

BOLLETTINO
DELLA
**SOCIETÀ FILOSOFICA
ITALIANA**

- DOTTORATI DI RICERCA
- LA FILOSOFIA COME SCIENZA AUTONOMA
- LA FILOSOFIA DI FRONTE AL FASCISMO

121 NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA

BOLLETTINO
DELLA
**SOCIETÀ FILOSOFICA
ITALIANA**

INDICE

DOTTORATI DI RICERCA	pag. 3
VERBALI	» 6
Redazione	» 8
G. COTRONEO, La filosofia come scienza autonoma	» 9
Segreteria	» 21
E. GARIN, La filosofia italiana di fronte al fascismo	» 22
CONVEGNI	» 38
ATTIVITÀ SEZIONI	» 59
Ricordo di A. GALIMBERTI	» 62

S.F.I.

Società Filosofica Italiana

Sede Sociale: Scuola di Perfezionamento in Filosofia
dell'Università, 00185 ROMA - Via Magenta, 5

CONSIGLIO DIRETTIVO

BERTI prof. Enrico, presidente	MANCINI prof. Italo
COTRONEO prof. Girolamo, vicepres.	MARTANO prof. Giuseppe
GIANNANTONI prof. Gabriele, vicepres.	RIGOBELLO prof. Armando
VIGONE prof. Luciana, segr.-tesoriere	ROSSI MONTI prof. Paolo
AGAZZI prof. Evandro	SALVUCCI prof. Pasquale
CIARAVOLO prof. Pietro	SANTINELLO prof. Giovanni
DI GIOVANNI prof. Piero	SCARPELLI prof. Uberto

Bollettino della Società Filosofica Italiana
Amministrazione e Redazione: 20123 MILANO,
Corso Magenta, 83/2 - Tel. (02) 46.33.86

Direttore	BERTI ENRICO
Coordinatore editoriale	CATTORETTI MARIO
Redazione	VIGONE LUCIANA
Segreteria	PIGNOCCHI PAOLA
Realizzazione grafica	ROSA BRUNO
Realizzazione tipografica	CENS - Liscate - Milano

Studi, note, informazioni vanno indirizzati alla Redazione:
Corso Magenta, 83/2 20123 MILANO - Tel. (02) 46.33.86

Direttore Responsabile prof. Franco Lombardi
Autorizzazione del Tribunale di Roma n° 9814 del 5 maggio 1964

Tipografia CENS - Cooperativa Edizioni Nuova Stampa - Via S. d'Acquisto, 4 - LISCATE (Milano)

DOTTORATI DI RICERCA

Il « dottorato di ricerca », previsto e auspicato da tempo, è stato istituito col D.P.R. 11 luglio 1980, n. 382 quale « titolo accademico valutabile unicamente nell'ambito della ricerca scientifica ». Per realizzare questa importante innovazione negli studi, alcuni sedi universitarie si sono consorziate: ecco le prime indicazioni, raccolte grazie alla collaborazione di alcuni soci. I programmi dei singoli curricula verranno illustrati se verranno fornite ulteriori informazioni.

I DOTTORATI DI RICERCA IN FILOSOFIA IN ITALIA

BARI - Dottorato in « Filosofia ».

Sedi consorziate: Bari (Lettere), Ferrara (Magistero), Urbino (Magistero). Posti: 3. Durata: anni 3.

Curricula:

1. Storia delle teorie etiche e politiche nella filosofia moderna e contemporanea;
2. Filosofia, scienza e politica nell'età moderna e contemporanea;
3. Forme culturali della morale, della religione e della antropologia.

BOLOGNA - Dottorato in « Estetica ».

Sedi consorziate: Bologna (Lettere e Magistero), Perugia (Lettere), Roma (Lettere), Torino (Lettere). Posti: 3. Durata: anni 4.

Curriculum:

Modelli di riflessione sull'arte tra '800 e '900.

COSENZA - Dottorato in « Scienze letterarie » (retorica e tecniche dell'interpretazione). Posti: 3. Durata: anni 3.

Curricula:

1. linguistico-letterario;
2. scienze umane;
3. storico-artistico-archeologico.

FIRENZE - Dottorato in « Filosofia ».

Sedi consorziate: Firenze (Lettere e Magistero), Bologna (id.), Pavia (id.), Pisa (id.), Siena (id.), Torino (id.). Posti: 7. Durata: anni 4.

Curricula:

1. Forme e istituzioni della acquisizione del sapere e delle tradizioni filosofiche dall'antichità al Rinascimento;
2. L'idea di crescita del sapere, la nozione di progresso, il concetto di evoluzione nella filosofia e nella scienza dal '600 all'800;
3. Filosofia e cultura austro-tedesca tra '800 e '900;
4. Dottrine etiche, mondo storico e scienze sociali dall'illuminismo alla cultura contemporanea;
5. Il problema della conoscenza scientifica.

GENOVA - Dottorato in « Filosofia della scienza ».

Sedi consorziate: Genova, Bologna, Milano, Trento (Sociologia).
Posti: 3. Durata: anni 4.

Curricula:

1. Epistemologia generale;
2. Fondamenti della probabilità e del metodo induttivo.

MILANO (Statale) - Dottorato in « Filosofia ». Posti: 3. Durata anni 3.

Curricula:

1. Storia della filosofia;
2. Filosofia del linguaggio e ricerca storico-matematica.
3. Filosofia della scienza.

MILANO (Cattolica) - Dottorato in « Filosofia ». Posti: 3. Durata: anni 3.

Curricula:

1. Filosofia e Cristianesimo;
2. Analogia, linguaggio, interpretazione;
3. Metafisica e storia della metafisica.

NAPOLI (Lettere) - Dottorato in « Filosofia ». Posti: 3. Durata: anni 3.

Curricula:

1. Storia della filosofia;
2. Filosofia teoretica;
3. Filosofia morale.

PADOVA - Dottorato in « Filosofia ». Posti: 3. Durata: anni 3.

Curricula:

1. Aristotele e la tradizione aristotelica (aristotelismo veneto);
2. Storia della storiografia filosofica;

3. Metafisica classica e ontologie contemporanee;
4. Problematiche filosofico-religiose con riguardo alla tradizione rosminiana ed alla gnoseologia zamboniana.

PALERMO - Dottorato in « Filosofia ».

Sedi consorziate: Palermo (Lettere e Magistero), Catania (Lettere), Messina (Lettere e Magistero). Posti: 3. Durata: anni 3.

Curricula:

1. I linguaggi: teoria e storia delle teorie;
2. Ermeneutica e dialettica nello sviluppo della ricerca critico-speculativa;
3. Metodi di storiografia filosofica.

PERUGIA - Dottorato in « Filosofia ».

Sedi consorziate: Perugia, Bari, Chieti, Macerata. Posti 3. Durata: anni 3.

Curriculum:

Filosofia, scienze umane e interpretazione.

ROMA - Dottorato in « Filosofia ». Posti: 6. Durata: anni 4.

Curricula:

1. Ricerca storico-filosofica nel campo del pensiero antico;
2. Storia del pensiero europeo dall'età del Rinascimento all'età dell'illuminismo;
3. Storia della cultura filosofica italiana tra '800 e '900;
4. Rapporti tra filosofia e pensiero scientifico nell'età contemporanea;
5. La ricerca filosofica nell'età contemporanea.

URBINO - Dottorato in « Filosofia ».

Sedi consorziate: Urbino, Perugia (Magistero), Bari (Lettere e filosofia), Chieti (Magistero), L'Aquila (id.), Lecce (id.). Posti: 3. Durata: anni 3.

Curriculum:

Dialettica e mondo umano. (Revisione dei significati plurivalenti della dialettica nel pensiero moderno e contemporaneo con accentuazione degli aspetti riguardanti i rapporti con le scienze naturali, sociali e politiche).

VERBALI

LIVORNO, Consiglio Direttivo
25.11.1983

Il 25 novembre 1983, in occasione del Convegno sulle « Tendenze della filosofia italiana nell'età del fascismo », si è tenuta una riunione allargata del Consiglio Direttivo della S.F.I. — come da convocazione in data 6 ottobre — per trattare il seguente ordine del giorno:

1. Comunicazioni del Presidente;
2. Attività della S.F.I. nell'anno 1984;
3. Attività delle sezioni;
4. Varie ed eventuali.

Sono presenti i Consiglieri Berti, Agazzi, Ciaravolo, Di Giovanni, Mancini, Martano, Rossi, Salvucci, Santinello, Vigone.

Hanno pregato di giustificare la loro assenza i proff. Cotroneo, Giannantonio, Rigobello e Scarpelli.

Erano rappresentate le seguenti sezioni: Bari, Catania, Cosenza, Firenze, Genova, Lecce, Livorno, Macerata, Milano, Napoli, Padova-Treviso, Palermo, Urbino, Sassari, Vasto.

Viene approvato il verbale della precedente seduta, già inviato in visione; lo stesso avviene per l'ordine del giorno.

Il Presidente dà il benvenuto ai cooptati e rinnova loro i ringraziamenti del C.D. per avere accettato di dare la propria collaborazione alla Società. Egli comunica di avere dato la disdetta per il 31 dicembre prossimo per l'uso del locale di via Duilio 13. La S.F.I. avrà un suo recapito in Roma — come da Statuto — presso la Scuo-

la di Perfezionamento in Filosofia dell'Università, in via Magenta 5, dove si potranno tenere le riunioni del Consiglio. Sono in corso tutte le pratiche per il cambiamento dei nominativi dei responsabili presso l'Ufficio C.C.P. ecc. Ogni comunicazione relativa alla segreteria o al Bollettino va inviata presso la prof. Luciana Vigone, corso Magenta 83/2, 20123 Milano.

L'anno 1984 vedrà la S.F.I. impegnata innanzi tutto in un compito molto importante: il Ministero della Pubblica Istruzione ha infatti approvato il progetto di ricerca sull'insegnamento della filosofia nella media superiore presentato dal Presidente Rossi nel 1980 poiché « considera di grande importanza lo svolgimento di una indagine intesa a rilevare lo status dell'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria superiore in ordine alla sua collocazione nel contesto interdisciplinare, nonché nella sua articolazione strutturale metodologica e al problema della sua didatticità ». L'indagine viene affidata alla S.F.I. « che per l'esperienza nel settore dispone di esperti di consolidato prestigio e di personale altamente qualificato ». La convenzione è stata stipulata il 24 novembre u.s. Il Presidente si dice certo della disponibilità delle sezioni, che hanno già in questi ultimi anni trattato questi temi, interpellato i colleghi in sede locale, preso parte attiva al dibattito sull'insegnamento della filosofia nell'ottica della riforma della scuola secondaria. Si tratta ora di coordinare il lavoro a livello nazionale. Il prof. Agazzi propone che si costituisca nuo-

vamente una commissione nazionale per la didattica col compito di rivedere i questionari inviati a suo tempo col progetto, stabilire i collegamenti con gli incaricati nominati dalle singole sezioni. Propone inoltre che la Presidenza di questa commissione sia affidata alla prof. Vigone in quanto già membro delle precedenti commissioni didattiche nazionali. La prof. Vigone suggerisce i nominativi dei proff. Lazzerini e Perasso per le medesime ragioni. Le proposte vengono accolte all'unanimità e la prof. Vigone incaricata di invitare i proff. Lazzerini e Perasso a collaborare con lei. La prof. Vigone informa che il gruppo di ricerca sulla media superiore della sezione lombarda è disposto a collaborare sia per una prima sistemazione organica dei questionari sia per eventuali contatti con gli Istituti di Sociologia e Pedagogia dell'Università con i quali ha già lavorato su questo medesimo tema. Gli interventi, numerosi, sono stati tutti concordi nel confermare disponibilità, suggerendo anche l'opportunità di un collegamento con gli Istituti Regionali di Ricerca (IRRSAE). Si è inoltre auspicato di allargare il più possibile la diffusione dei questionari per raccogliere il maggior numero di voci. I Presidenti si sono impegnati a segnalare il nominativo di un incaricato responsabile di curare la distribuzione dei questionari in loco e di mantenere i contatti con la Commissione nazionale. Si vedrà poi — appena il Ministero metterà a disposizione i primi fondi — se indire una riunione dei Presidenti e dei responsabili delle varie sezioni per concordare una linea operativa comune.

Convegno su « Kant in Italia »: il prof. Cotroneo, ammalato, aveva informato il prof. Berti di avere pregato il dott. Di Giovanni di fornire al Consiglio le indicazioni di massima: viene confermata la sede, Messina, la

durata, due giorni, la data, in autunno. Si prepara una bozza di struttura, si suggerisce una rosa di nomi, dando mandato al Presidente di interpellare i relatori.

Convegno sulla « filosofia della scienza in Italia nel Novecento »: il prof. Agazzi illustra il progetto e le articolazioni del medesimo. Vuole essere una ricognizione storica, un lavoro di scavo e non un incontro tra epistemologi: vengano pure anche delle comunicazioni, che integrino le relazioni. Per la sede non vi sono problemi. La data verrà decisa in subordine al convegno su Kant, presumibilmente nel marzo 1985, a Bergamo.

Il prof. Crispini ricorda che il precedente Consiglio aveva dato un assenso di massima e il suo patrocinio a delle giornate seminariarie organizzate dalla sezione di Cosenza in collaborazione con gli Enti locali su « Medicina, magia e scienza tra il '500 e il '600 », e chiede se l'attuale Consiglio conferma l'assenso. Tutti i presenti approvano l'iniziativa.

Il « Bollettino »: il presidente e la segretaria danno notizia degli accordi presi con le Officine Grafiche « cens » — cooperativa edizioni nuova stampa s.r.l. di Liscate (Milano) — che assicureranno la stampa quadrimestrale del « Bollettino ». La redazione è affidata alla prof. Vigone che potrà usufruire della collaborazione tecnica — editoriale e grafica — gratuita di alcuni amici che si prestano volontariamente ad aiutarla, la medesima non gode infatti di un « comando » per occuparsi della S.F.I. a tempo pieno. Il « Bollettino » ha un senso se esce regolarmente — e questo è l'impegno prioritario per renderlo autentica espressione della S.F.I., luogo di confronto e di aggiornamento, di informazione di quanto accade nell'ambito della ricerca. È pertanto necessaria la collaborazione di tutti, dei membri del Direttivo che

sono il comitato di redazione, delle sezioni, invitate ad inviare notizie sui dibattiti e le ricerche locali, dei Direttori di Dipartimento, di Istituto, di corsi di laurea. A questo proposito è stata avanzata la richiesta di pubblicare sul « Bollettino » lo « status » dei dottorati di ricerca in Italia. Vengano nominati nelle diverse sedi dei soci incaricati di trasmettere notizie e mantenere i contatti con la redazione. Ogni numero dovrà infatti contenere uno o due articoli di interesse culturale e/o informativo con finalità di aggiornamento, informazioni, notizie, « quanto non si trova su altre riviste », senza trascurare i problemi specifici dell'insegnamento nella secondaria in prospettiva, sempre, della riforma.

Il C.D. approva l'operato del Presidente e della Segretaria, circa gli accordi presi con la tipografia, incarica il Presidente di assumere la responsabilità giuridica della pubblicazione e di compiere con la segretaria eventuali pratiche necessarie per ottenere l'autorizzazione alla stampa del « Bollettino » dal Tribunale di Milano e alla spedizione in abbonamento postale.

Sono stati quindi presi in esame alcuni problemi specifici sollevati dalle sezioni: il disagio per l'aumento della quota sociale dovrà essere ripagato dalla regolarità nella pubblicazione del « Bollettino », da un maggior impegno del « centro verso la periferia ». Circa i « cultori », viene ribadito che il C.D. non ha alcuna intenzione discriminatoria: le sezioni li accolgano, sottoponendo la domanda — presentandoli — al C.D. secondo le norme statutarie. Per quanto riguarda i rapporti con gli IRRSAE: le sezioni prendano contatto e stringano i rapporti già instaurati con questi Istituti. Una occasione viene offerta dall'indagine sulla situazione dell'insegnamento della filosofia; resta sempre valida quella di organizzare corsi di aggiornamento per i docenti medi, come alcune sezioni stanno già facendo.

In chiusura vengono prese in esame le domande di alcuni cultori presentati da soci: vista la documentazione, le domande vengono accolte.

La Segretaria
Prof. L. Vigone

Il Presidente
Prof. E. Berti

REDAZIONE DEL BOLLETTINO S.F.I.

1) Il « Bollettino » ha un'edizione quadrimestrale (gennaio-aprile; maggio-agosto; settembre-dicembre).

Le Sezioni interessate a far conoscere la loro attività, tramite il prossimo numero del « Bollettino » facciano pervenire alla Redazione (20123 MILANO, corso Magenta 83/2) i loro resoconti entro il 15 giugno 1984.

2) Tutti gli iscritti alla S.F.I. possono inviare studi, articoli, dibattiti, note e informazioni di argomento filosofico, per una loro eventuale pubblicazione sul « Bollettino » (previa lettura del Direttore e della Redazione).

Gli articoli debbono essere sempre dattiloscritti (38 righe per pagina, 65 battute per riga). Non debbono superare le 12-15 cartelle. Nome e cognome del collaboratore sono accompagnati dai relativi titoli accademici. La bibliografia d'uso sia limitata ai lavori più recenti (per es. all'ultimo quinquennio) suggerendo magari indicazioni atte a reperire un quadro bibliografico completo. Gli articoli e gli studi pervenuti dietro invito del Direttore avranno precedenza di pubblicazione.

Eventuali richieste di estratti saranno soddisfatte solo se le relative spese di stampa verranno pagate dall'Autore.

LA FILOSOFIA COME SCIENZA AUTONOMA

GIROLAMO COTRONEO*

In quello che può essere considerato il primo scritto filosofico da lui pubblicato, i *Pensieri sull'insegnamento della filosofia*, apparso su un giornale fiorentino nel maggio del 1850, Bertrando Spaventa avviava il discorso affermando che « siccome la filosofia diversifica da ogni altra scienza pel suo contenuto e per la sua forma o, in generale, pel suo carattere scientifico, così l'insegnamento filosofico è del tutto differente dall'insegnamento di qualunque altra scienza ».

Si tratta di una considerazione la cui importanza va bene al di là del problema dell'insegnamento della filosofia, riguardando invece e soprattutto lo statuto di essa, qui indicato come assolutamente diverso da quello delle altre scienze, con le quali inoltre la filosofia non presenterebbe, aggiungeva Spaventa, « veruna somiglianza » di metodo.

Non vi è dubbio che, pronunciando queste parole, il filosofo abruzzese faceva per la prima volta professione di hegelismo e inaugurava, per così dire, la sua lunga e dura polemica con il positivismo. Non sono tuttavia il contesto e il tempo storico entro cui le tesi di Spaventa si collocano, che qui ci interessano. Ai nostri fini assume invece il massimo rilievo la rivendicazione — in uno scritto dedicato esclusivamente all'insegnamento della filosofia — della radicale differenza di metodo e di oggetto fra la filosofia e le altre scienze, indipendentemente dal significato che egli dava a questa distinzione, soprattutto indipendentemente dalla considerazione, di stampo tutto hegeliano, secondo cui, essendo la filosofia « la forma del pensiero o del vero », chi la professa « deve far comprendere in che consiste la forma del vero e come essa sia assoluta, in che si distingua dalle altre forme, e come determinando il contenuto in una maniera assoluta e però integrando i contenuti delle forme medesime, le contenga tutte, sia ad esse superiore e loro primo principio e fonte di realtà ».

La diversità della filosofia rispetto alle altre scienze — tanto di quelle della

* COTRONEO prof. GIROLAMO, cattedra di Storia della Filosofia - Università di Messina.

"natura" che di quelle dello "spirito", per usare la celebre distinzione diltheyana, sulla quale avremo comunque occasione e motivo di ritornare — e la sua conseguente autonomia, non implicano per noi oggi, alla maniera di Hegel e di Spaventa, una sorta di superiorità o di privilegio della filosofia rispetto a tutte le altre forme del sapere. Ma se ha certamente perso di validità la nozione, diciamo, aristotelica della filosofia — anche se Aristotele, non l'ha mai enunciata formalmente in questi termini — che fa (o faceva) coincidere quest'ultima con la "scienza" o con il sapere in generale; anche se tale nozione, dunque, ha perso il suo valore, si tratta tuttavia di vedere se e quale pregio assuma la tesi secondo cui la filosofia come tale non avrebbe più alcuna ragion d'essere, nessun valore se non archeologico o quasi, dal momento che non soltanto le scienze della natura si sono ormai da gran tempo radicalmente separate e distinte da essa, ma persino le scienze dello spirito — diritto, etica, antropologia, psicologia, ecc. — si sarebbero definitivamente emancipate dalla filosofia, sottraendole praticamente tutti gli spazi, svuotandola, di conseguenza, di contenuto e di senso.

Sarebbe, insomma, caduto l'argomento di Giovanni Gentile, il quale sosteneva, in uno scritto che risale al 1900, la necessità della filosofia (e dell'insegnamento di essa nelle scuole) con queste parole: « O che s'avrebbe a conoscere la botanica, la chimica, la mineralogia, e ignorare del tutto il carattere dei fatti fondamentali dello spirito umano? E perché questa degradazione dell'uomo, che di tutto s'avrebbe ad occupare, eccetto che di se stesso? ». Sarebbe caduto questo argomento, dicevamo, in quanto dell'uomo si occuperebbero ormai, e in maniera ben più rigorosa che non la filosofia, le scienze "particolari" dello spirito — oggi si chiamano correntemente "scienze umane" — cioè la psicologia, la sociologia, l'etnologia, l'antropologia, la pedagogia, la linguistica, la logica, e persino la storia, discipline tutte fino a ieri "dipendenti" dalla filosofia e studiate soltanto ed esclusivamente *more philosophico* (ha fatto eccezione la "letteratura" che è sempre stata la meno filosofica fra le discipline umanistiche, forse in omaggio all'antica distinzione fra poesia e filosofia, espressa da Vico con la celebre proposizione secondo cui appare « impossibile cosa ch'alcuno sia e poeta e metafisico egualmente sublime »).

Così, dunque, gli spazi della filosofia si andrebbero sempre più riducendo, al punto che, dopo avere perso nel corso della storia della nostra cultura il suo carattere di scienza generale, di scienza delle scienze, essa si avvierebbe a perdere, se addirittura non lo ha già perduto, anche il suo carattere di scienza o disciplina particolare. Da qui l'opportunità di abolire se non la "filosofia" — la quale, scriveva ancora Gentile, non « sorse perché vi fossero già belle e istituite le cattedre », bensì da « bisogni fondamentali dello spirito umano » — almeno l'insegnamento della filosofia. Tesi questa sostenuta qui da noi non molto tempo addietro, da Pietro Rossi, il quale ha rilevato che la "storia" della filosofia — "compimento", diceva Bertrando Spaventa, "dell'insegnamento filosofico", non già fondamento di esso — si sarebbe ormai « trasformata in una storia delle dottrine filosofiche considerate come manifestazioni specifiche di una determinata epoca storica, e comprensibili soltanto in rapporto ad essa »; il che solleverebbe il

problema « delle ragioni che possono ancora giustificare un autonomo insegnamento della filosofia. Se la filosofia è 'sapere storico', se ogni dottrina filosofica rientra nel panorama culturale di un'epoca, quale senso può avere il farne oggetto di una disciplina distinta? ».

A dire di Pietro Rossi, — il quale, come si è visto, assume che la "filosofia" sia soltanto "sapere storico", tesi questa, cara a Eugenio Garin, ma che ci sembra non tenga nel dovuto conto un certo aspetto "atemporale" della filosofia, dal momento che i "problemi" da essa posti hanno valore soprattutto come "problemi", e non per le "soluzioni" (esse sì storiche, temporali) offerte dai singoli filosofi — a dire di Rossi, dunque, chi oggi affronta il problema della formazione culturale delle nuove generazioni, deve chiedersi se attraverso di essa « lo studente debba essere messo in grado di conoscere i grandi fenomeni che segnano lo sviluppo della cultura europea, dal sorgere del sapere razionale nell'antica Grecia all'università medioevale, dal Rinascimento alla Riforma e alla Controriforma, dall'Illuminismo al Romanticismo, oppure di leggere la *Critica della Ragion pura* o l'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*. Delle due alternative, — ha proseguito lo studioso piemontese — l'unica sostenibile è chiaramente la prima: i testi di Kant e di Hegel non sono certo — demagogia a parte — accessibili a tutti, e la loro comprensione non può rientrare nell'impianto culturale di una scuola secondaria di massa. Ma per una conoscenza delle grandi tappe della cultura europea, — ha concluso — e della funzione che in essa hanno assolto le dottrine filosofiche, un insegnamento autonomo della filosofia appare superfluo ». A fornire questa conoscenza potrebbe, o dovrebbe, essere chiamata la storia, il cui insegnamento sembra « avviato ad assumere un ruolo sempre più centrale — al pari di quello delle discipline scientifiche — mentre l'insegnamento della filosofia appare sempre più privo di una giustificazione plausibile ».

