

Florian Ossadnik, *Spinoza und der "wissenschaftliche Atheismus" des 21. Jahrhunderts. Ethische und politische Konsequenzen frühaufklärerischer und gegenwärtiger Religionskritik*, VDG, Weimar 2011, pp. 143, € 21,00

Nell'età contemporanea, al grande sviluppo delle scienze naturali si è accompagnata un'emancipazione dal pensiero religioso; in tale ambito, si è recentemente formato il gruppo che si autodefinisce "Brights", che comprende studiosi come Daniel Dennett, Steven Pincker, Henry Morgentaler ed altri, concordi in una concezione naturalistica della realtà e nel propugnare un'etica e uno Stato senza religione. Il lavoro di Florian Ossadnik esamina i rapporti tra i Brights e Spinoza; i Brights si considerano infatti eredi degli Illuministi, in particolare per quanto riguarda la critica della religione.

Ma Spinoza può davvero considerarsi un precursore dei Brights? Per rispondere, Ossadnik procede con metodo comparativo, confrontando non solo le critiche della religione, ma anche i fondamenti teologici sui quali si basa e le conseguenze etiche e politiche che ne derivano. La prima parte del libro è dedicata all'esame delle proposizioni dell'*Ethica* riguardo a Dio, all'ontologia e all'epistemologia, e

all'interpretazione che Spinoza dà delle Sacre Scritture nel *Tractatus theologico-politicus*. La seconda parte del lavoro esamina invece la posizione dei Brights, discutendo i loro concetti teorici per la critica della religione. Questa seconda parte, tuttavia, è meno chiara della prima; non solo – come scrive Ossadnik – per la difficoltà di tradurre i contributi dei Brights in un linguaggio adeguato, ma soprattutto perché il confronto con Spinoza viene svolto contemporaneamente con tre autori diversi: il biologo britannico Richard Dawkins (*The God Delusion*, 2006), il filosofo tedesco Michael Schmidt-Salomon (*Manifest des evolutionären Humanismus. Plädoyer für eine zeitgemäße Leitkultur*, 2007) e il filosofo americano Sam Harris (*The End of Faith*, 2004).

Non potendo qui prendere in considerazione tutti i passaggi del libro, è opportuno isolarne la tesi fondamentale, concentrandosi soprattutto sui due capitoli, nei quali si trova la base del confronto tra Spinoza e i Brights e si esamina se realmente tutt'e due le prospettive di fondo possano dirsi atee.

Nel capitolo «Panteismo e ateismo nella filosofia spinoziana» Ossadnik sostiene che le dottrine ontologiche, epistemologiche e metafisiche dell'*Ethica*

abbiano prodotto un «completo rifiuto dell'ortodossia e della sua dimensione metafisica e pratica» (p. 60). Anche se Spinoza intende Dio come causa produttiva delle cose, *natura naturans* e principio di ogni divenire, e dunque causa efficiente universale come nel panteismo, è però possibile che egli usi il concetto di Dio solo come una metafora, per farsi capire dalla moltitudine (*ad caput vulgi*). In quel caso, però, la posizione di Spinoza diventa naturalistica e la *natura naturans* la causa di tutti i fenomeni. Su questa concezione si basa la critica spinoziana della religione, come il rifiuto dei miracoli, ed è su questa base che l'Autore confronta Spinoza con i Brights, in particolare con Dawkins, emblematico della critica evoluzionistica della religione e della fondazione di una "etica naturalistica" (p. 81). Per Dawkins, infatti, non c'è nessun fenomeno che non possa essere descritto come naturale, o addirittura venir spiegato dalle scienze naturali.

In questa prospettiva dobbiamo distinguere due significati di naturalismo. Dawkins espone questo concetto nel contesto della scienza contemporanea, in particolare della biologia, che Spinoza, ovviamente, non poteva conoscere. Ma se, con Dawkins, si ritiene che tutti i fenomeni possano essere spiegati dalle scienze naturali, allora sorge la domanda se non ci troviamo di fronte ad un modello di scientismo diverso dal naturalismo che caratterizzò l'età moderna; domanda, che Ossadnik si pone nel capitolo «Sul rapporto tra panteismo e scientismo scettico in Dawkins e Schmidt-Salomon», nel quale poi purtroppo sposta l'attenzione sul panteismo, tralasciando di esaminare la differenza tra la visione naturalistica «pre-moderna» (p. 16) di Spinoza e il naturalismo contemporaneo.

