

FRA STORIA CIVILE E STORIA DELLA FILOSOFIA. CONVERSANDO CON MICHELE CILIBERTO

a cura di
ROBERTO PALAIA

ABSTRACT: In this interview Michele Ciliberto reflects on some important turning points of the Italian historiography. The focus is on the major interpretations of the Renaissance, but he also takes the opportunity to offer a larger view on modern Italian philosophy and culture in the second half of the 20th century.

KEYWORDS: Early Modern Philosophy; Renaissance; Italian Philosophy

DOMANDA: Abbiamo appena festeggiato i 50 anni di attività del Lessico Intellettuale Europeo e in questo periodo si sono realizzati cambiamenti relevantissimi nei metodi di ricerca degli studiosi di storia della filosofia e di lessicografia filosofica. Nella intervista a Tullio Gregory pubblicata nel primo fascicolo di questa rivista venivano sottolineati i presupposti di quel cambiamento metodologico nello studio e nell'analisi del testo filosofico che era nelle motivazioni a fondamento della nascita del Lessico negli anni Sessanta. Quegli anni furono molto fecondi per il rinnovamento degli studi storico-filosofici, anche per la rilevanza che essi seppero ricoprire nella vita civile italiana. Cosa hanno rappresentato e che ruolo hanno svolto tali studi in quegli anni?

RISPOSTA: Quando arrivai a Roma, alla fine degli anni Sessanta, ero consapevole di provenire da una tradizione completamente diversa; venivo dalla Toscana, anzi precisamente da Firenze – e insisto su questo – perché Firenze è diversissima da Pisa, come ho avuto poi modo di capire anche meglio quando sono stato chiamato a insegnare a Pisa prima nella Facoltà di Lettere, poi alla Scuola Normale Superiore.

Nella Facoltà di Lettere di Firenze aveva un ruolo centrale quello che è poi diventato il mio maestro, al quale sono rimasto sempre legato, Eugenio Garin, che si muoveva nella prospettiva della “filosofia come sapere storico”. L’Università di Firenze che ho frequentato nella seconda metà degli anni ’60 – e che ha inciso profondamente nella mia formazione intellettuale e civile – era allora un luogo straordinario: accanto a Garin c’erano Cesare Luporini che insegnava Filosofia morale – e che io considero un altro dei miei grandi maestri –; Gianfranco Contini il quale faceva splendide lezioni nel corso di filologia romana; Delio Cantimori di cui seguivo le lezioni insieme a pochissimi altri studenti fra cui una signora ebrea-lituana che Cantimori trattava con grande considerazione (a Cantimori devo la conoscenza, quando ero al primo anno, di un testo straordinario e indimenticabile, il *Testamento* di Mommsen). Vi insegnavano poi Giacomo Devoto, Glauco Natoli, Vittorio Santoli, Ernesto Sestan, Giuseppe Alberigo, Ernesto Ragionieri. Vennero poi chiamate, quando io ero ancora studente, due altre personalità eminenti della filosofia italiana della seconda metà del Novecento: Ettore Casari e Paolo Rossi, un altro dei miei punti di riferimento specialmente per la sua concezione del passato e del rapporto tra presente e passato.

Era insomma, quella di Firenze, una grande facoltà con una forte impronta ‘storicistica’, intendendo questo termine soprattutto nel senso definito da Garin: uno ‘storicismo’, cioè, come diceva lui, ‘mondano e terrestre’, dal quale prendeva le distanze Mario Alicata, responsabile culturale del PCI in nome dello storicismo marxista. Essa si collocava all’interno di un contesto culturale e civile più ampio segnato dalla presenza di grandi case editrici – da Sansoni, a Le Monnier, a Giunti – e da altre strutture culturali come ad esempio il Circolo di cultura che specie negli anni ’60 svolse a Firenze una funzione veramente importante. Era un mondo estremamente vivo, politicamente orientato a sinistra e molto vicino al Partito Comunista qual era stato forgiato da Palmiro Togliatti e alla sua concezione della ‘democrazia progressiva’. Al centro di questo sistema c’era l’Università che continuava ad avere ancora una potente forza attrattiva anche verso giovani che venivano da realtà diverse e, secondo una antica tradizione, dall’Italia meridionale, da Napoli, come ad esempio nel mio caso.

