

Was ist Aufklärung?

Franco Venturi e il suo lungo corpo a corpo con la storiografia filosofica

di Laura Anna Macor*

ABSTRACT

Was ist Aufklärung? is not only the well-known question, that Kant provided a response to in 1784; it is also the formula, which according to the Italian historian Franco Venturi (1914-1994) has influenced scholarship and thinking on the Enlightenment as a European phenomenon ever since – in anything but a positive way. As a result of the success of (neo-)Hegelian traditions, indeed, a merely philosophical look at eighteenth-century culture and ideas has become hegemonic at the expense of a more nuanced, pluralistic and ultimately political approach, which Venturi considers to be the prerogative of historians. This article aims to reconstruct Venturi's juxtaposition of philosophers and historians across his works on the French and Italian Enlightenment, with a view to assessing its lasting relevance in the light of the theoretical, methodological and historiographical changes that have occurred since then, and particularly the rise of the so-called Radical Enlightenment.

Contributo ricevuto il 30/11/2023. Sottoposto a peer review, accettato il 30/03/2024.

Was ist Aufklärung? non è solo il titolo, o meglio: la seconda parte del titolo di un notissimo saggio di Kant; è anche il titolo mancato di uno dei lavori più significativi di Franco Venturi (1914-1994). Rielaborazione scritta delle George Macaulay Trevelyan Lectures tenute a Cambridge nell'aprile del 1969, il volume *Utopia e riforma nell'illuminismo* uscì in italiano l'anno successivo, corredato da un'*Introduzione* che a ben vedere reca in sé i tratti di un contributo autonomo di metodologia storiografica.

Venturi vi confessa senza troppi indugi di aver «avuto la tentazione di intitolare queste lezioni», le Trevelyan Lec-

tures appunto, «*Was ist Aufklärung?*», ma di aver «poi resistito» non per paura «d'essere accusato» di scarsa «capacità di autocritica», quanto perché «convinto» che la discussione a cui Kant aveva deciso di prendere parte, «pur così interessante, rischiò allora e rischia ancor oggi», vale a dire nel 1969, «di deviare la ricerca portandola su una strada sbagliata»¹. Stante la straordinaria fortuna riservata al saggio di Kant, o forse sarebbe meglio dire: alla domanda a cui Kant aveva deciso di rispondere e alla risposta che Kant era riuscito a dare, quella di Venturi non può che suonare come una presa di posizione quanto meno singolare. Singolare perché, a differenza

* Università degli Studi di Verona.

di quanto faticosamente acquisito dalla ricerca filosofica proprio a partire dalla fine degli anni Sessanta del secolo scorso, non vuole essere un atto d'accusa contro l'eventuale privilegio concesso a un filosofo in particolare a discapito di altri ugualmente meritevoli di attenzione scientifica, in altre parole contro lo strapotere di Kant nella costruzione del canone; aspira invece a essere un atto d'accusa contro la filosofia stessa, o più precisamente: contro l'«interpretazione filosofica della *Aufklärung* tedesca», che da «Kant a Cassirer, e oltre», avrebbe «dominato», e falsato, la ricostruzione dell'«illuminismo europeo»².

Questo atto d'accusa, che pur reca in sé i tratti di una stagione teorica e metodologica ormai lontana, merita oggi rinnovata attenzione, tanto più che il contributo di Venturi è stato recentemente riscoperto anche al di fuori dei confini italiani come un capitolo fondamentale del ripensamento novecentesco di identità ed eredità dell'illuminismo³. Il presente contributo intende inserirsi in questa nuova ondata di interesse, valorizzando un aspetto in questo frangente rimasto nell'ombra, vale a dire il potenziale ancora inesaurito di un corpo a corpo con la filosofia di rara intensità. A tal fine si cercherà di ripercorrere genesi e sviluppo di una vera e propria vocazione storiografica sostenuta da una straordinaria carica civile e politica, individuandone al contempo i pilastri teorici, per poi concludere con considerazioni sulla tenuta

delle proposte di Venturi alla luce delle ultime acquisizioni della storiografia.

Mai come nel caso di Venturi la vita segna ed è a sua volta segnata dall'attività scientifica. Franco Venturi nasce nel 1914 a Roma, ma si trasferisce già l'anno successivo con la famiglia a Torino, città a cui la sua fama di studioso è sostanzialmente legata, e dove nel 1958 assumerà la cattedra di Storia moderna. Tra queste due date si dipana un percorso esistenziale straordinariamente ricco, fatto di lotte antifasciste e coraggiosi soggiorni esteri: nel 1932, dopo il rifiuto del padre Lionello di prestare il giuramento di fedeltà imposto dal regime ai docenti universitari, Venturi segue la famiglia a Parigi, dove aderisce al movimento di Carlo Rosselli, collabora al settimanale *Giustizia e libertà* e sviluppa una forte coscienza politica; nel 1940 viene arrestato in Spagna mentre cerca di raggiungere i suoi negli Stati Uniti, viene incarcerato e detenuto in una prigione franchista; nel 1941 viene tradotto in Italia e assegnato al campo di concentramento di Monteforte Irpino per essere infine messo al confino ad Avigliano, in Basilicata, fino alla caduta di Mussolini; rientrato a Torino, continua a contribuire alla lotta di liberazione come militante del Partito d'Azione e redattore della stampa clandestina del Partito. Dopo la guerra, dal 1947 al 1950 è Addetto culturale dell'Ambasciata d'Italia a Mosca, e nel 1951 inizia la carriera accademica, che dopo Cagliari e Genova nel 1958 lo riporterà, come si è appena avuto modo di accennare, nella

sua Torino. Nel 1959 assume la direzione della *Rivista storica italiana*, nel 1989 diventa professore emerito, e nel 1994 muore dopo aver ottenuto numerosi riconoscimenti, ma soprattutto dopo aver impresso un'impronta duratura nell'accademia e nella storiografia italiane⁴.

