

Filosofia come pedagogia. Note su un'ideologia nazionale

L'Italia e il suo problema

Esiste un vero e proprio antico genere letterario relativo all'identità italiana, alle sue caratteristiche, alle sue fragilità di varia natura, come alle ipotesi del suo riscatto. Non solo: alcune incertezze di lunga durata sulla storia nazionale e sul suo senso contribuiscono a fare di ogni interpretazione del Paese tanto una ipotesi esegetica e programmatica quanto un mero accertamento di fatti oggettivi. L'Italia, insomma, sembra sempre un dovere o un progetto almeno quanto un dato.

Il campo che ho individuato per il presente contributo è dotato di una sua importante tradizione e, come si vedrà, conferma anch'esso, in scala, le tipiche peculiarità del dibattito sulla nazione. Si tratta della questione di una "filosofia italiana". In effetti fin almeno¹ dal secolo XIX esiste una riflessione a sfondo nazional-filosofico assolutamente unica tra i Paesi europei². Il punto non può essere

1. Ma in precedenza va ricordata, in un senso analogo a quello che interessa qui, almeno la riflessione di Vico (esplicitamente richiamata da Cuoco e Gioberti, impegnati in un'operazione di ricostruzione del momento originario del pensiero italiano analoga a quella del pensatore napoletano). Parto, sia pure per cenni, solo dall'Ottocento, perché serve tracciare le coordinate immediatamente antecedenti l'epoca al centro del nostro tema.

2. Forse qualcosa del genere ha luogo anche nella filosofia tedesca; la Germania, del resto, è l'altra nazione che, pur in maniera solo molto parzialmente sovrapponibile, non solo conosce un'unificazione tarda ma anche una serie di incertezze e svolte, più o meno forzate, sulla propria identità. Ma nel caso italiano la pregnanza di tali interrogativi appare molto più pressante.

considerato di scarso interesse, e anzi tendo a pensare che sia estremamente significativo. In quanto segue cercherò di mostrare in che modo esso rappresenti un vero e proprio filo conduttore attraversando con notevole costanza le transizioni storiche pur eclatanti del XX secolo. O, detto altrimenti: cercherò di individuare alcune tendenze di lunga durata nel modo in cui la filosofia italiana guarda al proprio passato, di riconoscerle in modo particolare nel contesto cronologico che è al centro del convegno, e di tracciarne sia pure rapidamente le linee di sopravvivenza nel dopoguerra. Si arriva a delineare così lo schema piuttosto chiaro, pur se elementare, di una versione esemplare dell'ideologia italiana.

La filosofia italiana e il suo problema

Nel XIX secolo, emblematico in questo atteggiamento è soprattutto Gioberti, ma c'è tutta una filiera di autori per un verso o un altro coinvolti nell'intenzione di fare, diciamo così, un *Risorgimento filosofico*: così Cuoco, Spaventa, De Sanctis (ma potremmo menzionare anche Rosmini, Manzoni, Leopardi: in tutti la riflessione sull'Italia è essenziale).

È evidente che si tratta di personaggi tra loro molto differenti. Li accomuna però non solo la passione per così dire tematica per la storia del pensiero nazionale ma anche l'utilizzo che ne fanno allo scopo di una individuazione o costruzione di una coscienza italiana. A partire dai principali è possibile riscontrare quattro paradigmi, che enucleo sinteticamente. Per Cuoco si tratta di un richiamo a un'origine arcaica ed eroica del pensiero italiano, inteso nella sua feconda e anzi in certa misura vantaggiosa differenza dal corso principale del pensiero europeo³. Questa differenza viene riconosciuta e resa particolarmente autorevole grazie al rimando alla sua sorgente mitica in un passato nominalmente pitagorico ma di fatto preellenico (dunque propriamente nazionale, italico⁴). Spaventa propone,