Nell’ambito degli studi di storia della filosofia si lavorava valorizzando molto, in chiave ‘storicistica’, il momento genetico e il contesto in cui un testo nasce allargando l’orizzonte analitico anche a materiali non specificamente filosofici, di carattere ‘privato’: lettere, diari, romanzi. Per noi restava vera la

battuta di Limentani che Garin ci ripeteva frequentemente: “C’è più filosofia in *Guerra e pace* di Tolstoj che in un trattato filosofico di tipo accademico”. Era appunto il paradigma della “filosofia come sapere storico” che spingeva a individuare *contro* chi nasce un testo, le circostanze storiche di carattere generale entro cui esso si colloca con un intreccio molto stretto tra indagine filosofica e ricerche storico-culturali. Non è del resto un caso se allievi di Garin come Cesare Vasoli poi hanno risolto l’indagine storico-filosofica sul piano della storia della cultura o, come nel caso di Paolo Rossi, hanno privilegiato la storia della scienza (ma va aggiunto in questo caso che Rossi si era formato anche con Antonio Banfi).

L’ambiente della Facoltà fiorentina di quel periodo era quindi molto articolato e molto ricco. Basta pensare al modo in cui lavorava Cesare Luporini che, a differenza di Garin, faceva lezione mantenendosi sempre strettamente legato ai testi, analizzandoli parola per parola. Poteva stare per più ore su mezza pagina della *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* di Marx dischiudendo prospettive critiche molto originali e assai più convincenti dell’interpretazione che di quel testo aveva dato Galvano Della Volpe. Per Luporini che discuteva allora in modo assai intenso con Althusser era centrale il rapporto con Feuerbach e a questa luce ridisegnava il quadro complessivo dello sviluppo filosofico di Carlo Marx. A lui credo di dovere molto anche nel senso di una interpretazione critica della filosofia come sapere storico. Del resto è proprio in quel periodo che Luporini avvia una polemica molto netta nell’ambito della cultura comunista nei confronti dello storicismo prendendo le mosse dal libro di un suo allievo, Nicola Badaloni, *Marxismo come storicismo*, che egli criticava fin dal titolo. Luporini – e questo è il debito più profondo che credo di avere nei suoi confronti – insisteva sistematicamente nel segnare le differenze tra cultura filosofica e filosofia, mentre – lo ricordo per segnare una distanza – uno dei più importanti libri di Garin si intitola appunto *La cultura filosofica del Rinascimento italiano* uscito nel 1961. E batteva anche sull’autonomia teorica dei filosofi che studiava e sulla loro originalità rispetto alle fonti di cui essi si servivano.

Rispetto a quello fiorentino l’ambiente del Lessico Intellettuale Europeo era molto diverso perché qui centrale era l’approccio al testo: a Firenze si lavorava sulla dimensione genetico-morfologica, sui contesti, sulla fortuna; a Roma si entrava in contatto diretto con il testo che restava, mi esprimo con una formula un po’ rozza, l’alfa e l’omega del lavoro da sviluppare. Il fatto che

si lavorasse all'interno di un Centro che aveva come suo obiettivo lo studio del lessico intellettuale europeo spingeva ulteriormente a valorizzare questo approccio e a sviluppare la consapevolezza che il lavoro filosofico riguarda in primo luogo testi; che essi vanno analizzati nella loro forma; che la loro struttura è costituita da parole; che le parole, i lemmi, sono la parte decisiva dell'indagine storico-filosofica.

A Roma sono entrato in contatto per la prima volta con le concordanze di un autore, nel mio caso le concordanze delle opere italiane di Giordano Bruno preparate allora a Pisa dal Cnuce. E ricordo ancora la sensazione che ho provato le prime volte lavorandoci sopra: sembrava veramente di entrare nel laboratorio di un chirurgo. Per me è stata una esperienza fondamentale che ha segnato tutto il mio lavoro da allora fino ad oggi ed anche quello con i miei allievi a Firenze, a Trieste, a Pisa, in Normale fino all'enciclopedia di Giordano Bruno, uscita nel 2014, costituita appunto dall'analisi di carattere rigorosamente storico di 1200 lemmi scelti nelle opere italiane e latine di Bruno. Perciò ho sempre avuto molta gratitudine per Garin che mi costrinse letteralmente ad andare a Roma per studiare il Nolano – una esperienza non semplice, devo dire, e anche molto faticosa, ma certo importante.

