

80° s.f.i.

spedizione abb. postale gr. IV/70%
gennaio-aprile 1987

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



M. Quaranta
G. Giannantoni
V. Verra
G. Casertano

130 NUOVA SERIE - S.F.I. ROMA



BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA 130

S.F.I.

Corso Magenta, 83/2
20123 MILANO

NUOVA SERIE N. 130

GENNAIO-APRILE 1987

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA



80° s.f.i.

INDICE

M. QUARANTA	- La presenza della S.F.I. nella cultura italiana del Novecento	pag. 5
G. GIANNANTONI	- Guido Calogero, filosofo del dialogo	» 36
V. VERRA	- Augusto Guzzo, filosofo morale	» 45
G. CASERTANO	- Il numero-corpo, l'anima-pulviscolo ed il respiro del tempo	» 53
Convegni		» 63
Recensioni		» 69

RIVISTA QUADRIMESTRALE DELLA SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA - ROMA

S.F.I.

Società Filosofica Italiana

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

CONSIGLIO DIRETTIVO

COTRONEO prof. Girolamo, presidente	DI GIOVANNI prof. Piero
GIANNANTONI prof. Gabriele, vicepresidente	MATHIEU prof. Vittorio
RIGOBELLO prof. Armando, vicepresidente	PIERETTI prof. Antonio
VIGONE prof. Luciana, segr.-tesoriere	ROSSI prof. Paolo
AGAZZI prof. Evandro	SALVUCCI prof. Pasquale
BERTI prof. Enrico	SINI prof. Carlo
CASERTANO prof. Giovanni	VERRI prof. Antonio

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

Direttore	COTRONEO GIROLAMO
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. Enrico Berti
Autorizzazione del Tribunale di Milano n° 395 dell'8 settembre 1984

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

80° s.f.i.

Gli ottant'anni della S.F.I. sono stati celebrati il 31 ottobre 1986, in una « giornata di studio » organizzata dalla sezione romana in collaborazione con il Consiglio Direttivo nazionale.

La relazione di Mario Quaranta, che pubblichiamo, mette in rilievo, attraverso l'analisi degli Atti dei Congressi Nazionali susseguitisi dal 1906 al 1986, il ruolo e la funzione della S.F.I. nella cultura italiana del Novecento. Una « tavola rotonda », tramite la testimonianza di alcuni ex-presidenti — Marino Gentile, Evandro Agazzi, Paolo Rossi e Enrico Berti — ha mostrato i problemi che via via si sono affrontati.

La S.F.I. deve continuare a proporsi « come luogo di confronto di posizioni teoriche e di aggregazioni di centri e cultori della disciplina ».

Riportiamo anche i testi dei due interventi, di Gabriele Giannantoni e di Valerio Verra che contribuiscono a fare rimanere vivi tra noi gli insegnamenti di due Maestri, già Presidenti della S.F.I., scomparsi di recente, Guido Calogero e Augusto Guzzo.

LA REDAZIONE

LA PRESENZA DELLA «SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA» NELLA CULTURA DEL NOVECENTO

MARIO QUARANTA
Liceo classico «T. Livio» - Padova

Premessa: un'associazione di tipo nuovo

Il 20 settembre del 1906 la Società filosofica si riuniva per la prima volta a Milano per difendere la presenza della filosofia nella scuola italiana; presenza che era minacciata da un disegno di legge che si stava discutendo in Parlamento. Da allora la SFI ha tenuto ben ventinove congressi (in media uno ogni tre anni circa) e fra un congresso e l'altro i circoli prima, e le sezioni poi, ad essa affiliate, hanno organizzato seminari, conferenze, convegni su argomenti filosofici i cui atti sono stati quasi sempre pubblicati. Da questa attività esce un'immagine della SFI viva e vitale, che ha mantenuto con onore l'impegno assunto fin dall'inizio di incrementare gli studi filosofici e di mantenere questa disciplina nel curriculum degli studi oltre che in quelli universitari. Si può perciò affermare che la SFI abbia contribuito in maniera incisiva al mantenimento della filosofia nelle nostre istituzioni scolastiche e culturali, tanto che la larga presenza di tale disciplina connota, e in senso positivo, la nostra cultura e la nostra scuola nel confronto con gli altri paesi europei.

Nel delineare — sia pure a larghi tratti — il percorso compiuto da questa associazione lungo l'arco di un ottantennio, ho tenuto conto soprattutto di tre elementi: il primo riguarda la specificità di tale associazione, il secondo concerne l'opportunità di accennare al contesto culturale in cui si è inserita l'attività della SFI per indicare soprattutto se, quando e come essa sia riuscita a convogliare i dibattiti filosofici più vivi avvenuti nei diversi momenti storici, e quando invece, una parte almeno degli orientamenti filosofici presenti in Italia e fuori hanno trovato una scarsa udienza entro l'associazione. Infine mi soffermo soprattutto sul primo cinquantennio dell'attività, riservando all'ultimo

ATTI DEL XXIX CONGRESSO NAZIONALE DI FILOSOFIA

LA FILOSOFIA TRA TECNICA E MITO

(Perugia, 24-27 aprile 1986)

Un volume di pagg. 600, edizioni Porziuncola Assisi, 1987.
Prezzo del volume: L. 50.000

Sconti speciali:

- iscritti al Congresso, L. 35.000
- soci SFI non iscritti al congresso, L. 40.000

La Casa editrice ha inviato a tutti i soci cedola di ordinazione libraria, che è il mezzo per richiedere il volume.

ventennio alcune considerazioni di carattere generale e rinviando, per più precise informazioni, agli atti dei Congressi ancora facilmente reperibili.

La periodizzazione che propongo è dunque questa: la prima fase novecentesca comprende i primi tre congressi dal 1906 al 1909. La seconda fase inizia nel primo dopoguerra, quando la SFI riprende l'attività; essa include i tre congressi di «ricostruzione filosofica» tenuti dal 1920 al 1926, anno in cui l'intervento dei fascisti impedì la prosecuzione del Congresso che si tenne sotto la presidenza di Piero Martinetti e che vedeva per la prima volta la partecipazione di Benedetto Croce e di altri filosofi — come De Sarlo, Buonaiuti — i quali, pur diversi nell'orientamento filosofico erano però uniti nella difesa della libertà dopo che il fascismo era diventato apertamente una dittatura.

La terza fase comprende il periodo fascista dal 1929 al 1940; periodo in cui si tenne il più alto numero di congressi — ben otto. Nella quarta fase — dal 1948 al 1960 — si tennero quattro congressi, mentre la quinta riguarda quest'ultimo trentennio in cui si sono tenuti nove congressi.

I. periodo: 1906-1909. In difesa del laicismo e di un positivismo critico

La nascita della SFI si situa a metà di quel quindicennio — 1900-1915 — considerato pressoché unanimemente dagli storici, fra i migliori attraversati dall'Italia in questo secolo dal punto di vista economico, civile e culturale; il punto culminante di quella civiltà liberale borghese, la cui classe dirigente esprime una ferma volontà di porsi al livello raggiunto dalle maggiori nazioni dell'Europa occidentale.

Gli intellettuali partecipano attivamente a questa atmosfera di slancio produttivo e di creatività scientifica, filosofica e letteraria, consapevoli che una rivoluzione culturale è in atto e coinvolge tutti i saperi costituiti oltre lo stesso costume. Nel primo Novecento assistiamo anche a una profonda modificazione di tutti i tradizionali strumenti di mediazione politica e di creazione del consenso, e i ceti intellettuali che emergono in seguito allo sviluppo — sia pure ritardato — della politica di massa, si dotano di propri strumenti culturali — in particolare le riviste — con cui intervengono direttamente nel dibattito politico-culturale, filosofico e letterario, portando istanze, proposte e progetti nuovi, che non sono integrabili facilmente in una struttura culturale come la nostra dove la scuola, e in particolare l'università, è un centro di selezione rigida, con criteri rigorosi sotto il profilo culturale e scientifico. (E la

collocazione dell'intellettuale nella scuola è sempre stata decisiva nella società italiana).

Le riviste primonovecentesche come il *Leonardo*, la *Revue du Nord*, *La Critica*, *Il Regno*, *Hermes*, *Cronache latine*, *Poesia*, *Rivista ligure* — per citarne alcune — raccolgono appunto una nuova generazione di intellettuali in larga misura anaccademici o antiaccademici per vocazione o per necessità; un antiaccademismo che diventa la sostanza di una milizia culturale e politica che ha profonde ragioni di essere, se si considera il divario esistente tra una situazione sociale e politica in tumultuoso sviluppo e una sostanziale chiusura dei tradizionali strumenti di selezione culturale. Queste riviste hanno poi nella *Voce*, diretta da Giuseppe Prezzolini — che esce dal 1908 al 1914 — la rivista che tutte le raccolse. «Di fatto *La Voce* — afferma il critico Silvio Guarnieri — comprese nei suoi fogli tutto il meglio che non solo una generazione ma tutta la cultura italiana produsse in quel torno di tempo; nel senso che tutti i nostri scrittori, i nostri uomini di cultura più vivi, più moderni, più carichi di una ricchezza culturale e di una vivacità intellettuale vi collaborarono e vissero nel suo ambito, nella sua atmosfera, ma anche nel senso che nelle pagine della *Voce* furono accolte l'esposizione, l'esemplificazione di quanti temi e problemi — e fossero letterari e filosofici, sociali e politici — venissero posti, potessero rientrare nella nuova cultura ».

Questa generazione di intellettuali è profondamente convinta non solo del proprio valore, della propria capacità progettuale, ma anche della possibilità di potere incidere nella vita del paese, concorrendo così al suo progresso; di avere insomma un proprio posto e ruolo in questa società. Uno dei mezzi più efficaci per l'aggiornamento culturale del nostro ceto intellettuale, un luogo privilegiato di confronto e discussione, è stato rappresentato dai Congressi, che in un numero rilevante si tennero fra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento in Italia e fuori d'Italia. Ebbene, la cultura italiana è presente in questi congressi con i suoi migliori studiosi e partecipa così a quel processo di assestamento dei «nuovi saperi» (psicologia, sociologia, antropologia), dove un ruolo di prim'ordine ha la filosofia. Negli anni appena precedenti il 1906 ci sono stati tre congressi internazionali: quello di scienze storiche a Roma nel 1903, quello di filosofia a Ginevra nel 1904 e quello di psicologia a Roma nel 1905; congressi che costituiscono la più completa rassegna degli orientamenti culturali allora esistenti in Europa e dove l'Italia è presente con contributi rilevanti, i quali provocarono discussioni particolarmente importanti, la cui conoscenza è ancora oggi essenziale per avere un quadro attendibile della nostra cultura filosofica e scientifica

del primo Novecento.

Per quanto riguarda più precisamente le riviste di filosofia, il *Leonardo* di G. Papini e G. Prezzolini nel 1903 e la *Rivista di psicologia* di G.C. Ferrari nel 1905 fanno della filosofia — e, in particolare dell'orientamento pragmatistico elaborato in termini originali da G. Vailati e M. Calderoni, il loro interesse centrale, nella persuasione che su tale terreno sia possibile quella revisione radicale della nostra cultura filosofica, psicologica e scientifica più accreditata — allora rappresentata dal positivismo — senza però giungere a negare il valore della razionalità scientifica. Su questo stesso terreno di rinnovamento della cultura filosofico-scientifica si pone nel 1907 *Scientia*, mentre con *La Critica* B. Croce e G. Gentile difendono le ragioni del neoidealismo.

È in questo contesto culturale, in cui la filosofia ha un suo radicamento nella cultura, che la proposta di escluderla di fatto dalla scuola solleva un'eco di proteste che vanno ben al di là degli addetti ai lavori. Sullo sfondo c'è poi l'attività di quella Commissione per la riforma della scuola, promossa nel 1905 dal Ministro della P.I. Leonardo Bianchi, che doveva dare un assetto complessivo alla nostra scuola.

Ebbene, in difesa dell'insegnamento della filosofia sia G. Marchesini che C. Cantoni intervennero nelle loro riviste (rispettivamente la *Rivista di filosofia e scienze affini* e la *Rivista filosofica*) e il 1° agosto 1905 fu diramata la prima circolare in cui si invitavano i professori di filosofia di Liceo e di Università, oltre che quelli di pedagogia, a unirsi in una associazione e a intervenire a Milano ad una riunione in occasione del Congresso nazionale degli insegnanti delle scuole medie che si teneva a Milano il 25 settembre. E fu in tale occasione che R. Mondolfo sollevò il problema. Il 21 ottobre il Comitato provvisorio dichiarava costituita l'associazione, il cui comitato direttivo risultò composto da: G. Marabelli, R. Mondolfo, C. Ranzoli, G. Villa e G. Rossi.

Questa iniziativa ebbe un primo successo nella decisione della Camera dei Deputati di conservare tutte le cattedre liceali di filosofia. Il 20 e 21 settembre si riuniva il «Primo convegno della Società filosofica italiana»: presidente fu eletto G. Vidari, vicepresidenti G. Vailati e A. Torre e segretari R. Mondolfo e L. Limentani. (La data peraltro non era casuale, ma indicava una presenza massonica che rimarrà costante nella storia dell'associazione). Dopo il discorso di apertura di G. Marabelli, in cui si dichiarava che l'obiettivo fondamentale era quello «di rialzare le sorti dell'insegnamento della filosofia riguardandola come elemento fondamentale della cultura superiore», svolsero le altre relazioni F. Enriques «sull'ordinamento dell'università in rapporto alla filosofia», F. De Sarlo «sulla istituzione di cattedre universitarie di psicologia

sperimentale», G.M. Ferrari «sulla sistemazione delle cattedre universitarie filosofiche attualmente vacanti», G. Rossi «sulla funzione della pedagogia nel riordinamento della Scuola universitaria di Magistero». Lo stesso Marabelli esponeva poi i risultati di un questionario proposto dalla Società filosofica. Gli ordini del giorno riguardavano appunto tali problemi, su cui si era manifestata una sostanziale unità: la costituzione di una Facoltà filosofica, l'accesso alla laurea in filosofia di coloro che avessero percorso studi scientifici; la fondazione di cattedre di psicologia sperimentale, la necessità di riformare e integrare l'insegnamento della filosofia nei Licei. Inoltre si poneva in discussione la necessità di preparare una nuova edizione di opere filosofiche italiane divenute rare, un indice bibliografico delle opere filosofiche italiane e straniere e la compilazione «di un grande dizionario filosofico».

La SFI già nel primo Convegno — dove però prevale la difesa della filosofia nella scuola — si configura come una organizzazione atipica rispetto alle altre esistenti. Non ha i caratteri (e i poteri) di un ordine professionale né quelli di un sindacato. Essa si configura già nel primo Statuto approvato nel Congresso del 1907 come un'associazione che «si propone di ravvivare l'amore agli studi filosofici e d'infondere lo spirito nella cultura e nella vita nazionale. In particolare vuole dare incremento all'educazione filosofica nella Scuola media e nella Università, ed agli insegnamenti che direttamente la promuovono».

Il legame con l'università è molto stretto, anche se passa la proposta di allargare l'associazione ai professori di scuola media e agli stessi «cultori» di questa disciplina. Ora, questo legame strettissimo con l'università, se ha permesso alla SFI una continuità nell'attività di promozione e difesa della filosofia entro la scuola, ha rappresentato anche un limite, determinato dalla stessa natura della nostra università. Questa infatti, non si è configurata, nell'Italia post-unitaria, come un centro di ricerca — come quella tedesca — né un centro di preparazione didattico-professionale, secondo il modello francese. (Già l'illuminista Cattaneo fu sconfitto anche sul territorio scolastico, con la sua proposta di modello scolastico francese). L'università italiana si è caratterizzata come centro di «alta cultura», e tale carattere fu più accentuato con la riforma di G. Gentile, la quale distinse dalla laurea l'abilitazione come accertamento professionale attraverso il concorso. Con tale riforma si fa più netta la separazione fra cultura umanistica e sbocchi professionali e ciò rende più difficile l'inserimento degli intellettuali in questa istituzione. (È sintomatico che molti intellettuali di questo periodo confluiscano nel giornalismo, che proprio ora conosce un notevole incremento).

Questa caratteristica di fondo che ha l'università italiana la rende particolarmente refrattaria a quei fermenti culturali e ai nuovi orientamenti che non sorgono entro di essa ma al di fuori, e sono portatori di progetti culturali nuovi che si esprimono anche a livello istituzionale con la proposta di inserire entro la stessa università discipline nuove, come la psicologia o la storia della scienza. Così entro i dibattiti della SFI non è presente la grande discussione sul pragmatismo, sul marxismo e sul modernismo: tre orientamenti che hanno caratterizzato in modo originale la cultura italiana del primo Novecento e che hanno permesso un collegamento e una comunicazione della nostra cultura con quella europea. In conclusione, in questo primo periodo la SFI rappresenta in modo eminente la cultura filosofica accademica, nella varietà dei suoi programmi di ricerca e di orientamenti.

Il secondo congresso si tiene a Parma dal 25 al 27 settembre 1907, in coincidenza con la prima riunione di quella Società italiana per il progresso della scienza (SIPS) voluta e fondata da Vito Volterra; un'associazione che avrà una funzione estremamente positiva allora e negli anni successivi. È una coincidenza voluta da alcuni — come F. Enriques, G. Vailati, E. Troilo — particolarmente interessati a stabilire fecondi rapporti fra la comunità dei filosofi e quella degli scienziati; la loro presenza nella SIPS fu attiva, tale da provocare alcune delle discussioni più rilevanti. Più in generale, tutti e tre proponevano una revisione del positivismo tradizionale, nella persuasione che tale revisione avrebbe creato le premesse di un autentico «rinascimento filosofico nella scienza contemporanea». È questo il titolo del discorso di apertura pronunciato da F. Enriques, in cui egli indica all'associazione il compito di passare da una fase di «difesa di un ideale pedagogico» a quella in cui bisogna che la SFI assuma «un significato ed un ufficio proprio nella vita spirituale del nostro paese». Da ciò la necessità di «esplicare principalmente un programma di alte discussioni scientifico-filosofiche», di cui già questo congresso dovrebbe essere l'esemplificazione. Ed effettivamente le relazioni di G. Villa, E. Troilo, B. Varisco, A. Pastore, A. Padoa, G. Gini, A. Garbasso, A. Levi, A. Groppali, E. Juvalta, G. Tarozzi, G. Vailati e altri ancora, hanno offerto un'immagine della nostra cultura filosofica orientata non più a ribadire antiche certezze, ma a indicare nuove vie alla ricerca filosofica, alle scienze umane e all'epistemologia. La presenza di logici, matematici, fisici e l'impegno da loro espresso per aprire un effettivo dialogo con i filosofi ha caratterizzato positivamente questo secondo congresso, il quale ha avuto in Enriques un capace «regista».

Egli ha saputo offrire un terreno di incontro e di libera discussione, e il periodo della sua presidenza è contrassegnato appunto da questa notevole apertura culturale. Si è detto che la sua epistemologia di stampo psicologistico poteva più facilmente essere accolta dai positivisti, e che ciò costituì un suo limite, tanto più grave nel momento in cui proprio in quegli anni l'assiomatizzazione del sapere scientifico risultava feconda di risultati innovatori.

D'altra parte lo stesso Peano (e la sua scuola formata da validissimi logici e matematici) circoscriveva il proprio interesse agli aspetti linguistici della logica matematica, precludendosi una piena comprensione dei nuovi sviluppi di tale disciplina. G. Vailati, poi, tentò una mediazione fra le due posizioni, con una originale proposta di pragmatismo logico ma è rimasto isolato e respinto dall'accademia. I tentativi di revisione del positivismo portati avanti da Rignano, Varisco, Troilo daranno alcuni risultati pregevoli ancorché circoscritti a qualche opera, mentre più ricche si rivelano la discussione e gli esiti delle riflessioni di etica di Juvalta, Calderoni, Marchesini, Limentani, De Sarlo.

Il terzo congresso, che si è tenuto a Roma dal 27 al 31 ottobre 1909, già vede una minor presenza di relazioni e comunicazioni di epistemologia, un maggiore interesse per la storia della filosofia e per un aggiornamento su ciò che avviene in altre aree culturali (filosofia indiana, americana). Il discorso inaugurale di G. Barzellotti su «La filosofia e la mente italiana» era poi integrato da un articolato discorso di A. Chiappelli sulle «Condizioni nuove e correnti vive della filosofia», mentre Enriques faceva i conti con Hegel in un intervento su «La metafisica di Hegel considerata da un punto di vista scientifico», che provocò l'avvio delle ostilità da parte di B. Croce, il quale proprio negando il valore conoscitivo della scienza fonderà il suo idealismo. Letto ora, l'intervento di Enriques risulta singolarmente acuto e attuale. Egli si pose un duplice ordine di questioni: la prima, perché il pensiero filosofico di Hegel, cioè di un grande filosofo che riconosceva il valore conoscitivo della scienza, è stato sostanzialmente estraneo all'epistemologia moderna (o contrapposto nei suoi epigoni italiani). La seconda questione riguardava il ruolo e la fecondità della metafisica entro il sistema hegeliano; la sua effettiva capacità euristica al di là di un linguaggio spesso improprio e immaginoso.

Sono due problemi (teorico e storiografico) reali, e uno dei contributi più nuovi dati dalla storiografia più recente su Hegel riguarda proprio questi problemi, affrontati per primo da F. Enriques. Bisogna peraltro riconoscere che questa immagine di Hegel era alternativa a quella allora delineata da Croce e da Gentile e ciò spiega la stroncatura di tipo pa-

piniano compiuta da Croce. Resta a Enriques il merito di aver accettato la discussione con l'idealismo su questo essenziale problema, anche se l'esito è stato considerato, dai più, negativo per lui.

In questa prima fase la SFI, sotto la direzione di F. Enriques, si configura come un centro di rielaborazione di un laicismo di stampo positivista; un positivismo critico, un razionalismo aperto agli apporti delle scienze e decisamente avverso all'idealismo che sorgeva e a quell'anti-intellettualismo di cui il pragmatismo jamesiano costituiva la più coerente formulazione. F. Enriques, G. Vailati, E. Troilo e pochi altri sono fra i protagonisti più attivi dei primi Congressi, quelli che comunque danno un'immagine, se non un'orientamento, all'associazione.

II. periodo: 1920-1926. Un progetto di «ricostruzione filosofica»

Il Congresso successivo si terrà solo nel 1920. Su tale congresso va fatta una precisazione, perché possediamo due volumi con la stessa indicazione (IV Congresso). Nel 1912 a Genova si tenne la VI riunione della SIPS e il circolo filosofico di quella città organizzò parallelamente un convegno di filosofi italiani (come si era fatto nel 1907) e gli atti furono pubblicati da Formiggini, che allora operava a Genova, come «Atti del IV Congresso della SFI». Le presenze di G. Del Vecchio, A. Baratono, E. Morselli, F. Enriques, G. Vidari, E. Juvalta, A. Aliotta, G. Vacca, A. Padoa, W. Mackenzie, R. Benzone, R. Savelli sono significative e largamente rappresentative della stessa SFI.

Ma il vero e proprio IV congresso deve essere considerato quello che si tenne a Roma dal 25 al 30 settembre del 1920 e i cui atti sono stati pubblicati nel 1922 a cura di Erminio Troilo dall'editore Zanichelli. D'altra parte va ricordato che nel 1911 si tenne a Bologna il IV Congresso internazionale di filosofia; il presidente del Congresso è stato F. Enriques e il segretario G.C. Ferrari. Inoltre la partecipazione di filosofi e scienziati italiani fu larga e rappresentativa; e infine il Congresso diede vita alla famosa polemica fra Croce ed Enriques, in cui si vede (o si volle vedere) l'inizio di un'eclisse del pensiero enriquesiano per opera dello stesso Croce. In realtà le critiche di Croce erano più di carattere «difensivo» che offensivo; egli si rendeva perfettamente conto che la statura culturale dell'ipistemologo bolognese usciva da quel congresso affermata a livello europeo, e con qualche intervista livorosa tentò maldestramente di ridimensionarlo. Per questi motivi, e non ultimo perché la SFI si impegnò nell'organizzazione del riuscit-

simo congresso, dobbiamo considerarlo parte integrante dell'attività dell'associazione. Esso peraltro costituì l'ultimo, importante incontro tra filosofi e scienziati europei prima di quella «grande guerra» che avrebbe radicalmente mutato i termini del dibattito filosofico in Italia (e nella stessa Europa). Per avere una informazione su ciò che ha prodotto la filosofia italiana dal III al IV Congresso — il più lungo periodo della storia della SFI senza congressi — bisogna ricorrere alla lettura della *Rivista di filosofia*, che dal 1909 è stata l'organo dell'associazione.

Dopo la prima guerra mondiale, il clima culturale, filosofico cambia radicalmente, sullo sfondo di grandi avvenimenti, primo fra tutti la rivoluzione russa. Durante la guerra, la SFI tace; c'era stato, prima lo impegno dei filosofi — come dei letterati — a riflettere e più spesso a giustificare quel terribile evento. Una delle prese di posizione più significative è, a questo proposito, l'articolo scritto da B. Varisco (allora presidente della SFI), «Programma di lavoro», che apparve nella *Rivista di filosofia* all'inizio del 1918, cioè nel momento più critico della guerra, in cui il filosofo ribadiva lo stretto nesso esistente fra la filosofia e la vita, il pensiero e la storia e affermava la necessità di una filosofia non rassicuratrice ma capace di comprendere le ragioni profonde di ciò che accadeva. Egli concludeva con queste parole la sua ampia rassegna dei problemi filosofici su cui chiamava tutti alla riflessione: «Il lavoro non può mai essere finito; ma si tratta, non di finirlo, bensì di avviarlo, di non interromperlo; di compiere la parte nostra in guisa, che i nostri figliuoli ne siano aiutati a compiere meglio la loro. L'unità spirituale non è come quella di una casa che si realizza una volta per sempre; il suo esserci consiste nel suo perpetuo realizzarsi».