Il problema emerge ancor più chiaramente quando Ossadnik analizza la posizione di Schmidt-Salomon, il quale con-

cepisce la religione come un «medicamento» contro la paura esistenziale degli uomini, ma che ha alcuni «effetti collaterali» (p. 71). Secondo Schmidt-Salomon, infatti, soprattutto le grandi religioni monoteistiche pretendono di conoscere la verità assoluta e rifiutano le innovazioni, e dunque sono incapaci di rispondere adeguatamente ai nuovi problemi, che vanno affrontati con conoscenze provvisorie e non assolute. Da ciò egli trae argomenti a favore della necessità di posizioni indipendenti da autorità religiosa e di un umanesimo evoluzionistico influenzato da teorie epistemologiche e vicino alla visione naturalistica di Dawkins. Basandosi sulla teoria evoluzionistica e le socio- e neurobiologie, Schmidt-Salomon propone «un'etica naturalistica» (p. 89) intesa non come una dottrina basata su un diritto naturale invariabile, ma espressione del fatto che gli uomini si trasformano continuamente e dunque di un adeguamento delle loro norme etiche in base alle scoperte delle scienze naturali. Nel pensiero di Schmidt-Salomon ha dunque un ruolo centrale lo scientismo, cioè che un'etica coerente possa venir dedotta non da precetti religiosi, ma dalle scienze naturali.

Anche Harris – secondo Ossadnik – sostiene che la fede religiosa (*belief*) è l'assunzione di un'ipotesi per la comprensione del mondo, e sotto questo punto di vista la colloca sullo stesso livello della conoscenza, che mira anch'essa alla comprensione del mondo (p. 65); la differenza consiste nel fatto che la fede è un'accettazione inadeguata delle condizioni del mondo, mentre la conoscenza è adeguata. Dunque, per trasformare il *belief* in conoscenza occorre che le ipotesi siano a «misura comune e umana della verità» (p. 67); e poiché nel caso della fede ciò non è possibile, ne segue che da essa non può derivare una conoscenza adeguata. Così secondo Harris, che in questo si avvicina a Schmidt-Salomon, la religione non può essere la base di un'eti-

ca; occorre dunque un'etica nuova, intesa come scienza rigorosa. Tale progetto di esclusione della religione dai fondamenti dell'etica ha però punti deboli: non è chiaro, ad es., in quali termini venga fondato ciò che deve valere come «misura comune e umana della verità». Harris (del quale Ossadnik non esamina adeguatamente i molti riferimenti diretti a Spinoza) opera una forte riduzione della fede religiosa, che concepisce unicamente come ipotesi sulle condizioni del mondo (nel senso di *belief* e non di *faith*), adottando il punto di vista dello scienziato.

Concludendo si può affermare che le conseguenze etiche e politiche delle posizioni di Spinoza e dei Brights sono abbastanza concordi, e che dunque nell'insieme la tesi principale del libro, che i Brights siano eredi di Spinoza, è provata. D'altra parte, i Brights fanno riferimento a un naturalismo postdarwinistico ed evolucionistico, e in questo senso la soluzione di Ossadnik non è priva di difficoltà: si sarebbero dovuti esaminare con maggiore precisione i fondamenti teorici della visione del mondo scienziato e come si differenziano dal naturalismo in Spinoza. Si può sottolineare, infine, che Ossadnik da un lato mostra che i prodromi dell'Illuminismo – in particolare la filosofia di Spinoza – presentano analogie con il naturalismo contemporaneo, ma dall'altro non sottace i motivi per cui il gruppo dei Brights non appare completamente inscrivibile nel movimento illuministico. Il valore di questo lavoro sta dunque anche nell'aver mostrato che la pretesa dei Brights di essere gli inequivocabili successori degli Illuministi va messa in discussione.

*Johannes Korngiebel**

Luciano Malusa, *Antonio Rosmini per l'unità d'Italia. Tra aspirazione nazionale e fede cristiana*, FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 351, € 32,00.