C'è però un altro elemento fondamentale, a mio giudizio, che distingueva l'ambiente fiorentino da quello romano del Lessico, differenza strettamente connessa ai caratteri della vita accademica e civile fiorentina di quel periodo. A Firenze la ricerca storico-filosofica si inseriva in una interrogazione di carattere generale sulle modalità di costituzione dello Stato nazionale italiano; sul significato del fascismo nella nostra storia; a sua volta, questa interrogazione si connetteva a una domanda di ordine anch'esso generale sui rapporti tra politica e cultura e sulla 'separazione' impossibile tra politica e cultura. L'ambiente fiorentino – e lo dico in termini positivi perché quella lezione per me è stata rilevante – era fortemente impregnato di ideologia nel senso alto del termine, come del resto dimostrano ampiamente i libri pubblicati in quegli anni sia da Garin che da Luporini.

A Roma, anche su questo piano, ho trovato un ambiente completamente diverso ed ho sperimentato in presa diretta una forma di 'de-ideologizzazione' del lavoro dello storico della filosofia di cui l'enfasi sull'elemento formale del testo era momento essenziale. Questo approccio è stato per me molto importante anche sul tempo lungo ed ha sicuramente contribuito a farmi ripensare in modi differenti sia l'esperienza di Bruno che, in generale, quella del Rinascimento facendomi confrontare con l'uno e con l'altro da un punto di

vista che non era più quello costituito dal problema delle modalità di formazione e di sviluppo della coscienza e dello Stato nazionale italiano.

DOMANDA: La realtà romana, nella quale era molto più sfumato, o meglio viveva in termini diversi, il rapporto organico con la vita civile italiana, ebbe quindi il merito di rendere più nitido il percorso di deideologizzazione del lavoro di ricerca in campo storico filosofico, anche attraverso la proposta di metodologie innovative. È corretto descriverla in questo modo?

RISPOSTA: È certamente così. L'esperienza romana mi servì per ripensare, e approfondire, l'esperienza fiorentina spingendomi ad utilizzare metodologie innovative come quelle usate nel mio *Lessico di Giordano Bruno*.

Vorrei però essere chiaro su un punto: sono convinto che “il passato è un altro presente” come pensavano Preti e Rossi e che esso va studiato nella sua specificità e autonomia, ma non mi sono mai illuso di poter afferrare un testo nella sua purezza, anche perché so bene che qualunque testo è analizzato sempre con una ‘pre-comprensione’ e che a questo non si sfugge né si può sfuggire – per fortuna, oserei dire –. Ci si avvicina a un testo con quello che Bruno avrebbe chiamato ‘moto metafisico’ senza però mai afferrarlo una volta per tutte e in via definitiva, utilizzando tutti gli strumenti a disposizione anche per conoscerne la storia. Perciò ho sempre considerato lo studio della storia della storiografia come uno strumento importante per ‘ripulire’ il terreno e cercare di avvicinarsi al testo progressivamente cercando di afferrarne il carattere e il senso – ma senza mai farsi troppe illusioni. Per me è stata molto importante la lezione di Cantimori almeno in due sensi: insegnava a distinguere fra dimensione ideologica e livello teorico e utilizzava la storia della storiografia per mantenere viva questa distinzione aprendo ricerche utili e importanti sull'uno e sull'altro piano, ma senza confonderli.

Nel lavoro che ho cercato di fare sono stati per me importanti anche altri due incontri fiorentini: Contini che aveva un approccio strutturale al testo e Lanfranco Caretti il quale, affiancandosi alla lezione di Contini, mi ha insegnato a lavorare sulle varie redazioni di un testo e senza pensare che l'ultima è di necessità la migliore.

Ho sempre trovato affascinante il metodo basato sulle correzioni e sulle varianti: mi è apparso in genere come uno strumento prezioso per cercare di penetrare, oltre che nella sua officina e nei suoi testi, ‘dentro’ un autore. E qui devo ricordare un altro insegnamento che ho avuto da Garin il quale amava ricordare una battuta di Serra che anche a me è molto cara: “l'uomo mi

interessa più della pagina”, prospettando un orizzonte critico nettamente estraneo, per fare un solo nome, al paradigma crociano. Il mio lavoro su Bruno ha queste radici e si è sviluppato lungo tali linee con un’attenzione costante alle concordanze, alle correzioni, alle varianti, ai lemmi come chiave privilegiata per capire come funzionava la mente di Bruno, ma anche come mezzo per gettare, per quanto sia possibile, uno sguardo nella sua personalità – nell’uomo oltre la pagina – dando un rilievo particolare ai testi di carattere autobiografico colti nella loro specificità e sganciandoli dalla identificazione di biografia e filosofia propria della tradizione interpretativa idealistica.