E nel discorso iniziale del IV Congresso — che si tenne due anni dopo a Roma, dal 25 al 30 settembre — affrontava appunto il tema «Cultura e filosofia» ove sosteneva le ragioni che facevano della filosofia il luogo privilegiato della ricerca e della discussione dei grandi temi teorici e pratici imposti dalla mutata situazione. Egli delineava il ruolo e il peso della scienza entro la cultura, oltre quello, essenziale, della filosofia. «Ogni scienza è, della cultura, una parte — affermava — indipendente fino a un certo segno; e che ci dà un buon orientamento in un certo campo. Siccome la scienza prevale nella cultura moderna; e siccome la pratica moderna, fondata sulla scienza, è sotto alcuni aspetti superiore a quante la precedettero, noi moderni abbiamo quasi dimenticato l'esigenza d'un orientamento complessivo»; orientamento che può essere assunto da una filosofia che abbia salde «relazioni con la cultura del suo tempo». In tale modo si evitano esiti metafisici, dogmatici senza cadere nello scetticismo; insomma Varisco propugna una filosofia

che affronti il problema di determinare la relazione dell'uomo con la cultura, nella consapevolezza che «il lavoro necessario a costruire la sintesi non finirà così presto, anzi non finirà mai. Quando il lavoro sia ben avviato la sua importanza consiste, non tanto ne' suoi risultati, quanto nel suo effettuarsi». Era l'indicazione di una fiducia nella razionalità umana, nella sua capacità di costruire una visione generale del mondo rivedibile sì — come tutte le costruzioni umane — ma in grado di darci un orientamento, di farci conoscere in termini sempre più profondi il mondo, naturale e umano.

Benedetto Croce, aprendo il Congresso nella veste di Ministro della Pubblica Istruzione, si sofferma in questi termini sull'efficacia politica della filosofia: «La grande guerra dalla quale siamo usciti, questa crisi violenta di un secolo di storia, è stata tutta piena dei concetti, ora contrastanti, ora confluenti, di giustizia e di forza, di nazionalità e di soprannazionalità, di libertà e di autorità, di lotta di Stati e di lotta di classi, di ideali umanitari e d'ideali politici, e via enumerando; e si può dire che non mai sia apparso così evidente che la spada segua il pensiero. Prima ancora che la guerra si combattesse nelle trincee e sui campi, era stata preparata e combattuta nelle menti dei filosofi, dei quali forse la gente non si accorge, forse perché non ci si accorge di solito dell'aria che si respira». Dopo avere indicato nella borghesia la classe sociale capace di fare fronte ai nuovi compiti che incombono, prima di tutti quello di operare «profonde trasformazioni sociali... senza sfasciare lo Stato», così concludeva: «Voi vedete, dunque, quanto grande ed efficace ed attuale sia l'ufficio degli studiosi di filosofia, ai quali, come già spettò di preparare guerra e rivoluzione, spetta anche di venir formando la nuova e unitaria coscienza umana, la coscienza della nuova età nella quale viviamo e per la quale tutti lavoriamo».

Gli argomenti trattati sono stati parecchi; oltre ai rapporti fra cultura e filosofia, si è discussa la revisione compiuta dalle rivoluzioni epistemologiche del primo Novecento, il problema sociale e quello della scuola. Insomma, l'obiettivo che la SFI si è esplicitamente proposto è stato quello di procedere a una revisione e rettifica degli orientamenti filosofici tradizionali e di riprendere i contatti con le altre aree culturali europee. E dal Congresso sono sostanzialmente emerse le posizioni teoriche più significative e i differenti programmi di ricerca allora esistenti. Con gli atti di questo e del successivo V Congresso, che si tenne a Firenze dal 15 al 19 ottobre del 1923, abbiamo un quadro attendibile dello stato della cultura filosofica italiana. Aliotta ha letto la relazione sulla filosofia della scienza, G. Calò quella sulla scuola e R. Mondolfo quella sul problema sociale, su cui conviene soffermarci un poco

perché è l'unica che affronta il tema allora di bruciante attualità, quello dei grandi rivolgimenti in atto, primo fra tutti la rivoluzione russa. (Egli aveva pubblicato, un anno prima, *Sulle orme di Marx* che costituisce il punto d'approdo del suo «umanismo» marxista: un testo che è stato fondamentale per più generazioni di democratici e socialisti, in Italia e fuori d'Italia). Qui la riflessione filosofica mondolfiana rimane legata alle effettive tensioni etico-politiche sollevate da quello straordinario evento storico. In altri termini, egli compie un notevole sforzo teorico per comprendere, insieme alla necessità storica di quella rivoluzione, i pericoli insiti nel fatto stesso che quel tentativo avveniva in un paese arretrato — in larga misura ancora pre-capitalista — dove si sarebbe esercitata la violenza (e finanche il terrorismo) per imporre un modello di società di cui mancavano le premesse essenziali, sociali e culturali. Egli ribadisce le ragioni per cui il proletariato deve mantenere la sua originaria «missione di liberatore del mondo, per la creazione di una società, in cui il libero sviluppo di ciascuno avesse ad essere condizione del libero sviluppo di tutti». Questa è e rimane, secondo Mondolfo, la bussola, l'idea regolativa del socialismo.

Mondolfo avverte che «oggi invece nel concetto della dittatura del proletariato (che del resto lo stesso *Manifesto dei comunisti* affermava) sembra talora quasi volersi esprimere piuttosto un nuovo dominio di classe, che una abolizione delle classi stesse», ma ciò deve essere evitato, altrimenti il prezzo che si pagherà sarà elevatissimo, perché «si avrà una dittatura non più del proletariato quale la concepisce l'anergico nucleo di uomini che se ne fa portatore... Ma ciò non significa né che possa esistere dottrina socialista non ispirata ad universalità umana, né che una società di produttori, in cui tutta la collettività dev'essere assorbita, possa ammettere esclusioni e soggezioni di una parte dall'altra».

Di questo congresso, oltre alla relazione di Enriques sul tema dei rapporti, indisciungibili e fecondi, fra «razionalismo e misticismo» (con cui continuava il discorso iniziato nel congresso precedente), vanno segnalate altre comunicazioni che hanno animato il dibattito come quella di G. Gentile su «Arte e religione» e quella di G. Calò su «La scuola, lo Stato e le classi sociali», mentre E. Buonaiuti — a cui rimanevano poche occasioni per ribadire pubblicamente il suo pensiero — parlò di «filosofia e religione nella cultura contemporanea».

Il Congresso infine approvò due importanti ordini del giorno: uno per l'istituzione di «cattedre di sociologia in alcune Università del Regno, come materia facoltativa annessa alla Facoltà di filosofia»; il secondo per incrementare «la formazione di Circoli di filosofia e di cultura

storico-religiosa nelle città italiane, sull'esempio di Roma, Bologna, Genova, Firenze, Palermo».

Con il V Congresso la SFI continuava la rassegna e la revisione filosofica avviata precedentemente. Va sottolineato l'elevato numero di adesioni, di relazioni e comunicazioni che ci furono nei due congressi di quest'operiodo. Nel 1920 150 erano gli aderenti, 30 le associazioni, istituzioni e riviste, e 31 le relazioni e comunicazioni; nel 1923, 174 le adesioni, 27 le relazioni e comunicazioni. Le sette relazioni sono state tenute da F. De Sarlo, B. Varisco, G. Tarozzi, A. Chiappelli, E. Buonaiuti, A. Masnovo, V. Miceli: tutte di carattere teoretico, riguardanti le relazioni fra le fondamentali attività dello spirito umano: quella razionale, religiosa, estetica, etica e psicologica. Fra le comunicazioni, ricordiamo quelle di A. Banfi, «Immanenza e trascendenza come antinomia filosofica» e di C.L. Musatti, «La teoria di Einstein e la filosofia», mentre O. Campa e M.M. Rossi parlarono del pragmatismo di Mario Calderoni, di cui si stava pubblicando l'opera, uscita nel 1924 in due volumi nelle edizioni della «Voce».

Questo congresso provocò successivamente una discussione, pubblicata nella *Rivista di filosofia* fra M.M. Rossi, G. Tarozzi e A. Banfi. Quest'ultimo affermò che «il V Congresso filosofico italiano ... è stato rappresentativo dell'esigenza ormai profonda ed universale di un esame della posizione stessa del pensiero speculativo, dei suoi postulati e delle sue categorie fondamentali». E chiariva poi: «Questa tonalità critica sistematica delle correnti antiattualistiche ... costituisce uno dei più notevoli aspetti del pensiero italiano contemporaneo e la più marcata caratteristica del V Congresso di filosofia». È una valutazione condivisibile, nel senso che un «neorealismo» caratterizzato secondo esperienze diverse e diversamente motivate (da Tarozzi a De Sarlo, da Varisco a Martinetti) è ciò che ha unificato il fronte anti-idealista (la critica alla riforma gentiliana per quanto riguarda l'insegnamento della filosofia è stata esplicita). In altri termini, assistiamo a un tentativo, da parte dei filosofi di estrazione positivista, spiritualistica e metafisica, di rettificare le proprie posizioni teoriche fuoriuscendo da certo dogmatismo di scuola con una risposta complessiva ai problemi filosofici all'altezza delle critiche a suo tempo formulate dall'idealismo crociantino-gentiliano. Questo tentativo da parte del «fronte anti-idealista» — dopo l'eclissi del precedente capeggiato da F. Enriques e G. Vailati (quest'ultimo morto a quarantasei anni nel 1909), di dare risposte più persuasive e valide ai problemi filosofici (tradizionali e nuovi), rispetto a quelle elaborate dalla filosofia italiana nel corso del primo ventennio

del secolo, continua anche nel VI Congresso. Tale congresso si tenne a Milano nei giorni 28-30 marzo 1926 e fu interrotto dall'intervento dei fascisti. La *Rivista di filosofia* di quell'anno ne dà questo scarso resoconto: «Il VI Congresso filosofico si tenne a Milano nei giorni 28, 29 e 30 marzo. Dopo un discorso di apertura del prof. Martinetti, il prof. Varisco svolse la sua relazione sul tema: «Le funzioni dello Stato»; il giorno seguente il Senatore Croce parlò della «Filosofia italiana nel secolo del barocco: dal Campanella al Vico»; nel terzo giorno il prof. De Sarlo svolse la sua relazione sul tema: «L'alta cultura e la libertà» e il prof. Adelchi Baratonò sul tema: «Il pensiero come attività estetica». Nelle sedute pomeridiane a sezioni separate furono svolte importanti comunicazioni. Il prof. Santino Caramella commemorò degnamente Cesare Ranzoli. Dopo il terzo giorno, il Congresso dovette interrompersi, come è noto. Sappiamo che gli atti di questo Congresso saranno prossimamente pubblicati. Ne parleremo in uno dei prossimi fascicoli». (La relazione di Martinetti: «I Congressi filosofici e la funzione religiosa e sociale della filosofia», fu pubblicata nella *Rivista di filosofia* del 1944). La verità è che a quel congresso non parteciparono né filosofi cattolici né gentiliani, uniti nel rifiuto della cultura filosofica rappresentata nella SFI. In particolare fu ritenuta una provocazione la presenza dello scomunicato (e perseguitato) Ernesto Buonaiuti come relatore; infatti lo scioglimento del congresso avvenne nel giorno in cui doveva parlare Buonaiuti.

III. periodo: 1929-1940. La filosofia e il potere autoritario

Nel corso degli anni trenta, la SFI viene sciolta e sostituita dal Regio Istituto di studi filosofici, con un Presidente nominato direttamente dal governo. Tale istituzione conosce un momento di notevole sviluppo di scritti e di attività. Il VII Congresso del 1929 segna una netta svolta, nel senso che l'associazione diventa una istituzione stabilmente inserita nel regime fascista e pertanto perde la rappresentatività delle forze culturali che aveva prima (ma «guadagna» quelle cattoliche). Un certo numero di filosofi, per lo più raccolti attorno alla *Rivista di filosofia* nel periodo della direzione di Piero Martinetti (1927-1943), non partecipa più ai congressi filosofici.

Così, non solo una parte dei filosofi della generazione primo-novecentesca, ma anche parte di giovani che più direttamente sono collegati con tali filosofi intraprende una ricerca che non passa attraverso l'associazione filosofica.

Il nuovo ente morale ha un nuovo statuto (R.D. 28 maggio 1931, n. 709); il Presidente è Francesco Orestano — che terrà il discorso inaugurale di tutti i congressi degli anni trenta — e il Segretario generale Enrico Castelli. Inoltre ora viene data attuazione a imprese editoriali come la pubblicazione delle opere complete di alcuni filosofi della nostra tradizione (Rosmini, Gioberti); infine *l'Archivio di filosofia* è il nuovo organo dell'associazione, ed esce con continuità e tempestività, dando largo spazio all'attività dell'associazione e delle sue numerose e attive sezioni. Inoltre altre due pubblicazioni filosofiche, la *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, diretta da G. Del Vecchio e *l'Archivio di storia della filosofia italiana*, diretta da C. Perticone escono con il sottotitolo «organo di collaborazione della Società filosofica italiana». Ne esce un quadro assai mosso dell'attività filosofica di quegli anni; un'attività particolarmente estesa anche perché una delle direttrici culturali dell'associazione è lo stretto nesso che si instaura — e che trova un costante riscontro nei congressi — fra tematiche filosofiche tradizionali (il problema dei rapporti filosofia-scienza, quello delle categorie, le forme dell'esperienza, ecc.), e quelle più direttamente politiche, ideologiche. Ciò dà senz'altro una maggiore udienza all'associazione, la cui azione si esercita anche nei confronti di un esteso strato di insegnanti medi, che assistono e spesso intervengono nei congressi. Una tale presenza, precedentemente auspicata, viene ora effettivamente realizzata in forme cuspide; così la SFI assolve anche un compito di aggiornamento culturale degli insegnanti della scuola secondaria, stabilendo un più stretto rapporto fra produzione «alta» e «cultura scolastica». In questo periodo la SFI organizza congressi quasi ogni anno; viene incrementata l'attività delle sezioni dell'Istituto di studi filosofici delle città con sedi universitarie: Torino, Milano, Padova, Napoli, Perugia, ecc. Quasi tutte le sezioni riescono a pubblicare le conferenze e i dibattiti che organizzano su argomenti vari, teoretici e storici.

Una delle caratteristiche del fascismo su cui c'è l'accordo degli storici, è che esso va al potere come blocco di forze eterogenee, con una complessa articolazione interna, in cui il personale culturale della piccola borghesia ha un ruolo attivo e una presenza essenziale; presenza che il fascismo accetta prima, e tollera poi. All'interno stesso del fascismo ci sono poi varie componenti relativamente autonome: la monarchia, la Chiesa, lo stato maggiore, la massoneria. I ceti medi conservano per tutto il ventennio un peso politico non trascurabile, al contrario di quello che è avvenuto in Germania, in cui il nazismo è andato al potere dopo la crisi del 1929, che aveva distrutto tali ceti. Non a caso la cri-

tica e l'opposizione al fascismo è espressa, oltre che dai partiti operai, proprio da Giacomo Matteotti, Piero Gobetti, Giovanni Amendola, Ernesto Rossi, Bruno Bauer, i fratelli Rosselli, Cianca: tipici rappresentanti di queste forze sociali. Questa caratteristica di fondo è una costante del fascismo, che si troverà sempre di fronte alla necessità di tenere unito a sé tale forza sociale e culturale, la quale però ha continuamente riproposto le proprie ragioni di differenziazione e di critica.

Si può riassuntivamente dire che nel corso degli anni trenta c'è un pluralismo culturale entro una direzione politica centralizzata e autoritaria. In questo periodo il fascismo ha creato propri canali di espressione di un «dissenso controllato», perché il pluralismo e anche il dissenso culturale c'erano, ma pur sempre all'interno di un blocco sociale e politico reazionario, tale cioè da fare «scattare» la censura o la misura repressiva quando atteggiamenti o posizioni diverse non erano più ritenuti «fisiologici» rispetto al sistema ma «patologici». Insomma si può dire che dal punto di vista culturale, il fascismo si trovò stretto in una contraddizione fondamentale: da un lato avvertì la necessità di sollecitare e organizzare, specie sul terreno culturale, la partecipazione delle giovani generazioni, anche per operare quel ricambio del personale politico-culturale richiesto dalla stessa struttura di un regime di massa; dall'altro però aveva una struttura economica e un meccanismo di selezione e controllo ideologici che assicuravano una integrazione del personale a livelli inadeguati (sia sul piano professionale che su quello culturale).

Lo sforzo compiuto dal regime per dare un peso e un ruolo all'associazione filosofica (come ad altre organizzazioni culturali) si inseriva in questa avvertita consapevolezza di dover compiere uno sforzo di unificazione culturale dei ceti intellettuali di diversa estrazione, che erano confluiti nel fascismo prima che diventasse regime. È indubbio infatti che una parte consistente del personale della piccola e media borghesia intellettuale del primo Novecento si sia identificato con l'azione sovversiva dei gruppi nazionalisti, sindacalisti rivoluzionari, socialisti di sinistra, interventisti. In conclusione, nell'età giolittiana i rappresentanti dell'ideologia «trasformistica» italiana con la polemica multipla e ambivalente nazionalistico-neutralistica, clericale-massonica, socialista liberale, protezionista-liberistica (nei due versanti di sinistra e di destra), si trovarono unificati nell'ideologia fascista, nel momento di attacco e smantellamento dello stato liberale. C'è pertanto un preciso nesso tra il regime (il suo progetto di stabilizzazione economica e politica) e la non funzionalità professionale della cultura scolastica tradizionale come quella impartita dalla scuola fascista: la realizzazione di

una stabile adesione della piccola e media borghesia, la quale accettava l'alto costo di una dura selezione per ottenere una integrazione sociale relativamente soddisfacente.

a) *Un tentativo di ricomposizione culturale*

La SFI svolge parte della sua attività in quest'azione di ricomposizione culturale fra le diverse generazioni di studiosi. F. Orestano presenta esplicitamente il X Congresso del 1935 come quello che «continua l'opera di revisione fondamentale dei problemi filosofici iniziata con l'VIII Congresso di Roma e continuata con il IX Congresso di Padova». Orestano, con i suoi numerosi interventi congressuali, delinea in termini chiari questa linea di politica culturale fascista entro la SFI; una linea che peraltro non è mai stata stabilmente maggioritaria. Fino al 1929 il filosofo fascista e del fascismo è soprattutto Giovanni Gentile, il cui pensiero è stato più avversato che accettato entro l'associazione, come vedremo. Dopo il 1929 l'attualismo declina ed emerge soprattutto la componente cattolica e quegli orientamenti laici compatibili con la tradizione filosofica cattolica, o comunque non confliggente con essa. Mentre nel primo periodo del fascismo si può parlare se non di una vera e propria egemonia dell'attualismo, certo di una sua preminenza — anche per il rilievo che l'attività organizzatrice di Gentile ebbe entro le istituzioni culturali (case editrici, università, centri di cultura) — dopo il 1929 c'è una pluralità di posizioni senza egemonia di nessuna di esse.

Il VII congresso si tiene a Roma dal 26 al 29 maggio, in un momento politico — dichiara Gentile nella circolare d'invito — in cui «i nuovi rapporti tra il Regno d'Italia e la Santa Sede porgono avanti alla coscienza degli italiani problemi vitali di cultura, i quali sono problemi pratici urgenti, ma sono pure problemi altamente speculativi; riguardano le relazioni dell'individuo con lo Stato, l'ordinamento della scuola pubblica e simili, ma toccano pure i concetti fondamentali d'ogni dottrina filosofica». I tre problemi discussi sono stati: «La filosofia e lo Stato», relatore G. Gentile; «La filosofia e il cristianesimo», relatore B. Varisco e «L'insegnamento filosofico nella scuola pubblica», relatore A. Guzzo. È il congresso del confronto diretto e polemico dell'attualismo, nelle sue diverse e divergenti componenti, con quei rappresentanti del pensiero cristiano (sia del versante spiritualista che di quello neotomista), che dopo il Concordato risultavano rafforzati sul piano culturale oltre che politico. Lo stesso capo del fascismo, Benito Mussolini,

intervenne per assicurare che il fascismo non si disinteressava dei problemi filosofici e per rivendicare l'efficacia di un'azione culturale che aveva avuto nella riforma scolastica gentiliana il primo avvio.

Sui tre argomenti trattati, la divergenza fra il laicismo difeso da G. Gentile insieme agli altri attualisti e i pensatori cattolici, qui presenti in larga e autorevole rappresentanza (Bontadini, Gemelli, Masnovo, Olgiati) è netta e inconciliabile. È una discussione in cui vengono al pettine i nodi teorici taciuti o irrisolti nel momento in cui fu varata la riforma gentiliana della scuola. Nel corso della discussione sull'insegnamento filosofico nella scuola pubblica le posizioni sono differenti e le contrapposizioni sono serrate e a volte aspre.

A questo proposito va ricordato che l'importanza della riforma Gentile risiedette nel fatto che essa ha rappresentato la conclusione politica e la realizzazione istituzionale di un progetto preparato e discusso da quasi tutte le correnti ideologiche del primo Novecento, il cui punto di convergenza fu rappresentato dalla critica — che in Gentile fu la più radicale — dell'ideologia pedagogica positivista. Come è noto, sulla riforma Gentile si riscontrò un sostanziale e largo accordo, con adesione anche da parte delle correnti più moderate di ispirazione positivista, insieme agli stessi cattolici, la cui rivendicazione, anche in politica scolastica, era il ritorno alla legge Casati. Gentile riconosceva la centralità dell'insegnamento della religione perché «per formare un popolo, dichiarava, veramente grande e una nazione veramente forte, è necessario che i cittadini abbiano una concezione religiosa della vita». Bisogna d'altra parte sottolineare che l'adesione alla riforma di Gentile da parte di queste forze tra loro eterogenee non significava adesione alle motivazioni filosofiche addotte da Gentile stesso. L'«operazione culturale» condotta dal fascismo — il quale nel 1923 si configurava ancora come un blocco di forze politiche con diverse componenti — consistette proprio nell'accogliere e privilegiare gli elementi autoritari dell'ideologia pedagogica gentiliana, in diretto rapporto con il suo più generale obiettivo di fascistizzazione della società. In particolare, la restaurazione dell'insegnamento della stessa religione, la «riforma» degli insegnamenti di filosofia, di storia e quelli scientifici avveniva nell'ambito di una concezione dello Stato che contrastava nettamente — anche in linea di principio — con le posizioni liberal-moderate e costituirà la base della successiva differenziazione di queste forze dal regime stesso.

Ebbene, l'importanza culturale di questo VII Congresso risiede nel fatto che questa differenziazione si fa netta, esplicita e incomponibile. Esso segna la sconfitta del disegno di politica culturale perseguito da Giovanni Gentile che già nel 1928 si era apertamente espresso contro

il Concordato. Con tale atto politico i margini di una piena egemonia laica, capace di subordinare al suo progetto di laicizzazione della cultura e della vita civile la stessa forza culturale dei cattolici escludendo definitivamente sia la componente tradizionalistica massonica che quella radical-socialista, non ci sono più. In tal modo veniva modificata e in termini notevoli la caratteristica culturale che aveva avuto la SFI del primo ventennio circa. Con il Concordato il fascismo riconosce che l'apporto della Chiesa gli è indispensabile per consolidare il blocco della conservazione soprattutto attraverso il consenso delle masse contadine e dei ceti intermedi delle campagne, ancora largamente sotto l'egemonia della Chiesa. Insonna l'attualismo non è più parte essenziale della politica culturale del fascismo; rimane una delle componenti minoritarie, resa poi filosoficamente meno incisiva e rilevante dalle scissioni che subisce nel corso dei primi anni trenta sia «da sinistra» (G. Calogero, F. Lombardi, U. Spirito) che «da destra» (la pattuglia di spiritualisti di estrazione idealistica).

Nel corso di questo decennio riemergono orientamenti che precedentemente avevano subito un'eclissi; inoltre si manifestano posizioni che si rifanno a esperienze di altri paesi: una nuova formulazione del realismo positivista (M. Dal Pra), il neopositivismo di stampo viennese (L. Geymonat), il neorazionalismo di A. Banfi e dei suoi giovani, agguerriti allievi (G. Preti, E. Paci, L. Anceschi, D. Formaggio, G.M. Bertin, R. Cantoni), la fenomenologia (N. Bobbio). Si tratta di programmi di ricerca filosofica che in questo periodo hanno uno scarso seguito, ma attestano che una fase nuova si apre nella filosofia. (Tali orientamenti riveleranno la loro fecondità e dispiegheranno la loro influenza negli anni del secondo dopoguerra). Infine c'è un diffuso «ritorno a Kant», a una ragione più umana e problematica, con un conclusivo approdo o a una fenomenologia che permette indagini fini entro alcune discipline, come il diritto (N. Bobbio), o a un esistenzialismo che rivendica il valore della finitezza dell'uomo e della libertà. (C. Luporini).