Per dare autorità, diremmo paradossalmente, "filosofica" alla propria tesi, Rossi si richiama a quella autonomia o emancipazione delle singole "scienze dello spirito" non soltanto nei confronti della "scienza della natura", ma anche e soprattutto dalla filosofia, teorizzata da Wilhelm Dilthey nel 1883: i problemi affrontati dalla filosofia in passato, scrive infatti, « sono ormai di stretta competenza delle più diverse discipline scientifiche: il processo di distacco delle scienze particolari dal vecchio tronco della metafisica, che Dilthey analizzò quasi un secolo fa, nel secondo libro dell'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), non può essere arrestato né tanto meno rovesciato ».

Sulla validità di quest'argomento non ci sembra possano essere avanzati dubbi: nessuno meglio del Dilthey dell'*Einleitung* ha descritto il processo che ha lentamente, ma inesorabilmente, segnato il distacco delle "scienze particolari" dalla "metafisica"; distacco che prese l'avvio fin dal Medioevo, quando la "metafisica degli antichi" subì la più importante delle variazioni, « quella per cui, — scriveva Dilthey — in rapporto coi movimenti religiosi e teologici che allora dominavano tutto e in mezzo ai quali fiorì tale pensiero, al centro del sistema assurse la

definizione della diversità fra il mondo degli spiriti e il mondo dei corpi, e quindi quella del rapporto di questi due mondi con la divinità ».

A questa prima separazione, scriveva ancora Dilthey, — vale la pena seguire per un momento il suo discorso poiché proprio in esso troveremo argomenti utili al nostro problema — a questa prima separazione, dunque, che consentì la nascita della scienza, e poi delle scienze della natura, seguì nell'età moderna la successiva costituzione in discipline autonome delle scienze particolari dello spirito, nel loro aspetto di scienze storico-sociali, che si ebbe « non [...] per un accorgimento tecnico dell'intelletto teoretico che mirasse a risolvere il problema del mondo storico-sociale con una scomposizione metodica dell'oggetto da studiare: fu la vita stessa a compiere questa separazione ». Infatti, proseguiva Dilthey, « ogni qualvolta una sfera d'azione venne a separarsi e produsse un ordine di fatti a cui rapportare l'attività individuale, si ebbero le condizioni per una teoria. Il grande processo di differenziazione della società, in cui si è formato il suo edificio meravigliosamente tortuoso, recò in se medesimo le condizioni e insieme le esigenze pratiche per cui ogni sua sfera di vita divenuta relativamente autonoma si riflettesse in una teoria ».

Nacquero così, distaccandosi dall'originaria matrice "metafisica" — Dilthey, e la cosa non è senza ragione, come stiamo per vedere, usa sempre il termine "metafisica" non "filosofia" — nacquero così, dicevamo, i grandi « sistemi della cultura » e le « scienze dell'organizzazione esterna della società ». Ma, contrariamente alle conseguenze che sembra trarre Rossi, se questa nascita segnò la fine dell' "epoca metafisica", non segnò affatto la fine della "filosofia", intesa, diremmo alla maniera tradizionale, come "scienza fondante" (l'espressione però è dello stesso Dilthey). Infatti, « contro i progetti di un'unica scienza abbracciante l'intero contesto [della] realtà effettuale », l'autore dell'*Einleitung* se si vedeva costretto a « indicare l'agire di conserva, ingranate l'una nell'altra, delle scienze particolari feconde, quali si sono formate storicamente », si vedeva però, contro la « separazione in ordine sparso » di quelle stesse scienze, costretto altresì a « mostrare la necessità di una scienza fondante », capace di sviluppare « i rapporti delle scienze particolari con l'intero processo conoscitivo nel suo progredire ».

Appare qui in tutta evidenza come il problema di Dilthey fosse soprattutto quello di sostituire — a torto o ragione qui non ha importanza — l'antica base "metafisica" alla quale le scienze particolari erano state nei secoli ridotte o ricondotte, con una, per lui, autenticamente "filosofica" (non per semplice motto di spirito Carlo Antoni definiva Dilthey un « cacciatore di metafisiche »). Scriveva ancora che nella « letteratura delle scienze dello spirito » si trovano indicate "due forme distinte" della loro "fondazione": infatti, « mentre la loro giustificazione sulla base dell'autoriflessione interiore e quindi della gnoseologia e della psicologia fin qui è stata tentata solo da pochi lavori ispirati dalla filosofia critica del secolo XVIII, la loro fondazione poggia da oltre due millenni sulla metafisica ». Il compito che Dilthey assumeva su di sé era quello — una volta premesso che « in quanto sistema naturale la metafisica [...] fu uno stadio necessario dell'evoluzione spirituale dei popoli europei », e che il riconoscimento del suo diritto

alla "egemonia" (l'espressione è diltheyana) su tutte le scienze apparve ovvio e legittimo « per tutto il tempo che lo spirito fu certo di conoscere l'universale connessione interna della realtà » (cioè per lo meno fino a Hegel) — il compito che Dilthey si propose, dunque, fu quello di sviluppare, al posto di quella "metafisica", una "fondazione gnoseologica delle scienze dello spirito", le quali — scriveva — « si devono rendere consapevoli del rapporto che lega le loro verità sia alla realtà effettuale di cui sono contenuti parziali, sia alle altre verità che al pari di esse si ottengono per astrazione da questa stessa realtà; solo una simile consapevolezza può dare piena chiarezza ai loro concetti, piena evidenza alle loro proposizioni ».

Abbiamo insistito a lungo, forse troppo, sul testo diltheyano non certo per confutare, o, meglio, cercare di confutare, le tesi di Pietro Rossi ritorcendo contro di essa argomenti tratti dall'autore e dal testo da lui chiamati a sostegno; anche perché appare implicito che Rossi intende soprattutto sostenere la legittimità, se non proprio la necessità, di un insegnamento delle "scienze umane" particolari che non faccia ricorso alla filosofia (il che, oggi, è tutt'altro che impossibile o sbagliato). Come non impossibile, né sbagliato — una volta assunto che la filosofia coincide con la storia della filosofia e che l'insegnamento di essa è soltanto l'insegnamento, appunto, della sua storia, senza implicazioni di nessun altro genere (il che però è molto discutibile possa accadere) — né impossibile, né sbagliato, dicevamo, risulterebbe il precedente argomento di Rossi, che vorrebbe l'insegnamento della filosofia dissolto entro quello della storia (argomento questo — lo includiamo qui per inciso, ma non soltanto a titolo di curiosità — che richiama alla mente la polemica di Gentile contro coloro che, temendo forse, scriveva, le "astruserie" dei filosofi, ritenute « esiziali [...] a una retta educazione dello spirito giovanile » proponevano « che quelle nozioni di logica e di etica [...] le quali di per sé non possono se non giovare, si [facessero] rientrare nel programma del professore di lettere italiane e di storia ». Insomma, concludeva il filosofo di Castelvetrano, « si continui pure ad insegnare questo po' di filosofia elementare, a patto che non abbia una cattedra, si rassegni ai ritagli di tempo che potran dedicarvi insegnanti di altre materie più importanti »).

Tornando adesso al discorso precedente, si può provvisoriamente concludere che dal testo di Dilthey emerge per lo meno una "specificità" della filosofia, un suo campo d'azione, per così dire, affatto "autonomo" rispetto a quello delle "altre" scienze dello spirito, tutto sommato autonome rispetto alla filosofia nei metodi e nelle finalità, ma pur sempre "oggetto" di essa, dal momento che è la filosofia, ed essa soltanto, a ricercare, attraverso la "fondazione gnoseologica" delle scienze, — citiamo testualmente — « quell'interna connessione della scienza moderna che deve necessariamente sostituire la vecchia connessione metafisica della nostra conoscenza ».

Diremmo che qui, nella soluzione proposta da Dilthey di quello che, nel 1911, Edmund Husserl avrebbe definito il « controverso [...] problema dei rapporti fra filosofia e scienze della natura e dello spirito », ancora una volta, come tante altre nel corso dei secoli, viene assegnato alla "filosofia" un compito troppo

vasto; e oltre tutto assegnato a quel particolare aspetto di essa che è la "logica". La quale, peraltro, viene oggi anch'essa considerata disciplina autonoma rispetto alla *philosophia generalis* (ammesso questa si ritenga ancora esistente) la cui "logica" sarebbe, semmai, quella hegeliana, ma non certo quella, assolutamente estranea a questa, dei filosofi della scienza a noi contemporanei — i quali in ogni caso preferiscono, si pensi a Karl R. Popper, la logica aristotelica a quella hegeliana (o "filosofica" in genere). /

A questo punto il discorso sembrerebbe finito dentro un vicolo cieco: il tentativo di Dilthey — il primo, serio, tentativo di dare alla filosofia un ruolo diverso da quello della vecchia metafisica, sottraendola in tal modo all'aggressione positivista e consentendole di resistere alle forze centrifughe tendenti a dissolverla; tentativo seguito da molti altri tra cui, sebbene condotto con diversi intenti e strumenti, quello di Benedetto Croce, che attraverso l'identificazione della filosofia con la "metodologia della storiografia" intendeva assegnare ad essa una sfera e una funzione autonome e assolutamente altre, e prive di significato metafisico, rispetto alle "scienze" in genere, "umane" e "naturali" — il tentativo di Dilthey, dunque, "fallisce", per così dire, in quanto assegnava alla filosofia un compito troppo vasto e, alla resa dei conti, troppo generico. E proprio la cosiddetta "genericità" della filosofia, la sua pretesa mancanza di rigore, retaggio si ritiene (ma la cosa sarebbe tutta da discutere), di quella tradizione "metafisica" che Dilthey e, per altra via, come si diceva, qui da noi Benedetto Croce, avevano cercato di correggere e di trasformare; tale "genericità", dunque, ha fornito l'argomento di fondo all'attacco diretto contro la filosofia (tradizionale) da una delle correnti culturali più rappresentative del nostro secolo: il neopositivismo logico, per il quale, come è noto la differenza, la "demarcazione" — per usare il celebre termine di Karl R. Popper — fra "scienza" e "filosofia" corrisponderebbe alla distinzione fra "senso" e "non-senso".

Leggiamo, ad esempio, una fra le più celebri proposizioni del *Tractatus logico-philosophicus* di Ludwig Wittgenstein: « Il metodo corretto della filosofia sarebbe propriamente questo: Nulla dire se non ciò che può dirsi; dunque proposizioni della scienza naturale — dunque, qualcosa che con la filosofia nulla ha da fare —, e poi, ogni volta che altri voglia dire qualcosa di metafisico, mostrargli che, a certi segni nelle sue proposizioni, egli non ha dato significato alcuno ».

Non molto diverse da questa le convinzioni di Bertrand Russell, di Rudolf Carnap o di Hans Reichenbach, il quale ultimo ha scritto « che i sistemi filosofici ostacolarono, invece di preparare, lo sviluppo della filosofia scientifica » (quasi il *terminus ad quem* del pensiero filosofico dovesse essere necessariamente questa), e che « la filosofia è sempre stata viziata dalla confusione fra logica e poesia, fra analisi razionale e vagheggiamento fantastico, fra generalità e analogia. Molti sistemi filosofici [...] sono capolavori poetici, pieni di immagini che stimolano la fantasia, ma privi della forza chiarificatrice propria della spiegazione scientifica ».

Queste brevi citazioni ci sembra consentano facilmente di comprendere dove affondi le radici l'attuale polemica verso la concezione "umanistica" della filoso-

fia; né, tutto sommato, l'antipositivismo di un Popper, ad esempio, ci sembra riesca a riequilibrare, per così dire, la situazione. Come è noto, Popper contesta le affermazioni espresse da Russell (da lui tuttavia considerato il più grande filosofo del nostro tempo) nei *Principia mathematica*, dove certe « combinazioni di simboli che sembrano proposizioni », quali appunto quelle della "metafisica", vengono indicate come « del tutto prive di significato, non semplicemente false »; o quelle del Carnap dell'*Aufbau*, dove si asserisce che i concetti metafisici non possono neppure essere costituiti; o ancora le conclusioni di Wittgenstein che sopra abbiamo riportato.

Ma questo rifiuto di assegnare agli asserti della filosofia-metafisica lo statuto di puro e semplice non-senso, non avviene da parte di Popper attraverso, o al fine di un riconoscimento del ruolo "specifico" e "autonomo" della filosofia stessa — egli definisce una "credenza ingenua", quella secondo cui esisterebbe « un'entità come la 'filosofia', o magari l'attività filosofica, e che questa abbia un certo carattere, o essenza, o 'natura' » —; avviene invece per il fatto che i filosofi sono spesso creatori di « audaci teorie intorno al mondo », teorie che talora percorrono le grandi scoperte scientifiche. Tipico fra questi il caso di Anassimandro, il quale — dice Popper — enunciando la teoria che la terra è posta liberamente in mezzo allo spazio e che sta ferma in quanto equidistante dagli altri corpi, avrebbe aperto « la strada a quelle di Aristarco, Copernico, Keplero e Galilei ».

Si tratta della massima concessione fatta alla "filosofia" nel suo aspetto teorico (che è poi quello più duramente contestato) dal momento che il filosofo austro-inglese ha pure sostenuto che « le teorie filosofiche o metafisiche » sono « inconfutabili per definizione »; dove, come è noto, "inconfutabile" non significa "vero", ma soltanto che — non adottando esse la metodologia "scientifica" — pronunciano asserti di cui nessuno è in grado di dimostrare la "falsità" (né, tanto meno, la "verità"). Il che significa che si tratta di teorie, quando non addirittura dannose, certamente inutili (anche se — ci permetteremmo di aggiungere — si tratterebbe pur sempre di quella che Pantaleo Carabellese chiamava la « divina inutilità » della filosofia — argomento questo che richiama alla mente uno splendido passaggio del settimo libro della *Repubblica*, dove, durante il discorso sui vari momenti dell'educazione, a Glaucone, il quale vedeva volentieri inserita fra le discipline da insegnare ai giovani l'astronomia, in quanto, diceva, « accorgersi con maggiore facilità del modo in cui mesi ed anni si mutano non solo è utile per l'agricoltura e per la navigazione, ma lo è altrettanto per la strategia », Socrate rispondeva con queste parole: « Sei proprio buffo! [...] Sembra tu abbia paura che la gente ti rimproveri di prescrivere studi inutili. E veramente questi insegnamenti hanno un'utilità non disprezzabile, sebbene sia difficile a comprendersi, poiché purificano in ciascun uomo un organo dell'anima e ne ravvivano la fiamma quando sia spenta e soffocata da altre preoccupazioni »; cosa questa — concludeva Socrate — che non potranno mai capire coloro che « oltre l'utilità immediata » non riescono a vedere « nulla degno d'attenzione »).

Lasciando da parte il ruolo positivo che in varie parti e momenti della sua opera Popper assegna — non soltanto per le ragioni sopra dette — alla "meta-

fisica" o alla filosofia in genere, rimane tuttavia il fatto che il "pregiudizio sfavorevole", diremmo, nei confronti di essa, appare costante nelle più recenti tendenze della cultura contemporanea, anche se la riscoperta delle "grandi" filosofie della crisi da Nietzsche a Heidegger e la radicale critica della scienza e dello scientismo, portata avanti dagli stessi nuovi filosofi della scienza, primo fra tutti, quasi con furia iconoclastica, da Paul K. Feyerabend, appaiono come segni di una inversione di tendenza.

Lo provano in qualche misura le recenti pagine di uno dei maggiori filosofi del nostro tempo, anch'esso appartenente al versante, per così dire "antimetafisico", Alfred Ayer, dove il radicalismo neo-positivistico viene notevolmente ammorbidito. Il filosofo inglese, infatti, dopo avere affermato che « la filosofia non possiede il capitale per potersi mettere in proprio » — affermazione discutibilissima, come più avanti cercheremo di dire — ha proseguito che essa « assume il suo oggetto di indagine dall'esterno, da qualcuna delle arti o delle scienze, oppure dalle credenze pre o semi-scientifiche e dal discorso ordinario »; anche se, ha detto ancora, ormai tutte le discipline, compresa la logica (dominio un tempo privilegiato della filosofia), avanzano « la pretesa a una padronanza scientifica della propria materia », non si potrebbe tuttavia negare l'esistenza — e, ovviamente, la legittimità — « di una sfera della filosofia della logica, così come esiste una sfera della filosofia della fisica, della filosofia dell'arte, della filosofia del diritto o della filosofia della storia. Si è riconosciuto che la filosofia non compete con nessuna di queste discipline, benché possa cercare di chiarirle. Il filosofo dell'arte — ha proseguito Ayer — non dà ricette per scrivere poesie o dipingere quadri: discute della natura del simbolismo, del senso — se esiste — in cui una poesia o un quadro possono esprimere la verità; può cercare di fornire criteri per la valutazione di un'opera d'arte. Analogicamente, il filosofo della fisica non si impegna in congetture fisiche: non può scoprire nuovi pianeti o particelle. Può cercare di chiarire meglio alcuni concetti fisici, come quelli di probabilità o di soddisfazione di una funzione, ma il suo compito è essenzialmente interpretativo: esamina la relazione che sussiste fra le teorie fisiche e le loro prove, le differenze nella loro struttura, i modi in cui si trasformano l'una nell'altra, le loro pretese all'oggettività, la loro compatibilità con le assunzioni del senso comune ».

Abbiamo riportato per intero, nonostante la sua lunghezza, questo testo di Alfred Ayer, non soltanto perché si tratta di una delle ultime prese di posizione di un filosofo contemporaneo nei riguardi della filosofia come tale e del suo ruolo, ma soprattutto perché dietro l'apparente riconoscimento di un compito specifico e precipuo della filosofia, viene riproposto l'ormai antico tema della sostanziale inconsistenza, della levità, diremmo, peraltro gradevole, del discorso filosofico, ridotto a poco meno che divagazione retorica sui risultati e sui metodi delle altre scienze. Vero è che nel passato (e tuttora) abbiamo avuto (e abbiamo) — non soltanto come cattedre universitarie — una filosofia del diritto, una filosofia della arte, una filosofia della scienza, una filosofia della storia, come appunto dice Ayer; ma esse venivano intese come ricerca di senso di discipline che da sole, per varie ragioni, non sarebbero state in grado di darselo.

Caduto, per varie e non sempre contestabili ragioni, il concetto di una filosofia come ricerca del senso e del significato della realtà (ha scritto, forse non del tutto a torto, Hermann Hesse che « per volere insegnare il significato i filosofi hanno rovinato metà della storia »), non ci sembra degna di particolare entusiasmo la proposta di Ayer che assegna alla filosofia il ruolo di *ancilla artium et scientiarum*: appare infatti evidente — e sta qui il « velen dell'argomento » — della lettura del testo sopra riportato che nella prospettiva del filosofo inglese ben più importante risulta — e ragionando in termini di semplice utilità è senz'altro così — la scoperta di nuovi pianeti o particelle fatta dallo scienziato, che non la discussione del filosofo sulla oggettività o meno della scienza, o sulla relazione fra le teorie fisiche e prove.

Il fatto è che oggi come non mai forse, alla filosofia viene rifiutato (per colpa anche dei filosofi che spesso hanno preteso di parlare anche di ciò su cui si dovrebbe davvero tacere) lo statuto di disciplina o di scienza "necessaria", "autonoma", con funzioni, scopi, metodi suoi propri. Nella migliore delle ipotesi la si riconosce soltanto come "esigenza" insopprimibile dell'anima umana, più o meno come da tempo ormai accade per la religione. Riconoscimento questo che può assumere una connotazione positiva, come, in un senso affatto particolare, la assumeva in Gentile, quando scriveva che « la filosofia, per informare seriamente gli animi e adempiere il suo proprio ufficio, non dovrebbe essere una particolare materia d'insegnamento; perché essa, al pari della religione, ha tale natura da investire tutta la personalità e compenetrare di sé tutta la cultura »; per cui apparirebbe necessario, concludeva, « che tutta [...] la cultura che entra nella scuola fosse orientata in guisa da promuovere, o almeno consentire la riflessione filosofica ».

Si tratta però di una connotazione che può essere anche negativa, identificando la filosofia, tutta la filosofia, con l'inappagabile pretesa della ragione di giungere alla conoscenza assoluta; e negativa rimarrebbe anche ove la si definisse — con queste splendide parole di Immanuel Kant — come una illusione « che è affatto inevitabile, come non possiamo evitare che il mare nel mezzo non ci appaia più alto che alla spiaggia, perché lì noi lo vediamo per raggi più alti che qui, o come anche lo stesso astronomo non può impedire che la luna al levarsi non gli appaia più grande, quantunque ei non si lasci ingannare da tale apparenza ».

Ma se questa « dialettica naturale e necessaria della ragion pura » può essere adeguata alla moderna idea di religione, la quale qualunque cosa pensasse Hegel — è più universale, se così può dirsi, della filosofia (che non dimentichiamolo, come forma autonoma, indipendente di sapere, esiste soltanto, nella tradizione europea iniziata dai Greci, ove invece gli elementi « filosofici » esistenti nelle altre culture sono inseriti, in maniera indissolubile, nei sistemi dottrinali propri delle religioni); questo particolare statuto, dicevamo, se affatto idoneo alla religione, non ci sembra lo sia invece per la filosofia, nata "laica" (nel senso positivo, ovviamente, del termine, cioè come disciplina non dipendente da un'altra), nata nel momento in cui alla domanda sulla natura e sul senso dei fenomeni non

venne più data la risposta mitico-religiosa (la risposta "metafisica" nel senso vecchio del termine). E fu proprio a partire da quello stesso momento che la filosofia ha tentato o preteso — come nel già menzionato scritto del 1911 sosteneva Edmund Husserl — « di diventare scienza rigorosa, anzi di essere tale scienza da potere soddisfare alle più alte esigenze teoretiche e di render possibile, da un punto di vista etico-religioso, una vita guidata da norme razionali pure ». Questi tentativi tuttavia, concludeva, come è noto, Husserl, hanno dato, a partire dall'età moderna, come « unico frutto maturo [...] la fondazione e l'autonomia delle scienze rigorose della natura e dello spirito, insieme a nuove discipline matematiche », mentre invece la filosofia « si sottraeva come per l'innanzi alla rigorosa scientificità ».

Le ragioni di questo sottrarsi, come la domanda (ancora husserliana) se la filosofia "possa e debba" cercare di diventare "scienza rigorosa", non riguardano certamente il nostro discorso. Il quale, come si è potuto vedere, non insiste sul concetto di filosofia come "scienza" (nel senso né positivistico né husserliano del termine); e neppure insiste su quello di filosofia come "esigenza" (che anzi rifiuta) o sulle particolari "caratteristiche" del pensiero filosofico che lo renderebbero del tutto diverso dal pensiero scientifico o da quello delle scienze sociali, per esempio il fatto — che si ricollega idealmente al discorso platonico sulla "utilità" del sapere — che la filosofia, a differenza, appunto delle altre, è, giusta le parole di Aristotele che si leggono nel primo libro della *Metafisica*, la scienza « che è desiderata per se stessa e per amore del sapere, piuttosto che [...] per i vantaggi che ne derivano ».