In occasione del centocinquantenario dell'unità d'Italia, Luciano Malusa, attraverso una puntuale disamina delle fonti archivistiche, segue passo dopo passo le soluzioni politiche prospettate da Rosmini per l'unione degli Stati italiani in una Confederazione, offrendoci il primo studio compiuto dei diversi aspetti del progetto federale proposto da Antonio Rosmini negli anni 1848-49 e spiegando che la grandezza del roveretano consistette nell'intendere l'inserimento dello Stato della Chiesa nella storia nazionale con un'autorità non politica, ma etico-educativa, che non avrebbe dovuto intramettersi nella vita del nuovo Stato. Il fallimento della missione romana e del progetto federale provocarono a Rosmini gravi difficoltà, culminate nella messa all'Indice delle sue opere riformiste.

I quattro capitoli in cui si articola il volume sono preceduti da un'ampia Introduzione, che analizza le proposte federalistiche risorgimentali: il "neoguelfismo" di Vincenzo Gioberti, il federalismo "liberale" di Carlo Cattaneo e quello "rivoluzionario" di Giuseppe Ferrari. Secondo lo studioso, però, solo in Rosmini si trova «una chiara formulazione dottrinale delle ragioni d'una soluzione federale del problema italiano ed insieme un progetto coerente e concreto per avviare alla realizzazione della Confederazione italiana» (p. 36).

Il primo capitolo tratta della missione romana condotta dal roveretano tra agosto e ottobre 1848; esso si apre con l'analisi delle trattative di Rosmini col Papa per promuovere una Lega tra gli Stati della Penisola, nel rispetto della libertà della Chiesa, che immettesse lo Stato

* J. Korngiebel@gmx.de; collaboratore dell'Istituto di Filosofia della «Friedrich-Schiller-Universität» di Jena e alla Forschungsstelle Europäische Romantik, Jena.

pontificio nella dinamica della libertà nazionale. Segue un'analisi dei passaggi che, con la fuga del Papa a Gaeta, condussero Pio IX alla soluzione reazionaria e all'emarginazione di Rosmini. Per cogliere adeguatamente il contesto storico e psicologico dello scritto *Della missione a Roma* (da lui edito criticamente nel 1998), Malusa svolge un'indagine dettagliata del *Commentario* rosminiano e dei documenti e delle problematiche ad esso connesse.

Il secondo capitolo è dedicato ai molteplici aspetti della soluzione federale rosminiana. Tracciate le linee guida di quel progetto, dell'idea della Dieta come cardine attorno al quale doveva ruotare il processo unitario, l'autore esamina dapprima i rapporti tra la realtà politica veneta e l'impegno politico di Rosmini, poi la sua idea di Costituente e di Costituzione del Regno dell'Alta Italia, concepiti come i passaggi obbligati per attuare la Confederazione. La parte finale del capitolo esamina l'atteggiamento manzoniano, molto tiepido verso la soluzione federalistica.

I concetti rosminiani di identità nazionale e di libertà sono oggetto del terzo capitolo, che inizia con l'esame del disegno di un Tribunale politico, inteso come il più alto organo giuridico-civile preposto al funzionamento del governo civile ed al quale sarebbe spettato «un giudizio efficace, pronto, competente, supremo, sull'azione di governo e di rispetto delle leggi che regolano la società civile» (pp. 183-184). La seconda parte del capitolo confronta la posizione di Rosmini con quella di Gioberti, la cui impostazione metafisica e teologica si esprime nel *Primato morale degli italiani* (1843), che pone il Papato, in quanto «entità che ontologicamente informa della sua essenza lo spirito italiano cattolico» (p. 224), a capo del processo di unificazione dell'Italia; concezione che sfuma nel 1849 ed è

ripudiata nello scritto *Del Rinnovamento civile d'Italia* (1851), dove Gioberti boccherà il progetto neoguelfo-federalistico e proporrà di sostituire il cattolicesimo papale con un nuovo cattolicesimo, in grado di aiutare i popoli in cammino alla ricerca della libertà.

Il quarto capitolo si sofferma sugli echi negativi dell'iniziativa politica rosminiana provenienti dall'ambiente cattolico, dalla Curia e dalla Compagnia di Gesù. La considerazione conclusiva è che, in quanto educatore della coscienza culturale e spirituale degli italiani, Rosmini sarebbe da annoverare tra i "padri della patria" italiana.

