che la rivoluzione deve essere concreta, fondarsi sulla storia, non basarsi su concetti astratti, ancorché seducenti, come quelli generici di "Umanità" o "Giustizia". Scrive Croce che fu Marx

che intese come anche ciò che si chiama rivoluzione, per diventare cosa politica ed effettuale, debba fondarsi sulla storia, armandosi di forza o potenza (mentale, culturale, etica, economica), e non già confidare nei sermoni moralistici e nelle ideologie e ciarle illuministiche. E, oltre l'ammirazione, gli serberemo, – noi che allora eravamo giovani, noi da lui ammaestrati, – altresì la nostra gratitudine, per avere conferito a renderci insensibili alle alcinesche

⁶⁸ B. Croce, *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia*, cit., pp. 286-287.

⁶⁹ A. Mautino, *La formazione della teoria politica di Benedetto Croce*, cit., p. 20.

⁷⁰ Giuseppe Pezzino ribadisce che Croce non fu mai passivo nei riguardi di Marx, anche nei momenti di grande entusiasmo, e questo perché «si pone sul piano dell'indagine critica rispetto a Marx, non già su quello della mera ortodossia fine a se stessa» (G. Pezzino, *L'economico e l'etico-utile nella formulazione crociana dei distinti (1893-1908)*, ETS, Pisa 1983, pp. 29-30). Su Croce lettore di Marx si veda anche G. Pezzino, *La fondazione dell'etica in Benedetto Croce*, CUECM, Catania 2008, pp. 37-59.

seduzioni (Alcina, la decrepita maga sdentata, che mentiva le sembianze di florida giovane) della Dea Giustizia e della Dea Umanità⁷¹.

Marx ha anche il merito di aver fatto capire che bisogna storicamente prendere coscienza dei propri diritti, dei propri spazi storici, e conquistarseli. È un pensatore che sa bene che la forza ha un ruolo centrale nel farsi della storia; e – aggiunge Croce – «tutti i pensatori che hanno instaurato o restaurato il concetto della forza, si chiamino Machiavelli, Vico o Carlo Marx, sono stati benemeriti della scienza politica»⁷². In questo senso e per la sua capacità di penetrare la realtà (sociologicamente) con concretezza Croce arriva a definire elogiativamente Marx il «Machiavelli del proletariato»⁷³.

Siamo così arrivati all'importanza sociale del materialismo storico. Infatti, a Marx viene riconosciuto di avere fatto prendere coscienza della dimensione sociale dell'economia (non certo di avere scoperto leggi economiche), di aver detto a chiare lettere «di che lacrime grondi e di che sangue quel profitto, che nelle unilaterali e formalistiche esposizioni di coloro ch'egli chiamava i “commessi viaggiatori del liberismo” pareva quasi nascesse per virtù miracolosa, insita nel capitale»⁷⁴. Non è un problema tradizionale di morale; e tuttavia Croce, pur sottolineando che «né il Marx né l'Engels furono filosofi dell'etica»⁷⁵, riconosce che Marx,

nell'opera sua, fosse mosso da vivo interessamento morale [...]. Altro è il movente psicologico, e altro è il prodotto intellettuale. Il sopravvalore è il semplice stabilimento di una differenza tra due tipi di società: il Marx nel chiamarlo “lavoro non pagato” ha torto, perché è lavoro, nella società

⁷¹ B. Croce, *Prefazione alla III edizione del 1917*, in Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 14.

⁷² B. Croce, *Prefazione alla V edizione del 1927*, in Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 15.

⁷³ B. Croce, *Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, cit., p. 118.

⁷⁴ B. Croce, *Marxismo ed economia pura*, cit., p. 165. Osserva Adriano Bausola che «il nucleo del discorso crociano è in sintesi questo: Marx non intende affatto negare i valori morali; la sua polemica si rivolse soltanto contro il moralismo, contro la pretesa di chi vuole parlare di bene, di dover essere, anche là dove esso non è attuabile, e pretende di pronunciare condanne contro l'ineluttabile» (A. Bausola, *Etica e politica nel pensiero di Benedetto Croce*, Vita e Pensiero, Milano 1972, p. 6).

⁷⁵ B. Croce, *Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, cit., p. 114. Cfr. anche ivi, pp. 110-111.

presente, pagato pel prezzo che ha sul mercato. Ma quell'erronea espressione sta a indicare le sollecitudini morali e giuridiche di lui⁷⁶.

C'è dunque in Marx un intento morale, mentre la sua opera è extra-morale. Pur non riuscendo (lo si diceva) a costruire una scienza economica nuova, l'opera del filosofo tedesco ha valore per la costruzione di una coscienza sociale⁷⁷. Non vale, agli occhi di Croce, dal punto di vista filosofico⁷⁸, ma vale, si potrebbe dire, per tutto il resto. Scriveva il filosofo ancora a Gentile:

Credo che l'interpretare il Marx dichiarando *secondarie* le sue vedute metafisiche, non possa dirsi un procedimento comodo, ma *giustificato*; giacché è per lo meno tanto giustificato quanto l'inverso, e forse più. Appercpirlo come *critico* della società presente e come *storico* di essa e come *politico* del movimento proletario, è prender Marx in ciò che forma la parte veramente notevole della sua attività. La filosofia è un *condimento*, e non è un buon condimento, del suo pensiero⁷⁹.

A questo punto possiamo fare alcune riflessioni conclusive. L'incontro di Croce con Marx si rivela di rilevanza fondamentale sotto diversi profili per il pensatore napoletano. Innanzitutto, il dialogo con il materialismo storico fa maturare il filosofo dal giovane studioso ed erudito italiano. Tra il 1895 e il 1900,

⁷⁶ B. Croce, *Marxismo ed economia pura*, cit., p. 169.

⁷⁷ Cfr. B. Croce, *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia*, cit., p. 288.

⁷⁸ Questo per una serie di ragioni che vanno dall'essere la teoria marxiana sparsa per molte opere scritte in un arco temporale molto ampio, al fatto che Marx «provava una sorta di fastidio per le ricerche di interesse puramente teorico. Assetato della conoscenza delle cose (delle cose concrete e individuali), dava poco peso alle disquisizioni sui concetti e sulle forme dei concetti; il che talvolta riusciva a indeterminatezza o deformazione dei concetti stessi. Onde si hanno in lui molte proposizioni che, prese alla lettera, sono erronee, e nondimeno sembrano, e sono infatti, piene di verità» (B. Croce, *Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo*, cit., pp. 89-90).

⁷⁹ Lettera da Perugia del 21 agosto 1899, in B. Croce, *Lettere a Giovanni Gentile*, cit., p. 57. Agli occhi di Croce – osserva Bedeschi – «merito di Marx, dunque, era quello di avere richiamato energicamente l'attenzione sulla condizione operaia nella società moderna, sulla diversità di interessi fra capitalisti e proletari, sulla lotta che questi ultimi dovevano condurre per migliorare le proprie condizioni (economiche e morali), e quindi sul principio e l'origine della lotta di classe» (G. Bedeschi, *Croce e il marxismo*, cit., p. 23).

l'avvenimento nuovo è costituito dall'incontro con il marxismo e dai seguenti studi di economia, nel corso dei quali Croce raggiunge di fatto una consapevolezza filosofica certamente più profonda rispetto a quella degli scritti precedenti. [...] Si potrebbe dire che egli, senza rendersene conto perfettamente, acquisisce nella discussione di tali temi una rigorosa mentalità teorica, che lo induce spontaneamente a impostare le questioni in termini esclusivamente filosofici⁸⁰.

È lo stesso Croce a riconoscere tutto ciò, ricordando, nel *Contributo alla critica di me stesso* scritto nel 1915, che «gli studi di economia, che nel marxismo facevano tutt'uno con la concezione generale della realtà ossia con la filosofia, mi dettero occasione di tornare sui problemi filosofici, e in particolare su quelli di etica e di logica, ma anche in genere sulla concezione dello spirito e dei vari modi del suo operare»⁸¹. E alla fine, «del tumulto di quegli anni mi rimase come buon frutto l'accresciuta esperienza dei problemi umani e il rinvigorito spirito filosofico»⁸².

La critica crociana della dimensione filosofica del marxismo (non di altri aspetti di esso)⁸³ è stato un passaggio necessario, anche se alla fine, filosoficamente, non resta pressoché nulla da salvare. Ma il confronto non è stato inutile. Croce è «lieto di essere passato attraverso quella dottrina; e,» – dice – «se non ci fossi passato, avvertirei come un vuoto nella mia mente di uomo moderno»⁸⁴.

Ma il vuoto sarebbe pure teoretico, perché Croce deve anche al dialogo con Marx l'importantissima scoperta della categoria dell'utile, che gli permetterà di costruire, in una compiutezza circolare, il suo sistema filosofico. L'incontro con il pensiero marxiano, il doversi cimentare in studi di economia, porta Croce al riconoscimento della “spiritualità” dell'utile. Osserva Lanfranco Mossini che

⁸⁰ G. Gembillo, *Filosofia e scienze nel pensiero di Croce. Genesi di una distinzione*, Giannini, cit., pp. 59-60, 60-61. Sulla costruzione della personalità di Croce attraverso il confronto con Marx si può vedere anche S. Cingari, *Il giovane Croce. Una biografia etico-politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, in particolare pp. 123-204.

⁸¹ B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso* [1915], a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 1989, p. 34.

⁸² Ivi, p. 35.

⁸³ Cfr. B. Croce, *Recenti interpretazioni della teoria marxistica del valore e polemiche intorno ad esse*, cit., p. 144.

⁸⁴ B. Croce, *Marxismo ed economia pura*, cit., p. 174.

tutto ciò, che pareva il limite della spiritualità, e non è invece altro che l'attività meramente e crudamente economica e politica, anziché venir confinato e condannato in un mitico mondo o dimensione o fase naturali e materiali, costituisce una delle sfere dello spirito, insieme alle altre opposte e distinte, che, meglio, si costituisce "distinta" per virtù appunto dell'intima opposizione⁸⁵.

Senza soffermarci oltre su questo punto⁸⁶, è però importante leggere le parole di congedo di Croce dal dialogo con Marx, nella ricostruzione del 1937:

E così io chiusi i miei studi sul marxismo, dai quali riportai quasi in ogni parte definito il concetto del momento economico, ossia dell'autonomia da riconoscere alla categoria dell'utile, il che mi riuscì di grande uso nella costruzione della mia "Filosofia dello spirito"⁸⁷.

Dal punto di vista teoretico il lascito degli studi su Marx è fondamentale per il proseguo del filosofare di Croce. Ma gli studi su Marx segnano anche il motivo, per così dire, della fine del marxismo teorico. Croce è convinto che sia stata proprio la nascita del dibattito inauguratosi con Labriola e lui nel 1895 a generare la crisi del marxismo. Infatti,

fin tanto che le teorie marxistiche rimanevano nella propaganda socialistica, esposte e credute da menti insuete alla critica, esse vivevano; ma [...], quando furono trasportate nella sfera scientifica, e sottoposte all'esame di intelletti colti e perspicaci, di uomini addottrinati, diversi da quelli dinanzi ai quali pontificava l'Engels e pei quali scriveva Augusto Bebel, dovevano, dopo un

⁸⁵ L. Mossini, *La categoria dell'utilità nel pensiero di Benedetto Croce*, Giuffrè, Milano 1959, p. 53. Su questa analisi del pensiero crociano si può vedere M. L. Giacobello, *Lanfranco Mossini e la categoria dell'utile in Benedetto Croce*, in "Complessità", 1-2, 2010, pp. 259-270.

⁸⁶ Oltre gli studi già citati di Pezzino, ricordo soltanto quello di R. Franchini, *La doppia scoperta dell'utile*, in Id., *Esperienza dello Storicismo* [1953], Giannini, Napoli 1971⁴, pp. 112-120. Suggestive poi le pagine da Croce stesso dedicate alla sfera economica (e a quella estetica) nel saggio *Le due scienze mondane: l'estetica e l'economica* [1931], in B. Croce, *Filosofia. Poesia. Storia*, pagine tratte da tutte le opere a cura dell'Autore [1951], introduzione e apparati di G. Galasso, Adelphi, Milano 1996, pp. 874-889.

⁸⁷ B. Croce, *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia*, cit., p. 302.

breve tempo di ammirazione e d'interessamento, rapidamente scomporsi e dissolversi⁸⁸.

Lo studio, il dibattito, nel quinquennio di fine Ottocento, è un dibattito che riguarda i fondamenti filosofici e teorici del materialismo storico. Una volta che quest'ultimo è stato sviscerato e messo in chiaro nei suoi presupposti; una volta visto quale possa essere il suo valore (non certamente filosofico⁸⁹), su di esso non c'è più nulla da dire da un punto di vista di critica filosofica. Finisce un'esperienza di idee; quello che segue è una vicenda ideologico-politica. Da qui in poi si inaugura la storia del valore pratico e non scientifico del materialismo storico e del socialismo.

Un'ultima questione che serpeggia dappertutto e con la quale voglio concludere: Croce fu marxista? Lascio parlare direttamente Croce. Nella prefazione, datata 1899, alla prima edizione di *Materialismo storico ed economia marxistica* il filosofo rispondeva proprio a questa domanda. Scriveva:

È stato affermato, da più d'uno, che io, da rigido marxista ortodosso, mi sia venuto via via mutando e abbia assunto in fine, atteggiamento di critico e di oppositore. Non avrei naturalmente, nessuna difficoltà ad ammettere il fatto, se fosse vero; ma che non sia vero, non debbo spendervi parole intorno: i saggi qui raccolti, e che sono tutto ciò che ho mai pubblicato in materia, bastano a provarlo⁹⁰.