DOMANDA: Anche fra i fiorentini in quegli anni si pose il problema di un nuovo equilibrio fra studio dei testi e quello dei contesti; come venne problematizzato il tema della storicità della filosofia?

RISPOSTA: È vero. Da questo punto di vista devo dire che per me è stata molto interessante la ricerca sviluppata negli anni '70 da Paolo Rossi il quale a quella data praticava un modello storico-filosofico differente da quello di Garin in cui, come ho già detto, era visibile l’influenza di Antonio Banfi. In modo particolare mi riferisco alla *Introduzione* alla nuova edizione del *Francesco Bacone dalla magia alla scienza* pubblicato da Einaudi nel 1974. Qui Rossi distingue nettamente tra ermetismo e scienza moderna sottolineando la differenza fra la genesi di un testo e ciò che esso diventa acquisendo una autonomia teorica rispetto alle ‘fonti’ da cui dipende – autonomia in cui consiste il suo valore principale. Per dirlo con una formula, Rossi distingueva in modo netto tra ‘genesì’ e ‘struttura’: e qui mi pare uno dei contributi essenziali del suo lavoro.

Non sono però d’accordo con la identificazione che Rossi opera di ermetismo e di magia rinascimentale: due cose diverse che non vanno confuse se si vuole capire anche la pluralità di linee interne al mondo moderno. Detto questo, si tratta comunque di una impostazione generale di notevole importanza e di vaste risonanze. Per fare solamente un esempio: con quella posizione Rossi prende nettamente le distanze anche dalla ‘periodizzazione del Rinascimento’ proposta da Delio Cantimori in un fondamentale saggio del 1955 e offre una differente interpretazione della ‘modernità’. Per lui non c’è continuità da Petrarca a Rousseau ma una profonda cesura nella storia europea visibile nelle differenze sostanziali tra Rinascimento e ‘mondo moderno’ cioè, nel suo caso, ‘rivoluzione scientifica’ moderna.

Devo dire che questa distinzione mi è stata assai utile, sia pure da un punto di vista opposto a quello di Rossi. Con lo sviluppo delle mie ricerche mi sono infatti convinto che la tesi classica del Rinascimento come genesi del 'mondo moderno' è storiograficamente importante ma storicamente insostenibile; che Rinascimento e 'mondo moderno' sono profondamente differenti; che non ha alcun senso storico vedere nei grandi protagonisti del Rinascimento precursori o anticipatori di concezioni tipiche del 'mondo moderno'. Il che non significa non vedere, quando ci siano, linee di continuità tra Rinascimento e modernità. Faccio un esempio concreto: nel *Trattato politico* Spinoza discute ampiamente Machiavelli riconoscendogli rilievo decisivo in punti teorici cruciali e apprezzandone la concezione del 'ritorno ai principi' sviluppata nel III libro dei *Discorsi*. Ma, da un punto di vista ontologico, Machiavelli e Spinoza sono profondamente differenti perché nel caso del primo è in azione l'ontologia della 'vita'; in quello del secondo l'ontologia della 'natura' quale è individuata dalla scienza classica moderna. E questo riguarda in generale il rapporto tra Rinascimento e filosofia moderna. Lo stesso discorso si potrebbe fare infatti per Machiavelli, per Guicciardini, per lo stesso Bruno, che certo non può essere ridotto a un 'piccolo Spinoza'. Quello che mi è sembrato sempre più importante negli studi rinascimentali, su Bruno e anche su quelli del Novecento è segnare le differenze piuttosto che le continuità, complicare il quadro, non semplificarlo.

DOMANDA: Svolgeva ancora un ruolo importante la lezione dei *Quaderni* nelle interpretazioni del Rinascimento e della storia culturale italiana proprie di quegli anni?