Questi cenni servono a indicare una ripresa di interessi nuovi da parte dell'ultima generazione di filosofi che non trova però un'udienza e la possibilità di incidere significativamente nella cultura italiana, anche perché alcuni di questi giovani filosofi non aderiscono affatto al fascismo, o in qualche modo si defilano rispetto a un impegno militante richiesto dalle stesse circostanze e dai temi su cui i filosofi sono invitati a discutere e prendere posizione entro l'associazione. Così alcuni di questi giovani «novatori» non li troviamo nei congressi filosofici; non solo, ma nel corso degli anni trenta assistiamo, sul piano culturale, a un altro fenomeno

macroscopico, quello delle riviste giovanili espressione di gruppi, in larga misura autonomi, di giovani intellettuali. La lettura di tali riviste — in cui è predominante l'antiattualismo — ci permette di vedere sia quali siano i punti di contatto o di conflitto tra la cultura accademica e quella giovanile, sia di capire attraverso quali vie complesse e intricate sia sorta e si sia organizzata la critica e il dissenso verso il regime; un dissenso soprattutto culturale. Inoltre possiamo conoscere quali siano stati i dibattiti filosofici più significativi, e spesso polemici, affrontati dai giovani in quegli anni, anche se le direttrici culturali del regime sono state elaborate più esplicitamente in altre riviste: in *Critica fascista* di Giuseppe Bottai, in *Gerarchia* di Benito Mussolini, in *Educazione Nazionale* (dal 1934 *Civiltà fascista*) di Giovanni Gentile.

È indubbio che l'attività giornalistica è stata assai potenziata durante gli anni trenta, in particolare quella studentesca e giovanile. Il Guf ha esercitato fra gli studenti un compito di informazione e di orientamento rilevante, coinvolgendo nel dibattito politico un numero elevatissimo di studenti, specie attraverso le riviste che sorsero in ogni ateneo. Per molti esso ha costituito la prima, significativa esperienza politico-culturale, l'occasione per un'attiva partecipazione a quei Littorali della cultura e dell'arte che sono stati organizzati dal regime dal 1934 al 1940. Si è molto discusso sulla chiusura provinciale del fascismo, sulla mancanza di collegamenti culturali con l'Europa.

Va però detto che chi ha voluto aggiornarsi sul pensiero filosofico europeo più avanzato l'ha poi fatto senza molte difficoltà. Se ciò non avvenne in misura estesa non fu solo a causa del regime autoritario ma soprattutto perché non c'era un reale interesse a un tipo di cultura diversa da quella della tradizione idealistica, spiritualistica (laica e cristiana): in definitiva della tradizione retorico-umanistica che il regime fascista aveva accolto e incrementato ad uso delle giovani generazioni; generazioni che in larga misura integravano il suo apparato demagogico di propaganda: dall'accademia universitaria al giornalismo di provincia.

Ebbene, questa cultura era sostanzialmente accettata non perché imposta autoritariamente ma perché l'uso autoritario che ne faceva il regime coincideva in linea di massima con l'aspirazione spontanea di un certo tipo di intellettuale (di estrazione piccolo o medio borghese) che, per tale tramite, si integrava nella società. D'altra parte la convergenza culturale oggettiva che si è venuta formando in quegli anni — e che ha compiuto un ruolo di selezione delle nuove generazioni — fra l'idealismo, un fenomenismo di stampo positivista o spiritualistico e lo spiritualismo di stampo cristiano, favorì il consolidamento di una cultura che espunse la scienza, la razionalità scientifica oltre che i «saperi

umani» da una seria formazione culturale. In tale contesto non venivano certamente incoraggiati i tentativi di riprendere quei programmi filosofici (come quelli primonovecenteschi) che avevano rivalutato la scienza e l'epistemologia, mentre venivano ora privilegiati quegli orientamenti che si inserivano in una consolidata tradizione. Per tali motivi i «portatori» di esigenze e istanze innovatrici, nel senso che fuoriuscivano dalle correnti accettate, sono anche quelli che nella maggior parte dei casi si sono trovati in opposizione al regime fascista.

b) *Il tentativo di egemonia dei filosofi cattolici*

In questo periodo il fatto culturalmente più significativo che avviene fuori e dentro l'associazione filosofica è l'emergere del pensiero filosofico cattolico che si candida ora ad assolvere un ruolo egemonico e alternativo a quello svolto dall'idealismo italiano e, più in generale, dal pensiero laico. Un pensiero, quest'ultimo, che aveva sempre più rescisso i legami con le scienze fisico-matematiche e «umane», scivolando sempre più verso temi in senso lato religiosi. La stessa associazione ha proposto in diverse formulazioni le tematiche etico-politiche, religiose, forse proprio per creare quell'unità culturale, nella diversità non antagonista, la quale consentiva di presentare un'immagine sostanzialmente omogenea della cultura filosofica italiana.

La lunga marcia della cultura cattolica entro le istituzioni liberal-borghesi dello Stato ha una lunga storia, che affonda le sue radici nella formazione stessa della nostra unità nazionale e che giova ricordare in alcuni punti essenziali. Come è noto la «presa» di Porta Pia congelò il clericalismo italiano nelle posizioni intransigenti e nelle idealità integralistiche. Tale congelamento, se determinò la liquidazione dei clerico-moderati non fu alla lunga nociva ai successivi sviluppi del movimento cattolico. L'intransigenza protestataria, come sostenne G. Sacchetti, impedì che il movimento politico-religioso dei cattolici si trasformasse in un qualsiasi partito clericale conservatore di tipo francese o spagnolo e che si logorasse come un'appendice parlamentare dell'estrema destra liberal-moderata, comprometendosi agli occhi delle masse rurali che avrebbe perduto per il futuro.

In altri termini, l'intransigenza e l'astensionismo elettorale, dissociando il movimento cattolico dalle sorti del clerico-moderatismo, che seguirono quelle dei liberal-moderati, resero possibile il rovesciamento dell'integralismo cattolico, di origine reazionaria e aristocratica nell'epoca della politica delle élites, all'integralismo popolare e riformistico, ossia alla democrazia cristiana, nell'epoca della politica di massa, senza rot-

tura di continuità nella tradizione, nella idealità e anche, in larga parte, nel personale politico.

Ma i motivi che sono alla base della forza dei cattolici, costituiscono anche un punto di debolezza, nel senso che il movimento cattolico (e il partito cattolico), pur fornendo al blocco della conservazione la base popolare di manovra, è stato per lungo tempo incapace di esprimere un corpo di intellettuali in grado di competere, a tutti i livelli, con la cultura laica, sia conservatrice che progressista, sul suo stesso terreno. Ciò permette di capire la circostanza che anche una presenza massiccia — come c'è stata nel corso degli anni trenta — della cultura cattolica, ai diversi livelli in cui si è espressa, sia riuscita a stabilire un radicamento nuovo nella società italiana ma non ad assolvere un ruolo egemonico. Così nel dopoguerra, anche quando il potere politico è stato cattolico, la cultura dominante è stata non cattolica ma laica.

Nei paesi in cui il potere politico è forte, la cultura cattolica è soprattutto di tipo ecclesiastico, nel senso che risulta decisivo l'orientamento culturale della gerarchia ecclesiastica, cioè della Chiesa.

Nelle società più ampiamente laicizzate, come quella francese, in cui più radicale è stata nel secolo scorso la critica liberal-borghese, più vivace è stato anche il risveglio culturale e filosofico cattolico. E poiché le società capitalistiche occidentali si muovono tutte nel senso dell'industrializzazione e dell'urbanizzazione crescenti, la cultura cattolica francese ha mantenuto — nel corso degli anni trenta e dopo — un'attrazione particolare per tutti i gruppi di cattolici «modernizzatori». Ebbene, la cultura cattolica ecclesiastica italiana nel corso degli anni trenta «punta soprattutto sull'avvaloramento di una ecclesiologia che al centro pone una chiesa preoccupata prevalentemente di sé, decisa a nulla depennare dalla propria compagine strutturale e presentata come l'unico transatlantico di salvezza nel mondo. La quale chiesa agli effetti della evangelizzazione sembra attribuire alla forza istituzionale un'importanza pari se non superiore che non all'annuncio profetico» (L. Bedeschi).

Così dai centri dell'elaborazione teologica di Roma, Milano, Napoli e Piacenza e dalle riviste che allora ogni istituto teologico pubblicò non si va oltre i tradizionali dibattiti sul libero arbitrio, la predestinazione, il rapporto natura-sopranatura, il fine della creazione e della redenzione, ecc. Questa posizione teologica ha il suo corrispettivo, nel campo della filosofia, in un neotomismo ritenuto autosufficiente nei suoi principi e nei suoi sviluppi rispetto al pensiero moderno.

Peraltro c'è stato un tentativo di impiantare in Italia una cultura cattolica, di ispirazione francese, da parte di alcuni filosofi, ma tale dibattito è stato bloccato dalla gerarchia ecclesiastica. Abbiamo un do-

cumento singolare di questo tentativo, promosso dall'assistente della FUCI mons. Giovanni Battista Montini: è la relazione che il giovane professore Marino Gentile tenne al convegno triestino della FUCI del 1930, dal titolo (e dall'intento) programmatico: «Il compito dei cattolici nella cultura». Ma il tentativo di rinnovamento espresso nella relazione, che era stata incoraggiata e seguita dallo stesso Montini, non fu neanche avviato. Così non hanno avuto sviluppo, entro la cultura cattolica, anche le istanze nuove espresse dalle riviste giovanili cattoliche come *Il Carroccio*, *La Rivista dei giovani*, *Tradizione*, *Segno dei tempi*, *La Grande orma*, per citarne alcune.

In questo periodo le posizioni teoriche che entro la cultura cattolica non si identificano pienamente con il neotomismo — fatto coincidere con l'ortodossismo — sono emarginate e così non hanno una effettiva presa. Intendiamo alludere allo spiritualismo, alle posizioni che si richiamano alla metafisica classica allora elaborate da Marino Gentile e alle teorizzazioni di quei filosofi cattolici, come Carlo Mazzantini e Augusto Del Noce, che solo in anni recenti hanno visto riconosciuto il loro impegno di filosofi cristiani. Il programma filosofico del neotomismo — così come si è espresso nei congressi di quegli anni — è teso a rivendicare la propria superiorità nei confronti della cultura moderna perché persuaso che tutti i problemi — etici, gnoseologici, epistemologici — che il pensiero moderno ha elaborato sia nel versante empirista e neoempirista, sia in quello razionalista e neorazionalista, siano «traducibili» entro il tomismo. Una posizione, giova ricordare, che sarà abbandonata dalla successiva generazione di filosofi cattolici entro cui si sono delineati atteggiamenti filosofici e proposte epistemologiche significative. (Alludiamo, per esempio, al programma di ricerca di Evandro Agazzi e di Dario Antiseri nel campo dell'epistemologia).

c) I congressi degli anni trenta

Ora passeremo in rapida rassegna i congressi che si sono tenuti dal 1933 al 1940. L'VIII Congresso si è tenuto a Roma dal 24 al 28 ottobre 1933 e i tre temi affrontati sono stati questi: «Filosofia e scienza», «Filosofia e politica», «Filosofia e scuola». La discussione più interessante si è avuta sul primo argomento, dove si è riscontrata, per l'ultima volta in questo periodo, la presenza di scienziati di indubbio valore, mentre c'è stata una latitanza di filosofi e quelli che intervengono non dialogano effettivamente con i primi, ma ribadiscono il valore delle loro posizioni teoriche. Ciò che i relatori affermano sui rapporti filosofia-

scienza è per lo più anacronistico rispetto al significato filosofico delle rivoluzioni epistemologiche del Novecento (teoria della relatività, meccanica quantistica) di cui pure parlano gli scienziati. Fra questi ricordiamo i fisici Quirino Maiorana, Ferdinando Lori, Enrico Persico — che accenna esplicitamente al «Circolo di Vienna» — e i matematici Luigi Fantappiè e Beppo Levi. Fra i filosofi E. Troilo, A. Pastore, C. Boyer, G. Capone Braga, A. Maymone, R. Pavese, C. Ottaviano, A. Faggiotto.

Il IX Congresso, si è tenuto a Padova dal 20 al 23 settembre 1934, e Francesco Orestano, nel discorso inaugurale su «La missione della filosofia del nostro tempo», assicura i presenti che rispetto all'appena concluso VII Congresso internazionale di filosofia — che si era tenuto a Praga — «le sole direzioni utili nelle quali il pensiero mondiale ormai avanza ... sono quelle medesime nelle quali l'ottavo Congresso nazionale di filosofia di Roma e questo nono Congresso di Padova hanno impostato, aggiornandoli, i problemi del conoscere, del valutare e dell'agire». E ai temi «Filosofia e storia», «Forme e misure della esperienza», e «Diritto ed etica», sono dedicate le relazioni rispettivamente di E. Boderero e F. Olgiate; E. Troilo, F. Orestano e A. Gemelli; G. Del Vecchio e A. Ravà. Si tratta di un dosaggio equilibrato e quasi paritario tra pensatori dell'area laica e quelli di area cattolica secondo un criterio che, pur con diverse motivazioni, sarà adottato anche nel secondo dopoguerra (e dura, anacronisticamente, ancora oggi). Segnaliamo in particolare la presenza della «psicologia» (E. Bonaventura, C.L. Musatti, M. Casotti) e quella di Lori, Pastore, Pavese, E. Sernagiotto di Casavecchia, G. Valeri-Caldesi sull'esperienza scientifica (fisica e matematica).

Il X Congresso fu tenuto a Salsomaggiore dal 7 al 13 settembre 1935. Salsomaggiore è la città natale di Gian Domenico Romagnosi, il cui pensiero, a cento anni dalla morte, fu oggetto del primo tema, seguito da altri due: «La logica nelle scienze» e «Il realismo». Il primo tema è affrontato da Annibale Pastore, il quale ripropone — come in tutti i congressi cui ha puntualmente partecipato con relazioni o comunicazioni — la sua «logica del potenziamento», sostanzialmente estranea agli autentici problemi logici che allora si dibattevano nell'ambito della scuola di G. Peano in Italia, e in altri fecondi orientamenti di logica esistenti fuori d'Italia. Dopo le relazioni sul pensiero di Romagnosi si è affrontato il secondo tema con relazioni di G. Tarozzi, A. Carlini, G. Bontadini e — in sostituzione di F. Enríques — Q. Maiorana.

L'XI Congresso si è tenuto a Genova dal 6 al 12 settembre 1936. Si tratta — affermava F. Orestano nel discorso di apertura — della «prima manifestazione collettiva del pensiero filosofico italiano in un'Italia

ordinata a Impero, al cospetto di un'Europa sconvolta dalla rivoluzione comunista in marcia». I temi sono quelli più legati alla tradizione liberal-moderata e religiosa; e l'introduzione generale è tenuta da Nicola Pende sul tema «Filosofia e medicina». Gli altri argomenti sono: «Religione e filosofia», con relazioni di Guido Manacorda, A. Masnovo, E. Castelli, A. Grammatico, G. Tarozzi, C. Boyer, R. Pavese, P. Orano, F. Olgiati, P. Romano, V. La Via, Marino Gentile, F. Orestano, G. Flores D'Arcais. Il secondo argomento è «Probabilismo e certezza nella logica e nella scienza», con relazioni di R. Resta, E. Galli, U. Redanò, G. Gallucci, A. Maros Dell'Oro, A. Testa, F. Orestano. Anche in questo caso si nota l'assenza degli scienziati e una trattazione del problema «scienza» che nel migliore dei casi si ferma alla sua nascita, senza alcuna escursione negli studi epistemologici dell'Otto-Novecento. Ai congressi del 1935 e 1936 i cattolici si presentano con un numero speciale della *Rivista di filosofia neo-scolastica* in cui ci sono le relazioni e le comunicazioni dei collaboratori della rivista sui problemi discussi: «Religione e filosofia» e «Il realismo».

Il XII Congresso, tenuto a Napoli dal 5 all'11 settembre 1937, discusse due argomenti: «Filosofia dell'arte o poetica» e «Il problema del trascendente nella scienza». Sul primo argomento intervennero, con relazioni e comunicazioni, alcune delle quali di carattere storico: G. Bianca, G. Flores D'Arcais, M. Treves, E. Galli, C. Boyer, F. Olgiati, G. Del Vecchio, A. Aliotta, A. Guzzo, A. Carlini, G. Tarozzi, F. Orestano e altri. L'immagine complessiva che emerge è quella di una pluralità di voci e posizioni, mentre l'influenza diretta di Croce su questi filosofi è abbastanza marginale. Sul secondo tema va segnalata l'assenza totale di scienziati e depistemologici. L'anno precedente la SIPS aveva tenuto un'importante riunione sul tema «La filosofia e il pensiero scientifico», rappresentativo delle posizioni allora presenti nella cultura filosofico-scientifica.

G. Tarozzi, C. Ottaviano, R. Resta, A. Pastore, C. Giacon, C. Carbonara, C. Gallucci discutono il tema senza alcun riferimento né ai dibattiti che in quegli anni avvenivano entro il Circolo di Vienna, specie nel corso dei suoi periodici convegni; convegni disertati dai filosofi italiani, (l'unica presenza è quella di Enriques, peraltro avverso ai neopositivismo); né alla pratica scientifica che pur si faceva nell'Italia di quegli anni. D'altra parte l'argomento era stato formulato in modo tale da sollecitare una discussione in termini tradizionali, o con un riferimento al trascendente che diede largo spazio ai neotomisti lie agli spiritualisti su un preciso terreno: quello della compatibilità di tali orientamenti con la scienza. Siamo di fronte a un'immagine ar-

caica, stereotipa della scienza, che non permette di approdare a nessun serio risultato teorico o storiografico.

A Bologna si tenne il XIII Congresso dal 6 al 12 settembre 1938 (VI della serie dei congressi annuali indetti dopo la costituzione del nuovo ente morale); due i temi affrontati: «Economia e filosofia» e «Dottrina delle categorie». Sul primo tema alcuni filosofi, ma soprattutto studiosi di economia — laici e cattolici — esposero soprattutto i motivi che facevano del corporativismo l'autentica terza via rispetto alle progettazioni etico-politiche, statali ed economiche del liberalismo e del comunismo. In tale opera di giustificazione ideologica del corporativismo assolve ora un ruolo non secondario anche il pensiero sociale di quei cattolici i quali riconoscono che il concetto cristiano della persona, del lavoro e dell'economia si inserisce felicemente nel corporativismo. Il filosofo che ha espresso il consenso teorico più esplicito verso il corporativismo è stato N. Abbagnano, nella prima relazione del congresso sul tema: «Essenza dell'ordine economico».

Dopo avere definito l'ordine economico come «il sistema politicamente organizzato, dei mezzi adatti a realizzare i valori spirituali del mondo umano» e dopo avere sottolineato che «una gerarchia dei mezzi è essenziale all'ordine economico», Abbagnano svolge la tesi secondo cui «l'organizzazione che nello Stato assicura la costituzione di questa gerarchia, è l'organizzazione corporativa». È da dire peraltro che il dibattito non è stato immediatisticamente centrato sul corporativismo — se non in alcuni interventi — ma si è focalizzato soprattutto sui rapporti tra economia ed etica (economia e politica); un tema che è parte integrante del corporativismo, cioè di un progetto di riorganizzazione totalitaria della società. Nella discussione si fronteggiano almeno tre posizioni: quella di U. Papi — uno degli economisti più illustri, che avrà un peso culturale e politico notevole anche nel secondo dopoguerra — il quale rassicura l'iniziativa privata contro ogni forma di «pianismo economico» nella versione «di sinistra», laica o cattolica che fosse, per una difesa della tradizione classica. Egli pertanto espone le ragioni che militano per il primato dell'economico sulla morale, nella persuasione che «se la scelta dei fini politici intacca fortemente la consistenza e la struttura economica di un paese, a lungo andare si avverte la necessità di un limite che viene posto appunto dall'attività economica».

Il cattolico F. Vito sostiene un solidarismo interclassista che si concilia felicemente con le ragioni del corporativismo. Egli riconosce che esiste una connessione fra l'economia e l'etica e difende il primato di quest'ultima, quando non si intenda l'economia la scienza «dell'utile

materialisticamente inteso, o del piacere individuale». Da ciò l'accettazione del corporativismo che ha appunto liberato l'economia dalle premesse individualistiche e materialistiche tradizionali (sia quelle «classiche» che quelle di tipo keynesiano).

Questo dibattito sui rapporti tra filosofia ed economia si inserisce in quello più generale sul corporativismo che ha attraversato tutto il periodo del fascismo. È indubbio che il fascismo tramite il complesso apparato ideologico rappresentato dal corporativismo è riuscito a mediare, cioè a integrare e unificare una serie di progettazioni ideologiche tra di loro diverse e anche contrastanti. Ma per comprenderne la funzione bisogna anche sottolineare che l'organizzazione corporativa sorse come «organizzazione parallela» rispetto al partito fascista, con precisi compiti di contenimento del sindacalismo in un primo momento e largamente sostitutivi, poi. La lotta contro il sindacalismo è una tendenza costante del fascismo perché la borghesia italiana ha identificato, fin dagli anni venti, il sindacato con la rivoluzione: di qui la necessità, a mano a mano che veniva limitata la sfera di azione del sindacato, di affiancare quella delle corporazioni.

L'apparato corporativo non fu pertanto solo produttore di nuovi posti di lavoro, di cattedre di diritto e di economia corporativa, ma intervenne nella dinamica delle forze produttrici, assolvendo una importante funzione di mediazione politica, proprio all'interno della stessa classe operaia, facendo accettare le soluzioni più favorevoli per l'oligarchia dominante, utilizzando a tale scopo tutta la strumentazione ideologica elaborata in quegli anni. Riassumendo si può dire che nella comunità dei filosofi la generazione prefascista ha dato uno scarso contributo a questa discussione, mentre più diretta è stata la partecipazione della «seconda generazione», con in primo piano Ugo Spirito, che a un suo progetto di corporativismo rimase sempre legato. (Egli espone in termini organici e conclusivi il suo pensiero corporativistico nel saggio del 1934, «Il corporativismo come negazione dell'economia», ove appunto giustifica il primato dell'etica. Egli porta così alle estreme conseguenze la sua teorizzazione del corporativismo, che sarà raccolta dalla tendenza nazista dei programmatori fascisti negli ultimi convegni sul corporativismo. In conclusione, egli opera la più integrale dissoluzione — antimaterialistica e antiscientifica — delle categorie economiche e sociali in categorie ideali, etiche appunto, offrendo un modello formalmente armonico della «socialità» totalitaria.

— Il XIV Congresso si tenne a Firenze dal 21 al 25 ottobre 1940. Giuseppe Bottai, ministro dell'educazione nazionale e B. Giuliano, presidente del R. Istituto di studi filosofici ricordarono nei loro discorsi

inaugurali «l'aspra guerra che oggi si combatte» per proporre un «embrassons-nous» tra pensiero laico e cristiano, entrambi parte integrante di una tradizione che trova il suo punto d'approdo nella «rivoluzione fascista». Tre i temi discussi: i rapporti tra «Pensiero e linguaggio», ove va segnalato l'intervento di P. Filiassi Carcano, l'unico che si rifà esplicitamente ai dibattiti che su tale problema si svolgevano entro il Circolo di Vienna. Inoltre C. Mazzantini ha esposto nitidamente la posizione dello spiritualismo cristiano, mentre a C. Giaccon è spettato il compito di precisare quella neotomistica. Il secondo argomento è stato «La critica di fronte all'ontologismo»: un'occasione per una discussione su un filone di pensiero, cristiano e laico, che dall'Ottocento con Rosmini e Gioberti giunge fino a P. Carabellese.

Si sono così ripresentate in formulazioni tradizionali, le critiche neotomistiche all'ontologismo giobertiano e quelle a Carabellese, con alcune risposte degli «ontologisti». Il terzo tema, «Correnti filosofiche contemporanee: esistenzialismo, spiritualismo, volontarismo» ha sollevato le discussioni più interessanti. Il razionalismo è stato difeso da A. Banfi, il neotomismo da G. Bontadini, l'esistenzialismo da L. Pereyson, lo spiritualismo da A. Carlini. A tutti ha tentato di dare una risposta, tra le più polemiche e impegnative, lo stesso G. Gentile nella relazione su «Di alcuni caratteri della più recente filosofia italiana». Egli precisa, in termini essenziali e chiari le sue ragioni contro Croce, contro il realismo di stampo positivistico e neotomistico, contro l'idealismo crociano, nella persuasione che l'attualismo sia ancora vivo e vitale, capace di dare una risposta persuasiva alle critiche che all'esterno e all'interno stesso dell'attualismo erano state formulate. Egli insomma ritiene che le virtualità dell'attualismo siano tali da poter soddisfare le esigenze che sia pure confusamente esprimevano i giovani filosofi dell'ultima generazione. «Querimonie senili? — si chiedeva alla fine — sinceramente non credo. Sento ancora nel petto, oggi più di prima, i segni dell'antica fiamma, e ho fede nella giovinezza dello spirito».