3. Mi riferisco ovviamente al *Platone in Italia* (1806).

4. Il tema, e anzi topos, di ascendenza vichiana, è di grande fortuna. Come dirà in sintesi Gioberti: Pitagora «nostrale anziché greco, e nudrito della vecchia sapienza dorica, etrusca e pelasgica, fondò la scuola italica» (*Del primato morale e civile*

come è noto, la tesi della “circolazione della filosofia”, che afferma non semplicemente il precorrimiento, in Italia, delle correnti cruciali della filosofia europea, ma un complessivo movimento di pensiero nella vita comune dello spirito, che attesta un' idoneità di tipo cosmopolita (certo in un senso delimitato, eurocentrico, hegeliano) del pensiero sviluppato in Italia⁵. Per De Sanctis, la critica letterario-filosofica è la maniera di indicare con intransigenza gli snodi e le motivazioni della storia culturale nazionale che avrebbero man mano segnato l'inarrestabile scivolare dell'Italia “guicciardiniana” alle retrovie dell'evoluzione morale, prima che politica ed economica, della civiltà europea. Per Gioberti, infine e soprattutto, la rivendicazione del primato degli italiani, che potenzia e articola storiograficamente l'intuizione di Cuoco, è però anche l'occasione di segnalare, in forma anche esplicita, che tale primato potrà precisamente essere *solo* culturale. La sfera politica è come demandata ad altri popoli, formati da una storia differente e attraversati da una statualità ben più lineare

degli italiani, Morano, Napoli 1862, III, p. 43). Sull'argomento cfr. P. Casini, *L'antica sapienza italiana. Cronistoria di un mito*, Il Mulino, Bologna 1998, specie pp. 182 ss.

5. Ma serve ricordare che per Spaventa quest' idoneità sostanziale a rimettersi al livello del pensiero europeo contemporaneo è appunto un' idoneità, non l'affermazione di un primato autoctono (ovvero: è un primato nel senso della precedenza, non della preminenza). Si consideri una pagina emblematica: «Tale è il grado, a cui è salito in Gioberti il pensiero italiano. È lo stesso grado del pensiero tedesco in Hegel. Ma tra i due gradi vi ha una profonda differenza, quando si considera non il nudo risultato, ma tutto il processo del pensiero. In Italia, checché si voglia dire in contrario, manca il vero processo storico [...] So bene che questo discorso non piace, e si ha come un'offesa all'originalità dell'ingegno italiano [...] Questo ingegno italiano, tanto adulato e imbalsamato, e spesso così mal servito dai Suoi medesimi adoratori, non ha niente a temere in tutta questa faccenda [...] siamo arrivati tardi, dopo essere stati i primi: ecco tutto [...] E noi altri italiani, prima di rimetterci davvero in via, e dar corso a tutta l'originalità precoce, che non ci cape in seno, abbiamo l'obbligo di rientrare ancora in noi medesimi, di orizzontarci, di guardarci anco attorno, di vedere e conoscere ciò che gli altri hanno fatto da sessant'anni in qua, e specialmente ciò che stanno facendo. Solo così noi faremo nel mondo del pensiero, come abbiam quasi fatta nel mondo politico, un'Italia che duri, non un'Italia immaginaria, pelagica, pitagorica, scolastica, e che so io, ma un'Italia storica: un'Italia che abbia il suo degno posto nella vita comune delle moderne nazioni» (B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, Laterza, Bari 1908, pp. 240-242). Occorre cioè, partendo dall'accertamento delle competenze nazionali quali garanzie di riuscita, riprendere il discorso interrotto (sostanzialmente, a causa della Controriforma). Si noti la netta polemica nei confronti delle tesi e delle singole espressioni giobertiane e prima cuochiane.

di quella cui, secondo Gioberti, la particolarità italiana obbligava. Insomma, è come se la rivendicazione del primato, nutrito, come si sa, del ruolo specialissimo del cattolicesimo nella storia nazionale, contestualmente portasse con sé il riconoscimento che la storia politica italiana non solo era stata ma *sarebbe ancora dovuta* essere differente e più fragile⁶ di quella altrui.