Il negare Croce di essere mai stato marxista è stato (e viene talvolta ancora⁹¹) messo in discussione. Come spero possa anche essere emerso da questo lavoro, la diversità di atteggiamento rilevata dai critici non riguarda

⁸⁸ Ivi, pp. 300-301.

⁸⁹ Croce stesso afferma: «Ma dal marxismo – propriamente detto, – all'infuori, naturalmente, della conoscenza che con esso feci di un aspetto dello spirito europeo nel secolo decimonono, e all'infuori delle suggestioni storiografiche delle quali ho già discorso – teoricamente non ricavai nulla, perché il suo valore era prammatistico e non scientifico, e scientificamente offriva soltanto una pseudo economia, una pseudofilosofia e una pseudo storia» (ivi, p. 302). Su ciò si veda anche G. Gembillo, *Benedetto Croce filosofo della complessità*, cit., p. 51.

⁹⁰ B. Croce, *Prefazione alla I edizione*, in Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., pp. 9-10.

⁹¹ Ha oggi ripreso la tesi di un primo biennio marxiano di Croce, per poi divenire duro critico, Claudio Tuozzolo, nel volume già citato "*Marx possibile*". *Benedetto Croce teorico marxista (1896-1897)*.

una adesione o non adesione al marxismo, riguarda l'atteggiamento nell'affrontare un tema che si viene sempre più approfondendo; un tema che prima si cerca di comprendere a pieno (e se ne vuole dare quasi la versione "migliorata"), e poi si analizza con il puntuale distacco della critica filosofica, che domina il campo di indagine. Croce stesso suggerisce questa interpretazione, quando, a proposito dei saggi in cui si concretizza il dialogo con Marx, scrive:

Composti in tempi diversi, sotto diverse impressioni e con diversi sentimenti, - da quello di entusiasmo, che desta la prima lettura dell'opera geniale di uno scrittore come il Marx, a quello di disgusto per le pedanterie, i sofismi e la vacuità dei suoi prossimi scolari, - è naturale che, di tutto ciò, questi scritti si risentano. Ma spero che non si vorrà confondere il variar del *pathos* col variar del *logos*⁹²

La risposta, allora, alla domanda se Croce fu marxista è abbastanza chiara: non lo fu nel senso di fede a un ideale politico; lo fu nel senso in cui ci si deve calare nel pensiero di chi si studia; cioè lo fu proprio per quell'esercizio di critica filosofica che gli permise di affilare le armi del pensiero; perché – lo ribadisco – non si comprende e si supera un filosofo, se non immergendosi totalmente nella sua temperie di pensiero (se non facendone "succo e sangue"). In questo senso, ma solo in questo senso, Croce fu marxista; non il senso del militante, ma il senso di chi fa sua una filosofia per poterla criticare. È per questo che, finita questa fase, il dialogo con Marx è chiuso e Croce può congedarsi, consegnando a un libro i suoi studi, con queste parole, che segnano anche la fine del mio discorso: «Ho raccolto in un volume [...] tutti i miei scritti sul Marx e ve li ho composti – come in una bara. E credo di avere chiuso la parentesi marxistica della mia vita»⁹³.



Articolo presentato in aprile 2022. Pubblicato online in maggio 2023
c 2023 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: 10.13129/2532-6864/2022.1-2.41-65

⁹² B. Croce, *Prefazione alla I edizione*, in Id., *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p. 10.

⁹³ B. Croce, *Marxismo ed economia pura*, cit., p. 174.

ROSELLA FARAONE
**IL *COGITO* COME AUTOCTISI.
GENTILE INTERPRETE DI CARTESIO.**

1. Il “posto” di Cartesio nella storiografia filosofica idealistica

Nell’ambito della storiografia filosofica riconducibile all’alveo della tradizione idealistica, a René Descartes viene attribuito il ruolo di iniziatore della filosofia moderna propriamente detta, e il riconoscimento di questa posizione assume un rilievo e un valore peculiari se si considera che l’idealismo interpreta sé stesso come compimento e piena realizzazione della modernità filosofica¹. Una “modernità” che in questo quadro riceve una significazione che va ben oltre la mera considerazione cronologica, per assumerne piuttosto una schiettamente teoretica, quale segmento finale del lungo percorso della storia della filosofia che finalmente condurrebbe alla

¹ «In filosofia Cartesio iniziò un indirizzo affatto nuovo: con lui ha cominciamento la nuova età della filosofia, per opera della quale fu dato alla cultura di poter cogliere il principio del suo superiore spirito in pensieri, nella forma della universalità [...]. Cartesio prese le mosse da questo, che il pensiero doveva procedere dal suo stesso interno; tutto il precedente modo di filosofare, specialmente quello che muoveva dall’autorità della Chiesa, fu da allora in poi abbandonato» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, 3 voll., La Nuova Italia, Firenze 1981, III/2, p. 73). Anche Schelling, nelle sue *Lezioni monachesi*, riconosce a Cartesio lo stesso ruolo di iniziatore della modernità, anche se valuta questa posizione sullo sfondo dell’empirismo filosofico raggiunto dopo la fase idealistica del suo pensiero: «La storia della filosofia europea moderna viene considerata dal rovesciamento della Scolastica fino all’epoca presente. RenatusCartesius (René Descartes), nato nel 1596, iniziatore della filosofia moderna, rivoluzionario secondo lo spirito della sua nazione, iniziò con l’interrompere ogni rapporto con la filosofia precedente riguardo a tutto ciò che in questa scienza era stato fatto prima di lui, come cancellandolo con un colpo di spugna, e con il ricostruire quest’ultima completamente daccapo, come se non si fosse mai filosofato prima di lui. La conseguenza necessaria di una tale completa separazione fu, tuttavia, che la filosofia [...] si restrinse quasi ad un unico problema, che ora, attraverso un successivo ampliamento e dopo che tutto era stato preparato fin nei dettagli a questo scopo, si è esteso fino a diventare il grande e onnicomprensivo compito della filosofia moderna» (F. W.J. Schelling, *Lezioni monachesi e altri scritti*, a cura di C. Tatasciore, Orthotes, Napoli- Salerno 2019, p. 57).

conquista della posizione speculativa propriamente detta, cioè al riconoscimento della realtà dell' Idea e della sua realizzazione come Spirito. Il confronto con la tradizione filosofica e la sua lettura critica alla luce di un criterio ermeneutico desunto dall'approdo idealistico rappresentano per i protagonisti di questa corrente filosofica un passaggio necessario nella giustificazione e articolazione teorica del proprio pensiero, alla luce della convinzione espressa paradigmaticamente da Hegel che «la filosofia è sistema in svolgimento, e così pure la storia della filosofia»², e che pertanto «la successione dei sistemi filosofici, che si manifesta nella storia, è identica alla successione che si ha nella deduzione logica delle determinazioni concettuali dell' Idea»³.

Nonostante il suo pensiero sia profondamente radicato nella tradizione idealistica, Giovanni Gentile non condivide la visione hegeliana della storia della filosofia come realizzazione nel tempo della struttura logica e atemporale dell' Idea. Ritene infatti che si tratti di un residuo metafisico da superare, perché imprigiona l'impregiudicata libertà dello spirito in una presupposta struttura categoriale⁴. Ciononostante considera la propria filosofia, l'attualismo, quale compimento della modernità filosofica, piena realizzazione del principio fondamentale di cui questa è portatrice.

L'età moderna – scrive - 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 *regnumhominis*, l'instaurazione dell'umanismo vero⁵.

Questa prospettiva deriva dalla configurazione teorica dell'attualismo, secondo quel “circolo” virtuoso tra filosofia e storia della filosofia che nella filosofia si apre e si chiude, e che quindi attraversa, sostanziandosi di esso, il

² G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., I, p. 39.

³ Ivi, I, p. 41.

⁴ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana* [1913], Le Lettere, Firenze 1996, p. 227: nel pensiero hegeliano «la logica rispetto alla storia (alla stessa filosofia che si dispiega nella storia) viene ad essere un apriori che trascende la storia; e al filosofo che concorre alla storia, deve apparire come un organo di conoscenza speculativa, come la dialettica a Platone e l'analitica ad Aristotele».

⁵ Ivi, p. 114.

percorso storico del pensiero, quale esplicitazione e progressiva realizzazione del proprio punto di approdo⁶.

Pertanto, se Gentile, come Hegel, riconosce un valore essenziale alla modernità, e questo valore determina a partire dal concetto che ha della propria filosofia, intesa quale compimento e piena realizzazione del suo svolgimento, ne sostanzia il significato e la configurazione teorica in maniera differente dal filosofo tedesco. La misura e il carattere di questa differenza coincidono con la misura e il carattere della differenza speculativa che passa tra l'idealismo assoluto e l'attualismo e che, anche soltanto tenendo conto della definizione della modernità appena citata, consiste in una declinazione della soggettività in senso "umanistico" che era invece assente nel pensiero hegeliano⁷. Aspetti complementari e qualificanti la costellazione teorica sottesa a questa definizione sono da una parte, in prospettiva storiografica, la retrodatazione dell'inizio della modernità all'Umanesimo e al Rinascimento e, in chiave speculativa, la costruzione di un peculiare dispositivo teoretico, quello attualistico, centrato sul ripensamento della soggettività trascendentale e sull'identificazione di teoria e prassi.

La ricostruzione gentiliana della modernità prescinde, dunque, dall'individuazione in Cartesio dello spartiacque determinante tra il vecchio e il nuovo modo di intendere la filosofia, perché questo discrimine viene individuato nell'Umanesimo italiano, interpretato non quale movimento esclusivamente filologico e letterario, ma quale espressione di un rinnovato atteggiamento dello spirito. Certamente anche per il filosofo dell'attualismo «l'umanesimo fu filologia», ma soprattutto «fiducia nel proprio sapere e

⁶ Cfr. G. Gentile, *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia* [1909], ivi, pp. 138-149. In particolare, in questo testo, Gentile scrive: «Ma questa identità della filosofia con la storia della filosofia [...] non va intesa soltanto *a parte obiecti*, ma anche *a parte subiecti*: non solo come unità della filosofia per sé col suo corso storico, ma anche come unità della filosofia come costruzione e acquisizione personale d'ogni singolo filosofo, con la storiografia filosofica, o ricostruzione, che ogni singolo storico fa del corso storico della filosofia» (ivi, p. 138).

⁷ A proposito del carattere "umanistico" dell'idealismo gentiliano, si veda il I capitolo dal titolo "Concezione umanistica del mondo" nel volume *Introduzione alla filosofia* (Sansoni, Firenze 1933, 1943², pp. 1-17) e quanto si legge sull'«Umanità profonda» al paragrafo 6 del II capitolo dello stesso libro dal titolo "Concetti fondamentali dell'attualismo" (ivi, pp. 22-23). Su questo tema mi sia permesso di rinviare al mio *Giovanni Gentile e il concetto "umanistico" della modernità*, in *Modernità e progresso. Due idee guida nella storia del pensiero*, a cura di G. Piaia e I. Manova, CLEUP, Padova 2014, pp. 299-316.

nell'ingegno, ossia nella personalità, che attraverso questo nuovo sapere si esercitava e si formava»⁸. E fu scoperta di

un'umanità che ha valore in quanto si scioglie dalle contingenze della vita [...] e dai dati di fatto meccanicamente posti a limitare dentro determinate condizioni l'attività dello spirito umano. Se ne scioglie, attratto da una realtà che è tutta una conquista dell'uomo, dottrina sua e frutto di una propria acquisita esperienza; ond'egli [...] afferma quindi la propria indipendenza, che è potere infinito, creatività e cioè libertà⁹.

Naturalmente Gentile è consapevole che si tratta di una «coscienza ancora oscura e non scevra di contraddizioni» perché, avverte,

il concetto della libertà presuppone una filosofia dello spirito, da cui l'Umanesimo e lo stesso Rinascimento sono ancora lontani; ma tale coscienza si pianterà alla radice delle convinzioni più salde dell'uomo moderno: κτήμα εἰς αἰεὶ; atmosfera in cui si continuerà poi sempre a respirare per vivere¹⁰.

La modernità consiste quindi per Gentile nel percorso centrato sul progressivo approfondimento e sulla progressiva rivelazione dell'autentica natura dell'uomo a sé stesso, *soggetto* di libertà perché espressione compiuta del potere dello spirito. È dunque dall'Umanesimo che comincia il processo di conquista lenta e graduale del *regnumhominis* che è l'approdo conclusivo della modernità, veramente realizzato nel punto di vista risolutivo circa il concetto dello spirito che si sarebbe raggiunto soltanto con l'attualismo. Sebbene condivide con Hegel una prospettiva storiografica sostanzialmente dualistica, che contrappone l'orientamento della filosofia antica e di quella

⁸ G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento, Terza edizione accresciuta e riordinata* [1939], Sansoni, Firenze 1955, pp. 4-5. Per l'interpretazione gentiliana del Rinascimento si rinvia al volume di Andrea Scazzola, *Giovanni Gentile e il Rinascimento*, Vivarium, Napoli 2002, ma si veda anche C. Vasoli, *Gentile e la filosofia del Rinascimento*, in *Croce e Gentile fra tradizione nazionale e filosofia europea*, a cura di M. Ciliberto, Editori Riuniti, Roma 1993, pp. 287-308 e D. Bigalli, *Gentile, storico del Rinascimento*, in *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, a cura di P. Di Giovanni, FrancoAngeli, Milano 2003, pp. 31-40. Osservazioni pregnanti sul tema, ma in ottica più etico-politica, anche in G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, il Mulino, Bologna 1998.

