

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Nuova Serie n. 234 – settembre/dicembre 2021



Carocci editore

Direttore / Editor – Emidio Spinelli

Direttore Editoriale / Editorial Assistant – Giuseppe Giordano

Comitato Scientifico / Editorial Board – Domingo Fernández Agis, Guido Alliney, Andrea Bellantone, Thomas Benatouil, Enrico Berti, Rossella Bonito Oliva, Laura Boella, Mirella Capozzi, Beatrice Centi, Sébastien Charles, Pascal Engel, Maurice Finocchiaro, Elio Franzini, Maria Carla Galavotti, Silvia Gastaldi, Paul Hoyningen-Huene, Matthias Kaufmann, John C. Laursen, Peter Machamer, Giancarlo Magnano San Lio, Margarita Mauri, Thomas Nickles, Pietro Perconti, Elena Pulcini, Giuseppina Strummiello, Marian Wesoły, Jan Woleński, Gereon Wolters.

Redazione / Editorial Staff – Paola Cataldi, Flavia Palmieri, Francesca Pentassuglio (Segretaria di Redazione/*Managing Editorial Assistant*), Fabio Sterpetti, Salvatore Vasta, Francesco Verde.

Per l'invio dei contributi (il testo, max. 50.000 caratteri spazi inclusi, corredato di un *abstract* in inglese – non più di 500 caratteri, spazi inclusi – e di 5 *keywords*, deve essere privo di indicazioni relative all'autore; in un file a parte va spedita una *cover sheet*, con nome/cognome, titolo, istituzione di appartenenza, e-mail; vanno seguite le norme redazionali disponibili on-line al seguente link: http://www.carocci.it/carocci_Indicazioni_redazionali_ottobre2013.pdf):

– *Direzione / Editor* – Emidio Spinelli, Dipartimento di Filosofia, Sapienza Università di Roma, Via Carlo Fea 2, 00161 Roma, e-mail: emidio.spinelli@uniroma1.it

– *Direttore Editoriale / Editorial Assistant* – Giuseppe Giordano, Dipartimento di Civiltà Antiche e Moderne, Università degli Studi di Messina, Polo Didattico “Annunziata”, Contrada Annunziata, 98168 Messina, e-mail: ggordano@unime.it

I contributi destinati alla pubblicazione vengono preventivamente sottoposti a procedura di *peer review*. La Direzione editoriale può in ogni caso decidere di non sottoporre ad alcun *referee* l'articolo, perché giudicato non pertinente o non rigoroso né rispondente a standard scientifici adeguati. I contributi non pubblicati non saranno restituiti.

Editore: Carocci editore spa
Viale di Villa Massimo, 47, 00161 Roma
www.carocci.it

Abbonamento 2021. Italia € 40,00; Estero € 40,00 (più spese di spedizione).
Fascicolo singolo: € 17,50.

La sottoscrizione degli abbonamenti può essere effettuata attraverso il sito Internet dell'editore www.carocci.it, con pagamento mediante carta di credito. Altrimenti è possibile fare il versamento della quota di abbonamento a favore di Carocci editore S.p.a., Viale di Villa Massimo, 47, 00161 Roma, in una delle seguenti modalità:

– a mezzo di bollettino postale sul c.c.n. 77228005;
– tramite assegno bancario (anche inter-nazionale) non trasferibile;
– con bonifico bancario sul conto corrente 00001409096 del Monte dei Paschi di Siena, filiale cod. 8710, via Sicilia 203/a, 00187 Roma; codici bancari: CIN C, ABI 01030, CAB 03301 IBAN IT92C0103003301000001409096 – SWIFT BIC: PASCITM1Z70.

Gli abbonamenti decorrono dall'inizio dell'anno, danno diritto a tutti i numeri dell'annata, e se non vengono tempestivamente disdetti si intendono rinnovati per l'anno successivo. Le richieste di abbonamento, numeri arretrati e tutte le questioni relative devono essere comunicate direttamente a Carocci editore.

Rivista di proprietà della Società Filosofica Italiana
Consiglio Direttivo della Società Filosofica Italiana
Emidio Spinelli (*Presidente*), Gaspare Polizzi e Fiorenza Toccafondi (*Vicepresidenti*), Clementina Cantillo, Rosa Loredana Cardullo, Mario De Caro, Maria Pia Falcone, Francesca Gambetti, Giuseppe Gembillo, Stefano Maso, Francesca Piazza, Stefano Poggi, Riccardo Roni, Bianca Maria Ventura – *Segretario-Tesoriere*: Francesca Gambetti.

Autorizzazione del tribunale di Milano, n. 395, 8 settembre 1984
Direttore Responsabile / Francesca Brezzi
Quadrimestrale

Pubblicato con il contributo del MIBACT

ISSN: 1129-5643
ISBN: 978-88-290-0901-5

Realizzazione editoriale: Studio Editoriale Cafagna, Barletta
Finito di stampare nel dicembre 2021 presso Grafiche VD, Città di Castello

Indice

... il monografico
Aspetti e problemi della filosofia italiana del Novecento

La Scuola crociana di <i>Giuseppe Gembillo</i>	7
L'attualismo di Giovanni Gentile: un idealismo "contemporaneo" di <i>Rosella Faraone</i>	19
Idealismo e pragmatismo in alcuni momenti del dibattito filosofico della Rivista "Leonardo" (1903-07) di <i>Riccardo Roni</i>	29
Federico Enriques passeur de culture par <i>Charles Alunni</i>	45
Ernesto De Martino su crisi e riscatto della presenza di <i>Massimo Marraffa</i>	59
I filosofi e il potere: <i>Roma, La Sapienza, 1870-1970</i> di <i>Paolo Casini</i>	73

Didattica della filosofia

La Costituzione proposta attraverso la semplificazione linguistico-testuale. Spunto didattico di <i>Stefania Zanardi</i>	89
--	----

INDICE

Spazio recensioni

- L. Candiotta, G. Pezzano, *Filosofia delle relazioni.*
Il mondo sub specie transformationis,
rec. di Matteo Oreggion 101
- O. Rey, *L'idolâtrie de la vie;*
A. Laignel-Lavastine, *La déraison sanitaire.*
Le culte de la vie par-dessus tout,
rec. di Micol Jalla 103
- F. Jullien, *La vera vita,*
rec. di Francesco Dipalo 107
- N. Zippel, *Con le parole dei filosofi,*
rec. di Giuseppe Cappello 110

... il monografico

Aspetti e problemi della filosofia italiana
del Novecento

La Scuola crociana

di *Giuseppe Gembillo**

Abstract

The author reconstructs the thought of some Italian philosophers of the twentieth century who openly declared themselves to be followers of Benedetto Croce, the Italian thinker who more than any other profoundly influenced European and world culture. This analysis is presented against the background of the different trends of post-World War II Italian culture and its discussions on Historicism, Science, Liberalism and the consequences of the new technological advances.

Keywords: Historicism, Sciences, Dialectical Logic, Method, Historiography.

1. Premessa

Un filosofo è un “classico del pensiero” solo se fa subire una metamorfosi al modo di riflettere criticamente che lo ha preceduto, e se riesce a dare l’avvio a una nuova tradizione che dura nel tempo e finisce per diventare una “scuola filosofica”. Questo costituisce il senso proprio della Filosofia, che è nata quando Talete e Anassimandro hanno creato la “tradizione critica”, differenziandosi dalla tradizione dogmatica della religione e della matematica.

In questo senso Benedetto Croce è un classico del pensiero che ha avviato una nuova tradizione e ha prodotto una scuola filosofica, in due significati del tutto diversi.

Nel primo, il modo in cui egli ha affrontato i problemi della storia, del rapporto linguaggio-logica, delle scienze empiriche, della Natura, e della riflessione filosofica su di essi, continua a essere quello della parte

* Centro Studi Internazionale di Filosofia della Complessità “Edgar Morin” – Messina; gembillo@unime.it.

più avanzata e innovativa della cultura scientifica contemporanea la quale si muove, anche se senza collegamento esplicito col suo pensiero, nella stessa direzione tracciata e percorsa da Croce. Mi riferisco, per esempio, alle critiche al meccanicismo, al determinismo, al riduzionismo, a ogni forma di monismo, argomenti eminentemente “costitutivi” del pensiero crociano, che tornano in maniera preponderante nelle pagine di Bohr, Heisenberg, Prigogine, Lovelock, Maturana, Mandelbrot, Wiener, Morin (Gembillo, 2009). Analisi critiche che sono state articolate da ognuno di essi in maniera del tutto autonoma rispetto a Croce, ma che si inseriscono a pieno titolo nel medesimo orizzonte di senso, a testimonianza del fatto che le riflessioni da lui espresse nella prima metà del Novecento, e allora collegate a quelle di Mach e di Poincaré, restano oggi feconde e attuali e, sia pure in maniera del tutto indipendente, continuano a “fare scuola”.

Nel secondo significato Benedetto Croce ha fatto scuola direttamente, a livello italiano e mondiale, fin dalla fine dell'Ottocento (Croce, 1899), imponendo alla Filosofia una metamorfosi che, almeno per un certo tempo, «ha fatto morire», come lui stesso orgogliosamente dichiarava, il «filosofo puro, Buddho o risvegliato», che si occupa dei «massimi problemi», ignorando quelli concreti, storici, immanenti (Croce, 1963, p. 395). Infatti, invitando a volgere lo sguardo verso il «basso mondo» in tutte le sue articolazioni e realizzazioni storiche, egli ha avviato un modo di intendere la riflessione filosofica che ha coinvolto direttamente le menti migliori che a livello internazionale hanno inteso «pensare liberamente», aprendo un dibattito e coinvolgendo un'enorme quantità di studiosi, come testimonia la vastità della letteratura relativa al suo pensiero, comparsa a livello internazionale da allora in poi.

Non essendo questo il luogo per rendere conto di tutto ciò, mi limiterò a soffermarmi soltanto su alcuni dei pensatori che si sono via via riconosciuti nel suo modo di intendere la Filosofia, fino al punto da definirsi espressamente crociani. In relazione al contesto all'interno del quale questa ricostruzione si situa, mi riferirò solamente agli studiosi italiani che in maniera più sistematica hanno assimilato e proseguito il suo pensiero.

2. La scuola crociana di “prima generazione”

In linea generale l'influenza di Benedetto Croce nella cultura italiana è, in tutti i sensi, difficilmente circoscrivibile. Mi limito a ricordare che il suo Liberalismo etico-politico ha impregnato lo spirito della nostra Costituzione e che, come ha osservato Gadamer, lo Storicismo, ovvero la “coscienza storica”, caratterizza ancora, in maniera eminente, la *forma mentis* della grande maggioranza degli studiosi italiani (Gadamer, 1974). Inoltre quella che Gramsci chiamava «l'egemonia crociana» ha praticamente con-

notato tutti i campi del sapere. In ragione di tale vastità di influenza, devo fare qui, per ragioni di “economia”, una scelta radicale che mi induce a soffermarmi soltanto sulla “scuola” che Croce ha prodotto a livello specificamente filosofico, tralasciando tutti gli altri ambiti.

In realtà, anche in questo settore specifico il discorso sarebbe molto lungo, perché la letteratura filosofica sul pensiero di Croce, anche limitatamente alle sole monografie, è immensa e, a partire dalla prima (Prezzolini, 1909), essa è cresciuta di giorno in giorno a dimostrazione di un interesse mai interrotto nei confronti del suo pensiero e della difficoltà di isolare una “scuola” dai contorni definiti. Anche a questo proposito, dunque, è necessaria una scelta drastica che intendo fare privilegiando solo quegli studiosi che si sono dichiaratamente e, per ragioni polemiche di cui poi dirò, orgogliosamente, definiti crociani, auto inserendosi espressamente nella sua “scuola” in senso stretto. Alla “prima generazione” di essi, appartengono Alfredo Parente, Carlo Antoni e Adelchi Attisani, attivi già dagli anni Venti del Novecento. Ognuno di essi ha sviluppato, in maniera “non inerte”, aspetti fondamentali del sistema filosofico crociano, costante punto di riferimento delle loro riflessioni.

Alfredo Parente ha rappresentato in maniera eminente sia il crocianesimo teorico, che si è confrontato dall'interno con il pensiero del maestro, elaborandolo in maniera personale e proponendone diversi sviluppi; sia un vero e proprio “crocianesimo militante” stimolato dalla temperie culturale del secondo dopoguerra, che lo ha portato a fondare e dirigere, dal 1964 al 1984, la “Rivista di Studi Crociani”, alla quale hanno collaborato i maggiori studiosi di Croce italiani e stranieri.

A livello teorico l'interesse principale di Parente ha riguardato l'estetica in generale e quella musicale in particolare e lo ha portato a essere per diversi decenni il critico musicale ufficiale del quotidiano “Il Mattino” di Napoli (Parente, 1936). In tale ambito ha sviluppato punti di vista originali sul rapporto tra autore e interprete; ha indagato a fondo il rapporto tra contenuto e forma nella musica; ha affrontato il problema delle diverse tecniche che caratterizzano le varie arti sottolineando il fatto che la differenza tra di esse non deve far perdere di vista l'unicità dell'espressione artistica, indipendentemente dai mezzi mediante i quali si realizza; ha insistito in maniera particolare sulla liricità dell'arte e, contribuendo in maniera incisiva al dibattito che si svolgeva in quegli anni, ha sviluppato con tratti originali le tesi fondamentali dell'estetica crociana estendendoli all'ambito di quella che Kant aveva definito, con un certo distacco, “arte indiscreta”. Muovendo dall'ambito artistico Parente ha ripensato i temi principali dello storicismo crociano, dalla circolarità delle relazioni tra valori e azioni umane, al nesso tra pensiero e azione, al rapporto tra azione politica e azione etica. Lo ha fatto sia in discussioni sempre aperte con

tutti coloro che affrontavano le stesse questioni, sia nel quotidiano rapporto culturale che come frequentatore di casa Croce aveva il privilegio di avere con lui.

Per comprendere invece l'esigenza, che Parente ha sentito necessaria, di fondare una rivista dedicata espressamente al pensiero di Croce è opportuno richiamare alla memoria la reazione che si era manifestata in Italia dopo la sua morte, nel decennio 1952-62. In tale periodo furono attuate tre forme di "politica culturale" che cambiarono radicalmente l'atmosfera del "tempo crociano". In ambito cattolico riemerse l'avversione che aveva raggiunto il culmine nel 1934 con la "messa all'indice dei libri proibiti" delle opere di Croce per cui, nonostante alcuni pregevoli studi "cattolici" sul suo pensiero, che sono proseguiti comunque (Chiocchetti, 1924; Bausola, 1965; 1966), venne orchestrato un attacco mirato, volto a svalutarne il "laicismo" e l'immanentismo. In ambito marxista venne messo in atto da Togliatti il suggerimento di Antonio Gramsci (1971) di "creare" un Anti-Croce per almeno un decennio, con un nutrito gruppo di studiosi che avrebbero dovuto contrastare i punti nevralgici del suo pensiero. In ambito filosofico venne importato in Italia, con grande clamore e con effetto ancora duraturo, in chiave esplicitamente anti-crociana, il pensiero dei "neopositivisti logici" i quali però già dalla fine degli anni Trenta, costretti ad allontanarsi da Vienna dopo l'annessione nazista, si sparsero in Europa e negli Stati Uniti, cambiando radicalmente, nella maggior parte dei casi, quel punto di vista che veniva lanciato in Italia come innovativo e rivoluzionario. Il tutto supportato da una sommara liquidazione del pensiero crociano affidata a introduzioni, a prefazioni, a presentazioni di traduzioni di libri stranieri, senza il doveroso supporto di un'argomentazione filosoficamente e filologicamente fondata.

In reazione a tutto ciò, Alfredo Parente nel 1962 annunciò la fondazione di una rivista e ne delineò il programma che, nel suo passaggio maggiormente polemico, recitava:

Il proposito di proseguire con nuova profondità e ampiezza di prospettive, e con nuova sistematicità gli studi crociani ne implica un altro, strettamente ad esso congiunto, cioè di non lasciar passare che l'opera di Croce continui a essere, in taluni strati della nostra cultura, una sorta di *res nullius*, campo di esercitazioni degli anti-crociani, degli antistoricisti e di una speciale categoria detta dei "superatori": superatori per ingenua costituzione mentale o per programmatica frode (Parente, 1965, p. 128).