In tutto questo, lo studio, la ricerca e l'attività scientifica rappresentano una costante, mai slegata dall'impegno civile e politico, in particolare nello scenario prebellico e bellico. A Parigi Venturi termina il liceo, interrotto a Torino, si iscrive alla Sorbona dove nel 1936 si laurea in storia, e nel giro di breve individua con sorprendente lucidità le due direttrici di ricerca che nei decenni a venire rimarranno le sue aree di competenza privilegiate: l'illuminismo e la storia russa⁵. Dopo diverse pubblicazioni in periodici e riviste, nel 1939 debutta nella scena internazionale con la sua prima monografia, *Jeunesse de Diderot (de 1713 à 1753)*⁶, che dovrà attendere il 1988 per essere pubblicata in italiano⁷, e con questa inaugura quello che si andrà profilando come un confronto permanente e fondativo, per quanto polemico, con la filosofia e le sue applicazioni storiografiche.

È stato detto – e a ragione – che «la prefazione alla *Jeunesse de Diderot* contiene già per intero, pur se per alcuni aspetti *in nuce*, il quadro delle convinzioni di Venturi in materia di metodi e tecniche storiografiche»⁸. Fin da subito, infatti, Venturi rivela le sue inclinazioni concedendo il suo interesse non a un gigante

della teoresi o a un protagonista della politica europea, ma a colui che egli stesso definisce «non [...] un filosofo nel senso vero della parola»⁹, «non [...] un filosofo di primo piano, uno di quegli uomini il cui pensiero è una tappa essenziale della storia filosofica dell'uomo»¹⁰, ma uno di quegli uomini che seppero purtuttavia imprimere al loro tempo una svolta politica cruciale. Diderot lo fece attraverso il suo «capolavoro», ancora una volta non «un'opera filosofica, né artistica», ma un «capolavoro pratico», «un'opera politica e sociale», vale a dire l'*Encyclopédie*¹¹. Il merito di Diderot consiste cioè nell'essere riuscito a «dare un significato politico all'illuminismo francese», prima «espressione puramente letteraria o religiosa», e grazie a lui divenuto «un entusiasmo, un'energia, una forma tale da fare della Francia il centro dell'Europa dei lumi»¹². Con Diderot non ne va quindi tanto di elaborare nuove idee o teorie, quanto di saper conferire alle idee, proprie o altrui, forza trasformativa sulla realtà sociale e politica del proprio tempo. Per lo studioso, allora, non si tratta di andare alla ricerca delle «origini filosofiche» delle idee (in questo caso di Diderot), quanto di seguirne l'«efficacia» e individuarne la «ragione immediata», in un'operazione di contestualizzazione volta a restituire il «quadro [...] delle reazioni contemporanee», più che il resoconto «di un critico posteriore»¹³. Insomma, attenzione alle fonti e al loro contesto, non però per ricostruire la genesi delle idee in esame,

quanto per attestarne il potere sulla realtà.

Il posizionamento metodologico di Venturi emerge fin da subito in tutta chiarezza. Venturi prende le distanze da quelli che egli interpreta come due estremi metodologici: la storia politica intesa come «affari di corti, di ragion di stato, di intrighi e di diplomazie», come prerogativa dei «potenti della terra»¹⁴, da un lato, e la filosofia intesa come ricostruzione della formazione puramente teorica delle idee, dall'altro. Né storia asettica, lontana dal fermento della vita reale e da quelli che Venturi stesso definisce i «bisogni profondi e quotidiani degli uomini»¹⁵, ma nemmeno filosofia pura, impegnata a chiarire le condizioni di sviluppo di convinzioni, il cui impatto su questi stessi «bisogni profondi e quotidiani degli uomini» non viene preso in considerazione. Nessuno studio antiquario o astratto insomma, ma attenzione per gli effetti, la forza e la carica erosiva e corrosiva delle idee sullo *status quo*, che non vuol dire apologetica di ciò che riuscì a imporsi, ma analisi e studio di ciò che fu ideato, assunto e rielaborato per agire sul mondo, anche nel caso in cui non abbia raggiunto il risultato auspicato. «Storia delle idee» allora, ma non à la Lovejoy, non oltre e al di sopra del tempo, ma nel tempo, storia della «circolazione delle idee»¹⁶, «del loro diretto o indiretto rapporto con la politica, del loro poco o molto, nullo o pieno successo nel trasformarsi in realtà

di forze e iniziative storiche»¹⁷, in un delicatissimo equilibrio tra biografismo, storia politica, storia sociale e storia intellettuale o degli intellettuali¹⁸.

In tutto questo, la filosofia è, e rimarrà, il basso continuo, o forse sarebbe meglio dire: la voce di contrappunto di un'identità che sembra costruirsi prevalentemente per via contrastiva. Venturi è animato da un interesse in ultima istanza filosofico, studia autori o contesti tradizionalmente appartenenti al canone filosofico, usa un lessico prevalentemente filosofico, solleva problemi in definitiva filosofici, ma concepisce il suo lavoro come altro dalla (storia della) filosofia. La *Jeunesse de Diderot* è in questo senso il punto di avvio di un itinerario caratterizzato da estrema coerenza e indiscutibile continuità.