Quattro letture differenti: si pensi alla visione contrapposta di Spaventa e Gioberti. Però, ed è questo il primo punto che vorrei portare all'attenzione, in tutte si avverte un'analogia, anche se differenzialmente espressa, sensazione di *divario* il cui retrogusto (più sfumato oppure chiarissimo) assomiglia a una essenziale *inadeguatezza*. L'Italia è lontana dalle proprie origini leggendarie, e pertanto è in difficoltà nel riattivarle; ha forse percorso i grandi momenti del pensiero, ma ha svolto una strada non all'altezza e pertanto fuorviante rispetto a quella della civiltà europea, della quale fa parte dunque in modo per così dire ormai quasi analogico, non realmente pieno; la sua ipotesi di primato si esercita pertanto ormai solo in un settore extrapolitico. I quattro autori che ho tratteggiato avrebbero (e hanno!) ferocemente obiettato l'un l'altro; ma le loro formule si possono combinare nell'ordine di un paragrafo consequenziale, all'insegna di una fondamentale insufficienza nazionale.

Ora, questa filiera, troppo rapidamente schizzata, sfocia nel suo più importante e consapevole esponente, che all'altezza della fase storica che qui ci interessa, rilegge questo passato esegetico facendone una personalissima chiave teoretico-politica: Giovanni Gentile. Il suo è un compito molto chiaro: concretizzare, quasi inventare, una

6. Parlare di "fragilità" *tout court* in realtà riassume male il discorso giobertiano. La confederazione italiana avrebbe dovuto avere *anche* un ruolo di guida, proprio in virtù del primato culturale e del ruolo preminente del Papato: in questo modo la fragilità politica cui accennavo si coniuga con la ripresa della vocazione universalistica della Chiesa e, prima ancora, di Roma (vedi la parte prima del *Primato morale e civile*, cit., *passim*. Cfr. con le note osservazioni critiche di Dostoevskij, nel *Diario di uno scrittore*, sull'unità italiana che ha sacrificato l'universalismo "romano"). Gioberti arriva a dire, sul piano politico, prospettando una funzione universale di armonizzazione: «Laonde anche per questo verso l'Italia par destinata a mettere in pace i popoli di Europa; come la filosofia italiana è altresì la sola che possa accordare le speculazioni discordi degli altri paesi, mediante una sapienza più eccelsa» (ivi, III, p. 39). L'ipotesi giobertiana era in qualche misura un intelligente tentativo di fare forza proprio a partire dagli elementi di fragilità.

dimensione nazionale in un Paese che ne è privo – o meglio, dal suo punto di vista, ne offre solo versioni inadeguate ossia non portate a coscienza e maturazione.

L'intellettuale siciliano nel suo ruolo politico-culturale assume in pienezza appunto questo processo di una coscienza nazionale attraverso la filosofia. Propone dunque il ruolo della filosofia come chiave di un'identità italiana che altrove, evidentemente, gli pare meno spiccata o meno promettente. Anzi, Gentile, come è stato acutamente osservato, compie un'operazione di rilettura-riscrittura del passato teoretico italiano che fa di esso un elemento cruciale non solo dell'identità nazionale ma perfino del Risorgimento, filosoficamente inteso ossia valorizzato in un senso metastorico che ne fa un analogo della Rivoluzione francese⁷; e concepisce la sua filosofia in relazione a quel momento storico in maniera parallela a come Hegel concepisce la propria in relazione alla Riforma⁸. Si tratta, detto altrimenti, di comprendere pienamente dal punto di vista teorico per quale motivo il Risorgimento abbia un ruolo cruciale, tanto da essere l'anticipazione o l'istanza fondamentale alla base del regime in cui Gentile si riconosce. Il fatto è che il periodo della ritrovata unità nazionale assume un provvidenziale valore sintetico, capace finalmente del rinnovamento etico-religioso sempre atteso dall'Italia ma senza il radicalismo di tipo rivoluzionario esecrato da Gentile⁹. Esso è insomma il punto di svolta di una storia: e questo punto di svolta ritrova in falsariga l'evoluzione del pensiero nazionale.