⁹ G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., p. 8

¹⁰ *Passim*.

medievale, a carattere oggettivistico, a quello moderno, centrato sulla soggettività, Gentile individua in modo diverso il punto di svolta della periodizzazione. Include infatti nella modernità non soltanto un segmento cronologico più ampio, ma anche il contributo di personalità che da Hegel erano state considerate soltanto quali espressioni di mera genialità individuale, ma prive di rigore sia nell'ordine delle idee che in quello della vita pratica e sentimentale¹¹. Un esempio fra tutti, e certamente il più significativo, è quello di Giordano Bruno, al quale Gentile riconosce un ruolo determinante per il sorgere della consapevolezza tutta moderna dell'autonomia del pensiero umano nell'affermazione della verità contro ogni autorità e del principio della piena immanenza, nel quale risiede la chiave di volta dell'autentica visione filosofica della realtà. Il «martirio» di Bruno è per Gentile «la dimostrazione dell'esigenza radicale del pensiero moderno», che non può più venire a patti con la visione oggettivistica della verità.

Bruno quindi provò che la vita dell'intuizione antica del mondo che ha fuori di sé Dio, cioè la verità, e però la scienza, è la morte della nuova filosofia, che rende possibile la scienza, come la virtù, come l'arte, facendo realmente scendere Dio in terra e nell'animo nostro, come verità, bellezza e bontà, e insomma vera umanità, in generale, per tutto ciò che di divino appunto essa viene realizzando nel mondo. Questa filosofia, che con Bruno divinizza la natura, e dopo Bruno divinizzerà l'uomo in ciò che l'una e l'altro hanno d'infinito e di eterno, questa filosofia oggi lo sappiamo, non può vivere se non per la morte di quella vecchia intuizione¹².

Radicata in una ben precisa configurazione speculativa – i cui connotati risultano evidenti dal modo in cui delinea il contributo di Bruno alla storia del pensiero – l'inclusione a pieno titolo del pensiero umanistico e rinascimentale nell'ambito della modernità non può essere semplicisticamente ricondotta all'influenza su Gentile di Bertrando Spaventa, né alla celebre tesi della “circolazione della filosofia italiana nella

¹¹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, cit., III/1, pp. 208-209, ma si veda anche l'edizione a cura di R. Bordoli, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 432-442.

¹² G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, cit., pp. 308-309.

filosofia europea”¹³. Certo non sono da sottovalutare i molteplici spunti ermeneutici che il filosofo dell’attualismo riceve dal suo maestro ideale, ma sia l’impianto storiografico fondamentale, sia il metodo di cui Gentile si serve negli studi dedicati a questa fase aurorale della modernità, individuata in un momento straordinariamente fecondo della tradizione italiana, sono molto distanti da quelli di Spaventa, e soprattutto sono tali da non poter incorrere nelle critiche che per certi versi lo stesso Gentile mosse a quegli scritti spaventiani¹⁴. La distanza in merito a quest’ultimo punto consiste innanzitutto in una diversa valorizzazione dell’acribia filologica, puntualmente riscontrabile negli studi gentiliani, diversi da quelli del suo maestro ideale, caratterizzati da uno stile più radicalmente teoretico. Non è tanto su questo aspetto, già autorevolmente discusso, che qui è opportuno soffermarsi, quanto sul diverso inquadramento teorico riferito allo svolgimento della modernità filosofica. Nonostante la valorizzazione del contributo italiano al progresso della modernità, Gentile non sottoscrive mai la tesi spaventiana della “circolazione”, ma procede a una ricostruzione attenta e a una interpretazione del pensiero dei suoi protagonisti che non è mai teoreticamente neutrale. Rispetto alla posizione di Spaventa non accoglie la drastica applicazione della categoria del precorritivo, ma valorizza soprattutto quella dell’unità, riferita allo sviluppo progressivo della consapevolezza del problema filosofico, che mette capo a un approdo teoretico a partire dal quale, retrospettivamente, è possibile cogliere il valore più autentico delle posizioni che hanno contribuito a conseguirlo.

In riferimento alla questione della definizione della tradizione filosofica moderna si potrebbe dunque concludere che Gentile, pienamente concorde con il modulo teorico tipico dell’idealismo classico, intenda delinearne uno svolgimento unitario riconoscibile a partire dal suo punto di approdo, e che accolga da Spaventa l’esigenza di riconoscere e di

¹³ Cfr. B. Spaventa, *Opere*, Saggio introduttivo, prefazioni, note e apparati di F. Valagussa, Postfazione di V. Vitiello, Bompiani, Milano 2008, pp. 253-292, 1209 e sgg. Per una discussione di questo punto si veda F. Rizzo, *Bertrando Spaventa. Le “Lezioni” sulla storia della filosofia italiana nell’anno accademico 1861-1862*, Armando Siciliano Editore, Messina 2001. Si tenga presente anche l’*Introduzione* di A. Savorelli all’edizione da lui curata delle Lezioni spaventiane (B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di A. Savorelli, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2003, pp. V-XXX).

¹⁴ Per la complessità del giudizio di Gentile su Spaventa si veda F. Rizzo, *Da Gentile a Jaja*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 55-59.

valorizzare in questo quadro il contributo del pensiero italiano. Il filosofo rilegge però la storia della filosofia moderna alla luce del suo attualismo, ed è proprio a partire da questo modello speculativo che si configura il problema che l'interprete cerca di scorgere nei conati a volte inconsapevoli dei suoi predecessori. Per questa ragione, la tradizione della modernità risulta retrodatata in senso cronologico e allargata in senso geografico rispetto alla prospettiva hegeliana, dalla quale si allontana anche il suo profilo problematico, che risulta configurato sulla base del concetto gentiliano della soggettività. Tutti questi elementi contribuiscono a determinare il giudizio di Gentile su Cartesio, il suo inquadramento storiografico, l'interpretazione del valore e della portata speculativa del suo pensiero.

2. Il doppio significato dell'intuizione

I riferimenti a Cartesio nell'opera gentiliana sono molti e presenti in tutto l'arco della produzione del filosofo, ma si trovano quasi soprattutto in opere che possono essere definite di carattere teoretico, e non storiografico. Come è stato sottolineato, la ricca produzione storiografica di Gentile si rivolge quasi esclusivamente, fatta eccezione per l'edizione di Spinoza del 1915, alla tradizione filosofica italiana, mentre i riferimenti alla filosofia moderna nel senso più ampio si trovano tutti in opere teoretiche¹⁵. Le ragioni di questa differenza di approccio sono molteplici, e non mette conto di richiamarle in questa sede, ma vale la pena sottolineare che Gentile non intese mai il compito dello storico della filosofia in senso meramente filologico, e di conseguenza anche le trattazioni esplicitamente dedicate alla ricostruzione storiografica sono sorrette e orientate da un interesse ermeneutico di chiara portata teorica. D'altro canto, si deve rilevare che anche le cosiddette opere "teoretiche" non prescindono mai da una sorta di giustificazione storica delle tesi che intendono dimostrare, e che nella maggior parte dei casi emergono al termine di articolate rassegne critiche

¹⁵ Cfr. A Savorelli, *Gentile e la storia della filosofia moderna*, in *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, cit., Milano 2003, pp. 41-53, ma dello stesso si veda anche *Gentile storico della filosofia italiana*, nel fascicolo monografico dal titolo *Giovanni Gentile storico*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXVIII (1999), I-II, pp. 15-32.

delle posizioni dei filosofi del passato¹⁶. Pertanto, al di là delle ragioni che spinsero Gentile a scegliere di indagare con diversa acribia storiografica i momenti salienti dello svolgimento della filosofia italiana, si può riconoscere la medesima motivazione teoretica alla base della costante attenzione che il filosofo ha dedicato alla tradizione filosofica nel senso più ampio.

È un medesimo impegno teorico che presiede dunque all'interpretazione gentiliana della modernità, in tutte le sue declinazioni. Anche se non gli attribuisce il rilievo "epocale" di iniziatore del pensiero moderno, Cartesio occupa un posto di notevole importanza nella ricostruzione della modernità, che Gentile rilegge alla luce della posizione cui era approdato il suo attualismo. In sintesi, se per Hegel il problema speculativo si poneva nei termini della definizione del rapporto tra essere e pensare, e si risolveva con l'affermazione della priorità del pensiero sull'essere, in Gentile questo rapporto non si risolveva in nessuno dei due termini presupposti, ma in un terzo, la soggettività trascendentale. Questa soluzione modificava notevolmente il dispositivo teoretico dell'idealismo classico, e conduceva alla ridefinizione della relazione tra essere e pensare alla luce di una nuova configurazione del rapporto tra conoscere e volere, per il pensiero attualista espressioni sovrapponibili e coincidenti l'una con l'altra della libera produttività del soggetto.

A conferma di quanto l'esposizione della propria originale posizione speculativa non prescindesse mai in Gentile dalla rilettura critica della tradizione è opportuno prendere in esame *Il metodo dell'immanenza*, uno dei capitoli più importanti di quel volume del 1913, *La riforma della dialettica hegeliana*, nella quale il filosofo presentò per la prima volta il proprio originale orientamento teoretico. Nel saggio in questione Gentile rivendicava la necessità, per un pensiero veramente coerente, di superare tutte le «concezioni strumentali e canoniche» del metodo quale ausilio in vista della ricerca della verità¹⁷, per assumere finalmente il «metodo dell'immanenza», che «consiste nel concetto della concretezza assoluta del reale nell'atto del pensiero, o nella storia»¹⁸. Si trattava dunque di riconoscere nell'atto dello spirito l'unica vera realtà, generatrice insieme di sé stessa e del suo oggetto, concepito attraverso le sintesi categoriali

¹⁶ Cfr. A Savorelli, *Gentile e la storia della filosofia moderna*, cit., p. 53.

¹⁷ Cfr. G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 196.

¹⁸ Ivi, p. 232.

incessantemente prodotte dall'Io nel processo del suo attualizzarsi. Questo risultato era raggiunto alla fine di un lungo percorso attraverso le posizioni più significative della storia del pensiero filosofico le quali, «anche quelle a tendenza immanentistica», secondo Gentile avrebbero comunque assunto l'erroneo «metodo della trascendenza», presupponendo una qualche realtà, «che non sia lo stesso Io come posizione di sé, o come Kant diceva, l'Io penso»¹⁹.

Dal punto di vista della periodizzazione storiografica il saggio riprende la visione dualistica del corso storico della filosofia, divisa in una prima fase dominata dall'oggettivismo antico, e in una seconda, quella moderna, durante la quale lo spirito si affatica in vista della piena acquisizione del principio della soggettività. Un principio che però non si afferma per la prima volta nella filosofia, ma sotto la forma della religione cristiana. Così come Hegel, anche Gentile individua nella comparsa del Cristianesimo un momento storicamente determinante al fine della conquista della consapevolezza del concetto dello spirito, e come lui ritiene che il compito epocale della filosofia moderna consista nell'elaborazione in chiave speculativa del contenuto manifestatosi storicamente e in forma solo rappresentativa nella religione cristiana. Esistono però delle differenze sostanziali tra i due filosofi idealisti circa la caratterizzazione del nucleo centrale della dottrina cristiana, che si riflettono con evidenza nel modo in cui ciascuno delinea il percorso filosofico moderno. Questa differenza insiste nella definizione del concetto dello spirito e della sua relazione all'individualità. In estrema sintesi, per Hegel il cristianesimo conduce alla consapevolezza della riconciliazione tra finito e infinito, e il filosofo tedesco mantiene l'accento sulla priorità dell'Assoluto riconosciuto nel suo farsi concreto: «Ecco l'idea del cristianesimo. Dio viene compreso come concreto, come capace di differenziarsi in sé stesso: la mediazione, il collegamento di quel che chiamiamo coscienza, consiste nel fatto che l'uomo vede la sua origine in Dio»²⁰. Diversi gli accenti gentiliani, che riconoscono invece nella filosofia cristiana il sorgere di «un punto di vista del tutto nuovo col concetto dello spirito come soggetto e come libertà,

¹⁹ *Passim*.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di R. Bordoli, cit., p. 393; lo stesso concetto, in una meno sintetica formulazione, in Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, a cura di E. Codignola e G. Sanna, cit., III/1, pp. 96-97.

ignoto alla filosofia greca»²¹. Sviluppando più chiaramente il significato di questa affermazione, poco più avanti scrive: «La realtà cristiana è la realtà morale dell'uomo che si redime dal peccato, e realizza perciò la volontà di Dio, già divisa dall'uomo e concentrata in sé per la coscienza ebraica: essa non è fatta mai, ma si fa da sé sempre». E continua, proiettando il significato di questa posizione direttamente nella sua prospettiva filosofica: «Non c'è più il fatto, ma l'atto», per esplicitarne poi i fondamentali corollari epistemologici:

Il centro dell'uomo non è più fuori di lui nella natura distesa nello spazio, ma in lui, nella sua coscienza raccolta nella sua unità immoltiplicabile e intenta a porsi da sé stessa, nella sua attualità. Risoluta ogni trascendenza della realtà rispetto all'atto spirituale, non si sarebbe più dovuto concepire una scienza che avesse il suo oggetto esterno a sé e un metodo, in conseguenza, come sua propria preparazione²².

La nuova intuizione dello spirito non si tradusse però, per Gentile come per Hegel, nella filosofia “cristiana” medievale, che autenticamente cristiana non fu, perché rimase ancorata alla concezione oggettivistica tipica della filosofia greca. Soltanto la modernità intraprese il lungo cammino di appropriazione speculativa di quello che il cristianesimo aveva raggiunto nella forma della rappresentazione. Gentile è esplicito al riguardo:

Tutta la storia della filosofia moderna è la graduale lenta conquista della consapevolezza critica di questa nuova posizione raggiunta dallo spirito umano nel Cristianesimo, che è come dire lo svolgimento razionale della nuova verità²³.