Il primo decennio del dopoguerra: fra tradizione e rinnovamento

Il primo esame complessivo della situazione della cultura filosofica italiana ed europea si ha nel congresso internazionale di filosofia promosso dall'Istituto di studi filosofici a Roma dal 15 al 20 novembre 1946. I due volumi degli atti danno un'immagine sostanzialmente esatta dello stato della filosofia italiana nei suoi diversi orientamenti. Il primo Congresso della SFI del dopoguerra — il XV — si è tenuto a Mes-

sina dal 24 al 28 settembre 1948. I due temi affrontati, «Crisi della civiltà» e «Ragione e irrazionalismo», erano tra loro strettamente uniti come sottolineò L. Stefanini, il quale insieme a U. Spirito, M.F. Sciacca, E. Castelli e G. della Volpe animò il dibattito. La «crisi della civiltà» — affermò — può essere vista niente altro che come un insorgere di forze irrazionali contro l'uomo, incapace di contenerle e soggiogarle». Il congresso, attraverso i numerosi relatori, oltre a quelli citati: S. Caramella, V. Fazio Allmayer, G. Ferretti, G. Chiavacci, V. La Via, U. Padovani, G. Gherzi, C. Carbonara, F. Battaglia, e una nutrita serie di comunicazioni (45), ha sostanzialmente riproposto una variazione del dialogo idealismo-pensiero cristiano degli anni trenta, e i motivi di una contrapposizione. U. Spirito ha affermato che «unica è la crisi e la ragione di essa», cioè una carenza radicale di metafisica; una crisi che coinvolge il cattolicesimo e la stessa Chiesa, ormai diventata «potenza tra le potenze capitalistiche sedicenti democratiche, onde la sua parola perde l'accento della fede e dell'ideale».

Sciacca e Stefanini ribadirono le ragioni della validità del pensiero cristiano; il primo affermò che in crisi è il razionalismo antimetafisico e che «bisogna tornare alla ragione autentica, in quanto i principi della metafisica greco-cristiana non sono delle ipotesi qualsiasi, ma verità oggettive e perciò sempre vere, convenienti all'ordine della ragione». Il secondo riconobbe che la crisi c'è ed è vitale se apre la via ad una ricostruzione metafisica nuova, «affinché l'umanità possa ritornare al cristianesimo con una adesione più schietta e integrale». Galvano della Volpe individuò il limite delle due posizioni, specularmente contrapposte ma unificate da una stessa impostazione «umanistico-teologica dei valori ... concezione che al tempo nostro è essa precisamente a trovarsi in crisi (crisi dell' "individualismo cristiano")».

Solo con il XVI Congresso (Bologna 19-22 marzo 1953) si può dire che inizi una fase nuova nell'attività della SFI, caratterizzata dalla presenza entro l'università di una parte cospicua dei filosofi dell'ultima generazione, non più condizionati dalle controversie entro l'idealismo o fra idealisti e pensatori cristiani. Anche il clima politico non è più quello della «guerra fredda» che volge al termine e la stessa associazione ha assunto una dimensione diversa nei rapporti con i gruppi culturali che numerosi si formano un po' in tutta Italia. L'unico tema generale discusso nel congresso è «Il problema della filosofia, oggi», che vede 105 interventi, fra relazioni e comunicazioni. (Una caratteristica, questa, che si riscontrerà in tutti i successivi congressi, segno appunto

Continua il dialogo laico-cattolico sui vari argomenti via via discussi, ma la presenza dei filosofi cattolici è minore rispetto a quella degli

Continua il dialogo laico-cattolico sui vari argomenti via via discussi, in alla presenza dei filosofi cattolici è minore rispetto a quella degli anni trenta, anche perché essi ora si dotano di autonomi luoghi di dibattito — i Convegni di Gallarate — in cui affrontano le tematiche filosofiche più vive e attuali e dove si formano i quadri culturali di questo periodo. Nel corso degli anni cinquanta la SFI assume un peso accademico notevole, nel senso che assolve un compito essenziale nella organizzazione dei concorsi universitari. Essa costituisce il luogo dello scontro e degli accordi fra le diverse «scuole» e i congressi sono effettivamente delle palestre di confronto fra i giovani candidati all'integrazione accademica. Sono gli anni del movimento neoilluministico, un momento abbastanza breve ma di intensa ricerca filosofica. Il riferimento all'illuminismo era polemicamente rivolto a quel pensiero laico precedente che nel corso degli anni trenta aveva trovato un punto di raccordo al suo interno e con il pensiero cristiano proprio nella critica e nel rifiuto dell'illuminismo. Fra i protagonisti di questa «stagione neoilluministica» (secondo la formula di N. Bobbio) troviamo appunto, in prima linea, quei «nuovi filosofi» che negli anni trenta avevano pubblicato i loro primi lavori in una direzione fuori o contro l'idealismo e le precedenti forme di positivismo.

Anche nell'ambito dei pensatori cristiani meno rilevante è la presenza dei neotomisti, mentre registra una presenza quell'orientamento che si richiama alla metafisica classica, di cui uno dei più eminenti rappresentanti è Marino Gentile. La sua posizione ha ora una più larga udienza, rafforzata successivamente da una «scuola» attiva e produttiva.

Il XVII Congresso (Napoli 18-22 marzo 1955) affronta due temi: «Il problema della conoscenza storica» e «Arte e linguaggio». I relatori sul primo tema sono C. Antoni, A. Banfi, F. Battaglia; quelli sul secondo sono E. Paci, U. Spirito, L. Stefanini. È sostanzialmente un confronto fra due generazioni con i loro «padri» e una resa di conti con il neoidealismo italiano che aveva fatto dei due problemi, della storia e dell'arte, il «nucleo duro» della sua posizione teorica e uno dei motivi del largo consenso ottenuto. (Anche in questa occasione gli interventi sono oltre cento).

Alcune informazioni sui congressi della SFI dal 1965 al 1986

In questo breve paragrafo, anche per ragioni di spazio, ci limiteremo a dare una informazione bibliografica sui congressi organizzati dalla SFI nel corso del-

l'ultimo ventennio, riservandoci di ritornare sull'argomento più distesamente in altra occasione. Nel corso del primo decennio, l'associazione ha avuto presidenti autorevoli, protagonisti — dagli anni trenta in poi — della filosofia italiana. Secondo una consolidata «tradizione orale», in questo periodo sarebbe prevalsa nella scelta del tema centrale discusso nei congressi la «filosofia del presidente», nel senso che il presidente proponeva l'argomento, che ovviamente rispecchiava il suo pensiero; argomento che poi veniva accettato e ratificato dal Consiglio direttivo. Fortunatamente quei presidenti erano rappresentativi di un pensiero filosofico e così i congressi degli anni sessanta hanno affrontato problemi che erano al centro dell'interesse e dei dibattiti nella comunità dei filosofi italiani. Con il riferimento scherzoso (ma solo in parte), si intende sottolineare che la SFI mantiene e accentua, in questo periodo, il suo carattere di prolungamento dell'«accademia», e i congressi assumono l'aspetto, più che di autentici confronti fra posizioni diverse e contrapposte, di rassegna delle diverse posizioni in campo, dei rapporti di forza esistenti entro l'«accademia». In questo senso gli atti dei congressi, ampi, esaurienti e con moltissime comunicazioni, danno un'immagine sostanzialmente fedele della cultura filosofica accademica, mentre se vogliamo conoscere le forze emergenti entro l'ultima generazione (quella post-fascista, per intenderci), dobbiamo leggere piuttosto altri atti di convegni o di incontri, che si sono tenuti al di fuori della SFI e soprattutto dovremmo esaminare le riviste filosofiche, che numerose sorgono in questo periodo anche se per breve durata.

In breve, e riassuntivamente, si può dire che nell'ambito accademico dominano ancora, in larga parte, i filosofi degli anni trenta, con l'integrazione di un certo numero di filosofi che hanno vinto la cattedra nei pochi concorsi universitari che si sono tenuti nel ventennio post-bellico.

- Nel 1960 si è tenuto a Palermo-Messina il XVIII congresso dal 18 al 22 marzo sul tema «Verità e libertà». I relatori sono stati: A. Guzzo, U. Spirito, C. Boyer, A. Attisani, F. Lombardi. I successivi tre congressi, dal XIX al XXI, hanno affrontato, in termini diversi, il rapporto esistente fra il sapere filosofico e quello scientifico, allora all'ordine del giorno nella cultura italiana. Il XIX congresso si è tenuto a Bari nel marzo 1962 sul tema: «La filosofia di fronte alle scienze». Le relazioni introduttive erano state precedentemente presentate da A. Guzzo, L. Geymonat, F. Lombardi, C.L. Musatti, A. Corsano. Alcuni relatori non sono stati presenti al congresso per un contrasto avvenuto in seguito a un contestato concorso universitario. Il XX congresso si è tenuto a Perugia dal 29 aprile al 2 maggio 1965 sul tema: «L'unificazione del sapere»; relatori: P. Filiassi Carcano, M. Gentile, V. Mathieu, E. Paci, U. Spirito. Il successivo XXI congresso si è tenuto a Pisa dal 22 al 25 aprile sul tema «L'uomo e le macchine». A Padova è stato organizzato il XXII congresso (24-27 aprile 1969) su «Il problema del dialogo nella società contemporanea». (La contestazione, a Padova, infuriava e il congresso del dialogo fu presidiato dalla polizia!).

- Una svolta della SFI, nel senso di una apertura sia verso tutti gli studiosi di filosofia, in particolare verso gli insegnanti delle scuole superiori, e sia verso tematiche più legate al dibattito teorico europeo oltre che italiano, si è avuta fin dal XXIII congresso (Roma 18-21 marzo 1971), che pose all'ordine del giorno «La ricerca filosofica e l'insegnamento della filosofia in Italia». Data da questo congresso la scelta di dedicare a tale argomento un adeguato spazio nei successivi

congressi dell'associazione; proposito che è stato onorato con notevoli risultati sia di adesioni da parte degli insegnanti sia nell'ambito del dibattito sulla collocazione dell'insegnamento della filosofia nella riforma della scuola superiore. Dopo questo congresso la SFI è stata diretta da presidenti della generazione post-bellica, decisamente fuori dai condizionamenti culturali e filosofici degli anni trenta e attenti a ciò che si muoveva nella cultura filosofica europea, anche perché o erano stati a studiare fuori d'Italia o perché i rapporti di collaborazione europea avevano favorito incontri e discussioni dirette.

Il XXIV congresso si è tenuto a L'Aquila dal 28 aprile al 2 maggio 1973 e il tema generale è stato: «Bilancio dell'empirismo contemporaneo», relatori: N. Bobbio, E. Agazzi, A. Vasa, P. Prini. Il XXV congresso si è svolto a Pavia (19-23 settembre 1975) e il tema generale è stato questo: «Compiti e metodi della storia della filosofia, oggi». Relatori: V. Mathieu, V.E. Alfieri, F. Barone, N. Badaloni. Il XXVI congresso, tenuto a Urbino (22-25 aprile 1978) ha avuto come tema generale «Uomo e natura» e i relatori sono stati: F. Lombardi, E. Agazzi, P. Caldirola e A. Loinger, I. Mancini e N. Dallaporta. Il XXVII congresso si è tenuto a Lecce (24-27 aprile 1980) e il tema generale «Libertà e determinatezza», affrontato da ben otto relazioni, è stato presentato al convegno da E. Agazzi. Il XXVIII congresso si è tenuto a Verona dal 28 aprile al 1° maggio 1983 sul tema «Linguaggio, persuasione, verità». L'ultimo congresso, il XXIX, si è tenuto a Perugia dal 24 al 27 aprile 1986 sul tema: «La filosofia tra tecnica e mito».

GUIDO CALOGERO FILOSOFO DEL DIALOGO (1904-1986)

GABRIELE GIANNANTONI
*Cattedra di Storia della Filosofia antica,
l'Università di Roma*

Non intendo fare una commemorazione di Guido Calogero: le commemorazioni hanno infatti, in genere, il significato di una rievocazione di qualcosa che è già stato dimenticato o che è destinato ad esserlo presto.

Vorrei cogliere piuttosto questa occasione per riflettere su alcuni temi che Calogero ha introdotto nella filosofia contemporanea.

I due primi scritti pubblicati da Calogero nel 1923 e nel 1925 sono dedicati a Pindaro, l'autore al quale Calogero, giovane studente di filologia classica nell'Università di Roma (a Roma era nato il 4 dicembre 1904) pensava di dedicare la tesi di laurea. Ciò che lo distolse da questo progetto fu il ritorno di Giovanni Gentile all'insegnamento universitario, nel 1924: è per l'influenza di Gentile che Calogero, che aveva già avuto modo di interessarsi all'estetica di Benedetto Croce in relazione ai suoi studi pindarici, si dedica agli studi di filosofia. Laureatosi nel 1925, Calogero pubblica nel 1927 il volume che rielaborava e ampliava la sua tesi di laurea, e cioè *I fondamenti della logica aristotelica*: un volume destinato a fare epoca e sul quale tornerò tra un momento.

Com'è noto, per Gentile la logica classica, che ha la sua più completa espressione in Aristotele, non è una logica «errata» e perciò contrapposta ad una logica «vera», quella cioè del pensiero moderno, rappresentato da Kant e da Hegel. Essa è piuttosto la logica del «pensiero pensato», cioè la logica del pensiero considerato come oggetto di quella più alta e superiore soggettività che è il «pensiero pensante».

La ricerca di Calogero nasce appunto dalla convinzione dell'inadeguatezza di questa interpretazione, innanzi tutto sul piano della ricostruzione storica. Attraverso un nuovo e minuto esame dei testi aristotelici Calogero arriva alla conclusione — del tutto nuova in sede storiografica — che in Aristotele è possibile rintracciare un persistente

dualismo, sia in sede metafisica sia in sede logica: il dualismo, cioè, tra una concezione della sostanza come *synolon*, come unità di materia e forma, e una concezione della sostanza come inerenza di accidenti ad un sostrato, cui corrisponde il dualismo tra una concezione del pensare come *noesis adiairetos*, come appercezione immediata e unitaria, e una concezione del pensare come giudizio, come distinzione di soggetto e predicato. Scaturivano da qui due conseguenze di grande importanza: 1) La dottrina aristotelica dei principi logici risultava incardinata su due diversi principi: il principio di «determinazione», asserente l'impossibilità di pensare altro da ciò che si sta effettivamente pensando e dunque affermate l'intrinseca unità di pensante e pensato e, in essa, l'intrinseca unità del *noema*, in quanto colta nella sua immediata presenza, anteriore ad ogni dualità di soggetto e predicato, di conoscente e conosciuto; e il principio di «contraddizione», cioè dell'antitesi di una affermazione e di una negazione, presupponenti entrambi lo sdoppiamento in un soggetto e in un predicato, una volta uniti e una volta separati (o $A \text{ è } B$ o $A \text{ non è } B$).

2) La seconda e ancora più importante conseguenza era il riconoscimento, al di là del ricostruito dualismo tra «principio noetico» e «logica dianoetica», del carattere per così dire derivato e secondario della seconda rispetto al primo.

Con ciò Calogero acquisiva alcuni risultati destinati a orientare permanentemente le sue ricerche ulteriori sia in campo storiografico sia in campo più propriamente teoretico: al di là della stessa interpretazione della logica aristotelica e della critica all'interpretazione gentiliana, ciò che emergeva da *I fondamenti* era l'intrinseca contraddittorietà di ogni gnoseologia in quanto pretesa di stabilire le condizioni e i limiti del conoscere e la vanificazione della pretesa della logica di presentarsi come teoria generale del pensiero, come dottrina della verità e della sua dimostrazione, con la conseguente dissoluzione dei problemi della logica in quelli ben più concreti del parlare e del comunicare.

È del tutto evidente, infatti, il nesso che lega a questi risultati le successive ricerche di Calogero sulla storia della logica antica e che culminano negli *Studi sull'eleatismo*, del 1932, e nel primo volume (purtroppo ormai destinato a restare il solo) della *Storia della logica antica*, pubblicato nel 1967 ma che riprendeva nei capitoli iniziali (sulle origini, su Eraclito e sugli eleati) articoli pubblicati tra il 1932 e il 1936. In questi studi il motivo ermeneutico fondamentale, che ha profondamente rinnovato la nostra interpretazione dell'età arcaica del mondo greco, era costituito dall'affermazione che nella mentalità greca

arcaica era presente e operante una indistinzione tra sfera ontologica, sfera logica e sfera linguistica, che costituisce l'orizzonte immediato entro cui sono da collocare e da intendere le riflessioni dei più antichi pensatori; cosicché ricostruire la logica antica voleva dire studiare e seguire «i modi in cui i Greci pensarono e parlarono, e vollero legare il loro parlare perché si adeguasse al pensare, e così spesso legarono invece il pensare al parlare».

Eraclito e Parmenide sono, pur nella loro opposizione, i massimi rappresentanti di quella indistinzione e, dopo di loro, ha inizio quel lento processo di dissoluzione dell'arcaica indistinzione che ha le sue tappe fondamentali nell'opera *Sul non essere* di Gorgia (di cui Calogero contestava l'interpretazione nichilista per rivendicare quella di una polemica antieleatica) nel *Parmenide* di Platone (interpretato da Calogero, contro la secolare ipotesi neoplatonica, come un capolavoro dell'ironia platonica, volta a confutare, riprendendone i medesimi modi argomentativi, le tesi di Zenone). Questo processo di dissoluzione, con cui si consuma la parabola della grande metafisica occidentale, ha la sua conclusione nella risoluzione platonica (del *Sofista*) del non-essere nella positività del «diverso» e nella fondamentale tesi aristotelica per cui «dell'essere si parla in molti sensi».

Da questo punto di vista Calogero può ben scrivere (*Storia della logica antica*, I p. 153) che «La storia della logica occidentale è in questo senso la storia degli sforzi, con cui il pensiero lentamente si affranca dalla servitù parmenidea».

Questa ricostruzione della parabola della metafisica e della logica dei Greci scaturiva, come si è visto, da un preciso atteggiamento speculativo nei confronti dell'attualismo gentiliano e di questo atteggiamento costituiva, al tempo stesso, un'importante verifica, la cui validità va ben oltre i limiti storici e teoretici dell'attualismo stesso. Ciò può aiutare a comprendere come Calogero, a differenza di altri che venivano dalla stessa scuola, maturasse ben presto un proprio, robusto, orientamento filosofico che doveva portarlo lontano dall'attualismo sul piano teorico e su posizioni ad esso antitetico sul piano politico.

Nei saggi composti a partire dal 1925 e poi raccolti, nel 1938, nel volume *La conclusione della filosofia del conoscere* e poi nel volume *La scuola dell'uomo*, pubblicato l'anno successivo, tale orientamento è per gran parte definito e sarà compiutamente sviluppato e articolato, di lì a qualche anno nei tre volumi delle *Lezioni di filosofia*: redatti nei periodi di arresto e di confino inflittigli dal regime fascista tra il '42 e il '44, questi tre volumi furono pubblicati tra il '45 e il '47 e poi con i titoli di *Logica*, *Etica* ed *Estetica* da Einaudi nel 1960.

Il punto da cui Calogero prende le mosse è lo stesso a cui era pervenuto nelle sue ricerche storiche e specialmente quelle sulla logica aristotelica, e cioè l'intrinseca dissoluzione di ogni problematica gnoseologica. Sul piano della più rigorosa indagine filosofica, vale a dire sul piano del più rigoroso accertamento degli aspetti necessari, imprescindibili, trascendentali dell'esperienza, della mia esperienza, l'unica realtà che può essere accertata da me come assolutamente necessaria e onnipresente è quella del mio Io, della mia coscienza e consapevolezza, come luogo trascendentale di tutte le mie possibili esperienze. Da questo mio Io, da questa mia consapevolezza non posso uscire mai e non posso dunque mai attingere quel dualismo di soggetto conoscente e oggetto conosciuto che è il presupposto di ogni teoria gnoseologica.

Scrivendo Calogero (*La conclusione della filosofia del conoscere*, p. 239): «Nel secolo decimottavo morì la metafisica, nel ventesimo muore la gnoseologia: del che la filosofia non prende, come non prese il lutto, se morte significa, in questo caso, non già definitivo riconoscimento dell'impossibilità di risolvere il problema, ma anzi sua soluzione assoluta, dopo la quale risulta esclusa persino la possibilità di riproporlo».

Parallela alla dissoluzione della gnoseologia è la dissoluzione della logica. Quest'ultima, infatti, nel momento in cui pretende di porsi come strumento universale di dimostrazione della verità, dà luogo ad un'aporia radicale. Scrivendo ancora Calogero (*La conclusione della filosofia del conoscere*, p. 337): «Io non dimostro mai nulla "con la logica", perché, se mai lo facessi, per prima cosa dovrei dimostrare la validità di questa stessa logica; e con quale altra logica, allora, la dimostrerei? Entrerei in un processo all'infinito, o mi diletterei di circoli viziosi».

Se dunque l'eterna presenza dell'Io a se stesso è il fondamento trascendentale di ogni considerazione filosofica, la struttura intrinseca di questo Io non è conoscenza pura, ma azione, non è teoria, ma volontà. I binomi di necessario e contingente, di identico e diverso non esprimono, così, altro che l'antitesi di passato (come *factum*) e di futuro (come *faciendum*) in cui si scandisce la concreta dialettica della volontà e dello spirito pratico. Scrivendo Calogero (*Logica*, p. 259): «Il nostro presente non è infatti altro che la forma radicale della nostra esperienza, in quanto universale possibilità di agire: non è che la forma generale del nostro agire. Potremmo noi agire, se non avessimo eternamente di fronte a noi la possibilità dell'azione, la possibilità di mutare la nostra esperienza? Ora, nient'altro che questo è il futuro. Tale possibilità di mutare presuppone d'altronde necessariamente la realtà, già divenuta e realizzata, della stessa esperienza, rispetto a cui possa intervenire questa mutazione. Passato e futuro quindi, come momenti

dialettici del presente, non sono che gli stessi momenti dialettici della volontà. È la nostra natura, il nostro essere radicali di coscienza agenti, di soggetti di volontà e di azione, che ci fa essere eternamente il presente di un passato e di un futuro.

A questa conclusione Calogero era pervenuto anche grazie ai suoi studi sul *Simposio* platonico, pubblicati nel 1938, e alla sua analisi del mito di Eros, figlio di Poros e di Penia, e come tale trasfigurazione della dialettica della volontà. Ma ciò che qui importa rilevare è come da questa conclusione Calogero partisse per reinterpretare tutti i problemi tradizionalmente considerati di pertinenza della metafisica, della gnoseologia e della logica, come problemi della volontà e dello spirito pratico. Nascono di qui i volumi *La scuola dell'uomo*, *Lezioni di filosofia*, fino a *Logo e Dialogo*, del 1950, si fa esplicita l'opposizione di Calogero al fascismo e maturano le sue convinzioni politiche «liberalsocialiste», che lo porteranno ad essere, nell'immediato dopoguerra, uno dei protagonisti della breve — ma stimolante e tutta da ripensare — vicenda del Partito d'Azione.

I problemi dell'etica, della politica, della pedagogia e del diritto (come non ricordare il volume, del 1937, *La logica del giudice e il suo controllo in Cassazione*, scritto in un periodo in cui Calogero, ritenendo che il fascismo non lo avrebbe lasciato a lungo nell'insegnamento, si preparava a svolgere un'altra attività) vengono così in primo piano; e se gli anni dell'insegnamento pisano sono ancora oggi ricordati come anni memorabili per la formazione di tante coscienze e di tante intelligenze, gli anni dell'immediato dopoguerra sono anni di intensa partecipazione alla vita politica e di frequenti viaggi all'estero, invitato a tenere conferenze o corsi di lezioni dalle principali università europee e americane, almeno fino a quando, nel 1954, fu chiamato a insegnare Storia della filosofia antica nella Facoltà di Lettere dell'Università di Roma.

Si è già detto che l'eterna presenza dell'Io a se stesso è il fondamento trascendentale di ogni considerazione filosofica e che la struttura intrinseca di questo Io è quella dello spirito pratico e della volontà. Ciò significa che essa è anche il luogo della scelta etica fondamentale, e cioè quella tra altruismo ed egoismo, tra apertura e volontà di intendere gli altri e chiusura e sordità morale. In questa scelta l'Io è assolutamente libero, non potendo essere determinato da niente altro che da se stesso. Non è l'esistenza degli altri che mi impone di capirli, ma è la mia scelta di capirli che li fa essere. È questo quel «principio del dialogo», che dà alla filosofia di Calogero una dimensione e uno spessore che vanno ben al di là di un puro e semplice esito dell'attualismo, in cui la prece-

dente formula della «filosofia della presenza dell'Io» sembrava in qualche modo ridurla.

Il compiuto sviluppo di questo «principio del dialogo» Calogero lo fornì nel volume *Logo e dialogo* (con il sottotitolo significativo «Saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza»), del 1950 e poi ristampato come prima parte del volume *Filosofia del dialogo*, del 1962.

Affermare l'assolutezza di questo principio non vuol dire altro che affermare l'autonomia e la libertà del volere, cioè affermare la libertà come condizione trascendentale della volontà (nel senso che se la volontà non fosse libera non sarebbe neppure volontà). E tuttavia ciò comporta che non si perda mai di vista la distinzione fondamentale tra «due libertà»: l'una, la libertà trascendentale, condizione della volontà, e, come tale, eterna e inalienabile; l'altra, la libertà empirica, «oggetto» della volontà, e cioè la concreta facoltà di agire e di realizzare le proprie scelte nel mondo, che può essere invece limitata o addirittura annullata dalla prepotenza e dalla sopraffazione altrui. È dunque il supremo principio morale, cioè la scelta a favore dell'altruismo, che ispira la nostra condotta morale, che instaura il nostro diritto ad essere compresi dagli altri e il nostro dovere di comprendere gli altri, il nostro diritto a fruire delle nostre preferenze (l'etica di Calogero ha un indubbio aspetto eudemonistico e antirigoristico, come vedremo), almeno fintanto che altri non ci persuada che sono preferibili le preferenze sue, e il nostro dovere a capire e a rispettare le preferenze altrui: insomma il diritto alla critica e il dovere alla tolleranza.