Stefania Zanardi*

Olivia Catanorchi, David Ragazzoni (a cura di), *Il destino della democrazia. Attualità di Tocqueville*, prefazione di Michele Ciliberto, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2010, pp. X-304, € 43,00.

Il volume raccoglie gli esiti di tredici seminari sul pensiero di Alexis de Tocqueville coordinati da Michele Ciliberto alla Scuola Normale di Pisa. Gli articoli non soltanto si soffermano sui due maggiori libri di questo formidabile osservatore e interprete dei suoi tempi, ma anche sull'attività politica di Tocqueville e sulle reazioni e le discussioni che le sue opere suscitarono in Europa al loro apparire. Oltre all'analisi dei concetti e dei motivi centrali di *La democrazia in America* e *L'Antico Regime e la Rivoluzione* (il ruolo della religione nella società democratica, cattolicesimo e protestantesimo in America, l'inquadramento di un particolare fenomeno come il cesarismo, l'immagine della Cina presente in queste opere), molti degli articoli raccolti presentano dei confronti tra le posizioni di Tocqueville e quelle di suoi interlocutori

* stefania_zanardi@virgilio.it; dottore di ricerca in Filosofia nell'Università degli Studi di Genova.

o di sue fonti, nell'ambito della cultura francese (Stendhal, Sainte-Beuve) oppure in un contesto più propriamente legato alla filosofia politica (Constant, Rousseau, Hegel, Marx, Mill). Il rapporto con Rousseau (indagato da Ilenia Russo nel saggio *Echi rousseauiani in Tocqueville*, pp. 107-130) va recuperato attraverso un lavoro di ricerca che guardi a lettere e discorsi politici o comunque a scritti secondari di Tocqueville, che non citò mai il nome del ginevrino nella sua opera più famosa. La Russo giunge a sostenere l'influenza esercitata dalle analisi contenute nel *Contratto sociale* (in particolare nel capitolo IV del II libro, dedicato alla democrazia) su alcuni punti della *Democrazia in America* e sulla tematizzazione di alcune caratteristiche del sistema democratico (mobilità, eguaglianza delle condizioni, propensione al cambiamento). Per quel che riguarda il rapporto con Hegel, Salvatore Carannante (*Il regno dei servi. Signoria e servitù in Hegel e Tocqueville*, pp. 131-152) prende spunto da alcuni giudizi svalutativi da parte di Tocqueville intorno alla concezione speculativa della storia del filosofo tedesco, colpevole di condurre ad una sorta di determinismo che santifica acriticamente il fatto compiuto. Scriveva l'autore normanno (che pure non ebbe una conoscenza diretta dei testi hegeliani) in una lettera del 1854 all'amico Francisque de Corcelle: «Hegel voulait qu'on se soumit au fait ancien et encore existant des pouvoirs établis de son temps, et qu'il déclarait légitimes en outre même de leur existence»; cit. a p. 131). Carannante istituisce un confronto tra due autori profondamente diversi, che però pongono entrambi la loro attenzione sull'«inarrestabile potenziale sovvertitore dell'uguaglianza nei confronti di tradizioni e costumi, che si palesa conflittualmente nei processi storici» (p. 152). Giuliano Guzzone (*Marx e Tocqueville: Interpretazioni del '48 francese*, pp. 153-178) si occupa dei giudizi formulati rispettivamente da