A questo punto, caduto a seguito dell' "aggressione neopositivistica" (la quale, sia ben chiaro, ha avuto anche benefici effetti: basti pensare al ruolo che essa ha avuto nel denunciare le filosofie totalizzanti, onnicomprensive con il loro intollerante e intollerabile monismo); caduto, dicevamo, il suo vero o presunto statuto di "scienza" e persino la possibilità per essa di acquisirlo, e relegata, nella migliore delle ipotesi, a livello di esigenza, di inappagata e inappagabile aspirazione al "sapere assoluto", sembra che, allo stato attuale delle cose, qualsiasi discorso sulla filosofia potrebbe considerarsi chiuso (legittimando quindi la richiesta di ridimensionamento, se non la sospensione di essa come disciplina scolastica).

Eppure uno spazio per la filosofia (che di conseguenza rende importante, forse indispensabile, il suo insegnamento), uno spazio rigoroso esiste anche nella sfavorevole congiuntura odierna. Abbiamo detto che la filosofia è nata come risposta "razionale" — non più, quindi, mitica o religiosa — alle domande, esse sì ineludibili, intorno al mondo e intorno all'uomo. Se a queste domande con il passare dei secoli nuove e sempre più rigorose discipline hanno risposto, sottraendo così alla filosofia spazi via via maggiori, tuttavia uno spazio proprio che — ripetiamo ancora una volta — nessuna scienza particolare può rivendicare per sé, alla filosofia è rimasto: ed è quello della ricerca delle regole stesse della razionalità.

Queste ultime, a nostro avviso, non sono le regole della logica, induttiva o

deduttiva, formale o trascendentale che sia; non sono le celebri *Regulae* che Cartesio innalzava *ad directionem ingenii*, per la guida dell'intelligenza, e neppure le indagini sulle possibilità e i limiti dell'intelletto umano degli empiristi inglesi e di Kant; non sono neppure le norme etiche, nella costituzione delle quali larghi e decisivi spazi competono alla religione e alla giurisprudenza. Le "regole della razionalità" — e richiamiamo qui l'autorità di uno dei maggiori, e migliori, filosofi del nostro tempo Chaïm Perelman — sono quelle che consentono alla ragione di essere competente "nei campi che sfuggono al calcolo", onde evitare « che là dove né l'esperienza né la deduzione logica possono fornirci la soluzione di un problema », non resti altro che abbandonarsi « alle forze irrazionali, ai nostri istinti, alla suggestione o alla violenza ».

In poche parole, le regole della razionalità cui qui, sulla scia di Perelman, si fa riferimento, e che vengono assunte come il compito odierno, specifico e autonomo, della filosofia, sono quelle attraverso le quali coprire il vastissimo campo non riservato al ragionamento logico (tanto nella sua veste di logica "formale", quanto in quello di logica "dialettica", anch'essa ormai soffocante camicia di Nesso). Questo campo è quello dei rapporti umani, ai quali è inapplicabile il principio delle prove dimostrative: ha scritto, con diretto riferimento alle tesi di Perelman, Norberto Bobbio che « dove sono in gioco valori, non importa se sublimi o volgari, la ragione dimostrativa, quella cui si riferisce la logica in senso stretto, è impotente: non rimane che inculcarli (o conculcarli) oppure trovare per sostenerli (o per confutarli) delle 'buone ragioni' », perché « quando gli uomini cessano di credere alle buone ragioni comincia la violenza ».

Uno dei compiti — non il solo, ovviamente — della filosofia, un compito che essa non può demandare a nessun'altra disciplina, e che nessun'altra disciplina può assumere su di sé, sarebbe dunque quello di fondare una "logica non dimostrativa", ma "argomentativa", intesa come strumento capace di risolvere le controversie sui "valori" (ma non di fondare i "valori"). A ciò non sono idonee né la psicologia, né la sociologia, né, tanto meno, la politica. Alla filosofia odierna tocca quindi l'onere di correggere uno dei più gravi errori della cultura europea moderna — errore al quale essa non si è certo sottratta, avendolo addirittura provocato: ma qui può valere la famosa espressione del *Parsifal* di Wagner, secondo cui « la mano che infligge la ferita è anche la mano che la guarisce » — l'errore cioè di identificare a partire da Cartesio, fondatore riconosciuto del criterio della dimostrazione e dell'evidenza, la "razionalità" con la "logicità": applicare questo criterio, applicare la logica causalistica del "se-allora" delle scienze fisico-matematiche, che ricercano la simmetria e l'omogeneità; oppure il criterio storicistico-dialettico dei ritmi e passaggi necessari e consequenziali, criterio anch'esso, piaccia o non, dimostrativo e non argomentativo; applicare questa logica, dicevamo, alla società degli uomini, segmentata e spontanea per natura e posizione, si è rivelato un tragico errore di cui ancora paghiamo, e chissà per quanto tempo pagheremo, le conseguenze.

Per vari segni — di cui sarebbe troppo lungo qui dare indicazione — la filosofia contemporanea comincia a mostrare la propria insofferenza verso una

temperie culturale che accetta soltanto « la prova tramite calcolo o il ragionamento dimostrativo formalmente perfetto », senza tenere nel dovuto conto che — citiamo da Chaïm Perelman — « il modo in cui noi ragioniamo in occasione di una discussione o di una deliberazione intima, quando diamo delle ragioni pro o contro, quando criticiamo e giustifichiamo una certa tesi, quando presentiamo un'argomentazione, per esempio, redigendo il preambolo di un progetto di legge o la motivazione di un arresto, tutte le tecniche utilizzate in queste situazioni sono sfuggite all'attenzione del logico moderno, nella misura in cui si è limitato all'analisi del ragionamento puramente formale ».

Alla filosofia — salvi restando ovviamente una serie di compiti che di diritto, e nonostante tutto, ancora le spettano, e che non saremo certo noi a contestare — alla filosofia, dunque, tocca oggi il nuovo compito di individuare le regole di queste ultime modalità di ragionamento, onde non lasciare — o per lo meno restringerli quanto più è possibile — spazi all'arbitrio, ed evitare che in mancanza di "prova logica" si ricorra, come troppo spesso si è fatto e ancora si fa, alla "prova di forza". Se riteniamo necessario questo, allora il ruolo e i compiti della filosofia verranno di nuovo esaltati e dichiarati autonomi e indispensabili (e, di conseguenza, l'insegnamento di essa, della sua storia e delle sue metodologie di ricerca, si presenterà, come minimo, necessario).

Prima di concludere, un'ultima considerazione: potrebbe sembrare da quanto abbiamo detto che il compito odierno della filosofia — quello di elaborare una logica "argomentativa", di cui Perelman ha fornito il primo tentativo ed esempio — sia, alla resa dei conti, piuttosto modesto; ed è certamente vero ove tale compito venga confrontato con quelli precedenti, quando la filosofia veniva considerata — giusta la nota definizione fichtiana — la "scienza della scienza in generale", la quale « deve dare la forma non soltanto a se stessa ma anche a tutte le scienze possibili », costituendo così il « sistema compiuto e unico dello spirito umano ».

Da questo punto di vista, il compito che abbiamo cercato di indicare come primario della ricerca filosofica contemporanea, può anche risultare veramente modesto. Ma, a ben guardare, si deve onestamente riconoscere che era il compito precedente ad essere eccessivo e, al limite, arrogante: al punto da provocare, da parte delle scienze particolari, una sorta di reazione di rigetto nei confronti della filosofia (o di questo modo di essere della filosofia).

Tuttavia questo compito, diciamo pure, "modesto" assegnatole oggi da Chaïm Perelman e da noi largamente condiviso, non è affatto estraneo alla tradizione "classica" della filosofia, la quale da Kant e Fichte in avanti (diremmo fino al Croce delle "potenza del fare") ha sostenuto il "primato della ragion pratica", che sarebbe poi il primato dell'etica (in senso lato) sulla logica (ancora in senso lato) — anche se la metodologia della "ragion pratica" veniva ritrovata nell'analisi logico-trascendentale, tutt'altro che priva, lo si vede soprattutto in Kant, di residui formalistici.

In un saggio dal titolo *Considerazioni sulla ragion pratica*, Chaïm Perelman,

dopo essersi chiesto se « l'ideale della ragion pratica ha una portata filosofica », o si muove « ad un livello puramente tecnico », optando chiaramente per la prima delle due ipotesi, ha ricordato che « il ragionamento *more geometrico* i cui assiomi sono evidenti e le dimostrazioni indiscutibili [è] diventato l'ideale riconosciuto dai filosofi razionalisti »; appare pertanto del tutto naturale che la sua stessa evoluzione abbia portato il razionalismo a identificare sempre più la razionalità con la logica e di conseguenza a diventare « sempre più esigente quanto ai suoi metodi, eliminando spietatamente le intuizioni non-comunicabili, e i mezzi di prova, diversi dall'esperienza ripetibile e del calcolo conforme alle regole », fino ad approdare « al positivismo, all'empirismo logico e, in fin dei conti, alla eliminazione della metafisica e alla negazione del ruolo pratico della ragione ».

La rivendicazione del ruolo pratico — non pragmatico né praxista — della ragione, può e deve essere uno dei compiti odierni della filosofia; ed essa, come « ragion pratica — citiamo ancora una volta Perelman — resterà fedele all'ideale secolare della filosofia occidentale, soltanto se può presentare dei fini per le nostre azioni, se può contribuire ad elaborare un modello del saggio o del giusto, se può fornire, per giudicare del valore degli atti, dei criteri indipendenti dagli scopi, talvolta irragionevoli e spesso opposti, degli agenti individuali ».

In questa prospettiva ci sembra evidente che nessuno può prendersi a cuor leggero il lusso di "ridimensionare" la filosofia, o l'insegnamento della filosofia e del suo passato storico. Theodor W. Adorno ha ricordato una volta — tentando una definizione della filosofia — che « Hegel ha detto che alla filosofia si attaglia più che mai il proverbio latino che si diventa fabbro solo facendo il fabbro ». Questo è certamente vero. Ma è anche vero che nessuno può fare il fabbro, se prima non è in possesso — e qualcuno dovrà pur fornirglieli — degli strumenti per fare il fabbro.

LA SEGRETERIA DELLA S.F.I.

La segreteria sta allestendo con assoluto rigore lo schedario dei soci e sta provvedendo a definire un indirizzo preciso allo scopo di far pervenire a destinazione il più celermente possibile sia le tessere associative sia il « Bollettino ».

Le quote di associazione 1984 stanno pervenendo alla amministrazione in maniera soddisfacente. Tuttavia molti, sia delle sezioni sia dei singoli soci, non hanno ancora provveduto ad inviare la quota 1984 che si ricorda — ancora una volta — essere di L. 10.000.

L'amministrazione avverte che a partire dal 20 Marzo, le tessere di iscrizione annuale sono mutate di colore e di formato.

L'amministrazione avverte che nel « Bollettino » n. 119-120, a causa di un refuso tipografico, è stata saltata una cifra del conto corrente.

Pertanto il numero esatto è il seguente:

C.C.P. 43445006 di Roma, intestato alla Società Filosofica Italiana. La quota comprende, oltre al rinnovo della iscrizione alla S.F.I., anche i numeri quadrimestrali del « Bollettino » della S.F.I. 1984.

Il « Bollettino » ha avuto una ridisegnatura grafica e un coordinamento editoriale nuovi. L'amministrazione ricorda che, nonostante la collaborazione volontaria e gratuita di esperti, a causa degli alti costi, non sarà più inviato il « Bollettino » della S.F.I. n. 122 alle sezioni e ai soci che non avessero pagato la quota associativa.

LA FILOSOFIA ITALIANA DI FRONTE AL FASCISMO

EUGENIO GARIN*

1. Dire che cosa è stata *La filosofia italiana di fronte al fascismo* non è facile, anche se è chiaro l'intento di chi ha proposto il tema battendo su una indicazione molto precisa: *di fronte*, non *durante*, o *sotto* il fascismo. Si tratta, cioè, di mettere a fuoco il comportamento dei 'filosofi' italiani nei confronti del fascismo, emergente — trionfante — declinante; il contributo dato al regime, alla sua ideologia, alle istituzioni e organizzazioni da esso create, manipolate, o trasformate — alle grandi imprese culturali con cui si sforzò di incidere sulla formazione della pubblica opinione e, più in generale, sulla istruzione ed educazione del popolo: sulla società civile. D'altra parte il fatto stesso che la scuola per un verso, gli istituti culturali per un altro, è eminenti imprese quali l'*Enciclopedia*, prevedano trattazioni a sé, specifiche, preclude in partenza le zone concrete in cui il comportamento e l'attività organizzativa dei 'filosofi' si definì, e in cui l'incontro, o lo scontro, con i pubblici poteri di fatto avvenne — in cui il confronto è verificabile in modo tangibile.

Di più: la disgiunzione di quei due termini — la filosofia/il fascismo — e l'astrattezza del primo — 'la filosofia', non 'i filosofi' — sembrano implicare prospettive ugualmente discutibili. Potrebbe supporre infatti che si pensasse a una discettazione su sistemi e correnti mantenuta su un terreno di pure idee, che poi non fu il più frequentato dai fascisti e dal loro capo; e potrebbe altresì immaginarsi che si indulgesse alla consolante immagine del fascismo come parentesi, e corpo estraneo, o episodio abnorme della storia italiana — interpretazione all'ingrosso crociana, e del tutto inaccettabile. Il fascismo nacque e si svolse, ben radicato nella storia del paese; la sua, o, meglio, le sue ideologie, ancorché spesso confuse, composite, approssimative e viziate di pressappochismo, continuavano, accentuavano, e sottolineavano isolandoli, temi e motivi che venivano di lontano. Nello stesso Mussolini, nelle sue prese di posizione come nei suoi discorsi, chi abbia la pazienza

* GARIN prof. EUGENIO, Scuola normale di Pisa.

«La sezione livornese consente volentieri la pubblicazione di queste pagine in anticipo sull'uscita del volume degli atti, prevista entro il 1984».

di riandare con cura alla sua produzione prima della guerra del '15, troverà agevolmente idee e toni costanti, rimasti immutati fino all'avvento al potere, e oltre, con la fedeltà ben nota a certi spunti di un Nietzsche orecchiato, o a certi 'autori' di livello quasi popolare come Max Nordau. Lo sottolineava del resto già nel 1934, in un 'quaderno' dell'Istituto nazionale fascista di cultura, e in pagine che certamente avevano avuto il debito *imprimatur*, Armando Carlini, che scriveva — a cinque anni, si badi, dal Concordato, e in un libro su *Filosofia e religione nel pensiero di Mussolini*, che meriterebbe maggiore attenzione di quanta in genere ne suscita.

Il suo interesse è puramente pratico; anche se stima e promuove la cultura, compresa in questa la filosofia, anzi a cominciare da essa, lo scopo è sempre per le conseguenze e ripercussioni politiche, non per il valore del pensiero in sé e per sé. Similmente si deve dire per il problema religioso. Mussolini è un laico, un purissimo laico.

Ed è vero — soggiungeva — che ha vietato la Massoneria e firmato la Conciliazione col Vaticano. Ma continuava osservando che, anche ammesso che in bocca sua il termine Dio avesse ancora un senso, non andava oltre il «vago principio di una fede di stile mazziniano». E concludeva:

il seguace di Nietzsche si rivela senza alcuna ombra di dubbio e di possibili cavilli: la morale del Fascismo da lui fondato è tutta un'esaltazione di principi fundamentalmente pagani¹.

Carlini, che stava avviandosi a un aspro contrasto con Gentile, e che si era «dato a predicare a perdifiato contro le adulterazioni filosofiche del Fascismo» (sono parole pubblicate da Gentile nel febbraio del '37),² aveva perfettamente ragione almeno su due punti: sulla estraneità di fondo di Mussolini e del mussolinismo nei confronti dell'idealismo in genere e dell'attualismo in particolare; sulla sostanziale fedeltà di Mussolini a certe sue originarie vedute e concezioni delle cose («io indicai fra queste — insisterà Carlini nel '42 — il bergsonismo, il pragmatismo [...] e ricordai pensatori come Marx, Nietzsche»), lontane e diverse dal cristianesimo, nonché dal cattolicesimo.³ Rispondendo, sempre nel '42, ad alcune riserve critiche avanzate nel '37 da Delio Cantimori, appunto a proposito del 'quaderno' del '34, non esita ad affermare che:

«se [...] per idealismo s'intende quella dottrina filosofica che, in Italia e fuori, si contrappose al "positivismo" alla fine del secolo scorso e nei primi decenni di questo, non è ghiribizzo personale l'idea che esso non risponda più [...] alla mentalità mussoliniana»⁴.

Come si vede la preoccupazione del Carlini, già allora, era quella di impostare correttamente il problema fascismo/filosofia, piuttosto che su contrasti o convergenze di singoli pensatori, su rapporti reali di orientamenti e posizioni generali: pragmatismo/fascismo, idealismo/fascismo. A poco giova, infatti, la ripetizione di un'aneddotica poco edificante, anche se, essa stessa, non priva di significato, e sulla quale si è troppo amato indugiare senza scavare a fondo: dalla chiusura del Congresso milanese del '26 agli scontri del Congresso hegeliano del '29; dalla

estromissione dalla cattedra di Ernesto Buonaiuti in seguito a una norma concordataria, al pensionamento di Piero Martinetti a Milano nel '31 per il mancato giuramento, o all'allontanamento dall'insegnamento genovese di Giuseppe Rensi nel '34, giù giù ai processi, e all'assegnazione al confino di professori giovani e no, che della cattedra avevano fatto uno strumento di propaganda o una trincea di resistenza — e qui l'elenco sarebbe lungo, e significativo: da Guido Calogero a Guido De Ruggiero e ai giovani come Pilo Albertelli, Eugenio Curiel o Eugenio Colorni.

Sono vicende e figure note, anche se, forse, tutte da ripensare anche sotto questo profilo: del rapporto fra una posizione teorica generale — una concezione del mondo — e un comportamento pratico. Ma già a rievocarle balza agli occhi chiarissima la difficoltà, anzi l'impossibilità — e questo è uno dei punti da sottolineare con forza — di far corrispondere esattamente agli orientamenti teorici, o filosofici in senso proprio, gli atteggiamenti politici, e le prese di posizione affrontate con tutte le loro conseguenze, fino alla testimonianza eroica. Idealista trascendente, come amava definirsi, Martinetti; 'scettico', dopo una tumultuosa odissea, Rensi; attualista gentiliano nelle sue origini Calogero, come del resto molti di coloro che aderirono poi al Partito d'Azione; a suo modo marxista Curiel. Un luogo comune diffuso dopo la caduta del fascismo ha cercato di insinuare la tesi di un nesso organico fra fascismo e idealismo, mettendo insieme, secondo slogans tanto vecchi quanto falsi, attualismo e crocianesimo, e insistendo poi su una sorta di parallelismo fra dittatura fascista e pretesa 'dittatura' idealistica.

Ora, a parte il vezzo, giustamente condannato una volta con vivacità da Delio Cantimori, di usare termini e metafore appartenenti alla 'politica' nelle vicende culturali, i fatti sono ben lungi dal confermare un nesso organico idealismo/fascismo, e questo indipendentemente dalla difficoltà di identificare un blocco omogeneo di idealisti (di una 'unità dottrinale' del fascismo non è neppure da parlare). Proprio a proposito dell'idealismo come possibile termine unificante di una realtà assai differenziata, converrebbe riprendere in mano il fascicolo doppio del 1924 che il "Logos" diretto da Antonio Aliotta dedicò alla filosofia italiana del tempo. Adolfo Levi collocava fra gli idealisti critici Varisco e Martinetti, Carabelese e se stesso, mentre Mariano Maresca ne distingueva i neo-criticisti Chiappelli, Masci e Vidari, Della Valle e Del Vecchio, personaggi assai diversi fra loro e sul terreno politico diversissimi. Galvano Della Volpe, di origini devotamente attualistiche, passato poi attraverso una forte influenza del Carlini, metteva pacificamente fra i neo-hegeliani Croce e Gentile che, affiancati, guidavano una schiera costituita dal Carlini come dal Saitta, dal De Ruggiero come dal Codignola, dal Fazio come dall'Omodeo e dal Lombardo-Radice, che era un gruppo già abbastanza eterogeneo in filosofia, ma che in politica avrebbe visto alcuni dei suoi componenti diventare avversari aperti del fascismo: si pensi solo a Lombardo-Radice e a Omodeo.⁵

Proprio in quel lontano panorama del '24 Galvano Della Volpe, a proposito di Croce 'idealista', faceva un'osservazione che avrebbe ripetuto in forma quasi

identica, nel '43, nell'appendice alla fortunata *Guida alla filosofia* di Joad: che le ricerche e le teorie crociane, a un certo momento, erano a tal punto penetrate nell'ambito delle discipline storico-letterarie che nessuno — magari per polemizzarci — ne era rimasto immune. Anzi, nell'appendice a Joad osservava, e non senza l'intento di sminuirne il valore 'filosofico', che di Croce « i numerosi seguaci li troviamo piuttosto fra i cultori di critica e storia artistica e di storiografia in genere, che non fra i cultori delle discipline filosofiche ».⁶ Comunque, e a questo si voleva arrivare, proprio la disseminazione della cultura crociana in ogni campo, e non solo in Italia (si pensi a Vossler, a Collingwood in Inghilterra, perfino a certe reazioni di Troeltsch in Germania), non sembra davvero appoggiare la tesi di un nesso organico fra idealismo — e sia pure hegeliano — e fascismo.

Senza dubbio Gentile, partito da una posizione liberale, il 31 maggio 1923 accolse l'invito a entrare nel Partito fascista, dopo essere stato fatto ministro nel 1922, quale indipendente della destra liberale: ma la sua filosofia — non va dimenticato — e in particolare il suo attualismo, sono un edificio concluso già prima del '20 (*L'Atto puro* è del '16; il primo volume della *Logica* del '17).⁷ Quando aveva lasciato Pisa, in realtà aveva lasciato la filosofia e interrotto l'opera sua, anche se fino al '20 produrrà cose non senza risonanza, specialmente nel clima della fine della guerra e del tormentato dopoguerra. Basterebbe pensare all'articolo di Togliatti su "L'Ordine Nuovo" del 1° maggio 1919 su Gentile « oggi il maestro più insigne e ascoltato della scuola filosofica in Italia », per non dire di echi avvertibili in Gramsci, o dell'influenza, fortissima, su Gobetti, che se ne staccherà, e duramente, ma *dopo*.⁸ Nulla di simile, invece, nella formazione di Mussolini, e del tutto diverse le sue matrici culturali (anche se nell'ottobre del '39 dirà a De Bagnac che « Gentile preparava la strada a chi — come me — avesse desiderato camminare su di essa ».⁹

Comunque, a parte la complessità dei rapporti fra posizioni filosofiche e collocazioni politiche, soprattutto in tempestosi momenti di transizione o sotto regimi dittatoriali, resta il fatto che le linee discriminanti fra gli schieramenti dei filosofi italiani nel periodo fascista sono sempre state estremamente tortuose e complicate, sì che prudenza vorrebbe che certi accostamenti o, peggio, presunte filiazioni, si evitassero con cura. Valga qualche esempio. Nel '37 uscirono due libri che ebbero, entrambi, notevole risonanza: un'*Antologia dei filosofi italiani del dopoguerra*, a cura di Adriano Tilgher, presso Guanda; presso Bompiani un primo volume, dedicato alla filosofia, di una *enciclopedia scientifica italiana* del XX secolo, organizzata da quel singolare personaggio che fu Enrico Castelli, tutto da mettere a fuoco, se si voglia capire l'organizzazione della cultura filosofica italiana al tempo del fascismo. Nella progettata *Enciclopedia monografica Bompiani*, Castelli aveva scelto come collaboratori studiosi di tutto rispetto, da Montalenti per la biologia a Enriques per la matematica, da Jemolo e Tullio Ascarelli per il diritto a Almagià per la geografia.