Ci siamo soffermati tanto a lungo su questo punto perché risulta determinante ai fini della comprensione dell'obiettivo teorico che Gentile persegue nella sua interpretazione della modernità. Si tratta di affermare il principio dell'immanenza nel suo duplice valore, che è epistemologico quanto morale. Si tratta di due elementi che giocano un ruolo essenziale nell'interpretazione del contributo di Cartesio al percorso storico della

²¹ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 210.

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, p. 210.

filosofia, e a partire dai quali Gentile misura la portata speculativa del pensiero del filosofo del *Cogito*. In particolare, potrebbe sembrare direttamente applicabile proprio all'autore del *Discours* la critica, enunciata in uno dei passaggi appena citati, rivolta alla concezione del metodo come preliminare ed esterno a una scienza a sua volta esterna all'oggetto verso il quale si rivolge. Certo, per questo aspetto il giudizio su Cartesio è netto, anche se la consapevolezza ermeneutica gentiliana intende prescindere da una assunzione meramente letterale delle dichiarazioni dei filosofi che prende in esame, segnatamente a proposito della questione del metodo. L'esigenza posta con singolare rigore da Cartesio è avanzata infatti da molti pensatori delle origini della modernità, che per Gentile sono anche Valla, Telesio e Campanella, e non soltanto Bacone e Descartes. «Il significato del metodo», scrive Gentile, «va per ogni autore ricercato di là dal metodo, nella sua filosofia, di cui il metodo è un'astrazione»: al di là delle forme apparentemente ancora strumentali che assume, come in Bacone, questo sforzo teso alla ridefinizione del metodo del conoscere è in realtà il «primo abbozzo di una teoria della scienza come creazione dell'uomo, che non soggiace, da semplice contemplatore, al processo della natura, ma vi si inserisce con l'intelligenza, e la domina»²⁴. Uno sforzo che l'interprete distingue, cogliendo la novità dell'atteggiamento fondamentale della nuova filosofia, che però ancora non riesce a superare la concezione di una realtà trascendente il pensiero, ricadendo per questa ragione in una concezione strumentale del metodo.

Pur partendo da un preliminare giudizio negativo circa la concezione del metodo esposta nel *Discours* e nelle postume *Regulae ad directionem ingenii*, la discussione gentiliana della posizione di Cartesio è però molto più articolata e interessante. Anche la disposizione dell'argomentazione, che si apre con l'indicazione degli aspetti per i quali può essere giudicata inadeguata la dottrina del metodo, e si conclude invece con la valorizzazione dei motivi fecondi di verità che contiene, lascia intendere che Gentile riconosce alla posizione cartesiana un ruolo e uno spessore peculiari. Il paragrafo si apre con una netta critica alla pretesa natura preliminare del metodo, e alle quattro regole che verrebbero «ingenuamente» presentate come antecedenti della scienza. In realtà Cartesio, rileva Gentile, ha già percorso tutta la via in cui il metodo avrebbe

²⁴ Ivi, pp. 212-213.

dovuto guidarlo, e pretende di far credere al lettore di volersi addestrare con lo studio delle matematiche prima di affrontare la filosofia con l'ausilio di quello strumento che per la sua astratta semplicità non può mai avere la forza di ricostruire il sapere. Infatti, in prima istanza, l'idea chiara e distinta, che per Cartesio è colta dalla pura ragione non offuscata dalle passioni e dalla volontà e che pertanto è oggetto dell'intuito, non v'è dubbio che sia vera. Non può non essere vera, nota però Gentile, perché la regola dell'evidenza riguarda soltanto l'intuizione da parte della mente di un contenuto che essa non è in grado di discriminare come vero o come falso. Il problema intorno al quale, in effetti, si affatica Cartesio per superare il dubbio che inficia anche quanto il pensiero coglie con chiarezza e distinzione, vale a dire quello di verificare la "verità" dei suoi oggetti, non poteva essere risolto mercè lo stesso atto intuitivo, perché esso «presuppone dommaticamente un certo contenuto ideale obbiettivo, analogo a quel mondo ideale di Platone, il quale non si dimostra dal pensiero, ma s'impone al pensiero e lo forma»²⁵.

L'accostamento tra le idee cartesiane e quelle platoniche non è affatto casuale e riveste un rilievo cruciale a questo punto dell'argomentazione. Il platonismo è infatti il prototipo, nel pensiero gentiliano, di quella concezione del conoscere che si proietta verso una oggettività autonoma e indipendente, che deve solo essere appresa dal pensiero che pertanto risulta, in questo rapporto, assolutamente inessenziale. Inoltre, la struttura del mondo platonico, ancorché definita "ideale", risulta riconducibile per Gentile al più radicale naturalismo, poiché essa è data nella pienezza delle sue determinazioni, ma non si possiede in esse, e pertanto non può essere che l'altro dallo spirito²⁶. La critica gentiliana alla più immediata interpretazione del metodo cartesiano si centra quindi sulla considerazione dell'intuito come forma privilegiata della costruzione del sapere. E all'intuito viene ricondotta coerentemente anche la deduzione, secondo strumento del metodo cartesiano, che sostanzialmente coincide con il primo in quanto estende a catene più o meno lunghe di ragionamenti quelle stesse caratteristiche di evidenza che appartengono ai dati primitivi colti per intuizione. Sostanzialmente coincidenti, quanto alle loro caratteristiche epistemiche, intuizione e deduzione fanno sì che in Cartesio

²⁵ Ivi, p. 214.

²⁶ Cfr. ivi, pp. 200-201.

tutto quanto il metodo sia una matematica universale, che non si distingue dalla dialettica platonica se non per questa differenza che i termini della dialettica sono qualità e quelli della matematica sono quantità, ossia di una qualità differente²⁷.

Se dal punto di vista fin qui delineato in Cartesio risulta esplicito il carattere antispiritualistico e quindi materialistico di ogni dottrina che presupponga al sapere il suo oggetto, giusta una interpretazione critica dell'intuito che è una delle costanti della riflessione gentiliana²⁸, nella seconda parte della trattazione dedicata al filosofo francese emerge anche un diverso e più fecondo modo di interpretarne il significato. Gentile a questo punto non discute più gli elementi del metodo, e si rivolge invece al *Cogito*. La forza di questo nuovo argomento è tale che Gentile, subito dopo aver accostato la *mathesis universalis* cartesiana al platonismo, arriva a scrivere che «l'idealismo razionalistico e matematico di Cartesio è agli antipodi dell'idealismo realistico di Platone». La ragione di ciò è che nel *Cogito* emerge il «nuovo e profondo motivo» che «è il momento della soggettività e della certezza, ignoto alla filosofia, tutta assorta nella speculazione della realtà come verità»²⁹. A partire dalla valorizzazione del carattere peculiare del *Cogito*, Gentile reinterpreta i concetti dell'intuizione e della deduzione che assumono a questo punto un valore affatto diverso da quello che poteva essere attribuito loro sulla base della mera assunzione delle regole del metodo. Inscritti nel movimento che si realizza a partire dal *Cogito* perdono la qualificazione statica e naturalistica per diventare espressione dell'attività dello spirito:

L'intuizione delle idee o verità evidenti, o chiare e distinte è l'intuizione del *cogito ergo sum* che si estende e protende su tutta la realtà ideale in quanto atto (deduttivamente) e realizzazione del soggetto e non ha niente a che fare con l'intuito platonico³⁰.

²⁷ Ivi, p. 214.

²⁸ La critica all'intuito quale organo del conoscere è uno dei punti fermi del pensiero gentiliano sin dalla sua fase più precoce: se ne trova infatti una formulazione perentoria già nel *Rosmini e Gioberti*[1898], *Terza edizione accresciuta*, Firenze, Sansoni 1958, pp. 193 e sgg.

²⁹ G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., p. 215.

³⁰ *Ibidem*.

L'intuito platonico coglie la realtà che già è, che è data ed esterna al pensiero, mentre qui Gentile scopre l'intuizione cartesiana come produttiva, se scaturente dal *Cogito*, di quei contenuti che sembrano dati ma che invece risultano intrinseci all'io perché da esso prodotti. Quindi l'intuito cartesiano gli appare «l'intimità stessa del pensiero che realizza sé medesimo pensando e realizza un mondo tutto illuminato dalla luce folgorante, a cui si aprirono gli occhi di Descartes quando vide pensando sé come sostanza pensante»³¹. Per questa ragione il *Cogito* è per Gentile realizzazione dell'autocoscienza, ed è anche la prima posizione del concetto dell'Io come autoctisi, come risulta esplicitamente dall'ulteriore interpretazione del secondo strumento del metodo cartesiano:

La deduzione di Cartesio è l'analisi di quel mondo nuovo scoperto da lui quando sentì tutta la certezza incrollabile dell'Io nell'atto suo di affermarsi, pensandosi a un tratto e facendosi o ponendosi nella realtà³².

Per Gentile, dunque, il *Cogito* è l'"atto" con il quale Cartesio scopre il Sé come sostanza pensante che realizza sé e il mondo ideale³³; alla luce di questa interpretazione del *Cogito* come atto, l'intuizione può essere intesa come la posizione, da parte del pensiero, di sé e dei suoi contenuti ideali, e la deduzione come l'analisi del mondo ideale che si realizza mercè l'atto del *Cogito*. Mettendo in pratica la premessa ermeneutica con la quale aveva introdotto la sua lettura delle dottrine moderne sul metodo, Gentile sviluppa quindi una interpretazione del pensiero di Cartesio che ne proietta il significato più profondo verso una consapevolezza che la filosofia avrebbe raggiunto più compiutamente soltanto dopo un percorso ancora molto lungo, e soltanto mercè il superamento della presupposizione del metodo alla filosofia.

3. Il valore della certezza

³¹ Ivi, p. 214.

³² Ivi, p. 215.

³³ Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, trad. di M. Garin, Introduzione di T. Gregory, Laterza, Roma-Bari 1998, p. 45 e Id., *Meditazioni metafisiche*, trad. e Introduzione di S. Landucci, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 43-47.

Critica alla concezione del metodo strumento e valorizzazione speculativa della soggettività connessa alla posizione del *Cogito* sono dunque i due aspetti attraverso i quali Gentile si rivolge al pensiero cartesiano. Se il primo punto rimarrà sostanzialmente costante anche negli interventi successivi a quelli contenuti ne *La riforma della dialettica hegeliana*, il filosofo dell'attualismo preciserà la sua interpretazione del secondo, anche sulla base del progressivo approfondimento della propria prospettiva speculativa. La lettura gentiliana di Cartesio si arricchisce pertanto di sfumature nella *Teoria generale dello spirito come atto puro*, nel *Sistema di logica*, e in alcuni dei saggi raccolti in *Introduzione alla filosofia*, in ciascuna opera in relazione al tema specifico che essa discute.

Il concetto della soggettività trascendentale è al centro della *Teoria generale dello spirito*, vero e proprio manifesto dello spiritualismo gentiliano, nel quale sono presenti, come in tutte le altre opere teoriche del filosofo, ampi passaggi dedicati alla critica delle posizioni filosofiche da superare. In questo caso compare un riferimento interessante a Cartesio nell'ambito della discussione del problema del rapporto tra «l'astratto universale e il positivo»³⁴. Gentile critica l'impostazione tradizionale della questione degli universali, ritenendo che rimanga irrisolta, per opposte ragioni, sia nel nominalismo che nel realismo. Se si concepisce reale l'individuo, infatti, non se ne può cogliere la dimensione universale, mentre se si riconosce realtà all'universale, rimane priva di giustificazione la determinatezza dell'individuale. Per Gentile l'antinomia comincia a risolversi, in età moderna, con il *cogito ergo sum* «perché in quel *cogito* la concretezza dell'individuo (io che penso) coincide con l'universalità del pensiero»³⁵. Ma questo avviene in Cartesio «in quanto la realtà che si pensa è lo stesso pensiero che pensa», e dunque soltanto in quella fase del pensiero cartesiano nella quale Gentile riconosce l'intuizione dell'autocoscienza e della soggettività come autoctisi. Infatti, continua, «appena nello stesso Descartes il pensiero si rivolgerà dal soggetto che si realizza nel proprio pensiero, alla realtà che si pone innanzi al soggetto in virtù del suo pensiero, la coincidenza verrà meno, e si riaprirà l'abisso tra individuo e universale», come testimonia l'antitesi, nella filosofia moderna, tra la metafisica

³⁴ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro* [1917], Le Lettere, Firenze 1998, p. 68.

³⁵ Ivi, p. 72.

dell'intelletto e l'empirismo³⁶. Anche in questo caso, dunque, il *Cogito* cartesiano viene interpretato come soggetto attivo, pensiero "in atto"³⁷.

Ma un riconoscimento di valore ancora più radicale al pensiero cartesiano viene espresso da Gentile nel *Sistema di logica*, in relazione alla configurazione del problema della certezza, un tema di cruciale importanza per l'attualismo. Se infatti il mero concetto della verità sottende il riferimento del pensiero a una realtà che gli è presupposta e che esso deve solo riconoscere, come nella posizione oggettivistica classica, il concetto della certezza è invece quello che esprime la concretezza della verità, intesa come l'integrazione in essa della soggettività che la riconosce. Per l'attualismo non esiste il vero se non nell'autocoscienza che lo pone, ponendo sé stessa, e dunque superare il concetto astratto della verità per raggiungere quello concreto della certezza è l'obiettivo raggiunto dal lungo percorso della filosofia moderna, iniziato da Cartesio e compiuto dall'attualismo³⁸.

Come ne *Il metodo dell'immanenza*, anche nel *Sistema di logica* Gentile premette un articolato excursus storico all'esposizione delle sue tesi, e anche in questo caso lo schema di riferimento parte dalla definizione del significato profondo dell'intuizione cristiana, che la filosofia moderna deve svolgere e appropriarsi. Qui l'esposizione dell'intuizione cristiana è più esplicita nel riconoscere nel concetto cristiano dello spirito non la dimensione dell'intelletto ma quella del volere, che per Gentile è all'origine di una nuova definizione della conoscenza:

Alla conoscenza intellettualistica contemplativa [...] sottentra una conoscenza nuova, attiva, operosa, creatrice del suo oggetto, cioè di sé medesima nel suo spirituale valore³⁹.