Marx e da Tocqueville intorno agli accadimenti politici francesi del 1848-1851. Ben tre scritti qui raccolti sono infine dedicati al più celebre e simpatetico recensore de *La democrazia in America*, John Stuart Mill (David Ragazzoni, *Educare la democrazia: Mill lettore (o discepolo?) di Tocqueville*, pp. 231-254; Lucia Boschetti, *Aristocrazia e centralizzazione nella riflessione di Mill*, pp. 255-276; Elisa Magri, *Mill: teleologia ed economia politica*, pp. 277-297). Una vera e propria «ossessione storiografica» (così Ragazzoni a p. 232) tesa semplicemente a ricercare nel francese la fonte alla quale pedissequamente atinse Mill, ha spesso accompagnato la lettura dell'amicizia tra i due scrittori. Il filosofo inglese, come è noto, accolse con entusiastiche parole le tesi tocquevilliane: «*you have changed the face of political philosophy*» (cit. a p. 233). «Passaggi di questo tipo, – avverte Ragazzoni riferendosi a una celebre lettera di Mill a Tocqueville dell'11 maggio 1840 dalla quale si è presa l'affermazione appena ricordata – se da una parte testimoniano di una lettura attenta e sinceramente entusiasta dell'opera, dall'altra hanno indotto numerosi interpreti a sopravvalutare l'influenza dell'incontro personale e testuale con Tocqueville sul prosieguo del pensiero milliano» (p. 234). Di qui l'invito a non commettere l'errore di schiacciare il pensiero politico di Mill sullo scrittore francese esaltando oltremisura le lusinghiere parole intorno al «signor di Tocqueville» e alla sua «importante opera» contenute in *On freedom*. Ci viene da questi scritti l'avvertenza a una lettura meno parziale, che consenta di riconoscere gli importanti stimoli indubbiamente recepiti da Mill quando entrò in contatto culturale con Tocqueville, senza per questo farne – come spesso accaduto – un ripetitore del concetto di «tirannia della maggioranza». Anzi: «La diagnosi tocquevilliana sulla tirannia della maggioranza come propria del sistema democratico non trova la condivisione di

Mill, che consegna ai propri lettori una differente interpretazione dei rapporti tra aristocrazia e democrazia. Il pericolo maggiore nella teoria di Tocqueville – il configurarsi di una democrazia delle condizioni (uguaglianza) al di fuori di una democrazia delle istituzioni (promotrici di libertà) – diviene, nella diagnosi di un più maturo Mill, caratteristica intrinseca al processo di civilizzazione delle nuove società commerciali» (p. 252).

Giovanni Rota*

Giovanni Gentile, *L'Esprit, acte pur*, traduit par Aline Lion, Hermann, Paris 2012, pp. 258, € 33,00; Giovanni Gentile, *La Renaissance de l'Idéalisme. Essais (1903-1918)*, Traduction d'Evelyne Buisière, Introduction de Francesca Rizzo, Hermann, Paris 2012, pp. 204, € 30,00.

Grazie all'impegno di Andrea Bellantone, l'editore parigino Hermann inaugura con due titoli di Giovanni Gentile una collana dedicata alla filosofia italiana. Viene così rimesso in circolo, in Francia, un pensatore i cui stretti rapporti con la filosofia francese sono ampiamente noti.

L'Esprit, acte pur propone la *Teoria generale dello spirito come atto puro*, che raccoglie il corso tenuto nel 1915-16 nell'Università di Pisa e pubblicato nel 1916 a Pisa, e poi in altre cinque edizioni riviste da Gentile: la seconda nel 1918 sempre a Pisa, la terza (1920) e la quarta (1924) a Bari, la quinta (1938) e la sesta (1942) nelle *Opere complete* avviate da Sansoni a Firenze e proseguite da Le Lettere, che ne ha pubblicato una settima edizione nel 2003.

Dopo quella inglese del 1922, curata da Wildon Carr, l'edizione francese apparsa nel 1925 a cura di Aline Lion presso Alcan presentava la laterziana del

1920, aprendo alla comprensione dell'attualismo in Francia. La Lion era stata allieva a Roma di Gentile e fu autrice, oltre che di *The Pedigree of Fascism: a Popular Essay on The Western Philosophy of Politics* (London 1927), che diffuse in Inghilterra la filosofia della politica posta alle basi del fascismo, anche di un volume sulla filosofia italiana da Vico a Gentile (*The Idealistic Conception of Religion. Vico, Hegel, Gentile*, apparso con Prefazione di Clément C. J. Webb a Oxford nel 1932), che contribuì a far conoscere la filosofia di Gentile, e segnatamente la sua filosofia della religione, al pubblico inglese, che l'apprezzò nonostante le critiche dell'ortodossia cattolica (come testimonia la recensione dell'abbé Nicolas Balthasar, professore di metafisica all'Institut supérieur de Philosophie dell'Université di Lovanio, sulla «Revue néo-scholastique de philosophie»; 1936, pp. 282-283).