L'antologia di Tilgher, che esaurì in brevissimo tempo la prima edizione, si dichiarava subito, recisamente, antidealista. Tilgher, il ben noto autore di un feroce libello antigentiliano, *Lo spaccio del bestiame trionfante*, pubblicato nel

'25 da Gobetti, precisava subito con grande fermezza, e non senza ragione, che la guerra del '15-'18 aveva segnato un punto di crisi nettissimo, e che la filosofia del dopoguerra era tutt'altra cosa da quella dell'inizio del secolo, che non aveva nulla a che fare né con i corifei né con i ripetitori pedissequi dell'idealismo. Naturalmente, dato che accoglieva poi idealisti confessi come Martinetti, chiariva che per idealismo esecrando egli intendeva l'idealismo 'storicistico' italiano, ossia Croce e Gentile e quanti a loro si ricollegavano, storicisti falsi — soggiungeva, e anche questo per difendere se stesso e Rensi, palesemente dipendenti da Simmel e dagli storicisti tedeschi. Ma la cosa più interessante è vedere quali poi fossero 'i filosofi del dopoguerra', disposti nell'*Antologia* in ordine rigorosamente alfabetico: Aliotta, Buonaiuti, il barone Giulio Evola, Martinetti, Mignone, Emilia Nobile, Rensi e Tilgher.¹⁰

Si tratta di un documento in certo modo esemplare, dove fa una certa impressione il nome di Evola accanto a quelli di Buonaiuti, Martinetti e Rensi. Ma più ancora colpisce lo sforzo equivoco di riunire, sotto il segno dell'irrazionalità e dell'assurdità del mondo e della vita, la fede e la speranza in « un nuovo cielo », in « una nuova terra », in « una vita nuova » — il rifiuto della « realtà dell'empiria », « caotica e contraddittoria, incoerente e scissa, fluida e plastica, ribollente e vulcanica ». Conclude Tilgher, in una specie di invito a messa: « nulla esclude che la vita — per forza propria o per soprannaturale intervento [...] — possa un giorno attuarsi in forme del tutto nuove e infinitamente superiori [...] *O uomini sperate! ... Voi camminate nelle tenebre, camminerete un dì nella luce* ». ¹¹ Ove le ultime parole sono del mistico Costanzo Mignone, ma il resto è di Tilgher, e ben caratteristico di una posizione tanto equivoca quanto esemplare. Già idealista fichtiano, confesserà nel '25 che « la grande filosofia dell'idealismo tedesco [era] stata la consolazione della *sua* vita, [e che] e per essa » aveva dimenticato « le vergini danzanti al sol di maggio ». ¹² Il che non gli portò fortuna; il suo odio contro l'idealismo (quale?), che era fatto anche di incomprendimento e di non poca superficialità, lo portò a un irrazionalismo in cui ci fu posto per tutto: anche per una certa simpatia per il fascismo nascente e trionfante. Nel '28, in un suo libello contro Croce, e contro lo storicismo inteso come trionfo della ragione, raccoglieva un articolo uscito in quell'anno sulla "Stampa", e che era una stroncatura della *Storia d'Italia*, e un'esaltazione del fascismo.

« Il Fascismo — ricordava — sgorga, in fondo, da un sentimento irrazionalistico, attivistico, romantico, della vita; se dovessi definirlo lo direi: il romanticismo garibaldino arroventato al fuoco del superumanesimo attivistico e dinamico di cui è pregna tutta la civiltà contemporanea. Nulla di più naturale che uno spirito [come quello di Benedetto Croce] orientato verso un classicismo razionalista e uno storicismo evolucionista lo guardi senza simpatia ».

Ma ciò che forse è più interessante è che Tilgher nel '28, dopo essersi avvicinato nel '25 a Gobetti, e averlo visto ammazzare, tenesse a sottolineare la costanza della sua vicinanza al fascismo fino dal '20, e la sua altrettanto fedele avversione per « la filosofia di tutti i democratici e riformisti » con la sua anima conservatrice.¹³ Del resto sono anche troppo note le sue interpretazioni di Luigi

Pirandello, che a sua volta nel '24, dopo il delitto Matteotti, chiede a Mussolini l'onore della tessera del partito fascista, e nell'autunno fa pubblica professione della sua fede politica: « sbarazzare il terreno dalle chiacchiere, sopprimere la Camera dei Deputati, sostituirla con un'assemblea mista di tecnici e di rappresentanti delle istituzioni basilari dello Stato », e provvedere alla « soppressione della stampa avversaria ». ¹⁴ Con questo, si badi bene, non si intende affatto insinuare che il relativismo e l'irrazionalismo di Tilgher, o la amara concezione pirandelliana della vita, con la vena di bergsonismo che traversa posizioni del genere, siano la filosofia del fascismo, e neppure che quelle 'filosofie' siano state effettivamente tra le componenti reali della cultura fascista, anche se, senza alcun dubbio, l'inquieta confusione di certo relativismo e irrazionalismo costituì spesso il terreno adatto e il clima ideale per le più torbide affermazioni del fascismo. Si vuole solo richiamare a maggiore cautela i ripetitori di formule frettolose, giustificabili e giustificate quarant'anni fa nel caldo della battaglia delle idee, ma oggi prive perfino di efficacia retorica.

Se l'*Antologia* di Tilgher del '37 parve costituire una sorta di manifesto di un'opposizione ultraconservatrice, condotta sul terreno di valori assoluti sul piano di una religiosità non confessionale — e quindi orientata soprattutto contro la politica concordataria, come contro le sempre risorgenti istanze immanentistiche, l'altro volume dello stesso anno, opera di Riccardo Miceli di Serradileo, si presentava dal principio alla fine come la dimostrazione che il fascismo sul terreno filosofico era ben lontano dall'idealismo che con Croce aveva perso ormai ogni « risonanza nelle coscienze », mentre in Gentile si rivelava « in contrasto con le nuove idee ». ~~La autentica 'filosofia fascista' era stata ed era, al contrario, il 'realismo'~~, capace di valorizzare le scienze e le tecniche, di cui il fascismo aveva sempre fatto gran caso nella sua opera concreta. Esponente sommo di tale posizione Francesco Orestano, accademico d'Italia e presidente della Società Filosofica Italiana riformata nel 1930 in senso gerarchico e autoritario, pontefice Bernardino Varisco. Dell'Orestano, e del suo superrealismo, il Miceli, dopo un'ampia esposizione che rendeva i debiti onori alla sua scientificità, del resto ampiamente esibita già nella forma dell'esposizione e nella terminologia matematica usata di continuo, mentre ne sottolineava, e giustamente, le radici positivistiche e i motivi pragmatisti, profetava:

« In un lontano domani, quando si cercheranno gli esponenti più significativi del tempo nostro nel campo della filosofia, il nome dell'Orestano figurerà [...] nella lista di coloro che hanno saputo lasciare dietro di sé un'impronta non facilmente deletibile. ¹⁵

Di fatto l'Orestano aveva dato dei contributi pregevoli allo studio di Nietzsche e, nell'ambito del positivismo, all'indagine su *I valori umani* (1907), utilizzando fra l'altro Ehrenfels e Meinong. Positivismo, pragmatismo, realismo, scienza, ma anche mistero, per lasciare il posto — direbbe un maligno — al Concordato: « Altra volta la scienza era invocata a far piena luce in tutto; oggi essa non fa che adunare prove intorno all'esistenza di un mistero inviolabile ».

Organizzatore di congressi, rappresentante ufficiale della filosofia italiana all'estero, l'Orestano doveva diventare il promotore, contro Gentile e i gentiliani da un lato, e Croce e i crociani dall'altro, di tutta la 'sana' filosofia italiana, con l'appoggio dell'Accademia d'Italia, di cui faceva parte Carlini, ma non Gentile — escluso perché senatore; sia Carlini che Orestano, nei loro amichevoli colloqui con Francesco Olgiati, stabilivano anche un rapporto di collaborazione realistico-spiritualista col pensiero cattolico più influente¹⁶. Non a caso, in parallelo con l'Orestano, provvedeva a 'inquadrare' le forze filosofiche italiane Giorgio Del Vecchio, collocato a capo della Società Italiana di filosofia del diritto, e direttore della diffusa « Rivista internazionale di filosofia del diritto ». Rettore dell'Università dell'Urbe, era anch'egli acerrimo nemico del Gentile.¹⁷ E quando il Gentile, non più ministro, aveva preso le difese di un collega perseguitato dal Del Vecchio, l'insigne orientalista Giorgio Levi Della Vida, il Del Vecchio, in una lettera riservata in data 26 agosto 1926, indirizzata a Mussolini, e per conoscenza al Segretario del Partito Fascista, non aveva esitato a denunciare il Gentile per antifascismo, informando Mussolini delle aspre critiche che veniva facendo contro di lui, in un documento impressionante.¹⁸ Che, per altro, si colloca bene in una campagna assai diffusa, e di cui sono non banale testimonianza anche alcune lettere di Codignola, profondamente amareggiato per l'opera di smantellamento a cui era ormai sottoposta quella riforma, che Gentile aveva fatto approvare, ma che solo in parte corrispondeva alle attese e ai progetti lungamente discussi, fra l'altro col contributo di Sturzo e di Croce, che fino all'ultimo si sforzò di seguire e approvare l'antico collaboratore. In realtà nell'attuazione troppe cose cambiano, e la riforma si veste sempre di più di forme classiste e autoritarie, « la scuola dei padroni, dei servi, dei cortigiani », per usare le parole di Gobetti, che su « La Rivoluzione Liberale » del 10 aprile 1923 aveva invano avvertito¹⁹.

Comunque, e per tornare al 1937, di proposito si è insistito così a lungo su quei due libri scelti non a caso. Il 1937 è un anno che, chi l'ha vissuto, non dimentica: l'impero tornato sui 'colli fatali di Roma'; ma anche Guadalajara, e Gramsci che moriva. Croce stava scrivendo *La storia come pensiero e come azione*, che sarebbe uscita nel '38, l'anno del manifesto sulla razza e del patto di Monaco. Nel manifesto della razza, veramente il grado zero della 'degenerazione' italiana, sembrava approdare un programma che veniva di lontano: « molti, sani e forti » — quella 'politica biologica' che, come sognava Nicola Pende, avrebbe compiuto finalmente la rivoluzione fascista, dandole la base concreta di una 'stirpe numerosa, sana e forte' — un programma che sembrava accogliere anche certe istanze cattoliche circa il matrimonio e la famiglia, e che rappresentava uno dei fini e degli intendimenti più chiari della dottrina e della pratica fascista, legato senza dubbio al suo nazionalismo e al suo imperialismo, ma concretamente perseguito attraverso la difesa della maternità e dell'infanzia, la lotta contro il celibato, e le provvidenze d'ogni genere. E qui, finalmente, emergeva, forse, anche una 'filosofia' fascista, le cui radici peraltro erano le mille miglia lontane da ogni idealismo, ma che si poteva collegare bene, anche se a volte con segno rovesciato, con

la prima formazione di Mussolini, e con le sue giovanili letture 'materialistiche', evoluzionistiche e malthusiane.

L'idealismo ormai, fosse quello di Croce o quello di Gentile, era sconfitto: l'odioso Hegel, per usare l'espressione cara a Martinetti, era vinto. Nel '35 era diventato ministro De Vecchi, sempre in odio a Gentile. Scriveva Luigi Scaravelli a Piero Fossi il 25 maggio del '35 da Roma: « Il ministro si sta dando un gran moto per purificare la scuola da elementi gentiliani. Pare perfino che voglia rimettere nei Licei psicologia in I, logica in II e etica in III, per tornare alla *grande tradizione* che è stato un errore abbandonare ». Ormai Mussolini e i suoi, in particolare dopo il '29, si rendevano conto dell'equivoco in cui erano incorsi scegliendo la collaborazione di Gentile, « l'uomo giusto — secondo Croce — al posto giusto »²⁰. D'altra parte, nel seno stesso dell'idealismo, soprattutto dopo il '29, la diaspora si era fatta sempre maggiore. A parte Croce, divenuto da tempo il *leader* dell'opposizione degli intellettuali, e largamente operante nell'ambito delle discipline morali, proprio fra gli attualisti solo i cattolicizzanti come Carlini continuavano a 'servire' il regime, anche se non era certo la loro 'filosofia' quella che interessava il fascismo. Gli altri andavano maturando tutt'altre dottrine, fossero il liberal-socialismo di Calogero, pure radicalmente critico nei confronti del marxismo, e fossero, viceversa, posizioni più sensibili a istanze marxiste o esistenzialiste — da Ugo Spirito a Galvano Della Volpe, da Cantimori a Luporini.

2. Ovviamente un'indagine come quella proposta da questo convegno dovrebbe appoggiarsi a una precisa analisi della situazione nei vari aspetti e istituti: e in primo luogo le scuole, a cominciare da quelle liceali, col terremoto scatenato dalla riforma, col cambiamento dei libri di testo; poi le università, da esaminare secondo la distribuzione geografica e da caratterizzare una per una distinguendone gli orientamenti; quindi i concorsi, con le commissioni non più elettive, le chiamate, i trasferimenti; e poi le case editrici e le riviste. Ma prima di tutto sarebbe necessario far luce su tutti gli aspetti della situazione alle origini, quando molte cose erano ancora allo stato fluido; quando il fascismo nacque — e non lo si poteva riconoscere perché era davvero un fenomeno nuovo, radicato sì nella vita e nella vicenda nazionale (come si è capito più tardi), ma allora emergente dal caos drammatico dell'immediato dopoguerra: un movimento dagli orientamenti tutt'altro che precisi o univoci, anzi spesso contraddittori: non certo una scuola, o un indirizzo filosofico, ma una forza combattente, violenta e confusa, in cui d'altra parte sembravano prendere corpo progetti e concezioni già emergenti nell'anteguerra, consegnate a programmi e dichiarazioni mutevoli, in uno scontro duro per il potere, con ideologie composite e indefinite.

Il paragone che si è visto fare di recente fra l'atteggiamento di Croce nel '23 e quello di Heidegger circa un decennio dopo, oltre a essere poco felice, trascura troppe cose; due soprattutto: 1. la equivoca caratterizzazione ideologica del fascismo delle origini, che trasse in inganno non pochi, anche per le avventurose vicende del suo capo, laddove la presa di posizione nazista era molto più chiara; 2. il fatto che, quando Heidegger scelse, l'esperienza fascista era ben nota e scontata.²¹

Una volta, tanti anni fa, nel '51, Lamberto Borghi nel suo bel libro su *Educazione e autorità nell'Italia moderna*, riferendosi alla rivista teorica ufficiale del partito fascista "Gerarchia", ricordava che il fascismo una ideologia ce l'aveva.²² Orbene, se di "Gerarchia" prendiamo in mano proprio la prima annata, il '22, il cui ultimo numero « esce dopo un mese preciso dalla rivoluzione », secondo le parole di Dino Grandi che firma il pezzo di apertura, di filosofia e di un filosofo professore universitario leggiamo un articolo importante, subito nel secondo fascicolo, e con evidente intento programmatico. L'articolo, infatti, riprendeva e sviluppava i temi di un testo premesso al primo fascicolo, senza firma, ma del direttore Mussolini. Intitolato *Il principio elezionista e il principio ereditario*, l'articolo 'filosofico' sosteneva con veemenza il principio d'autorità, contro democrazia e socialismo. Vale la pena di rileggere la conclusione.

« Fugare dalla nostra atmosfera politica i miasmi deleteri del principio elezionista; valorizzare di fronte ad esso il principio ereditario o monarchico, il solo da cui possa scaturire, in sostituzione della polverizzazione sociale che l'elezionismo produce, una membratura organata e una struttura gerarchica solida e insieme flessibile e rispondente a tutti i bisogni; respingere perciò risolutamente le vane fantasmagorie dell'idealismo filosofico dal cui principio fondamentale, che la legge sorge razionalmente e legittimamente soltanto dal libero volere dei singoli il quale pone la legge a se medesimo, l'elezionismo per logica necessità deriva [...]; ritornare dall'idealismo o razionalismo, a noi straniero, al sano realismo filosofico e politico [...]; — tale il compito della nuova gioventù. In ciò, e non nel socialismo e nel comunismo che non fanno invece se non proseguire quell'idea stessa fino alle estreme conseguenze, in ciò sta la vera "rivoluzione" ».

E ancora: « L'idealismo è antifascista perché è, in essenza, quand'anche non lo voglia, sovversivo e demagogico ». L'articolo, così organico alla ideologia autoritaria delle prima annata della rivista, era di Giuseppe Rensi — e non a caso nel fascicolo di novembre-dicembre si poteva leggere, sempre su "Gerarchia", a firma di Mario Untersteiner, un saggio dal titolo *Uomini d'Italia: Giuseppe Rensi*, ove giustamente si puntava sulla omogeneità di tutto un folto gruppo di opere importanti che Rensi aveva pubblicato fra il '19 e il '22, ossia fra la fine della guerra e la Marcia su Roma: *La filosofia dell'autorità*, i *Principi di politica impopolare*, *L'orma di Protagora*, la *Teoria e pratica della reazione politica*. Sono quattro volumi, che raccoglievano anche i suoi articoli sul "Popolo d'Italia" e che, come scriveva lui stesso presentando *L'orma di Protagora*, « facevano grappolo » intorno ai due volumi *Lineamenti di filosofia scettica* e *La scepsi estetica*. Di lì a non molto il Rensi, che era uomo tanto mutevole quanto sincero e onesto, avrebbe tuonato contro i nuovi sanfedisti, e sarebbe passato all'antifascismo più vivace. Ma, proprio per questo, il suo caso è tanto più esemplare: uno studio approfondito che ne mettesse a fuoco le vicende sarebbe prezioso, poiché permetterebbe di seguire attraverso un testimone sensibilissimo tutta la vicenda culturale e politica del primo Novecento: dal libro *Gli 'Anciens Régimes' e la democrazia diretta*, pubblicato a Bellinzona con prefazione di Arcangelo Ghisleri, a *Coenobium*, alle inquietudini religiose, ai flirts con l'Oriente e il buddismo, al socialismo idealistico bandito su "Critica sociale", all'esaltazione senza riserve dell'idealismo italiano e di Bertrando Spaventa, a Royce, a Hegel religioso, e poi all'antisocialismo

spinto all'invettiva e all'ingiuria, al suo singolare 'materialismo', al misticismo. Riflettere su questa vena costante di irrazionalismo e di relativismo, su questo 'pragmatismo' che si rovescia nell'attivismo cieco — riflette su un antidealismo sottilmente legato con la dissoluzione del positivismo — questo conviene fare per rendersi veramente conto dell'atmosfera in cui si collocò il fascismo, e di cui si valse per impiantare il suo sistema di potere, strumentalizzando ogni idea che potesse servire a consolidare quel principio d'autorità che Rensi, in fondo, difese con maggior rigore e coerenza di quanto fece Gentile quando volle tradurre in termini fascisti il concetto hegeliano dello Stato.²³ E fu proprio questa costante irrazionalistica e attivistica e mistica, che si intrecciò in un singolare, e a volte un po' disgustato *odi et amo*, col fascismo italiano (chi non ricorda le lezioni di mistica fascista?), fino alla diaspora degli attualisti alla Ugo Spirito, col loro problematicismo e la loro filosofia dell'amore, fino agli ambigui giri di walzer con alcune tendenze esistenzialistiche. La stessa rottura di Gentile con Croce avviene, ben prima del fascismo, sul terreno della difesa della ragione, allorché Croce si rese conto di quanta mistica tenebra potesse albergare nell'atto puro.

Così negli anni bui a difendere la ragione, una umana e mondana ragione, rimasero in pochi: a modo suo, con i suoi limiti, ma con fedeltà, Croce; alcuni studiosi legati agli sviluppi del kantismo più che dell'hegelismo, come Banfi — poco più. Non molti fra quanti si erano formati nel positivismo, di cui, proprio Banfi ebbe a dire nel '49:

una certa mediocrità, prolissità, astrattezza del pensiero positivista me ne allontanava, [con] la sua grossolanità e ingenuità in campo teoretico, la sua concezione dogmatica del sapere scientifico, la sua genericità e la sua faciloneria ottimistica nel campo etico, la sua scarsa comprensione della ricchezza culturale e, sempre più evidente, quel suo complesso d'inferiorità che spingeva gli epigoni a scivolare nella palude dello spiritualismo.

E lo spiritualismo fu la filosofia che fra positivisti pentiti, esistenzialisti cattolicizzanti e metafisici classici, accompagnò sul piano ufficiale la parabola del fascismo dal '29 in poi e che, oltre la crisi e la disfatta, oltre l'apparente fine del fascismo, impedì all'Italia democratica di fare quello che il fascismo aveva tentato di fare subito, al suo avvento: una riforma radicale della scuola, per formare davvero uomini nuovi.

NOTE

¹ A. CARLINI, *Filosofia e religione nel pensiero di Mussolini*, Roma, Istituto Nazionale Fascista di Cultura, 1934, p. 9. Il lungo saggio era uscito anche sulla "Nuova Antologia" del 1° gennaio 1934. Fu ripubblicato come primo scritto del volume *Saggio sul pensiero filosofico e religioso del Fascismo*, Roma, Biblioteca dell'I.N.C.F. 1942-XX, pp. 7-69 (è degna di attenzione la dedica: « A Mussolini / grato delle suggestioni / filosofiche e religiose / ricevute dal suo pensiero »). Carlini è un autore da esaminare a fondo sotto questo profilo, dai tempi dell'amicizia con Serra e del *Fra Michelino* (1912), da *La mente di G. Bovio* (1914) al *Perché credo* del 1950. Quella specie di autobiografia spirituale che è il volume *Alla ricerca di me*

stesso (*Esame critico del mio pensiero*), Firenze, Sansoni 1951, è solo un documento a volte patetico, come quando (p. 105), a proposito degli scritti su Mussolini e il fascismo, esce a dire: « Agli intelligenti non c'è bisogno ch'io aggiunga di non dar peso a quanto in questo volume [...] rappresenta il lato caduco, contingente. Anche a me, oggi, vien fatto di sorridere (ma con amarezza) all'esaltazione della personalità del duce [...]. I filosofi han sempre sofferto di ingenuità in questo campo, a cominciare da Platone che sperava nel "tiranno" siracusano per fondare la sua Repubblica, e sino allo Hegel, che esaltava con lo stesso animo il re di Prussia. Il Gentile, similmente, in principio sembrava lasciar credere che il fascismo fosse l'attuazione migliore del suo attualismo. Va bene che il "chiaroveggente" Croce non soffrì di tale ingenuità, ma pur egli soffrì dell'ingenuità opposta ed equivalente: che, tolto di mezzo il fascismo, si sarebbe realizzato in terra (a cominciare dalla terra nostra) il regno della libertà [...] ».

Comunque la presenza del Carlini non è da sottovalutare, anche per quanto ha inciso su altri significativi "filosofi" italiani (cfr. G. CAMPIONI - F.LO MORO - S. BARBERA, *Sulla crisi dell'attualismo*, Milano, F. Angeli 1981, dove sono pubblicate, e ben lumeggiate, corrispondenze notevolissime con Della Volpe, De Ruggiero e Lombardo-Radice).

² Per l'esattezza Gentile attribuisce le "prediche" all'on. Carlo Costamagna, aggiungendo però che Carlini si è messo a fare lo stesso come lui. L'aspro attacco di Gentile, che era una replica a un articolo del Carlini (*Orientamenti*, su "Critica fascista" del 15 febbraio 1936), uscì, col titolo *Orientarsi sempre per non orientarsi mai*, sul "Giornale critico della filosofia italiana", XVII, 1936, pp. 379-80, in realtà pubblicato nel '37).