Nella *Prefazione alle Origini dell'Enciclopedia*, volume uscito nel 1946 e in una seconda edizione riveduta e ampliata nel 1963, Venturi torna infatti sulla grave ipoteca imposta a suo avviso dalla filosofia sulla ricostruzione storica dell'illuminismo, e lo fa rivendicando paradossalmente il carattere autenticamente filosofico del progetto culturale oggetto della sua indagine. Questo rappresenta ai suoi occhi «un fenomeno [...], nella sua sostanza, "filosofico", religioso e politico, brusco assertore cioè di quel mondo della "natura", dell'"energia" e della "passione" che implica già i problemi dell'individuo, della società e dello Stato»¹⁹, e che in maniera a tutta prima ossimorica

richiede di non essere studiato attraverso le lenti della filosofia, o almeno della filosofia al tempo imperante. In linea con quanto annunciato già nel 1939, Venturi dichiara di voler ricostruire lo «*sviluppo dell'impresa enciclopedistica, nelle sue diverse fasi, nei problemi pratici e immediati che essa venne ponendo e risolvendo*», perché fu proprio questo processo a segnare «*la formazione di un gruppo di uomini*», o più precisamente: «*l'originale raggruppamento attraverso il quale l'illuminismo si inserì e operò nella Francia e nell'Europa settecentesche*»²⁰. Di nuovo, non si tratta di polverosa aneddotica o sterile analisi di radici teoriche, ma di viva delineazione del modo in cui le idee degli attori del passato si fanno storia, di come il «*pensiero diventi forza operante*», e «*nuovi problemi, nuovi sentimenti e nuove speranze*» nascano e crescano²¹. Solo seguendo l'imperativo metodologico sotteso a queste considerazioni Venturi ritiene sia possibile rendere giustizia all'illuminismo, «*intenderlo nella sua immensa efficacia*», «*capirolo e coglierlo nella sua realtà*», laddove gli «*schemi, generalmente di origine romantica e idealistica*», che tanta importanza ebbero «*per criticarlo, per accantonarlo, per aprire una nuova pagina del pensiero europeo*», proprio per questo vanno congedati²².

Evidentemente, l'intenzione di Venturi è quella di liberare gli studi dalla tirannia di un modello speculativo – di matrice (neo)idealistica – ormai in declino e a suo avviso inadeguato, senza che questo

lo porti a negare, anzi, la natura filosofica del fenomeno studiato. Ma non è tutto. Nel primo volume di *Settecento riformatore* (1969), infatti, e ancora una volta in sede introduttiva, egli torna sul rapporto tra (storia della) filosofia e storia (delle idee), rivendicando l'incommensurabilità dei rispettivi metodi e scopi. La «tradizione filosofica» rappresenta in definitiva un «ostacolo» all'effettiva comprensione di quanto accaduto questa volta nell'Italia del Settecento, perché troppo impegnata «a riportarci continuamente a Descartes, a Locke, a Spinoza, a Leibniz, a Malebranche, o, per fare riferimento alle cose nostre, a Vico»²³, in uno sforzo ricostruttivo disancorato dal fermento della storia e dimentico della potenza delle idee nel e per il mondo. Gli «storici della filosofia», che condividono questo tratto con quelli «delle scienze» e «della letteratura», per mestiere «amano risalire alle origini, ritornare ai punti di partenza», ma questo modo di procedere impedisce loro di cogliere e restituire il *proprium* dell'illuminismo, al «contrario [...] di quello che debbono fare e fanno gli storici dei movimenti intellettuali e politici», che «cercano di ridiscendere lungo il corso della storia, per quanto tortuoso, pietroso, fangoso e incerto esso sia»²⁴. Ancora una volta storia delle idee, o meglio: storia delle «idee politiche» ed «economiche», della loro circolazione (non della loro genesi) e del loro impatto su «rivolte» e «riforme», «conquiste» e «confini», «mercati» e «strade», «monete» e «leggi»²⁵.

E si torna così alla già citata *Introduzione a Utopia e riforma nell'illuminismo* (1970), dove Venturi riprende questa argomentazione quasi alla lettera e consegna una sorta di epitome di tutto il suo corpo a corpo con la (storia della) filosofia dell'illuminismo. Di nuovo, ma con toni forse più decisi e definitivi, «l'interpretazione filosofica della *Aufklärung*» è e non può che rimanere «variamente deformante», in quanto «tende essenzialmente a risalire alle origini, ai principî primi delle idee che vede operare nella realtà del XVIII secolo»²⁶. Il suo sguardo è volto all'indietro, «a Descartes, a Leibniz, a Locke, a Malebranche», alla ricerca di «fonti» per «pensieri» e «concetti» da «riformare sulla cote di un grande sistema filosofico, sulla pietra d'una delle grandi concezioni del mondo, razionalismo, naturalismo, sensismo, ecc.»²⁷. Proprio questo tratto, però, è a dire di Venturi in marcato contrasto con la filosofia dell'illuminismo (contrapposta a quella che *sull'*illuminismo si innesta e su di esso retroagisce), con «il carattere fondamentale del pensiero illuminista, la radicale volontà cioè di non costruire sistemi filosofici, la totale sfiducia nella loro validità»²⁸. Non ne va quindi – ancora una volta – di risalire alle «origini delle idee», ma «alla loro funzione nella storia del Settecento», ciò che per Venturi ben descrive la differenza tra filosofi e storici: i «filosofi hanno la tentazione di rinavigare verso la sorgente. Gli storici debbono dirci come il fiume si aprì la sua strada, in mezzo a quali ostacoli e difficoltà»²⁹.