Proclamato questo, però, dichiarava che la rivista sarebbe stata aperta a tutti, compresi i diversamente opinanti, «di qualunque orientamento filosofico e metodologico che rivelino nuclei vivi di verità e nuovi fermenti di idee» (*ibid.*). Il programma venne eseguito con grande rigore e negli 84

fascicoli pubblicati nei 21 anni della Rivista, che cessò le pubblicazioni nel 1984 per la morte improvvisa del suo fondatore, si alternarono studiosi da tutto il mondo che affrontarono, e discussero con coloro che la pensavano diversamente, i temi più importanti affrontati da Croce. La rivista rappresentò un'ottima palestra per una serie di giovani che si formarono nell'esercizio della libera critica continuando poi a incrementare la riflessione filosofica all'interno di una cornice rigorosamente storicistica.

L'itinerario filosofico di Carlo Antoni, invece, si è sviluppato nel confronto con la cultura tedesca, e con particolare e ininterrotto riferimento a Hegel e Croce, e ha avuto esiti del tutto originali sia in riferimento ai problemi di estetica e di logica, sia nel momento della scelta etico-politica contingente. In ambito teorico egli ha rivendicato con forza il ruolo dell'individuo, contestando ad Hegel l'esito effettivo del suo concetto di "universale-concreto", che Antoni riteneva troppo sbilanciato a favore del primo termine, a dispetto dei tentativi fatti da Hegel e dalle sue dichiarazioni volte a sottolinearne un equilibrio che al suo critico sembrava fittizio. Questo problema ha accompagnato le sue riflessioni sul filosofo tedesco sia quando ne ha esaminato il pensiero in relazione agli scritti di estetica sia a quelli di logica ma, soprattutto, quando ha inteso indagare anche le riflessioni hegeliane sulla filosofia del diritto. A tale proposito Antoni individuava in Hegel la persistenza di un atteggiamento tipico della cultura tedesca che a suo parere aveva insistito troppo nella «lotta contro la ragione» cartesiana (Antoni, 1940) finendo per depotenziarne il ruolo e col risultato di distruggere le fondamenta su cui si fondava quel "diritto universale di natura", il solo che potesse garantire l'individuo dallo strapotere dell'arbitrio e del relativismo etico-politico. Antoni teneva moltissimo a questo aspetto, e su questo punto si registra il momento di maggiore distanza dal pensiero di Croce, che pure lo aveva supportato idealmente nella elaborazione delle critiche a Hegel.

Nei riguardi di Croce Antoni manifestava comunque apprezzamenti profondi, inserendo nella tradizione culturale italiana la sua propensione verso la "distinzione". Nella forma modesta del "commento", in particolare, ha prodotto una delle analisi più acute del pensiero crociano, sottolineando in modo particolare la sua sintesi felice tra l'empiriocriticismo e il convenzionalismo di Mach e Poincaré e la logica dialettica di Hegel. Ha riconosciuto a Croce il merito di avere salvaguardato lo storicismo di matrice vichiano-hegeliana dalla deriva sociologista che esso aveva subito nella cultura tedesca; ha accettato pienamente l'orizzonte di senso complessivo della sua visione del mondo. Tuttavia anche in Croce intravedeva un sostanziale ridimensionamento del ruolo dell'individuo e un'eccessiva concessione all'universale mentre, a suo parere, si dovrebbe intendere la concretezza dello spirito solo sotto forma di Io come spirito

individuato. Insomma, Antoni mirava ad accentuare una visione della storia come opera interamente umana, risultato di uno storicismo operativo veramente laico e mondano e realizzata da individui responsabili e consapevoli del valore che rappresentano in quanto individui caratterizzati da quella spinta “vitale” spesso trascurata e che imponeva quel ripensamento, che non a caso anche Croce aveva sentito il bisogno di fare, della “forma spirituale” dell’Utile. Insomma anche Carlo Antoni ha rappresentato in maniera eminente quella tipologia di «discepolo non inerte» di cui egli stesso parlava.

La peculiarità dell’approccio di Adelchi Attisani al pensiero di Croce consiste nella rielaborazione di diverse tematiche relative a problemi di estetica, di filosofia del diritto, di etica intesa come “idealità morale”; e nella declinazione in senso pedagogico dello storicismo, che lo ha condotto a una prospettiva compiuta e originale. La via regia che gli ha consentito di penetrare nell’intimo la filosofia crociana è stata l’edizione in volume unico delle due Memorie scientifiche con le quali Croce aveva anticipato le proprie tesi relative all’Estetica e alla Logica (Croce, 1924).

In ambito estetico Attisani, pur condividendo il concetto di autonomia dell’arte rispetto a ogni riferimento pratico, ha sentito il bisogno di rivendicare una sorta di “intrinseca” e immanente eticità di essa, che non ne rappresenterebbe un fine esteriore, ma una caratteristica che egli definiva «sentire morale». In ambito giuridico, ha accentuato in modo deciso l’autonomia del diritto rispetto alla morale, cercando di superare le difficoltà che la teorizzazione di Croce al suo primo apparire aveva suscitato soprattutto per l’elemento di dirompente novità che apportava nel contesto culturale dell’epoca. In tale contesto Attisani individuava nel concetto di “decoro” il culmine del percorso dell’azione economica che preludeva, senza farne però parte, al passaggio nella dimensione dell’Etica da parte dell’agire utilitaristico. Particolarmente originali e attuali le sue riflessioni e le sue proposte in ambito pedagogico-formativo. Attisani infatti opponeva alla tendenza, già allora emergente, orientata nella direzione di una formazione tecnica sempre più specializzata e generalizzata dei giovani, l’opportunità di promuovere innanzitutto le tendenze e le inclinazioni dei singoli individui in modo da renderli capaci di libere scelte, possibili solo in personalità non ingabbiate in schemi pedagogici predeterminati e fissi. In tale ottica la formazione non dovrebbe mirare a trasmettere tecniche ma a formare personalità in grado di agire in maniera eticamente libera e originalmente costruttiva. In termini attuali, si potrebbe dire che Attisani sottolineava il fatto che obbiettivo del processo educativo deve essere quello di formare una “classe dirigente” consapevole e capace di autonomia propositiva e decisionale e non una “classe eseguite”, come oggi si tende a fare. Una classe che

sappia rappresentare ai più alti livelli l'etica di un'azione libera e capace di promuovere equilibri sociali sempre più corrispondenti alle esigenze dei nostri tempi. In questo senso, quindi, la scuola per lui non dovrebbe essere, nella sua essenza fondamentale, promotrice di educazione meramente tecnica ma promotrice di educazione umanistica nel senso più pregnante del termine. Nel senso, cioè, che dovrebbe formare individui capaci di autodeterminarsi nella direzione dei più alti valori etici e delle più urgenti esigenze sociali. Il che, come si può constatare facilmente, costituisce uno dei problemi fondamentali del nostro tempo, essenzialmente volto alla specializzazione pura, a detrimento della promozione di quei valori comuni che sono il fondamento di ogni attività specifica e settoriale.

Un ruolo di stimolo diretto nei confronti di Croce in relazione ad alcuni temi ha avuto Antonino Bruno, operante nell'Università di Catania, che lo ha espressamente invitato a insistere sul tema del "vitale", termine che riprendeva la vecchia questione del ruolo dell'Utile che il pensatore napoletano per primo aveva inserito tra le forme universali, accanto alla triade "Bello, Vero, Buono". La sollecitazione spinse Croce a rideterminare il ruolo di quella economia che egli ridefinì come belva selvaggia e indomabile e che oggi ha assunto un ruolo talmente preponderante da giustificare pienamente tale connotazione. Accanto a questa tematica Bruno ha affrontato, ripensandolo in maniera originale, il tema della sociologia e delle scienze sociali che Croce aveva discusso in maniera fortemente polemica e del quale egli ha evidenziato le "ragioni" e la conseguente "rispettabilità" scientifica. Le sue riflessioni, declinate in chiave etico-politica, sono state riprese e sviluppate da un suo allievo, Giuseppe Pezzino, che sul tema dell'utile e del suo rapporto con l'etica ha svolto argomentazioni molto interessanti.

Non mi soffermo su altri importanti "crociani" che si dichiaravano espressamente tali sia per ragioni di spazio sia perché essi, nell'essenziale, hanno utilizzato il pensiero crociano più in chiave di ricostruzione storiografica che di rielaborazione teorica. Mi riferisco, per esempio, ad alcuni che hanno operato in contesti diversi e in varie Università, come Vittorio Enzo Alfieri e Manlio Ciardo (Milano); Vittorio Stella (Roma); Felice Battaglia (Bologna); Francesco Capanna (Genova); Dario Faucci (Firenze), sui quali rimando a Coppolino (1977).

3. La "seconda e terza generazione": Raffaello Franchini tra Napoli e Messina

L'anello di congiunzione tra coloro che sono vissuti sotto l'influenza diretta del filosofo napoletano e i successivi crociani è idealmente rappresen-

tato da Raffaello Franchini che ha incontrato Croce da giovane borsista presso l'Istituto Italiano per gli Studi Storici ma che ha svolto la propria attività di ricerca dopo la sua morte. Oltre a questo, egli rappresenta una tappa di assoluto rilievo del percorso che vado delineando, per due ragioni fondamentali: in primo luogo perché è stato colui che più di ogni altro ha indagato e compreso a fondo il pensiero di Croce, mostrandosi capace di sviluppi molto originali e perfettamente adeguati ai profondi rivolgimenti teorici avvenuti in ambito scientifico e filosofico nel Novecento; in secondo luogo perché è stato capace di incrementare e proseguire la scuola crociana, formando un nutrito gruppo di studiosi nelle due Università di Napoli e di Messina, nelle quali ha esercitato in maniera eminente la sua attività di studioso e di docente.

Tra gli innumerevoli studiosi del pensiero crociano forse nessuno è riuscito a cogliere il significato dell'intero sistema filosofico crociano e in particolare le conclusioni tratte da Croce nella *Logica come scienza del concetto puro* (Croce, 1909) in maniera così profonda e completa come Raffaello Franchini. Egli, con estremo senso critico, ha analizzato a fondo il confronto di Croce con Vico e con Hegel; le ragioni che lo hanno portato a rivoluzionare il rapporto gerarchico o di contrapposizione tra estetica e logica, trasformandolo in nesso di stretta relazione e complementarità; l'identità logica tra filosofia e storiografia; la critica delle pretese gnoseologiche dell'astrattismo scientifico, e così via. E proprio la sua grande capacità di approfondimento e di comprensione del pensiero crociano gli hanno consentito di svilupparne alcuni nodi estremamente problematici legati al concetto di storicismo, come, per esempio, il problema del "passaggio" dal pensiero all'azione concreta. Raffaello Franchini ne ha proposto una soluzione particolarmente originale e interessante. Lo ha potuto fare perché oltre a introiettare l'esperienza dello storicismo crociano si è confrontato con due momenti essenziali del pensiero del Novecento: l'esistenzialismo storicistico del primo Heidegger e gli sviluppi della fisica quantistica, con particolare riferimento a Heisenberg. Di Heidegger ha apprezzato il concetto di radicamento storico dell'individuo ma ne ha aspramente criticato la deriva nichilistica e la forma "oracolare" delle elaborazioni teoriche. Di Heisenberg ha assimilato profondamente sia le teorizzazioni scientifiche sia le elaborazioni epistemologiche e filosofiche. Da tutto ciò ha tratto ispirazione per elaborare una «teoria della previsione» (Franchini, 1964a) grazie alla quale ha avanzato una proposta efficace per spiegare l'esigenza di connettere indissolubilmente pensiero e azione, ed è riuscito a sottolineare l'astrattezza e l'impossibilità di una "previsione scientifica" attendibile.

A suo parere ogni elaborazione teorica, che si concretizza, crociana-mente, come "giudizio storico", non consiste semplicemente nella com-

prensione di un fatto “passato”, ma nella preparazione di un progetto individuale da realizzare. In questo senso “prevedere” significa dichiarare espressamente ciò che si intende realizzare nell’immediato futuro; significa proporsi e sapersi “parte in causa” nell’azione che si intende compiere. Naturalmente l’esito dell’azione dipenderà, come sottolineava Croce, dalla “interferenza” esercitata dalle innumerevoli azioni progettate da altri individui che si incroceranno con quella iniziale, producendo quell’Accadimento che sarà il risultato delle interazioni di tutti i progetti in gioco. In ogni caso però, diversamente dalla predizione scientifica, nella quale colui che *predice* non ha modo di intervenire personalmente, nella previsione “filosofica” colui che *prevede* mette in azione se stesso, diventando parte attiva di ciò che accadrà. In questo modo Franchini ha messo in relazione la convinzione crociana che il pensiero sia preparante ma indeterminante rispetto all’azione (Croce, 1938) e la scoperta di Heisenberg secondo cui ogni esperimento è il risultato di una ineliminabile «relazione di incertezza» tra il soggetto osservatore e l’oggetto osservato (Heisenberg, 1927). Da ciò Franchini, in sintonia con Heisenberg, ha ribadito che ogni rapporto dell’uomo con la Natura circostante è sempre un rapporto di reciproca modificazione.

Ma le sue riflessioni originali non si limitano a questo sia pur fondamentale aspetto. Egli ha ripensato, ricollegandosi alle indicazioni di Croce (1907), tutta la storia della Logica dialettica, dagli antichi ai giorni nostri, mostrando come proprio essa, e non la logica matematico-formale costituisca, come Hegel aveva ben compreso, la struttura «ontologica del “Reale”». Una struttura sempre in divenire, che richiede continue “assunzioni di responsabilità” da parte di individui che hanno sempre una parte attiva nella storia della natura e di tutti i suoi “abitanti”. Questa consapevolezza ha “imposto” a Franchini la necessità di un impegno concreto in senso etico-politico e ne ha fatto un pensatore “militante” che ha trasmesso agli allievi il gusto profondo per il senso di libertà e di responsabilità individuale che ne deriva. Il tutto collegato a una rara franchezza nell’esprimere le proprie convinzioni e a una chiarezza espositiva che gli ha meritato l’inclusione dei suoi “aforismi” in una famosa antologia della letteratura italiana contemporanea.

Forte di questa autorevolezza teoretica ed etica, Raffaello Franchini ha attirato una serie di allievi che spontaneamente ne hanno seguito le indicazioni in vari modi, a seconda delle inclinazioni personali. A Napoli, per esempio, Renata Viti Cavaliere ha sviluppato l’insegnamento di Franchini nella direzione del confronto critico con Heidegger, Croce, Hannah Arendt, Leibniz, affrontando in maniera originale varie tematiche squisitamente teoretiche come il rapporto tra essere e nulla, il concetto di crisi, l’idea di Conoscenza. Ernesto Paolozzi, a sua volta, ha approfondito la

teoria e la storia dell'estetica e ha proseguito con impegno e originalità l'interesse franchiniano verso l'etica, la politica e i connessi problemi sociali, impegnandosi anche sul piano pratico con un'attivissima militanza politica di orientamento liberale. Accanto a loro, ancora oggi un gruppo di giovani studiosi tiene viva la tradizione crociana, a ulteriore dimostrazione della perennità e dell'efficacia delle riflessioni del teorico dello "storicismo assoluto".

A Messina, Raffaello Franchini ha dato l'avvio a una sempre più radicata tradizione crociana (Giordano, 2002) iniziata con Girolamo Cotroneo, che, oltre ad approfondire il pensiero crociano nei suoi vari aspetti, ha fatto progredire in maniera originale gli studi sul concetto di storiografia; si è confrontato criticamente con le grandi figure dell'epistemologia e della filosofia contemporanea come Popper, Perelmann, Sartre e ha instaurato un particolare rapporto teorico e formativo con Vico e con Hegel, trasmettendone le elaborazioni a una serie innumerevole di allievi. Ha anche lui proseguito l'impegno etico-politico a favore del concetto di libertà e di responsabilità etica, dialogando con altri autorevoli studiosi italiani, soprattutto dalle pagine della rivista "Nord e Sud", fondata da Francesco Compagna e allargando poi i propri interessi alla bioetica e all'economia.