RISPOSTA: Fai bene a fare il nome di Gramsci. Tornando a quello che dicevo prima, ho applicato il metodo delle varianti ai *Quaderni del carcere* fino dal 1979 in un saggio intitolato *La fabbrica dei quaderni (Gramsci e Vico)* nel quale cercai appunto di vedere la stratificazione del pensiero gramsciano e il complesso percorso attraverso cui giunge alla messa a fuoco del marxismo come filosofia della praxis.

Gramsci mi è stato tuttavia assai utile anche per mostrare la potenza dei miti storiografici nella ricerca storica e la necessità di liberarsi da essi se si vuole stabilire un rapporto positivo con un testo o con un autore che si studia. Da ultimo mi sono soffermato in un saggio pubblicato sull'ultimo numero della rivista *Rinascimento* sul rapporto tra Gramsci e Guicciardini che mi sembra, per certi aspetti, più interessante di quello tra Gramsci e Machiavelli perché

tocca – oltre che il piano teorico investendo grandi concetti come quello di rivoluzione passiva – anche il piano autobiografico che per me è importante. Su questo filo mi sono sempre più convinto della necessità di emanciparsi dalle filosofie della storia costituite dai ‘moderni’ imperniate sul Rinascimento come momento essenziale della loro ‘autobiografia’ secondo un modulo costruito in primo luogo dagli illuministi, da D’Alembert nel *Discorso preliminare all’Enciclopedia* e che si è poi concretizzato in grandi miti storiografici costruiti nell’Ottocento e anche in larga parte del Novecento. Per me è diventato essenziale liberarsi da questi grandi miti delineando un’altra idea sia di Rinascimento che di mondo moderno ed anche di un autore come Giordano Bruno. Mettere in discussione i modelli critici costruiti dai ‘moderni’, questo è stato e resta un compito essenziale, se si vuole stabilire un nuovo rapporto con quegli autori e con quell’epoca. Nella enciclopedia bruniana ho cercato di studiare Bruno secondo Bruno e il Rinascimento secondo il Rinascimento considerando gli uni e gli altri nella loro specificità e riconsiderando a questa luce il loro rapporto con quella che si chiama ‘modernità’. Da questo punto di vista c’è un immenso campo di lavoro da arare se si vuole delineare una nuova immagine sia della filosofia del Rinascimento che di quella della ‘modernità’. In questo senso, credo di poterlo dire, rispetto a maestri come Garin e Cantimori bisogna mettersi su un’onda diversa; e questo sia per quanto riguarda le prospettive e i metodi della ricerca sia per il riferimento alla dimensione nazionale. Noi abbiamo ormai assunto la crisi della statualità moderna e ci stiamo collocando in una prospettiva di carattere europeo. Ma – e su questo insisto – ciò non significa dissoluzione delle nazionalità e delle tradizioni nazionali; anzi implica una loro ripresa, anzi un loro sviluppo, in differenti prospettive. Né ho bisogno di insistere nuovamente sull’importanza decisiva della storia della storiografia per sviluppare questi nuovi percorsi.

DOMANDA: La prospettiva di ricerca che qui lasci intravedere pone il problema di ripensare ‘storicamente’ tutto il Novecento e le interpretazioni di cui esso fu portatore.

RISPOSTA: Credo che sul Novecento si debba fare un lavoro non meno intenso e profondo di quello che si sta facendo sul Rinascimento. Ormai il XX secolo sta di fronte a noi come un ‘oggetto storico compiuto’ che è possibile considerare sul piano storiografico da una diversa distanza rispetto alle interpretazioni in chiave fortemente ideologica e, anche in questo caso,

‘autobiografica’ con cui è stato lungamente considerato per motivi del resto comprensibili. Faccio un esempio per capirsi: le *Cronache di filosofia italiana* di Garin oppure *Politica e cultura* di Bobbio, usciti entrambi nel 1955, sono due grandi testi autobiografici e perciò quando li leggiamo dobbiamo ricordarci sempre della battuta di Valéry: “non si mente mai tanto come quando si parla di sé stessi”. Questi che pure sono testi fondamentali ora stanno di fronte a noi come ‘fonti’ più che come interpretazioni critiche e come tali vanno considerati anche per scrivere una storia degli intellettuali italiani e, in modo particolare, della generazione nata nel primo decennio del secolo. Anche in questo caso bisogna liberarsi da una tradizione e per far questo è nuovamente essenziale la storia della storiografia come strumento per ‘ripulire’ il terreno.