Questa contrapposizione disciplinare finisce per assumere contorni nazionali(-stici), del resto facilmente riconducibili alla fortuna dell'idealismo nel panorama culturale in cui Venturi crebbe e si formò, e al desiderio di distaccarsene. Se gli storici sono chiamati ad allinearsi sulle posizioni dei *philosophes*, i filosofi sembrano irrimediabilmente, quasi geneticamente legati alla cultura germanica, perché la «tentazione invero di molti tedeschi, fin dal Settecento, fu quella di dare un valore mitico all'origine e di cercar là ogni luce e ogni bene»; una «germanica nostalgia dell'*Ur*», questa, che Venturi riconosce sia «meno facile da cogliere», se «rivestita dai più seducenti argomenti razionali, ma non [...] per questo meno pericolosa»³⁰. È il caso del «lungo Rinascimento» di Delio Cantimori, che si estende dall'«età umanistica» alla «rivoluzione francese», e racchiude «in un solo mondo ideale gli scolastici, gli umanisti fino alla soglia dell'illuminismo, da Petrarca a Rousseau, come egli scrisse un giorno»³¹.

Eppure, «uscire dal cerchio magico della tradizione della *Aufklärung* tedesca» è tutt'altro che immediato, e lo stesso Venturi sembra avervi in qualche misura ceduto, pur se – a quanto sembra – in via sperimentale e a fini, come lui stesso dice, di «verifica»³². Nel 1959, infatti, Venturi aveva pubblicato nella *Rivista storica italiana*, all'interno della sezione *Contributi ad un dizionario storico*, un articolo dal titolo, dal tema e dall'approccio sorprendenti. L'illuminismo tedesco è l'indiscus-

so punto di avvio, con la domanda *Was ist Aufklärung?* e l'esortazione oraziana *Sapere aude!*, a campeggiare nel titolo, e una storia delle fonti in piena regola a dominare il testo³³. Un lavoro filosofico, stando a quanto Venturi insistentemente afferma, e per di più al servizio del capostipite di quel grossolano e tenace fraintendimento operante nella storiografia sul Settecento. Quello di Venturi sembra da un lato un esercizio di bravura, che spiazzava gli antagonisti usando i loro stessi strumenti e accettando le loro regole di gioco; dall'altro una prova di umiltà, quasi a testimoniare che la presa di distanza da un certo modo di fare storia delle idee non procede da arroganza intellettuale o preconcetti metodologici né presuppone l'impermeabilità al dubbio. Certo è che Venturi offre una delle più riuscite (e ancora citate) genealogie ideologiche della storia della filosofia (!) moderna, rintracciando a ritroso le strade che il motto consacrato da Kant nella sua *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) ha percorso, in maniera peraltro tutt'altro che lineare, a partire da Grozio e passando per Gassendi, la Società degli Aletofili e Shaftesbury. La qualità dell'indagine rende ancora più significativa la conclusione, che conferma Venturi nella sua scelta di campo.

Sotto le parole oraziane, come si vede, avevano circolato, in quasi due secoli, le merci più diverse e più varie, ed anche più contrastanti. Ma l'itinerario non era stato del tutto casuale.

Sapere aude non era stato un puro e semplice geroglifico servito a stampigliare delle realtà che nulla avevano in comune e che solo per caso avevano finito col ritrovarsi insieme. In realtà, da Grozio a Gassendi, da Manteuffel a Konarski, da Shaftesbury a Kant e von Moser, una logica non era mancata. Era la logica che portava dal razionalismo e libertinismo del Seicento, dall'originario diffondersi della massoneria nell'Europa degli anni '20 e '30 all'opera dei dispotismi illuminati in Polonia e in Austria nella seconda parte del Settecento, dal ripensamento di filosofi come Kant al prorompere delle passioni politiche alla fine del secolo. Una logica storica che il motto *Sapere aude* aveva accompagnato, *senza certo crearla, né profondamente modificarla*. Come giustamente diceva Kant: «era questo il motto dell'illuminismo». Nulla di meno, ma neanche di più³⁴.

Il giudizio di Venturi è a ben vedere equilibrato, oltre che coerente con tutto il suo percorso. L'affondo filosofico, da lui definito «umanistico» in omaggio alla visione continuista degli storici della filosofia e al loro conseguente bisogno di tornare alle fonti (non di rado classiche)³⁵, non viene destituito di ogni validità o importanza; la «verifica» di un approccio diverso dal suo, che Venturi dichiara di aver voluto fare, «non sarà stata così inutile», perché ha permesso di «individuare alcuni momenti essenziali del moto dei lumi» e al contempo misurare «la distanza dal mondo classico, dall'epicureismo antico, dalla poesia

di Orazio alla realtà del XVIII secolo»³⁶. Semplicemente, non aiuta a «capiare la logica interna dell'illuminismo»³⁷. Una conclusione, questa, che attesta quanto nei decenni Venturi sia rimasto e abbia voluto «rimaner fedele [...] all'ispirazione della [su]a gioventù, quando progettav[a] di scrivere una storia politica dell'*Enciclopedia*»³⁸.