Santo Coppolino, da parte sua, si è impegnato in una originale ricostruzione teorica e storica della "scuola crociana" nella sua più vasta accezione e, soprattutto, ha seguito un'indicazione fondamentale di Raffaello Franchini relativa alla necessità di confrontarsi sistematicamente con i "diversamente opinanti", impegnandosi nell'analisi critica dell'estetica di Pareyson, dell'ermeneutica di Gadamer, dell'epistemologia di Russell e di Whitehead, e di altri pensatori del Novecento.

Infine, in diretto collegamento con le riflessioni espresse da Franchini sul ruolo rivoluzionario delle teorie scientifiche e filosofiche di Heisenberg, Planck, Bohr, il pensiero crociano è stato messo a confronto con la scienza classica (Gembillo, 1984) e successivamente collegato e confrontato col pensiero dei vari fisici quantistici, di Prigogine, di Maturana, di Morin e dei pensatori che hanno dato un contributo determinante alla elaborazione di quello che oggi viene definito "pensiero complesso", nel quale Croce si inserisce a pieno titolo, come uno dei precursori filosofici assieme a Hegel e a Vico, e in significativa consonanza, da lui espressamente sottolineata, con Mach e con Poincaré, che verso la fine dell'Ottocento hanno messo in crisi la concezione ontologico-meccanicistica della scienza (Gembillo, 2006). In questo orizzonte di senso il pensiero crociano viene oggi sviluppato a Messina dagli allievi di Girolamo Cotroneo, sia da quelli maturi, sia dai più giovani (Giandriggio, 2021).

4. Cosa significa, e che senso ha, essere crociani oggi

Essere crociani oggi significa delineare una visione della Natura e del cervello umano completamente diversa rispetto a quella emersa dalla scienza classica e ricomparsa, in riferimento al cervello umano, nell'ambito di un certo modo di intendere le cosiddette "scienze cognitive". Significa ribadire una visione che si collega in filosofia alla tradizione storicistica rappresentata da Vico e da Hegel e nella storia della scienza alle rivoluzioni scientifiche che tra Ottocento e Novecento hanno condotto al superamento del meccanicismo, del riduzionismo e del determinismo e hanno fatto registrare l'emergere del tempo e della storia a livello delle particelle elementari, a livello medio con la termodinamica, a livello del nostro pianeta con la scoperta della "deriva dei continenti", a livello cosmico con la teoria dell'espansione dell'universo. Significa situare il pensiero crociano in un punto medio, con a monte le teorie scientifiche di Fourier, Darwin, Leyll, Mach, Poincaré e a valle quelle di Bohr, Heisenberg, Prigogine, Lovelock, Wiener, Mandelbrot.

Per quanto riguarda invece il problema del cervello, essere crociani significa contrapporre all'odierno vetero-cartesianesimo, culminato nel tentativo di ridurre il cervello umano allo schema fisso del calcolatore computante, quella visione storica e individuale di esso elaborata nella seconda metà del Novecento da Maturana, Varela, Damasio, che vedono nel cervello un organo in perpetua formazione e specificazione, caratterizzato da emozione e ragione, in sintonia col mutamento dell'organismo di cui è parte. Significa, anche, sostituire alla visione che separa, analizza e decontestualizza, una visione nella quale la relazione costituisce il nesso che lega ogni evento interno ed esterno a ogni corpo vivente. Significa, oggi, optare per un approccio complesso al Reale, in sostituzione di quello analitico e astrante.

Nota bibliografica

- AA.VV. (2010), "Complessità", 1-2¹.
 ANTONI C. (1940), *Dallo storicismo alla sociologia*, Sansoni, Firenze.
 BAUSOLA A. (1965), *Filosofia e storia nel pensiero crociano*, Vita e Pensiero, Milano.
 ID. (1966), *Etica e politica nel pensiero di Benedetto Croce*, Vita e Pensiero, Milano.
 CHIOCCHETTI E. (1924), *La filosofia di Benedetto Croce*, Vita e Pensiero, Milano (3^a ed.).
 COPPOLINO S. (1977), *La "scuola" crociana. Itinerari Filosofici del Crocianesimo*, La Nuova Cultura, Napoli.
 CROCE B. (1899), *Materialismo storico ed economia marxistica*, nuova ed. Laterza, Bari 1961.

1. Numero interamente dedicato a Croce da studiosi dell'Università di Messina.

- ID. (1907), *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, ora in *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Laterza, Bari 1967.
- ID. (1909), *Logica come scienza del concetto puro*, nuova ed. Laterza, Bari 1964.
- ID. (1924), *La prima forma della "Estetica" e della "Logica": memorie accademiche del 1900 e del 1904-5*, ristampate a cura di A. Attisani, Principato, Messina.
- ID. (1938), *La storia come pensiero e come azione*, nuova ed. Laterza, Bari 1978.
- ID. (1963), *Ultimi saggi*, Laterza, Bari.
- FRANCHINI R. (1964a), *Teoria della previsione*, nuova ed. a cura di G. Cotroneo e G. Gembillo, Armando Siciliano, Messina 2002.
- ID. (1964b), *Croce interprete di Hegel e altri scritti filosofici*, Giannini, Napoli.
- GADAMER H. G. (1974), *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli.
- GEMBILLO G. (1984), *Filosofia e scienze nel pensiero di Croce. Genesi di una distinzione*, Giannini, Napoli.
- ID. (2006), *Benedetto Croce filosofo della complessità*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- ID. (2009), *Da Einstein a Mandelbrot*, Le Lettere, Firenze.
- GIANDORIGGIO G. (2021), *Croce e Hegel. Storia di un confronto*, Armando Siciliano, Messina.
- GIORDANO G. (a cura di) (2002), *La tradizione filosofica crociana a Messina*, Armando Siciliano, Messina.
- GRAMSCI A. (1971), *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, introduzione di L. Gruppi, Editori Riuniti, Roma.
- HEISENBERG W. (1927), *Sul contenuto intuitivo della cinematica e della meccanica quantoteoriche*, ora in "Complessità", 2, 2007 (trad. di G. Gembillo).
- PARENTE A. (1936), *La musica e le arti. Problemi di estetica*, Laterza, Bari.
- ID. (1962), *Il programma*, ora in "Rivista di Studi Crociani", 1, 1965.
- PREZZOLINI G. (1909), *Benedetto Croce*, Ricciardi, Napoli.

L'attualismo di Giovanni Gentile: un idealismo “contemporaneo”

di *Rosella Faraone**

Abstract

This essay aims to discuss Actualism by trying to grasp, in the peculiarity of its approach, the departure from a mere re-proposition of Hegelianism – albeit an updated one – and the original interpretation of the most significant tensions underlying contemporaneity. The interpretations of contemporary philosophers such as Croce and Tilgher, which are examined in the essay, show that Gentile's philosophy was immediately understood in its revolutionary scope, and taken as a starting point for innovative future theoretical developments.

Keywords: Giovanni Gentile, Actualism, Idealism, Contemporary Italian Philosophy.

L'attualismo è comunemente considerato una delle riproposizioni novecentesche dell'idealismo, e tra queste, nonostante si sia rilevata in esso una non secondaria presenza di eco fichtiane, una delle più fedeli alla declinazione hegeliana di quella corrente di pensiero. Accettando questa valutazione, si proietta la filosofia di Gentile in uno scenario che tende a inquadrarla in un contesto teorico del passato, già superato, nella prima metà del secolo, dallo svolgimento della filosofia europea contemporanea. Non che non ci siano stati tentativi di coglierne la sintonia con altri movimenti speculativi contemporanei, ma si tratta di ipotesi ermeneutiche che ne hanno valutato la portata misurandola su impostazioni teoriche che gli sono completamente estranee (Natoli, 1991). L'intento delle considerazioni che seguono è quello di discutere la caratura speculativa dell'attualismo cercando di cogliere, nella peculiarità della sua impostazione, lo scarto

* Università degli Studi di Messina; rosella.faraone@unime.it.

rispetto a una mera riproposizione dello hegelismo, ancorché aggiornato, e l'interpretazione in chiave originale delle più significative tensioni della contemporaneità. Il ruolo "apicale" rispetto alla modernità filosofica, che lo stesso Gentile attribuiva alla sua filosofia, risulterà quindi in qualche modo confermato dal fatto che l'attualismo sembra davvero segnare uno spartiacque, oltre il quale la filosofia che da esso prende le mosse si avvia verso itinerari teorici differenti tra loro, ma tutti caratterizzati da quello che può essere considerato l'oltrepassamento dell'orizzonte della modernità. In quest'ottica si può dunque affermare che la filosofia post-attualistica, nelle sue diverse e anche opposte declinazioni, sviluppi le opposte tensioni che Gentile teneva ancora saldamente ancorate a un nucleo teorico unitario, sottoposto però all'efficacia di una forza centrifuga che nessuno dei suoi allievi ebbe più intenzione di arginare. Ma è possibile altresì riconoscere che lo stesso attualismo, pur nella possente tensione verso la sintesi che lo caratterizza, rivela una configurazione speculativa eversiva rispetto alle coordinate tipiche della modernità, e può essere considerato, esso stesso, un frutto esemplare delle esigenze teoriche contemporanee.

Quando, nel febbraio del 1903, Gentile dovette pronunciare la prolusione al corso libero di Filosofia teoretica che tenne presso l'Università di Napoli, decise di intitolarla *La rinascita dell'idealismo* (Gentile, 1994, pp. 3-23). L'idealismo al quale si riferiva era immediatamente posto sotto l'autorevole richiamo a Bertrando Spaventa, suo maestro ideale per il tramite di Donato Jaja, a indicare chiaramente una tradizione nel solco della quale intendeva inserirsi. Una tradizione che però, in quel momento storico, egli credeva fermamente potesse assumere una funzione progressiva, quale negazione e oltrepassamento delle secche del naturalismo positivista, che aveva soffocato nella morsa del determinismo la valorizzazione della capacità creativa dello spirito sia nell'ordine della conoscenza che in quello della prassi. La rinascita idealistica propugnata da Gentile si rivolgeva però non soltanto contro il vecchio positivismo e il conseguente materialismo, ma anche contro quelle correnti contemporanee che egli considerava reazioni incomplete ed errate a esso, quali il neokantismo e il misticismo fideistico o pragmatistico. Per il filosofo, si trattava di rivendicare il primato assoluto della ragione, intesa quale vera scienza, contro fideismo e naturalismo, e attraverso la ragione ritrovare l'unità della natura e della storia. Egli dichiarava di voler riaffermare quindi, seguendo una chiara ispirazione hegeliana, «l'unità piena della dualità di natura e spirito» che si dischiudeva a partire dal concetto tipicamente idealistico dello «sviluppo», in questa prospettiva governato da un «determinismo teleologico» per il quale «il vero fine è immanente nel reale, come pura determinazione ideale, della sua forma ulteriore che è termine della sua attività» (ivi, p. 22).

Da questi brevi accenni sembrerebbe dunque che la pretesa gentiliana di proporre una «rinascita dell'idealismo» capace di integrare le conquiste reali del naturalismo con un nuovo intendimento del nesso sostanziale di natura e spirito, e di presentarsi quindi nella veste non «di fautori dell'antico» ma di «critici e perfezionatori del nuovo, e iniziatori dell'avvenire della filosofia» dovesse essere vanificata dalla ripresa di un modulo speculativo fin troppo chiaramente riconducibile alla formula di un hegelismo ortodosso. Si tornerà presto su questo giudizio, che potrà essere parzialmente rivisto, ma non prima di aver letto le parole con le quali Benedetto Croce, nell'*Introduzione* a "La Critica" esponeva il manifesto di quella che sarebbe stata certamente l'iniziativa culturale più pervasiva ed efficace nella cultura italiana della prima metà del Novecento. Dopo aver riconosciuto i meriti dell'affinamento del metodo *storico* o *filologico*, eredità migliore del positivismo, Croce aggiungeva che questi meriti non bastavano a soddisfare tutte le esigenze del pensiero, per le quali si richiedeva la promozione di «un generale risveglio dello spirito filosofico», da ottenersi mercè «un ponderato ritorno a tradizioni di pensiero, che furono disgraziatamente interrotte dopo il compimento della rivoluzione italiana, e nelle quali rifulgeva l'idea della sintesi spirituale, l'idea dell'*humanitas*». E subito dopo precisava: «E poiché la filosofia non può essere se non idealismo, [il compilatore della *Critica*] è seguace dell'*idealismo*», ma di un idealismo che specificava doversi caratterizzare come *critico*, *realistico* e *antimetafisico* (Croce, 1903, p. 4).

Nonostante il comune richiamo all'idealismo, non è difficile intendere che i due filosofi ne interpretavano il significato in maniera differente, riconducendolo il primo alla tradizione hegeliana mediata da Spaventa, e il secondo, anche se non esplicitamente, all'eredità ideale di De Sanctis. Il rischio del fraintendimento della sua posizione viene fugato da Croce proprio l'anno seguente, in una celebre nota apparsa ancora su "La Critica", nella quale dopo aver riconosciuto a Hegel il merito di aver rivendicato la necessità della totalità e oggettività della conoscenza, il rifiuto della trascendenza e – con accenti certamente desantisianiani – l'intento «di conciliare il pensiero con la realtà, la scienza con la vita», aggiungeva che una metafisica ancora era necessario criticare, e non quella ontologica già confutata da Kant, ma «appunto la nuova metafisica, la metafisica della Mente, ch'è l'idealistica ed hegeliana» (Croce, 1993, p. 48). La contemporanea «rinascita» dell'hegelismo a Croce non appare dunque destinata a una lunga vita, ma soltanto al compimento di una «sepoltura cristiana» che fino a quel momento le sarebbe stata negata per la mancanza di una confutazione teoreticamente efficace. E, con la ben nota avversione verso tutte le "etichette", si chiedeva come avrebbe potuto dirsi "hegeliano", se hegeliano non era stato neppure lo stesso Hegel (ivi, p. 49).

Non era certo questa la posizione di Gentile in quel volgere di anni, durante i quali la sua riflessione era sostanzialmente riconducibile all'idealismo hegeliano. Il dissenso con Croce su questo tema, sebbene taciuto in pubblico e tenuto sotto traccia per via della comune battaglia antipositivistica, emerge spesso nei carteggi privati. In questi casi, Croce lascia trasparire la sua convinzione che la posizione hegeliana, per così dire, ortodossa, sia una posizione di retroguardia. E il teorico della Filosofia dello spirito è convinto di questo sia nel primo lustro del Novecento, sia dopo il serrato confronto speculativo con il filosofo tedesco, dal quale esce profondamente trasformato il suo pensiero, ma non il giudizio sul veterohegelismo. Gentile, al contrario, pur tenendo in gran conto il tentativo di "riforma" dell'hegelismo di Spaventa, continua a considerare Hegel il punto di riferimento fondamentale dell'idealismo, nei confronti del quale afferma però la necessità di quello che egli considera un «autentico intendimento». Ciononostante, nel secondo lustro del secolo, comincia anche per lui un travaglio di riflessione e ricerca che metterà capo a quella che senza mezzi termini definirà una "riforma" della dialettica hegeliana e che, sebbene iniziata da Bertrando Spaventa, egli considererà compiuta soltanto dalla propria filosofia, l'attualismo. L'innescò, se così si può dire, o l'accelerazione di questo processo, può essere inteso come una reazione alla dottrina crociana della distinzione, che «spingeva la "filosofia dello spirito" in una direzione che superava l'idealismo hegeliano». Come è stato scritto, l'esigenza gentiliana era dunque quella di «riformare l'hegelismo per rendere inattaccabile l'idealismo, togliendo gli elementi di trascendenza, che, essendo rimasti in esso, lo indebolivano, e guadagnare così una prospettiva di completa immanenza, mantenendo, altresì, l'unità dello spirito al riparo dalla teoria di un movimento diverso da quello della sintesi degli opposti, o unità dei contrari» (Rizzo, 2017, p. 6). Se l'attualismo, dunque, può essere inteso come una "reazione" alla novità rappresentata dal crocianesimo, non per questo deve essere considerato un movimento di "retrocezione" della filosofia su posizioni già esperite dalla tradizione. Piuttosto, a parere di chi scrive, è invece l'espressione di una configurazione del principio fondamentale dell'idealismo secondo esigenze tipicamente contemporanee, risolte alla luce di un modello teorico che ne riflette pienamente le difficoltà e le contraddizioni.