Al di là di questa specifica interpretazione, in Gentile dunque il lungo percorso culturale italiano assume il senso di un fattore pertinente, anzi chiave, della coscienza del Paese, anche se, per alcuni versi, con un ruolo negativo. Esso contiene infatti lo schema fondamentale del dualismo, della spaccatura interna alla coscienza

7. Cfr. la classica lettura della questione in A. Del Noce, *L'idea di Risorgimento come categoria filosofica in Gentile*, in Id., *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1990, pp. 123-194.

8. Il fatto che il Risorgimento avesse questo ruolo cruciale non collide affatto, al contrario, con la visione gentiliana dell'età postrisorgimentale, nella quale egli non vedeva che mediocrità (con la significativa eccezione di Crispi).

9. Ma esecrato per quello che a suo avviso è un intimo difetto filosofico e morale piuttosto che per una mera ripulsa esteriore dei suoi "eccessi": cfr. Del Noce, *L'idea di Risorgimento come categoria filosofica*, cit., pp. 130-131.

nazionale. Si tratta della nota tematica delle “due Italie”¹⁰: da una parte i letterati, nati dall’attacco al pensiero religioso medievale non adeguatamente sostituito da alcunché di livello analogo, rinchiusi nella loro torre formalistica del “particolare” e avulsi dalla storia; dall’altra, inascoltati almeno fino all’Ottocento della riscossa, i pochi riformatori, guidati dalla serietà di una missione etica. Il punto è importante perché permette di individuare in Gentile un taglio fondamentalmente morale, quando non moralistico (con un’analogia evidente e sottovalutata, pur nelle fin troppo ovvie diversità, con lo stesso De Sanctis); taglio morale e pressoché pedagogico che dalla matrice risorgimentale e mazziniana produce in maniera coerente la nota sequela di conseguenze politiche. Detto altrimenti, la pedagogia filosofico-morale sbocca in maniera naturale nella vocazione politica.

Ma questa lettura etica non sarebbe possibile all’autore siciliano senza l’accompagnamento della sua peculiare ricostruzione storiografica. E qui, in maniera specifica e ben nota, ma profondamente nella linea degli antecedenti ottocenteschi cui ho fatto riferimento, Gentile si impegna in un lavoro di ricerca dall’influenza davvero notevole anche quando non se ne siano condivise le premesse, nel quale rivendica l’originalità della filosofia italiana, a volte come sintesi di filosofie differenti, altre come anticipazione o precorrimento¹¹. Non mi soffermo sui dettagli di tale operazione, dacché qui ci interessa piuttosto il suo senso e la sua collocazione in una precisa storia ideologica.

3. Dopo Gentile

Ebbene, tale reinterpretazione del passato filosofico non finisce con la morte di Gentile. Il fatto è che la filosofia italiana post-

10. Cfr. qui G. Sasso, *Le due Italie di Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 1998: libro a più riprese estremamente critico nei confronti delle tesi delnociane, con motivazioni che qui tuttavia possiamo trascurare in quanto non direttamente incidenti sulla nostra rilettura.

11. Il rimando d’obbligo è all’edizione (curata da Garin) della *Storia della filosofia italiana*, 2 voll., Sansoni, Firenze 1969, che contiene i numerosi studi che il filosofo siciliano nel corso del tempo dedica al tema.

bellica, come tanti altri fattori dell'evoluzione culturale e perfino politica che seguì il conflitto, trovava le proprie ragioni e radici nel ventennio – e nel caso della filosofia ciò implica, dato il ruolo dominante che egli ebbe nelle dinamiche del settore, anche meramente accademiche, proprio la relazione a Gentile come fatto determinante¹². C'è una vicenda a mio avviso non abbastanza valorizzata che desidero menzionare. Si tratta del vero e proprio passaggio di consegne per un'iniziativa tutt'altro che neutra o asettica, per i motivi appena spiegati, quale la prosecuzione della storia della filosofia italiana da parte di Eugenio Garin. Questi accoglie la proposta gentiliana di concludere la storia interrotta quasi trent'anni prima appunto dal siciliano¹³. L'episodio è significativo perché certifica insieme tanto la fiducia del maestro nel giovane quanto la sostanziale discepolanza di quest'ultimo. Il testo della lettera di accettazione è indicativo:

Eccellenza, la proposta che mi è stata fatta a nome Suo di completare la Filosofia nei Generi letterari del Vallardi, è stata per me causa di un grande piacere, e, se il disegno si concluderà, sarà con vera gioia che mi accingerò subito a un lavoro, di cui pur vedo la responsabilità, troppo aumentata dal confronto con la parte da Lei tanto magistralmente iniziata¹⁴.

12. Qui si può vedere, oltre a un'ormai ampia pubblicistica sugli intellettuali tra fascismo e postfascismo, più specificamente A. Vigorelli, M. Zanantoni (a cura di), *La filosofia italiana di fronte al fascismo. Gli anni Trenta: contrasti e trasformazioni*, Unicopli, Milano 2000; i numerosi studi di M. Mustè, ad esempio *La filosofia dell'idealismo italiano*, Carocci, Roma 2008, *passim*; anche la recente sintesi di M. Ferrari, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, Il Mulino, Bologna 2017, p. 11 ss. Questi sottolinea, riprendendo Bobbio, che non si può dare per scontato che il '45 sia realmente una cesura dal punto di vista culturale e specificamente filosofico (p. 12). La mia tesi fondamentale, che spero di motivare più distesamente in una prossima occasione, è più radicale: ossia che, almeno dal punto di vista che esamino (che mi sembra in ogni caso cruciale), il '45 non è affatto una cesura, *pace* molte delle anche sincere autovalutazioni dei protagonisti del periodo.

13. La proposta è del 1941 ma venne portata a compimento dopo la guerra: *La filosofia*, 2 voll., Vallardi, Milano 1947. Ripubblicata nel 1966 da Einaudi con significative modifiche, divenne la notissima *Storia della filosofia italiana* in 3 voll. La storia stessa delle vicende editoriali è, come si vede, piuttosto istruttiva.

14. La lettera, probabilmente del 1 giugno 1941, è pubblicata nell'importante studio di S. Bassi, *Immagini del Rinascimento. Garin, Gentile, Papini*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013, p. 74.

Ancora nel '47, ossia in sede della prima pubblicazione del testo, Garin (che, è forse opportuno rammentare, era già in fase di affermazione e consolidamento accademico), si esprime in maniera altamente positiva, per più di un motivo non scontata, nei confronti delle ricerche di Gentile:

La dottrina dell'atto spirituale [...] introduceva nella storia del pensiero italiano una drammaticità efficace. Onde l'accusa che taluno ha mosso alla storiografia gentiliana, di ondeggiare tra minuzie pedanti e generalità vuote, è evidentemente ingiusta e priva di comprensione, e guarda piuttosto a taluni minori discepoli che, malamente ripetendo qualche formula, son venuti veramente tediando con la ripetizione monotona di luoghi comuni¹⁵.

Ora, qui *non* si tratta affatto di aggiungere un altro tassello alla storia, e polemica, ormai ben nota intorno ai giovani intellettuali fascisti che dopo il '45 cambiano, quasi sempre in maniera (apparentemente?) assai radicale, il proprio punto di vista politico¹⁶. Certo, il caso di Garin meriterebbe un'indagine attenta: come è noto il maestro degli studi sul Rinascimento, iscritto al Pnf fin dal '31 e autore di una commemorazione pubblica di Gentile ancora all'indomani dell'uccisione del filosofo nel '44, nel dopoguerra si situa all'interno del *consensus* gramsciano e diviene progressivamente uno degli intellettuali di riferimento del Pci – anche se non diviene mai, propriamente, marxista. Ma il punto cruciale è capire cosa ha determinato questa continuità pur entro le trasformazioni. È certo condivisa da Gentile e Garin una lettura delle vicende storiche, in particolare quelle del pensiero, entro una visione immanentista; ma oltre a ciò è facile riconoscere il persistente bisogno di un ruolo civile, pubblico, alla filosofia e alla storia della filosofia. Per Garin addirittura, tale ruolo diventa la chiave esegetica della filosofia italiana *tout court*: in ciò differendo dal metafisico siciliano. Si può ipotizzare che la diversa prospettiva filosofica in cui i due si collocavano faceva sì che identificassero entro la comune passione storiografica sulle vicissi-