³ Carlini coglieva particolarmente nel segno parlando di bergsonismo e pragmatismo a proposito di Mussolini. Naturalmente si trattava in gran parte del pragmatismo assorbito attraverso "Leonardo" e Papini, del quale dirà, nel '39, a De Bagnac, rievocando stati d'animo del '15, all'inizio della guerra: « Quel pragmatismo che Papini aveva scaraventato nella zona mediana fra il positivo e l'ideale non soddisfaceva più la nostra solitudine di condannati all'individualismo » (cit. in R. DE FELICE, *Mussolini il rivoluzionario*, 1883-1920, Torino, Einaudi 1965, p. 459). Ma è interessante sottolineare come Papini con le sue iniziative editoriali fosse riuscito a determinare in Italia un terreno comune di cultura. Il 29 gennaio 1910, Mussolini, scrivendo su "La Lotta di Classe" una nota su *La cultura a Forlì* reclamava la « importantissima collana » del Carabba diretta appunto da Papini, e così caratteristico specchio di un momento del dibattito italiano ed europeo — e che, d'altra parte, troviamo sempre tra i libri di coloro che sarebbero emersi nella lotta politica, da Gramsci a Gobetti. Un discorso a parte sarebbe necessario a proposito degli atteggiamenti e delle conoscenze di Mussolini nei confronti di Marx, del quale scrive nel marzo del 1910: « su Marx [...] si affaticano e non invano i migliori intelletti dell'Europa contemporanea da Sorel a Croce, da Kautsky a Labriola, da Pareto a Plekanoff [...]. Leggete attentamente il libro di Antonio Labriola *In memoria del Manifesto dei Comunisti* e provatevi a capire Benedetto Croce e Giorgio Sorel. Poi parlate di marxismo » (*Opera omnia*, ed. E. e D. Susmel, Firenze, La Fenice 1957, vol. III, pp. 46). Del resto è tutta da rileggere una recensione al Colaiani del giugno del '12 (*Opera omnia*, IV, pp. 141-44), con l'esaltazione di Antonio Labriola (« c'è un uomo, è vero, che giganteggia [...], ma egli era fuori dell'orbita ufficiale del Partito »), con la condanna globale del socialismo italiano per « il ripudio completo del marxismo » (« I socialisti italiani hanno ignorato sempre Marx. Ci sono degli uomini che la fanno da padreterni e non hanno mai letto una riga di Marx: neppure il Manifesto dei Comunisti. Il socialismo italiano non ha mai avuto preoccupazioni dottrinali »), con l'appello ai socialisti rivoluzionari: « spetta a noi, socialisti rivoluzionari, il compito di ricondurre il Partito sulla via della purezza e della sincerità ».

⁴ Cantimori aveva discusso Carlini nel numero di "Leonardo" del settembre del '37; Carlini risponde nel citato *Saggio sul pensiero filosofico e religioso del fascismo*, pp. 66-69. Significativa per entrambi, e tipico segno dei tempi, la conclusione di Carlini: « Il Cantimori, che filosoficamente e religiosamente è di altro pensiero (almeno così mi pare), conclude inquieto: "Noi non sentiamo nessuna volontà di entrare nel merito della questione: sappiamo dalle leggi fasciste e dalle direttive ufficialmente proclamate dagli organi responsabili qual'è la volontà del Duce. E qui non c'è da discutere. C'è il giuramento e basta". Naturalmente! Qui è proprio il caso di dire che, se la critica ci divide, l'azione e la fede politica ci unisce ».

⁵ "Logos". Rivista internazionale di filosofia. Organo della biblioteca filosofica di Palermo, VII, 1924, pp. 1-153.

⁶ C.E.M. JOAN, *Guida alla filosofia*, con due capitoli aggiunti e note di G. Della Volpe, Milano, Mondadori 1943², p. 506. Va sottolineato il tono volutamente denigratorio delle pagine

su Croce, "letterato" ma non "filosofo"; i grandi problemi "metafisici" rimangono "fuori dal suo orizzonte mentale"; la sua polemica sul terreno dell'estetica è "divulgativa", la sua cultura è "letteraria".

⁷ R. DE FELICE, *Mussolini il fascista. La conquista del potere, 1921-1925*, Torino, Einaudi 1966, p. 376. La lettera con cui Gentile entrò nel Partito, indirizzata a Mussolini, fu pubblicata il 1° giugno.

⁸ P. TOGLIATTI, *Opere*, a cura di E. Ragionieri, vol. I, 1917-1926, Roma, Editori Riuniti 1967, pp. 21-23; ma cfr. anche, ora attribuito a Gramsci, l'articolo *Il socialismo e la filosofia "attuale"*, "Il Grido del Popolo", n. 707, 9 febbraio 1918 (A. GRAMSCI, *La città futura*, 1917-1918, a cura di S. Caprioglio, Torino, Einaudi 1982, pp. 650-651), ove così si parla di Gentile: « Il suo sistema della filosofia è lo sviluppo ultimo dell'idealismo germanico che ebbe il suo culmine in Giorgio Hegel, maestro di Carlo Marx, ed è la negazione di ogni trascendentalismo, la identificazione della filosofia con la storia, con l'atto del pensiero, in cui si uniscono il vero e il fatto, in una progressione dialettica mai definitiva e perfetta. Il Gentile, che ha scritto un volume sulla filosofia di Carlo Marx, anche pochi giorni fa nel dare un giudizio sulla Lega delle Nazioni si serviva di concetti esplicitamente marxisti ».

⁹ Come è stato notato (R. DE FELICE, *Mussolini il rivoluzionario*, Torino, Einaudi 1964 pp. 40-41), Mussolini non rifiutò mai certe sue origini (il sindacalismo rivoluzionario); nel '33, quando nella seconda parte dell'articolo ben noto dell'*Enciclopedia*, negli interventi "suoi", sottolineò, non solo i dieci anni di militanza socialista (« circa un decennio. Esperienza di gregario e di capo, ma non esperienza dottrinale. La mia dottrina anche in quel periodo era stata la dottrina dell'azione »), ma anche certi "filoni" dottrinali (« nel gran fiume del fascismo troverete i filoni che si dipartirono dal Sorel, dal Péguy, dal Lagardelle del *Mouvement Socialiste* e della corte dei sindacalisti italiani, che tra il 1904 e il 1914 portarono una nota di novità nell'ambiente socialista italiano già svirilizzato e cloroformizzato dalla fornicazione giolittiana »). È anzi curioso che nel '33 Mussolini riprendesse quasi alla lettera quello che aveva scritto contro il giolittismo nell'ottobre del 1909 (*Opera omnia*, II, pp. 258-60: « forse è prossima la salutare ventata che spazzerà via Giolitti, il giolittismo e tutta la smidollata ideologia socialoide, che ha vituperato il socialismo puro dell'Internazionale »), da integrarsi con gli appelli del '12 a una epurazione radicale del Partito socialista: « Spetta a noi, socialisti rivoluzionari, il compito di ricondurre il Partito sulla via della purezza » (*Opera omnia*, IV, p. 144). Ma per tornare al terreno dottrinario, "filosofico", come non notare la costante "attualità" per Mussolini "maturo" dei temi sottolineati nelle pagine de *La filosofia della forza* (del 1908; in *Opera omnia*, I, pp. 174-84), o l'eco di antichi amori nelle rivendicate « illuminazioni prefasciste » di Renan?

¹⁰ Su Tilgher sono da vedere, soprattutto, il volume curato da S. CUMPETA, *Adriano Tilgher*, Torino, "Filosofia" 1960, con indicazioni bibliografiche, e, ora, C. D'AMATO, *Adriano Tilgher e la coscienza della crisi nella cultura italiana tra le due guerre*, Firenze, Parenti 1983 (anche per le indicazioni bibliografiche aggiornate a oggi). Alcune notizie interessanti si trovano in D. COLI, *Croce, Laterza e la cultura europea*, Bologna, Il Mulino 1983. Sul problema dei rapporti fra Tilgher e il fascismo è da tenere presente quanto scrive EMILIO GENTILE, *Le origini dell'ideologia fascista, 1918-1925*, Bari, Laterza 1975, pp. 229-33, che giustamente insiste sulla ambiguità del fascismo come ideologia, e sulla definizione tilgheriana del fascismo come *attivismo assoluto*. Purtroppo Tilgher dava tutta la misura della sua "leggerezza" filosofica quando confondeva l'attivismo fascista con l'"attualismo" gentiliano, che con grande esattezza Croce, fin dal 1913, aveva definito, viceversa, misticismo, assoluto misticismo, annullamento della filosofia, anzi della parola, unità assoluta, ineffabile e così via (*Conversazioni critiche*, serie seconda, Bari, Laterza 1942³, pp. 66 e sgg.). Del resto in un libretto che piacque tanto a Mussolini e a Mussolini, *Relativisti contemporanei*, Roma Libreria di Scienza e Lettere 1922³, Tilgher afferma (p. 31): « Con Hans Vaihinger, autore della *Filosofia del Come se*, con Oswald Spengler, autore del *Tramonto dell'Occidente*, Albert Einstein, fisico e matematico, sta terzo duce del formidabile assalto relativista ». Il duce per eccellenza scrisse subito un articolo *Nel solco delle grandi filosofie. Relativismo e fascismo*, "Il Popolo d'Italia" del 22 novembre 1921, in cui, riprendendo la battuta di Tilgher che « il Fascismo non è che l'assoluto attivismo trapiantato nel terreno della politica » (*Relativisti*, p. 66), aggiungeva: « se il Tilgher avesse seguito da vicino, quotidianamente, l'opera del fascismo [...], dico senza immodestia ch'egli mi avrebbe collocato fra i relativisti, se non teoretici, almeno pratici » (cfr. E. GENTILE, *op. cit.*, p. 231).

¹¹ *Antologia dei Filosofi Italiani del dopoguerra*, Modena, Guanda 1937², p. 17.

¹² Nel 1915 aveva pubblicato nella "Piccola Biblioteca di Scienze Moderne" del Bocca un volume che raccoglieva i suoi saggi col titolo *Teoria del pragmatismo trascendentale. Dottrina della conoscenza e della volontà* (« l'autore ha inteso innestare sul tronco illustre dell'idealismo trascendentale, che va da Kant a Hegel, e che tende con sforzo sublime e chiaramente consapevole di pensiero a risolvere l'essere nel conoscere, il verde ramo della filosofia contemporanea, che per molteplici vie, e spesso senza averne chiara coscienza, tende a dedurre il conoscere dal volere »). In realtà non era qui la sua vocazione; egli apparteneva di diritto, e fra di loro occupò un posto eminente, a quel gruppo di "giornalisti" che dai maggiori quotidiani d'Italia diffusero, e discussero, autori e idee, programmi politici ed eventi decisivi, in forma brillante ed efficace. Orientarono (e disorientarono) l'opinione pubblica, divulgarono, provocarono — ebbero, insomma, una funzione notevolissima nel formare la "opinione" del paese, fino all'avvento del fascismo. Poi, con la soppressione della libertà di stampa, la situazione cambiò radicalmente, e il fenomeno non si riprodusse più — almeno non in quella maniera. Ma nel senso che si è detto, e nel tempo a cui ci si riferiva, andranno collocati accanto al Tilgher scrittori come Missiroli, e, per restare nell'ambito delle tematiche "filosofiche", lo stesso Guido De Ruggiero, nonché quel Rensi di cui si dirà tra breve. Del Tilgher, non a caso, la prima raccolta di articoli di giornale fu l'importante, e significativo, volume *La crisi mondiale e saggi critici di marxismo e socialismo*, Bologna, Zanichelli 1921 (con scritti del '19 e del '20), in cui si propone un'analisi, e una valutazione « della grande crisi, attraverso la quale la società capitalistica volge al tramonto ». Di questo carattere "giornalistico" di tutta la sua produzione, scrisse con finezza nel 1946 Luigi Salvatorelli; presentando il volume *Tempo nostro. Saggi di politica e di sociologia* (Roma, Bardi), e definendolo, appunto, un "articolista": « L'articolo di Tilgher venne a fondere l'articolo politico di prima pagina e l'articolo letterario di terza in un genere superiore, che non fu affatto ibrido, ma ebbe un tipo organico suo. La politica (in senso largo) forniva la materia, la coltura filosofica lo spirito ».

¹³ Il testo sul fascismo era uscito in origine nel '24 (*Ricognizioni*, Roma, Libreria di Scienze e Lettere 1924, p. 41), ma è Tilgher medesimo che lo riferisce quasi a conclusione della sua raccolta di articoli su "La Stampa" che formò il n. VI dei "Quaderni critici", raccolti da D. Petri: un volumetto intitolato *Storia e antistoria*, Bibliotheca editrice, Rieti 1928. Petri, che aveva cominciato i suoi "Quaderni" proprio con Croce, seguito da L. Venturi e Giustino Fortunato, sentì il bisogno (nel dicembre del '28) di mandare avanti al testo di Tilgher un'avvertenza significativa: « Sarà bene dire che le idee dell'autore non sono quelle dell'editore: anche giovani, noi continuiamo a credere che solo l'idealismo dialettico delle forme spirituali è, oggi, una filosofia severamente e sicuramente formatrice contro il misticismo e l'irrazionalismo prevalenti nella cultura contemporanea ».

Tilgher insisteva con la "rivoluzione" del relativismo che opponeva alla "conservazione" dello storicismo. « Lo storicismo — insisteva — è il Notaio della Storia. Ma la nostra non è un'età da notai ». La sua era l'età del relativismo, e il relativismo era, per lui, « l'azione per l'azione, [...] l'azione fine a se stessa, in tutta l'infinità [...] della sua natura [...] ». Il Relativismo non solo prepara la rivoluzione, è esso stesso essenzialmente rivoluzionario » (*Relativisti contemporanei*, pp. 78-79). E Mussolini di rincalzo: « Se per relativismo deve intendersi il dispregio per le categorie fisse, per gli uomini che si credono portatori di una verità obbiettiva immortale, per gli statici che si adagiano, invece che tormentarsi a rinnovellarsi incessantemente, per quelli che si vantano di essere sempre uguali a se stessi, niente è più relativistico della mentalità e dell'attività fascista ».

¹⁴ Cit. in G. F. VENÉ, *Pirandello fascista*, Milano, Sugar 1971, p. 15.

¹⁵ R. MICELI, *Filosofia*, Milano, Bompiani 1937, pp. 243 e sgg. La polemica sul "realismo", ancorché equivoca, significò spesso anche uno sforzo di prospettare in forma nuova la discussione dell'idealismo, oltrepassando l'antitesi positivismo/idealismo, anche se non sempre riuscì a sfuggire le insidie di tentazioni spiritualistiche. Per alcuni tentativi originali cfr. ora P. VOZA, *Coscienza e crisi: il Novecento italiano fra le due guerre*, Napoli, Liguori 1983, pp. 120 e sgg.

¹⁶ La questione del "realismo", che avrebbe dovuto agitare le acque filosofiche italiane negli anni trenta, le increspò appena, riducendosi in genere a una conversazione in famiglia fra Carlini, Orestano e Mons. Olgiati, con qualche "ospite" occasionale, tutti intenti a esaminare le eredità fallimentari dei contrasti fra idealismi e positivismi. D'altra parte la ricerca autentica stava spostandosi altrove: nei dibattiti metodologici sulle ricerche specifiche di filologia e storia; nei problemi di estetica (piuttosto che di logica); sul terreno delle questioni "moralì" e "politiche", dove gli interrogativi sui "valori", sulla "società" e sull'agire degli uomini divenuti dram-

matici, più ancora che soluzioni chiedevano formulazioni adeguate (e questa fu una delle ragioni della fortuna delle correnti "esistenzialistiche", religiose e no).

¹⁷ Ma caro a Mussolini, che ancora nel '39 diceva a De Bagnac, a proposito del processo culturale che l'aveva portato alla fondazione dei Fasci: « Croce non ci aveva detto in quaranta mesi una sola parola di speranza. Del Vecchio aveva raccolto in un libro per noi combattenti il meglio del suo nobile cuore, ma pochissimi erano in grado di comprendere il suo discorso (cit. in DE FELICE, *Mussolini il rivoluzionario*, cit. p. 459) ».

¹⁸ Si tratta di un "pro-memoria" riservato, in data 26 agosto 1926, inviato dal Del Vecchio, in quanto Rettore dell'Università di Roma, « A Sua Eccellenza Benito Mussolini Presidente del Consiglio dei Ministri » e « All'on. Augusto Turati Segretario Generale del Partito Nazionale Fascista ». Scriveva Del Vecchio: « Uno dei professori di questa R. Università, il quale è ancora una personalità del P.N.F., il prof. Giovanni Gentile, ha suscitato da alcuni mesi una campagna giornalistica contro di me, sfruttando, unitamente agli organi dell'opposizione ("Avanti", "Mondo", ecc.), un episodio della vita universitaria, che risale allo scorso marzo. / Si tratta della censura che, come è noto, io ebbi ad infliggere, [...] al prof. Giorgio Samuele Levi Della Vida, per una mancanza disciplinare da lui commessa. Poiché tale mancanza avvenne nell'occasione della riapertura al culto della Chiesa Universitaria di S. Ivo, si volle dal prof. Gentile, cui fecero tosto eco gli organi dell'opposizione, eccitare l'opinione pubblica, facendo credere che causa della punizione fosse stata soltanto il mancato intervento del prof. Levi Della Vida alla cerimonia religiosa; sollevando, così, niente meno che la questione della libertà di coscienza, che si pretendeva conculcata nei riguardi del prof. Levi Della Vida. / È facile dimostrare, al contrario, che la libertà di coscienza non fu in alcun modo conculcata, e fu anzi, nell'acceso episodio, del tutto fuori causa. / La riapertura della storica Chiesa di S. Ivo [...] fu da me ordinata conforme alle direttive del Governo Nazionale [...]. Nella circolare d'invito, rivolta, come di dovere, a tutti i professori, avvertii che la cerimonia aveva un significato "non soltanto religioso, ma anche civile": "un ideale significativo, che ognuno deve sentire, qualunque sia la propria fede religiosa". Era dunque, in sostanza, più che un invito, un appello alla concordia nazionale, che ben poteva celebrarsi nell'occasione di un rito della religione dominante nello Stato [...]. / Questa scrupolosa cura posta nel conciliare la solennità della cerimonia col rispetto della coscienza religiosa di ognuno, non impedì che parecchi professori, e specialmente i più noti antifascisti (Sanarelli, U. Ricci, Volterra, Severi, Fano, Bonfante, Orlando, Levi Civita, ecc.) si astenessero dall'intervenire alla cerimonia. Il prof. Gentile credette di fare altrettanto. Né egli, né gli altri sopra nominati, risposero in alcun modo all'invito, né giustificarono la loro assenza, sebbene nella circolare io avessi pregato la cortesia dei professori di avvertire in caso di impedimento. / Ai termini dell'art. 23 del R.D. 30 settembre 1923 n. 2102 [...] Sarebbe stato forse possibile prendere, a carico di detti professori, un provvedimento disciplinare. Io però me ne astenni [...]. / Diverso fu il caso del prof. Levi Della Vida; il quale non solo non intervenne alla cerimonia, ma dichiarò anticipatamente, per iscritto, non già di non potere, ma di non volere accettare l'invito da me rivoltogli nella mia qualità di rettore. Richiesto di una giustificazione, persistette nel suo atteggiamento di volontario rifiuto, confermando con una nuova lettera, e sempre senza addurre alcuna ragione, fosse pure generica o semplicemente morale, / di impossibilità o impedimento. / Nessun dubbio che, anche nei rapporti tra privati ed eguali, una risposta siffatta a un invito qualsiasi sarebbe considerata come un'offesa. Nel caso presente, trattandosi di un rapporto gerarchico tra inferiore e superiore, io non avrei potuto, senza mancare a un mio preciso dovere, lasciar passare senza sanzione un così palese disconoscimento dell'autorità rettorale [...]. / Contro questo provvedimento il prof. Levi Della Vida avrebbe potuto, entro quindici giorni, ricorrere [...]. Egli non lo fece [...] / L'unico che non si acquietò, e volle anzi portare l'argomento a pubblica discussione, prendendo le parti del prof. Levi Della Vida, fu il prof. Gentile [...]. / Qui è necessario avvertire che l'atteggiamento del prof. Gentile, sebbene stranissimo anche sotto l'aspetto politico (perché è noto che il prof. Levi Della Vida è uno dei più accaniti avversari del Fascismo, autore di ignobili e calunniosi attacchi contro di esso, firmatario del manifesto antifascista, ecc.), era tuttavia coerente col contegno sempre tenuto dallo stesso prof. Gentile nelle manifestazioni universitarie. Così, p. es., il prof. Gentile si è astenuto dal partecipare alla cerimonia dell'inaugurazione del gagliardetto della Centuria universitaria della Milizia; si è astenuto dal partecipare alla rivista passata dal Duce il 21 aprile u.s. ai professori e studenti universitari fascisti; si è astenuto dal partecipare alla sottoscrizione per il monumento al martire dalmata Rismondo; trovandosi sempre a fianco, in tali astensioni, coi più noti rappresentanti dell'antifascismo. Egli ha osato persino astenersi dal partecipare alla solenne manifestazione di ringraziamento che l'Università volle celebrare l'11 Aprile nella Chiesa di S. Ivo per lo scampato pericolo del Duce [l'attentato di

Violet Gibson]; manifestazione così doverosa, e così rispondente al generale sentimento della Nazione, che non mancarono di assistervi persino dei professori non fascisti che erano rimasti assenti dalla precedente cerimonia. / L'interrogazione del prof. Gentile in difesa del prof. Levi Della Vida diede occasione (come era facilmente prevedibile) all'antifascismo in genere, e in ispecie alla Massoneria, per iniziare una specie di orgia giornalistica, che si esplicò anche con manifesti stampati alla macchia, dei quali ebbe ad occuparsi l'autorità di Pubblica Sicurezza. Tale campagna giornalistica, a base di deformazione della verità, si svolse da parte dei più famigerati organi dell'opposizione ("Avanti", "Mondo", "Becco Giallo", ecc.), unitamente alle riviste dirette o ispirate dal Gentile. Per es., la rivista "Vita Nuova", diretta dal gentiliano prof. Saitta, insediatosi nella Casa del Fascio di Bologna (della quale Casa del Fascio io, vecchio fascista bolognese, mi onoro di essere stato uno dei fondatori) [...]». All'episodio accenna appena, scherzosamente, Levi Della Vida in *Fantasma ritrovati*, Venezia, Neri Pozza 1966, p. 232.

È interessante notare che nel '44 il caso Levi Della Vida costituì uno degli addebiti in sede di epurazione. Nel memoriale di difesa, in data 26 gennaio, il Del Vecchio rifece la storia dell'incidente, ma con una serie di varianti e omissioni estremamente significative. Ciò che tuttavia colpisce di più chi rilegga il complesso dei documenti, è una sorta di incapacità da parte dello stesso Del Vecchio di rendersi conto della enormità del suo comportamento, che in qualche modo sembra prolungarsi nei modi in cui andò conducendo la propria difesa, animato dalla convizione — da lui del resto dichiarata — che l'essere stato vittima a sua volta dei provvedimenti razziali decisi dal suo duce lo assolveva da tutte le complicità precedenti (cfr. G. DEL VECCHIO, *Una nuova persecuzione contro un perseguitato. Documenti*, Roma, Tip. Artigiana 1945).

¹⁹ P. GOBETTI, *Scritti politici*, a c. di P. Spriano, Torino, Einaudi 1960, p. 485. Si tratta, come è noto, dell'intervento di Gobetti nella "polemica scolastica" iniziata su "Rivoluzione Liberale" da Ludovico Limentani che aveva fatte sue certe posizioni di Rodolfo Mondolfo (*Libertà della scuola. Esame di Stato e problemi di scuola e di cultura*, Bologna, Cappelli 1922). Quanto alla precedente battuta gobettiana, si riferisce al titolo dell'articolo dell'8 maggio, che per l'esattezza è *La scuola delle padrone, dei servi, dei cortigiani*, in cui Gobetti muoveva una serie di critiche molto appropriate al Liceo Femminile, e particolarmente alle "scuole complementari" sciagurata sostituzione delle "scuole tecniche".

²⁰ L. SCARAVELLI, *Lettere a un amico fiorentino*, a c. e con introduz. di M. Corsi, Pisa, Nistri-Lischi 1983, p. 124. Il giudizio di Croce su Gentile si legge nella lettera a Vossler del 24 dicembre 1922 (*Cariaggio Croce-Vossler. 1899-1949*, Bari, Laterza 1951, p. 2). Croce aggiungeva: «Io sono molto contento di saperlo a quel posto». Rispondeva a una domanda che Vossler gli aveva fatto qualche giorno prima: «Come si sente l'amico Gentile nella nuova carica e dignità? Il fascismo, per quel poco che se ne capisce da noi, mi sembra una cosa un po' romantica per non dir futurista».