Non si tratta però solamente del Novecento italiano ma di tutto il secolo, al di là delle differenze nazionali che certo sono importanti. Quando si lavora sulla prima metà del Novecento bisogna avere sempre presente che siamo nell’epoca della ‘politicizzazione di massa’ e che la politica è l’orizzonte ineludibile per tutti i pensatori dell’epoca, al di là delle differenze nazionali. E questo specialmente per la generazione degli anni ’80 dell’Ottocento, alla quale appartengono sia Heidegger che Schmitt e Ernst Junger. Sono tutti pensatori di notevole altezza e sono tutti, anche con impegni diretti, pensatori e uomini politici. Heidegger è addirittura rettore di Friburgo nel ’33 e nel ’34 e si propone, certo illudendosi, di poter riformare l’Università tedesca stabilendo un nesso tra sapere, popolo e stato secondo modalità che sono di tipo certamente nazista. Ma anche in questo caso occorre andare oltre i modelli interpretativi che ci sono stati consegnati dalla tradizione e i giudizi di ordine moralistico che spesso sono stati dati senza un effettivo contributo alla conoscenza dei processi storici reali. Oggi è venuto di moda parlare del *Libro nero* di Heidegger come se fosse una scoperta spingendo nuovamente l’analisi su un terreno che non fa fare effettivi passi avanti dal punto di vista della conoscenza. Dire che Heidegger è stato nazista senza capire le ragioni profonde di quella scelta e di quell’esito sul piano storico non serve a niente. Sono tutti pensatori – compreso lo stesso Croce – a non dire di Gentile – che si confrontano con la crisi del modello ‘liberale’ (utilizzo un termine generico); con la crisi del rapporto tra politica e stato; e, anzitutto, con la crisi delle forme della sovranità tradizionale. Da questo punto di vista gli anni ’20 sono straordinariamente interessanti e presentano

in presa diretta quello che è stato uno sconvolgimento radicale che ha cambiato la storia dell'Europa con conseguenze che hanno toccato tutta la storia del Novecento, compresa la filosofia e il modo stesso di concepirla. Questo è il problema storico con cui oggi dobbiamo confrontarci.

DOMANDA: A partire da questo si pone il tema di una completa riconsiderazione del Novecento italiano e delle 'narrazioni' che lo hanno raccontato...

RISPOSTA: Certamente il Novecento italiano fa parte di una storia più larga nella quale deve essere immesso anche se da noi è stata lungamente di moda la tesi secondo cui la nostra filosofia – e in modo particolare Croce e Gentile – appartiene a una dimensione provinciale. Anche qui bisogna liberarsi da una serie di luoghi comuni che non servono a comprendere i processi storici effettivi. Ne cito qualcuno. Il neoidealismo italiano inteso come un fenomeno compatto e unitario non esiste: Croce e Gentile sono due personalità diversissime; la tesi della lunga egemonia di Croce nella cultura italiana è discutibile: se se ne vuol parlare essa riguarda in modo particolare i primi dieci anni del secolo. Ma subito dopo le cose cambiano e in modo profondo, mentre si affermano la personalità e la filosofia di Gentile. Anche qui bisogna uscire da vecchi approcci ideologici considerando il così detto neoidealismo italiano da una diversa distanza; e possiamo farlo perché ci troviamo in un'epoca storica profondamente differente: per usare una forma un po' rozza – me ne rendo conto – quella della 'post-politicizzazione di massa', con tutto quello che questo comporta a tutti i livelli, compreso il territorio della filosofia.

DOMANDA: Ma in questa riproblematizzazione del Novecento italiano non ci si congederebbe definitivamente da un certo rapporto fra storia della filosofia e identità nazionale?