Evidentemente, Venturi ha saputo fornire sollecitazioni di rilievo non solo alla storia moderna o alla storia delle idee politiche, ma anche alla storia della filosofia e, più in generale, alla metodologia storiografica, e sembra quindi opportuno fare il punto sulla tenuta di questo suo contributo, che, sì, respira, e combatte, un neo-idealismo ormai superato, ma forse non per questo ha esaurito il suo ruolo. Lo confermano due recentissime pubblicazioni straniere, che per motivi diversi propongono una presentazione accurata della ricerca di Venturi: sul versante franco-inglese, si tratta di rendere giustizia a una delle voci più significative del secondo dopoguerra, tutt'altro che ignota grazie alle sue pubblicazioni sulle *Lumières*, come anche solo l'invito a tenere le George Macaulay Trevelyan Lectures a Cambridge nel 1969 attesta³⁹; sul versante tedesco, si tratta di scoprire un autore che, «per quanto presente a tutt'oggi in Italia», nella ricerca tedesca sull'illuminismo (forse non a caso) rimane alla fine dei conti ancora «una figura marginale»⁴⁰.

Eppure, Venturi sembra essere ora più attuale che mai. L'irruzione della catego-

ria di *Radical Enlightenment* nella scena scientifica internazionale ne è la prova. Introdotta nel 1981 da Margareth Jacob⁴¹, e portata a successo globale (per quanto non indiscusso) da Jonathan Israel a partire dal 2001⁴², essa rappresenta la realizzazione, almeno parziale o in fieri, di tante istanze fatte valere da Venturi nella sua pluridecennale attività, o almeno con essa compatibili: attenzione all'efficacia concreta delle idee e al loro impatto sulla realtà, ricostruzione della loro circolazione e dei network che la permisero, priorità della storia politica e degli intellettuali, ruolo della massoneria e di altri ordini segreti, sociabilità e circoli culturali. La stessa ricerca sull'*Aufklärung*, più volte convocata a giudizio da Venturi – senza però che questo, come non si è mancato di notare da parte filosofica⁴³, lo abbia mai spinto a intervenire in prima persona e a reimpostare il problema – ne è uscita trasformata⁴⁴.

Tante, appunto, ma non tutte le istanze fatte valere da Venturi nella sua pluridecennale attività hanno trovato e stanno trovando riscontro. Il corpo a corpo tra storia e filosofia rimane infatti ancora in piedi, come Vincenzo Ferrone, allievo dello stesso Venturi, con lucidità diagnostica:

Alla recente apparizione della monumentale opera di Jonathan Israel spetta infine il grande merito di aver riportato con clamore il grande tema dell'Illuminismo – presentato anche come l'ultimo grande progetto emancipatorio elaborato dall'Occidente a essere

sopravvissuto alle dure repliche della storia – al centro del dibattito storiografico internazionale dopo il 1989 e la caduta del muro di Berlino.

E tuttavia, proprio la controversa apparizione di quei volumi in cui la storia filosofica delle idee, la diffusione delle opere degli epigoni di Spinoza, del panteismo e del materialismo ateo, insomma il cosiddetto *Radical Enlightenment* sono presentati come i veri e unici protagonisti dell'Illuminismo, ha riaperto l'antica diatriba tra il punto di vista dei filosofi e il punto di vista degli storici nel dibattito storiografico internazionale⁴⁵.

Israël incarna infatti un paradigma metodologico che ancora una volta risale alle fonti, in questo caso a Spinoza, e individua in un costrutto teorico ben profilato, vale a dire il monismo metafisico, l'unica matrice generativa per l'azione concretamente trasformatrice.

In una prospettiva più ampia il ruolo di Spinoza come progenitore principale dell'Illuminismo radicale è senza paragoni. È stato il solo filosofo del XVII secolo che ha mantenuto un'importante e costante presenza nei dibattiti filosofici del tardo XVIII e XIX secolo. Dopo il 1750 Bayle svanisce lentamente sullo sfondo. Spinoza al contrario resta alla ribalta e lungo tutta la successiva età dell'Illuminismo viene considerato da molti intellettuali – e più tardi, dai liberi pensatori e dalle menti creative del XIX secolo, da Heine fino a George Eliot – come il filosofo che, più di ogni altro, ha dato forma al tracciato meta-

fisico di base, a valori morali esclusivamente secolari e alla cultura della libertà individuale, alla politica democratica e alla libertà di pensiero e di stampa che oggi incarna la definizione dei valori essenziali dell'egualitarismo secolare moderno: vale a dire dell'Illuminismo radicale⁴⁶.

Spinoza, e nello specifico un “pacchetto” di teorie ben preciso, rigido e imm modificabile (monismo, materialismo, ateismo), come patriarca e, rispettivamente, cellula seminale di qualsiasi acquisizione politica dell'illuminismo e, quindi, del “vero” illuminismo, quello radicale. Quasi che tutto il “resto” (dualismo, deismo, riformismo) non sia stato tale. Non stupisce che gli eredi di Venturi, Ferrone in testa, abbiano alzato gli scudi in difesa di quella che ai loro occhi – comprensibilmente – non poteva, e tuttora non può che suonare come l'«ennesima filosofia della storia della modernità secondo la tradizione [...] hegelian[a]»⁴⁷.