Quanto poi all'uso che di Gentile fece il fascismo, non a torto Michel Ostenc ha scritto (*La scuola italiana durante il fascismo*, trad. it., Bari, Laterza 1981) che «l'incontro fra l'idealismo e il fascismo fu fortuito [...]. I fascisti [...] apparivano alquanto lontani dalle idee gentiliane [...]. La nomina di Gentile a ministro della Pubblica Istruzione fu il frutto dell'opportunismo [...] di Mussolini». D'altra parte sempre l'Ostenc rileva, non solo la tensione che subito si manifestò fra idealisti e cattolici, ma anche il sopravvento, che in Gentile si fa evidente, di motivi lontani dalle origini idealistiche. «Piero Gobetti — osserva — se la prende giustamente con il "dannunzianesimo" del filosofo e osserva che il nazionalismo di Gentile non ha più nulla in comune con gli obiettivi pedagogici tipici delle origini dell'idealismo» (ma dell'Ostenc andrà sempre tenuta presente l'edizione francese, solo parzialmente tradotta in italiano). A proposito del complesso rapporto Gentile/fascismo proprio nel periodo della riforma della scuola, va tenuto presente il volume G. GENTILE, *Il fascismo al governo della scuola (Novembre '22-Aprile '24)*. Discorsi e interviste raccolti e ordinati da Ferruccio E. Boffi, Palermo, Sandron 1924, ove non di rado traspare, anche dalle osservazioni del Boffi, l'ambizione del filosofo di imporre, lui, la propria dottrina al fascismo, dal momento che è essa «la novità più audace azzardata» dopo la guerra.

²¹ Cfr. C. PREVE, *Una tragedia moderna. Martin Heidegger nel 1933*, nel volume *Nuova destra e cultura reazionaria negli anni ottanta*. Atti del convegno di Cuneo: 19-21 novembre 1982, "Notiziario dell'Istituto Storico della Resistenza in Cuneo e Provincia" 23, giugno 1983, pp. 208-211.

²² L. BORGHI, *Educazione e autorità nell'Italia moderna*, Firenze, La Nuova Italia 1951, pp. 217 e sgg., ov'è un'analisi tuttora importante delle prime annate di "Gerarchia", con parti-

colare attenzione alla collaborazione di Pareto, ma anche con esatti riferimenti a Rensi. Quanto ai collaboratori, la caratterizzazione che Borghi ne dà («filosofi ed economisti di varia provenienza, ma tutti assertori del principio di autorità»), essa vale soprattutto per i primi volumi. In seguito la collaborazione diventa assai ampia, da un Fermi per la fisica, a un Banfi per la filosofia.

²³ Il caso Rensi, proprio in rapporto ai contenuti dottrinali del fascismo, e alla formazione della sua ideologia, andrebbe esaminato con cura e pacatezza, nel contesto di una complessa vicenda politica e culturale, che non fu solo del Rensi (le sue posizioni, in più di un caso si intrecciano con quelle del Tilgher). Del resto, con l'onestà che lo caratterizzò sempre, pur nella tumultuosa e bizzarra mutevolezza delle sue posizioni, il Rensi stesso nella "lettera di autodifesa" del '27, che fece stampare e distribuire, riconobbe la sua vicinanza — e qualcosa di più — col fascismo nascente prima, e poi al fascismo affermatosi con la Marcia su Roma. Scrive (mi valgo della fedele riproduzione a cura di R. Bassanesi, *Sulle orme di Socrate*, "Il Protagonista", n. 38, aprile 1965, pp. 23-31): «Sono stato forse il primo in Italia che, in momenti in cui le tendenze bolsceviche sembravano dover prendere immediatamente il sopravvento, e in cui quindi era rischioso il farlo, ho sostenuto e diffuso (spesso su periodici fascisti come "Il Popolo d'Italia" e "Gerarchia") le idee di gerarchia, autorità, antidemocrazia, antielezionismo, la quale ultima parola credo sia stata messa in circolazione da me. Il mio libro *La filosofia dell'Autorità* (Sandron) è del 1920; gli scritti raccolti in *Principio di politica impopolare* (Zanichelli) sono del 1919-20; quelli in *Teoria e pratica della reazione politica* (Stampa Commerciale) del 1920-22. Le idee di gerarchia, autorità, antidemocrazia, antielezionismo sono appunto quelle che formano "le generali direttive politiche" del Governo; non si capisce quindi come io possa essere imputato di aversarle, dal momento che sono stato invece uno dei primi (e tra i professori d'università allora forse il solo), che le ha sostenute e propagate con suo pericolo evidente, se la tendenza cui allora la vittoria sembrava assicurata, avesse trionfato». Continuare è inutile. È Rensi stesso a ricordare, non solo i molti contributi a "Gerarchia", ma le insistenze del suo Direttore Mussolini perché prendesse «subito posizione contro l'esame di Stato [...]». Soprattutto — scriveva — vorrei che lo si combattesse da questo punto di vista: un Governo antifarraginoso, antiburocratico per definizione e programma, non deve creare nella già ingombra vita scolastica un nuovo ingranaggio inceppante, macchinoso, rugginoso». Erano parole di Mussolini. I fascisti a Napoli si erano pronunciati contro l'esame di stato, che Gentile, viceversa, aveva messo come condizione per entrare nel Governo. Mussolini, attraverso Rensi e l'antigentilianesimo viscerale di Rensi, cercava di lanciare un sifone contro uno dei caposaldi della Riforma della scuola. Il discorso su Rensi, sul suo perdurante "fascismo" («vicino al fascismo e collaboratore di giornali fascisti durante l'epoca in cui non c'era alcuna previsione e speranza di ricavare da ciò vantaggio di sorta [...], io avrei potuto tacere i disegni che si sollevarono nella mia coscienza rispetto a molti punti dell'azione pratica di esso»), deve essere fatto: come sul suo cosiddetto materialismo "critico", e cioè "neokantiano"; sulla molteplicità e incongruenza delle sue scelte (Royce come Simmel, Hibben come Jodl); e tutto giustificato in nome dello scetticismo. E «lo scetticismo, professando che nulla v'è che sia per sua natura buono, giusto e vero [...] non ha motivo né possibilità di opporre una verità, una giustizia, una morale a quella che forma la visuale di chi — monarchia o teocrazia, nobiltà o maggioranza, borghesia o proletariato — costituisce l'autorità. Esso è quindi una dottrina di autorità, di compaginazione, di costituzione, di integrazione, di ordine, repubblicano o monarchico, popolare o oligarchico, comunista o capitalista». Commenta giustamente Emilio Gentile (*Le origini dell'ideologia fascista*, pp. 232-35): «L'influenza di Rensi sulla formazione scettico-relativista di Mussolini fu notevole. Rensi fu collaboratore del quotidiano mussoliniano fin dalla fondazione e vi scrisse articoli contro il pacifismo, il neutralismo, l'internazionalismo [...]. Rensi escudeva la possibilità di una soluzione razionale dei conflitti [...]. Con queste premesse Rensi giustificava la reazione fascista come risposta alle violenze delle sinistre e come volontà di attuare una immagine del mondo, di imporre la propria volontà, la propria autorità per mezzo della forza [...]. Della filosofia di Rensi, dunque, Mussolini traeva maggiori motivi per confermare la sua concezione della politica e le sue scelte come capo del fascismo. Egli era ancora più convinto del fatto che nella storia le idee, come tali, non avevano alcun valore se non si trasformavano in miti per eccitare le masse, per organizzarle, per spingerle all'azione».

CONVEGNI

LA FILOSOFIA E IL SUO INSEGNAMENTO. A CHI SERVE LA FILOSOFIA?

Alla fine dello scorso ottobre il Dipartimento di Filosofia dell'Università della Calabria ha organizzato con il patrocinio della Società Filosofica Italiana e della Regione Calabria un convegno dal titolo: "La filosofia e il suo insegnamento. A chi serve la filosofia?".

Vi hanno partecipato una dozzina di relatori (Alcaro, Bausola, Brunet, Capecci, Costantino, Cotroneo, Dalmasso, Giannantoni, Kofman, Pieretti, Telmon, Visalberghi) in tre distinte giornate dedicate a "La filosofia e la riforma della scuola secondaria superiore", "La filosofia come disciplina", "La filosofia come pratica di insegnamento".

Il motivo di fondo che ha mosso gli organizzatori, visibile del resto nei titoli dei lavori, è stata la domanda sulla *natura del discorso filosofico* e sul *gesto della sua comunicazione*, domanda che si è voluta condividere soprattutto con i professori delle Scuole Medie Superiori. Questi ultimi sembrano infatti quotidianamente coinvolti in un compito difficile, insegnare appunto "filosofia". Di questo compito essi sembrano talvolta non avere piena coscienza, in altri casi essi manifestano invece un disagio per mancanza di stimoli e di strumenti che possano essere di aiuto adeguato. La prospettiva di un lavoro comune fra docenti di filosofia, universitari e liceali, è stata dunque uno dei principali obiettivi del convegno, opportunità oggi rara, a parte il caso dei seminari e dei convegni della SFI.

Tutti i relatori si sono trovati d'accordo in una difesa della filosofia: questa disciplina è sembrata infatti insostituibile nell'assetto del sapere, a maggior ragione in quello odierno, variamente messo in crisi e problematizzato. Che la filosofia sia vista come coscienza critica e dialettica all'interno di un sapere in svolgimento, o che sia vista come un discorso in grado di aprire la prospettiva di una trascendenza e di un significato, la filosofia appare comunque come cerniera insostituibile rispetto al sapere odierno che, per quanto frammentato, trova necessariamente nel suo funzionamento delle forze unificanti.

Quasi tutte le relazioni hanno sostenuto che questo ruolo critico

della filosofia deve essere perseguito attraverso l'esistenza di una disciplina autonoma. In questo senso il contributo del convegno si è allineato alle prese di posizione, numerose negli ultimi anni (in cui la SFI ha avuto un ruolo di primo piano) a favore della permanenza della filosofia come disciplina autonoma nelle Scuole Medie Superiori.

Sullo "statuto disciplinare" della filosofia si è discusso molto. Alcuni relatori (Alcaro, Giannantoni) hanno ribadito che la *forma storica* è ciò che compete necessariamente al discorso filosofico ed alla possibilità di esporlo; altri (Bausola, Capecci, Cotroneo, Costantino, Pieretti) hanno insistito invece su dei problemi che ineriscono al costruirsi della filosofia come disciplina e riguardano l'esistenza del suo linguaggio pur in una continua dialettica con le altre discipline e con i vari contesti storici.

Un'altra grossa questione posta è stata quella dei modi e degli strumenti dell'insegnamento. In primo luogo il problema del manuale. Il manuale nella nostra tradizione italiana, idealista e storicistica, è un'esposizione della storia della filosofia. Non è sempre così altrove, come è noto, ad esempio in Francia, dove i manuali sono costruiti per problemi (ad esempio il problema della libertà, il problema della conoscenza ecc.). Ora, se fornire un "racconto" dello sviluppo del pensiero filosofico ha indubbi vantaggi perché induce nello studente la prospettiva storica del nascere, crescere e modificarsi dei vari atteggiamenti dell'uomo in diverse epoche, tuttavia è formidabile il problema degli inevitabili appiattimenti ideologici e delle scelte in parte arbitrarie che ogni autore di un manuale di storia della filosofia si trova costretto a fare. "Raccontare" ciò che i singoli filosofi hanno pensato è un atto che è necessariamente un *ridire* e quindi un *ripensare* da parte dell'autore; il quale, per quanto si sforzi di riprodurre il pensiero dei classici senza, per così dire, aggiungere del "suo", inevitabilmente fa funzionare un suo "punto di vista" nella distribuzione e nella diversa ampiezza delle parti, nella evidenziazione o meno di certi nessi o di certe fratture.

D'altra parte l'insegnamento per problemi, se permette forse una mobilitazione critica più vivace sia nell'insegnante sia nello studente, per una maggiore libertà, assunta come metodo di lavoro nel commentare e raccordare testi fra loro diversi, sembra carente nel fornire una sufficiente visione storica della genesi dei problemi.

Roland Brunet, professore al liceo Voltaire di Parigi, ha riferito sul lavoro del Grep, gruppo di docenti universitari e liceali francesi, diretto da Jacques Derrida. Questo gruppo ha combattuto una note-

vole battaglia dal 1974 al 1979 contro la riforma Haby, proposta dal governo giscardiano, che prospettava l'abolizione dell'insegnamento della filosofia dalle scuole medie superiori. In Francia, in assenza di una forte tradizione umanistica e storicistica come quella italiana, che qui ha coagulato consensi di docenti e di forze culturali e politiche anche diverse, il progetto governativo che intendeva privilegiare il valore formativo delle discipline tecniche e delle scienze umane si è posto come una minaccia ben più grave per l'insegnamento della filosofia di quanto sia avvenuto in Italia. Il Grep, che nei momenti più caldi della polemica, è arrivato anche a convocare un'assemblea di duemila docenti universitari e liceali alla Sorbona ("Les Etats généraux de la philosophie"), ha sviluppato, in gruppi di lavoro e seminari, approfondite discussioni sulle modalità del "gesto" di insegnare filosofia e sui metodi di lettura dei testi filosofici (si può vedere, in questo senso, A.A.V.V., Qui a peur de la philosophie, Paris, Flammarion 1977).

Emerge dai lavori del Grep soprattutto un concetto di testo filosofico in senso "forte", il testo classico, che deve essere posto esso stesso a oggetto del lavoro in classe. Forniti di una base sufficiente di notizie storiche, si tratta, per il Grep, di misurare i problemi e i moventi che funzionano nel testo, cogliendo all'opera una "verità" che sfugge ed è più ricca dei vari punti di vista necessariamente "ideologici" sul testo. Compito difficile che certamente implica una motivazione ed una preparazione non indifferente sia nei docenti sia negli studenti.

Il compito è tuttavia forse anche semplice ed affascinante se pensiamo che alcuni insegnanti del Grep hanno sperimentato con successo l'insegnamento della filosofia nelle scuole medie inferiori. In queste esperienze si è fatto leva sull'interrogarsi sul senso delle parole, della definizione, sul rapporto fra il linguaggio e la realtà che vi è implicata. Da queste esperienze emerge forse un'indicazione di lavoro per un insegnamento superiore che riesca a liberarsi maggiormente dalle pastoie di schemi ideologici pre-costituiti o da una altrettanto rassicurante quanto falsa neutralità.

Alcuni relatori (Visalberghi, Dalmaso, Telmon) hanno proposto un'analisi che ha funzionato come un contrappunto dell'esperienza effettiva del docente in classe, mettendo in luce sia il problema di un ruolo che egli, ne sia cosciente o no, è chiamato a svolgere, sia le contraddizioni emergenti dalla storia dell'istituzione scolastica in cui il docente si trova ad operare.

Nel maggio prossimo è prevista la pubblicazione degli atti del convegno presso l'Editore Franco Angeli.

Gianfranco Dalmaso

TENDENZE DELLA FILOSOFIA ITALIANA NELL'ETÀ DEL FASCISMO

Nei giorni 25 e 26 novembre 1983, si è tenuto a Livorno, promosso dalla locale sezione della Società Filosofica Italiana, il Convegno sulle "Tendenze della filosofia italiana nell'età del Fascismo".

Come ha sottolineato Enrico Berti, presidente nazionale della S.F.I., nell'aprire i lavori, questa manifestazione è stata la logica prosecuzione del lavoro che la Società sta portando avanti, in questi ultimi anni, con lo scopo di far conoscere meglio la filosofia italiana del Novecento e, a questo proposito, ha ricordato il Convegno di Urbino del 1978 dedicato al Marxismo, quello di Perugia nel 1979 sulla filosofia di ispirazione cristiana, quello del 1980, tenuto a Vico Equense sulla storiografia filosofica dell'Idealismo e, infine, il Convegno di Lecce del 1981 sulle riviste filosofiche italiane dell'inizio del nostro secolo.

La manifestazione di Livorno giunge quanto mai opportuna, ha proseguito E. Berti, dal momento che solo da qualche anno "il Fascismo ha cessato di essere argomento di polemica ideologica e politica ed è divenuto oggetto di storiografia relativamente spassionata e obiettiva, sempre per quel tanto che può esserlo la storiografia in generale". Mancava, tuttavia, "sull'aspetto più propriamente filosofico della cultura italiana nel periodo fascista, nonostante l'esistenza di importanti studi al riguardo — prima fra tutti le famose *Cronache di filosofia italiana* di E. Garin — un dibattito pubblico, un'occasione di dibattito a più voci, quale può essere fornita da un convegno di studio".

Dopo il saluto di E. Berti, ha preso la parola E. Garin per la prolusione introduttiva "La filosofia italiana di fronte al fascismo". Premesso di non volere esporre la storia della filosofia italiana durante il Fascismo, ma di dare spunti per alimentare la discussione ed insistere su alcuni problemi ed esperienze più caratterizzanti, Garin ha sottolineato come suo intendimento sia stato quello di esaminare la vicenda della filosofia non *durante* o *sotto*, ma proprio *di fronte* al Fascismo, cioè a dire, esaminare "il comportamento dei filosofi italiani nei confronti del Fascismo emergente, trionfante, declinante; il contributo dato al regime, alla sua ideologia, alle istituzioni e organizzazione da esso create o manipolate o trasformate, alle grandi imprese culturali con cui si sforzò di incidere sulla formazione della pubblica opinione e, più in generale, sulla istruzione e educazione del popolo, sulla società civile, insomma". Il Fascismo, ha continuato Garin, non fu una parentesi, né un corpo estraneo alla storia italiana, come sosteneva B. Croce, ma, al contrario,

“nacque e si svolse — piaccia o non piaccia — ben radicato nella storia del Paese” e la sua ideologia continuava “temi e motivi che venivano da lontano” e che, agevolmente, possono essere rintracciati nei discorsi e negli scritti di Mussolini, prima della presa del potere.

Nel ricostruire questa vicenda, a detta del Relatore, c'è “l'impossibilità... di far corrispondere esattamente agli orientamenti teorici, filosofici in senso proprio, i comportamenti politici e le corrispondenti prese di posizione affrontate in tutte le loro conseguenze, fino alla testimonianza eroica”. Se, dopo la caduta del Fascismo, un luogo comune, assai diffuso, “ha cercato con insistenza di insinuare la tesi di un nesso organico fra Fascismo e Idealismo, mettendo insieme, secondo slogan, tanto vecchi quanto falsi, attualismo e crocianesimo e insistendo poi tra una sorta di parallelismo tra dittatura fascista e dittatura idealistica, parallelismo su cui si insiste ancora... i fatti sono ben lungi dal confermare questo nesso, a cominciare dalla difficoltà di identificare un blocco omogeneo di idealisti”, ché diversi tra loro, quanto ad opinioni filosofiche, lo furono ancor di più, proprio per quel che riguarda le loro posizioni politiche.

«Certamente Gentile, partito da una posizione liberale, aderì in un secondo momento al Fascismo, ma la sua filosofia, non dimentichiamolo e, in particolare, il suo attualismo, prima del 1920, sono ormai un edificio concluso del tutto». Del resto « a parte la complessità dei rapporti tra posizioni filosofiche e collocazioni politiche, soprattutto in momenti tempestosi di transizione e in regimi dittatoriali, le linee discriminanti fra gli schieramenti dei filosofi italiani, nel periodo fascista, sono sempre state estremamente tortuose e complicate, sì che prudenza vorrebbe che certi accostamenti o, peggio certe pretese filiazioni, si evitassero con cura».

Di conseguenza, Garin consiglia «maggiore cautela ai giovani ripetitori di formule frettolose, giustificabile e ben giustificate quaranta anni fa nel caldo della battaglia delle idee, ma oggi prive perfino di efficacia retorica». In realtà, ha proseguito Garin, la vera filosofia del Fascismo fu il realismo di F. Orestano che affondava le proprie radici nel Positivismo, pragmatismo, scienza, religione e mistero. Non a caso Orestano doveva diventare il promotore, contro Gentile e i gentiliani da un lato e Croce e i crociani dall'altro, di tutta «la sana filosofia italiana, con l'appoggio dell'Accademia d'Italia, di cui faceva parte, per la filosofia, insieme con A. Carlini, mentre non ne faceva parte Gentile».

Garin ha ampiamente documentato come in seno a certi ambienti fascisti si sviluppasse tutta una campagna contro Gentile e, soprattutto,

contro la sua riforma della scuola che «accoglieva il risultato di annose discussioni e proposte a cui aveva contribuito, tra gli altri, Sturzo e Croce che l'aveva approvata e sostenuta a lungo, anche se poi, e per colpa di Gentile, nell'attuazione era divenuta altra cosa; riforma certo classista, scuola del padrone, di servi e cortigiani, com'ebbe a definirla *Rivoluzione liberale* di Gobetti, piena di difetti anche molto gravi e, in tante cose, offensiva e da respingere e da rifare, ma certo migliore — e penso proprio, ha proseguito Garin, all'insegnamento della filosofia — di quella che, di ritocco, in ritocco riuscì ad imporsi e che, per tanta parte, nonostante ogni frequente requisitoria, l'Italia democratica s'è tenuta, invece di sopprimerla subito e che sembra, in più punti, decisa ancora a modificare in peggio».

Dopo la Conciliazione, ha continuato il Relatore, il Fascismo ormai si rende conto dell'errore commesso nel ricercare la collaborazione di Gentile per la riforma della scuola. All'interno dello stesso idealismo solo certi attualisti cattolicizzanti, come A. Carlini continueranno a servire il Fascismo, mentre altri, come Calogero, si avvicineranno al liberal-socialismo ed altri ancora, come G. della Volpe, Luporini, Spirito, Cantimori elaboreranno posizioni sensibili ad istanze marxiste o esistenzialiste.

Niente di nuovo, ha concluso E. Garin, citando A. Banfi, può venire dal Positivismo che «un suo complesso d'inferiorità spingeva gli epigoni a scivolare sulla palude di un certo spiritualismo; e un certo spiritualismo assai equivoco fu la filosofia che, fra fumi d'incenso, accompagnò, sul piano ufficiale, la parabola del Fascismo dal 1929 in poi e che, oltre la crisi e la disfatta, oltre l'apparente fine del Fascismo, impedì all'Italia democratica di fare quello che il Fascismo aveva tentato di fare subito: una riforma radicale della scuola, per formare uomini veramente nuovi».

La seconda relazione, dovuta a M. Nacci, ha trattato dei rapporti tra *Fascismo e cultura europea* e, in particolare, dei temi della filosofia della crisi caratterizzata, a suo dire, da pessimismo storico, dall'opposizione al mondo moderno, dall'anticapitalismo romantico, dalla denuncia dell'industrialismo, dall'antiscientismo e dall'antimacchinismo. Molti di questi atteggiamenti circoleranno nel ventennio, perché notevoli furono le affinità tra il Fascismo e la filosofia della crisi, in quanto il primo si poneva come la soluzione spirituale della crisi e approfittava positivamente della decadenza della civiltà europea.

Continuando la propria analisi, M. Nacci individua sei temi della filosofia della crisi che ebbero particolare fortuna in Italia: il senso di

una civiltà che decade (Papini, Giuliotti, Spinetti); l'opposizione al mondo moderno (ancora Giuliotti, Strapaese e, in particolare, J. Evola); la necessità di una resurrezione dei valori spirituali (Pellizzi); l'antimacchinismo che identificava la civiltà occidentale con quella della tecnica; il progettare il futuro con l'occhio rivolto al passato e, infine, l'alternativa tra decadenza della civiltà e Fascismo.

O. Pompeo Faracovi, ha svolto il tema, quanto mai interessante e del tutto originale, *La scienza nell'Enciclopedia italiana*. Nella parte iniziale della sua relazione ha ricostruito, per così dire, la "preistoria" dell'Enciclopedia, prima che Gentile ne assumesse il controllo, mentre, in seguito, sono state prese in esame alcune delle dichiarazioni programmatiche e degli orientamenti di lavoro dell'Istituto dell'Enciclopedia italiana tra il '25 e il '29; infine ha esaminato alcuni lemmi scientifici con lo scopo di fornire indicazioni per configurare il rapporto tra scienza e filosofia.

Prendendo le mosse dai tentativi di Formiggini e della Fondazione Leonardo e ricostruendo, con ricchezza di analisi, il clima intellettuale di quegli anni, ha evidenziato il disinteresse iniziale degli ambienti del Neoidealismo per il progetto di un'enciclopedia. In seguito, però, essa diverrà un momento importante nella costruzione del controllo gentiliano sulla vita intellettuale, un controllo che fu notevole. In queste condizioni, Gentile «era in condizioni di poter cancellare dalla grande opera sia le aspirazioni sintetiche rappresentate dalla Società italiana per il progresso delle scienze, sia i progetti eclettici di un Formiggini e di garantire, infine, all'impresa un'anima sua, una sua coerenza in senso idealistico, sebbene in una direzione divergente da quella crociana». Tuttavia, per ammissione dello stesso Formiggini, ha proseguito la Relatrice, Gentile non approfittò di questa situazione e, nel primo elenco di collaboratori, pubblicato nel '25, figurano una novantina di studiosi, già firmatari del Manifesto Croce.