La filosofia moderna con l'Umanesimo e il Rinascimento e poi con Bacone e con Cartesio si avvia allo sviluppo di questa nuova consapevolezza. In questa prospettiva Gentile valorizza il *Cogito*, in quanto risolve il problema filosofico della certezza attraverso un'argomentazione

³⁶ Cfr. *ibidem*.

³⁷ Cfr. R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., p. 43 e Id. *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 43 e sgg.

³⁸ Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere* [1917-1921], 2 voll., Le Lettere, Firenze 1987, I, p. 83.

³⁹ Ivi, I, p. 34.

che non è sillogistica ma è la costruzione di un diverso concetto del reale, sconosciuto all'antichità, vale a dire «del concetto di quell'essere che il pensiero realizza realizzando sé stesso: cioè della realtà come coscienza di sé»⁴⁰. Criticando il sillogismo come forma nella quale il pensiero presuppone come già conosciuto ciò che pretende invece di dimostrare, Cartesio appare consapevole, secondo Gentile, del più autentico concetto del conoscere, che non è intelletto quale mero spettatore della realtà, «ma volontà piuttosto, creatrice di quanto per lei è reale»⁴¹.

È evidente come con questo tema si tocchi un punto nevralgico del confronto gentiliano con Descartes, quello nel quale emerge il rispecchiamento, nella filosofia cartesiana, del nodo teorico qualificante dell'attualismo, vale a dire quella coincidenza tra teoria e prassi, tra conoscere e volere, nella quale risiede il carattere spiritualistico della soggettività trascendentale gentiliana. Certo Gentile è ben consapevole che non si può attribuire a Cartesio la piena articolazione di questo concetto, che vede soltanto in Kant una sua prima, e tuttavia ancora non compiuta affermazione. Ma a partire da Cartesio la filosofia moderna si affaticherà a conquistare progressivamente un sempre più adeguato concetto "spiritualistico" del reale:

La logica dell'idealismo trascendentale, inaugurato da Kant e proseguito fino alle forme recentissime della speculazione idealistica, non è più il problema della forma del pensiero vero, [...] ma quello piuttosto del pensiero in atto, o dello spirito nella sua libertà; il quale [...] costruisce l'oggetto come la concretezza del suo proprio essere. Alla logica del conosciuto si vuol sostituire la logica del conoscere⁴².

La nuova filosofia, la filosofia autentica quindi, per Gentile è la filosofia come scienza dello spirito come atto puro; e la logica è scienza filosofica come scienza di questo atto inteso come puro conoscere. E il puro conoscere non presuppone né sé né il suo oggetto: è vero volere, che crea il suo mondo creando sé medesimo nella sua propria attualità.

Gentile non è certo inconsapevole della distanza che separa il concetto attualistico della filosofia dalla posizione di Cartesio, tanto è vero che

⁴⁰ Ivi, I, p. 38.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Ivi, I, p. 45.

puntualizza come la concezione oggettiva e trascendente della verità permanga anche nel suo pensiero, come in tutti i filosofi della modernità. Tuttavia, rileva un altro elemento di grande fecondità nel pensiero cartesiano, a proposito proprio di quella tensione tra conoscere e volere che è di cruciale importanza per la sua prospettiva teorica, e che nel *Sistema di logica* diventa l'elemento qualificante della sua concezione del logos alla luce della dottrina immanentistica della verità. La verità autentica è tale per l'attualismo se si dà in forza dell'atto del soggetto, che pone insieme sé e il suo opposto. Si tratta di quella che Gentile descrive come «l'intimità del vero al soggetto», o come la dottrina *volontaristica* della verità, per la quale «la verità vale come verità quando non è il presupposto, ma l'affermazione dello spirito nella sua libertà»⁴³. Secondo Gentile questa dottrina, «d'ispirazione schiettamente cristiana», in quanto esplicita quella visione attiva del conoscere tipica del cristianesimo, avrebbe un precursore in Duns Scoto, e due validi sostenitori in Cartesio e Rosmini. Naturalmente è sul secondo di questi tre pensatori che occorre qui soffermarsi, per mostrare come, secondo Gentile, nonostante in Cartesio permanga la concezione della verità trascendente nelle idee oggetto dell'intuizione dell'intelletto, nella dottrina dell'errore emerge un differente aspetto di rilievo fondamentale. Quando il filosofo individua la ragione dell'errore nell'indebita estensione della volontà oltre i suoi limiti⁴⁴, le riconosce un ruolo determinante anche in relazione alle affermazioni dell'intelletto:

Il sottomettersi alla verità non dipende dall'esserci la verità; bensì dal riconoscerla che fa il soggetto come tale [...]. Di qui parrebbe che la verità non astratta, come è possibile, ma concreta, come quella che essa è sempre, in quanto è legata all'animo nostro e lega l'animo nostro, fosse creata dalla volontà nell'atto di creare se stessa⁴⁵.

⁴³ Ivi, I, p. 73.

⁴⁴ Cfr. R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 93: «Infine, venendo a considerare più da presso me stesso, e ricercando che natura abbiano i miei errori (ché sono essi soli la spia dell'imperfezione che è in me), mi rendo conto che dipendono da due cause che vi concorrono insieme: dalla mia facoltà di conoscere e dalla mia facoltà di scegliere, o libertà dell'arbitrio, ossia dall'intelletto e, congiuntamente, dalla volontà. Attraverso il solo intelletto, difatti, mi limito a percepire le idee sulle quali posso poi pronunciare un giudizio».

⁴⁵ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit., I, p. 75.

La dottrina volutaristica della verità, segnatamente quella teorizzata da Cartesio tramite il dualismo tra volontà e intelletto, non è però esente dalla critica gentiliana perché presuppone una opposizione tra le due facoltà, l'una infinita e libera, e l'altro finito e determinato il quale, rappresentando comunque un dato opposto alla prima, la limita e ne vanifica il valore spirituale. Nonostante ponga una esigenza legittima, la dottrina volutaristica della verità cartesiana non risolve nell'attualità della volontà la generazione del vero e conserva anche a quest'ultima una configurazione "intellettualistica". Tuttavia Cartesio per Gentile ha il grande merito di aver posto per la prima volta l'accento sul carattere "morale" della verità, sulla soggettività del vero, sulla presenza del soggetto nel vero medesimo, in una parola sulla necessità della "certezza" della verità. Il dualismo tra la certezza soggettiva e la verità oggettiva è uno dei problemi ricorrenti nel pensiero cartesiano, e di solito si misura la debolezza della certezza con il fatto che essa abbia bisogno del sostegno di Dio per poter attingere l'ordine della verità. Ma Gentile valorizza un passaggio cruciale del testo di Cartesio, dal quale emerge la possibilità di dare una diversa configurazione al rapporto tra certezza e verità, e di ridefinire quindi la seconda alla luce della prima, secondo un concetto che sarà quello specificamente sviluppato dall'attualismo.

La più autentica interpretazione della verità non può essere intesa, in Gentile, se non come posizione di essa da parte del soggetto. Si tratta dunque di spostare l'attenzione teorica dal vero al soggetto per il quale esso è tale. E in questo non ci si limita a configurare una visione soggettiva del vero o, come scrive Gentile, un «logo soggettivo», ma si fa riferimento al soggetto come tale, all'io che genera e si riconosce nel vero che pone, ponendo sé stesso. Esplicitamente Gentile scrive che si tratta della «persona» che si realizza nel pensare la verità: del «soggetto, insomma, nella sua attualità di soggetto, come autoctisi»⁴⁶. Già nella *Teoria generale dello spirito* Gentile aveva riconosciuto a Cartesio il ruolo di aver colto, nel *Cogito*, il vero significato di un pensiero che se «è vero pensiero deve generare l'essere di cui è pensiero»⁴⁷ e di nuovo, a questo proposito, il riconoscimento del valore del pensiero cartesiano è esplicito: Cartesio «ben si può dire il fondatore del concetto filosofico del soggetto come autoctisi»,

⁴⁶ Ivi, I, p. 80.

⁴⁷ G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., p. 98.

perché coglie il nesso della dottrina della volontarietà dell'errore con la dottrina della certezza, «attraverso la quale egli scoprì il nuovo concetto del soggetto, che è in quanto pensa: il cui essere è una generazione identica al pensare»⁴⁸. Gentile cita nel *Sistema di logica* un passaggio fondamentale della *IV Meditazione* che giova rileggere, perché mostra chiaramente a cosa egli alluda quando ritrova nel pensiero cartesiano una coerente affermazione della concretezza del riconoscimento della verità. Di fronte all'intuizione del *Cogito*, Cartesio scrive:

Non potevo fare a meno di giudicare che una cosa che concepivo con tanta chiarezza fosse vera, non già perché a ciò mi trovassi forzato da alcuna causa esterna, ma soltanto perché una gran chiarezza era nel mio intelletto, e ne è derivata una grande inclinazione nella mia volontà; e mi son ridotto a credere con tanto maggior libertà, quanto minore è stata l'indifferenza in cui mi son trovato⁴⁹.

L'espressione determinante è quella che allude alla consapevolezza della libertà con la quale la soggettività cartesiana, in un movimento unico che coniuga la chiarezza dell'intuizione e la volontarietà dell'assenso, esercita la prerogativa essenziale dello spirito ponendosi nel pensiero e riconoscendosi in quest'atto. Gentile conclude:

La chiarezza estrema della proposizione *Cogito, ergo sum*, per cui Cartesio può sottrarsi al dubbio *de omnibus*, e gettare le basi della certezza della cognizione, è solo un momento astratto della certezza stessa: la quale si compie con l'atto di libertà, che riconosce la chiarezza dell'idea, e cioè ne afferma la certezza⁵⁰.

Il tema della "certezza" è dunque per Gentile quello attraverso cui la filosofia moderna postula e persegue il superamento del concetto intellettualistico e dommatico della verità, e la sua integrazione nella concretezza della soggettività: «La verità d'una logica filosofica non può essere se non questa verità che è contenuto della certezza»⁵¹. In questo

⁴⁸ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit., I, p. 80.

⁴⁹ Ivi, I, pp. 80-81: si tratta della traduzione gentiliana della *IV Meditazione*; il passo si può leggere anche in R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 97.

⁵⁰ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit., I, p. 81.

⁵¹ *Ibidem*.

percorso Gentile individua tre tappe fondamentali: il *terminus ad quem* del processo, vale a dire l'attualismo, e il contributo di due altri pensatori, Cartesio e Kant, che rivestono quindi un rilievo peculiare in vista del raggiungimento della compiuta consapevolezza del concetto della verità spirituale.

Nel movimento filosofico iniziato da Cartesio col dubbio metodico, per giungere alla critica di Kant e al concetto del soggetto attuale (sottratto a ogni presupposto) della nostra filosofia, non si tende già, come può facilmente sembrare a chi intenda le cose in modo approssimativo, a sostituire la fede della volontà alla scienza dell'intelletto. Al punto in cui siamo pervenuti, giova rilevare accuratamente il significato di questa unità di fede e certezza, che è la certezza moderna come concretezza della verità⁵².

Il nome di Cartesio viene dunque accostato a quello di Kant, il cui rilievo nella determinazione della prospettiva speculativa dell'attualismo è stato già ampiamente sottolineato dalla letteratura critica⁵³. Per raggiungere il concetto autentico della certezza, compimento del nuovo concetto della verità, secondo Gentile bisogna risalire al «primo principio dell'idealismo cartesiano, che non presuppone l'essere al pensare, ma lo fa consistere appunto nel pensare; e intendere questo pensare come unità dei due termini»⁵⁴ che Cartesio ancora separava, intelletto e volontà. E tuttavia è ancora in Cartesio che Gentile individua un esempio di ciò da «cui il pensiero non può prescindere senza negare se stesso, [...] quell'essere che è la realtà in cui esso si realizza»⁵⁵: la *substantiacogitans* come lo spirito quale *autoctisi* sono concetti in cui prende forma la consapevolezza più profonda di ciò che deve intendersi come realtà.

4. La nascita dell'atteggiamento critico

⁵² Ivi, I, p. 83.

⁵³ A questo proposito mi sia consentito di rinviare al mio *Gentile e Kant*, Le Lettere, Firenze 1911; ma a questo proposito è necessario tenere presenti A. Negri, *Giovanni Gentile*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1975, *Il Costruzione e senso dell'attualismo*, pp. 27 e sgg., M. Berlanda, *Gentile e l'ipoteca kantiana. Linee di formazione del primo attualismo*, presentazione di C. Vigna, Vita e Pensiero, Milano 2007.

⁵⁴ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit., I, p. 84.

⁵⁵ Ivi, I, p. 89.