Come ci può aiutare Venturi in questo frangente? Possono le sue continue e sferzanti stoccate nei confronti della (storia della) filosofia fornire un contributo fattivo e produttivo in vista della ricomposizione di quella che anche dall'altra prospettiva, quella filosofica, viene un po' amaramente vista come una divisione di «campo»⁴⁸ e una mancanza di «consenso»⁴⁹? Esiste in e grazie a Venturi una via per far sì che la contrapposizione tra «ricerca storiografica» e «in-

dagine filosofica» si trasformi in virtuosa collaborazione, senza che «la pluralità degli aspetti dell'Illuminismo» della prima si perda nei «pochi tratti distintivi», nella «famiglia di immagini omogenee» della seconda⁵⁰, ma anche senza, di converso, che quest'ultima veda svanire ogni ambizione di rendere l'illuminismo «una categoria del pensiero o uno stile d'indagine ormai permanente o persistente»⁵¹? In altre parole, c'è una speranza che la domanda incriminata, *Was ist Aufklärung?*, possa essere intesa sia, in rispetto (forse non solo) grammaticale della formulazione e secondo il costume dei filosofi, «che cos'è illuminismo?», che, in deviazione (forse solo apparente) dalla formulazione grammaticale e secondo il costume degli storici in «rispetto delle regole del [lor]o mestiere – *che cos'è stato l'Illuminismo?*»⁵².

In fondo, lo stesso Ferrone ritiene, da un lato, che «il peccato originale nella complessa creazione della moderna concettualizzazione dell'Illuminismo fatta in Germania – non a caso proprio dai filosofi – alla fine del Settecento»⁵³, non vada ricondotto tanto a Kant, che pur dell'«antico quesito» ha dato la versione più fortunata⁵⁴, quanto a Hegel. Kant si era infatti interrogato, «con rinnovato spirito critico, da intellettuale militante attento alla contemporaneità», al pari – si sarebbe tentati di dire – del giovane Diderot di Venturi, «sulle forme e la natura di un fenomeno culturale che stava pesantemente trasformando il presente

intorno a lui», senza in niente anticipare il tentativo di Hegel di ripensarne «le basi logiche e dialettiche mescolando storia e filosofia»⁵⁵. Dall'altro, sempre Ferrone ravvisa negli studiosi di «storia della filosofia» i preziosi alleati di quelli di «storia intellettuale» nel reagire criticamente alla proposta di Israel fin dalla sua prima apparizione⁵⁶. Insomma, sembra esistere una certo non appariscente, ma non per questo meno rilevante, spontanea zona di prossimità e incontro tra storia e filosofia, dove la prima non è sinonimo di informe datità o sterile appartenenza al solo passato, né la seconda di astratte ricostruzioni disincarnate o illegittima applicazione retroattiva di rigidi schemi escogitati *ex post*. Del resto, è proprio Venturi ad aver insistito, in un'intervista rilasciata nel 1989, sull'urgenza di «tornare alle radici dell'illuminismo» per affrontare, comprendere e gestire «il dubbio che abbiamo sulla possibilità di utilizzare la ragione umana per edificare una società migliore»: si tratta di «un lavoro che non ha fine» e di «un problema che rimarrà sempre aperto», ma a cui non è lecito rinunciare, perché l'«uomo deve fondare la propria società sulla propria ragione, deve fondare la propria vita sulla propria ragione, sulla propria conoscenza, sulla propria scienza», proprio come «è stato fatto nel passato da grandi uomini», tra cui non a caso il «nostro Diderot»⁵⁷. Insomma, illuminismo è *stato* ciò che ancora richiede di *essere*. Non solo un'epoca, non solo un'idea.

Note

1 _ F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1970, p. 9.

2 _ *Ibidem*. Di «notevole consonanza» fra le opere del giovane Venturi e quelle di Cassirer come, di converso, di una «qualche ingiustizia» da parte del Venturi maturo nel voler «ritrovare estraneo» alla sua «visione dell'illuminismo ormai salda» «proprio Cassirer, che aveva invece appunto insegnato a combattere la tentazione irrazionalista anche grazie al ritorno all'illuminismo», parla G. IMBRUGLIA, *Illuminismo e storicismo nella storiografia italiana. In appendice il carteggio Venturi-Cantimori dal 1945 al 1955*, Bibliopolis, Napoli 2003, pp. 270-271. Va detto che la critica a Cassirer è condivisa anche da altri storici, tra cui basti qui citare F. DIAZ, *Discorso sulle "Lumières". Programmi politici e idea-forza della libertà*, in R. AJELLO (a cura di), *L'età dei Lumi. Studi storici sul Settecento europeo in onore di Franco Venturi*, Jovene, Napoli 1985, vol. I, pp. 101-163, qui p. 103.

3 _ Cfr. R. SCIUTO, *Ideas in Action. Franco Venturi's Settecento*, in N. CRONK, É. DÉCULTOT (a cura di), *Inventions of Enlightenment since 1800. Concepts of Lumières, Enlightenment and Aufklärung*, Liverpool University Press, Liverpool 2023, pp. 241-256; G. SCHLÜTER, *Radikaler Reformismus – Franco Venturi, Historiograph der europäischen Aufklärung*, in M. MULSOW, G. STIENING, F. VOLLHARDT (a cura di), *Was ist Aufklärung? Epochenkonzepte und Diskursbegriffe des 20. und 21. Jahrhunderts*, Meiner, Hamburg 2023 [«Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte», XXXV (2023)], pp. 269-283.

4 _ Sulla vita di Venturi rimando al volume A. VIARENGO, *Franco Venturi, politica e storia nel Novecento*, Carocci, Roma 2014.

