

Introduzione

L'altro pensiero italiano

di Ludovica Boi ed Emilio Carlo Corriero

Negli ultimi anni, la vigorosa ripresa di interesse per la filosofia italiana cui si assiste entro e fuori i confini nazionali poggia prevalentemente su sintesi che, in linea con una ben definita tradizione, mettono in evidenza in particolare l'attenzione per la ricaduta pratico-politica della riflessione teorica quale costante prevalente della nostra riflessione filosofica.

Accanto ad altri caratteri ricorrenti evidenziati più di recente¹, come una certa tendenza all'ecllettismo e una generale predilezione per la tradizione umanistica sovente a scapito della cultura scientifica, è proprio la supposta predilezione per il versante etico-politico della filosofia a marcare ancora oggi il tratto saliente della filosofia italiana e a determinare le linee interpretative entro cui inserire opportunamente i mag-

giori protagonisti del dibattito contemporaneo. Pur con importanti varianti e aggiustamenti, tale linea interpretativa può ricondursi all'opera di Eugenio Garin, il quale nella sua *Storia della filosofia italiana*², insistendo sulla *storicità* del fenomeno filosofico, per la quale come altre attività umane la filosofia non può prescindere dalle condizioni storiche e culturali in cui matura, sosteneva che la filosofia italiana fosse per lo più rivolta alle ricadute pratiche della teoresi e che proprio in tale attenzione risiedesse il carattere 'nazionale' del pensiero italiano. Tale lettura, che per certi versi si contrapponeva alle tesi di Spaventa³ e Gentile⁴, più restii a individuare un preciso carattere 'nazionale' della filosofia, trova conferma ancora di recente nelle maggiori introduzioni alla cosiddetta *Italian Theory*, nonché nella proposta

interpretativa di Roberto Esposito al cui *Pensiero vivente*⁵ si deve il merito di aver riaperto l'interesse per la filosofia italiana all'estero. Tuttavia, mentre per Garin il carattere 'nazionale' della filosofia italiana consisterebbe nella sua funzione di *filosofia civile*, che si rivolge innanzitutto all'uomo e al suo agire e dunque al versante etico-politico della riflessione filosofica, Esposito estende il concetto all'ambito prepolitico, pre-nazionale, ampliando i confini *geofilosofici* a una 'terra' che vive in assenza di una 'nazione' e semmai la precede. In questo modo Esposito può descrivere piuttosto la filosofia italiana come una *filosofia del conflitto* in cui confluisce una più generale riflessione sulla *vita* nei suoi molteplici aspetti. Sebbene la proposta di Esposito abbia l'indiscusso merito di estendere il carattere etico-politico della filosofia italiana all'ambito per così dire *biofilosofico*, peraltro privilegiando l'uso dell'espressione *Italian Thought* a quello di *Italian Theory* – così sottolineando l'assenza di una proposta teorica caratterizzante e anzi rimarcando la sua qualità performativa e processuale che ben si lega a una progressiva riflessione sulla *vita* e fa derivare la teoria dalla prassi piuttosto che viceversa –, anche questa interpretazione rischia di lasciare fuori una parte importante e, a nostro avviso, fondamentale del pensiero filosofico italiano.

È un fatto che anche dalle maggiori introduzioni alla filosofia italiana con-

temporanea, che privilegiano l'attenzione alle ricadute etico-politiche, rimangono quasi sempre escluse figure di tutto rilievo, talvolta sommariamente relegate all'ambito dell'*irrazionalismo*. Non è, infatti, da sottovalutare che la rilevanza della carica etico-politica della riflessione filosofica si mostra soprattutto all'interno di quelle posizioni speculative che conservano una salda ed efficace continuità tra la teoria e la prassi e non mettono in discussione la possibilità di tale relazione. Queste letture poggiano di fatto su di un ottimismo teoretico – che peraltro trova conferma nelle correnti neoidealistiche – per il quale il nesso ragione-storia, su cui poggia la fiducia nella efficacia della ricaduta pratica della riflessione teorica, è garantito dall'intrinseca e preliminare sovrarelazione tra razionale e reale: il prerequisito teoretico che precipita nell'irrazionalismo ogni forma di pensiero che insista invece sulla contraddittorietà di tale relazione. Sono proprio quelle forme di pensiero, che si interrogano sulla plausibilità di detta 'sovrarelazione' e affrontano la contraddizione sino al rischio di veder irrimediabilmente compromessa l'eventualità di una proposta filosofica positiva, a caratterizzare un filone originale e fondamentale del pensiero italiano che emerge nel Novecento e che può trovare un'adeguata definizione sotto il nome di *pensiero tragico*. «Un pensiero che» – come afferma Sergio Givone – «non elude la contraddizione, ma, in qualche