Nelle opere fondamentali del suo percorso teoretico, Gentile riconosce dunque a Cartesio un ruolo determinante per l'impostazione delle fondamentali questioni teoriche che sono al centro dell'attualismo. Anche diversi anni più tardi, nei saggi raccolti nel volume *Introduzione alla filosofia*, il filosofo del *Cogito* verrà chiamato in causa in relazione a questi stessi temi, ma Gentile esplicherà anche un altro aspetto del suo contributo alla promozione dell'impostazione più corretta del pensiero filosofico. Nel V capitolo del volume, dal titolo "L'esperienza"⁵⁶, si discute questo tema ancora una volta risalendo alle sue origini storiche, che per Gentile sono tipicamente moderne, e scaturiscono dal concetto cartesiano della conoscenza scientifica come conoscenza a priori analitica e perciò necessaria. La teorizzazione di questo concetto in Cartesio, vista la sua unilateralità, secondo l'interprete innesca il processo della sua integrazione attraverso la posizione del problema dell'esperienza in Locke, e per altri versi in Vico. Ma è sempre a Cartesio che si deve, invece, la proposizione di una esigenza fondamentale per la configurazione matura del concetto del conoscere. Con l'introduzione nella filosofia del problema della certezza, Cartesio pone la questione della necessità di riconoscere il valore della conoscenza a partire dalla legittimazione che se ne ha nel soggetto. La posizione dommatica afferma il vero senza interrogarsi sulla mediazione necessaria al suo riconoscimento; il dubbio cartesiano invece pone prepotentemente e prioritariamente il problema della necessità del fondamento del sapere, che ritrova non nell'oggettività esterna, ma nel pensiero stesso. Divaricati la verità del mondo e il soggetto per cui questa verità deve valere, il soggetto supera l'inessenzialità che rivestiva nella posizione dell'oggettivismo antico perché diventa il punto a partire dal quale può determinarsi il valore dell'oggettività. Scrive Gentile:

La verità è immensa, la certezza è limitata a un punto solo. Ma questo punto vale più di tutta la verità; vale infinitamente di più. E solo se trova il

⁵⁶ G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, Seconda edizione riveduta con un'Appendice [1943], Sansoni, Firenze 1981, pp. 79-103. Sul concetto gentiliano di esperienza si rinvia a D. Spanio, *Contraddizione, divenire ed esperienza. Un'introduzione alla riforma gentiliana della dialettica di Hegel*, in «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XXIII (2008), pp. 473 e sgg.; dello stesso autore di vedano anche i volumi *Idealismo e metafisica. Coscienza, realtà e divenire nell'attualismo gentiliano*, prefazione di E. Severino, Il Poligrafo, Padova 2003 e *Gentile*, Carocci, Roma 2011.

suo centro in quel punto, la verità può distendersi nell'infinita circonferenza per cui può spaziare un sapere legittimo⁵⁷.

Per la chiarezza con la quale pone il problema della legittimazione della conoscenza, attraverso la posizione del dubbio e il conseguente radicamento nel *Cogito*, Gentile afferma che Cartesio è colui che introduce nella filosofia l'atteggiamento *critico*, e scalza in questo modo la possibilità di persistere nel dommatismo. «Il dommatismo cade perché sorge il soggetto» scrive, e continua, delineando implicitamente un percorso essenziale entro la storia della filosofia moderna che tocca, come momenti determinanti, il *verum factum* vichiano e il soggettivismo trascendentale kantiano, per compiersi nell'attualismo. Sorge il soggetto, «il quale è certo di sé e della sua verità: ossia di quello che egli pensa ed è oggetto suo, in quanto egli lo pone in essere e costruisce»⁵⁸. Ma questo valore gnoseo-pratico del soggetto è già presente, *in nuce* nel momento generatore di questo percorso, perché non è altro che «il profondo e originario significato del *cogito* cartesiano»⁵⁹.

Il concetto di esperienza che risulta da questa configurazione, quella che Gentile considera l'esperienza “pura”⁶⁰, nella quale il soggetto genera sé e il proprio oggetto, non si afferma perentoriamente né in Cartesio, la cui dottrina delle idee innate ricade nel dommatismo, né nella tradizione empiristica, che pure pone l'esigenza della soggettività della sensazione. È nella filosofia kantiana che l'Io trascendentale si riconosce artefice dell'esperienza, e il pensiero si appropria finalmente del proprio contenuto. Prima di Kant soltanto Vico aveva contrastato quel «degenere cartesianismo» che si era fossilizzato nelle «metafisiche di moda» opponendogli quel «pensare sintetico, costruttivo, dell'esperienza, in cui *verum et factum convertuntur*: in cui, cioè, conoscere è fare, e in cui il vero

⁵⁷ G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 83.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *L'esperienza pura e la realtà storica* è il titolo della prolusione al corso di Filosofia teoretica pronunciata da Gentile presso l'Università di Pisa nel novembre 1914 e poi inserito ne *La riforma della dialettica hegeliana*, cit., pp. 233-262. Su questa prolusione, e sul suo ruolo nello svolgimento intellettuale gentiliano, si veda F. Rizzo, *Le prolusioni di Gentile (1903-1918)*, in «Il Pensiero Italiano. Rivista di Studi Filosofici», I (2017), n. 2, pp. 1-25, ora in F. Rizzo, *Croce e Gentile. La costruzione della tradizione idealistica italiana*, a cura di R. Faraone, G. Gembillo, G. Giordano, Armando Siciliano Editore, Messina 2022, pp. 35-64.

è il certo, e la filosofia fa tutt'uno con la filologia»⁶¹. Raccogliendo l'eredità di questi pensatori, e rigorizzandone le posizioni, l'attualismo intende risolvere le residue contraddizioni dommatiche, e instaurare quello che per Gentile è il concetto dell'esperienza "pura", fondata coerentemente nell'atto della soggettività.

Cartesio, e poi Vico e Kant, sono dunque i tre "auttori" della modernità cui si rivolge Gentile per cogliere altrettante posizioni feconde e teoricamente affini al proprio attualismo. Il confronto con Cartesio, costante in tutte le opere fondamentali della maturità gentiliana, tende a valorizzare l'opera del filosofo del *Cogito* senza tacerne le obiettive connotazioni intellettualistiche e dommatiche, ma penetrandone con profonda sagacia la ricchezza speculativa. Nonostante le innegabili distanze, Gentile sembra ritrovare nel filosofo delle *Meditazioni* una sorta di *alter ego*, che per primo ha vissuto l'esperienza dell'intrascendibilità del pensare. Proprio a Cartesio infatti, sembrano rinviare queste parole, che esprimono con piena aderenza il senso profondo della filosofia attualistica:

Il pensiero non può dire di non essere senza essere: il suo dubbio è certezza, la sua negazione è affermazione. L'astrazione, che esso tentasse di fare di sé, sarebbe sempre posizione di sé. [...] Quando il pensiero si prenda come tale, nel suo valore, com'è possibile solo quando si consideri non dall'esterno, come pensiero diverso da quello che pensa, allora non c'è modo di negarlo, perché è quello appunto che dovrebbe negare, con un atto che sarebbe sempre la sua affermazione⁶².



Articolo presentato in dicembre 2022. Pubblicato online in maggio 2023
c 2023 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: 10.13129/2532-6864/2022.1-2.67-90

⁶¹ G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 90.

⁶² G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit., I, p. 100.

DISCUSSIONI

FRANCESCA RIZZO
**A PROPOSITO DEGLI *STUDI GENTILIANI*
DI CARMELO VIGNA**

Hanno quasi sessant'anni, ma proprio non li dimostrano. Questa la prima impressione, via via che procedevo nella lettura dei due tomi di *Studi gentiliani* pubblicata da Carmelo Vigna per la casa editrice Orthotes (Napoli-Salerno 2018). Il primo dei quali presenta il testo della tesi di laurea in Storia della filosofia contemporanea del giovane Vigna, discussa nell'Università Cattolica del Sacro Cuore nella seconda sessione autunnale dell'anno accademico 1962/1963. Titolo: *Analisi critica del logo astratto di Giovanni Gentile*; Relatore: chiarissimo professore Emanuele Severino¹. Il secondo comprende studi che coprono un arco di tempo molto ampio, dal 1967 al 2016, pubblicati in riviste, atti di convegni e taluni anche già raccolti in volume².

Citroviamo, dunque, dinnanzi alla testimonianza di un interesse di ricerca che ha impegnato (insieme ad altri due filoni di indagine, l'uno rivolto ad Aristotele, l'altro a Marx) gran parte della riflessione di Vigna. In breve, l'interesse di una vita; ma, soprattutto, un'interpretazione che non è mutata nel tempo, se Vigna ha potuto proporre la sua tesi di laurea come ancora espressiva del proprio pensiero riguardo a Gentile, rimettendola nel gioco del dibattito filosofico contemporaneo. Del resto è sufficiente leggere l'*incipit* della prefazione per imbattersi in questa dichiarazione:

Raccolgo in questo volume (diviso in due tomi) i miei studi gentiliani, senza aggiungere o togliere nulla quanto alle prese di posizione teoriche delle vecchie pagine. La penso ancora allo stesso modo³.

¹ La dicitura del frontespizio della tesi è menzionata da Vigna nella seconda nota della Prefazione (C. Vigna, *Studi gentiliani*, cit., I, p. 15).

² C. Vigna, *Ragione e Religione*, CELUC, Milano 1971.

³ C. Vigna, *Studi gentiliani*, cit., I, p. 7.

«La penso ancora allo stesso modo»: si tratta di una perentoria dichiarazione di coerenza, che non si può altro che accogliere nella sua totale disarmante sincerità, e pure – mi sia consentito aggiungere – con una sorta di benevola invidia. Perché, dichiarazione di una continuità e persistenza di pensiero che se, da una parte, induce a pensare a una singolare fermezza di interpretazione; riveste, dall'altra, il significato di testimonianza della forza della formazione ricevuta da Vigna dai suoi maestri, Emanuele Severino, Gustavo Bontadini, Sofia Vanni Rovighi. Pochi studiosi –ritengo –potrebbero ripetere le stesse parole. Il fatto è che Vigna, proprio a motivo dell'orizzonte della sua formazione, proviene da una tradizione che si è confrontata sempre in modo critico con l'idealismo attuale o, per meglio dire, con l'idealismo moderno nella sua interezza, di cui quello attuale costituisce, come è stato detto, “la conclusione”⁴.

Chi legga i due tomi di Vigna, in particolare il primo, ossia quello volto a «un'analisi strutturale»⁵ del gentiliano logo astratto (ma che si allarga comunque a tutto il *Sistema di logica e meteorologia del conoscere*), non tarda ad accorgersi che l'approccio –giovanile sì, ma tuttavia immutato e confermato oggi –è un approccio fortemente critico, ereditato dai suoi maestri, ma mai demolitore. Anzi, quel che emerge sempre è la consapevolezza di accostarsi a un filosofo con cui non è possibile non fare i conti. Vero è che a questa consapevolezza Vigna ha dato voce nelle pagine finali del secondo volume, precisamente nelle pagine della Postfazione, naturalmente scritta oggi⁶; ma essa era già tutta nel giovane Vigna. E di quale consapevolezza si tratta? Citerò al riguardo direttamente le parole di Vigna, nelle quali mi è parso scorgere una sorta di messaggio, ma anche di monito:

⁴ Penso al noto libro di Guido Calogero *La conclusione della filosofia del conoscere*, centrato sulla interpretazione dell'attualismo quale conclusione di una tradizione che avendo avuto il suo fulcro, nonché momento accentratore della riflessione, nella funzione gnoseologica, con l'attualismo e nell'attualismo si conclude. Si conclude per la semplice ragione che l'attualismo, radicalizzando la prospettiva kantiana, 1. toglie la differenza tra pensare e conoscere; 2. assume il conoscere nell'orizzonte pratico, quale atto formativo del reale; 3. costruisce un sistema di logica, dove conoscere è pensare e pensare è fare, ossia *agire* la realtà che conosciamo; 4. toglie la dualità di ontologico e logico riversando il reale nel pensiero a sua volta articolato in logo astratto e logo concreto. Dove il logo astratto è il reale separato dalla consapevolezza di essere produzione agita dalla nostra organizzazione conoscitiva; e il logo concreto è il reale “cresciuto”, invece, in quella consapevolezza, o – come potrei anche dire – vigilato dalla consapevolezza di essere produzione della nostra solidale e collaborativa attività conoscitiva.

⁵ C. Vigna, *Studi gentiliani*, cit., I, p. 16.

⁶ Ivi, II, pp. 305-308.

Accedere alla verità di Gentile (riveduta e corretta), cioè accedere alla consapevolezza della grandezza e dell'altezza del pensiero pensante. È questo, ancora e sempre, il compito nostro. Compito che comporta l'onorare non un astratto Io trascendentale, ma *ogni singolarità umana esistente, di cui il pensiero pensante è forma ultima*. Ossia: compito che importa onorare ogni essere umano come sede dell'intrascendibile o dell'inoltrepassabile; quindi come ciò che non può mai essere (semplicemente) mezzo, ma che deve essere sempre fine in sé [...]. Sfrondata dalla retorica della potenza creativa, l'atto puro di Gentile può e deve allora essere indicato come ancora simbolica rivendicazione di *questa* gloria degli umani. E Gentile deve essere sempre riconosciuto, a questo titolo, come nostro Maestro⁷.

Ma la consapevolezza dell'insegnamento che proviene dall'attualismo, sebbene espressa oggi con la perentorietà che si è vista, c'era già tutta, come dicevo, nel giovane Vigna. Il quale, in particolare nei saggi raccolti nel secondo tomo (che comunque sono anch'essi saggi giovanili, tranne qualcuno più recente), dell'attualismo lascia sempre bene emergere il senso di celebrazione e difesa dell'umano, di cui il singolo – ogni singolo – è espressione e portatore. Da qui l'intrascendibilità e insacrificabilità della singolarità umana, coincidente con quella coscienza senza la quale la realtà, ogni realtà (anche la nostra), si spegne e dilegua. Inutile insistere che un insuperabile significato morale, oltre che religioso, è racchiuso in questa celebrazione dell'umano; e inutile anche aggiungere che proprio questa celebrazione è il cuore autentico e pulsante dell'attualismo. In altri termini, l'aspetto, il carattere, che fa dell'attualismo la più rigorosa concezione umanistica del mondo, prodotta dalla filosofia e nella filosofia contemporanea.