5 _ Per una presentazione accurata di questi anni di studio e formazione personale, nonché una ricostruzione diacronica della riflessione di Venturi sull'illuminismo, si vedano: G. RICUPERATI, *Categoria e identità. Franco Venturi e il concetto di illuminismo*, «Rivista storica italiana», CVIII (1994) 2-3, pp. 550-648; R. VIVARELLI, *Tra politica e storia: appunti sulla formazione di Franco Venturi negli anni dell'esilio (1931-1940)*, in L. GUERCI, G. RICUPERATI (a cura di), *Il coraggio della ragione. Franco Venturi intellettuale e storico cosmopolita*, Einaudi, Torino 1998, pp. 61-88.

6 _ Cfr. F. VENTURI, *Jeunesse de Diderot (de 1713 à 1753)*, trad. fr. J. Bertrand, Skira, Paris 1939.

7 _ Cfr. F. VENTURI, *Giovinezza di Diderot (1713-1753)*, Sellerio, Palermo 1988.

8 _ G. GALASSO, *Il modulo storiografico venturiano*, in L. GUERCI, G. RICUPERATI (a cura di), op. cit., pp. 171-201, qui p. 171.

9 _ F. VENTURI, *Giovinezza di Diderot*, cit., p. 22.

10 _ Ivi, p. 21.

11 _ Ivi, p. 22.

12 _ Ivi, pp. 22-23.

13 _ Ivi, p. 23.

14 _ *Ibidem*.

15 _ *Ibidem*.

16 _ Si veda a questo proposito la fondamentale relazione del 1954: F. VENTURI, *La circolazione delle idee*, «Rassegna storica del Risorgimento», XLI (1954), pp. 203-222.

17 _ G. GALASSO, op. cit., p. 183.

18 _ Sull'intreccio operato da Venturi tra approcci metodologici complementari e contigui, ma non coincidenti, ciò che ne rende difficile una definitiva "collocazione metodologica", si vedano anche M. BERENGO, *Franco Venturi e la biografia*, «Rivista storica italiana», CVIII (1996) 2-3, pp. 717-726; R. SCIUTO, op. cit., pp. 244-245.

19 _ F. VENTURI, *Le origini dell'Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1977³, p. 8 (*Prefazione* [1940-1946]).

20 _ Ivi, p. 9.

21 _ *Ibidem*.

22 _ *Ibidem*.

23 _ F. VENTURI, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria*, Einaudi, Torino 1969, pp. XIII-XIV.

24 _ Ivi, p. XIV.

25 _ Ivi, p. XIII.

26 _ F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, cit., p. 10.

27 _ Ivi, pp. 10-11.

28 _ *Ibidem*.

29 _ *Ibidem*.

30 _ *Ibidem*. Come nota S. BERTI (*Repubblicanesimo e illuminismo radicale nella storiografia di Franco Venturi*, in M. ALBERTONE [a cura di], *Il repubblicanesimo moderno. L'idea di repubblica nella riflessione storica di Franco Venturi*, Bibliopolis, Napoli 2006, pp. 155-186, qui p. 170), Venturi non era nuovo a ironie sull'«attrazione tedesca per l'Ur», cfr. F. VENTURI, *L'antichità svelata e l'idea di progresso in N. A. Boulanger (1722-1759)*, Laterza, Bari 1947, p. 104.

31 _ F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, cit., p. 13. Il riferimento è a: D. CANTIMORI, *Valore dell'umanesimo e Il problema*

rinascimentale proposto da Armando Saporì, in ID., *Studi di storia*, Einaudi, Torino 1959, pp. 379-390 e pp. 366-378 (tracce di questa impostazione si trovano già nel volume sugli eretici del 1939, dove Cantimori accenna ai nessi tra socinianesimo e illuminismo, cfr. D. CANTIMORI, *Eretici italiani del Cinquecento e Prospettive di storia ereticale italiana del Cinquecento*, a cura di A. PROSPERI, Einaudi, Torino 2009³, p. 418). La critica di Venturi a Cantimori provocò un'immediata reazione da parte di Eugenio Garin, che notoriamente prese le parti di Cantimori definendo «suggestiva», nonché «felice e profonda», la proposta di «connettere in un periodo unico il rinnovamento umanistico e l'avvio all'Illuminismo», alla luce della «costanza dei temi» e della «sostanziale permanenza di problemi e di prospettive» (E. GARIN, *Dal Rinascimento all'Illuminismo. Studi e ricerche*, Le Lettere, Firenze 1993², p. 11: *Avvertenza alla prima edizione* [1970]). Sulla concezione dell'illuminismo di Garin, in un programmatico e illuminante gioco di rimandi a Venturi, si veda V. FERRONE, *Eugenio Garin: il lungo Illuminismo "da Petrarca a Rousseau"*, in M. CILIBERTO (a cura di), *Eugenio Garin. Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011, pp. 269-279. I rapporti tra Venturi e Cantimori furono diretti e personali, e presero avvio probabilmente dopo un incontro a Roma nel 1945, a cui seguì un carteggio lungo vent'anni; su questo scambio epistolare, peraltro parzialmente pubblicato, rimando a G. IMBRUGLIA, op. cit., pp. 341-478 (*Appendice. Il carteggio Venturi-Cantimori dal 1945 al 1955*).

32 _ F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, cit., pp. 13, 14.

33 _ F. VENTURI, *Was ist Aufklärung? Sapere aude!*, «Rivista storica italiana», LXXI (1959) 1, pp. 119-128.