modo la fa sua e rifluisce in essa, un pensiero dell'ambiguità e dell'ambivalenza, un pensiero insieme dialettico e anti-dialettico»⁶; un pensiero – potremmo aggiungere – che insiste sull'inaggirabile problematicità del nesso che lega l'origine dell'essere al suo sviluppo storico e alla sua traduzione razionale e si articola in una dialettica impossibile che tenta di tenere assieme l'«immediatezza» della *physis* con l'«espressione» del *logos*⁷.

Sebbene a tutta prima tali forme filosofiche novecentesche, che hanno certamente in Leopardi l'ispiratore più insigne e autorevole ma che si nutrono anche della ricezione di autori come Schopenhauer⁸ e Nietzsche⁹, e più tardi Heidegger, sembrano essere ascrivibili a una forma di pessimismo che declina facilmente verso un nichilismo senza via d'uscita, esse sono costantemente alla ricerca di un punto di equilibrio in cui la contraddizione sia conservata e mantenuta come motore inesaurito di una teoresi che vive la tragedia dell'esistenza e la continua dando corpo ed espressione alle contraddizioni radicali solo apparentemente rimosse da quelle più rassicuranti *Weltanschauungen* che risolvono la realtà nelle loro «razionalizzazioni». L'emergere del *pensiero tragico* va infatti letto in continuità con l'epoca del disincanto e dunque anche nella direzione di uno scetticismo che può condurre sul piano pratico a forme di pragmatismo. Per il *pensiero tragico*, la contraddizione radicale che si accompagna alla nozione

di «verità», intesa come corrispondenza della realtà alla sua traduzione razionale, non va superata in una qualche soluzione dialettica né risolta in un abbandono al «nulla», ma deve anzi essere mantenuta e corroborata in quanto costitutiva dell'essere stesso: il carattere aporetico della nozione di verità non è, infatti, che l'espressione di una contraddizione che riguarda la realtà dell'essere prima ancora che il pensiero che la razionalizza. Il pensiero non è in grado di saturare nella sua logica l'enigmaticità e la complessità della reale, ed è per questa ragione che il *pensiero tragico* conserva il suo rapporto con il mito e con la religione ricavando da qui quella comprensione della realtà che non può trovare entro i limiti del pensiero razionale. Da questa diagnosi emergono quindi forme di scetticismo che non necessariamente scivolano verso posizioni disperanti e disperate, ma che sono anzi in grado di cogliere i limiti di ogni progetto teoretico offrendo una prospettiva critica e onesta che *vive* e continua la tragicità dell'esistenza.

In una tale definizione di *pensiero tragico* possono dunque rientrare, oltre alle varie espressioni «esistenzialistiche» che considerano la tragicità della *conditio hominis* dalla prospettiva etica, mitica e religiosa, anche e soprattutto quelle forme di riflessione speculativa che si spingono a considerare la contraddizione metafisica da cui tale condizione umana deriva. È in quest'ottica che è possibile apprezzare il contributo originale di

tanta parte della filosofia italiana sovente esclusa da quelle sintesi che insistono sul carattere pratico-politico della filosofia italiana e non trovano adeguata collocazione storiografica per quei protagonisti della scena filosofica novecentesca che appaiono eccentrici rispetto a tale linea interpretativa. Nella loro 'eccentricità' si trova, infatti, una certa coerenza tematica che si offre come campo teorico entro cui si sviluppa una riflessione che giunge carsicamente sino ai maggiori pensatori della seconda metà del Novecento. I saggi qui raccolti, dedicati a Tilgher, Emo, Diano, Carchia, Caracciolo, Rensi, Pareyson e Masini, non hanno evidentemente la pretesa di ricostruire tale continuità ma, tuttavia, anche nella loro eterogeneità tematica e stilistica, danno senz'altro conto di una rilevante presenza che andrebbe ulteriormente indagata nelle sue origini e nelle sue espressioni più recenti.