Non ho detto a caso “la più rigorosa concezione umanistica del mondo”. «Concezione umanistica del mondo» è, infatti, il titolo del primo saggio – o capitolo – del libro di Gentile dal titolo *Introduzione alla filosofia*⁸. A esso ne seguiva un altro dal titolo «Concetti fondamentali dell'attualismo», uno dei quali era riposto in quello di “umanità profonda” che, così si legge in un emblematico passaggio,

⁷ Ivi, II, p. 308.

⁸ Pubblicato nel 1933, la seconda edizione uscì nel 1943, con una prefazione datata “Firenze, novembre 1943”, meno di un anno prima dell'assassinio di Gentile.

regge bensì l'individuo particolare, ma associa gl'individui nel pensiero, voglio dire nel sentire e nel pensare, nel poetare e nell'agire, nella civiltà che è la vita dello spirito, legando in un uomo solo le generazioni e le stirpi diverse; in un uomo, che non conosce ostacoli se non per superarli, non misteri se non per svelarli, non male se non per emendarlo, non schiavitù se non per affrancarsene, non miserie se non per soccorrerle, non dolori se non per medicarli. Questa umanità profonda è quella che alla prima non scorgiamo né negli altri, né in noi: ma è pur quella per cui è possibile che uno cerchi l'altro, e gli rivolga la parola, e gli porga la mano. È pur quella che quando una verità ci illumini la mente, e un sentimento s'impadronisca di noi e ci commuova e c'ispiri, la nostra lingua è, al dire del poeta italiano, come per se stessa mossa; e non sappiamo non parlare e l'anima nostra si espande, e dice, e canta; e ancorché di fatto nessuno ci ascolti, si può dire che una folla invisibile sia intorno a noi ad ascoltare: viventi, morti, non nati, una folla anonima di giudici che non hanno volto, ma pensano e sentono come noi, e sono propriamente in noi, anzi, propriamente, sono noi stessi; e ci ascoltano, perché siamo noi che parlando ci ascoltiamo⁹.

Perché ho citato questo passaggio? Intanto perché è bellissimo, sotto il profilo letterario e anche passionale ed emotivo –passione del pensare, s'intende, ed emozione delle parole: due elementi che Gentile possedette in sommo grado. Ma anche perché si possa intendere, ad un primo approccio e rapidamente, la giustezza dell'interpretazione di Vigna, quando indica il pensiero pensante o pensiero in atto qualelato dell'attualismo al quale sempre occorre tornare. E che cos'è il pensiero pensante o in atto? In breve, è l'espressione con cui Gentile indica la vigilanza e la intrascendibilità del pensiero, intrascendibilità nel senso che non c'è realtà prima o oltre il pensiero, il cui attoconsiste nel riportare il pensato nel pensante, cioè nel ricondurre il reale nella consapevolezza del pensante, riportando l'astratto nel concreto, il separato nell'unità, il trascendente, o presunto tale, nell'immanenza cogitativa e coscienziale.

L'attualismo è una filosofia che si muove in una prospettiva di immanentismo assoluto, radicale; o –come anche potrei dire –è una prospettiva che non conosce trascendenza, se non come una sorta di piega del pensiero, di movimento interno al pensiero e del pensiero. Va da sé che

⁹ G. Gentile, *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1981, p. 23.

in ciò c'è molto "fichtismo" e certo è un fatto che come in Fichte la trascendenza dell'oggettivo è l'ostacolo (Spaventa diceva "l'inciampo") da togliere, da superare, per ricondurre l'oggettivo nel soggettivo; così in Gentile la trascendenza, ogni trascendenza del pensato, è una piega (una smemoratezza, una dimenticanza, una *incoscienza*) che il pensiero pensante deve distendere e ricondurre nell'attività del suo pensare. La trascendenza del reale, la trascendenza di Dio, la trascendenza dell'altro devono essere sempre ricondotti nell'immanenza di un pensiero che non conosca l'altro o trascendenza, che non siano da esso prodotte e non vadano ricomprese nell'umanità profonda di una soggettività universale, che vive nella singolarità, e della singolarità, di ciascuno di noi, presente e passato, nato o non ancora nato e, dunque, in una temporalità che supera, anzi ha già superato il tempo¹⁰.

Ma torno a Vigna, per dire che proprio all'interno di questa prospettiva si innesta, secondo l'autorevole studioso, la grandezza, sì, ma anche l'errore di Gentile. Perché? Vigna usa due espressioni emblematiche lì dove definisce Gentile «profeta di una grande verità per i nostri tempi» e «profeta di un grande errore»¹¹. Vediamole ambedue.

La *grande verità* è contenuta nella posizione del pensiero pensante, che – detto in parole semplici – è la posizione che rivendica la centralità e difende la intrascendibilità e insacrificabilità della singolarità umana. La quale è anche l'autentico universale, perché tutti siamo portatori, nonché responsabili, di quella «umanità profonda» di cui ho detto poc'anzi, richiamando direttamente il passaggio del testo gentiliano, e che è non già il miracolo, ovvero l'assurdo di un pensiero che nell'atto pensante *agisce* la realtà; ma l'aurea catena di una comunione spirituale, che nel pensiero, nello spirito, nella coscienza annulla – come dicevo – la temporalità materiale e abbraccia l'intero, la totalità. Dunque, Gentile «profeta di una grande verità» e, forse, più che profeta, interprete, assertore e difensore della lezione, sul cammino della cui comprensione si è svolta la via maestra della modernità. Dico: la lezione dell'Idealismo.

¹⁰ Non a caso uno degli ultimi saggi di Gentile, pubblicato negli "Atti dell'Accademia dei Lincei" nel 1936, reca il titolo *Il superamento del tempo nella storia*. Insieme a *L'oggetto della storia*, lo si può vedere in G. Gentile, *Frammenti di estetica e di teoria della storia*, a cura di H. A. Cavallera, 2 voll., Le Lettere, Firenze 1992, II, pp. 3-20.

¹¹ C. Vigna, *Studi gentiliani*, cit., II, p. 306.

Ma anche «profeta di un grande errore». Quale? Ha scritto inequivocabilmente Vigna:

Il grande errore di Gentile è l'elevazione di ogni "pensiero pensato" al rango della realtà ("materiale" o "concreta")¹².

Ebbene, mi si consenta di dire senza remore che questo – a mio parere – non è l'errore di Gentile o dell'Idealismo in genere; un errore – se tale fosse – che Kant avrebbe contribuito a formare inequivocabilmente, visto che la realtà – l'esperienza – Kant la comprende come posizione che si dischiude nell'atto conoscitivo quale sintesi a partire dalla funzione pensante, che diventa funzione conoscitiva ordinando, categorizzando, il dato dell'intuizione. Sicché, come dicevo, questo non mi pare sia l'errore di Gentile, bensì la *difficoltà* in cui si imbatte il nostro tempo, o nella quale è caduto il nostro tempo, che – come ha scritto Vigna – «è versato nell'esteriorità, cioè si è consegnato al "pensiero pensato"»¹³. Ora, l'errore non è consegnarsi al pensiero pensato, bensì ignorare, ovvero dimenticare che il pensiero pensato, ossia il reale che ci sta innanzi e attorno, il circostante posto in essere da noi nelle diverse modalità delle forme della produzione spirituale (religiosa, scientifica, giuridica, economica e via dicendo); dimenticando – dicevo – che tutto questo "pensato" va sempre ricondotto al pensante; che esso, insomma, non ha vita propria, ma è produzione nostra ed è non *in sé*, ma *da noi e per noi*, per il miglioramento dell'umano e la cura, la salvaguardia del vivente, di cui l'umano è il lato cosciente. Detto in altro modo, l'errore, la difficoltà, il pericolo, dei nostri tempi è lo scollamento del pensato dal pensante, per dire con la terminologia gentiliana, ovvero del circostante oggettivo da chi, avendolo operato, ne ha dimenticato la provenienza e, soprattutto, il senso. Perché, la causa di quello scollamento altro non è che la deriva di un antropocentrismo che non è umanismo, avendo perso, nella sua folle corsa, il senso del suo fare, dimenticando la dimensione religiosa che lega non solo le generazioni, unendole tra loro in un sodalizio che travalica lo spazio tempo, ma altresì le lega al vivente di cui l'umano è un aspetto.

¹²*Ibidem.*

¹³ Ivi, II, p. 307.

Ma tornare indietro non possiamo: dobbiamo, invece, educare, risvegliare la coscienza dell'unità del tutto, dell'indissolubilità del pensato dal pensante, ovvero del reale da quel pensiero pensante che

ha trasformato il nostro universo da uno zombie senza mente e senza autoconsapevolezza in un ecosistema vivente che ospita riflessione su di sé, bellezza e speranza e il perseguimento di scopi, significato e finalità.

Queste parole sono di Max Tegmark¹⁴, un fisico e cosmologo svedese che insegna al MIT di Boston. Esse hanno una singolare consonanza con un passaggio di *Genesi e struttura della società*, l'ultimo libro di Gentile, pubblicato postumo, dove Gentile definisce l'umano come il risveglio di quell'essere che senz'umano, appunto, sarebbe rimasto il «gran dormiente»:

Il gran dormiente, finché non si svegli, non solo s'ignora, ma non esiste. Per esistere deve svegliarsi; e svegliato che sia, si comincia a domandare: - Ma dunque prima c'ero, e dormivo? – Così è portato a chiedersi e a credere. Ma in realtà il tutto viene ad essere appunto in quell'istante in cui si sveglia ed è quello che soltanto si può essere: senso di sé, autocoscienza creatrice. Creatrice, perché la dialettica del senso di sé, di questo risveglio dell'universo, non è un'astratta dialettica logica che si eserciti sulla realtà e la presupponga: è lo stesso processo di realizzazione della realtà. Non è dialettica di logo astratto, ma, appunto, dialettica di logo concreto¹⁵.

Queste le parole di Gentile, alle quali sarebbe certamente opportuno non aggiungere altro. Ma mi si consenta soltanto una considerazione conclusiva. In breve, che il rischio, il pericolo, che oggi corriamo e stiamo in effetti già sperimentando, sta nell'assottigliamento, se non proprio perdita, della consapevolezza del pensante quale non soltanto artefice, ma curatore e responsabile del pensato. Forse, il pericolo maggiore è che ci stiamo dimenticando che il limite dell'umano è l'umano stesso. Ecco, questa è la grande lezione, anzitutto morale, che proviene dall'attualismo: l'intrascendibilità dell'umano di ogni singolo, che dell'umano è attore,

¹⁴ M. Tegmark, *Vita 3.0. Essere umani nell'era dell'intelligenza artificiale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2018, p. 10.

¹⁵ G. Gentile, *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica*, Sansoni, Firenze 1946, p. 43.

portatore e responsabile. A questa lezione l'interpretazione gentiliana di Vigna ci richiama, con l'intelligenza critica di chi indicando gli aspetti problematici del suo autore, anche, però, ne riconosce e addirittura l'eredità positiva.



Articolo presentato in aprile 2022. Pubblicato online in maggio 2023
c 2023 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: 10.13129/2532-6864/2022.1-2.93-100

FRANCESCA RIZZO
MODERNITÀ E RAGIONE ONIRICA

Che il titolo di un libro sia importante è risaputo. È il titolo, infatti, che spesso, anzi il più delle volte, ci sollecita a sostare in libreria, a prenderlo in mano, a leggere il suo *incipit*. S'indugerà, quindi, sul nome dell'autore, si memorizzerà quello dell'editore e magari, se l'impressione sia di un testo interessante, si sfoglieranno anche le pagine dell'indice. Si deciderà, infine, se abbandonare il libro sul tavolo, al cui disordine esso è stato sottratto, oppure acquistarlo e tornare a casa in compagnia di un nuovo testo, da scoprire e meditare nella particolarità del suo svolgimento e con cui, perché no?, anche entrare in discussione.

Dinnanzi a un libro dal titolo *Sogni di spiriti immondi. Storia e critica della ragione onirica*¹, la decisione non può essere che l'ultima. Anche a una prima scorsa, emerge che esso è una sorta di vero e proprio viaggio attraverso la filosofia moderna, avendo come guida o, meglio, filo conduttore la tematica del sogno. Un nuovo approccio, dunque, innanzi tutto in relazione al tema, visto che la filosofia avrebbe trascurato, secondo il giudizio di alcuni, quanto concerne la dimensione del sonno e del sogno – sebbene questo libro mi pare non lo confermi proprio del tutto. Ma un nuovo approccio anche per raccontare un percorso, quello della modernità, che le partizioni tradizionali comprendono tra Cartesio e Hegel, e non senza ragione visto che anche il percorso di Garelli va da Cartesio a Hegel, passando – già s'intende – attraverso l'imprescindibile Kant.