Il primo documento del percorso gentiliano in vista della formulazione dell'attualismo è certamente la prolusione palermitana del 1907 *Il concetto della storia della filosofia*, nella quale si enuncia la deduzione speculativa del concetto della storia da quello della filosofia, intesa a sua volta come «organismo, unità che è tutta in ciascuna parte sua» (Gentile, 1996, p. 111). Una unità che è identificata esplicitamente con la metafisica, ma caratterizzata come quella «nuova metafisica che è filosofia dello spirito»

e che Gentile comprende e definisce, già in questo testo del 1907, come «atto della mente», atto «produttivo e sintetico», «nuovo sinolo spirituale, dove forma e materia vengono unificate per sempre» (ivi, p. 117), alla luce di una interpretazione della sintesi a priori kantiana quale «formalismo assoluto»; sintesi nella quale «la forma crea la materia su cui si esercita» e pertanto i dati, «fuori del principio che li illumina [...] sono una mera astrazione» (ivi, p. 118).

Già in queste espressioni si palesa una prospettiva che non può essere ricondotta all'idealismo hegeliano *tout court*, ma già al nocciolo teorico dell'attualismo, e che tuttavia ancora non si rivela nella sua portata rivoluzionaria. Almeno, sembra non rivelarsi tale agli occhi di Croce, che pure ne notò immediatamente il chiaro taglio speculativo, ricollegandolo però a una posizione per così dire conservatrice, e lamentando con Gentile che quelle tesi, espresse nella «solenne» prolusione palermitana, lo avrebbero legato indissolubilmente «all'hegelismo tradizionale». Quello che però risulta interessante notare ai fini di quanto si sta cercando qui di argomentare, è che le riserve di Croce circa l'assunzione da parte di Gentile di questa posizione esplicitamente teoretica, differente dunque da quella espressa implicitamente nella veste di storico della filosofia, nella quale fino a quel momento si era presentato, rimangono confinate nell'ambito della discussione privata. Vale a dire che, finché fu convinto che Gentile si collocasse su una posizione di retroguardia riproponendo vecchie tesi idealistiche riconducibili all'hegelismo ortodosso, Croce non ritenne necessario dare pubblica espressione al suo dissenso. Ruppe invece gli indugi e avanzò pubblicamente le sue critiche all'amico e collaboratore, quando il pensiero di quest'ultimo mostrò più esplicitamente la vera natura della nuova configurazione teorica che in lui aveva assunto l'idealismo. Fu infatti soltanto nel 1913, nel celebre intervento su "La Voce", che Croce affrontò i nodi teorici che riteneva problematici nella filosofia che Gentile aveva ormai articolato in numerosi interventi e perfino battezzato con il nome di «idealismo attuale».

Quali che fossero le profonde ragioni, anche intime (Sasso, 1994, pp. 467-545; 2017, pp. 229-84), che lo spinsero a questo radicale chiarimento delle proprie posizioni, appare significativo che Croce reagisca pubblicamente, e ritenga necessario controbattere alle tesi gentiliane, quando queste non gli sembrano più semplicemente riconducibili a una posizione di retroguardia, ma gli appaiono invece esprimere nella forma della speculazione alcune delle tendenze più pericolose della temperie spirituale contemporanea. Croce insomma si risolve a polemizzare pubblicamente con Gentile per arginare una deriva insieme teorica e morale che egli considera l'espressione deteriore e più pericolosa della contemporaneità (Croce, 2004, pp. 243-4). Le critiche rivolte nel 1913 all'idealismo attuale, di essere

un misticismo, perché negatore della distinzione delle forme dello spirito (Croce, 1950, pp. 68-9), e un indifferentismo teoretico ed etico, perché negatore della realtà positiva del male e dell'errore (ivi, p. 82), convergono tutte nell'accusa risolutiva di essere «un nuovo irrazionalismo, un misto di vecchia speculazione teologica e di decadentismo, tra lo stil dei moderni e il sermon prisco» (Croce, 2004, p. 244) con il quale Croce riconosceva nell'attualismo, evidentemente, qualcosa di diverso da una semplice riproposizione dell'hegelismo tradizionale.

Anche agli occhi del suo più acuto oppositore dunque, così come per il suo autore, l'attualismo non può essere identificato con l'hegelismo, e ne rappresenta davvero una radicale *riforma*. Si tratta di una riforma che interviene sul nucleo teorico fondamentale della filosofia hegeliana, quella dialettica alla luce della quale entrambe le filosofie "neoidealistiche" concepiscono il movimento attraverso il quale si realizza la vita dello *Spirito*, e quel concetto dello *sviluppo* che per Gentile, già nella prolusione del 1903, doveva essere considerato come il nucleo teorico centrale per l'intendimento del concetto dell'idealismo. In estrema sintesi, si può affermare che se per Hegel il movimento dialettico procede in senso orizzontale, attraverso la successione di affermazione, negazione e negazione della negazione, e vede nel terzo momento del processo l'unico concreto, preceduto dai due astratti, per Gentile invece primo è il concreto, che stringe in unità i due opposti, riconoscibili solo a posteriori, nella loro inessenzialità, e dunque in quanto astratti. Si tratta di una posizione che discende certamente dalla critica di Spaventa alla prima triade della Logica hegeliana (Gentile, 1996, pp. 13, 26-8), ma che in Gentile si coniuga al ripensamento della soggettività trascendentale kantiana, della quale radicalizza la funzione sintetica. Il «realismo razionale o razionalismo reale» hegeliano si trasforma così in una nuova versione dell'idealismo soggettivo, che a differenza di quelle precedenti accentua la potenza sintetica della soggettività, che è il primo in senso assoluto, dal quale scaturiscono i due opposti, soggetto e oggetto, forma e materia, reali soltanto nel nesso che li sostiene e che esprime la potenza attiva della soggettività trascendentale. Alcuni passaggi de *Il metodo dell'immanenza*, comunicazione letta alla Biblioteca filosofica di Palermo nel 1912, e testo centrale de *La riforma della dialettica hegeliana*, consentono di comprendere in che direzione l'attualismo si orientasse per superare l'hegelismo e proiettarsi verso quella che riteneva una più autentica interpretazione del suo principio fondamentale:

L'errore fondamentale consiste nel cercare il pensiero (e la realtà) fuori dell'atto del pensiero, in cui il pensiero si realizza: laddove il concetto dell'a priori, principio costitutivo dell'esperienza e realizzazione dell'Io puro; questo concetto che rese possibile a Kant la sua nuova intuizione del mondo, non è altro che atto, funzione, pensare puro, attualità soggettiva, Io nell'atto di pensare (ivi, p. 230).

L'adozione di questo punto di vista comporta, innanzitutto, la negazione di ogni struttura logica presupposta all'atto del pensare, e segnatamente della presupposizione hegeliana del Logo alla Fenomenologia. È proprio questo residuo della vecchia metafisica che l'attualismo si propone esplicitamente di superare, risucchiando, per così dire, ogni realtà nell'atto del pensare: atto dell'Io che genera, in un solo gesto sintetico, forma e contenuto del suo oggetto, e altresì, contemporaneamente, sé stesso. Precisa quindi Gentile: «La logica, dunque, non è se non la vita stessa dello spirito, che non è un fatto positivo, come la pensano i positivisti, ma un assoluto valore, perché autoctisi e libertà» (ivi, p. 231).

Una medesima esigenza antimetafisica e immanentistica presiede dunque alla configurazione di entrambe le versioni di quello che, seguendo la vulgata, può essere detto il neoidealismo italiano, ma si tratta di una esigenza soddisfatta secondo due modelli speculativi molto differenti l'uno dall'altro. Critici entrambi della presupposizione hegeliana della Logica alla Fenomenologia, sia Croce che Gentile riducono a quest'ultima l'orizzonte della concretezza. Per Croce la realtà scaturisce dall'alternare delle forme spirituali, ciascuna attiva di volta in volta sulla materia offerta dalle altre, e intrinsecamente differenziata secondo il criterio dell'opposizione. La crociana filosofia dello spirito conserva però, nell'articolazione dei distinti, un apparato trascendentale di forme generatrici della realtà, che Gentile rifiuta di riconoscere perché le considera altrettanti residui di trascendenza da risolvere nell'unica e multiforme attività sintetica dello spirito. La tensione immanentistica dell'attualismo, infatti, rinuncia a qualsiasi ipostatizzazione di forme presupposte, e ritrova nell'atto della soggettività finanche la piena coincidenza di teoria e prassi. Gentile rifiuta la metafisica della trascendenza, che anche per lui, come per Croce, è un retaggio del passato filosofico da superare, ma non arretra di fronte al riconoscimento, nell'atto, della funzione metafisica di generazione della concretezza del reale. Le questioni sollevate acutamente da Croce nel 1913, quando l'attualismo era ancora in germe, e Gentile non ne aveva pienamente sviluppato tutti gli svolgimenti, coglievano quindi nel segno. L'assolutizzazione dell'unità dell'atto e la rinuncia a qualsiasi criterio presupposto alla sua realizzazione esponevano infatti la filosofia gentiliana alle accuse di misticismo e indifferentismo teoretico ed etico di cui si è detto. Vero è che la risposta gentiliana a queste obiezioni poteva essere ritrovata nel modulo teorico sviluppato dal filosofo in un interessante scritto del 1909, *Le forme assolute dello spirito*, nel quale la filosofia, unica forma spirituale concreta, era intesa come la sintesi fra il momento della soggettività, l'arte, e quello dell'oggettività presupposta, la religione. Nel movimento dialettico delineato in questo scritto, nell'atto, coincidente con la filosofia, la determinatezza della singolarità si mediava con l'assolu-

tezza dell'oggettività, e quindi con il valore riconosciuto come tale. L'atto risultava dunque intrinsecamente discriminato dal richiamo all'universalità del valore, che lo costituiva strutturalmente e non gli era estrinseco né presupposto (Gentile, 1962, pp. 259-75).

Anche solo da quanto fin qui brevemente accennato – e lasciando impregiudicato il giudizio di merito sulla polemica di cui si è detto – si evince chiaramente che l'attualismo si presentava ai contemporanei come una filosofia solidamente caratterizzata da un vigoroso e sofisticato impianto speculativo. Ma al di là di questa sua configurazione, ciò che la rese profondamente efficace nel suscitare l'adesione dei molti che di Gentile si riconobbero "allievi", fu il potente richiamo alla riscoperta dell'autonomia della soggettività e la valorizzazione umanistica dell'io, riconosciuto artefice della costruzione del mondo nel quale si sarebbe trovato a vivere. In particolare fu la *Teoria generale dello spirito come atto puro*, frutto del corso di Filosofia teoretica tenuto da Gentile a Pisa nel 1915-16, ad attrarre interesse e consensi per la concezione attivistica della soggettività che vi era espressa, e per il richiamo alla responsabilità nei confronti di un reale che non veniva inteso come contrapposto e limite dell'io, ma come sua infinita creazione.

Il nostro spirito, processo o atto, e non sostanza, non si può quindi confondere con lo spirito di cui parlava il vecchio spiritualismo, che, contrapponendolo alla materia, lo materializzava già quando l'intendeva come sostanza, o, in altri termini, come soggetto di un'attività dalla quale fosse indipendente e che potesse perciò realizzare e non realizzare, senza né perdere né guadagnare del proprio essere. Noi non conosciamo nessuno spirito che sia al di là delle sue manifestazioni; e consideriamo queste manifestazioni come la sua stessa interiore ed essenziale realizzazione (Gentile, 1998, p. 24).

L'attualismo, con la sua potente affermazione delle prerogative della soggettività, e nonostante la sofisticata impalcatura teoretica che le era sottesa, intercettava tensioni e motivi che non erano soltanto speculativi ma anche più genericamente culturali, e che erano variamente diffusi nella temperie contemporanea. Lo aveva precocemente notato Croce, lo avrebbe meno finemente e tuttavia con larga eco di pubblico e suscitando notevole interesse rilevato pochi anni dopo Adriano Tilgher, in un volumetto dal titolo *Relativisti contemporanei*, nel quale l'attualismo veniva accostato ad altre manifestazioni di quello che l'autore considerava «il moto generale della storia e della cultura contemporanee» (Tilgher, 1921, pp. 89-91; Sasso, 1995, pp. 453-87). Se certo l'attualismo si esponeva al rischio di essere condannato quale attivismo, ciò era possibile soltanto trascurandone la complessa struttura teorica, rispetto alla quale gli allievi di Gentile intrapresero strade diverse e spesso opposte (Negri, 1975, vol. II). Ma certamente dovendo

riconoscere nella filosofia del maestro un punto di partenza necessario, verso orizzonti teorici innovativi, e pienamente "contemporanei".

Nota bibliografica

- CROCE B. (1903), *Introduzione*, in "La Critica", I, pp. 1-6.
ID. (1950), *Conversazioni critiche*, Serie seconda, Laterza, Bari (4^a ed. riveduta).
ID. (1993), *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici* [1925], a cura di M. A. Frangipani, Bibliopolis, Napoli.
ID. (2004), *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* [1928], a cura di G. Talamo, con la collaborazione di A. Scotti, Bibliopolis, Napoli.
CROCE B., GENTILE G. (2017), *Carteggio. III. 1907-1909*, a cura di C. Cassani e C. Castellani, Aragno, Torino.
FARAONE R. (2011), *Gentile e Kant*, Le Lettere, Firenze.
GENTILE G. (1962), *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* [1909], Sansoni, Firenze.
ID. (1994), *Frammenti di filosofia*, a cura di H. A. Cavallera, Le Lettere, Firenze.
ID. (1996), *La riforma della dialettica hegeliana* [1913], Le Lettere, Firenze.
ID. (1998), *Teoria generale dello spirito come atto puro* [1917], Le Lettere, Firenze.
NATOLI S. (1991), *Giovanni Gentile filosofo europeo*, Bollati Boringhieri, Torino.
NEGRI A. (1975), *Giovanni Gentile*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze.
RIZZO F. (2007), «Ma questa prolusione [...] è un atto solenne». *La svolta verso l'attualismo*, in G. Gentile, *Il concetto della storia della filosofia*, a cura di P. Di Giovanni, contributi di G. Cacciatore, C. Cesa, G. Cotroneo, L. Malusa, F. Rizzo, A. Savorelli, Le Lettere, Firenze.
ID. (2017), *Le prolusioni di Gentile (1903-1918)*, in "Il pensiero italiano. Rivista di studi filosofici", I.2, pp. 1-25.
SASSO G. (1994), *Filosofia e Idealismo*, I: *Benedetto Croce*, Bibliopolis, Napoli.
ID. (1995), *Filosofia e Idealismo*, II: *Giovanni Gentile*, Bibliopolis, Napoli.
ID. (2017), *Croce tra Storia d'Italia e Storia d'Europa*, Bibliopolis, Napoli.
TILGHER A. (1921), *Relativisti contemporanei*, Libreria di scienze e lettere, Roma.

Idealismo e pragmatismo in alcuni momenti del dibattito filosofico della Rivista “Leonardo” (1903-07)

di *Riccardo Roni**

Abstract

Italian pragmatists' representation of the *ego*, interpreted as a dynamic reality acting in a social space marked by the end of the *grands récits*, was developed in an important period of philosophical reflection in Italy. By presenting the now forgotten interdisciplinary journal “Leonardo” (1903-07), in this article I discuss the reception of idealism in its different versions by Papini and Prezzolini, in order to show how both developed an original form of psychological pragmatism, which surprisingly anticipated characteristic themes of the hermeneutics of existence.

Keywords: Papini, Prezzolini, Idealism, Pragmatism, Experimentalism.

Il tempo è un negromante che riserva parecchie sorprese.