Di qui il primato della vita morale e del principio etico: non è la scienza, il sapere come stanno le cose, che determina il mio agire, ma, al contrario, è il programma della mia volontà che mi spinge a sapere come stanno determinate cose; non è la logica che dimostra la morale, ma è anzi la morale che rende possibile la logica, cioè l'onestà, la sincerità e la coerenza del colloquio; e lo stesso si deve dire dei rapporti tra morale e religione: non è infatti l'esistenza di un dio onnisciente e onnipotente che mi impone di obbedire al suo comandamento, ma anzi la mia volontà di intenderlo e di riconoscerlo è ciò che instaura la sua autorità. La quale, d'altra parte, non può che essere un'autorità costituzionale e non assoluta, dovendo, per così dire, anche dio «stare ai patti», giacché la sua onnipotenza e onniscienza si arrestano sulla soglia della mia coscienza, nella quale è interamente depositata la mia scelta di riconoscerle o di rifiutarle.

Qui è l'ispirazione profondamente e modernamente laica del pensiero di Calogero, che traspare anche da un altro aspetto fondamentale del suo pensiero, e cioè dall'identificazione di morale e educazione. Per-

ché la scelta morale in favore dell'altruismo sarebbe solo un principio di abnegazione e di sacrificio se essa, nell'indicare il dovere di comprendere altri, non mi indicasse anche il diritto di educare questi altri a comprendere altri ancora. Nel che poi è anche il superamento dell'opposizione tra rigorismo e utilitarismo, se utilitarismo è la commisurazione di crediti e di debiti, quasi che il rapporto morale fosse un rapporto bilaterale tra «io» e «tu» e non un rapporto multilaterale tra «io», «tu» e «altri», e se rigorismo significa obbedienza cieca ad un comando esterno.

Nello stesso tempo, è sempre il supremo principio morale che orienta, nell'agire concreto, la promozione di una sempre maggiore eguaglianza di opportunità e di libertà, la resistenza e la ribellione — anche con la forza — contro qualsiasi ingiusta (ingiusta perché contraddicente il supremo principio morale) limitazione di libertà imposta da alcuni nei confronti di altri e, infine, l'introduzione di misure coercitive atte a punire le trasgressioni alle regole che scaturiscono dal supremo principio morale. Stanno qui per Calogero i fondamenti della politica e del diritto e stanno qui le motivazioni più profonde del suo «liberalsocialismo», esposte nei due volumi *Difesa del liberalsocialismo*, del 1945 (nel quale è ristampato anche il famoso «Manifesto del liberalsocialismo», redatto da Calogero nell'aprile del 1940 sulla base di intense discussioni con varie personalità dell'antifascismo, tra cui Capitini, Cardona, Bufalini, Codignola, Enriques Agnoletti, Calamandrei e tanti altri) e *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, del 1968 (ma i due primi saggi sono del 1943-44).

È noto che contro il liberalsocialismo si mossero le critiche e l'ironia di Benedetto Croce, che lo accusò di essere un «ircocervo» (cioè un animale inesistente perché contraddittorio) nel senso che pretendeva di unire ad un concetto puro o speculativo, e cioè quello della libertà, un concetto empirico o «pseudo-concetto», e cioè quello di giustizia e di eguaglianza. Ma Calogero aveva ragione nel replicare che, in sede politica, non è la libertà trascendentale che deve essere garantita, perché essa è di per sé eterna e inalienabile, bensì è la libertà voluta (la libertà dal bisogno, la libertà politica, la libertà di parola, di stampa, di associazione e via dicendo), cioè quella libertà che coincide con la possibilità di agire e di realizzare se stessi e i propri diritti. Quest'ultima libertà, però, può essere garantita solo integrando libertà politica e giustizia sociale: si potrebbe dire, parafrasando Kant, che il liberalismo senza socialismo è vuoto e il socialismo senza liberalismo è cieco. Oggi tutti noi vediamo i frutti che questa rigorosa e tenace posizione di Ca-

logero ha contribuito a far maturare in tutto lo schieramento di sinistra in Italia.

E nella fase di riflessione, di discussione e di aggiornamento in cui è impegnata tutta la sinistra italiana credo che meritino una rinnovata attenzione le pagine che Calogero ha dedicato al marxismo nel volume *Il metodo dell'economia e il marxismo*, del 1940, e nelle quali tutto lo sforzo interpretativo era concentrato nella distinzione di ciò che nel marxismo era scienza economica, accertamento di fatti e di tendenze oggettive, e ciò che invece era vecchia filosofia e metafisica: e particolarmente insistente è stata sempre la polemica di Calogero contro la tendenza del cosiddetto «marxismo ortodosso» a presentarsi come una teoria della dialettica oggettiva e del processo storico, con tutto ciò che di fatalismo e di provvidenzialismo questa posizione implicava. E Calogero ribadiva il punto che non è la pretesa di stabilire la natura in sé del valore di scambio ciò che può determinare la nostra scelta di essere conservatori o rivoluzionari, ma esattamente l'opposto.

Nel contesto di queste riflessioni nel campo della teoria etica e della teoria politica si inquadrano le vivaci e appassionate battaglie che Calogero ha condotto in numerosissimi scritti e interventi (raccolti nei volumi *Scuola sotto inchiesta*, del 1965, e *Quaderno laico*, del 1967) per una visione laica e antiautoritaria dell'uomo e della società, contro il fanatismo e l'intolleranza, contro la censura e ogni atteggiamento codino e bigotto, per la libertà e la democrazia, in favore di una scuola laica e pluralistica, formatrice e non nozionistica e per questo più amata e più seria.

Questa ricchezza di temi è la verifica migliore della fecondità dell'impostazione dei problemi dell'etica. E a questa impostazione contribuirono efficacemente, ancora una volta i suoi studi sul pensiero greco e soprattutto quelli su Socrate e Platone. Ritengo l'interpretazione e la ricostruzione che Calogero ha dato della figura e della filosofia di Socrate come quelle tuttora più valide in campo storiografico e voglio concludere questa mia rievocazione ricordandole brevemente.

Com'è noto, dietro la protettica di Socrate, dietro la sua ironia, il suo sapere di non sapere, il suo continuo interrogare ed esaminare, Calogero vede operante un principio morale assoluto, che si presenta ad un tempo come il supremo dovere e come il massimo bene per l'uomo: e questo principio è la volontà di intendere, il principio del *dialegesthai*, del dialogo.

Con ciò Socrate è «iniziato di quella *philosophia perennis*, che è la dottrina dello spirito critico e del dubbio liberale e dell'apertura e della tolleranza e del rispetto per la libertà di coscienza». All'altezza di

questa filosofia non seppe mantenersi Platone, il quale costruì l'imponente edificio della sua metafisica e della sua politica per garantirsi, in questo mondo o nell'altro, il trionfo del bene: Platone — scrive Calogero (*Socrate*, «Nuova Antologia», 1955 p. 304) «è assai meno forte, meno sereno, meno sicuro, o, che è lo stesso, più impaziente e più rivoluzionario di lui. A un certo punto non ha più la buona volontà di capire il punto di vista dell'uomo ingiusto, ma s'indigna e s'infuria: Callicle non può essere tollerato, il malvagio felice deve ben soffrire qualche volta, in questo mondo o nell'altro! Così il *Gorgia* segna la svolta del pensiero platonico: il mondo della passione si separa da quello dell'intelligenza, che ne diviene il giudice estrinseco; all'unitaria ed autonoma anima socratica si sostituisce l'anima platonica, con un cavallo bianco e un cavallo nero e un auriga che pretende di guidarli entrambi, così come l'aristocrazia della saggezza governerà autoritariamente nello stato le classi inferiori senza più dialogare con esse. Alla società aperta di Socrate segue la società chiusa di Platone».

Di questa concezione «socratica» della filosofia Calogero si fece sempre più convinto assertore. In chi lo ha conosciuto personalmente resta indelebile, in sovrabbondanza, il ricordo dell'uomo Calogero, della sua apertura mentale, della sua disponibilità a capire e a farsi capire, del suo rispetto profondo per le idee altrui ma anche per le proprie, della sua probità intellettuale, della sua personale moralità e cordialità: insomma il ricordo di un uomo amabile e affabile, profondamente partecipe e, al tempo stesso, sereno e rasserenante¹.

¹ Queste pagine sono tratte da un più ampio ricordo di Guido Calogero che uscirà nel fascicolo 1 del 1987 della rivista «Elenchos».

AUGUSTO GUZZO FILOSOFO MORALE (1894-1986)

VALERIO VERRA
*Cattedra di Storia della Filosofia,
l'Università di Roma*

Augusto Guzzo, una delle figure più prestigiose della filosofia italiana del nostro secolo, è stato e ha voluto essere anzitutto un maestro.

L'espressione non è retorica, ma rispecchia semplicemente una continuità di vita e di costume protrattasi fino al limite delle forze. Conclusa infatti una lunga e feconda carriera accademica, Guzzo, ormai professore emerito, avvalendosi della qualifica di libero docente, tenne nella università di Torino un lettorato settimanale di filosofia teoretica e morale di cui parlava sempre con gioia ed entusiasmo profondi. E sì che la sua carriera didattica era stata intensa! Dopo aver insegnato filosofia dal 1918 nel Liceo di Castellamare di Stabia, divenuto libero docente in storia della filosofia, dal 1924 era stato nominato professore di pedagogia, filosofia e storia della filosofia nell'Istituto Superiore di Magistero del Piemonte a Torino, dove doveva poi svolgersi l'intera sua vita di docente e di studioso, salvo un periodo di due anni trascorsi a Pisa come professore di filosofia morale in quell'università. Un insegnamento questo che Guzzo aveva particolarmente caro e che conservò per incarico anche quando nel 1940 divenne professore di filosofia teoretica all'università di Torino, dove era tornato nel 1935, appunto come professore di filosofia morale.

Tuttavia sarebbe errato intendere la parola «maestro» nel senso enfatico o restrittivo di fondatore di una scuola filosofica. Al contrario Guzzo era un maestro nel senso più pieno e immediato del termine, e, come ben sa chi ha frequentato le sue lezioni, anzitutto e soprattutto un maestro per gli studenti non ancora guadagnati alla filosofia o comunque non espressamente orientati alla ricerca filosofica. È difficile infatti dimenticare come si svolgevano le sue lezioni, in questo tanto diverse da quelle di altri docenti e fondate subito su un rapporto personale e personalizzato. Guzzo, almeno nei primi anni del secondo dopo-

guerra, quando il numero degli studenti non era ancora eccessivo, sapeva tutto dei suoi studenti: ne conosceva le origini culturali, si informava del liceo di provenienza, non nascondendo un certo compiacimento quando risultavano scolari di un suo allievo di un tempo, ne seguiva gli stessi problemi umani con animo di padre. Anche questa volta vorremmo sottolineare che si tratta di un termine a cui abbiamo fatto ricorso non per retorica celebrativa, ma per ricordare invece il grande dramma della vita di Guzzo, quel dramma che si è poi fortemente ripercosso anche sulla sua attività di docente e di maestro: la scomparsa dell'unica figlia, diciassettenne, avvenuta nel 1943. Un richiamo che non ci sembra affatto indiscreto, ma anzi doveroso se è vero che Augusto Guzzo con la fondazione «Luisa Guzzo» ha voluto che ogni anno, a partire dal 1948, il 15 dicembre, giorno in cui Luisa avrebbe compiuto gli anni, il Rettore dell'Università di Torino consegnasse i premi «Luisa Guzzo» a diplomati e laureati meritevoli; un gesto concreto di aiuto e di incoraggiamento a tanti giovani che si affacciavano alla vita degli studi, ma anche un gesto simbolico del rapporto di Guzzo con i giovani su cui aveva trasferito il suo affetto di padre.

E la lezione in effetti aveva molto di familiare. Guzzo non si limitava affatto ad esporre pensieri o leggere testi, ma seguiva, con finissima sensibilità a quella che oggi chiameremo la «qualità» dell'ascolto, le reazioni di ciascuno e come si inquietava — e lo diceva! — quando la provocazione o la proposta speculativa lanciata non era raccolta in modo adeguato, non aveva fatto centro, il dialogo non giungeva al grado di intensità e di profondità voluto!

Notazioni queste che non vorremmo fossero considerate estrinseche, perché in realtà servono invece ad avvicinare quella che ci sembra la dimensione fondamentale non solo del filosofo e del maestro, ma dell'uomo Guzzo, ossia il «filosofo morale» nel senso di chi nella filosofia non vede un semplice esercizio di gelida eleganza costruttiva, di fredda capacità analitica o di coerenza formale a qualsiasi prezzo, ma piuttosto interesse per l'uomo, nei suoi aspetti positivi e negativi, nelle infinite pieghe del suo animo e del suo costume, che soltanto nell'incertezza del dialogo riescono a manifestarsi.

Ma se nella lezione Guzzo era il maestro di tutti e per tutti, e perciò estremamente discendente anche rispetto agli atteggiamenti più ingenui, quando si trattava di quella che oggi si chiama la ricerca, insomma delle esercitazioni, delle tesi e poi degli scritti da pubblicare, diventava un maestro estremamente severo, implacabile nel perseguire qualsiasi mancanza di rigore o di chiarezza, qualsiasi caduta di tono o dispersione del discorso. La discussione sui manoscritti che gli venivano pre-

sentati non aveva mai un carattere teorico o astratto, e tanto meno veniva condotta in un rapporto più o meno esplicito alla «sua» filosofia (Guzzo amava dire che non esistevano «guzziani» ma soltanto «amici» suoi e della rivista); al contrario si trattava di un accertamento attento ed accorto della fondatezza o meno di quanto gli veniva sottoposto, della incessante esortazione ad allargare lo sguardo a campi nei quali la ricerca in Italia non si era ancora avventurata o che potevano proficuamente essere riesplorati, evitando semplici ripetizioni o esasperazioni di tematiche ormai consunte, anche se in altri tempi ed occasioni significative. Se dunque una parte generalmente considerata ragguardevole della ricerca filosofica italiana degli ultimi decenni proviene dalla scuola di Augusto Guzzo si può ben dire che non si è trattato di un caso!

Ma, per riprendere il filo del discorso, non bastava seguire e curare i laureandi: a un certo punto si poneva il problema di non lasciar cadere il frutto delle loro ricerche e, così a poco a poco, maturò l'idea della rivista. Una rivista, come tutti sanno, molto *sui generis* e che in realtà serviva in larga misura, soprattutto nei primi anni, quando le difficoltà editoriali erano ancora grandi, a pubblicare i lavori di giovani studiosi che allora — non era ancora epoca di sovvenzioni di ogni tipo come oggi! — difficilmente avrebbero potuto trovare collocazione. Una cosa, a dirla, molto semplice, ma che richiedeva a Guzzo un enorme impiego di tempo e di pazienza. Occorreva infatti tener da parte i piombi, per mesi e talvolta per anni, cambiare l'impaginazione, tener conto da un lato delle scadenze della rivista (la puntualità di «Filosofia» era proverbiale!) e al tempo stesso venire incontro alle esigenze concorsuali o accademiche degli autori. Ma di tutto Guzzo volle sempre occuparsi direttamente, dalla revisione delle bozze alla risposta a ciascuno degli abbonati, con una cura estremamente attenta e meticolosa che era di esempio. Se poi Guzzo dava molto, chiedeva una cosa sola, di attenersi allo stile della rivista, che era il suo stile. Ci sembra che sia tranquillamente possibile ripercorrere le ormai quasi quaranta annate di «Filosofia» senza rintracciare polemiche di tipo astioso o personale, prese di posizione sull'effimero, o echi di contrasti accademici. Il modo vero e profondo di polemizzare era per Guzzo quello di contrapporre altre cose, cose vive (o quanto meno considerate tali in buona fede) a quanto si riteneva inadeguato, insomma era quello di offrire nuove proposte e nuove aperture, mai di chiudersi o chiudere nel disprezzo e nel rifiuto. E in questo senso abbiamo parlato, e se ci è consentito, vorremmo continuare a parlare di Guzzo come filosofo «morale», poiché lo «stile» in questo senso profondo era per lui qualcosa di essenziale a cui nulla poteva o doveva essere sacrificato.

Certo a questo punto dovremmo dire ancora molte cose: dovremmo ricordare la sua attività intensissima nella Società Filosofica Italiana di cui divenne Presidente nel 1965 e culminata nell'organizzazione del Congresso Nazionale di Pisa sul tema *L'uomo e la macchina*; dovremmo parlare dei riconoscimenti accademici nazionali e internazionali tributigli, dall'Accademia dei Lincei all'Institut International de Philosophie, ma anche a questo proposito vorremmo sottolineare come Guzzo trasformasse tutto questo in un modo di arricchire la sua famiglia, la famiglia di «Filosofia» con il resoconto dei viaggi e degli incontri, con l'attenta captazione di motivi o di temi nuovi o nuovamente tornati di interesse che valeva la pena di sottoporre all'attenzione dei giovani e dei lettori.

Ma, in realtà, è tempo di venire al nodo cruciale della questione: il Guzzo «maestro», il Guzzo filosofo «morale» nel senso che abbiamo accennato, era tale soltanto perché tale era l'uomo e il suo stile, o perché tale fondamentalmente era anche la sua filosofia? Certo non è questa l'occasione o la sede per il bilancio di un'opera vastissima che si è dispiegata nell'arco di quasi settant'anni e che occupa l'intera parte centrale del nostro secolo. Bisognerebbe riprendere l'intera questione dell'idealismo italiano del Novecento e di quel «terzo» tipo di idealismo, quello di Sebastiano Maturi, di cui Guzzo era stato discepolo. Bisognerebbe esaminare partitamente il rapporto di Guzzo con i grandi filosofi del passato con i quali si è misurato con gli studi su Agostino, Tommaso, Bruno, Spinoza, Kant, per non parlare dei dodici volumi della *Storia della filosofia e della civiltà per saggi* e dell'ininterrotto confronto con Platone. Ma c'è forse un modo più rapido, e tuttavia efficace per giungere al cuore della questione, ed è quello di riferirsi al suo «sistema». Guzzo, com'è stato sottolineato, è uno dei pochi filosofi del nostro tempo che abbia voluto scrivere e presentare un «sistema». Questo è indubbio, ma non deve farci dimenticare il titolo di questo sistema: *L'uomo*. E allora si comprende che sistema per Guzzo non significa certo qualcosa di rigido o di deduttivo o di formalistico o di concluso, ma al contrario lo sforzo di non lasciarsi sfuggire nulla di quanto via via l'uomo realizzi di veramente significativo, anche a costo di doversi inoltrare in campi che non erano stati quelli di elezione originaria o, più genericamente, di formazione culturale tradizionale. Un esempio veramente memorabile di questo atteggiamento ci sembra si possa ritrovare nell'atteggiamento di Guzzo nei confronti della scienza. Guzzo, come del resto la maggior parte dei filosofi italiani, proveniva da studi classici ed in gioventù aveva nutrito soprattutto interessi estetici, letterari e religiosi, se si può intendere la religione come una parte e non, come crediamo più giusto, una

dimensione essenziale della sua stessa opera. Ma tutto questo non gli impedì di porsi il problema della scienza come qualcosa con cui la filosofia doveva confrontarsi per andare a fondo veramente della natura della coscienza e della ragione, confronto di cui occorreva ripercorrere l'andamento e le tappe più significative anche nei secoli passati.

A questo proposito anzi, è da ricordare un episodio estremamente indicativo. Nel secondo dopoguerra a Torino venne fondato un Centro di studi metodologici, in gran parte ad opera di scienziati e dove la discussione si orientava sulle grandi conquiste dell'epistemologia contemporanea, con particolare attenzione al neopositivismo. Che avrebbe dovuto fare un filosofo «spiritualista» quale ce lo descrivono i *clichés* invalsi, se non stare prudentemente alla larga da un gruppo di ricerca che, se non ostile, certo non molto simpatetico poteva essere nei riguardi di una filosofia di profonda ispirazione platonico-cristiana? Guzzo invece non ha neppure un attimo di esitazione; partecipa alle sedute e alle discussioni del Centro, ne diviene socio onorario e poi effettivo, realizzando un'esperienza e un dialogo che hanno avuto una parte certo non trascurabile nella elaborazione del volume su *La scienza* a cui attendeva in quegli anni.

Ancora una volta, per andare oltre quello che può parere soltanto un episodio, per quanto sintomatico, il criterio della sua linea di ricerca e di pensiero era in qualche modo molto semplice, anche se molto difficile da realizzare: la ragione non è né atto puro, né pura logicità, non è né soggettività assoluta, né semplice riflessione su una realtà già data, ma, come Guzzo amava dire, *conceptus*, proposta interpretativa di quella razionalità che vive nelle cose e negli uomini, se si è capaci e desiderosi di comprenderla senza volerla ridurre a formule rigide ed assolute. La ragione quindi è sempre consapevolezza, ma altrettanto è sempre iniziativa, e perciò, ancora una volta lo sottolineiamo, intrinsecamente «morale», poiché non c'è ragione che non sia «esercizio» di razionalità. Ma, lo sappiamo tutti, ragione e razionalità, proprio perché tra i concetti più gloriosi e carichi di storia della tradizione filosofica, sono anche tra i più ambigui e polivalenti ed è quindi opportuno cercare di essere, se possibile, un po' più precisi in merito. E forse la strada per giungervi è proprio quella di rifarsi a una schema interpretativo abbastanza diffuso, e da Guzzo, come sappiamo, cortesemente, ma fermamente respinto, ossia la sua catalogazione tra gli spiritualisti cristiani. Anche qui si tratta di un termine estremamente complesso e polivalente, ma è possibile assumere un punto di riferimento come discriminante essenziale: Guzzo non era e non poteva essere uno spiritualista, se per spiritualismo si intende una forma di pensiero che, da una parte,

intende allentare i legami con la filosofia greca e la sua concezione dell'idea, quale forma più o meno velata di intellettualismo, e che dall'altra tende a esorcizzare l'esperienza idealistica moderna come inevitabilmente condannata ad un esito soggettivistico e a concludersi in forme di assolutizzazione della ragione. Per Guzzo la filosofia era ed è rimasta anzitutto la Grecia, nel quadro del resto di un amore sconfinato per l'intera cultura greca, dall'arte alla letteratura. Se poi dal pensiero greco erano state tratte forme di metafisica, adottate dal pensiero cristiano nella sua storia, e contro cui si erano rivolte le critiche del pensiero moderno, questo poteva essere un buon motivo per distinguersi da tali forme, ma in nessun caso il rifiuto della metafisica, per intenderci, di tipo scolastico, poteva tradursi in un rifiuto della concezione greca dell'idea. Una concezione dell'idea quale si era affermata nel pensiero di Platone rettamente inteso e che per Guzzo non poteva certo essere irrigidita in una nuova metafisica del tipo speculativo o assoluto. Ma anche il rifiuto delle assolutizzazioni moderne della razionalità e della soggettività, a sua volta, non era affatto un buon motivo per rifiutare o misconoscere il profondo messaggio di libertà e di razionalità insito nell'idealismo moderno. Questa, e non un ricupero più o meno forzato di motivi cristiani nell'interno dell'idealismo, ci sembra essere stata la dimensione fondamentale di un pensiero che Guzzo ha posto sotto l'insegna del motto: «*Veritas mater temporis*». Nel motivare questo rovesciamento di un *topos* caro all'età moderna, Guzzo ricorda la ben nota alternativa lessinghiana tra ricerca e possesso della verità ed osserva «in realtà Lessing ripeteva quel che sempre aveva detto Socrate: *sapere la verità è di Dio; cercarla è dell'uomo*». Ma secondo Guzzo, nell'età moderna, la tensione della ricerca ha finito con il prevalere, con forme di faustismo, sull'esigenza che la ricerca giungesse effettivamente alla verità. In realtà, per Guzzo la ricerca è erramento inconcludente se non è guidata da una verità, pur oscurissima e soltanto presagita, che la fa camminare in una direzione e perciò avanzare senza disperdersi e perdersi; in questo senso la verità è madre e non figlia della ricerca. Ed è estremamente importante che Guzzo a testimonianza di questa interpretazione della verità chiama proprio Kant, in quanto la funzione categorizzante ed apriorizzante del pensiero non è certo prodotto della ricerca o dell'esperienza, è *veritas conditrix*, non *veritas condita*, produttrice e non risultato della storia. Il che comporta anche una radicale revisione della dialettica idealistica e di qualsiasi riduzione della verità a termine di un'opposizione perfettamente simmetrica rispetto al falso, come se il vero fosse relativo al falso altrettanto quanto il falso al vero. Le cose stanno esattamente all'opposto, e, come già diceva Spinoza, il

verum è index sui et falsi, poiché se così non fosse, il falso sarebbe esso stesso semplicemente un altro vero, non essendoci nulla che potesse chiarirne la falsità. *Veritas mater temporis e verum index sui et falsi* sono però criteri che hanno senso solo per un pensiero che non sia assoluto, per una libertà che non sia divina, per un pensiero insomma, come quello umano, che è «dovere» di pensare in un modo piuttosto che in un altro.