Passando ad esaminare più da vicino le voci di argomento scientifico, O. Pompeo Faracovi dimostra come le scienze siano ben rappresentate, anche se gli spazi giocano a favore della letteratura e della storia: «in questo imponente spazio di ricostruzione e sistemazione della cultura generale, l'asse portante è rappresentato dall'umanesimo storico-letterario... L'unità della coscienza culturale nazionale viene individuata, senza eccessive incertezze, in un corpus di valori italici ritrovati essenzialmente nell'ambito della cultura letteraria e storica». Nella prospettiva dell'Attualismo, alla negazione della efficacia formativa del sapere scientifico, negazione comune anche alla tradizionale impostazione

umanistico-classica della scuola di cultura, si accompagnava un gruppo di altre tesi che potrebbero essere riassunte così: negazione nell'autonomia conoscitiva delle diverse forme del sapere scientifico; considerazione della scienza come conoscenza del particolare e della filosofia come conoscenza dell'universale; riconoscimento della presenza di un'unica attività spirituale che si esprime in forma universale nella filosofia e in forma particolare nella scienza.

Abbastanza particolare è, per la Relatrice, la collaborazione di E. Weiss al quale vengono affidati i lemmi: Freud, psicoanalisi, psicoterapia. In conclusione, «la situazione della cultura scientifica, entro la Enciclopedia, è molto più mossa di quanto ci si potrebbe attendere», in quanto «il rapporto non lineare che si apre a questo livello, fra l'opera gentiliana di direzione, alcuni suoi presupposti teorici e i risultati effettivamente raggiunti è del massimo interesse anche in un senso più generale e mostra come fra politiche culturali, matrici filosofiche, problemi specifici di direzione, concreta produzione intellettuale si istaurino nessi che non sono né meccanici, né unidirezionali».

A. Vittoria, trattando di *Gentile e gli istituti culturali*, si è soffermata su Gentile come organizzatore di cultura e sul suo programma politico-culturale.

Fin dal 1911, il filosofo di Castelvetro aveva insistito sul rapporto tra filosofia, cultura e vita che diverrà poi centrale nella sua elaborazione e nella sua attività di organizzatore di cultura nel regime fascista. L'organizzazione degli intellettuali non veniva intesa dal Gentile semplicemente come organizzazione del consenso, ma più complessivamente come strumento d'impegno dei letterati al fine di coinvolgerli in un'opera nazionale di solidarietà fascista. E, a questo proposito, la Relatrice ha ricostruito, tra l'altro, dettagliatamente, le vicende dell'Istituto fascista di cultura dalle origini fino alla estromissione, dalla presidenza, di Gentile, operata da De Vecchi, all'epoca ministro della cultura nazionale.

L'ultima relazione della prima giornata dei lavori è stata quella di M. Ghelardi: *Riconsiderando il rapporto tra Gentile e Spirito*. L'A. si è soffermato, soprattutto, su un punto, a suo dire, di vitale importanza: il dibattito su scienza e filosofia, sollevato da U. Spirito che aveva negato la gentiliana unità di soggetto e oggetto che si sostanzia, in definitiva, nella relazione di filosofia e tradizione, di una filosofia che doveva essere coscienza attuale. La questione di questa tanto dibattuta identità di scienza e filosofia, sta nel chiedersi che senso abbia avuto la riduzione delle categorie, in quell'unica categoria che è poi l'esistente.

Gentile, ha proseguito il Relatore, pur avendo riconosciuto all'inizio un certo valore alla scienza, era finito per metterla sullo stesso piano dell'arte e della religione, anche se la scienza, presupponendo il conoscere al conosciuto, diventava ai suoi occhi empirica e dogmatica insieme. Per U. Spirito, la caratteristica dei giudizi filosofici era quella di avere per soggetto un cosiddetto universale e per predicato la sua definizione, ma, una volta, negata dall'Attualismo l'universalità oggettiva e, insieme, affermata l'universalità soggettiva di ogni concetto nell'atto del conoscere, ogni giudizio è diventato necessariamente filosofico e la filosofia, nel senso tradizionale della parola, è stata negata. L'identità di scienza e filosofia è posta, perciò, nella identificazione del particolare con l'universale. Gentile risponderà ad U. Spirito con un saggio del '30, negando alla scienza un oggetto determinato e distinguendo tra scienza in sé e scienza dello scienziato. La prima costituirebbe il momento della particolarità del pensiero in atto, alla seconda, invece, sarebbe inerente un'interna dialetticità. In sostanza, per Ghelardi la differenza tra U. Spirito e Gentile rimane quella del modo di intendere quell'unicità dell'esistente che per il teorico del corporativismo era processo, tentativo che implicava la negazione della tradizione e dell'assolutezza dell'esistente, mentre Gentile identificava il trascendentale con l'Atto, con la convinzione stessa del mondo dell'esperienza.

M. Ciliberto con *Momenti della filosofia crociana fra le due guerre* ha aperto i lavori della seconda giornata. Richiamandosi, inizialmente alla interpretazione di G. Sasso che capovolge la tradizionale immagine di Croce come "moderno Erasmo" e mette in luce il travaglio e la drammaticità della ricerca crociana nel quadro di un lavoro che ambiva alla coerenza e alla unità, considerate come dovere morale, prima che speculativo, di un filosofo, Ciliberto sottolinea come il luogo d'origine di questa immagine stereotipata di un Croce frigido, incapace di passione e distaccato, si possa trovare già nelle lettere inviategli da Labriola, ma anche in R. Serra che gli contrapponeva Carducci, in Papini e nelle critiche attualistiche del primo dopoguerra. Il Relatore ha messo in luce, al contrario come siano presenti in Croce svolte e mutamenti, passaggi di pensiero anche non facili a cogliersi, sia per la tendenza di Croce a rivedersi, sia per l'adozione di un lessico filosofico caratterizzato da una costante e consistente staticità, per cui gli elementi di novità sono dati, più che dall'immissione di materiali nuovi, dalla varia modulazione e concatenazione di cellule tematiche, originariamente presenti. Se si considerano gli anni del Fascismo si vede, anzitutto, che essi, dal punto di vista della produttività, sono tra i più intensi della vita del Croce, sia per le opere storiografiche che per i saggi filosofici,

prevalendo le prime negli anni Venti, i secondi negli anni Trenta. Una differenza questa, per Ciliberto, non casuale, basata sulla convinzione di Croce, fino ai primi anni Trenta, che la fase filosofica in senso stretto, in Italia, si fosse conclusa e che fosse arrivata l'ora di applicare il pensiero alla realtà, né che si potessero intravedere problemi di carattere teoretico tali da indurlo a risperimentare la malattia della filosofia e la necessità di ripensare il pensiero. Ma se nell'opera, strettamente filosofica, di Croce, in questo periodo, non si danno grandi elementi di novità, diverso è il quadro che si offre quando si guardi all'analisi che viene facendo del sec. XX, caratterizzato da un abbassamento estetico e connotato da tendenze impetuosamente economiche che spingono alcuni a parlare della società, non più etico politica, ma economica. In sostanza, Croce, in quegli anni, avverte l'esigenza di nuove forme di ordine economico, di nuove forme di ordine europeo che superando antichi nazionalismi, avviino nuovi momenti di unità. In questo quadro, *La Storia come pensiero e come azione*, nasce come saluto dello spirito europeo, come sforzo di ricostituire le condizioni di possibilità della sanità della vita, compromesse contemporaneamente da destra e da sinistra.

A. Santucci in *Un "irregolare": G. Rensi*, ha ricostruito la vita e l'opera di questo pensatore, mettendone in risalto il "pensiero accidentato" fin dalla prima milizia socialista, la sua collaborazione a varie riviste italiane e svizzere, la presa di posizione in favore dell'interventismo, il suo socialismo incentrato su una sorta di idealismo religioso. Amico di Mussolini e collaboratore del Popolo d'Italia con articoli sulle contraddizioni della neutralità, avversario irriducibile della esperienza bolscevica, Rensi — ha proseguito Santucci — non tarderà ad apparire il padre putativo del Fascismo italiano. Ma come per il voltafaccia che seguirà al regime e che gli costerà la cattedra di Genova, così per il teorico della reazione politica, non si può procedere per schemi. « Sofista sempre e cervello vano », lo definì Gentile, tuttavia il suo caso non può essere trascurato, avverte Santucci nella sua ben documentata relazione, nella ricostruzione delle vicende spesso ambigue degli intellettuali e della loro resistenza al Fascismo. Certo il Filosofo dilapidava le sue risorse, certe polemiche personalizzate limitavano e indurivano gli argomenti. Ai problemi posti e risolti dalla guerra, alle nuove idee sulla nazione e sulla internazionale che intendevano scalzare con l'inserimento graduale delle masse o l'azione decisiva delle loro avanguardie, allo scontro delle opinioni, Rensi opponeva un atteggiamento tra l'esibizionista e il sentenzioso, ma i classici testi, a difesa, erano letti fino in

fondo, come i moderni, tutti tenuti insieme da un filo resistente, nonostante l'apparente disordine.

Molte dottrine s'incrociavano e contaminavano nel discorso renziano, tutte volte al suo progetto del '27 di un materialismo critico. Sospettato dagli avversari per le sue confutazioni della democrazia, i sostenitori del regime respingevano il suo concetto d'autorità, perché sinonimo dell'assurdo. In tanta diffidenza, in tanto isolamento, la sola scelta si confermava il sostegno ai *mores maiorum* contro chi era apparso garantirli nel dopoguerra e ora li distruggeva.

L. Farulli, ha aperto la sua relazione *Aspetti della filosofia del diritto negli anni Trenta*, precisando di voler puntualizzare alcuni aspetti della riflessione svolta da A. Rocco tra l'inizio della prima guerra mondiale e i primi anni Trenta. Rocco, infatti, rappresenta nella storia del diritto italiano, una esperienza notevole e significativa per il carattere della sua riflessione che lo porta ad un confronto con la sostanza viva delle trasformazioni in atto in Italia a partire dagli anni '13-'14. Egli rappresenta una risposta ai fermenti nuovi che si andavano sviluppando in quegli anni in Italia sul piano giuridico, anche se fortemente reazionaria. È consapevole di come ciò che sta cambiando porti con sé la definizione di nuovi limiti e caratteri e una serie ampia di nuove figure sociali e mestieri, non solo nel campo dell'economia, ma anche in quello intellettuale. Farulli si è soffermato a lungo su alcuni dei primi scritti ed interventi di Rocco che contengono in *nuce* i successivi sviluppi del suo pensiero. Ciò che prima di ogni altra cosa preme a Rocco è dimostrare l'estraneità della soluzione socialista al progresso economico della nazione. Si debbono individuare, pertanto, le forze produttive nazionali, senza escludere nessun soggetto interessato, masse comprese, perché nessun progetto di società che non riesca a far fronte al fenomeno delle masse è destinato a fallire in partenza. Egli vuol creare un vero e proprio sistema di articolazioni in grado di facilitare un reinserimento delle masse nella compagine nazionale e contemporaneamente sviluppare quelle forse economiche e sociali che, nei paesi più progrediti, si sono già formate. Per lui non esistono uomini fuori della società; l'uomo non è un organismo a sé stante, ma una parte di un più vasto e complesso organismo: la società in cui vive. L'Italia è ancora, per Rocco, un paese primitivo dal punto di vista sociale: meno appariscente nell'Italia del Nord, questo fenomeno è chiarissimo in quella del Sud. Se esiste uno Stato unitario, la società è ancora in via di formazione. Per questo è necessario anche definire il profilo di una classe dirigente nazionale che riesca a far fronte alla necessità della modernizzazione e alla unificazione del paese. Egli, in sostanza è un giurista

con interessi economici che lo mettono in prima linea a contatto diretto con la fonte delle trasformazioni, con il cambiamento stesso del mondo sindacale e del lavoro. Rocco ha il senso più di altri della globalità con cui tali fenomeni si sviluppano e del respiro politico di questi ed ha la netta sensazione che, con la guerra ed i successivi sommovimenti, le cose non potranno più essere quelle di prima, che non si è trattato né di una parentesi, né di un effetto locale contenibile, che il partito non è più lo strumento idoneo e che lo Stato, come organizzazione giuridica della nazione, è destinato ad acquistare sempre maggiore importanza.

I. Mancini ha trattato il tema della *Filosofia neoscolastica* che, nell'epoca del ventennio fascista gli pare attraversata da due anime o forme: la prima databile attorno agli anni Venti, la seconda di un decennio posteriore. La prima forma risulta di natura piuttosto apologetica con nel cuore il gran problema delle forme di conciliazione del tomismo col pensiero moderno, del tomismo visto come la forma più insuperabile di filosofia perenne. Il rappresentante tipico di questa prima forma è A. Gemelli, il cui merito precipuo è quello di aver rivendicato, in clima di negazione idealistica, l'autonomia e la serietà scientifica della psicologia sperimentale. Altri rappresentanti significativi di questa corrente sono F. Olgiati ed E. Chiocchetti.

La seconda forma della filosofia neoscolastica, nell'età del Fascismo è di natura, al tempo stesso, rigorosa e spregiudicata, senza alcun pregiudizio e strumentalizzazione. Le figure più rappresentative di questo indirizzo sono G. Zamboni, A. Masnovo e G. Bontadini, l'ingegno teoreticamente più alto della Neoscolastica italiana. Per Mancini, il quadro complessivo della speculazione di quest'ultimo potrebbe essere espresso da un'ellissi comprensiva, peraltro, di una completa filosofia della vita e della storia che ha il suo primo fuoco nella risoluzione del pensiero moderno nella figura dell'Attualismo italiano capace di quel valore che è l'unità della esperienza e ha l'altro fuoco nel Principio di Parmenide che Bontadini presenta come la rigorizzazione di tutto il ciclo classico, soprattutto ellenico, del pensiero.

Il calore del tempo fascista, per Mancini, lo si accoglie in modo particolare nella prima forma dominata dalla politica culturale che aveva bisogno dell'*imprimatur* del regime e che doveva mettere in conto anche una inaccettabile caduta nella biologia delle razze umane a tendenza antisemita, legata soprattutto a quella cattedra di biologia delle razze che fu istituita, allora, nello stesso ateneo milanese. Il disegno, abbastanza scoperto, era quello di porsi come alternativa di filosofia italica di fronte all'Attualismo di cui s'intendeva ereditare la funzione

egemonica entro un'Italia stretta dall'abbraccio del regime fascista. Questo spiega la violenza della polemica, anche verbale, contro l'attualismo. In modo diverso andranno le cose sull'altro versante della Neoscolastica, quello non apologetico, ma filosofico, soprattutto per merito di Bontadini.

L'ultima relazione *Spiritualismo, personalismo e tendenze esistenziali nel pensiero cristiano*, è stata tenuta da G. Invitto il quale, nell'affrontare il tema della filosofia cattolica non tomista, ha sostenuto che il primo problema da affrontare è quello di sapere fino a che punto si possa parlare di filosofia cristiana e non piuttosto di cristiani filosofi. I problemi di ordine storiografico sono, poi, diversi. Prima di tutto se vi sia in Italia, durante il Fascismo, un pensiero cattolico non tomistico che possa assurgere a livello di significanza nel panorama nazionale e se si possa parlare di una scuola alternativa al Neotomismo. Infatti, l'unico orientamento teoretico compatto che attraversa per gli anni Trenta e Quaranta, la cultura cattolica è la Neoscolastica, per il resto abbiamo una frammentazione non riconducibile a tendenze omogenee. Quindi parlare di personalismo e di spiritualismo cristiani è un abuso storiografico, di cui ci si può servire solo per meri scopi pratici di sintesi.

All'avvento del Fascismo, la cultura cattolica è saldamente ancorata a quel ritorno a S. Tommaso che era stato propugnato da Leone XIII. Tra Croce e Gentile è da quest'ultimo che il pensiero cattolico trarrà occasione di nuove formulazioni e di sviluppo e non dall'origine attualistica di tanti filosofi cristiani. Venature gentiliane saranno spesso rintracciabili in filosofi cristiani, anche se c'è, in altri, una ben precisa linea di tendenza del pensiero cristiano che con l'Idealismo non vuole avere e non ha niente da spartire. Venendo a parlare dello spiritualismo cristiano il Relatore ha fissato, soprattutto, la propria attenzione su Carlini, Guzzo e M.F. Sciacca, mentre, per quel che concerne il Personalismo, che ha fatto sentire maggiormente il proprio influsso sul terreno pedagogico, il richiamo d'obbligo è stato per Stefanini. Gli elementi esistenzialistici sono, tuttavia, maggiormente presenti in quella figura atipica che è R. Lazzarini, senza tuttavia che venisse data vita ad una corrente univoca, almeno fino al 1945.

Con la relazione di G. Invitto si è concluso un convegno quanto mai interessante che ha trovato ulteriori motivi di arricchimento nel dibattito, spesso vivace, che è seguito alle relazioni.

La pubblicazione degli atti, che si annuncia prossima, offrirà motivi di ulteriore riflessione e occasioni di approfondimento.

Bruno Bigazzi

« JUDAISME, HELLÉNISME, CHRISTIANISME » COLLOQUIO INTERNAZIONALE

Roma, Villa Mirafiori

Si è svolto a Roma dal 4 al 7 gennaio 1984, presso l'Istituto di filosofia dell'Università, un colloquio internazionale su « Judaïsme, Hellénisme, Christianisme », promosso dall'Istituto di Studi Filosofici « Enrico Castelli », che riunisce periodicamente illustri studiosi di ogni parte del mondo per un confronto su tematiche di particolare rilevanza filosofica.

Ai fini di tale confronto, certamente felice è risultata la scelta dell'argomento di quest'ultimo Colloquio, considerata la vivacità del dibattito riaccessosi di recente intorno ad esso, testimonianza del grande interesse che la tematica in questione suscita all'interno della cultura contemporanea. In effetti, come ha sottolineato V. Mathieu, presidente dell'Istituto « Castelli », nella sua introduzione ai lavori, l'analisi del duplice rapporto del Cristianesimo con il Giudaismo, nel cui *humus* esso è nato, e con l'Ellenismo, in cui storicamente si è mediato, è questione di notevole pregnanza filosofica, in quanto chiama in causa lo spirito stesso del Cristianesimo, la sua "essenza", la possibilità di comprendere ed interpretare correttamente il suo messaggio di salvezza.

Il Colloquio si è proposto appunto lo scopo, secondo quanto illustrato da M.M. Olivetti in apertura, di sollecitare una rilettura della triade Giudaismo-Ellenismo-Cristianesimo non solo come fenomeno storico, ma anche e soprattutto nel suo significato "ideale-tipico", al fine di recuperare in tutta la sua complessità il senso del cammino passato, presente e futuro dell'Occidente ed insieme di sviluppare una riflessione filosofica sulla religione che non voglia essere un "superamento" di quest'ultima attraverso la stessa filosofia.

Una prima e significativa analisi comparativa della sensibilità culturale del mondo biblico e di quello greco è stata fornita dall'intervento di P. Ricoeur, che ha delineato lo *status quaestionis* del dibattito attuale circa la concezione del tempo presente nei due ambiti, concezione che costituisce un elemento di particolare rilevanza come chiave di lettura dell'intero universo proprio di ciascuna cultura. Accanto a coloro che si ostinano a presentare la visione biblica e quella greca della temporalità come decisamente contrapposte (nei termini di linearità-circularità,

del Settecento, che ha ripreso motivi propri del patrimonio giudaico tradizionale. Il tema portante di questa concezione è quello della "Kenosi" (letteralmente: "svuotamento") del Dio creatore, che, una volta tratto dal nulla il cosmo, lascia all'uomo il potere di accrescere o depauperare, costruire o distruggere l'essere del mondo. Questa singolare ontologia della responsabilità attribuisce alle azioni umane, radicate in un'interiorità educata dallo studio della Legge e dalla preghiera, la capacità di mettere in atto le condizioni per la presenza divina all'interno del creato, presenza che comunque è sempre quella di un Dio che soffre per le sofferenze del proprio popolo e "va in esilio" con lui, di un Dio che ha bisogno dell'uomo, perché è attraverso l'uomo che l'essere del mondo si giustifica.

Degli sviluppi più recenti del pensiero giudaico si è occupato anche B. Casper; la sua relazione ha avuto come oggetto il rapporto tra tempo e salvezza, con riferimento al pensiero di Heidegger, accostato a quello di due esponenti del Giudaismo contemporaneo, Rosenzweig e Lévinas. Secondo Casper, entrambi questi pensatori riprendono la posizione heideggeriana, sviluppando la concezione di un Dio che è « al di là dell'Essere ». Ad un aspetto importante del Giudaismo antico, l'apocalittica, ha invece dedicato la sua attenzione M. Boutin, che, con particolare riferimento al libro di Daniele, ha sostenuto l'opportunità di interpretare questo genere letterario biblico non come "scienza dell'avvenire", ma piuttosto come "scienza del divenire", in quanto il futuro in esso delineato, più che fatto storico oggettivo, è categoria interpretativa del presente. È un presente, quello della Palestina del secondo secolo a.C. dove il linguaggio apocalittico viene formalizzandosi, in cui la tradizione giudaica ortodossa si oppone ad ogni tentativo di ellenizzazione; l'apocalittica, che avverte l'Ellenismo come chiara espressione della volontà di predominio della Grecia pagana sul mondo, vuole appunto offrire ai fedeli di Jahwè una chiave di lettura, l'immagine del Regno futuro d'Israele, per comprendere l'attualità storica e preparare in essa l'avvenire di gloria.

Cogliendo nel versetto paolino « né giudeo, né greco... » la connotazione più propria del Cristianesimo, il teologo G. Vahanian ha proposto una lettura di quest'ultimo come fusione sincretistica di Giudaismo ed Ellenismo ed insieme loro superamento in una forma di religiosità universale, in cui la misura di tutte le cose non è più né il Dio biblico né l'uomo greco, ma il Cristo, il Dio-uomo. È attraverso il Cristianesimo, religione dell'utopia in quanto legata ad un progetto intramondano di effettivo rinnovamento e non più al sacro come originario

permanente, che Giudaismo ed Ellenismo si riallacciano alla modernità, profondamente pervasa di utopismo. Secondo Vahanian, però, il Cristianesimo deve oggi cedere la sua funzione di portatore di utopia alla tecnica, che, in quanto capace di parlare un linguaggio comune all'intera umanità, si è rivelata lo strumento migliore per portare a compimento quel processo di demitizzazione e di universalizzazione che ha visto protagonista fino ad ora il Cristianesimo stesso; è questa una conclusione che lascia piuttosto perplessi e che certamente avrebbe richiesto di essere discussa e giustificata in maniera più ampia di quanto non si sia fatto nel corso del Colloquio.

Una delle poche relazioni a tematizzare in maniera esplicita il fenomeno dell'Ellenismo è stata quella di R.J.Z. Werblowsky, docente di storia comparata delle religioni a Gerusalemme, il quale, dopo essersi soffermato su alcune questioni concernenti la datazione del periodo in esame, ne ha individuato il tratto saliente in un sincretismo (come orientalizzazione della cultura greca ed insieme ellenizzazione dell'Oriente) consapevole e voluto e ne ha ribadito l'ineliminabile presenza alle radici prime del Cristianesimo, sorto da un Giudaismo ormai ellenizzato. Di questo Giudaismo Werblowsky ha dato un significativo esempio, illustrando un testo rabbinico in cui una tipica lezione giudaica di carattere religioso-morale, relativa al problema del modo migliore di vivere in questo mondo, viene espressa secondo la forma retorica propria della discussione praticata nelle scuole filosofiche greche, senza che ciò sia avvertito come dissonante rispetto al contenuto.