Nella sua sinteticità, il titolo francese sottolinea la centralità del concetto di "esprit", ben noto ai francesi, trascurando l'espressione "teoria generale dello spirito", che accentuava l'idea di una trattazione sistematica. Nella «Préface de l'édition française», la Lion mette in evidenza l'affinità con Kant nel carattere trascendentale del pensiero di Gentile, individuandone la peculiarità nel riconoscimento del fallimento di Hegel riguardo alla comprensione della realtà vivente, della «*dialectique vivante*» (p. VII), ed individua nel sistema gentiliano insieme gli aspetti storico, gnoseologico e metafisico, la fusione del teorico con il pratico e la conseguente fondazione di una pedagogia, di una filosofia del diritto e di una morale. La Lion difende Gentile dalle accuse di panteismo e di misticismo, sostenendo che l'identità dell'atto del pensare non cancella le differenze, ma rende «*la relation différentielle possible*» (p. XI);

* giovanni.rota@ispf.cnr.it; ricercatore presso l'Istituto per la storia del pensiero filosofico e scientifico moderno (Ispf) del Consiglio nazionale delle ricerche.

difesa che risente della polemica tra Gentile e Croce, che a quella data aveva già provocato la completa rottura sia sul piano filosofico, sia su quello politico. Appare a questo proposito “strana” la riproduzione della dedica del 1920 a Croce, nella quale Gentile ricorda la *concordia discors* col filosofo napoletano, rivendicando una collaborazione «de plus en plus intime» e un’amicizia «de plus en plus profonde» (p. V).

Alla traduzione della *Teoria generale dello spirito come atto puro*, che muovendo dalla *Riforma della dialettica hegeliana* (1913) pose le fondamenta teoretiche dell’attualismo, si affianca nella collana di Hermann il volume *La Renaissance de l’Idéalisme*, curato e introdotto da Francesca Rizzo, che per la prima volta propone in francese le prolusioni tenute da Gentile a Napoli (1903), Palermo (1907), Pisa (1914) e Roma (1918), la più nota delle quali – *La rinascita dell’idealismo*, letta nell’Università di Napoli il 28 febbraio 1903, dà il titolo al volume. Nell’«Introduction. Les discours inauguraux de Gentile (1903-1918)», la Rizzo motiva la scelta dei quattro testi in funzione del «problème de la construction de l’actualisme» (p. 11), ricordando come per Gentile la “rinascita” dell’idealismo (hegeliano) avesse preceduto la sua “riforma”, e mostrando il passaggio dalla “rinascita”, proposta nel primo discorso in piena sintonia con la riflessione crociana, alla “riforma”, presente già nel discorso di Palermo del 1907, che Croce intese subito come un «atto solenne», ma col quale Gentile si allontanava dalla sua prospettiva teoretica per rifarsi all’«hegelmismo tradizionale» (cfr. la lettera di Croce a Gentile del 26 gennaio 1907, citata alla p. 32). Il problema si ripresenta nelle prolusioni di Palermo (*Il concetto della storia della filosofia*), di Pisa (*L’esperienza pura e la realtà storica*) e di Roma (*Il carattere storico della filosofia italiana*), che configurano l’elaborazione dell’attualismo, mentre la prolusione di

Napoli ne costituisce una precondizione. L’ordine cronologico rende conto di come dal 1903 al 1918 Gentile avesse vissuto, anche drammaticamente, una svolta nel proprio orientamento di pensiero; svolta che la Rizzo inserisce nella vicenda biografica, scandita dalla carriera accademica e dalla relazione con Croce, che sul piano teoretico si deteriora a partire dal 1913 e si configura con chiarezza nel terzo (1914) e nel quarto discorso (1918), tenuto tra la disfatta dell’esercito italiano a Caporetto e la vittoria, e che la Rizzo considera «le plus beau et le plus suggestif» (p. 47). Tutt’e quattro i discorsi vennero ripubblicati da Gentile: il primo nei *Saggi critici* (Napoli 1921); il secondo e il terzo nella *Riforma della dialettica hegeliana* (il terzo nella seconda edizione, 1923); il quarto nella seconda edizione de *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano* (Bari 1923). La Curatrice pone in risalto il focus “religioso” della ricerca gentiliana e sottolinea che, agli inizi del XX secolo, essa rappresentò «une extraordinaire opération de politique culturelle» (p. 22), che collegava il rilancio dello studio della filosofia con la formazione di una coscienza unitaria dell’identità nazionale.