Torniamo così a quello che abbiamo chiamato il carattere «morale» del pensiero di Guzzo, ossia la convinzione che ricerca e verità sono connesse non a una generica situazione o condizione umana, ma specificamente all'uomo come autore responsabile di scelte anche e soprattutto nel pensiero e nella ragione. Il filosofo dunque si trova di fronte a una scelta fondamentale, tra una filosofia che, rendendo impossibile la libertà umana, rende impossibile il «dovere» di cercare il vero, e una filosofia invece che, affermando la libertà umana, rende possibile il «dovere» di cercare il vero e restituisce così significato e serietà alla ricerca. Ed ancora una volta il perno di questo discorso è Kant, com'è detto in una bella pagina di Guzzo con la quale vorremmo concludere questo ricordo: «Deve trattarsi di una libertà umana: non atto di autodeterminazione assoluta, perfettamente gaudioso, quale la libertà divina; ma, al contrario, sforzo, pena, tentativo, tendenza: qualcosa di ostacolato e di difficile: un camminare combattuto, e tuttavia orientato. Niente di divino; anzi, di «umano, troppo umano». È possibile una simile libertà umana? La risposta è quella di Kant: «Tu devi, dunque tu puoi». Di un simile «potere» umano, troppo umano, non può essere soggetto l'Io assoluto. Il quale è forse un neologismo germanico per esprimere un concetto antico e greco: la vecchia Ragione universale, organo infallibile della verità purché l'anima sappia dare ascolto esclusivamente ad essa negando ascolto ai sensi: la Ragione presidio dell'uomo contro le passioni; fonte dell'umana dignità; libera, e liberatrice dell'uomo che sappia obbedirle; la Ragione che nell'uomo è l'egemonico e, di diritto, potenza sovrana, ferma e fissa nell'eterno: la Ragione che opera nell'uomo, ma non si può dire che sia dell'uomo, ché piuttosto l'uomo è della Ragione, senza che possa osarsi di dire che l'uomo sia egli stesso la Ragione, alla quale, invece, egli cerca e si sforza di adeguarsi. Si può dunque dire che l'uomo è per la ragione: tutto sta a darle retta e saperle dare retta ... essa è tutt'altro che inerte: ha una sua spontaneità di iniziative per cui opera essa stessa su gli impulsi sensibili, razionalizzandoli e bonificandoli. Questa presenza della ragione per se stessa operante — Kant dice «per se stessa pratica», e questa spontaneità della ragione vale nel campo teoretico come nel campo pratico — attira la coscienza

a sforzarsi di ragionare, dando così alla ricerca un orientamento e una direzione, permettendole cioè d'essere ricerca e non erramento»¹.

Alla luce di questo sforzo e di questo orientamento crediamo si debba intendere e ricordare l'intera opera di Augusto Guzzo, come uomo, come filosofo, come maestro.

¹ Da: A. Guzzo, *Idealismo e cristianesimo*, 1936, ora in: A. Guzzo, *Analisi dell'esperienza umana*, Antologia di scritti teoretici, a cura di P.F. Quarta, Milella, Lecce, 1979, pp. 33-42.

IL NUMERO-CORPO, L'ANIMA-PULVISCOLO ED IL RESPIRO DEL TEMPO

GIOVANNI CASERTANO
*Cattedra di Storia della Filosofia antica,
Università di Napoli*

La pitagorica fu la prima «scuola» dell'antica cultura greca. La sua importanza e la sua influenza nei vari campi del sapere, dalla musica alla medicina, dall'astronomia all'etica, dalla matematica alla politica, fu grandissima e fu subito riconosciuta da tutti: Platone ed Aristotele ne subirono influssi o ne discussero ampiamente le varie dottrine, e dopo di loro, per secoli, i riferimenti alle tesi pitagoriche furono sempre presenti nelle opere filosofiche e scientifiche della cultura antica. Analogamente, tutta la storiografia moderna è concorde nel riconoscere l'«impressione eccezionale» esercitata da Pitagora e dai Pitagorici «sul pensiero successivo»¹, l'originalità e la fecondità delle loro dottrine nell'ambito della cultura greca, ed anche al di là dei limiti cronologici in cui si espresse. I problemi sorgono quando si tratta di distinguere tra dottrine del VI e dottrine del V e IV secolo, o infine — ed è il punto più controverso — quando si tenta di attribuire una paternità a specifiche tesi. Bisogna dire subito che in quest'opera le testimonianze antiche non aiutano affatto: o sono palesemente in contraddizione tra di loro, o sono chiaramente inattendibili (la «legenda» su Pitagora, sulle sue qualità eccezionali, sulla sua vita e sul suo pensiero, sorse ben presto, se già Aristotele poteva riferirne aspetti più o meno curiosi come ormai già consolidati in una tradizione)², o riferiscono di dottrine «anonime» senza fornire elementi che possano facilitarne l'attribuzione³. È facile quindi capire perché la storiografia moderna sui Pitagorici non possa offrire nessun punto fermo: tesi e controtesi — sia su singoli aspetti del pitagorismo o su singoli Pitagorici, sia sull'interpretazione generale della scuola — si sono scontrate e continuano a scontrarsi nella vastissima bibliografia che ormai esiste sull'argomento, e ciascuna di esse viene a volta a volta «arricchita» di nuove prove, difesa con sempre più raffinati strumenti filosofici ed ermeneutici. Chi voglia intra-

prendere, oggi, a livello critico lo studio di Pitagora e dei Pitagorici non può non provare, all'inizio, un certo senso di sgomento di fronte alla selva delle interpretazioni, delle affermazioni e delle smentite, delle ricostruzioni e delle demolizioni che hanno «coperto» ogni aspetto e ogni momento delle loro dottrine e della loro storia. Ecco perché crediamo che oggi non abbia senso contrapporre un'altra tesi storiografica alle tante che tengono il campo, né tanto meno pretendere di ergersi a giudice delle controversie e di offrire finalmente le soluzioni ai tanti (troppi!) problemi ermeneutici che l'argomento pone. I quali, se devono essere affrontati con un minimo di rigore storico e critico, esigono appunto un'attenta ed equilibrata disamina dei documenti in nostro possesso, per una ricostruzione che possa utilizzare con tutte le mediazioni necessarie i dati che esse ci offrono. Ecco perché siamo pienamente d'accordo con quanto scriveva nel 1974 Charles Kahn: «È certamente piuttosto arduo rispettare dei livelli minimi di rigore storico nell'esaminare il pensiero dei Pitagorici, ... quando avviene che nemmeno due studiosi arrivino alla stessa conclusione sulla base della stessa documentazione. Ed in effetti le testimonianze sulle dottrine pitagoriche sono anche troppo numerose. Lo scopo di un'attività esegetica seria non è certo quello di arricchire questi dati inventando teorie nuove o fasi di sviluppo del pensiero non attestate, ma di vagliare con cura il materiale documentario per determinare quali siano i dati più degni (o i meno indegni) di fede»⁴.

In questo breve saggio vorremmo solo, senza nessuna pretesa di scoprire cose nuove (probabilmente riaffermando cose vecchie, ma che spesso vengono dimenticate), ricordare alcune tesi pitagoriche che verosimilmente possono essere attribuite ai primi Pitagorici, e cioè agli immediati discepoli di Pitagora, anche se, come abbiamo già ricordato, non è possibile distinguere, nella loro elaborazione, singoli contributi di singole personalità.

Una delle tesi fondamentali — comuni del resto a tutto il pensiero greco preplatonico⁵ — è quella della *contrarietà*; nella realtà si esprimono sempre, e sono sempre riconoscibili, delle antitesi: a tutti i livelli, nei numeri, nelle figure, nella fisica e nella dinamica dei corpi, nella vita fisiologica e in quella etica. I *contrari* sono dunque i principi della realtà, di ciascuna cosa che è; o meglio la contrarietà è la legge fondamentale della realtà, e ciascuna cosa che è, è il risultato della tensione e del parziale e momentaneo equilibrio — dell'armonia — di coppie di principi contrari. Aristotele, che ci riporta questa dottrina pitagorica⁶, aggiunge che «altri Pitagorici» sostenevano che questi principi sono dieci, e precisamente: «limite e illimitato; dispari e pari; uno e molteplice;

destro e sinistro; maschio e femmina; fermo e mosso; diretto e curvo; luce e tenebre; buono e cattivo; quadrato e rettangolo». È questa la famosa «tavola dei contrari»; sulla cui valutazione gli studiosi sono divisi: alcuni sostengono che non è del tempo dei primi Pitagorici, ma — per la presenza del numero dieci, che è un numero che assume un ruolo fondamentale nella dottrina di Filolao — deve essere attribuita alla seconda metà del V secolo⁷, altri addirittura che essa non è pitagorica, ma di Speusippo, successore di Platone nell'Accademia⁸.

Altri studiosi, invece, pur riconoscendo che la formulazione in quelle dieci coppie di contrari riportate da Aristotele può essere relativamente tarda, sostengono che esse rispecchiano dottrine molto più antiche⁹, addirittura pregreche¹⁰. Certo è che la *contrarietà*, come legge regolante ogni aspetto della realtà, è un pensiero molto antico nella cultura greca (si può far risalire ad Omero), ed i primi Pitagorici dovettero accoglierlo e svilupparlo applicandolo alla spiegazione dei fenomeni più diversi. E infatti anche altre opposizioni, che essi usavano abitualmente per spiegare fenomeni fisici (come pieno-vuoto, caldo-freddo, umido-secco) o musicale (acuto-grave), restano fuori dalla tavola così come ci viene riferita da Aristotele¹¹. E ciò prova appunto che questa rappresenta, sì una «cristallizzazione» della dottrina verificatasi ad un certo punto della storia della scuola, ma testimonia autenticamente di un pensiero — quello dell'antitesi, della tensione, presente in ogni cosa e in ogni fenomeno — che attraverserà tutta la speculazione pitagorica. Anche il fatto che le coppie possono distinguersi in due serie, la prima positiva e la seconda negativa, come fanno pensare altre testimonianze aristoteliche¹², ma che poi alcuni dei contrari risultino «fuori posto» (come per esempio il curvo, che indica il movimento degli astri, che è perfetto) o che nel pari — che è dalla parte dell'imperfetto — siano compresi anche il 4 e il 10 che per vari motivi erano simboli di perfezione; anche questo fatto, dicevamo, fa pensare ad un «sovrapporsi» di concezioni diverse e cronologicamente distinte che si sono venute codificando poi nel canone decadico¹³.

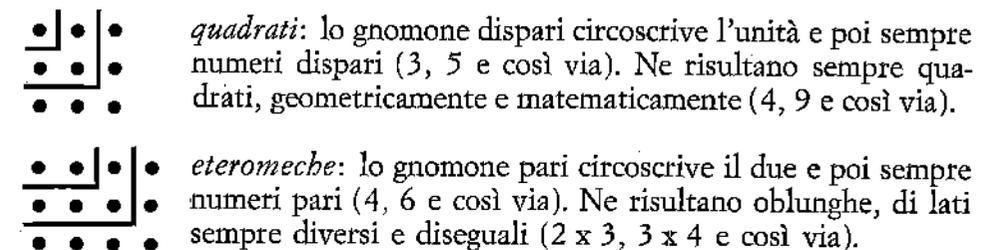
Che le opposizioni avessero anche un significato cosmologico è fuori di dubbio. Lo prova il fatto che i Pitagorici riferivano una delle coppie al cielo (*ouranós*), scorgendo in esso una destra ed una sinistra¹⁴ e sostenendo che la terra abitata dagli uomini si trovasse nella parte superiore destra del cielo¹⁵. Ma è troppo poco per poter parlare di una cosmologia per i primi Pitagorici¹⁶: il «sistema» cosmologico pitagorico sarà solo un'elaborazione più tarda, ed è una costruzione di Filolao. Una teoria invece tipicamente pitagorica, che attraversa tutta la storia della scuola assumendo coloriture diverse nelle diverse epoche e nei di-

versi autori, è quella del numero come principio di tutta la realtà. I Pitagorici crederono «che i principi delle matematiche fossero anche i principi di tutte le cose che sono»¹⁷; essi assumevano «il numero come principio» e lo intendevano «sia come materia (*hylé*) delle cose esistenti, sia come loro determinazione (*pathos*) e proprietà (*hexis*)»¹⁸. Questa fu senza dubbio la grande scoperta dei Pitagorici, che dovette esaltarli e convincerli di possedere ormai la chiave per la comprensione di tutti gli aspetti della realtà: «tutto è numero», tutto è riconducibile a rapporti matematici perfettamente determinabili, tutto è quindi conoscibile e intelligibile.

Ma il numero, per i primi Pitagorici, non esprime soltanto l'intelligibilità delle cose: esso è insieme, come ci dice chiaramente Aristotele, «materia» (*hylé*) delle cose, «proprietà particolare» (*pathos*) e «costituzione, struttura» (*hexis*) delle cose. Questo significa che i Pitagorici non distinguevano — come poi farà Aristotele, che li criticherà appunto per questo — tra materia e forma: per loro la sostanza di una cosa, la sua struttura materiale, era un tutt'uno con il suo organizzarsi particolare, visibile nella sua determinazione aritmetica: la regolarità matematica dei fenomeni, fondamento di ogni conoscenza, era la stessa cosa del loro essere fisico, reale. Questa concezione del numero che è insieme realtà materiale e rapporto matematico (e che perciò alcuni studiosi hanno proposto di chiamare «aritmogeometria»)¹⁹ è ripetutamente ribadita da Aristotele, anche per contrapporla all'altra concezione, platonica e pitagorico-platonica, del numero come pura entità ideale: i Pitagorici non considerano il numero «separato dalle cose, ma dicono che da numeri sono composte le sostanze percepibili (*tas aisthetás*)...ché essi attribuiscono grandezza (*mégheos*) alle unità»²⁰, anche se per Aristotele «è assurdo dire che i corpi sono composti di numeri e concepire nello stesso tempo questi numeri come matematici»²¹. La differenza poi tra Platone e i Pitagorici è che «egli pose i numeri fuori delle cose percepibili, mentre essi dicono che le cose stesse sono numeri»²². Non pare quindi che la «materialità» dei numeri nella primitiva concezione pitagorica possa essere messa in dubbio²³; piuttosto resta da chiarire un'espressione che Aristotele usa a proposito dei Pitagorici e che è anche usata da Platone: «le cose sono per imitazione (*mímesis*) dei numeri»²⁴. In questo stesso passo Aristotele dice che il termine *mímesis* è proprio dei Pitagorici e che ad esso Platone sostituì quello di *méthexis* (partecipazione, quando disse che le cose partecipano dei numeri), ma che in effetti né l'uno né l'altro termine spiegano chiaramente quali siano i rapporti tra le cose e i numeri. In realtà, tenendo presente quanto abbiamo fin qui detto, si può sostenere che quello che i Pitagorici

rilevarono fu appunto questa «somiglianza» tra numeri e cose, e questa somiglianza altro non esprimeva se non la coincidenza tra realtà fenomenica, costanza e immanenza delle leggi che governano la realtà, piena intelligibilità di queste leggi, intelligibilità immanente, appunto, e non trascendente (come per Platone) le cose stesse. Ecco perché le formule «le cose sono numeri» e «le cose somigliano ai numeri» non sono in contrasto, ma sono espressioni di una medesima intuizione fondamentale, che è quella dell'omogeneità tra realtà e pensiero, tra leggi della realtà e leggi del pensiero: *capire* le cose è essenzialmente rispecchiarle, riprodurre a livello mentale quella struttura, pienamente intelligibile, che è propria della realtà materiale²⁵.

Il numero, come entità insieme matematica e spaziale, comportava inoltre una postulazione, quella del *vuoto*, che i Pitagorici concepivano come ciò che separava e distingueva le singole unità, e cioè il singolo numero come punto-materia distinto dagli altri. Il vuoto «si trova anzitutto nei numeri, perché è il vuoto che distingue la natura loro»²⁶. Questa concezione poteva facilmente venire «visualizzata» con il metodo dello *gnomone*, cioè della squadra: a seconda che lo gnomone si pone intorno all'uno o intorno al due, si hanno le due serie fondamentali di numeri, quella dei dispari e quella dei pari²⁷. Le due serie sono anche quella dei quadrati (in senso matematico e in senso geometrico) e delle eteromeche (cioè di oblunghe, di lati sempre disuguali e diversi):



La scoperta della regolarità matematica nella serie dei fenomeni sensibili e quindi dei rapporti, o anche quella delle analogie tra numeri e cose, insieme con le prime scoperte dei rapporti tra gli accordi armonici, nel campo musicale che ora cominciava ad essere entusiasticamente indagato e studiato, portava i Pitagorici a generalizzare sempre più la loro visione «matematica» dell'universo. Questo processo ci è ben descritto da Aristotele: essi «credettero che i principi delle matematiche fossero anche principi di tutte le cose che sono. Ora poiché principi delle matematiche sono i numeri, e nei numeri essi credevano di trovare ... somiglianze con le cose che sono e che divengono ... e poiché

una tesi del primo pitagorismo: il *cosmo*, cioè l'universo ordinato e definito nei suoi «limiti», trae dall'infinito (*ápeiron*) materiale che lo circonda gli elementi che gli consentono di mantenere i suoi connotati e le sue «distinzioni» tra le varie nature che lo compongono. Il cosmo «respira», e respira attraendo dentro di sé il *respiro* (*pnéuma*) e il *vuoto* (*kenón*) che separano e distinguono tutte le cose che sono in esso, ricostituendo così perennemente al suo interno l'equilibrio e l'armonia che lo contraddistinguono⁴³. Questo trarre in sé dall'*ápeiron* che lo circonda il respiro e il vuoto, significa, per il cosmo, non solo il suo *essere* ma anche il suo *divenire*, cioè la sua *storia*: perché separare e distinguere le cose che sono nel cosmo significa anche passare da un infinito senza tempo ad un finito temporale: il cosmo infatti, oltre allo *pnéuma* e al *kenón*, respira anche *chrónon*, il tempo, appunto⁴⁴.

NOTE

- ¹ Così W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge 1962, I, p. 181.
- ² Cfr. APOLL. mirab. 6 = DK 14A7.
- ³ Di quest'ultimo tipo sono la maggior parte delle testimonianze di Aristotele.
- ⁴ CH. H. KAHN, *Pythagorean Philosophy before Plato*, in *The Pre-socratics*, ed. by A.P.D. Mourelatos, New York 1974, pp. 161-185, p. 163 n. 6. Abbiamo qui usato, correggendola in alcuni punti, la tr. it. di questo brano del saggio, che si trova in *I Presocratici*, a cura di W. Leszl, Bologna 1982, pp. 287-314.
- ⁵ Cfr. per questo il saggio di G. MARTANO, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, I, Napoli 1972, in particolare pp. 35-37.
- ⁶ ARISTOT. *met.* 986 a 15 = DK 58 B 5.
- ⁷ Cfr. p.e. M. TIMPANARO CARDINI, *Pitagorici. Testimonianze e frammenti*, voll. 3, Firenze 1958, 1962, 1964, III, pp. 81-82.
- ⁸ Cfr. p.e. E. FRANK, *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle 1923, pp. 257-258. Vedi Speusippo fr. 122 in SPEUSIPPO, *Frammenti*, a cura di M. ISNARDI PARENTE, Napoli 1980, in particolare a pp. 368-369. Ma si veda quanto dice A. MADDALENA, *I Pitagorici*, Bari 1954, pp. 258-259: «Che Aristotele, contemporaneo di Speusippo e, come lui, scolaro di Platone, potesse cadere in un errore di tal modo, non solo non è credibile, ma è dimostrato falso dal fatto che più volte egli distingue il pensiero dei Pitagorici da quello di Platone e da quello di Speusippo».
- ⁹ Così MONDOLFO, in ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, II, Firenze 1967, p. 321; sulla «necessità» dei contrari v. p. 683. Cfr. anche A. FRAJESE, *La matematica nel mondo antico*, Roma 1951, pp. 34-36.
- ¹⁰ Assiro-babilonesi, secondo TH. GOMPERZ, *Pensatori greci*, Firenze 1967, vol. I, pp. 166-167.
- ¹¹ Cfr. MONDOLFO, in ZELLER-MONDOLFO, *op. cit.*, p. 661.
- ¹² Cfr. ARISTOT. *eth.Nic.* 1096 b 5 = DK 58 B 6; ARISTOT. *eth.Nic.* 1106 b 29 = DK 58 B 7. Cfr. anche SIMPLIC. *de cael.* 386,20 = DK 58 B 30. Sul valore anche politico, oltre che etico, di queste coppie d'opposti, cfr. J. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci*, tr. it., Torino 1970, p. 155.
- ¹³ Cfr. TIMPANARO CARDINI, *op. cit.*, III, pp. 81-82.
- ¹⁴ ARISTOT. *de cael.* 284 b 6 = DK 58 B 30.
- ¹⁵ ARISTOT. *de cael.* 285 b 22 = DK 58 B 31. Cfr. anche SIMPLIC. *de cael.* 392, 18.
- ¹⁶ «Cercare una piena coerenza ed omogeneità in dottrine così complesse, nella cui formazione confluiscono motivi tanto vari ed eterogenei, sarebbe un porsi fuori strada: troppo debole ed

infida base e quindi la tavola delle opposizioni, per fondarvi su l'interpretazione essenziale della cosmologia pitagorica» (R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze 1967, p. 342).

- ¹⁷ ARISTOT. *met.* 985 b 23 = DK 58 B 4.
- ¹⁸ ARISTOT. *met.* 986 a 15 = DK 58 B 5, trad. Timpanaro.
- ¹⁹ Così A. REY, *La jeunesse de la science grecque*, Paris 1933, p. 270 sg.
- ²⁰ ARISTOT. *met.* 1080 b 16 = DK 58 B 9.
- ²¹ ARISTOT. *met.* 1083 b 8 = DK 58 B 10.
- ²² ARISTOT. *met.* 987 b 22 = DK 58 B 13; cfr. ARISTOT. *phys.* 203 a 1 = DK 58 B 28. Si vedano comunque anche le altre testimonianze aristoteliche riportate in B 4, B 5, B 8, B 9, B 10, B 22, B 30. Su B 28 si veda RAVEN, *Pythagoreans, and Eleatics*, Cambridge 1948, Appendix: On Aristotle *phys.* 203 a, p. 188 sgg.
- ²³ Come ha fatto W. JAEGER, *Paideia*, Firenze 1970, I, p. 305 sostenendo che il numero esprime l'essenza qualitativa delle cose e non quella materiale: quest'ultima sarebbe stata attribuita ai Pitagorici da Aristotele. Cfr. R. MONDOLFO, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze 1967, pp. 229-230.
- ²⁴ ARISTOT. *met.* 987 b 10 = DK 58 B 12.
- ²⁵ Sulla somiglianza cose-numeri cfr. MONDOLFO, in ZELLER-MONDOLFO, *op. cit.*, p. 669 sgg. (sul numero come entità aritmetico-spaziale, v. pp. 487-490). In Mondolfo si troverà una esauriente discussione bibliografica sull'argomento; per questo si veda però anche il commento della TIMPANARO CARDINI ai passi di Aristotele citati, nonché la sua introduzione su *Aristotele e i Pitagorici* nel III volume dell'opera citata. Ricordiamo ancora le penetranti osservazioni di H. CHERNISS, *Aristotle's criticism of Presocratic Philosophy*, i.a. New York 1976, pp. 37-38, 386-392. Tra la letteratura più recente, si veda l'ottimo saggio di KAHN, *Pythagorean philosophy*, cit., dove si chiariscono le ragioni epistemologiche e ontologiche che spingono Aristotele a dire che i Pitagorici sostengono che le cose sussistono per imitazione dei numeri. In effetti il termine *mimesis* è l'espressione che Aristotele usa per spiegare il punto di vista attribuito ai Pitagorici (p. 301), la cui teoria è appunto che «tanto l'unità e la struttura intime dell'intero universo, quanto la natura specifica di ogni singola cosa vengono espresse attraverso rapporti numerici semplici ed è questo il fondamento che le rende conoscibili» (p. 310).
- ²⁶ ARISTOT. *phys.* 213 b 22 = DK 58 B 30.
- ²⁷ ARISTOT. *phys.* 203 a 1; STOB. *eccl.* I 10 = DK 58 B 28.
- ²⁸ ARISTOT. *met.* 985 b 23 = DK 58 B 4. Che ci fosse una vera e propria «armonia» dei cieli ci è testimoniato chiaramente da ARISTOT. *de cael.* 290 b 12 = DK 58 B 35. Il ragionamento pitagorico era estremamente corretto e basato sia sulla osservazione dei fatti dell'esperienza e su un processo astrattivo e generalizzante, sia sull'applicazione di un metodo dialettico. Il suono non è altro che il risultato di un movimento (p.e. delle corde di una cetra); ogni corpo che si muove comunque produce suono. Quindi anche gli astri, che sono corpi straordinariamente grandi e che si muovono a grandi velocità, debbono produrre suoni, e data l'eleganza e la regolarità dei loro movimenti, questi suoni non possono che essere armonici. A giustificare poi il fatto che questo suono noi non lo udiamo, essi dicevano che la causa di ciò era il fatto che esso c'è sempre stato, fin dal nostro nascere: «manca, per questo, dicono, ogni contrasto col silenzio, e quindi non possiamo distinguerlo, ché suono e silenzio si discernono appunto perché sono in contrasto».
- ²⁹ Vedi per questo ALEX. *met.* 985 b 29, p. 38, 10 Hayduck.
- ³⁰ Cfr. MONDOLFO, in ZELLER-MONDOLFO, *op. cit.*, pp. 442-443. Si veda anche la *Nota sul peri hebdómádon*, p. 239 sgg., uno scritto filosofico-cosmologico-antropologico degli inizi del V secolo.
- ³¹ Cfr. TIMPANARO CARDINI, *op. cit.*, III, p. 22: «per stabilire il numero di ciascuna qualità, o di entità astratte come la giustizia, l'opinione e altri simili, essi dovettero anche fra loro discutere non poco...; e il numero, dal primitivo significato aritmetico di numero naturale o di rapporto, ... passò a metafora e a simbolo ... per diventare poi, nei tardi epigoni, cabala e magia».
- ³² Come vuole H. CHERNISS, *The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy*, in «The Journal of the History of Ideas» 12 (1951), pp. 319-345; in tr. it. in *I presocratici*, a cura di W. Leszl, Bologna 1982, pp. 143-173 (si veda a p. 162: quello dei Pitagorici fu un tentativo «troppo rozzo ed elaborato senza consapevolezza sufficiente per essere fruttuoso fin dall'inizio»).
- ³³ Cfr. MONDOLFO, in ZELLER-MONDOLFO, *op. cit.*, p. 673 sgg.
- ³⁴ G. DE SANTILLANA, *Le origini del pensiero scientifico*, tr. it., Firenze 1966, p. 74.
- ³⁵ Sarebbe troppo lungo dimostrare qui questa affermazione. L'abbiamo fatto, discutendo le

varie testimonianze, in un articolo di prossima pubblicazione.