Va da sé che dicendo “modernità” intendevo e intendo la modernità matura, quella che, sostituendo l'eliocentrismo al geocentrismo, cambiò la descrizione del mondo, con tutte le conseguenze di processi e condanne, che gli autori del cambiamento dovettero subire da parte della Chiesa. In altri

¹ Gianluca Garelli ne è l'autore, già noto al pubblico filosofico per una nuova edizione (2008) della *Fenomenologia dello spirito* di Hegel e dell'*Antropologia* di Kant (2010), nonché curatore dell'edizione italiana della *Nuova storia della filosofia occidentale* di Anthony Kenny (2012-13), pubblicati tutti da Einaudi, anche quello di cui qui si sta dicendo (2021).

termini, la modernità che riprendendo l'antico filone dello scetticismo – i cui filosofi, non dimentichiamolo, Kant avrebbe definito i «nomadi» del pensiero – tornava a interrogarsi sulla fallacia dei sensi, ma, questa volta, con rinnovata coscienza, essendo assurta l'esperienza dell'ingannevolezza dei sensi a esperienza collettiva, oltre che premessa di nuova teoria. I sensi, infatti, sono “geocentrici” e la loro fisica è qualitativa, non già quantitativa e matematica, indiscutibilmente telesiana, anziché galileiana e cartesiana. Insomma, la modernità che, per dirlo con la Arendt, sostituiva al *taumazein* dei Greci il dubbio di Cartesio come cifra del pensiero, così finendo nella suggestione di un esistente quale possibile universale illusione onirica. Come dimenticare le tragiche parole che sanciscono la decisione di Cartesio nella fine della primadelle *Meditazioni metafisiche*? Sono parole che concludono in una sorta di visione allucinatoria, un'immagine che sembra fuoriuscire dalla profondità oscura di certi quadri barocchi:

Supporrò dunque che, anziché un Dio ottimo, fonte di verità, vi sia un genio malvagio, che, sommamente potente ed astuto, ce la metta tutta per ingannarmi. Riterrò quindi che cielo, aria, terra, colori, figure, suoni e tutto il resto di esterno a me non siano che illusioni oniriche con cui quel genio tenda trappole alla mia credulità; considererò me stesso come se non avessi mani, occhi, carne, sangue né alcun senso, e quindi falsa l'opinione di avere queste cose. Rimarrò ostinatamente fermo in questa supposizione; e in tal modo non sarò certo in grado di conoscere alcunché di vero, ma in compenso mi guarderò con risolutezza dall'assentire al falso – poiché questo, invece, dipende senz'altro da me – ed è così che eviterò anche di rimanere vittima di un simile ingannatore, per quanto potente e astuto fosse².

Parole famose, spesso citate; eppure, leggendole e rileggendole, sempre capaci di comunicare il senso di una sorta di dematerializzazione incubosa, piuttosto che sognante, se è vero che nel sogno c'è pur sempre l'evanescente e perfino, talvolta, piacevole stranezza dell'indistinto. Ma qui, nella pagina di Cartesio, c'è una sorta di sospensione o, per dirlo con il termine proprio della filosofia scettica, c'è quell'*epoché*, che se non è proprio smarrimento, è comunque paralizzante arresto.

Ma restiamo ancora sulla struttura del libro. Occorre dire, infatti, –

² R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, traduzione e introduzione di S. Landucci, Laterza, Bari 2011, p. 35.

tacerlo sarebbe non solo ingeneroso, ma decisamente omissivo di una sezione dalla quale l'approccio moderno alla tematica del sogno risalta in tutta la sua differenza rispetto all'epoca antica e medievale – che un'ampia analisi, nei primi due capitoli, è rivolta all'esame dell'intendimento del sogno nella civiltà antica. Rispetto alla modernità, e naturalmente ancora di più rispetto al Novecento, appare un epocale scarto di intendimento. Perché, mentre il Novecento, emblematicamente apertosi con la pubblicazione dell'*Interpretazione dei sogni* di Freud, inaugurava la lettura dell'esperienza onirica in chiave psicologica, ossia come esperienza dell'interiorità privata di ciascun singolo³; nelle civiltà antiche, greca e medievale, il sogno rappresentava, invece, non solo l'accesso a una porzione di realtà, a «una parte dell'essere», ma garantiva, proprio in virtù della possibilità di tale accesso, il rapporto con un universo di forze primordiali e divine. Da qui il suo possibile valore terapeutico e divinatorio, oltre che una ricaduta di significato collettivo e sociale.

Ma lascio subito questo aspetto e torno sull'organizzazione del libro, per dire che esso contiene anche quattro Intermezzi. Trascurarli sarebbe sbagliato, essendo essi una sorta di altrettante fermate per incursioni nella tematica del sogno nella letteratura, nella pittura e anche nella storia della follia. Sono queste le parti più dotte del libro, da ciascuna delle quali si potrebbero dipanare altri viaggi, altri percorsi, quali il sogno nella letteratura, il sogno nell'arte e, naturalmente, il sogno nella psicanalisi e nella psicologia, insomma il sogno come attività dell'umano e, probabilmente, anche dell'intero vivente animale, ma – va da sé – questo comporterebbe l'apertura di tutt'altro discorso.

Ho detto “le parti più dotte” del libro, non che le altre non lo siano anch'esse, ma vi è una differenza che occorre indicare. Gli Intermezzi sono, come accennavo, incursioni collaterali rispetto alla problematica filosofica principale. La quale è e rimane quella di un interrogativo sulla filosofia moderna, letta sì dalla prospettiva della tematica del sogno, ma altresì da quella dell'indagine su una soggettività emersa – né occorre daccapo

³ Noto per inciso che Freud fu molto interessato ai sogni di Cartesio, il quale, come risulta dal racconto del biografo di Cartesio, Adrien Baillet (*Vita di monsieur Descartes*, a cura di L. Pezzillo, Adelphi, Milano 1996) – ma anche da un libello, *Olympica*, dello stesso Cartesio, andato perduto, ma conservatoci per l'essenziale dalla trascrizione di Baillet – fu spesso “visitato” da sogni. Freud considerò i sogni di Cartesio *Traüme von oben*, «sogni dall'alto», ossia rappresentazioni formate in uno stato di dormiveglia (S. Freud, *Opere*, Boringhieri, Torino 1978, vol. X, p. 530).

ripetere: con Cartesio – come estremo ritrarsi da un’alterità divenuta per posizione estranea e inaffidabile. Di conseguenza, quello che nel libro viene presentato o, se si vuole, ricostruito, non è tanto una storia *nella* filosofia moderna, ma è, senz’altro, la via aurea della filosofia moderna: quella del costituirsi di una soggettività che, uscita dal dubbio più radicale e devastante, avrebbe percorso un lungo cammino di consapevolezza per abbracciare in sé stessa, quale effetto del proprio ordinamento categoriale, la realtà che pure, inizialmente, aveva supposto come esperienza onirica, ovvero inganno di un artefice maligno. Che dunque gli estremi di questa storia siano da una parte il già menzionato Cartesio e, dall’altra, Hegel, non solo non stupisce, ma anche fornisce una nuova immagine di Hegel. In breve, non quella soltanto, per usare un eufemismo, del filosofo del reale razionale o razionale reale, che segna per così dire, la piena e dispiegata veglia della soggettività; ma altresì quella del filosofo che teorizzava nel sogno, e dunque nel sonno, il ritorno nell’essenza più profonda e universale della soggettività. E poteva teorizzarlo perché dalla supposizione onirica cartesiana, espressione radicale di un intendimento dell’alterità come un che di affatto estraneo e come tale sempre sotto l’ipoteca del dubbio, egli, Hegel, era completamente uscito.

Ma prima di vedere meglio tutto questo, una curiosità relativa al titolo. Esso si ispira a un’espressione di Spinoza. Questi, rispondendo il 3 settembre 1675 ad Albert Burgh, «amico e discepolo nel frattempo convertitosi alla Chiesa di Roma», dichiarava di *sapere* di aver egli compreso la filosofia vera con la stessa certezza con cui «so – scriveva – che i tre angoli del triangolo sono uguali a due retti. E nessuno negherà, proseguiva,

che ciò sia sufficiente, almeno nessuno che sia sano di cervello e non sogni spiriti immondi, che ci ispirano idee false simili a quelle vere. Il vero, infatti, è indice di sé stesso e del falso⁴.

La verità della propria filosofia appariva, dunque, a Spinoza con la stessa inconfutabilità delle matematiche, poiché chi è «sano di cervello» e non sia preda di sogni di spiriti immondi, di esse non può dubitare. La matematica, dunque, quale salvezza dal dubbio e garanzia di verità, perché

⁴ Cfr. G. Garelli, *Sogni di spiriti immondi*, cit., p.199.

portatrice di una inconfutabilità assoluta, espressione di una razionalità che nel *mos mathematicus* aveva il suo modello di perfezione e l'esempio, si potrebbe aggiungere, di sanità mentale e vigile presenza. Ma poteva mai essere altrimenti per l'autore dell'*Ethica more geometrico demonstrata*? Certamente no e, tuttavia, non mi pare sia questo che interessi davvero nel presente discorso.

Molto di più, infatti, interessa riprendere le precedenti considerazioni su Hegel. Esse hanno come riferimento le pagine della prima sezione dello Spirito soggettivo all'interno della *Enciclopedia*, in breve quelle comprese sotto il titolo di "Antropologia", dove è scandagliata la potenza primigenia dello spirito, vale a dire quell'anima che nel paragrafo 389 Hegel definiva

L'immaterialità universale della natura, la sua semplice vita ideale [...] sostanza e quindi fondamento assoluto di ogni particolarizzazione e individualizzazione dello spirito, onde lo spirito ha nell'anima ogni materia della sua determinazione [...] Ma in tale determinazione ancora astratta, l'anima è soltanto il *sonno* dello spirito, - il *νοῦς* passivo di Aristotele, che, sotto l'aspetto della *possibilità*, è tutto⁵.

In quale groviglio di considerazioni, implicazioni, rimandi siamo caduti! Il solo riferimento ad Aristotele – al suo *Περὶ ψυχῆς*, da Hegel particolarmente apprezzato – sarebbe sufficiente ad aprire un discorso che, va da sé, non è nemmeno immaginabile in un articolo il quale non altro vuol essere che la segnalazione di un libro, non soltanto di grande apertura problematica al fine di una più ampia visione della modernità, ma altresì focalizzatore di pagine hegeliane che segnano, se non la conclusione, «almeno un principio di spiegazione» di una vicenda cominciata all'insegna di un artificio scettico⁶. Questo perché, fatta cadere l'ultima resistenza di un'alterità del reale sopravvissuta nel noumeno kantiano, si poteva per così dire "utilizzare" nell'antropologia la differenza kantiana «dell'*oggettività* della rappresentazione [...] dalla soggettività di essa in genere». Ma vediamo per esteso il passaggio hegeliano in questione:

⁵ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, traduzione di B. Croce, Laterza, Bari 2002 (nuova edizione nella "Biblioteca Universale Laterza", con aggiunta delle Prefazioni di Hegel, tradotte da A. Nuzzo), p. 381.

⁶ G. Garelli, *Sogni di spiriti immondi*, cit., p. 402.

Per riconoscere la differenza di sogni e veglia, basta che si abbia innanzi agli occhi la differenza kantiana dell'*oggettività* della rappresentazione (del suo esser determinato mediante categorie), dalla soggettività di essa in genere: insieme, bisogna sapere [...] che quello che esiste effettivamente nello spirito, non ha bisogno di esser posto in modo esplicito nella sua coscienza; così come l'elevazione del sentimento di Dio non ha bisogno di stare innanzi alla coscienza nella forma di prove dell'esistenza di Dio: quantunque [...] tali prove non esprimano altro che il contenuto di quel sentimento⁷.

Per chi nel maggio 1829 avrebbe tenuto sedici lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio⁸, la conclusione di questo passaggio può risultare singolare. Ma non è questo che qui importa, bensì il riconoscimento di un fondo soggettivo extracosciente, entro il quale il sogno poteva trovare il suo "spazio" di comprensione filosofica e segnatamente umana. In altri termini, esso veniva riportato in quello spazio, che è però anche tempo, del sonno compreso non soltanto come «puro riposo negativo» dalle attività della veglia, ma

*ritornodal mondo delle determinatezze, dalla distrazione e dalla fissazione nelle singolarità, nell'essenza universale della soggettività, che costituisce la sostanza di quelle determinazioni e la potenza assoluta che le domina*⁹.

Che cosa osservare ancora? Nulla, tranne che i passaggi dell'Antropologia hegeliana – cui si è fatto riferimento sulla scorta naturalmente delle densissime pagine di Garelli – della soggettività fornivano un significato, che non era più né quello cartesiano di una sorta di residuo a seguito di un processo di ritirata da un'ingannevole alterità, né quello kantiano di un'attività, tutta cosciente, di ordinamento razionale attraverso le funzioni categoriali; ma quello, invece, di un fondo proprio di ciascuno, ma altresì di tutti, quale *sé* di ogni *io*. Che dire, allora? Forse che durante il sogno ognuno tocca il fondo di una universale "sostanza" che in ciascuno, però, soggettivizzandosi, si particularizza? Forse che «c'è un senso per cui noi siamo pienamente noi stessi solo quando dormiamo»¹⁰? Può

⁷ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., §398, p. 389.

⁸ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*, a cura di A. Tassi, Morcelliana, Brescia 2009.

⁹ G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, cit., §398, p. 387 [corsivo mio].

¹⁰ G. Garelli, *Sogni di spiriti immondi*, cit., p. 402.

essere¹¹ e, tuttavia, non sarà poi proprio nell'assenza di coscienza che si generano mostri? «Il sonno della ragione genera mostri», recita una celebre frase, che è bene non dimenticare, e ai sogni preferiamo sempre i contorni distinti della nitida luce del giorno, ossia, fuor di metafora, quella coscienza che sempre deve poter accompagnare il movimento del nostro sapere e fare.



Articolo presentato in dicembre Pubblicato online in maggio 2023
c 2023 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: 10.13129/2532-6864/2022.1-2.101-107

¹¹Al riguardo è di grande importanza il § 415 dell'*Enciclopedia*, nel quale Hegel giudicava la filosofia kantiana, e anche la fichtiana, come filosofie che hanno concepito lo spirito come coscienza e che, pertanto «contengono soltanto determinazioni della fenomenologia e non della filosofia dello spirito». Entrambe, infatti, «giudicano l'io come relazione a qualcosa che giace di là e che nella sua determinazione astratta si chiama la cosa in sé». Soltanto nello spinozismo, proseguiva Hegel, «lo spirito, nel giudizio mercé cui si costituisce come *io*, come soggettività libera contro la determinatezza, emerge dalla *sostanza*; e la filosofia, perciò, [...] emerge dallo spinozismo» (*Enciclopedia*, cit., pp. 418-419).