Presentando più nel dettaglio i contenuti del fascicolo, è possibile tracciare un percorso che parta dalle prime manifestazioni novecentesche del pensiero tragico, le filosofie di Giuseppe Rensi e di Adriano Tilgher – i quali trovarono nel pensiero di Leopardi un referente fondamentale – e arrivi sino alla generazione dei filosofi nati negli ultimi anni Quaranta, in questa sede rappresentata dal solo Gianni Carchia, al quale, per altro, vengono dedicati due saggi.

Sergio Givone, nel suo contributo dedicato a Rensi, si sofferma sulla *genesì* del

pensiero tragico, che colloca all'interno della filosofia dell'assurdo, da intendere come disposizione fondamentale di ogni filosofare, e, al contempo, impedimento di ogni cristallino dispiegamento razionale, ovvero quanto propriamente fa da intralcio a qualsiasi tentativo di razionalizzazione del reale. Si nutre di paradossi il pensiero tragico – e in ciò sta la sua adiacenza al tema dell'assurdo. O, se non altro, di antitesi, di conflitti irrisolti e spesso insolubili, come dimostra anche il pensiero di Tilgher, a cui Luigi Capitano dedica il suo saggio. Il conflitto tra vita e forma, meditato tra Pirandello e Simmel, così come il dualismo metafisico ispirato da Emilia Nobile e la visione del tragico propria di Miguel de Unamuno, maturano in Tilgher un'originale declinazione della stessa conflittualità dell'essere, cioè del dissidio interno alla vita stessa. La disposizione filosofica di Tilgher è quella del 'credente senza Dio', l'atteggiamento tipico di chi si mostra sempre a un passo dalla disperazione, dalla quale lo salva d'altra parte un leopardiano ottimismo del sentimento. Questa caratteristica di Tilgher, per molti versi vicina allo scetticismo rensiano, richiama la prospettiva spirituale, nonché teoretica, di un altro importante esponente del pensiero negativo o tragico, Andrea Emo, al quale Laura Sanò dedica il proprio contributo. Il motivo dell'*autonegazione* risulta il vero cardine del pensiero di Emo, il quale, fra le altre cose, avvertì l'esigenza non

solo teorica, ma che investì anche la sua sfera personale, di ripensare il mistero divino ponendo l'accento sull'elemento della *morte* di Dio, normalmente trascurato dalla Chiesa cattolica post-tridentina a favore del momento positivo della Resurrezione. L'evento auto-negativo, ovvero la presa di coscienza della transitorietà e del nulla, corrisponde piuttosto per Emo alla rivelazione della verità ontologica della vita, poiché soltanto mediante l'accettazione della transitorietà è possibile avvicinare l'assoluto. Sulla categoria di 'evento', come ciò che esorbita dai confini della 'forma', e che pure la inverte, è incentrato, com'è noto, il pensiero di Carlo Diano, autore che ha meditato ampiamente sul tragico e sulla tragedia. Michele Ricciotti ne fornisce un'interpretazione originale, concentrandosi sulle letture dianee dell'*Edipo re* e dell'*Alceste*. Anche in questo caso ciò che emerge è un pensiero mosso dalla constatazione dell'impossibile conciliazione tra i due poli: l'irrompere dell'*evento* incontenibile e inesorizzabile significa l'eccedenza dell'esperienza vissuta. Sempre su una particolare lettura filosofica di testi tragici è basato il contributo di Ludovica Boi, che analizza il concetto di 'forma estetica' nel pensiero di Gianni Carchia. Tale concetto viene sviluppato sulla base di alcuni assunti fondamentali della poetica di Friedrich Hölderlin lettore e traduttore di Sofocle, tra cui spiccano la 'cesura' e il ruolo riservato alla facoltà del *Verstand*, entram-