³⁶ ARISTOT. *de an.* 404 a 16 = DK 58 B 40.

³⁷ Cfr., oltre naturalmente ai classici lavori di E. ROHDE, *Psiche*, Bari 1970 e B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, tr. it., Torino 1963 (specie il capitolo I), tra la letteratura recente, M.L. SILVESTRE, *Qualche considerazione sull'aspetto vitalistico della nozione di «psyche»*, in «Discorsi» 2 (1982), pp. 312-323.

³⁸ G. THOMSON, *I primi filosofi*, Firenze 1973, p. 263. Il Thomson nota poi come la concezione religiosa orfica, che parla di un soggetto-anima disincarnato, rappresenti una rottura di questo modo primitivo di pensare (p. 364).

³⁹ Così anche A. MADDALENA, *op. cit.*, p. 338 sgg.; TIMPANARO CARDINI, *op. cit.*, III, pp. 213-214.

⁴⁰ Così in DIOG. LAERT. VIII, 28 = DK 58 B 1a, riportando un estratto di Alessandro Pollistore (I sec. a.C.) sulle dottrine pitagoriche, in cui peraltro c'è una confusa mistione di elementi pitagorici, platonici, stoici.

⁴¹ Ci pare quindi forzata la tesi di chi, come il MONDOLFO, in ZELLER-MONDOLFO, *op. cit.*, p. 562, sostiene che questa concezione «vitalistica» dell'anima «non viene a scuotere necessariamente il dogma della trasmigrazione». Si tratta in effetti di due concezioni radicalmente differenti che, se convivevano nella stessa scuola, certo non potevano essere sostenute contemporaneamente.

⁴² ARISTOT. *de an.* 470 b 20 = DK 58 B 39: «Altri cercano soltanto di dire di che modo è l'anima, senza aggiungere nulla sul corpo che deve riceverla, come se fosse possibile quanto dicono i miti pitagorici, che qualsiasi anima può entrare in qualsiasi corpo».

⁴³ Si veda ARISTOT. *phys.* 213 b 22 = DK 58 B 30.

⁴⁴ STOB. *ecl.* I 18, 1c = DK 58 B 30. Sulla questione del vuoto che, entrando nel cosmo separa e spiega le cose, e quindi sull'idea di un cosmo vivente che è armonia, cfr. A. MADDALENA, *op. cit.*, pp. 55-57. Sui problemi che sorgono per l'identificazione di infinito, aria, vuoto, cfr. MONDOLFO, in ZELLER-MONDOLFO, *op. cit.*, pp. 649-650 e TIMPANARO CARDINI, *op. cit.*, p. 180 sgg. A. MADDALENA, *op. cit.*, p. 278 n. 44, nega che l'idea del cosmo che respira possa essere attribuita ai primi Pitagorici, mentre è invece dei Pitagorici secondi, negando quindi valore di testimonianza antipitagorica alla tesi di Senofane secondo cui «il cosmo non respira» (DIOG. LAERT. IX, 19 = DK 21 A 1), perché Senofane non avrebbe mai identificato dio e cosmo, anzi sosteneva l'infinità dei mondi. Ma l'osservazione del Maddalena è sbagliata: Senofane combatte effettivamente una tesi del primo pitagorismo, quando dice che il dio non respira. È vero che per Senofane i mondi sono infiniti, e che il dio è uno, ma questo dio si identifica appunto con *to pan*, col tutto che è uno, e non con un singolo mondo: col cosmo intero, appunto. E questo è provato da numerosa testimonianze: PLAT. *soph.* 242 c-d = DK 21 A 29; ARISTOT. *met.* 968 b 18 = DK 21 A 30 («guardando all'universo nel suo complesso, dice che l'uno è dio»); SIMPLIC. *phys.* 22, 22, 3 = DK 21 A 31; SEXT. *emp. pyrrh. hypot.* I 224 = DK 21 A 35.

CONVEGNI

INSEGNARE FILOSOFIA

Napoli, 5-6 Marzo 1987)

Impegnata a partire dal lontano 1954 nella riflessione sul riordinamento degli studi universitari di filosofia, e dal 1971 sul problema dell'insegnamento della filosofia nelle scuole secondarie, la S.F.I., negli ultimi trent'anni, ha fornito un fattivo contributo al dibattito sul *perché* e sul *come* avvicinare i giovani ad una disciplina a prima vista così «intellettualistica».

Dopo anni di confronti, ed in alcuni casi di accesa ed aspra polemica, non pare siano più in molti nel mondo politico, istituzionale e culturale a mettere in questione la essenziale funzione formativa svolta dalla filosofia all'interno della scuola secondaria superiore. Forti di questa convinzione, l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, la Società Filosofica Italiana, il Centro Iniziativa Democratica Insegnanti, il FORMEZ, hanno ritenuto di poter organizzare un convegno che, data per scontata la necessità della presenza della disciplina nei *curricula* da prevedere da parte della riforma *in fieri*, permettesse di discutere direttamente sul tema «Insegnare Filosofia. Contenuti e metodi della filosofia nella scuola secondaria superiore».

In due giorni di convegno, si sono susseguiti relazioni ed interventi di docenti universitari e di liceo, di politici e pedagogisti.

Il tema specifico «Perché la filosofia» (un *perché* esplicativo, appunto, non interrogativo) è stato discusso in due ampie relazioni: di Girolamo Cotroneo e di Luciana Vigone, rispettivamente Presidente e Segretaria della S.F.I.

Cotroneo, con un discorso ricco di riferimenti storici e dottrinari, ha ricostruito le tappe salienti del dibattito *pro* o *contra* la filosofia nelle scuole, a partire dall'intervento scritto da Bertrando Spaventa nel 1850 a favore dell'insegnamento della filosofia secondo il metodo storico. A suo avviso l'*attacco* negli ultimi anni alla filosofia come specifica ed au-

tonoma disciplina scolastica riprende alcune delle motivazioni che sul finire del secolo scorso ispirarono la presa di posizione dell'allora Direttore generale del Ministero della P.I., Chiarini. Questi, in una relazione ufficiale, proponeva di «diluire» l'insegnamento della filosofia nel contesto di discipline quali la storia e la letteratura italiana. Contro la tesi di Chiarini riassunta nel motto *Sit viva, non sit diva*, intervenne Giovanni Gentile. Si era allora — ricorda Cotroneo — nel 1900, quando un diffuso clima di «positivismo volgare» riteneva la filosofia un puro esercizio retorico, un sapere «verboso». Ancora oggi c'è chi tenta di accreditare la tesi della filosofia «nemica» del sapere scientifico. Ma, certamente, non si tratta di scienziati e di epistemologi militanti. Tutt'altro. Cotroneo, con una serie di riferimenti a Popper, ad Heisenberg e ad altri filosofi e/o fisici, ha mostrato come dagli ambienti più qualificati dell'area delle scienze positive vengono apprezzamenti per la filosofia e testimonianze a favore dell'utilità e della necessità del suo insegnamento. Lo stuolo dei critici del sapere filosofico, ormai in via di ripiegamento, sembra abbia tratto alimento per le sue prese di posizione dalla convinzione, diffusasi tra gli anni '60 e '70, della possibilità che le cosiddette «scienze umane» potessero ormai soppiantare la filosofia. Cotroneo, utilizzando Sartre ed Husserl, ribadisce, col primo, la impossibilità di sostituire la filosofia nel difficile compito di «dare un senso» alla totalizzazione del sapere, e col secondo, la necessità di far ricorso, ancora una volta, all'«eroismo della ragione» per evitare il precipitare della crisi della «civiltà occidentale».

Di carattere prevalentemente tecnica la relazione di Luciana Vigone, di recente curatrice di un utilissimo volumetto laterziano sull'insegnamento della filosofia. Incentrando il suo intervento sulla constatazione che l'adolescenza è l'età filosofica per eccellenza, la Vigone difende, con incisivi e meditati argomenti, la scelta a favore dell'insegnamento della filosofia e di una didattica della disciplina che, utilizzando il metodo storico, non trascuri la lettura ed il commento dei testi in modo da sollecitare i giovani a conquistarsi gradualmente autonomia di giudizio e personali capacità critiche. Utilissime alcune informazioni circa le risposte fornite dagli insegnanti di filosofia a proposito della didattica, della formazione dei docenti, della riforma della secondaria superiore e dei manuali, che si vorrebbero chiari dal punto di vista espositivo e adatti a far comprendere la genesi storico-problematica delle idee degli autori studiati.

Un'apposita seduta è stata dedicata alla trattazione del tema «Gli strumenti didattici». In una tavola rotonda, moderata da Raffaello Franchini, hanno discusso tale argomento Giovanni Casertano, Bruno Cop-

pola, Piero Di Giovanni, Mimmo Massaro, Franca Sibilìa, Mario Vegetti.

Casertano si schiera senz'alcuna esitazione dalla parte di quanti ritengono il manuale un utile ed insostituibile strumento didattico. A condizione, però, che questo si presenti come un'«introduzione», chiara linguisticamente e rigorosa scientificamente, a più ampie ed approfondite letture. Confuta con lucide argomentazioni due *topoi* della didattica sedicente d'avanguardia: la lettura diretta dei testi da parte dell'allievo e la presunzione che questi possa e debba «giudicare da sé». Se è importante, infatti, la lettura dei testi, bisogna convenire — precisa Casertano — che la «chiave di lettura» e la «introduzione» ai temi trattati è fornita dal manuale o da chi ad esso si sostituisce. D'altra parte, la tesi secondo cui un giovane studente di liceo sia in grado di giudicare da sé nasconde l'insidia di passare sotto silenzio i condizionamenti veicolati dalla cultura corrente che il manuale può evidenziare e in qualche caso correggere. Oppure si deve pensare ad un giovane capace di giudicare quando e come vuole, indipendentemente dalle situazioni caratterizzanti di fatto la cultura e la società in cui vive. In tal caso però — conclude Casertano — si penserebbe ad un giovane astratto, senza alcun legame con la concretezza storica. La filosofia per Casertano va insegnata, perciò, con l'ausilio del manuale e con metodo storico. Essa, infatti, si caratterizza come risposta concreta ed aderente alle situazioni reali in cui, di volta in volta, fiorisce. Col suo continuo mettere in discussione ogni «dato» considerato acquisito e col mettere anche se stessa in questione, la filosofia si presenta, inoltre, come importante «lezione» per aiutare i giovani a «ben pensare» e a «ben agire».

Coppola, da parte sua, preferisce evitare di «parlare» sulla didattica ed offre un esempio concreto di come si possa studiare, in modo corretto, un argomento di filosofia. Dà conto, infatti, di un'esperienza di studio, da lui guidata, sul «Positivismo francese».

Con Di Giovanni, l'attenzione ritorna sugli strumenti didattici. Convenendo sull'utilità del manuale, Di Giovanni auspica un insegnamento capace di integrare il manuale con un'intelligente scelta di passi tratti dalle opere degli autori. Manuale, che di per sé deve già avere caratteristiche tali da soddisfare le esigenze della scuola attuale. A suo avviso, inoltre, la formula della *coincidentia* del *sapere* e del *sapere insegnare* va completata con la precisione ... «sapere insegnare al discente di turno».

Sull'utilità o meno del manuale si sono soffermati anche Massaro e Sibilìa. Il primo, chiaramente favorevole al privilegiamento della lettura diretta delle opere, restringe di molto l'uso del testo, considerandolo un succedaneo della «lectio» cattedratica. Sottolinea l'opportunità di leggere anche pochi classici, ma in forma non antologizzata ed in

funzione della programmazione annuale. Ritiene, inoltre, che vada incoraggiata la pratica della scrittura sotto forma di compilazione di schede di lettura, di risposte a questionari, sino ad arrivare alla stesura di un lavoro autonomo, simile a quello che i francesi chiamano *dissertation*. La Sibilia, da parte sua, pur dando per scontata l'utilità del manuale come strumento di lavoro, evidenzia la difficoltà di comprensione da parte dei ragazzi di alcuni filosofi e la quantità di nozioni richieste e presupposte per la piena intelligenza di alcuni argomenti. Per facilitare l'apprendimento — suggerisce Sibilia — bisogna mettere in essere ogni sorta di sperimentazione didattica, giungendo, se è il caso, anche all'uso del fumetto. Vegetti, con Platone (*Lettera VII*), ricorda l'impossibilità di scrivere un manuale di «Storia della filosofia», in quanto la filosofia non possiede un suo specifico campo d'indagine, né può subire una normatività. E, con Marx, denuncia come illusoria ogni pretesa continuità della filosofia. In quanto ideologia, essa non ha storia. Il manuale, pertanto, deve essere considerato una semplice mappa per la «navigazione filosofica». Mappa che va integrata dall'intervento del docente e dalle letture dei testi filosofici.

Sul tema «Quale filosofia» sono intervenuti Enrico Berti, Vittorio De Cesare, Gabriele Giannantoni, Pasquale Salvucci.

Per Berti ogni discorso sui contenuti deve partire dalla consapevolezza che non c'è la filosofia, ma le filosofie e dalla convinzione che per filosofie si devono intendere le dottrine espresse da quanti dalla tradizione culturale vengono considerati filosofi. L'insegnamento della storia delle filosofie deve essere integrato — precisa Berti — con quello della storia del pensiero religioso e del pensiero scientifico, in considerazione del nesso strettissimo che intercorre tra i tre campi del sapere. Bisogna evitare, però, che l'uso del metodo storico si trasformi in uno storicismo relativistico. A tal fine, consapevole dell'impossibilità della assoluta «imparzialità» nell'esposizione, bisogna inserire nella trattazione storica giudizi di valore di tipo teoretico. Per evitare, inoltre, di trascurare, come spesso avviene, le filosofie del '900, Berti suggerisce un programma incentrato su «nodi» ineludibili della storia filosofica. In tal modo è possibile snellire il lavoro dell'insegnante, consentendogli di dedicare l'intero terzo anno alle filosofie contemporanee.

De Cesare, da parte sua, conviene sull'uso del metodo storico nell'insegnamento della filosofia. E si dice convinto del ruolo fondamentale di questa disciplina nella formazione di una «mentalità» capace di evidenziare le strutture e le procedure logiche di ogni forma di cultura storicizzata. Chiede, perciò, che la filosofia, nei programmi della scuola riformata, venga inserita nell'area formativa comune.

Partendo dall'affermazione che le ricostruzioni storiche sono la migliore garanzia contro ogni tentazione di assolutizzare forme particolari di filosofia, Salvucci intende la filosofia stessa come «atto di libertà» capace di dare un senso unitario ai discorsi particolari elaborati dalle scienze indaganti su specifici «ritagli» di realtà. Per Salvucci la filosofia, grazie alla consapevolezza della storicità delle situazioni e delle riflessioni teoriche su tali situazioni, è certamente il sapere più adatto a formare un'umanità tollerante e dialogante.

Giannantoni, riprendendo una convinzione maturata ormai da lungo tempo, ritiene preferibile nell'insegnamento l'uso del metodo storico, in quanto è l'unico idoneo a fornire della filosofia un'immagine più «comprendente» che «giudicante». Se proprio dev'esserci alle spalle dell'esposizione storica un orientamento teoretico, questo non può consistere in una filosofia dommatica, sicura di sé, arrogante e pronta a dare risposte a tutte le domande. La storia dell'«arroganza» della filosofia, intesa come pretesa dei filosofi di essere in grado di fornire risposte generali ed universali, fondanti rispetto alle risposte delle scienze particolari, per Giannantoni, risale a Platone. L'attuale «crisi» della filosofia investe questo modello teoretico e non certo la filosofia *tout-court*. Se vuole ritrovare se stessa e riconquistare un ruolo significativo nell'universo del sapere, la filosofia deve trasformarsi, da scienza delle risposte, in scienza delle domande. Dal modello platonico deve passare al modello socratico. Deve tornare, cioè, a sollevare dubbi, a porre domande, rinunciando alla presunzione di possedere una criticità «più critica» delle scienze particolari.

Il convegno si è chiuso con una tavola rotonda, moderata da Vera Lombardi, cui sono intervenuti Rodolfo Carelli, Franco Ferraresi, Vincenzo Magni, Salvatore Valitutti. Nella loro qualità di esperti della politica scolastica dei partiti, hanno fornito un fattivo contributo alla messa a punto degli orientamenti dei vari gruppi parlamentari sul tema dei «Nuovi programmi e riforma della secondaria superiore».

La riprova dell'utilità e della opportunità dell'iniziativa è venuta non soltanto dalla larga partecipazione di docenti e di quanti a vario titolo sono interessati all'insegnamento della filosofia, ma soprattutto dalla vivacità e dalla ricchezza del dibattito seguito ad ogni seduta del convegno.

Aniello Montano

FEDERAZIONE INTERNAZIONALE DELLE SOCIETÀ DI FILOSOFIA
XVIII CONGRESSO MONDIALE DI FILOSOFIA
Brighton, Inghilterra: 21-27 Agosto 1988

«LA COMPrensIONE FILOSOFICA DELL'ESSERE UMANO»

SESSIONI PLENARIE:

- I. L'essere umano come oggetto della filosofia
- II. L'essere umano: natura, spirito e comunità
- III. Storia, società e persona
- IV. Presente e avvenire dell'umanità

SIMPOSI:

1. Esistono degli universali culturali?
2. Giustizia e libertà

COLLOQUI:

1. La Critica della ragion pratica di Kant (commemorazione del bicentenario della pubblicazione)
2. Husserl cinquant'anni dopo

SEZIONI:

Ne sono previste 55, cui possono essere indirizzate comunicazioni entro il 30 giugno 1987.

Per informazioni e iscrizioni rivolgersi a:

SECRETARIAT OF THE XVIII WORLD CONGRESS OF PHILOSOPHY
Aldine house 9-5 - Aldine Street - London W12 8AW
Tel. 01-740 8121 - Telex: 916054 Conferg.

RECENSIONI

Dario Antiseri, *Gloria o miseria della metafisica cattolica italiana?*, Roma, Armando Editore, 1987, pp. 198, Lire 18.000.

Non tutti i libri che vengono recensiti sono realmente importanti, anzi alcuni, come questo di Antiseri, devono essere recensiti proprio perché si dica che importanti non sono e che anzi era meglio se non fossero mai stati scritti: in tal caso la recensione è giustificata solo dalla relativa notorietà dell'autore, conosciuto soprattutto come collaboratore di un recente manuale scolastico, e serve a stigmatizzare un costume purtroppo invalso da alcuni anni nella cultura filosofica italiana, cioè quello di scrivere libri soltanto a scopo di polemica personale, anziché per portare contributi veramente originali alla ricerca storica o teoretica. Il carattere personale, anzi attinente al suo stretto «particolare», della polemica di Antiseri si manifesta subito nelle prime righe: egli infatti parte all'attacco di quelli che chiama «alcuni miei illustri colleghi padovani» (p. 7), dei quali è bene si sappia che hanno respinto la sua domanda di trasferimento dalla facoltà di magistero alla facoltà di lettere e filosofia della locale università. Per dare un minimo di dignità culturale a tale ritorsione, Antiseri deve allargare la polemica a tutti quelli che egli chiama, con espressione infelice, la «metafisica cattolica italiana», della quale decreta poppevolmente la «miseria», dimostrando ancora una volta di non saper aggiungere una sola

parola originale a quelle del grande epistemologo austrobritannico. Perciò se la prende anche con due metafisici «milanesi», cioè Gustavo Bontadini ed Evandro Agazzi, fra l'altro citando con consenso alcune critiche rivolte al primo dai «padovani», per poi nuovamente citare con lo stesso consenso le relative risposte e rivelare con ciò che il suo unico intento è quello di mettere tutti contro tutti, creando così una generale discordia.

Quest'ultimo intento, ben poco evangelico (osservazione, evidentemente, *ad hominem*), è confermato anche dalla contrapposizione operata da Antiseri fra la menzionata «metafisica cattolica italiana» ed il cosiddetto «fideismo cattolico italiano», espressione altrettanto infelice sotto la quale egli colloca filosofi seri come Vittorio Mathieu, Armando Rigobello, Pietro Prini, Luigi Pareyson, Gianfranco Morra e Massimo Baldini, che certamente non si considerano fideisti e probabilmente saranno più imbarazzati che contenti di essere stati elogiati in un libro del genere. Comunque a conferma definitiva, se pure ce n'era bisogno, che il vero bersaglio di tutto l'impianto sono i «padovani» cioè Marino Gentile, Pietro Faggiotto, il sottoscritto ed alcuni altri menzionati in nota quasi con disprezzo, non manca persino un attacco al vescovo di Padova, del tutto estraneo a liti accademiche, ma colpevole di contare tra i suoi «amici» alcuni «metafisici classici» (p. 188).

La tesi del libro è presto riassumibile: la «metafisica cattolica italiana», secondo Antiseri, vorrebbe «salvare il Salvatore» (p. 8), in quanto cerca di accertare mediante la filoso-

fia se esistano le condizioni che rendono possibile la fede, cioè la trascendenza dell'assoluto, ovvero l'esistenza di Dio. Fare questo, per Antiseri, significa essere dei «fondamentalisti e giustificazionisti» (p. 10): espressione volutamente incesca (semmai si doveva dire «fondazionisti»), che mira a suggerire affinità col fondamentalismo islamico o di certe sette protestanti americane, come è provato dall'affermazione che i metafisici sollecherrebbero «i bassi istinti di tutti quelli per i quali la fede non tanto va testimoniata quanto piuttosto imposta» (p. 11). La colpa dei metafisici sarebbe poi di «difendere il Dio dei filosofi», cioè di «far dipendere Dio dall'uomo» (p. 12), e quindi di non usare la ragione, ma di abusarne (p. 13). In tutto ciò è chiara la confusione tra il fondare razionalmente la possibilità, cioè lo spazio concettuale, l'incontraddittorietà, della fede, problema che i metafisici credenti effettivamente si pongono, ed il fondarne razionalmente la necessità, cioè i contenuti, impresa che nessun metafisico si sognerebbe mai di proporsi e che è propria piuttosto dello gnosticismo. Ma in ogni caso ciò che rende terribilmente angusto l'ambito della discussione è il presupposto che i credenti, per il solo fatto di essere tali, debbano proporsi, quando si occupano di filosofia, soltanto di giustificare la propria fede. Questa sarà forse la preoccupazione personale di Antiseri, il quale non è sfiorato dal dubbio che si possa far filosofia anche soltanto per un genuino interesse ai problemi filosofici. Ciò del resto è comprensibile in una prospettiva come la sua, che non riconosce alcun valore conoscitivo alla filosofia per riservarlo soltanto alla scienza ed affidarsi in tutte le questioni non strettamente scientifiche al puro fedeismo. Sotto questo aspetto Antiseri è rimasto fermo ad una posizione enunciata dal suo maestro Prini ormai venticinque anni fa, cioè l'incompatibilità tra la radicale problematicità filosofica e la fede religiosa, che lo stesso Prini ha in seguito più volte pubblicamente ritrattato.

A Bontadini in particolare Antiseri obietta quanto gli è stato ormai obiettato da molti, in particolare dai «padovani», cioè l'impossibilità di considerare il divenire come di per se stesso contraddittorio (p. 24); a Gentile egli obietta di scambiare i propri problemi personali con la problematicità del reale (detto volgarmente: di «scambiare la propria au-

tobiografia per la storia del mondo») (p. 39), come se un filosofo si ponesse in quanto tale dei problemi suoi personali; a Faggiotto di fare una «scelta irrazionale» quando sostiene che bisogna rendere ragione di quanto si afferma (p. 31) (evidentemente per Antiseri è più «razionale» non rendere ragione di quanto si afferma); ed infine al sottoscritto di essere troppo aristotelico e di considerare «brutte cose» il cristianesimo ed il neoplatonismo (p. 33). Meno male, perché Aristotele certo non si proponeva di «salvare il Salvatore!» Poiché tuttavia egli mi rivolge anche una domanda, cioè cosa replicherei ad un fideista ateo il quale sostenesse che il suo ateismo non è conoscenza ma fede (p. 43), rispondo che considererei la sua posizione come non filosofica, tanto quanto considero non filosofica la posizione del fideista credente.

Invece Antiseri considera i fideisti come i «veri razionalisti» (p. 14) (per fortuna non dice i «veri filosofi»), ritenendo evidentemente che l'essere razionalisti sia un pregio, e, pur preferendo i «fideisti» sopra menzionati ai metafisici, li rimprovera di non essere abbastanza fideisti e di avere qualche debolezza per la filosofia. Lo stesso rimprovero egli rivolge ad alcuni scienziati, quali Ennio De Giorgi, Giovanni M. Prosperi e Nicolò Dallaporta, nonché ad alcuni teologi, quali Battista Mondin e Luigi Sartori, tutti troppo indulgenti verso la filosofia. L'unico che si salva è don Luigi Giussani, il fondatore di Comunione e liberazione, ma non so quanto tale salvataggio gli sarà gradito (pp. 75-78).