G. Papini, *Il mio futurismo*, marzo 1913

1. L'esperienza filosofica del “Leonardo” nel dibattito storiografico: alcune considerazioni introduttive

Aprire una discussione sull'esperienza filosofica del “Leonardo. Rivista d'idee” (1903-07), fondata da Giovanni Papini e Giuseppe Prezzolini (con gli pseudonimi, rispettivamente, di Gian Falco e Giuliano Il Sofista)¹, si-

* Società Filosofica Italiana; roni.filosofia@gmail.com.

1. La rivista, edita da Vallecchi (Firenze), uscì in 25 fascicoli, dal 4 gennaio 1903 all'agosto 1907. In questa sede mi è d'obbligo ricordare con riconoscenza Mario Quaranta, recentemente scomparso, con il quale ho discusso in più occasioni molte delle tesi qui esposte. Nel corso della trattazione, per i riferimenti testuali al “Leonardo”, si farà uso della riproduzione anastatica in Quaranta, Schram Pighi (1981).

gnifica confrontarsi con un momento decisivo della filosofia italiana del primo decennio del Novecento, la quale si contraddistingue come una forma articolata di pragmatismo, sia in versione mistico-magica sia logico-epistemologica. La versione proposta da Papini e Prezzolini – che risente appunto di un certo retroterra idealistico-soggettivo non sistematico – sarà l’oggetto principale di indagine di questo contributo. Non mi è possibile parlare qui analiticamente delle posizioni di Giovanni Vailati e Mario Calderoni, entrambi collaboratori stabili del “Leonardo”, più orientate alla logica e alla filosofia della scienza, che verranno riprese in altra sede all’interno di una discussione più ampia.

Sono gli anni – ecco il punto – in cui Croce e Gentile fondano “La Critica”, rivista destinata a catalizzare in maniera decisiva il dibattito filosofico dei decenni successivi all’esperienza del “Leonardo”, con il risultato di marginalizzare l’esperienza dei pragmatisti italiani, tra i quali, oltre a Papini e Prezzolini, vanno inclusi i già ricordati Vailati (che muore nel 1909) e Calderoni (che muore nel 1914); marginalizzazione che assume i contorni di una vera e propria condanna, in particolare se teniamo conto della recensione di Gentile all’antologia di Vailati (Gentile, 1917), e poi della tesi di laurea di Ugo Spirito, allievo di Gentile, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea* (Spirito, 1921), lavoro in cui si muove una critica, tra gli altri, proprio alle tesi di Vailati e Calderoni. A questi si aggiungono le pagine di Croce pubblicate nel 1907 su “La Critica”, in cui egli risponde alle considerazioni polemiche avanzate da Prezzolini nell’ottobre-dicembre 1906 sulle pagine del “Leonardo”, discutendo i nuclei del positivismo, del metodo storico e, non da ultimo, dell’idealismo spiritualista, col quale le posizioni teoriche di Papini e Prezzolini risultano compromesse: «costoro, ribatte Croce, non sono esageratori del principio idealistico; sono veri e propri negatori o falsificatori» (Croce, 1907b, p. 188).

Va detto che l’atteggiamento di profonda diffidenza della storiografia dell’epoca nei confronti di Papini e Prezzolini è comunque bilanciato da una graduale ripresa – soprattutto a partire dal 1923, con l’articolo *Il pragmatismo italiano*, pubblicato da Mario Manlio Rossi, già allievo di Calderoni all’Università di Firenze, sulla “Rivista di psicologia” (Rossi, 1923), contributo seguito dagli interventi di Ludovico Geymonat, che, in *Il problema della conoscenza nel positivismo* (Geymonat, 1931), reinserisce Vailati e Calderoni all’interno del positivismo italiano, tralasciando nel contempo Papini e Prezzolini. Non va trascurato, sempre entro tale cornice storica, il contributo di Gramsci, che dal carcere sottolinea, pur con molte critiche e riserve – è stato ricordato di recente come questi tacciasse di «gesuitismo» e «secentismo» il successivo cattolicesimo di Papini (Fistetti, 2021, pp. 191-2) –, l’originalità del “Leonardo”, funzionale alla

sprovincializzazione della cultura italiana, riservando una particolare attenzione a Papini, Prezzolini, ma soprattutto a Vailati. Andrà aggiunto che dopo la fine del secondo conflitto mondiale, con le *Cronache di filosofia italiana* di Eugenio Garin (allievo di Limentani a Firenze che dedicava i suoi ultimi corsi proprio a Calderoni e Vailati; Garin, 1955) e con *Il pragmatismo in Italia* di Antonio Santucci (1963), riprende un certo interesse da parte della storiografia ufficiale verso i pragmatisti italiani.

Garin rileva per esempio come il pragmatismo e l'idealismo del "Leonardo" convergano di fatto sull'attenzione riservata ai molteplici livelli dell'esperienza umana: condizione psicologica del soggetto, potere pervasivo del mentale, rapporto mente-corpo, ruolo dei concetti; per aggiungere poi come nel pragmatismo di Papini il primato della volontà sia portato fino ai confini della magia, grazie alle notevoli ascendenze nietzscheane e bergsoniane.

Più di recente si è assistito nella storiografia internazionale a una ripresa complessiva delle tesi dei quattro autori, per avviare di fatto un confronto più approfondito con gli approdi più significativi della filosofia europea e americana (da Duhem, Poincaré e Mach, a Bergson e Boutroux, Pareto e Mosca, fino a W. James, Peirce, Unamuno e Wells), in modo da restituire alla critica un quadro assai più complesso del pragmatismo italiano (cfr. Maddalena, Tuzet, 2007; Roni, Zarlenga, 2020).

Ora, tenendo conto di quanto rilevato da Croce nella recensione del 1907 al "Leonardo" – «gli scrittori del Leonardo», osservava, «reputano che bisogni proporsi grandi cose» (Croce, 1907c, p. 67) – in risposta all'intervento di Prezzolini (1907), tra i «pindarici voli» dei giovani pragmatisti, assume un rilievo considerevole sia il confronto con l'idealismo oggettivo di Hegel sia con quello soggettivo di Fichte, al quale si aggiungono le pagine prezzoliniane dedicate all'idealismo magico e poetico di Novalis (cfr. Casini, 2002). Tutti confronti dai quali emerge il loro atteggiamento critico verso le tradizioni storiografiche più consolidate.

Sulla base di questo approccio costellato di accenti polemici (in special modo verso l'idealismo sistematico di Hegel), prende forma il passaggio teorico di Papini e Prezzolini verso una forma di pragmatismo di ascendenza jamesiana, che, almeno nella loro versione, include le più diverse contaminazioni provenienti dal fronte europeo della riflessione filosofica (Stirner, Darwin, Spencer, Schopenhauer, Nietzsche, Boutroux e Bergson); un *mélange* eclettico da cui scaturisce una forma – senz'altro ossimorica – di pragmatismo psicologico, il cui apporto decisivo, almeno sul fronte ermeneutico-esistenziale, consiste nella riscoperta dell'io profondo e della conoscenza che lo riguarda, assieme alla ricerca di una sua direzione, di un suo alveo e di una sua foce (perché tale io è un flusso, ma anche un attore autointerpretante che si racconta), oltre l'unilateralità

di un pensiero sistematizzante che esige come propri referenti soltanto categorie oggettive.

Correlativamente, resta un altro tratto caratterizzante da evidenziare, quello dello “sperimentalismo”, termine introdotto in questo dibattito da Papini senza un preciso riferimento alla sperimentality delle scienze positive, ma con allusione alla capacità delle idee di trasformarsi in storia e in *praxis*.

C'è anche da aggiungere che la “praticità” dello sperimentalismo è ben evidenziata da Calderoni sulla scorta di Peirce, il padre del pragmatismo, in un intervento dedicato alle *Varietà del pragmatismo*, pubblicato sul “Leonardo” nel novembre 1904 (Calderoni, 1904), quando ribadisce l'importanza della traducibilità sperimentale delle proposizioni e soprattutto la loro capacità di offrire nuove regole per la volontà in situazioni concrete.

Questo intervento di Calderoni suscita la risposta di Prezzolini sempre sul “Leonardo” (Prezzolini, 1904b), aprendo un proficuo dibattito appunto sulla natura del pragmatismo, in cui Prezzolini – che si riferisce a più forme di pragmatismo, da James e Ferdinand Schiller fino a includere il «contingentismo» di Émile Boutroux (con le indagini rivolte ai temi del libero arbitrio e ai moventi dell'azione) – ne evidenzia più la natura “psicologica” che non quella prettamente “logica” (perché occorre mettere in discussione le categorie, non i fenomeni), in modo da attribuire particolare significato all'interpretazione del pragmatismo come *spazio cognitivo ed esperienziale* dell'io profondo, facendo rientrare nell'indagine persino l'annosa questione dell'immortalità dell'anima.

Sulla scorta di questi confronti interni al *The Florence Pragmatist Club* (così Papini firma l'articolo *Il pragmatismo messo in ordine*, del 14 aprile 1905; Papini, 1905b, pp. 45-8), la natura indubbiamente composita del pragmatismo che emerge dalle pagine del “Leonardo”, trova sicuramente un'ulteriore specificazione nell'equivalenza tra le nozioni di vita ed esperimento, aspetti sui quali si concentra in modo ravvicinato Prezzolini, soprattutto laddove riporta all'attenzione della comunità scientifica italiana il contributo teorico del filosofo idealista inglese Ferdinand Schiller (1864-1937), assieme a più ampie considerazioni dedicate allo hegelismo inglese (Prezzolini, 1904a; 1904d).

Sempre entro tale cornice, non può essere trascurato il contributo di Vailati, proprio in quanto propone, sulla scorta dei corsi di Mach a Vienna (al quale Vailati offre diversi contributi proprio sul “Leonardo”), una serie di articoli sullo sperimentalismo come forma di pragmatismo, e, più in particolare, sulla funzione dell'«esperimento mentale» all'interno delle indagini scientifiche (cfr. almeno Vailati, 1906). Del resto, lo stesso Papini considera Leonardo da Vinci un positivista *ante litteram*, questione sul-

la quale si esprime lo stesso Croce nella conferenza su *Leonardo filosofo* (Croce, 1948, pp. 207-34) sebbene con toni assai differenti, evidenziando in questo caso la carenza dell'elemento speculativo all'interno della logica prettamente «naturalistica» di Leonardo.

Ma venendo al tema centrale di questo articolo, nelle prossime sezioni mi soffermerò in modo ravvicinato sulle posizioni di Papini e Prezzolini, ovvero sul fronte *idealistico-pragmatico* del “Leonardo”, per vedere sia come essi sviluppino il confronto con l'eredità dell'idealismo, sia attraverso quali strategie giungano al pragmatismo *psicologico*, la grande *corridor-theory* che trova in James uno tra i loro principali interlocutori (James, 1906, p. 339)², confronto da cui scaturisce un'originale proposta di *ermeneutica dell'esistenza*.

2. Papini tra idealismo “mistico” e pragmatismo psicologico: da Hegel a W. James

«Non ci può essere, per me», scrive Papini, «una verace e bella creazione, se non si crea prima, col distruggere, lo spazio e la libertà onde alzarla superba al cielo, e troppi e soverchi impedimenti sorgono intorno a noi perché ci sia dato por mano alla nostra sognata opera di edificazione» (Papini, 1903a, p. 3). La citazione riportata dall'articolo papiniano datato 14 gennaio 1903, *Me e non me* (il cui titolo è sicuramente indicativo di una chiara influenza fichtiana)³, rappresenta una sorta di manifesto programmatico dell'idealismo soggettivo dei due leonardiani (Papini e Prezzolini), che intende perseguire un preciso obiettivo teorico: la negazione dell'individualismo o *imperialismo*, da un lato, e, dall'altro, l'affermazione di un *personalismo* solipsista o monopsichista che rigetta il fantasma del *noumeno* kantiano, sulla base dell'assunto che tutte le realtà dell'universo sono «riducibili alla personalità cosciente e presente», giacché esiste uno «spirito in generale» di cui le cose sono modificazioni, componenti di una coscienza unica e attuale (*ibid.*).

Su queste basi, la storia stessa, da semplice raccolta di fatti depositati nel passato, diventa sinonimo di scoperta e creazione presente, proiettata, soltanto per un'abitudine esteriore dello spirito, nel passato (*ibid.*): gli eroi del passato non sono altro che «frammenti preziosi» dell'io. Ed è in questi

2. «The program of a Man-God», ammette James parlando di Papini «is surely one of the possible great type-programs of philosophy» (James, 1906, p. 340). Non va comunque dimenticato che James, proprio in quanto elabora il pragmatismo come una forma di *pluralismo*, colloca la propria posizione all'opposto del *monismo* di Hegel (cfr. Poggi, 2003).

3. «Caro Giuliano [...], qualunque cosa io pensassi o proponessi c'eri dentro anche tu; e nelle cose proposte da te dovevo aver parte io e l'universo era diviso nettamente, così: noi due da una parte e tutto il resto dall'altra» (Papini, 2016, pp. 56-7).

frammenti che secondo Papini la personalità del singolo pensatore si arricchisce e si ritrova, rassicurata dalla «piena coscienza della possessione integrale di tutte le cose» (*ibid.*), per muoversi alla ricerca non di formule astratte, bensì dei dati ultimi della realtà, dei fatti psichici, cercando di affermare, «sotto i simboli, necessari ma illusori, l'io nascosto e profondo, nel quale sta, se non la spiegazione – così vuole Papini – almeno l'origine di tutti i fenomeni» (*ibid.*).

Questo idealismo soggettivo, nella versione papiniana – che, occorre precisarlo, mentre intende distinguersi dalle sintesi *a priori* ad esempio di Fichte e di Schelling, «bellissime e pericolose come vergini folli», valorizza il «soggettivismo profondo» di Hegel (Papini, 1976, p. 38) –, diventa la chiave d'accesso a una psicologia introspettiva dei fatti di coscienza, fino ad approdare all'analisi dell'io interno che, quasi per una sorta di rivelazione del destino, finisce per scoprirsi come una manifestazione divina. Entro tale cornice interpretativa e sulla base di questo assunto fondamentale, si sviluppa l'analisi papiniana della filosofia di Hegel che occupa un capitolo centrale del *Crepuscolo dei filosofi* (1906), ma sulla quale Papini interviene in più occasioni anche sul “Leonardo” attraverso il confronto ravvicinato con le tesi di Croce.

Va detto anzitutto che Papini predilige una lettura per certi versi inedita ed eccentrica di Hegel, «professore filisteo» e «filosofo romantico», e sicuramente in controtendenza per l'epoca, giacché orientata a mettere in luce tutti gli elementi non sistematici della sua riflessione di *homo duplex*, riportando così in luce le radici «occulte» dell'idealismo, con una chiara curvatura soggettiva (su questo, cfr. almeno Magee, 2013). Papini definisce non a caso l'idealismo di Hegel «una filosofia da negromante» e una «dottrina da incantatore», che per «compiere l'illusione non gli mancano neppure le formule magiche e i circoli e triangoli cabalistici» (Papini, 1976, p. 33); così, mentre la sua dialettica è «un'alchimia», la ricerca dell'Idea assoluta «ricorda in qualche momento quella della pietra filosofale» (*ibid.*).

La rappresentazione di Hegel che scaturisce dalle pagine papiniane è sicuramente quella di un pensatore non sistematico, *idealista soggettivo*, talvolta persino in contraddizione con se stesso, a causa del suo «istinto romantico», che Papini individua come l'asse portante delle principali tesi hegeliane sia in ambito fenomenologico che logico e storico. Hegel, ribatte Papini, al pari del poeta francese Victor Hugo, «ha fatto la lirica, l'epica e il dramma, ma l'ha fatte nella filosofia. La sua marcia trionfale dell'Idea ha dell'enorme, del grandioso, ha dell'omerico e del miltoniano, mentre i suoi imbrogli dialettici appaiono dei *qui pro quo*, degli intrighi da commedia dell'arte, e la lirica appare in ultimo, nell'esaltazione della sua opera, della sua scoperta, del suo pensiero» (ivi, p. 41). «I suoi libri», prosegue, «non rassomigliano piuttosto a delle cattedrali gotiche, profon-

de, buie, alte, complicate, piuttosto che a templi pagani, semplici e aperti al sole?» (*ibid.*).