Tre dei quattro discorsi inaugurali si leggono anche nella ormai classica antologia delle *Opere filosofiche* di Gentile curata da Eugenio Garin (1991). Viene dunque da notare ciò che distingue l’odierna riproposta “europea” di Gentile dall’iniziativa di Garin; questi aveva individuato la genesi dell’attualismo nella messa a fuoco dei «fondamenti teorici del suo stesso lavoro storiografico» (p. 10); aveva enfatizzato il ruolo «non occasionale, né accidentale» (p. 37) della discussione sul marxismo, che produsse un primo snodo nei rapporti filosofici tra Gentile e Croce, testimoniando la «differenza profonda, fino dalle origini, delle due posizioni» (p. 39), e sottolineato il carattere di «discussione europea» (p. 37) del confronto tra Croce e Gentile,

messo in luce dall'intreccio di marxismo, kantismo, hegelismo e positivismo; inoltre, Garin aveva rimarcato nella tensione teoretica gentiliana la presenza del «nesso filosofia-storia», nel quale convergevano «uno Hegel riconquistato oltre Spaventa», «un Marx non dimenticato» e «un Fichte non letto invano» (p. 50); infine, con chiari riflessi autobiografici, Garin aveva mostrato l'importanza dei rapporti con la filosofia francese, da Lucien Laberthonnière a Maurice Blondel, a René Berthelot, ad Émile Boutroux e ad Henri Berr, e notato il rilievo della riflessione neoidealista sui grandi temi dell'esperienza e della scienza, ben diversa dalle teorie sulla “bancarotta della scienza” e sulla mistica idealistica sostenuta da Ferdinand Brunetière in *La renaissance de l'idéalisme* (1896; testo che la Rizzo non ricorda). Garin concludeva che «In realtà attraverso Gentile la cultura italiana sperimentò in forme proprie e originali la crisi profonda del pensiero europeo fra Ottocento e Novecento. La sperimentò con i limiti propri della tradizione nazionale [...]» (p. 78); di conseguenza «l'attualismo gentiliano penetrò per canali vari e a diversi livelli in non piccola parte della cultura italiana per alcuni decenni» consentendo di «capire l'ieri e l'oggi della nostra vicenda» (p. 79). L'efficace e ineludibile indagine storiografica di Garin è assunta dalla Rizzo nella presentazione della quarta prolusione come strumento per sostenere la sua tesi sul carattere europeo della filosofia gentiliana.

Viene naturale rinviare anche alla “riscoperta” della filosofia italiana come “pensiero vivente” proposta da Roberto

Esposito (*Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, 2010), nella quale si ritrova anche la contestualizzazione internazionale di una tradizione che da Machiavelli arriva ad Antonio Gramsci e a Gentile, ed è portatrice di un'«altra modernità», caratterizzata dall'irrisolta tensione tra vitale e razionale, e orientata verso una «integrale storicizzazione» e una «costitutiva politicità» (p. 158). Gentile emerge anche nel lavoro di Esposito per la pienezza del suo concetto di prassi e per lo stile attivistico, portatore di «quella dialettica tra comunità e immunità che percorre, come un grande commutatore semantico, l'intera filosofia italiana» (p. 175), e che tuttavia si risolve in una visione totalitaria. Interpretazione affine a quella della Rizzo, che vede il «profond caractère politique» (p. 42) dell'attualismo nell'orientarsi verso uno Stato etico, che si espresse storicamente, anche se parzialmente, nel totalitarismo fascista e al di fuori del quale non si dava alcun valore per gli individui («Niente privato, dunque; e niente limiti all'azione statale» si legge nell'ultima opera di Gentile, *Genesi e struttura della società. Saggio di filosofia pratica*; Sansoni, Firenze 1975, p. 121).

L'importante e meritoria riproposizione di Gentile nel circuito della filosofia francese ed europea avviata con la pubblicazione di questi due volumi induce all'auspicio che altri pensatori italiani si aggiungano per meglio illuminare quell'«altra modernità» che, almeno fino alla prima metà del XX secolo, ha trovato nel pensiero italiano un originale svolgimento.

*Gaspare Polizzi**

* gasppo@tin.it; già professore a contratto di Storia della filosofia nell'Università di Firenze.