A questo punto viene da chiedersi chi sia il vero «fondamentalista», nel senso peggiore del termine. Quale senso hanno infatti, in filosofia, simili polemiche di parrocchia, che non sono nemmeno spiritose e ricordano da vicino gli antichi odii teologici, per fortuna oggi scomparsi tra gli stessi teologi? O forse servono, come significativamente ammette lo stesso Antiseri, a «spazzar via l'idea che in Italia la filosofia cattolica sia monopolio di un gruppo o di una scuola» (p. 9). Forse quest'ultima idea è proprio il suo timore, perché la filosofia, quella senza aggettivi, non è monopolio di nessuno, ma è di tutti quelli che fanno effettivamente filosofia, non di quanti si limitano a contrapporre fede a fede, aggiungendovi di proprio soltanto acredine e insulti.

Enrico Berti

AA.VV. *La tradizione illuministica - Italia, saggi raccolti e ordinati da Piero Di Giovanni*, Palermo, ed. Palumbo, 1986.

Gli Atti del Convegno organizzato dalla sezione palermitana della S.F.I. nel novembre 1985, con il patrocinio dell'Assessorato dei Beni Culturali ed Ambientali e della Pubblica Istruzione della Regione Siciliana, sono stati presentati nello scorso mese di ottobre e hanno riaperto una discussione su uno dei momenti più significativi della cultura in genere e di quella filosofica in particolare.

I due presentatori del volume, Enrico Berti (Presidente della S.F.I. all'epoca in cui si è organizzato e svolto il convegno) e Girolamo Cotroneo (attuale Presidente in carica della S.F.I.), non si sono infatti limitati ad una discussione di circostanza, ma hanno sottolineato l'importanza che il volume, più del convegno, in quanto documento scritto che si offre ad una più lenta e più profonda riflessione, riveste per una radicale riconsiderazione di questo momento emblematico della filosofia italiana nel corso del secolo dei lumi.

Sia Berti che Cotroneo, assai opportunamente, hanno messo in evidenza la necessità di rivedere i moduli interpretativi della nostra tradizione illuministica. Bisogna innanzitutto riconsiderare il presente fardello del vichismo e dell'illuminismo lombardo, non dare tutto per scontato, per già detto e già visto, quando invece anche su le due matrici storiche (di Napoli e di Milano) del-

l'illuminismo italiano molto resta da scoprire. Così si può leggere nelle relazioni di Paolo Rossi (*Le nuove scienze e la scienza nuova*), di Giuseppe Cacciari (*Vichismo e illuminismo tra Cuoco e Ferrari*) e di Ferruccio Focher (*Le premesse illuministiche del vichismo lombardo*). E così si può leggere nella relazione di Paolo Casini (*Povertà dell'illuminismo*) e di Gianfranco Puglisi (*Ragione e antiragione nella tradizione dell'illuminismo italiano*), per sfatare un certo luogo comune che vorrebbe un illuminismo povero dal punto di vista teoretico-speculativo.

Altro luogo comune dissacrato è quello di una tradizione illuministica italiana presente prevalentemente, se non esclusivamente, nei due poli di Napoli e di Milano, quando invece l'illuminismo in Italia fu un fenomeno di dimensione nazionale, dimostrando tra l'altro che l'unità culturale del paese ha preceduto di almeno un secolo l'unità politica. La prova di questa tesi si ricava dalle relazioni di Piero di Giovanni (*Il riformismo illuminato nell'opera di Tommaso Natale*), di Ada Lamacchia (*Francesco Antonio Piro e il movimento antibayliano nel mezzogiorno d'Italia*), di Margherita Cottone (*Cesarotti e la Germania*).

Da questo punto di vista l'idea di ripercorrere gli itinerari della tradizione della filosofia italiana, secondo i recenti e specifici programmi della S.F.I., si è rivelata fertilissima per le molte attenzioni che ha suscitato e certamente continuerà a suscitare «La tradizione illuministica in Italia».

L.V.

UTOPIE PER GLI ANNI OTTANTA, Studi interdisciplinari sui temi, la storia, i progetti, a cura di G. Saccaro del Buffa e A.O. Lewis, edizioni Gangemi, corso Garibaldi 168, Reggio Calabria.

Il volume raccoglie le ricerche presentate da 64 autori diversi per tradizione culturale e metodi in occasione del primo Convegno Internazionale di Studi sulle Utopie, organizzato dall'Università di Reggio Calabria in collaborazione con la Society for Utopian Studies (USA e Canada).

PRO-MEMORIA

1987 ISCRIZIONE (o RINNOVO) alla SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA: L. 10.000 (diecimila) + L. 2.000 (duemila), per stampa e invio postale della Tessera e del Bollettino S.F.I.

pola, Piero Di Giovanni, Mimmo Massaro, Franca Sibilia, Mario Vegetti.

Casertano si schiera senz'alcuna esitazione dalla parte di quanti ritengono il manuale un utile ed insostituibile strumento didattico. A condizione, però, che questo si presenti come un'«introduzione», chiara linguisticamente e rigorosa scientificamente, a più ampie ed approfondite letture. Confuta con lucide argomentazioni due *topoi* della didattica sedicente d'avanguardia: la lettura diretta dei testi da parte dell'allievo e la presunzione che questi possa e debba «giudicare da sé». Se è importante, infatti, la lettura dei testi, bisogna convenire — precisa Casertano — che la «chiave di lettura» e la «introduzione» ai temi trattati è fornita dal manuale o da chi ad esso si sostituisce. D'altra parte, la tesi secondo cui un giovane studente di liceo sia in grado di giudicare da sé nasconde l'insidia di passare sotto silenzio i condizionamenti veicolati dalla cultura corrente che il manuale può evidenziare e in qualche caso correggere. Oppure si deve pensare ad un giovane capace di giudicare quando e come vuole, indipendentemente dalle situazioni caratterizzanti di fatto la cultura e la società in cui vive. In tal caso però — conclude Casertano — si penserebbe ad un giovane astratto, senza alcun legame con la concretezza storica. La filosofia per Casertano va insegnata, perciò, con l'ausilio del manuale e con metodo storico. Essa, infatti, si caratterizza come risposta concreta ed aderente alle situazioni reali in cui, di volta in volta, fiorisce. Col suo continuo mettere in discussione ogni «dato» considerato acquisito e col mettere anche se stessa in questione, la filosofia si presenta, inoltre, come importante «lezione» per aiutare i giovani a «ben pensare» e a «ben agire».

Coppola, da parte sua, preferisce evitare di «parlare» sulla didattica ed offre un esempio concreto di come si possa studiare, in modo corretto, un argomento di filosofia. Dà conto, infatti, di un'esperienza di studio, da lui guidata, sul «Positivismo francese».

Con Di Giovanni, l'attenzione ritorna sugli strumenti didattici. Convenendo sull'utilità del manuale, Di Giovanni auspica un insegnamento capace di integrare il manuale con un'intelligente scelta di passi tratti dalle opere degli autori. Manuale, che di per sé deve già avere caratteristiche tali da soddisfare le esigenze della scuola attuale. A suo avviso, inoltre, la formula della *coincidentia* del *sapere* e del *sapere insegnare* va completata con la precisione ... «sapere insegnare al discente di turno».

Sull'utilità o meno del manuale si sono soffermati anche Massaro e Sibilia. Il primo, chiaramente favorevole al privilegiamento della lettura diretta delle opere, restringe di molto l'uso del testo, considerandolo un succedaneo della «lectio» cattedratica. Sottolinea l'opportunità di leggere anche pochi classici, ma in forma non antologizzata ed in

funzione della programmazione annuale. Ritene, inoltre, che vada incoraggiata la pratica della scrittura sotto forma di compilazione di schede di lettura, di risposte a questionari, sino ad arrivare alla stesura di un lavoro autonomo, simile a quello che i francesi chiamano *dissertation*. La Sibilìa, da parte sua, pur dando per scontata l'utilità del manuale come strumento di lavoro, evidenzia la difficoltà di comprensione da parte dei ragazzi di alcuni filosofi e la quantità di nozioni richieste e presupposte per la piena intelligenza di alcuni argomenti. Per facilitare l'apprendimento — suggerisce Sibilìa — bisogna mettere in essere ogni sorta di sperimentazione didattica, giungendo, se è il caso, anche all'uso del fumetto. Vegetti, con Platone (*Lettera VII*), ricorda l'impossibilità di scrivere un manuale di «Storia della filosofia», in quanto la filosofia non possiede un suo specifico campo d'indagine, né può subire una normatività. E, con Marx, denuncia come illusoria ogni pretesa continuità della filosofia. In quanto ideologia, essa non ha storia. Il manuale, pertanto, deve essere considerato una semplice mappa per la «navigazione filosofica». Mappa che va integrata dall'intervento del docente e dalle letture dei testi filosofici.

Sul tema «Quale filosofia» sono intervenuti Enrico Berti, Vittorio De Cesare, Gabriele Giannantoni, Pasquale Salvucci.

Per Berti ogni discorso sui contenuti deve partire dalla consapevolezza che non c'è *la* filosofia, ma *le* filosofie e dalla convinzione che per filosofie si devono intendere le dottrine espresse da quanti dalla tradizione culturale vengono considerati filosofi. L'insegnamento della storia delle filosofie deve essere integrato — precisa Berti — con quello della storia del pensiero religioso e del pensiero scientifico, in considerazione del nesso strettissimo che intercorre tra i tre campi del sapere. Bisogna evitare, però, che l'uso del metodo storico si trasformi in uno storicismo relativistico. A tal fine, consapevole dell'impossibilità della assoluta «imparzialità» nell'esposizione, bisogna inserire nella trattazione storica giudizi di valore di tipo teoretico. Per evitare, inoltre, di trascurare, come spesso avviene, le filosofie del '900, Berti suggerisce un programma incentrato su «nodi» ineludibili della storia filosofica. In tal modo è possibile snellire il lavoro dell'insegnante, consentendogli di dedicare l'intero terzo anno alle filosofie contemporanee.

De Cesare, da parte sua, conviene sull'uso del metodo storico nell'insegnamento della filosofia. E si dice convinto del ruolo fondamentale di questa disciplina nella formazione di una «mentalità» capace di evidenziare le strutture e le procedure logiche di ogni forma di cultura storicizzata. Chiede, perciò, che la filosofia, nei programmi della scuola riformata, venga inserita nell'area formativa comune.

Partendo dall'affermazione che le ricostruzioni storiche sono la migliore garanzia contro ogni tentazione di assolutizzare forme particolari di filosofia, Salvucci intende la filosofia stessa come «atto di libertà» capace di dare un senso unitario ai discorsi particolari elaborati dalle scienze indaganti su specifici «ritagli» di realtà. Per Salvucci la filosofia, grazie alla consapevolezza della storicità delle situazioni e delle riflessioni teoriche su tali situazioni, è certamente il sapere più adatto a formare un'umanità tollerante e dialogante.

Giannantoni, riprendendo una convinzione maturata ormai da lungo tempo, ritiene preferibile nell'insegnamento l'uso del metodo storico, in quanto è l'unico idoneo a fornire della filosofia un'immagine più «comprendente» che «giudicante». Se proprio dev'esserci alle spalle dell'esposizione storica un orientamento teoretico, questo non può consistere in una filosofia dogmatica, sicura di sé, arrogante e pronta a dare risposte a tutte le domande. La storia dell'«arroganza» della filosofia, intesa come pretesa dei filosofi di essere in grado di fornire risposte generali ed universali, fondanti rispetto alle risposte delle scienze particolari, per Giannantoni, risale a Platone. L'attuale «crisi» della filosofia investe questo modello teoretico e non certo la filosofia *tout-court*. Se vuole ritrovare se stessa e riconquistare un ruolo significativo nell'universo del sapere, la filosofia deve trasformarsi, da scienza delle risposte, in scienza delle domande. Dal modello platonico deve passare al modello socratico. Deve tornare, cioè, a sollevare dubbi, a porre domande, rinunciando alla presunzione di possedere una criticità «più critica» delle scienze particolari.

Il convegno si è chiuso con una tavola rotonda, moderata da Vera Lombardi, cui sono intervenuti Rodolfo Carelli, Franco Ferraresi, Vincenzo Magni, Salvatore Valitutti. Nella loro qualità di esperti della politica scolastica dei partiti, hanno fornito un fattivo contributo alla messa a punto degli orientamenti dei vari gruppi parlamentari sul tema dei «Nuovi programmi e riforma della secondaria superiore».

La riprova dell'utilità e della opportunità dell'iniziativa è venuta non soltanto dalla larga partecipazione di docenti e di quanti a vario titolo sono interessati all'insegnamento della filosofia, ma soprattutto dalla vivacità e dalla ricchezza del dibattito seguito ad ogni seduta del convegno.

Aniello Montano

FEDERAZIONE INTERNAZIONALE DELLE SOCIETÀ DI FILOSOFIA

XVIII CONGRESSO MONDIALE DI FILOSOFIA

Brighton, Inghilterra: 21-27 Agosto 1988

«LA COMPrensIONE FILOSOFICA DELL'ESSERE UMANO»

SESSIONI PLENARIE:

- I. L'essere umano come oggetto della filosofia
- II. L'essere umano: natura, spirito e comunità
- III. Storia, società e persona
- IV. Presente e avvenire dell'umanità

SIMPOSI:

1. Esistono degli universali culturali?
2. Giustizia e libertà

COLLOQUI:

1. La Critica della ragion pratica di Kant (commemorazione del bicentenario della pubblicazione)
2. Husserl: cinquant'anni dopo

SEZIONI:

Ne sono previste 55, cui possono essere indirizzate **comunicazioni entro il 30 giugno 1987.**

Per informazioni e iscrizioni rivolgersi a:

SECRETARIAT OF THE XVIII WORLD CONGRESS OF PHILOSOPHY
Aldine house 9-5 - Aldine Street - London W12 8AW
Tel. 01-740 8121 - Telex: 916054 Conferg.

RECENSIONI

Dario Antiseri, *Gloria o miseria della metafisica cattolica italiana?*, Roma, Armando Editore, 1987, pp. 198, Lire 18.000.

Non tutti i libri che vengono recensiti sono realmente importanti, anzi alcuni, come questo di Antiseri, devono essere recensiti proprio perché si dica che importanti non sono e che anzi era meglio se non fossero mai stati scritti: in tal caso la recensione è giustificata solo dalla relativa notorietà dell'autore, conosciuto soprattutto come collaboratore di un recente manuale scolastico, e serve a stigmatizzare un costume purtroppo invalso da alcuni anni nella cultura filosofica italiana, cioè quello di scrivere libri soltanto a scopo di polemica personale, anziché per portare contributi veramente originali alla ricerca storica o teoretica. Il carattere personale, anzi attinente al suo stretto «particolare», della polemica di Antiseri si manifesta subito nelle prime righe: egli infatti parte all'attacco di quelli che chiama «alcuni miei illustri colleghi padovani» (p. 7), dei quali è bene si sappia che hanno respinto la sua domanda di trasferimento dalla facoltà di magistero alla facoltà di lettere e filosofia della locale università. Per dare un minimo di dignità culturale a tale ritorsione, Antiseri deve allargare la polemica a tutti quelli che egli chiama, con espressione infelice, la «metafisica cattolica italiana», della quale decreta poppe-riamente la «miseria», dimostrando ancora una volta di non saper aggiungere una sola

parola originale a quelle del grande epistemologo austrobritannico. Perciò se la prende anche con due metafisici «milanesi», cioè Gustavo Bontadini ed Evandro Agazzi, fra l'altro citando con consenso alcune critiche rivolte al primo dai «padovani», per poi nuovamente citare con lo stesso consenso le relative risposte e rivelare con ciò che il suo unico intento è quello di mettere tutti contro tutti, creando così una generale discordia.

Quest'ultimo intento, ben poco evangelico (osservazione, evidentemente, *ad hominem*), è confermato anche dalla contrapposizione operata da Antiseri fra la menzionata «metafisica cattolica italiana» ed il cosiddetto «fideismo cattolico italiano», espressione altrettanto infelice sotto la quale egli colloca filosofi seri come Vittorio Mathieu, Armando Rigobello, Pietro Prini, Luigi Pareyson, Gianfranco Morra e Massimo Baldini, che certamente non si considerano fideisti e probabilmente saranno più imbarazzati che contenti di essere stati elogiati in un libro del genere. Comunque a conferma definitiva, se pure ce n'era bisogno, che il vero bersaglio di tutto l'impianto sono i «padovani» cioè Marino Gentile, Pietro Faggiotto, il sottoscritto ed alcuni altri menzionati in nota quasi con disprezzo, non manca persino un attacco al vescovo di Padova, del tutto estraneo a liti accademiche, ma colpevole di contare tra i suoi «amici» alcuni «metafisici classici» (p. 188).

La tesi del libro è presto riassumibile: la «metafisica cattolica italiana», secondo Antiseri, vorrebbe «salvare il Salvatore» (p. 8), in quanto cerca di accertare mediante la filoso-

fia se esistano le condizioni che rendono possibile la fede, cioè la trascendenza dell'assoluto, ovvero l'esistenza di Dio. Fare questo, per Antiseri, significa essere dei «fondamentalisti e giustificazionisti» (p. 10): espressione volutamente inesatta (semmai si doveva dire «fondazionisti»), che mira a suggerire affinità col fondamentalismo islamico o di certe sette protestanti americane, come è provato dall'affermazione che i metafisici solterrebbero «i bassi istinti di tutti quelli per i quali la fede non tanto va testimoniata quanto piuttosto imposta» (p. 11). La colpa dei metafisici sarebbe poi di «difendere il Dio dei filosofi», cioè di «far dipendere Dio dall'uomo» (p. 12), e quindi di non usare la ragione, ma di abusarne (p. 13). In tutto ciò è chiara la confusione tra il fondare razionalmente la possibilità, cioè lo spazio concettuale, l'incontradittorietà, della fede, problema che i metafisici credenti effettivamente si pongono, ed il fondarne razionalmente la necessità, cioè i contenuti, impresa che nessun metafisico si sognerebbe mai di proporsi e che è propria piuttosto dello gnosticismo. Ma in ogni caso ciò che rende terribilmente angusto l'ambito della discussione è il presupposto che i credenti, per il solo fatto di essere tali, debbano proporsi, quando si occupano di filosofia, soltanto di giustificare la propria fede. Questa sarà forse la preoccupazione personale di Antiseri, il quale non è sfiorato dal dubbio che si possa far filosofia anche soltanto per un genuino interesse ai problemi filosofici. Ciò del resto è comprensibile in una prospettiva come la sua, che non riconosce alcun valore conoscitivo alla filosofia per riservarlo soltanto alla scienza ed affidarsi in tutte le questioni non strettamente scientifiche al puro fedeismo. Sotto questo aspetto Antiseri è rimasto fermo ad una posizione enunciata dal suo maestro Prini ormai venticinque anni fa, cioè l'incompatibilità tra la radicale problematicità filosofica e la fede religiosa, che lo stesso Prini ha in seguito più volte pubblicamente ritrattato.

A Bontadini in particolare Antiseri obietta quanto gli è stato ormai obiettato da molti, in particolare dai «padovani», cioè l'impossibilità di considerare il divenire come di per se stesso contraddittorio (p. 24); a Gentile egli obietta di scambiare i propri problemi personali con la problematicità del reale (detto volgarmente: di «scambiare la propria au-

tobiografia per la storia del mondo») (p. 39), come se un filosofo si ponesse in quanto tale dei problemi suoi personali; a Faggiotto di fare una «scelta irrazionale» quando sostiene che bisogna rendere ragione di quanto si afferma (p. 31) (evidentemente per Antiseri è più «razionale» non rendere ragione di quanto si afferma); ed infine al sottoscritto di essere troppo aristotelico e di considerare «brutte cose» il cristianesimo ed il neoplatonismo (p. 33). Meno male, perché Aristotele certo non si proponeva di «salvare il Salvatore»! Poiché tuttavia egli mi rivolge anche una domanda, cioè cosa replicherai ad un fideista ateo il quale sostenesse che il suo ateismo non è conoscenza ma fede (p. 43), rispondo che considererei la sua posizione come non filosofica, tanto quanto considero non filosofica la posizione del fideista credente.

Invece Antiseri considera i fideisti come i «veri razionalisti» (p. 14) (per fortuna non dice i «veri filosofi»), ritenendo evidentemente che l'essere razionalisti sia un pregio, e, pur preferendo i «fideisti» sopra menzionati ai metafisici, li rimprovera di non essere abbastanza fideisti e di avere qualche debolezza per la filosofia. Lo stesso rimprovero egli rivolge ad alcuni scienziati, quali Ennio De Giorgi, Giovanni M. Prosperi e Nicolò Dallaporta, nonché ad alcuni teologi, quali Battista Mondin e Luigi Sartori, tutti troppo indulgenti verso la filosofia. L'unico che si salva è don Luigi Giussani, il fondatore di Comunione e liberazione, ma non so quanto tale salvataggio gli sarà gradito (pp. 75-78). A questo punto viene da chiedersi chi sia il vero «fondamentalista», nel senso peggiore del termine. Quale senso hanno infatti, in filosofia, simili polemiche di parrocchia, che non sono nemmeno spiritose e ricordano da vicino gli antichi odi teologici, per fortuna oggi scomparsi tra gli stessi teologi? O forse servono, come significativamente ammette lo stesso Antiseri, a «spazzar via l'idea che in Italia la filosofia cattolica sia monopolio di un gruppo o di una scuola» (p. 9). Forse quest'ultima idea è proprio il suo timore, perché la filosofia, quella senza aggettivi, non è monopolio di nessuno, ma è di tutti quelli che fanno effettivamente filosofia, non di quanti si limitano a contrapporre fede a fede, aggiungendovi di proprio soltanto acredine e insulti.

Enrico Berti

AA.VV. *La tradizione illuministica - Italia, saggi raccolti e ordinati da Piero Di Giovanni*, Palermo, ed. Palumbo, 1986.

Gli Atti del Convegno organizzato dalla sezione palermitana della SFI nel novembre 1985, con il patrocinio dell'Assessorato dei Beni Culturali ed Ambientali e della Pubblica Istruzione della Regione Siciliana, sono stati presentati nello scorso mese di ottobre e hanno riaperto una discussione su uno dei momenti più significativi della cultura in genere e di quella filosofica in particolare.

I due presentatori del volume, Enrico Berti (Presidente della S.F.I. all'epoca in cui si è organizzato e svolto il convegno) e Girolamo Cotroneo (attuale Presidente in carica della S.F.I.), non si sono infatti limitati ad una discussione di circostanza, ma hanno sottolineato l'importanza che il volume, più del convegno, in quanto documento scritto che si offre ad una più lenta e più profonda riflessione, riveste per una radicale riconsiderazione di questo momento emblematico della filosofia italiana nel corso del secolo dei lumi.

Sia Berti che Cotroneo, assai opportunamente, hanno messo in evidenza la necessità di rivedere i moduli interpretativi della nostra tradizione illuministica. Bisogna innanzitutto riconsiderare il presente fardello del vichismo e dell'illuminismo lombardo, non dare tutto per scontato, per già detto e già visto, quando invece anche su le due matrici storiche (di Napoli e di Milano) del-

l'illuminismo italiano molto resta da scoprire. Così si può leggere nelle relazioni di Paolo Rossi (*Le nuove scienze e la scienza nuova*), di Giuseppe Cacciari (*Vichismo e illuminismo tra Cuoco e Ferrari*) e di Ferruccio Focher (*Le premesse illuministiche del vichismo lombardo*). E così si può leggere nella relazione di Paolo Casini (*Povertà dell'illuminismo*) e di Gianni Puglisi (*Ragione e antiragione nella tradizione dell'illuminismo italiano*), per sfatare un certo luogo comune che vorrebbe un illuminismo povero dal punto di vista teoretico-speculativo.

Altro luogo comune dissacrato è quello di una tradizione illuministica italiana presente prevalentemente, se non esclusivamente, nei due poli di Napoli e di Milano, quando invece l'illuminismo in Italia fu un fenomeno di dimensione nazionale, dimostrando tra l'altro che l'unità culturale del paese ha preceduto di almeno un secolo l'unità politica. La prova di questa tesi si ricava dalle relazioni di Piero di Giovanni (*Il riformismo illuminato nell'opera di Tommaso Natale*), di Ada Lamacchia (*Francesco Antonio Piro e il movimento antibayliano nel mezzogiorno d'Italia*), di Margherita Cottone (*Cesarotti e la Germania*).

Da questo punto di vista l'idea di ripercorrere gli itinerari della tradizione della filosofia italiana, secondo i recenti e specifici programmi della S.F.I., si è rivelata fertilissima per le molte attenzioni che ha suscitato e certamente continuerà a suscitare «La tradizione illuministica in Italia».

L.V.

UTOPIE PER GLI ANNI OTTANTA, Studi interdisciplinari sui temi, la storia, i progetti, a cura di G. Saccaro del Buffa e A.O. Lewis, edizioni Gangemi, corso Garibaldi 168, Reggio Calabria.

Il volume raccoglie le ricerche presentate da 64 autori diversi per tradizione culturale e metodi in occasione del primo Convegno Internazionale di Studi sulle Utopie, organizzato dall'Università di Reggio Calabria in collaborazione con la Society for Utopian Studies (USA e Canada).

PRO-MEMORIA

1987 ISCRIZIONE (o RINNOVO) alla SOCIETA FILOSOFICA ITALIANA: L. 10.000 (diecimila) + L. 2.000 (duemila), per stampa e invio postale della Tessera e del Bollettino S.F.I.