L'atmosfera «gotica» che avvolge i testi hegeliani rappresenta secondo Papini una chiara testimonianza del «dramma dell'assoluto», il grande motivo sotterraneo della *metafisica monistica* hegeliana, la quale recupera certamente l'eredità teorica di Eraclito e Platone, ma per rendersi infine quasi *inintelligibile*, come è accaduto anche a James, benché «sotto l'effetto d'inhalazioni di un gas» (*ivi*, p. 44). Per aggirare tali difficoltà, se seguissimo le indicazioni di Hegel occorrerebbe esprimere il *mind-stream* in termini di ragione, ovvero distinguendo ciò che la «psicologia vissuta» esprime invece come omogeneità e continuità, ma tale procedura risulta di fatto impossibile, in quanto il divenire «può essere psichico ma non razionale» (*ivi*, p. 54), e soprattutto per il fatto che Hegel «non aveva abbastanza lo spirito libero per ingannare tranquillamente il prossimo» (*ivi*, p. 59) presentando a quest'ultimo come ammissibili verità tra loro opposte.

Eppure, malgrado questo eccesso di coerenza, Hegel è stato «un grande artista» della parola, un esteta dell'«impossibile», formulando un sistema «bello di audacia, di grandiosità, di slancio», il quale «non è una casetta paurosa nascosta sotto le mura, ma una torre gagliarda d'aspetto, che si alza avidamente verso i cieli, verso i più alti cieli, forse oltre il cielo», sfidando le tempeste e attendendo l'eternità (*ivi*, p. 60).

Va detto che Papini non può limitarsi a questa caricatura impressionistica del padre dell'idealismo, ed è per questa ragione fondamentale che egli non può non tener conto di quanto, proprio in quegli stessi anni, Croce – lo abbiamo anticipato in apertura – stava elaborando proprio intorno al pensiero di Hegel (Croce, 1907a) sia nei contributi monografici sia nei vari fascicoli de “La Critica. Rivista di letteratura, storia e filosofia”, da lui diretta. In questi stessi anni – occorre ricordarlo – esce, a cura di Croce e Gentile, la traduzione italiana per Laterza (collezione *Classici della filosofia moderna*) dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* di Hegel.

Ora, in particolare il volume di Croce, *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, proprio in quanto studio critico-filosofico, non può non attirare l'attenzione di Papini, il quale pubblica sul “Leonardo” (ottobre-dicembre 1906) una lunga recensione-saggio (Papini, 1906), intervento seguito da un saggio di Prezzolini intitolato *Le sorprese di Hegel* (Prezzolini, 1906).

Dal canto suo, Croce rilevava giustamente come in Hegel la filosofia, in quanto *concetto universale e concreto*, non corrisponda al sentimento o all'intuizione trascendentale, agli stati psichici *alogici* e indimostrabili, che sono di una «profondità vuota», bensì alla forma intelligibile e ragionata con un metodo proprio, *essoterica*, cosa di umanità (Croce, 1907a,

pp. 5-6), che risolve le opposizioni nel proprio svolgimento, nella propria vita unitaria (ivi, p. 15). A tale livello, se la storia della filosofia di Hegel, almeno agli occhi di Croce, figura come «la grande autobiografia del pensiero filosofico» (ivi, p. 73), nella interpretazione papiniana i testi di Hegel provocano «l'eccitamento del moto, l'orgoglio e l'estasi mistica» (Papini, 1906, p. 282), sono una «spinta», una «corsa», un «colpo di frusta» (*ibid.*), perché la filosofia hegeliana suggerisce soprattutto che il mondo «è una passeggiata dell'idea invece che un armadio immobile pieno di cassetine e di reparti» (*ibid.*). Papini considera a ragione la «reazione idealistica» di Hegel contro l'*ancien régime* al pari di quella introdotta da Darwin in biologia, per poi soffermarsi giustamente sulle implicazioni teoretico-morali dello hegelismo. Ma lo fa sulla base dell'assunto che vede i mondi metafisici creati dai filosofi come aventi, nella città del pensiero, la stessa funzione assunta dalle chiese nel medioevo, godendo pertanto del «diritto di asilo». Scrive Papini:

Quando un delinquente di fronte alla scienza o all'esperienza immediata si rifugia là dentro i filosofi lo ricoprono col loro mantello e non solo gli salvano la vita ma pretendono sottrarlo a ogni pena (ivi, p. 283).

È da tale abbozzo di una «psicologia del perfetto hegeliano» che Papini ricava il materiale per «dare un senso pragmatista alla dialettica di Hegel» (*ibid.*): «capovolgendo» la vecchia filosofia, quest'ultima non potrà più corrispondere alla teoria, ovvero – si legge in *Morte e resurrezione della filosofia*⁴ – alla «conoscenza unificatrice e universale della realtà», bensì alla «ricerca e creazione pratica del particolare e del personale» (Papini, 1997, p. 24). L'io che tradizionalmente si era limitato ad accettare il mondo, pensandolo secondo rappresentazioni statiche o, al massimo, interpretandolo teleologicamente attraverso la dialettica, si trova adesso di fronte a più alti compiti, i quali si annunciano proprio col passaggio dalla teoria alla *praxis*, laddove non si tratta più di dire ma di fare, non di spiegare bensì di creare il mondo piuttosto che «accettarlo», secondo un sapere reale e filosofico «attivo», «fatto in vista del possesso integrale della realtà» e tendente «al particolare, all'azione, alla personalità» (*ibid.*).

Da questa inedita auto-posizione dell'io nel mondo derivano importanti conseguenze morali che chiamano in causa anche Nietzsche. Anzitutto la riscoperta della distinzione e della separazione come criteri selettivi indispensabili per impostare una filosofia della lotta secondo le «grandi ragioni» degli «spiriti liberi». In secondo luogo – anche se è di primaria

4. Articolo pubblicato inizialmente sul "Leonardo" (Papini, 1903b) e confluito successivamente nella raccolta *Sul pragmatismo. Saggi e ricerche 1903-1911*, Libreria Editrice Milanese, Milano 1913 (ora in Papini, 1997, da cui citiamo).

importanza in relazione al metodo – la capacità di suggerire i mezzi piuttosto che limitarsi a esporre semplici risultati: «Non dirà ciò che si vede per le strade, ma dirà quali sono i viottoli per arrivarci e veder da sé» (ivi, p. 25); e conclude così il suo ragionamento Papini: «Avremo la guida pel particolare (*Taumasologia*), quella pel rifacimento del mondo (*Magica*) e quella pel ritrovamento e rifacimento di sé (*Egologia*)» (*ibid.*).

A questo punto della discussione occorre prendere in esame la specifica tipologia di pragmatismo avanzata da Papini, sulla base dell'assunto – in questo caso decisivo – che ogni teoria, anche la più astratta e pura, ha le proprie ragioni e le proprie fonti nei bisogni biologici e nei sentimenti più profondi della specie umana in generale, oppure in determinati individui eccezionali (ivi, p. 64). Grazie a questa strategia, Papini intende riportare in vita i sentimenti profondi che a suo avviso contraddistinguono l'anima dei pragmatisti: quelli *vitali*, ovvero «il desiderio istintivo di una vita più larga e più ricca, di una potenza più estesa e l'amore del concreto, delle cose reali e particolari» (ivi, p. 65); quelli *pessimisti*, che «si rivelano colla tendenza a voler cambiare e mutare ciò che esiste, fatti e teorie» (*ibid.*); infine quelli *orgogliosi*, che diffidano delle cose già fatte e spingono invece a creare il nuovo. Così, mentre sono esclusi i razionalisti e i sistematici, vengono recuperati gli uomini pratici e gli utopisti (*ibid.*).

Il pragmatismo così definito nelle sue linee generali si configura in Papini come una metodologia essenzialmente plurale, che include al suo interno anche il metodo positivo, una vera e propria «teoria corridoio» (immagine ripresa dallo stesso James, 1994, p. 35):

Un corridoio di un grande albergo, ove sono cento porte che si aprono su cento camere. In una c'è un inginocchiatoio e un uomo che vuol riconquistare la fede – in un'altra uno scrittoio e un uomo che vuol uccidere ogni metafisica – in una terza un laboratorio e un uomo che vuol trovare dei nuovi “punti di presa” sul futuro... Ma [conclude Papini] il corridoio è di tutti e tutti ci passano: e se qualche volta accadono delle conversazioni fra i vari ospiti nessun cameriere è così villano da impedirle (Papini, 1997, pp. 71-2).

Resta comunque presente sullo sfondo, sotto il profilo gnoseologico, un assunto assai indicativo, che riporta Papini direttamente a contatto con l'idealismo di matrice soggettiva. Tale assunto radicalizza l'indipendenza della mente giungendo all'asserzione che «mutando la mente, cioè trasformando noi stessi, muta anche l'insieme delle nostre credenze»; pertanto «il miglior modo per arricchire la conoscenza di noi è quello di arricchire noi stessi» (ivi, p. 91). Tuttavia Papini non si limita a queste considerazioni teoretiche, proprio laddove recupera in questa cornice la riflessione morale di James esposta in *The Will to Believe* (1897), opera edita in traduzione italiana nel 1912 dalla Libreria Editrice Milanese (James, 1912).

Il punto che, attraverso James, intende sottolineare Papini consiste nel come poter arrivare, con certi metodi, a cambiare certe credenze, allorché esistono alcune di esse che, «per il solo fatto di esser possedute da qualcuno, creano da sé stesse la loro verifica, cioè cambiano la realtà e il cambiamento della realtà, a sua volta, fa cambiare altre credenze in modo che la modificazione di noi stessi, passando attraverso la modificazione delle cose, finisce col modificare la nostra conoscenza» (Papini, 1997, p. 91). Coerentemente con questa sua impostazione, Papini ribalta l'assunto baconiano, sovente condiviso dalla riflessione filosofica, che «il sapere dà il potere», per affermare al contrario che è il potere a consentirci di allargare gli orizzonti del sapere. Va detto che, anche in questo caso particolare, si tratta di prendere atto della ricezione papiniana di James, non sempre così fedele alle effettive intenzioni teoriche di quest'ultimo. La volontà di credere figura agli occhi di Papini tanto come un «elogio del rischio» tanto come un invito alla «utilità del credere», essendo entrambi gli atteggiamenti riferiti proprio a tutto ciò che non può essere oggetto di certa dimostrazione; anche perché, ribatte ancora Papini, «il fatto stesso di credere a una certa cosa può, *in certi casi*, essere una delle cause della sua effettiva verità» (ivi, p. 106).

La volontà di credere così concepita – alla cui base, ecco il punto da sottolineare, è rinvenibile proprio l'auto-posizione originaria dell'Io di derivazione fichtiana – diventa espressione precipua di una soggettività «passionale» che non decide esclusivamente in termini razionali ma lascia inevitabilmente aperte le questioni più impegnative in termini di scelta, per crearsi, attraverso la fede, la sua verità, e dunque «la sua verifica», con le quali poter convivere in una modalità idealistico-soggettiva. Tale credenza – stando sempre all'interpretazione di Papini che nel volume *Sul pragmatismo* parla della «pistica», ossia dell'arte di coltivare e utilizzare le fedi (ivi, p. 110) – ha un qualcosa di mistico e di inspiegabile che spezza persino la stessa possibilità di convalida intersoggettiva, perché consiste in un'ascensione pericolosa da compiere e l'io, *agendo*, ovvero sviluppando le opportune *abitudini* con la ripetizione degli atti, deve conservare la fede «di poter salire felicemente alla cima» (ivi, p. 112), per ottenere infine «molto con nulla» (Papini, 1905a, p. 14).

3. Prezzolini: «le sorprese di Hegel», la contingenza e la vita come «esperimento»

Il giovane Prezzolini condivide con l'amico Papini un percorso intellettuale per molti versi simmetrico, la spiccata predisposizione verso un idealismo di impronta soggettivistica che spazia in particolare – lo si rileva

chiaramente sia dai contributi pubblicati sul “Leonardo” che dai suoi lavori monografici di questo primo periodo giovanile – da Novalis, Fichte e Stirner, fino alle «sorprese di Hegel» (Prezzolini, 1906), articolo, quest’ultimo, in cui Prezzolini si confronta direttamente con la posizione di Croce. Non solo idealismo, però. Prezzolini – che pure, ricordiamolo, nella fase matura della sua riflessione aderirà al crociansesimo – in questo primo periodo dedica particolare attenzione soprattutto al pragmatismo di James e allo spiritualismo di Bergson nel quadro della filosofia psicologica francese di fine Ottocento (in questo caso va ricordato il contingentismo del già richiamato Boutroux), avanzando una serie di proposte interpretative sicuramente da prendere in considerazione per le finalità teoriche di questo contributo.

Se, dal suo canto, Novalis viene presentato da Prezzolini come debitore dell’idealismo di Fichte, come un «filosofo esoterico», moderno «profeta dell’Uomo Dio», abile manovratore degli strumenti immateriali del pensiero in modo tale che il mondo esterno possa figurare come una «fantasmagoria» di quello interno, che è «trascendentale», più profondo di quello esterno e veicolo d’accesso privilegiato al vero infinito (Prezzolini, 2018, pp. 103-4), l’istanza idealistica di cui si fa portavoce Prezzolini – che risente notevolmente dell’influenza psicologico-morale delle sue letture francesi – non rappresenta soltanto il principale antidoto al materialismo, e dunque al determinismo, talvolta oggettivante, della scienza. Tale idealismo, rivisitato secondo un approccio decisamente eclettico, rappresenta soprattutto la base più sicura su cui edificare un nuovo pragmatismo «magico-psicologico» che metta in primo piano il giudizio «valutativo», ovvero il punto di vista assolutamente *personale*, al cui interno rientra anche la valorizzazione del linguaggio interno, come prova il *pamphlet* di Prezzolini sul «linguaggio come causa di errore», dedicato specificatamente a Bergson (Prezzolini, 1904b).

Sulla base di questi riscontri, e restando sempre entro tale cornice teoretico-morale, occorre domandarsi a questo punto quale funzione viene riconosciuta da Prezzolini all’idealismo «oggettivo» di Hegel, per vedere infine attraverso quali passaggi egli approdi al pragmatismo.

Nell’articolo *Le sorprese di Hegel*, in cui Prezzolini espone la *sua* interpretazione della filosofia di Hegel, chiama in causa anche passaggi salienti del libro di Croce (nello stesso dibattito si è visto impegnato anche Papi- ni). La filosofia di Hegel è «grandiosa», la «migliore espressione dell’orgoglio filosofico», «cattolica» e «individualista», «pontificale». Hegel, prosegue Prezzolini sempre con gli stessi toni, «assorbe i filosofi, ma anche gli uomini pratici e gli artisti», giacché «il pensiero filosofico rappresenta il grado supremo cui può giungere lo spirito, e l’attività pratica e artistica è inferiore alla coscienza che di tali attività ha il filosofo; il quale, pur non

essendo pratico né artista, contempla dall'alto e illumina la vita pratica e l'estetica» (Prezzolini, 1906, pp. 288-9).

Ma questi meriti di Hegel secondo Prezzolini non sono sufficienti per salvare *in toto* l'eredità dell'idealismo, in special modo di quello sistematico; egli avverte piuttosto la necessità di ripartire dal divenire e dal suo primato rispetto alle pretese troppo astratte dell'«intelligenza discorsiva» tipiche di un certo idealismo oggettivo. Ciò premesso, il filosofo deve passare dalla riflessione sulle cose sensibili e concrete alla considerazione delle cose reali e delle loro effettive opposizioni, dal *monismo* – e dal dualismo a esso correlato – al *pluralismo*. Prezzolini dà così forma a una filosofia psicologica della contingenza, la cui funzione primaria è appunto quella di liberare la riflessione tanto da ogni forma di astrazione (che risulta essere il lato formale di ogni monismo), tanto da ogni pretesa della ragione analitica (che scompone e ricompone ogni ente al modo di un aggregato di parti giustapposte, con la pretesa di giungere a componenti ultime che si presumono elementari).