15. *La filosofia*, I, p. 15. Il passo non compare nell'edizione Einaudi. Sulla vicenda vedi Ferrari, *Mezzo secolo*, cit., p. 26.

16. Cfr. ad esempio M. Serri, *I redenti. Gli intellettuali che vissero due volte. 1938-1948*, Corbaccio, Milano 2009.

tudini italiane due differenti chiavi esegetiche: l'uno nella capacità di anticipazione della metafisica dell'idealismo tedesco, mentre l'altro nella costante vocazione civile come cifra fondamentale del pensiero nazionale.

In ogni caso quanto appena accennato è rilevante, ritengo, per comprendere che la sequela di reinterpretazioni del passato del pensiero nazionale non finisce, nonostante le apparenze, con la morte tragica di Giovanni Gentile e con la gigantesca rimozione che la accompagna. Certo, per certi versi essa non poté non conoscere un'eclissi in seguito alla fine del mondo ancora postrisorgimentale, in tutti i sensi della parola, che muore nel 1945 e di cui l'assassinio del pensatore che lo metteva al centro della propria riflessione e che interpretava il fascismo come suo compimento e soluzione, è l'emblema. Non è qui il caso di analizzare cose notissime, ma in sintesi, un periodo che visse della rimozione (o nella migliore delle ipotesi dell'appropriazione selettiva) del passato nazionale proprio in quanto *nazionale*, ritenne ridicolmente provinciale, o peggio, non solo questa attenzione peculiare al senso della storia della filosofia italiana – ma perfino la filosofia italiana come tale. Per cui non solo l'opera storiografica di Gentile ma la sua stessa opera teorica, per non dire politica, dovette subire una lunga rimozione o anatema che divenne in corso di poco tempo indifferenza o mera ignoranza. (Rimozione che era inoltre anche maggiormente motivata dal fatto che gli allievi del doppiamente impresentabile Gentile erano spesso i protagonisti culturali della presunta nuova Italia.) Sostanzialmente lo stesso destino toccò a Benedetto Croce, per quanto non coinvolto nel disastro politico; e toccò, per il nostro tema, alle figure oggettivamente minori, come Spaventa, o anomale, come Cuoco (che eventualmente sopravvisse nella misura in cui la sua rivoluzione passiva poteva venire assimilata alla rivoluzione mancata gramsciana); per non parlare di Vincenzo Gioberti e della sua disusata tematica “neoguelfa”.

Il caso di De Sanctis è però almeno parzialmente diverso. Le sue tesi e i suoi accenti trovarono risonanza nelle culture politiche sopravvissute al '45. Azionismo e anche marxismo potevano riconoscersi nella sua pedagogia etico-politica, magari via Gobetti (e dunque, via quel singolare autore all'interfaccia di moltissime tendenze

dall'apparenza così diversa, ma segnate da questa falsariga, che fu Alfredo Oriani). Il Risorgimento è stato tradito, oppure è fallito per alcuni suoi difetti strutturali: in ogni caso una palingenesi è necessaria, guidata da élite chiamate a svolgere una funzione pedagogica.