La rilevante presenza della filosofia greca all'interno della tradizione cristiana è stata sottolineata anche dal teologo tedesco W. Pannenberg, che si è occupato in particolare del peso del platonismo nel pensiero di Agostino. Lo studioso ha rilevato come Giudaismo ed Ellenismo non siano avvertiti all'interno della filosofia agostiniana quali elementi contrapposti e ne è prova la diversa matrice da un lato della dottrina della Trinità (che lascia trasparire l'influsso plotiniano), dall'altro dell'antropologia (fondata sull'idea biblica dell'uomo come immagine di Dio). Pur aperto al platonismo, Agostino non riprende l'idea del Bene come « ciò che sta al di là dell'Essere stesso », idea che oggi, ha osservato Pannenberg, andrebbe invece recuperata al servizio di un autentico rinnovamento della teologia.

Particolarmente interessante, anche per l'originalità della tematica, è risultata la relazione di G. Santinello, che, riferendosi ad un passo del *De pace fidei* di Nicolò Cusano, ha esaminato l'utopia dell'unità culturale e religiosa elaborata dagli umanisti del Quattrocento, periodo

in cui nella cultura dell'Occidente rinasce con vivacità il dibattito fra il Cristianesimo, la riscoperta cultura greca ed il Giudaismo. Attraverso la discussione filosofica, Cusano ed altri pensatori umanisti si proponevano di realizzare l'ideale « religio una in rituum varietate », convinti che alla base delle diverse religioni ci fosse un'unica verità, quella che la teologia patristica aveva compiutamente espresso tramite le categorie filosofiche del neoplatonismo. In tale atteggiamento del pensiero quattrocentesco si possono cogliere i presupposti per l'apertura ad una più ampia comprensione dell'alterità culturale e religiosa, anche se l'unità rimane per l'Umanesimo il valore supremo, da perseguire al di là di ogni mediazione; certo è che, ha concluso Santinello, se per gli umanisti c'era il rischio di annullare forzatamente la diversità originaria di ciò che veniva ricondotto all'unità, per la nostra cultura, estremamente attenta all'alterità, si pone l'esigenza opposta, quella cioè di non dimenticare l'unità e di recuperare la concordanza delle differenze. Il confronto tra passato e presente è stato al centro anche della relazione di L. Dupré, dell'Università di Yale, che ha ampiamente illustrato la tesi secondo cui il moderno concetto di cultura, fondato sull'opposizione tra natura e cultura stessa, costituirebbe un deciso allontanamento dalla matrice greca e cristiana dell'Occidente. L'origine di tale opposizione, sconosciuta al mondo classico ed al Cristianesimo medievale, sarebbe da individuarsi per un verso nel nominalismo del tardo Medioevo e per un altro verso nell'ideale rinascimentale dell'autoaffermazione dell'uomo, da cui scaturirà, attraverso la scienza moderna, un'idea di natura come oggetto foggato dall'azione del soggetto umano. In questa idea di natura, a parere di Dupré, sta l'impossibilità per la cultura moderna di arrivare a concepire una vera trascendenza, cui invece si poteva pervenire nell'orizzonte classico e medievale, nel quale la natura era avvertita come realtà animata dal *logos*, riflesso della razionalità divina.

A R. Klybansky è spettato il compito di concludere il Colloquio, esaminando in termini più generali il rapporto tra Giudaismo, Ellenismo e Cristianesimo in relazione ai grandi temi legati alla condizione umana, quali quelli della libertà, della fede, della saggezza, del tempo. Pur rilevando insieme a punti di convergenza anche differenze di prospettiva nell'affrontare le medesime tematiche, Klybansky è sembrato sostenere l'infondatezza di una contrapposizione radicale fra i tre mondi oggetto del dibattito, mondi che storicamente si sono intrecciati in maniera dialettica e non traumatica, lasciando ciascuno una parte di sé in eredità alla cultura occidentale. Nel complesso, il Colloquio ha offerto senza dubbio un'occasione preziosa d'incontro con autorevoli voci

di varia provenienza culturale e di riflessione critica su di una tematica così importante per comprendere il significato più intimo della nostra storia passata, presente e futura; la consapevolezza della rilevanza del problema affrontato e l'interesse da esso suscitato sono stati provati, del resto, dalla vivacità dei dibattiti che hanno fatto seguito ad ogni relazione. Se un rilievo critico va fatto, mi sembra possa essere quello della mancanza di grecisti tra i relatori; ciò ha certamente contribuito a generare l'impressione di un diffuso atteggiamento di diffidenza verso l'Ellenismo, anche per l'assenza più o meno esplicito spesso manifestato (come già si notava sopra) nei confronti di una deellenizzazione "prima maniera" (quella rappresentata da Harnack, per intenderci), nel tentativo, a volte apparso forzoso, di recuperare come sola autentica matrice del Cristianesimo quella giudaica.

Maria Grazia Crepaldi

CONVEGNI DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA

Nel quadro dei convegni che la S.F.I. già da diversi anni dedica alla tradizione culturale italiana, sono stati programmati i seguenti incontri:

- **La tradizione kantiana in Italia** - Messina, 15-16-17 novembre 1984: il convegno sarà organizzato dalla sezione di Messina (in collaborazione con quelle di Palermo e Catania): il tema è stato proposto dal Direttivo nazionale nel settembre scorso a Roma e confermato, a seguito del parere favorevole espresso dalle sezioni siciliane, a Livorno nel mese di novembre. Si terrà presso l'Università di Messina: sono previste relazioni di Lucio Colletti, « Kant nel marxismo italiano », Giuseppe Martano, « Kant nell'Ottocento italiano », Pasquale Salvucci, « Le interpretazioni classiche di Kant », Giovanni Santinello, « Le prime traduzioni italiane e le conseguenti reazioni », Girolamo Cotroneo, « La fortuna di Kant in Sicilia ». Da definire ancora i temi delle relazioni di Italo Cubeddu, Ada Lamacchia, Vittorio Mathieu, Antimo Negri, Stefano Poggi, Antonio Santucci. Si prevede anche la pubblicazione degli « Atti » del Convegno.

- **La Filosofia della scienza in Italia nel Novecento** - Bergamo, 15-16-17 marzo 1985.

Il programma verrà comunicato nel prossimo numero del « Bollettino ».

CONVEGNI INTERNAZIONALI FILOSOFICI 1984 (dal Bollettino della F.I.S.P.)

APRILE 6-8

American Catholic Philosophical Association Pittsburgh
Rivolgersi al Prof. Daniel Dahlstrom, ACPA, Catholic University of America, Washington, D.C. 20064.

Aprile 16-19

XV congresso internazionale hegeliano.
Rivolgersi al Prof. Dr. H. Kimmerle, Erasmus Universiteit, Centrale Interfaculteit, Postbus 1738, NL - 3000 DR Rotterdam.

Aprile 24-28

Entretiens de l'Académie Internationale de Philosophie des Sciences, Bruxelles: Problème éthique de la recherche biologique.
Rivolgersi al Prof. Evandro Agazzi, Séminaire de Philosophie, Université, CH - 1700 Fribourg.

GIUGNO 2-6

Hegel e Whitehead, Simposio internazionale, Fordham University, NYC.
Rivolgersi al Prof. George Lucas, Philosophy, University of Santa Clara, CA 95053.

SETTEMBRE 3-8

Entretiens de l'Institut International de Philosophie, Oxford.
Rivolgersi all'Institut International de Philosophie, 8 rue Jean-Calvin, 75005 Paris, France.

Settembre 4-7

Congresso della Internationale Gesellschaft für dialektische Philosophie - Societas hegeliana.
Rivolgersi alla Segreteria, Hans-Bert Reuwers, Burgring 47, 4152 Kempen 1.

Settembre 10-14

Frege Conference.
Rivolgersi al Dr. Gerhard Lischke, Sektion Mathematik, Friedrich-Schiller-Universität, DDR - 6900 Jena.

LE SEZIONI

NAPOLI

Dalla data della sua ricostituzione (maggio 1983) la Sezione Napoletana ha visto crescere l'interesse per la Società Filosofica Italiana da parte di docenti non solo dell'Università ma anche, e soprattutto, della Scuola Media Secondaria. Fenomeno perfettamente in linea con quanto avviene in generale a livello nazionale, e in particolare in molte zone meridionali. Tale interesse ha indotto la Presidenza ed il Consiglio direttivo di sezione ad intraprendere iniziative che rispondessero, da una parte, ad una precisa domanda di aggiornamento culturale specifico, e dall'altra al bisogno — fortemente avvertito dai docenti medi — della riscoperta della loro identità professionale, e di chiarificazione del loro ruolo e dei loro compiti nel disegno, peraltro ancora in discussione, di un'eventuale riforma globale dell'Istruzione Secondaria.

È per far fronte a questo quadro di esigenze che la Sezione ha organizzato, il giorno 10 dicembre 1983, presso la sede del CIDI di Napoli e con la fattiva collaborazione di questo organismo, un incontro col prof. A. Ph. Mourelatos, della Texas University at Austin. Il prof. Mourelatos ha svolto il tema: « L'evoluzione della forma nella prima filosofia greca ». Ripercorrendo, nei suoi momenti più significativi, la ricerca filosofica pre-platonica, egli

ha evidenziato la compresenza di due filoni di pensiero, l'uno che da Parmenide approderà alla concezione platonica della forma come *essenza* delle cose, e l'altro, maturatosi e sviluppatosi « in risposta » a questo, che elabora una teoria della forma come struttura della materia e che passa per Melisso, Empedocle, Anassagora e Democrito.

Il carattere fortemente stimolante del tema, e la tecnica argomentativa del relatore hanno poi suscitato un ampio ed interessante dibattito, dichiaratamente gradito ed apprezzato per la sua « qualità » dallo stesso oratore.

Inoltre, si è proceduto alla attuazione, il giorno 13 gennaio 1984, presso l'Istituto di Storia della Filosofia dell'Ateneo napoletano, di un Seminario di studio sul tema « Statuto epistemologico ed insegnamento della filosofia », con la partecipazione dei proff. G. Giannantoni e P. Prini dell'Università di Roma.

Il seminario è stato preparato con l'invio, a tutti i docenti di filosofia delle scuole medie secondarie di Napoli e provincia, di un questionario sul tema dell'incontro. Il questionario sollecitava risposte, sulla base dell'esperienza didattica dei docenti, relative a: criteri di programmazione didattica, opportunità dell'abbinamento di filosofia e storia, rispondenza dei « problemi filosofici » agli interessi dei giovani odierni, difficoltà di trattazione degli

argomenti di programma, introduzione di temi di filosofia contemporanea, di argomenti di scienze umane e di lineamenti di storia della scienza, modelli di « lezione », rapporto con i testi degli autori sia in relazione all'insegnamento che all'apprendimento, strumenti di valutazione specifica, sperimentazioni didattiche, utilità e funzione dei manuali, insegnamento della filosofia e « scuola di massa », didattica della disciplina nel contesto di una scuola riformata, scienze umane eventualmente integrabili con l'insegnamento filosofico, modelli di riforma della didattica della filosofia, eventuale estensione o riduzione di un tale insegnamento, problemi e modalità di aggiornamento periodico dei docenti.

L'invio del questionario non ha prodotto un coinvolgimento notevole dei docenti. Tuttavia molti di essi sono intervenuti al progettato seminario, in cui il prof. Giannantoni ha sviluppato il tema « Insegnamento della filosofia e riforma della scuola secondaria superiore », e il prof. Prini ha trattato l'argomento « Sistematically e problematicità del filosofare ». Mentre il secondo ha sottolineato la necessità che l'insegnamento di filosofia abbia, in qualche modo, il carattere stesso del filosofare, almeno nei termini di riproduzione a livello didattico dei processi intellettuali che sottostanno ai testi degli autori, e di instaurazione con questi di un « circolo ermeneutico » che inglobi in sé anche l'analisi delle diverse interpretazioni, in modo che il pensiero di un autore non sia, per dir così, un oggetto archeologico, e in modo che si realizzi in termini corretti la « contemporaneità » della storia della filosofia; Giannantoni, dopo aver delineato i tre orientamenti culturali che stanno alla base delle principali proposte di riforma dell'insegnamento della filosofia — la prima che prevede la pura e semplice conversione di tale

insegnamento in quello delle « scienze umane »; la seconda che conserverebbe l'insegnamento filosofico ma concendolo come strumento, più che di conoscenza, di « formazione »; la terza che lo riproporrebbe, sebbene fortemente rinnovato, come strumento di conoscenza specifica capace di stimolare le attitudini storico-critiche dei discenti — e dopo aver ridimensionato il mito dell'interdisciplinarietà, ha dichiarato la sua adesione alla terza proposta tracciando le linee di una riforma dell'insegnamento che preveda che si parta dall'analisi degli orientamenti della filosofia contemporanea — da Kant ai nostri giorni — per recuperare poi, in termini rigorosi di storiografia filosofica, le radici storiche dei vari problemi e delle molteplici soluzioni. Per lui, peraltro, l'insegnamento « storico » della filosofia consente di sottrarre il più possibile la didattica ad ogni impostazione secondo una qualsivoglia ma specifica « filosofia » e secondo una presupposta concezione della filosofia, conservandola in linea con gli orientamenti generali di una scuola democratica.

Rispondendo a due interessanti interventi di docenti medi, i quali da una parte obiettavano che tale terza proposta mira in fondo alla conservazione intelligente dell'esistente e dall'altra ponevano il problema del rapporto dell'insegnamento con le fonti e le forme, sempre più diffuse e capillari, di informazione, quelle che la rivoluzione tecnologica, operata dall'informatica, oggi consente, e il problema dell'adeguazione della scuola in generale ai nuovi modelli di sviluppo della società, il prof. Prini ha segnalato la necessità e l'opportunità, per la formazione integrale dei giovani, che la scuola non si coinvolga totalmente nel presente, ma assuma quella distanza che consenta agli allievi di coltivare una propria autonoma personalità; e il

prof. Giannantoni, valutando come notevolmente positiva tale rivoluzione — perché permette l'accesso a un numero sempre più ampio di dati e di messaggi —, ha osservato che, è vero, l'insegnamento, in queste condizioni, perde l'esclusiva dell'informazione, ma, d'altra parte, può conservare, o recuperare, ed esaltare la sua possibilità di formazione dei discenti all'uso critico di dati e messaggi, e all'analisi critica circa l'uso sociale dell'informatica e, più in generale, circa i modelli di sviluppo anche tecnologico della società.

Il successo che ha riscosso l'iniziativa ha stimolato il Consiglio direttivo a tracciare le linee di una programmazione culturale che prevede la realizzazione, nei tempi brevi, di incontri con docenti anche di altre Università, su temi specifici di rilevante interesse, dalla filosofia antica alla contemporanea, in modo da offrire ai docenti medi significative opportunità di aggiornamento.

G. Casertano

MESSINA

Nel corso del 1983, la sezione — che ha superato i quaranta iscritti — ha proseguito il Convegno di studi, iniziato nel dicembre del 1982, con le relazioni dei proff.ri Giuseppe Martano

(Napoli) e Paolo Casini (Roma), denominato « Giornate di Filosofia contemporanea » sul tema « Filosofia e scienza oggi ». Il 17 gennaio vi sono state le relazioni dei proff.ri Silvano Tagliagambe (Sassari) e Alessandro Mazzone (Messina) rispettivamente sui temi: « Il concetto di lavoro universale » e « Marxismo e epistemologia moderna ». Il 24 febbraio si sono avute le relazioni di Pietro Rossi (Torino) e Santo Coppolino (Messina), dal titolo l'una, « Spiegazione e comprensione: origine e limiti di una dicotomia », e l'altra, « Scienza e filosofia nella cultura italiana del primo Novecento ».

Il 21 marzo sono state ascoltate le relazioni di Rosaria Egidi (Roma) e di Giuseppe Vaccarino (Messina), che hanno trattato la prima « Epistemologia relativistica e linguaggi scientifici », la seconda « Linguaggio comune come linguaggio scientifico ». L'ultima giornata, il 21 aprile, ha visto le relazioni dei proff.ri Marcello Pera (Pisa) e Antimo Negri (Roma) i cui titoli sono stati « Apologia del metodo », il primo, e « Karl Popper e il mondo dell'insicurezza », il secondo.

Il giorno 8 giugno, poi, nella sala dell'Accademia Peloritana dei Pericolanti, il prof. Gianni Vattimo dell'Università di Torino ha tenuto una conferenza dal titolo: « Dialettica, differenza e pensiero debole », che ha avuto largo successo di pubblico ed eco sulla stampa locale.

G. Cotroneo

RICORDO DI ANDREA GALIMBERTI

A più di due anni di distanza dalla scomparsa di Andrea Galimberti (7 ott. 1982), piace ricordarlo ancora impegnato a proporre ai suoi studenti motivi di riflessione e spunti di dibattito; la scuola e l'università sono stati a tal punto la sua vita, che pur dopo il compimento dei 70 anni di età (era nato a Savigliano nel '12), avrebbe voluto continuare i suoi corsi, e aveva già ottenuto il relativo riconoscimento dalla facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova.

La morte, dunque, lo ha colto nel mezzo di un rinnovato impegno di studio, durato oltre quarant'anni. Galimberti, infatti, laureatosi nel 1934 e titolare di storia e filosofia nei licei dall'anno successivo, nel '42 ottenne la libera docenza e per vent'anni ebbe l'incarico di Filosofia morale (fac. Lettere, Genova), accompagnato per qualche tempo dall'insegnamento di Storia della Filosofia a Magistero.

A questo periodo risalgono numerosissimi scritti che testimoniano un impegno teoretico mai tradito, a partire dal volume del 1940, « *Saggio di una nuova filosofia critica* », che si presenta come un originale tentativo di utilizzare (criticamente, appunto) le vicende moderne e contemporanee della filosofia, con particolare riferimento a Leibniz e a Kant e all'idealismo, per meditare sulle sorti della "metafisica": è ancora possibile restare su un terreno propriamente filosofico e nel contempo non chiudere la filosofia da un lato alle giuste esigenze della scienza e dall'altro a possibili esiti religiosi? Questo interrogativo contiene già il nucleo essenziale della tematica galimbertiana, tematica tanto più attuale oggi, quanto allora certo non così esplicitamente grave ed urgente. Vi è lo sforzo evidente e consapevole che solo attraverso la costruzione di un nuovo linguaggio filosofico e la pratica di una nuova "filosofia del linguaggio", sarebbe stato possibile riordinare la complessità e trovare qualche soluzione.

Andrea Galimberti non intendeva dimostrare la verità filosofica col cristianesimo, né voleva giustificare espressioni teologiche con la filosofia: a lui appariva chiaro che proprio un serio lavoro di riflessione critica poteva consentire uno sviluppo aperto ad una libera adesione alla fede; uomo dunque di interiore e lucida religiosità, limpidamente disponibile al confronto scevro da pregiudizi con chiunque. Così gli stessi temi si approfondiscono studiando Kant, Leibniz, Bergson, riprendendo l'Ari-

stotele della Nicomachea (*"Ricerche sull'uomo interiore"*, 1947) in una visione in cui il problema morale trova un preciso contesto in cui non può essere separato dall'impegno teoretico e da quello tecnico-produttivo. In *"Rappresentazione ed espressione"* del 1950 si tenta una "logica della rappresentazione" che man mano approfondisce ed esplicita il tema filosofico del linguaggio, così come nella *"Breve storia del sentimento di obbligazione in occidente"* dell'anno successivo (una ideale II parte, rispetto allo scritto precedente) la trattazione lega l'argomento morale al tema linguistico.

Si apre una fase, negli anni '50, in cui Galimberti affronta numerosissimi congressi di filosofia in Italia e all'estero (Belgio, Francia, ma anche U.S.A., dove compì una visita di circa venti università su invito del governo di quel paese). In quelle occasioni espone le linee fondamentali del proprio pensiero, sia circa la rappresentazione, sia in relazione alla psicologia, ai problemi dell'arte, allo sviluppo della "filosofia del linguaggio" nord-americano (in Italia allora pressoché sconosciuta).

È con *"Etica e morale"* del 1962 che Galimberti raggiunge una prima grossa sintesi della sua "analisi del linguaggio": le funzioni conoscitiva e pratica, che appaiono, soprattutto alla riflessione, indipendenti l'una dall'altra, come intelletto e volontà, vengono ricondotte all'"artificio del metodo discorsivo che la nostra mente impiega e dal quale essa è fatta mente": proposta di morale dunque ma nel contempo ricerca teoretica sul tema dell'etica; il superamento del dilemma di fideismo o scetticismo è una delle conseguenze essenziali, mentre si ripristina una visione sobria, realistica e umanissima, del senso della vita dell'uomo tra la natura e la storia.

Dal 1962 viene affidato a Galimberti l'incarico di Pedagogia e successivamente anche quello di Storia della Filosofia alla fac. di Lettere a Genova, fino alla vincita del concorso (Storia della Filosofia) nel 1975.

L'impegno pedagogico non era nuovo: era implicito in tutta l'opera di morale, volta a illuminare il senso della vita in relazione all'attività teoretica, e viceversa. Studioso d'altra parte di alto livello di Giovanni Gentile, Andrea Galimberti affronta il tema educativo dal versante che gli è più congeniale, quello teoretico. I suoi corsi universitari danno agli studenti una grande quantità di spunti diretti e nello stesso tempo forniscono le basi di una vera riflessione filosofica sull'uomo e sul senso dell'attività umana. Nel 1972 compare la seconda edizione di *"Didattica come teoria della classe"*, con una prefazione di un centinaio di pagine, che è un vero e proprio riassunto, quasi una sistemazione, delle posizioni filosofiche dell'autore: la riflessione peda-

gogica sull'uomo si fa tutt'uno col tema del linguaggio, delle competenze e specializzazioni, della "frantumazione del sapere" e della pur necessaria unificazione nel compito educativo e nel processo conoscitivo e decisionale proprio dell'essere umano.

L'ultimo decennio di vita vede Galimberti impegnato in particolare a coniugare il suo pensiero con tempi della "philosophia petennis", nell'esigenza di confronto con la cultura contemporanea; molti sono gli articoli e i brevi saggi apparsi negli ultimi anni, da "Il realismo tomista e la filosofia moderna", del 1973, alla collaborazione con *Coscienza* (mensile del Movimento Laureati di Az. Cattolica, oggi Mov. Ecclesiale di Impegno Culturale), a "La realtà della storia e S. Tommaso", alle relazioni tenute per alcuni congressi, come "Politica e religione nella cultura umana", "Sentimento di libertà e volontà di liberazione, come visuali storiche differenti".

Galimberti amava studiare e far studiare filosofi italiani, da Vico, Genovesi, Romagnosi, a Rosmini, Gioberti, Croce, ecc. È uscito postumo nel 1983 un breve saggio sull'ultimo Pomponazzi, ancora impegnato nella riflessione tra intelletto e volontà, ancor teso a difendere le ragioni di una necessaria revisione della storia della filosofia, alla luce di una proposta teoretica propriamente *filosofica*, nel solco di un cristianesimo prima vissuto che predicato e alieno da richiami integralistici e trionfalistici. Senza scuole e senza maestri, senza amici potenti, senza "partiti" alle spalle, Galimberti fu spesso incompreso dall'Università, che lo ebbe quarant'anni riconoscendogli la cattedra solo negli ultimi sette; non lascia una "scuola", ma nel cuore di tanti rimane non solo testimone di onestà scevra da ogni più piccolo compromesso, ma anche grande maestro di pensiero. Per questo crediamo valido e necessario che si ponga mano a ciò che ha scritto, e che se ne conservi memoria feconda di studio. Le sue opere sono ora raccolte alla facoltà di Magistero a Genova, dove alcuni docenti, in particolare il prof. Salmona, che ne fu per alcuni anni collaboratore, le ripropongono non senza commozione all'attenzione dei giovani.

Da ultimo, si ricordi che Andrea Galimberti è stato nell'immediato dopoguerra con Sciacca e Baratono fondatore dell'Associazione Filosofica Ligure, da lui intesa come "palestra" dove diverse filosofie potessero confrontarsi.

La S.F.I., che oggi a livello nazionale attende alla stessa funzione, non può non ricordare in lui uno dei più convinti antesignani e precursori.

IGNAZIO VENZANO
(vicepresidente A.F.I. e sez. ligure S.F.I.,
docente di Filosofia e Storia nei licei)