La «contingenza» – proprio in quanto è metaforizzata da Prezzolini col fluire della coscienza, con lo *stream of consciousness* jamesiano – coincide con l'«appello alla vita vissuta», all'«unità spirituale», al «nuovo» (Bergson), senza trascurare anche una certa sensibilità «evoluzionistica», così come un certo interesse per la storia. Questo è il compito principale che potrebbe rendere gli italiani «più tedeschi dei tedeschi», «più inglesi degli inglesi», «più francesi dei francesi» (ivi, p. 296).

È in larga misura il primato della volontà sulla credenza a rendere tale posizione di Prezzolini simpatetica con quella «tendenza eminentemente filosofica» – lo rileva bene sul “Leonardo” Calderoni partendo da una prospettiva alquanto differente – «a creare entità inafferrabili ed *insindacabili*, ed alla quale, se volete, possiamo dare il nome di misticismo filosofico» (Calderoni, 1904, p. 4); si tratta di un modo, riprendendo ancora Prezzolini che sempre sul “Leonardo” risponde all'articolo di Calderoni, per dare piena effettività alle «attività dell'animo», giacché «i fini pratici non hanno affatto bisogno delle parole chiare per eccellenza, cioè delle matematiche» (Prezzolini, 1904c, p. 7). Su queste basi pragmatiche prende forma lo «sperimentalismo» prezzoliniano che si colloca tra stato vigile e stato onirico, recuperando al suo interno *alcune* influenze jamesiane, quelle riconducibili appunto più a un approccio mistico-psicologico, che biologico-sperimentale⁵.

5. Prezzolini valorizza anche la prospettiva del pragmatismo «antintellettualista» e «umanista» di Ferdinand Schiller, il quale segue «l'antica corrente» critica verso le classificazioni del razionalismo (da Agostino fino a Bergson): se pensare equivale a fare, la realtà si trasforma in una dimensione cangiante, plastica, sempre in divenire, in modo tale che «ogni

Il potere della mente – ben figurato dalla superiorità del volere sull'intelligenza già affermata sia da Schopenhauer che dalla tradizione degli «esercizi spirituali» (vedi gli stoici) – sta alla base di *questo* pragmatismo che ha cambiali «a scadenza ultraterrena» (ivi, pp. 8-9), nel cui robusto impianto morale le motivazioni del soggetto «sono dei romanzi psicologici che fabbrichiamo via via che agiamo» (ivi, p. 7)⁶. L'io, oltre che agire, *si racconta*.

4. In conclusione: Papini e Prezzolini “ermeneuti dell'esistenza”

Venendo alla conclusione, necessariamente provvisoria, di questa indagine, occorre rilevare un dato importante, sul quale c'è ancora molto da lavorare. Anticipando sorprendentemente temi caratteristici della stagione dell'ermeneutica dell'esistenza (cfr. Moravia, 1996), con il superamento *des grands récits* – ma anche grazie alla valorizzazione della dimensione linguistica *personale*, privata, colta nelle sue diverse declinazioni interne, fino a includere i moduli espressivi dell'«indicibile» (ivi, pp. 113-4)⁷ – le considerazioni di Papini e Prezzolini sull'io colto pragmatisticamente come realtà dinamica e plurale sulla spinta propulsiva di un certo idealismo iniziale non sistematico, corredo articolato di più identità (non sempre rivelabili agli altri), del quale non è possibile privilegiare alcuna presunta «egoità singolare e invariante», intesa come vera essenza dell'uomo (ivi, p. 102), acquistano un rilievo molto significativo. Non tanto e non solo per la parte *destruens*, che pure rappresenta il carattere precipuo della loro indagine, quanto per l'istanza *relativizzante* (e in parte anche storicizzante) che proprio in quanto demitizza i sistemi di certezze eterne e indubitabili che hanno condizionato una buona parte del pensiero moderno, recupera il rapporto con la finitudine e la contingenza, aprendosi a un confronto *intramondano*, spesso costellato di accenti polemici o semplicemente provocatori, con altre credenze e prospettive⁸. Concepito in questo modo, ov-

gesto nostro è una creazione aggiunta al mondo» (Prezzolini, 1904d, p. 5); analogamente, se vivere significa sperimentare, allora «ogni nostra sensazione o pensiero è esperimento» (*ibid.*).

6. Non solo, come nella suggestione post-cosciente, il soggetto ipnotizzato può arrivare a compiere nello stato di veglia degli atti impostigli durante lo stato di ipnosi. Tesi, quest'ultima, esposta da James nei *Principles of Psychology*, testo che Prezzolini tiene ben presente (cfr. l'edizione italiana: James, 1911).

7. A tal riguardo è utile ricordare la posizione di Wittgenstein che chiudeva il *Tractatus logico-philosophicus* con l'affermazione che su ciò di cui non si può parlare si deve tacere, suscitando la replica di Adorno (*Tre studi su Hegel*), orientata invece a valorizzare nuovi linguaggi espressivi per l'indicibile (Adorno, 1971, p. 129).

8. «Noi», ricorda Papini, «volevamo capovolgere l'idea stessa della filosofia e dare al pensiero le immagini e il volo della poesia; e metter nella poesia dei letterati (che c'erano

vero nella sua esistenza problematica e finita, costitutivamente contraddittoria, irriducibile al sapere generale, «l'uomo finito» corrisponde di fatto a un'entità «contingente» che «sfida il determinismo universale, la matrice di atti e di progetti relativamente imprevedibili, quasi l'ultimo rifugio di una rischiosa e inquietante libertà» (ivi, p. 113).

Riconsiderate complessivamente nei limiti dello spazio ivi concesso, le pagine del "Leonardo" testimoniano dunque lo sforzo interdisciplinare di preservare la riflessione filosofica dalle insidie degli assoluti intesi come sistemi di certezze aprioristicamente garantiti, riconducendo invece quegli stessi assoluti ai loro contesti determinati attraverso la mediazione dell'io concreto, che agisce appunto in quei contesti modificandoli e dei quali è comunque debitore.

Lo sperimentalismo idealistico-pragmatico di Papini e Prezzolini di tutto questo resta un'originale testimonianza e una componente imprescindibile della riflessione filosofica contemporanea.

Nota bibliografica

- ADORNO T. W. (1971), *Tre studi su Hegel*, trad. it. di F. Serra, il Mulino, Bologna.
- BASSI S. (2013), *Immagini del Rinascimento. Garin, Gentile, Papini*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- CALDERONI M. (1904), *Le varietà del pragmatismo*, ora in Quaranta, Schram Pighi (1981), vol. 1, pp. 3-7.
- ID. (1905), *Variazioni sul pragmatismo*, ora in Quaranta, Schram Pighi (1981), vol. 1, pp. 15-21.
- CASINI P. (2002), *Alle origini del Novecento. "Leonardo", 1903-1907*, il Mulino, Bologna.
- CILIBERTO M. (1983), *Tra societas christiana e cesarismo: Giovanni Papini*, in S. Gentili (a cura di), *Giovanni Papini nel centenario della nascita*, Vita e Pensiero, Milano, pp. 77-104.
- CROCE B. (1904), *Recensione di G. Prezzolini (Giuliano il sofista), Il linguaggio come causa d'errore. H. Bergson, Firenze, Spinelli, 1904*, in "La Critica", 2, pp. 150-3.
- ID. (1907a), *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel, con un saggio di bibliografia hegeliana*, Laterza, Bari.
- ID. (1907b), *Di un carattere della più recente letteratura italiana*, in "La Critica", 5, pp. 177-90.

odiosi) un lievito, un fermento, un'essenza di pensiero. La filosofia doveva ricominciare a viver con noi e d'una vita tutta in contrasto col suo passato. [...] Accanto a questo lavoro di ripulitura e di polizia c'erano i principi della ricostruzione: schemi di metafisiche, rivelazioni ed esposizioni di teorie nuove; concezioni mondiali mitiche e pindariche; e specialmente programmi, programmi e programmi» (Papini, 2016, pp. 90-1).

- ID. (1907c), *Recensione a Leonardo. Rivista d'idee, ottobre-dicembre 1906*, in "La Critica", 5, pp. 67-9.
- ID. (1948), *Saggio sullo Hegel, seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Laterza, Bari (4^a ed.).
- DAL PRA M. (1984), *Studi sul pragmatismo italiano*, Bibliopolis, Napoli.
- FERRARI M. (2006), *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Le Lettere, Firenze.
- FINOTTI F. (1992), *Una «ferita non chiusa». Misticismo, filosofia, letteratura in Prezzolini e nel primo Novecento*, Olschki, Firenze.
- FISTETTI F. (2021), *Il Novecento nello specchio delle filosofie. Linguaggi, immagini del mondo, paradigmi*, UTET, Torino.
- GARIN E. (1955), *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Laterza, Bari.
- GENTILE G. (1917), *Recensione a G. Vailati. Gli strumenti della conoscenza (a cura di M. Calderoni, Carabba, Lanciano 1916)*, in "La Critica", 1, pp. 56-60.
- GEYMONAT L. (1931), *Il problema della conoscenza nel positivismo*, Bocca, Torino.
- GIORDANO G. (2014), *Giovanni Vailati filosofo della scienza*, Le Lettere, Firenze.
- GRAMSCI A. (1975), *Letteratura e vita nazionale*, a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma.
- JAMES W. (1905), *La concezione della coscienza*, ora in Quaranta, Schram Pighi (1981), vol. 1, pp. 77-82.
- ID. (1906), *Giovanni Papini and pragmatist movement in Italy*, in "Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods", III.3, pp. 337-41.
- ID. (1911), *Principii di psicologia*, trad. it. di G. C. Ferrari, rivista da A. Tamburini, Società Editrice Libreria, Milano.
- ID. (1912), *La volontà di credere*, trad. it. di G. C. Ferrari, Libreria Editrice Milanese, Milano.
- ID. (1994), *Pragmatismo. Un nome nuovo per vecchi modi di pensare*, a cura di S. Franzese, il Saggiatore, Milano.
- MADDALENA G., TUZET G. (a cura di) (2007), *I pragmatisti italiani. Tra alleati e nemici*, Albo Versorio, Milano.
- MAGEE G. A. (2013), *Hegel e la tradizione ermetica. Le radici «occulte» dell'idealismo contemporaneo*, trad. it. di M. Faccia, Edizioni Mediterranee, Roma.
- MORAVIA S. (1996), *L'enigma dell'esistenza. Soggetto, morale, passioni nell'età del disincanto*, Feltrinelli, Milano.
- PAPINI G. (1903a), *Me e non me*, ora in Quaranta, Schram Pighi (1981), vol. 1, pp. 2-4.
- ID. (1903b), *Morte e resurrezione della filosofia*, ora in Quaranta, Schram Pighi (1981), vol. 1, pp. 1-7.
- ID. (1905a), *Athena e Faust (saggio di una metafisica delle metafisiche)*, ora in Quaranta, Schram Pighi (1981), vol. 1, pp. 8-14.
- ID. (1905b), *Il pragmatismo messo in ordine*, ora in Quaranta, Schram Pighi (1981), vol. 1, pp. 45-8.
- ID. (1906), *Che senso possiamo dare a Hegel*, ora in Quaranta, Schram Pighi (1981), vol. II, pp. 270-87.
- ID. (1913), *Sul pragmatismo. Saggi e ricerche 1903-1911*, Libreria Editrice Milanese, Milano.

- ID. (1976), *Il crepuscolo dei filosofi* [1906], a cura di L. Baldacci, Vallecchi, Firenze.
- ID. (1997), *Opere. Dal "Leonardo" al Futurismo*, a cura di L. Baldacci, con la collaborazione di G. Nicoletti, Mondadori, Milano.
- ID. (2016), *Un uomo finito*, Mondadori, Milano (edizione corrispondente alla prima del 1913 nei "Quaderni della Voce").
- PETROCCHI F. (1987), *Le avventure dell'anima. Il "Leonardo" e il modernismo*, Loffredo, Napoli.
- POGGI S. (2003), *Naturalismo e pluralismo vs. idealismo e monismo, ovvero William James vs. Hegel*, in L. Ruggiu, I. Testa (a cura di), *Hegel contemporaneo. La ricezione americana di Hegel a confronto con la tradizione europea*, Guerini e Associati, Milano, pp. 73-82.
- POLIZZI G. (a cura di) (2019), *La filosofia italiana del Novecento. Autori e metodi*, Edizioni ETS, Pisa.
- PREZZOLINI G. (1904a), *Il David della filosofia inglese (F. C. S. Schiller)*, ora in Quaranta, Schram Pighi (1981), vol. I, pp. 1-3.
- ID. (1904b), *Il linguaggio come causa d'errore. H. Bergson*, Spinelli, Firenze.
- ID. (1904c), *Risposta a Mario Calderoni*, ora in Quaranta, Schram Pighi (1981), vol. I, pp. 7-9.
- ID. (1904d), *Un compagno di scavi (F. C. S. Schiller)*, ora in Quaranta, Schram Pighi (1981), vol. I, pp. 4-7.
- ID. (1906), *Le sorprese di Hegel*, ora in Quaranta, Schram Pighi (1981), vol. II, pp. 288-96.
- ID. (1907), *La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia*, ora in Quaranta, Schram Pighi (1981), vol. II, pp. 361-4.
- ID. (2018), *Studi e capricci sui mistici tedeschi*, a cura di M. Vannini, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- QUARANTA M., SCHRAM PIGHI L. (a cura di) (1981), *Leonardo. Rivista d'idee*, 2 voll., Forni Editore, Sala Bolognese.
- RONI R., ZARLENGA A. (a cura di) (2020), *Il pragmatismo italiano e il suo tempo*, Edizioni ETS, Pisa.
- ROSSI M. M. (1923), *Il pragmatismo italiano*, in "Rivista di psicologia", XIX.1, pp. 8-23.
- SANTUCCI A. (1963), *Il pragmatismo in Italia*, il Mulino, Bologna.
- ID. (1995), *Empirismo, pragmatismo, filosofia italiana*, CLUEB, Bologna.
- SCHILLER F. C. S. (1981), *The definition of pragmatism*, in Quaranta, Schram Pighi (1981), vol. I, pp. 44-5.
- SPIRITO U. (1921), *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, Vallecchi, Firenze.
- VAILATI G. (1906), *Per una analisi pragmatistica della nomenclatura filosofica*, ora in Quaranta, Schram Pighi (1981), vol. II, pp. 103-15.

Federico Enriques passeur de culture

par *Charles Alunni**

Abstract

In André Lichnerowicz's own words, Enriques was «a formidable conveyor of culture», and he fully belongs to the *French-Italian connection*. My point here is to emphasise two fundamental terms shared by Federico Enriques, *surrationalist* and *constructivist*. These two terms are closely associated with various revisions-inventions shared by Enriques, Winter and Bachelard: a new form of *mathematism*, as well as the new status given to the notion of *metaphysics*, in connection to an entirely renewed conception of *synthesis* and *dialectics*.

Keywords: Surrationalism, Constructivism, Mathmatism, Metaphysics, Surdialectic.

Je prendrai pour épigraphe un texte de Lombardo Radice:

Si j'avais pensé (si j'avais dû penser) que la mathématique n'était *que* d'ordre technique et non, *également*, comme relevant de la culture générale; *que* d'ordre calculatoire et non, *également*, d'ordre philosophique, c'est-à-dire une pensée valable pour tous, je ne serais jamais devenu mathématicien (et je ne continuerai point à l'être). Je suis de ces mathématiciens, fort nombreux, qui, au fil des générations, ont suivi leurs cours de mathématiques à l'Université, suite à une «infection philosophique lycéenne», comme l'affirmait pour lui-même, dans ses conversations avec ses élèves, l'un des grands maîtres que j'ai eu la chance d'avoir à l'Université de Rome entre 1934 et 1938: Federico Enriques (Lombardo Radice, 1977, p. xi).