Il che ci porta alla maggiore eccezione, naturalmente, al tramonto del progetto di una storiografia filosofico-nazionale: ovvero l'opera, e ancora più gli effetti dell'opera, di Antonio Gramsci. Si può dire, in forma fin troppo sintetica e discutibile, ma credo sostanzialmente esatta, che Gramsci è la maniera, e l'unica maniera possibile, in cui il progetto di Gentile¹⁷ sopravvive nella nuova situazione storico-politica. E ciò in fin dei conti, sia detto quasi tra parentesi, perché sopravvive anche l'effettivo problema originario da cui le culture politiche italiane del Novecento sono segnate: che ne è del Risorgimento? Anche per Gentile, come per Gramsci, il Risorgimento è incompiuto: solo che per il pensatore sardo la sua incompiutezza è più radicale, dovuta al peccato d'origine del mancato coinvolgimento popolare, mentre per Gentile al positivo slancio ideale iniziale è subentrata l'astenia etica, che è il difetto di sempre della tempra nazionale.

Il problema-Risorgimento può senza dubbio essere formulato più distesamente: ad esempio, che ne è dello Stato unitario, della cultura politica nazionale, della qualità della società civile, dell'identità del Paese? Questioni irrisolte rispetto alle quali le varianti successive dell'ideologia italiana¹⁸, con la loro tipica frustrazione nei confronti di ogni configurazione effettiva della vita politica e sociale del Paese, sistematicamente man mano giudicata come tradimento di una passione originaria¹⁹, non sono in essenza che la serie perfettamente

17. Naturalmente un'analisi completa dovrebbe oltre che chiarire e difendere meglio la formula, analizzare anche il portato crociano in Gramsci. Ma mi devo limitare agli snodi che discendono direttamente dal mio tema (che come già accennato, vorrebbe anche fare da preliminare a uno sforzo venturo più ampio).

18. Sul tema cfr. ad esempio N. Bobbio, *Profilo ideologico del Novecento italiano*, Einaudi, Torino 1986, pp. 3-4; E. Galli della Loggia, *La conquista regia*, in G. Belardelli, E. Galli della Loggia (a cura di), *Miti e storia dell'Italia unita*, Il Mulino, Bologna 1999, p. 25; Id., *Le lontane origini dell'ideologia italiana. Alfredo Oriani e «La Rivolta Ideale»*, «Nuova Storia Contemporanea», 1999 (III), pp. 13-28.

19. Come è stato osservato, ogni rivoluzione "fallita", a partire da quella risorgimentale, sarebbe in realtà "tradita": «"tradita" quella mussoliniana, secondo i rivoluzionari neri; "tradita" la Resistenza, secondo la sinistra antifascista, azionisti e comunisti in particolare (molti di questi ultimi ex fascisti, già colpiti dalla presunta

riconoscibile dei tentativi, o delle illusioni, di una risposta. E rispetto alle quali, come abbiamo visto finora, l'ipotesi dell'individuazione, o costruzione, di una filosofia nazionale rappresenta una peculiare strategia.

Tuttavia Gramsci si orienta in una direzione soprattutto storico-sociale-letteraria, che fuoriesce dal nostro tema e ci permette di escludere il suo caso dalla ricostruzione proposta; e che soprattutto caratterizza l'orientamento della cultura successiva. Come già accennato, nel dopoguerra è come se le vecchie ipotesi relative alla filosofia nazionale vengano soprafatte dalla nuova atmosfera anti-idealistica, dall'eclissi del pensiero italiano inteso come tale, da una sorta di globalizzazione filosofica incipiente. La cultura egemone cerca altrove le risposte: nella tradizione letteraria, sia pure interpretata in un modo peculiare, e nelle dinamiche sociali *tout court*.

Ma anche in questa luce il caso, su cui ci siamo soffermati, di Eugenio Garin, resta per più di un verso esemplare. Il combinato disposto dell'influenza gramsciana, in lui assai forte, e dell'acribia filologica e storiografica, gli detta, proprio nella *Storia della filosofia italiana*, eloquenti espressioni critiche nei confronti delle interpretazioni univoche e delle chiavi di lettura lineari²⁰. Si trattava dunque di fare una storia della filosofia italiana nel senso del riconoscimento del carattere condizionato e dunque in tale senso "nazionale" dell'attività filosofica: proprio la varietà delle condizioni storiche del pensiero impediva di individuarne un'essenza unica. E tuttavia per Garin, proprio in virtù della varietà di temi che emerge