RISPOSTA: Questo è un punto centrale. Direi che l'ultima concezione che ha mantenuto un forte intreccio tra filosofia e identità nazionale è stato il marxismo italiano, entrato in crisi negli anni '70 del secolo scorso, quando si gioca una battaglia fondamentale il cui esito decide la storia italiana fino a noi. Se si vuol capire qualcosa del punto in cui siamo è da lì che dobbiamo prendere le mosse, a cominciare naturalmente dalla crisi dello Stato nazionale che a quella data è già evidente. Non credo che si sia misurato l'effetto che questa crisi ha avuto su tutti i piani, compreso quello della formazione universitaria e post-universitaria. Faccio anche qui un esempio su una

situazione che conosco meglio: quella della Scuola Normale Superiore, una delle grandi strutture dell'eccellenza italiana. Non c'è dubbio che essa sia oggi in una fase di profonda trasformazione connessa proprio alla crisi della dimensione statale di carattere nazionale. La Scuola Normale ha formato per un lungo periodo 'funzionari' dello Stato: professori di scuola media, professori universitari, ministri, presidenti del consiglio, presidenti della Repubblica. Ora questa funzione è in via di trasformazione perché è venuto meno il referente statale che è stato essenziale per la Normale e che è stato pensato nel modo più limpido soprattutto da Giovanni Gentile. Se la dimensione statale nazionale è finita, bisogna riproiettarsi oltre di essa, ripensare la nazionalità secondo modelli nuovi, non più riducibili ai paradigmi statali moderni. E questo naturalmente non può non incidere anche sul lavoro dei filosofi e di quella particolare specie di filosofi che sono gli storici della filosofia.

DOMANDA: Dobbiamo quindi rassegnarci a una definitiva separazione fra aspirazioni civili e riflessione storico-filosofica?

RISPOSTA: Non lo credo in alcun modo. Credo che la dimensione 'civile' sia il carattere principale della tradizione nazionale italiana, la sua specificità. Quello che bisogna avere chiaro è che le forme in cui essa si è espressa nella nostra storia sono finite negli anni '60 e '70 quando la crisi dello Stato nazionale si accelera. Si tratta quindi di riproporla in forme nuove, e per spiegarmi vorrei ritornare a quello che ho già detto prima. La crisi dello Stato nazionale non implica la fine delle nazionalità. Stato e nazione non sono termini equivalenti: nazione è un orizzonte più largo di stato. La nuova Europa che si vuole costruire deve valorizzare le nazionalità, non comprimerle, e questo vale anche per l'Italia. Non bisogna dunque separare aspirazioni civili e riflessione storico-filosofica ma connetterle a un altro livello.

DOMANDA: È necessaria quindi un'assunzione di responsabilità dello storico della filosofia nell'uso consapevole delle categorie interpretative?

RISPOSTA: Anche su questo non ho dubbi: quello che si tratta di definire è il campo di questa responsabilità, cioè il terreno teorico e storico-politico rispetto alla quale essa si svolge e si modifica. Personalmente io mi ritrovo in una dimensione di carattere 'laico', ma anche in questo caso si tratta di riproporre ad un altro livello il grande deposito della cultura laica. Un

esempio anche qui: l'idea di tolleranza è certamente un valore essenziale, ma essa, rispetto ai grandi flussi migratori che caratterizzano il nostro tempo, non è più sufficiente. Bisogna fare un ulteriore salto in avanti assumendo la centralità della categoria di cittadinanza e ridefinendo rispetto a questo tipo di problemi la nostra responsabilità civile, anche come storici della filosofia – ovviamente senza confondere mai politica, ideologia e teoria perché da questa confusione derivano solo grandi danni. Vorrei solo sottolineare un punto, in conclusione, a proposito della cultura laica e della discussione sul relativismo che ogni tanto ritorna in superficie. Se si vuole sostenere con questo che i laici hanno elaborato culture periture e destinate a finire perché storiche e senza fondamento metafisico, dico subito che questa è una sciocchezza. I laici hanno elaborato valori 'universali' e 'necessari' e in quanto tali principi della comune coscienza umana. Questo, a dirlo in sintesi, è il campo in cui avviene la mia assunzione di responsabilità anche come storico della filosofia. Non si studiano Bruno o Spinoza per caso.

DOMANDA: In questo quadro le grandi categorie elaborate nella tradizione culturale italiana possono svolgere un ruolo proprio per comprendere meglio i presupposti dai quali nasce l'idea stessa del moderno?

RISPOSTA: Di questo sono assolutamente persuaso: alla determinazione dell'idea del moderno l'Italia ha dato un contributo decisivo, sviluppando un grande patrimonio che è nostro compito, soprattutto oggi, custodire, potenziare e riproporre: anche questa è una nostra responsabilità sia come storici della filosofia che come italiani.

ROBERTO PALAIA
ILIESI-CNR (Roma)
roberto.palaia@cnr.it