bi elementi votati a interrompere il decorso dell'azione tragica, favorendo uno sguardo critico su di essa. La tragedia è, così, per Carchia, un distanziamento critico-riflessivo della crudeltà immediata dell'esistenza, del suo contenuto irrimediabilmente tragico. Alla disamina di aspetti del pensiero dello stesso Carchia è dedicato anche il saggio di Luisa Bonanni, il quale ne tematizza invece il dialogo con Friedrich Schelling. Sono in particolare le *Ricerche sull'essenza della libertà umana* a segnare una tappa decisiva nel percorso speculativo del filosofo italiano. Affiorando in vari luoghi della sua produzione, esse portano Carchia a ripensare la valenza ontologica dell'amore, da intendere non solo come forza dell'unità e dell'unificazione, ma anche come impulso all'autodistruzione. A venir chiamato in causa è, dunque, in questo caso, il problema della libertà e del male, cardini, com'è ben noto, anche delle riflessioni di Luigi Pareyson, sul pensiero del quale il presente fascicolo ospita un saggio di Claudio Ciancio. Il tema fondamentale del saggio di Ciancio è la concezione pareysoniana di Dio come assoluta e imprevedibile libertà. Il rapporto dialettico tra bene e male definisce l'ambito del pensiero tragico, teatro di un'inesausta insuperabilità del negativo. Sullo stesso confine tra filosofia teoretica e filosofia della religione si situano i due contributi dedicati al pensiero di Alberto Caracciolo. Il saggio di Gerardo Cunico segue il progressivo

affinarsi, in Caracciolo, della distinzione tra un'accezione di 'nulla' puramente negativa, da intendersi come la totale assenza di valore e di significato, e l'accezione *religiosa* del 'nulla', da comprendere come sede originaria ed enigmatica di ogni possibile valorizzazione. Questo secondo senso di 'nulla' diviene quindi sinonimo di 'trascendenza', pur nella sua costitutiva e sconcertante negatività. Dal canto suo, il contributo di Nicolò Germano si richiama alla fondamentale nozione di *malum mundi* nella forma incarnata, e fenomenicamente evidente, di ogni singola sofferenza gratuita e ingiustificata. La ricerca di una possibile redenzione o catarsi investe, in Caracciolo, una risposta che esula dallo stretto territorio del *logos*, indicando in direzione di una diversa prassi sociale e spirituale. Di fronte alla percezione di una onnipresente tragica insensatezza si configura, per altri versi, il pensiero provocatorio e sfidante di chi, nel deserto dei valori, tenta uno spazio per l'avventura, per il rischio, per l'alba di una nuova umanità. È questa la via del Nietzsche letto da Ferruccio Masini, il Nietzsche-sperimentale di cui tratta il saggio di Ubaldo Fadini, un Nietzsche la cui tragicità è letta come rinnovato spazio per un'umanità redenta.

_ Note

1 _ Cfr. per esempio da C.A. VIANO, *Il carattere della filosofia italiana*, in AA.VV., *La cultura italiana dal '45 a oggi*, Guida, Napoli 1982.

2 _ E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 1959.

3 _ B. SPAVENTA, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, a cura di G. Gentile, Laterza, Roma-Bari 1908.

4 _ G. GENTILE, *Il carattere storico della filosofia italiana*, in *I problemi della scolastica e il pensiero italiano*, Sansoni, Firenze 1963.

5 _ R. ESPOSITO, *Pensiero vivente. Origini e attualità della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 2010.

6 _ S. GIVONE, *Disincanto del mondo e pensiero tragico*, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 7.

7 _ Si potrebbe dire, utilizzando la coppia di concetti di cui si avvale Giorgio Colli: cfr. E.C. CORRIERO, *Giorgio Colli, filosofo italiano*, in L. BOI, G.M. CAVALLI, S. SCHWIBACH (a cura di), *Esprimere il vissuto. Storia e critica della ragione in Giorgio Colli*, IISF Press, Napoli 2023, pp. 235-256.

8 _ Cfr. F. CIRACÌ, D.M. FAZIO (a cura di), *Schopenhauer in Italia*, Pensa MultiMedia Editore, Lecce 2014.

9 _ Cfr. E.C. CORRIERO, *Il Nietzsche italiano*, Aragno, Torino 2016.