mancata rivoluzione all'ombra dei Fasci); "tradito" il '68, secondo la sinistra extraparlamentare degli anni '70. Responsabile di tutti questi «tradimenti» sarebbe un moderatismo borghese, utilitaristico, antipopolare, governato dall'interesse ed estraneo agli ideali» (P. Buchignani, *Il mito del Risorgimento tradito nella cultura post-unitaria e novecentesca*, in C. Calabrò, M. Lenci (a cura di), *Quale Risorgimento? Interpretazioni a confronto tra fascismo, Resistenza e nascita della Repubblica*, ETS, Pisa 2013, pp. 41-61; p. 42).

20. «Molti, troppi, hanno voluto interpretare la filosofia italiana nel senso di uno sviluppo univoco, alla luce di un solo problema, di un orientamento unico, ritrovato volta a volta nell'immanenza o nella trascendenza, nell'oggettivismo o nel soggettivismo, nella religiosità o nella eresia. Fissato il canone, coloro che non vi si adattavano venivano espulsi dalla tradizione italiana, e non di rado un autore medesimo, diviso in parti, veniva per metà accolto e per metà respinto» (Garin, *Storia della filosofia italiana*, cit., I, p. 27).

appena si guardino più da vicino gli autori, in Italia «quasi sempre, alle grandi costruzioni sistematiche si preferisce una scienza dell'uomo e delle sue attività, una filosofia mondana e terrena, che lascia alla religione il compito di risolvere i massimi problemi»²¹. Un'operazione d'altronde facilitata dalla preliminare, e non priva di buone ragioni, esclusione del pensiero scolastico²² dalla linea propriamente italiana. Non si può trascurare l'ipotesi che proprio l'opzione storicistica (nel senso appena detto) produca una certa immagine selettiva, poiché affermare il primato della filologia dell'uomo sulla teoresi sistematica non può non implicare ritagliare all'interno di un paradigma l'immagine di ciò che è nazionale. Ne derivava, in ogni caso, la formula famosa della "filosofia civile", impegnata sul terreno concreto dell'epoca di appartenenza, della circostanza ambientale, disponibile alle più varie sollecitazioni e perfino contaminazioni da altri ambiti, non sistematica²³. Neanche Garin dunque evita una tesi generale sul profilo complessivo del pensiero nazionale, e anzi si potrebbe dire che proprio la filosofia italiana, in quanto attraversata da queste impurità storiche, è una filosofia *nazionale* ossia aderente al variabile profilo storico del popolo italiano.

Analogamente ai quattro grandi dell'800 e soprattutto a quel Gentile di cui si era considerato, ad un certo punto, un indegno persecutore, Garin portava il suo mattone (gramsciano, storicistico) all'idea di una filosofia nazionale. E di conseguenza anche in lui, pur nella strutturale ed esibita vocazione filologica, il sottofondo pedagogico-ricostruttivo è evidente.

21. Ivi, p. 28.

22. Pur trattato nella prima sezione dell'opera.

23. Anche nelle *Cronache di filosofia italiana*, Laterza, Roma-Bari 1997, Garin si esprimeva in modo analogo: «Uomini e dottrine sono qui considerati come espressioni di un tempo e, insieme, come forze che in un tempo agirono: non spiriti disincarnati, ma persone reali, che presero posizione in terra anche quando dichiararono l'inconcludenza sublime e l'oltremondanità del pensiero», (*Avvertenza all'edizione 1955*, I, p. XI). È una posizione in seguito sostanzialmente ripresa da Michele Ciliberto: cfr. la sua *Introduzione* al recente *Il contributo italiano alla storia del pensiero. Ottava appendice*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2012, p. XXXIV. Nel volume in questione l'apertura alla varietà delle esperienze filosofiche si esprime precisamente nell'intreccio delle biografie individuali, come osserva giustamente M.S. Pozzi, *Esiste una tradizione filosofica italiana?*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 2, 2013 (CV), p. 372.