34 _ F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, cit., pp. 17-18 (corsivo mio).

35 _ Ivi, p. 14. Il riferimento principale è qui a Peter Gay e alla sua lettura dell'illuminismo come ritorno al o del paganesimo; sulla genesi di questa tesi rimando al recente contributo di G.S. BROWN, *The question of Peter Gay's Enlightenment: between 'heavenly city' and the 'brute facts of political life'* (1948-1956), in N. CRONK, É. DÉCULTOT, op. cit., pp. 257-283.

36 _ F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'illuminismo*, cit., p. 18.

37 _ *Ibidem*.

38 _ Ivi, p. 27.

39 _ Cfr. N. CRONK, É. DÉCULTOT, *Introduction: les Lumières après les Lumières? Pourquoi une histoire des notions de Lumières, d'Enlightenment et d'Aufklärung entre 1800 et 1980*, in N. CRONK, É. DÉCULTOT, op. cit., pp. 1-4, qui p. 1; R. SCIUTO, op. cit.

40 _ G. SCHLÜTER, op. cit., p. 269.

41 _ M. JACOB, *The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans*, Georg Allen & Unwin Ltd., London 1981 (seconda edizione rivista Temple Books, Philadelphia 2003).

42 _ J.I. ISRAEL, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2001; ID., *Enlightenment Contested. Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford University Press, Oxford 2006; ID., *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford University

Press, Oxford 2011; ID., *Revolutionary Ideas. An Intellectual History of the French Revolution from The Rights of Man to Robespierre*, Princeton University Press, Oxford – Princeton 2014.

43 _ Cfr. C. DE PASCALE, *Immagini della "Aufklärung" filosofica in Italia*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XV (1989), pp. 241-297, qui p. 245n.

44 _ Esiste ormai una nutritissima bibliografia sull'argomento, che risulta qui impossibile citare per esteso; mi limito quindi a rimandare ad alcuni studi particolarmente significativi in quanto rappresentativi delle diverse fasi in cui questa nuova stagione si è articolata: J. WHALEY, *Rediscovering the 'Aufklärung'*, «German Life and Letters», N.S., XXXIV (1981), pp. 183-194; H.B. NISBET, *"Was ist Aufklärung?": The Concept of Enlightenment in Eighteenth-Century Germany*, «Journal of European Studies», XII (1982), pp. 77-95; M. MULSOW, G. NASCHERT (a cura di), *Radikale Spätaufklärung in Deutschland. Einzelschicksale – Konstellationen – Netzwerke*, Meiner, Hamburg 2012 [«Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte», XXIV (2012)]; J.I. ISRAEL, M. MULSOW (a cura di), *Radikalaufklärung*, Suhrkamp, Berlin 2014.

45 _ V. FERRONE, *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Einaudi, Torino 2019, p. 8.

46 _ J.I. ISRAEL, *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy* (2010); trad. it. F. TASSINI, P. SCHENONE, *Una rivoluzione della mente. L'illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, Einaudi, Torino 2011, p. 224.

47 _ V. FERRONE, *Che cosa è stato l'Illuminismo: rivoluzione della mente o rivoluzione culturale dell'Antico Regime?*, «Diciottesimo secolo», I (2016), pp. 37-61, qui p. 54. Sulla lunga egemonia del modello (neo)hegeliano negli studi sul Settecento europeo si sofferma V. FERRONE, *Lezioni illuministiche*, Laterza, Bari 2010. Su Venturi come studioso «molto più addentro nella comprensione di che cosa effettivamente connoti in senso radicale l'illuminismo di quanto si possa cogliere oggi nelle opere, pur fondamentali, sul *Radical Enlightenment* della Jacob e di Israel», si veda S. BERTI, op. cit., p. 165.

48 _ S. VECA, *Pensare l'Illuminismo*, in M. MORI, S. VECA (a cura di), *Illuminismo. Storia di un'idea plurale*, Carocci, Roma 2019, pp. 239-260, qui p. 258.

49 _ M. FERRARI, *Dall'Ottocento al Novecento: che cos'è l'Illuminismo?*, in M. MORI, S. VECA (a cura di), op. cit., pp. 215-237, qui p. 215.

50 _ S. VECA, op. cit., p. 239.

51 _ Ivi, p. 258.

52 _ V. FERRONE, *Il mondo dell'Illuminismo*, cit., p. 9.

53 _ V. FERRONE, *Che cosa è stato l'Illuminismo*, cit., p. 42.

54 _ P. CASINI, *Introduzione all'illuminismo*, 2 voll., Laterza, Roma – Bari 1980 (1973¹), vol. I, p. V.

55 _ V. FERRONE, *Che cosa è stato l'Illuminismo*, cit., p. 42. Questo modo di considerare la risposta di Kant alla domanda *Was ist Aufklärung?* è in sintonia negli esiti, per quanto divergente nelle premesse, con quanto proposto da J. SCHMIDT, *Misunderstanding the Question: "What is Enlightenment?"*. Venturi, Habermas, and Foucault, «History of European Ideas», XXXVII (2011) 1, pp. 43-52.

56 _ V. FERRONE, *Che cosa è stato l'Illuminismo*, cit., p. 48n.

57 _ F. VENTURI, *Una società fondata sulla ragione. Incontro con Franco Venturi*, a cura di Federico Jolli, in ID., *Scritti sparsi*, a cura di G. FRANZINETTI, E. TORTAROLO, Nino Aragno, Torino 2022, pp. 435-453, qui p. 453.