En 1995, au cours de l'une de mes nombreuses rencontres privées répondant à l'invitation du physicien-mathématicien français André Lichnerowicz,

* École Normale Supérieure; charles.alunni@ens.fr.

ancien normalien, Académicien, interlocuteur d'Albert Einstein dans les années 1940-50 (cf. Einstein, 1989, pp. 194-9), membre de l'Accademia Nazionale dei Lincei, et Professeur au Collège de France (chaire de physique mathématique), celui-ci témoigna de ses sentiments propres quant à la situation culturelle du $xx^{\text{ème}}$ siècle. Toujours très impliqué dans le champ de la didactique mathématique (il fut à l'origine de la «réforme des mathématiques modernes» dans les années 1960¹) et extrêmement curieux de philosophie, il demeure pour moi comme le symbole de ce qui nous intéresse ici-même. Pour Lichnerowicz, il y avait eu deux grandes figures centrales de ce $xx^{\text{ème}}$ siècle philosophico-mathématique: Gaston Bachelard et Federico Enriques. De Bachelard, il avait suivi ses cours en Sorbonne et il se rendait tous les mercredis de la semaine sur la Montagne Sainte-Geneviève au domicile du philosophe pour des échanges “à bâtons rompus” portant sur la philosophie des sciences. Lichnerowicz notait à ce propos que cet enseignement en Sorbonne qu'on disait «littéraire» n'avait fait que décupler toute sa puissance épistémologique. Quant à Enriques, il affirmait qu'il avait été pour lui le plus remarquable «passeur» et «animateur» que le monde scientifique eût connu, l'infatigable organisateur des plus importants congrès scientifico-philosophiques qui s'étaient tenus en Europe. Pour Lichnerowicz il était impossible de penser à l'un sans penser à l'autre, faisant ainsi d'Enriques un personnage certes de renommée internationale, mais plus spécifiquement de sensibilité et de cœur italo-français (les deux étant unis en un “cœur” unique)! Et à ce propos, je citerai à nouveau Lucio Lombardo Radice:

Certes, il est vrai que la recherche scientifique a un caractère international et que – au niveau de la recherche et de la «culture de frontière» d'où part cette recherche – nous sommes tous citoyens de la même *polis* mathématique et ne sommes plus italiens, américains, français ou russes. Si, cependant, il n'existe pas de recherche mathématique nationale, il existe – je crois – une didactique marquée par une tradition nationale. On écrit des Notes et des Mémoires apatrides (ou, si l'on veut, à destination de lecteurs cosmopolites); on écrit des livres de texte pour les citoyens d'un pays, pour les jeunes élèves d'une école nationale, qui possèdent une langue et une tradition nationale (Lombardo Radice, 1977, p. x).

Je crois que nous pouvons appliquer ce credo Lombardien aux très étroites relations italo-françaises porteuses toutes deux d'une tradition commune, tellement spécifique que nous pourrions la dire “nationale” en un sens très particulier: il s'agit de la tradition *surrationaliste*. Une tradition que Mario Castellana a qualifiée de «néo-rationalisme italo-français», sur les traces

1. «Commission Lichnerowicz» (1965-73). Sur ce point, cf. Gispert (2008, § v: *La Commission Lichnerowicz et la réforme des “mathématiques modernes”: 1965-1973*).

de ce qu'Enriques appelait «nouvelle épistémologie», et que j'appelle, à titre personnel, la *French-Italian connection*. De mon côté, j'ai toujours fortement insisté sur cet «esprit» (en un sens hégélien) de partage, de con-division franco-italiens (tout à la fois comme «union» et «division»), et sur la réactivation *dynamique* d'un patrimoine pensif qui nous est depuis bien longtemps *commun*². J'ai toujours milité en France (y-compris en tant que traducteur professionnel) pour réparer une situation injuste, à savoir celle d'un grave déséquilibre dans cette géopolitique à la fois philosophique et mathématique où l'Italie fait trop souvent figure de ce que j'ai qualifié, voilà déjà plus de quarante ans, de «tiers-exclus des Annales franco-allemandes»³.

Je ne traiterai ici qu'une infime partie du point d'application de ce «vecteur philosophique» qui, indubitablement, s'applique à l'œuvre indispensable et anticipatrice de Federico Enriques.

I. Lemme surrationaliste⁴

Mais je suis encore plus frappé de cette inlassable, de cette météorique illusion, qui nous souffle ces architectures déterminées, circonscrites, pensées, ces segments d'âme cristallisés, comme s'ils étaient une grande page plastique et en osmose avec tout le reste de la réalité. Et *la surréalité* est comme un rétrécissement de l'osmose, une espèce de communication retournée. Loin que j'y voie un amoindrissement du contrôle, j'y vois au contraire un contrôle plus grand, mais un contrôle qui, au lieu d'agir, se méfie, un contrôle qui empêche les rencontres de la réalité ordinaire et permet des rencontres plus subtiles et raréfiées, des rencontres amincies jusqu'à la corde, qui prend feu et ne rompt jamais. J'imagine une âme travaillée et comme soufrée et phosphoreuse de ces rencontres, comme le seul état acceptable de la réalité (Artaud, 1925, p. 159)⁵.

Je pose ici l'*axiome* que Enriques, et avec lui, Maximilien Winter, Gaston Bachelard, Albert Lautman, Jean Cavaillès, Ferdinand Gonseth, Gustave Juvet, Albert Einstein, Hermann Weyl, Wolfgang Pauli, Werner Heisenberg, Alexandre Grothendieck, mais aussi Vito Volterra, Giovanni Gentile Junior, Ettore Majorana et, plus loin encore, Évariste Galois, James Joseph Sylvester et William Kingdon Clifford, appartiennent tous à la *constellation surrationaliste* (sur ce point, voir Alunni, 2019).

2. Sur cette notion de partage, à la fois division et union, cf. Alunni (2013).

3. ... et de «stade anal» de ces mêmes relations franco-germaniques.

4. Je rappelle ici les sens précis de lemme. En mathématique le *lemme* est présenté comme *un fait préliminaire à un énoncé de plus grande évidence* auquel on réserve le rôle de *théorème*. Le terme est souvent utilisé *y-compris en philosophie* mais en un sens bien moins rigoureux.

5. La revue est dirigée par Louis Aragon, dessin d'André Masson.

Je rappelle brièvement ce que “surrationaliste” signifie. Ce syntagme, sous son statut *philosophique*, apparaît pour la première fois sous la plume de Gaston Bachelard et signe son engagement politique du côté du Front Populaire.

C'est précisément en juin 1936 que paraît l'unique numéro de la revue “Inquisitions”, sous-titrée *Du surréalisme au Front Populaire* (Organe du Groupe d'Études pour la Phénoménologie Humaine), et publiée aux Éditions Sociales Internationales, maison d'édition du *Komintern* en France, où opérait Louis Aragon. Elle comptait parmi ses auteurs, Gaston Bachelard et Tristan Tzara. La revue s'ouvre avec l'article fondateur de Bachelard intitulé *Le Surrationalisme*. Roger Caillois, co-fondateur avec Georges Bataille et Michel LÉris du Collège de sociologie en 1939, pourra se vanter d'avoir été à l'origine de la collaboration du philosophe durant le VIII^{ème} Congrès international de philosophie qui s'était tenu à Prague du 2 au 7 septembre 1934. Événement étrange, Edmund Husserl avait lui aussi été invité, mais finalement ne se rendra pas à Prague pour d'évidents motifs politiques, et ne rencontrera pas Bachelard. Mais, sans doute «signe épochal», voici ce qu'il écrit à Lucien Lévy-Bruhl en date du 11 mars 1935:

Je désire fonder, contre le mysticisme et l'irrationalisme, tous deux misérables, *une sorte de surrationalisme [eine Art Überrationalismus]* qui dépasse le vieux rationalisme devenu insuffisant et qui, cependant, puisse rendre justice à ses intentions les plus profondes (Husserl, 1993, p. 164).

Dans la correspondance de Bachelard avec les organisateurs de la revue, on peut lire dans une lettre du 2 novembre 1935 à Roger Caillois:

Les surréalistes nous libèrent des rythmes dogmatiques. Bien souvent à les lire je retrouve une agilité temporelle perdue dans les lourdeurs philosophiques. Mais il faut profiter de cette libération pour arriver à *une esthétique de l'abstrait*. Je crois que ce sera votre point de vue finalement puisque vous allez vous pencher sur les forces constructives de l'esprit. Trouver les conditions nécessaires de l'essor spirituel libre, *voilà la tâche moderne* (“Inquisitions”, 1936, dans Bachelard, 1990, p. 152; les italiques sont de moi).

En 1940, Bachelard précisera encore cette conception *collective* du rationalisme:

[...] comme le dit si justement Roger Caillois, le rationalisme se définit par une systématisation interne, par un idéal d'économie dans l'explication, par une interdiction de recourir à des principes extérieurs au système (Bachelard, 1966, p. 59).

C'est à partir du «rêve expérimental» de Tristan Tzara que Bachelard imagine une «raison expérimentale» se divisant en une *dialectique interne*

sur elle-même, puis en une *dialectique externe* sur l'objet, l'interférence des deux déterminant «*des surempirismes* d'une étrange mobilité, d'une étrange force novatrice». De la première construction dépendent la pensée mathématique de Lobatchevski et la philosophie hégélienne (sur ce point fondamental, voir Chiereghin, 2020).

Dans la seconde, la raison doit être mise en jeu en tant que «dans la pensée, l'imprudence est une méthode». Enfin, «le pluralisme rationnel touche à des domaines si différents métaphysiquement qu'on ne peut espérer lui donner la cohérence par de simples synthèses de contraires», de sorte qu'au rationalisme fermé de la répétition, du déjà connu, succède «le rationalisme ouvert». Bachelard étend la validité de la notion de «crise de l'objet», notion thématifiée par André Breton (1936, pp. 21-6) sur les traces de l'étude des *objets mathématiques* photographiés par Man Ray, au concept de «*surobjet*» physico-mathématique:

Par ses dialectiques et ses critiques, le *surrationalisme* détermine en quelque manière un *surobjet*. Le *surobjet* est le résultat d'une objectivation critique, d'une objectivité qui ne retient de l'objet que ce qu'elle a critiqué [...]. Dans ses rapports avec les images, le *surobjet* est très exactement la non-image (Bachelard, 1966, p. 139).

Ce rationalisme ouvert revendique concrètement «une sorte de nouveauté métaphysique *essentielle*», une «métaphysique *inductive*»⁶ fondée sur l'exemple et la pensée esthétique, ouvrant la voie à une épistémologie *non-cartésienne*, à une épistémologie du relâchement des postulats appelée «philosophie du non» (Bachelard, 1968, pp. 175 et 6-7).

Ici, pour des raisons d'espace, je ne traiterai pas de la relation établie par Bachelard entre *surrationalisme* et *échelle de puissances* ou *théorie exponentielle de la surveillance* au chapitre IV du *Rationalisme appliqué* paru en 1949 (voir sur ce point, Alunni, 2019, pp. 121-4).

2. Lemme constructiviste

Laissant de côté la problématique des rapports entre *Formalisme*, *Intuitionnisme* et *Constructivisme* en philosophie des mathématiques, je dirais que ce qui qualifie le constructivisme commun à Enriques et à Bachelard (comme à toute l'école *surrationaliste*) peut se synthétiser de la manière suivante: philosophie de la *connaissance rectifiée*, philosophie du

6. Sur le concept spécifiquement bachelardien d'«induction», voir Alunni (2019, ch. 1, *Relativités et puissance spectrale chez Gaston Bachelard*, pp. 3 et suivantes); Pravica (2015, ch. II, *Von der Induktion zur Einwicklung*, pp. 83 et suivantes); et tout particulièrement, Abramo (2019).

fondement par récurrence, la *dialectique* désigne comme un fait de culture le vecteur de l'approximation scientifique dont elle renforce le sens en le proposant comme règle: *en toute circonstance, l'immédiat doit céder le pas au construit*. Sur ce processus, à nouveau Lombardo Radice:

Le concept d'*ensemble* naît du procédé le plus élémentaire d'abstraction, possédant un caractère primaire, non dérivable à partir de processus plus simples: il s'agit de ce procédé qui consiste à regrouper mentalement («identifier») plusieurs objets individuels distincts, tout en conservant leur individualité et leur distinction réciproque, y-compris après l'accomplissement du regroupement mental. *Il s'agit là du procédé dialectique dans sa forme élémentaire, «pure»*. La distinction entre éléments d'un certain groupe est, en même temps, *annulée et conservée*⁷. De l'individualité absolue *on passe à l'individualité relationnelle*: un individu, à savoir un élément, n'est plus donné isolément, mais en tant qu'élément d'un ensemble, c'est-à-dire en relation à d'autres éléments (Lombardo Radice, 1977, ch. I, *Insieme privi di struttura*, p. 10).

C'est cette pulsation “sur-dialectique” que développe Enriques dans son article *La Métaphysique de Hegel considérée d'un point de vue scientifique* (Enriques, 1910)⁸.

3. Enriques et la “Revue de Métaphysique et de Morale”

La première apparition nominale d'Enriques dans cette revue fondée en 1893 se trouve, à notre connaissance, dans une lettre de Maximilien Winter⁹ du 7 mai 1914 adressée à son fondateur, Xavier Léon:

Sur ce qui concerne la communication n° 1 (sur l'infini) que je signerai probablement avec Hadamard, je voudrais avant de la signer définitivement lui soumettre la réponse de Lebesgue que vous faites imprimer et une longue et intéressante lettre que j'ai reçue de Lebesgue sur le même sujet. (*Enriques m'a demandé aussi une rédaction de cette communication*).

Dans une deuxième lettre en date du 20 mai 1914, Enriques est cité cette fois dans le cadre d'un contexte philosophico-scientifique très précis:

7. C'est ici la définition même de l'*Aufhebung* hégélienne. Sur ce point précis, cf. Charles Alunni, *Préface* à Chierighin (2020, pp. 5-13).

8. Voir sur l'idée de réactualisation de la dialectique hégélienne et sa transformation en *Sur-dialectique*, Alunni (2014, pp. 130-5).

9. Voir sa nécrologie dans la “Revue de Métaphysique et de Morale”, Paris, Armand Colin, Quarante-Troisième année, 1935, p. 171. Voir également, un texte sans date de Lesesvre (s.d.).

Mon cher ami,

Le refus de Klein est regrettable. La neurasthénie ne me paraît qu'un prétexte: un président honoraire n'ayant absolument rien à faire, cette occupation me paraît particulièrement compatible avec la neurasthénie [...]. Je ne crois pas du tout, comme vous me l'écrivez, que le rôle du secrétaire pour l'Allemagne soit un rôle de 2^e ordre. Je crois au contraire que le secrétaire s'il est actif et a des sympathies dans les milieux scientifiques peut rendre les plus grands services, pour le recrutement des collaborateurs en particulier [...]. *À mon avis si Hilbert refuse et si vous devez choisir entre Enriques et Russell, il faut choisir Enriques.* Vous avez déjà un président philosophe, si votre 2^e président est un logisticien, les mathématiciens s'écarteront complètement de notre société: la logistique n'est guère prise au sérieux dans les milieux mathématiques.

Dans une lettre du 24 janvier 1922, Maximilien Winter fait allusion à une réponse de Langevin adressée à Enriques.

Je rappelle ici qu'en 1907, c'est Pierre Boutroux, frère du philosophe Émile Boutroux, beau-frère d'Henri Poincaré et professeur de mathématiques au Collège de France, qui rédige la recension des *Problemi della scienza* d'Enriques dans le premier numéro de la "Rivista di scienza"¹⁰. Il faut noter que la porte d'entrée d'Enriques sur la scène philosophico-scientifique française ne fut autre que cette "Revue de Métaphysique et de Morale", véritable pourvoyeuse des sciences physico-mathématiques et de la logique mathématique¹¹.

Dans ce contexte français, il est à noter cette déclaration d'Albert Lautman:

Ces attitudes de métaphysique [qui donne aux symboles abstraits le sens *d'une réalité à la fois idéale et expérimentale*] que l'on retrouve chez certains théoriciens de la connaissance semblent ainsi nécessaires pour empêcher la philosophie des sciences d'aboutir au nominalisme radical vers lequel tend l'École de Vienne comme autrefois la scolastique d'Occam. *Le mot de scolastique a été prononcé par M. Enriques avec une intention doucement critique* (Lautman, 1936, p. 123).

Mais ce *topos* enriquézien trouve un troisième écho dans un autre texte de Maximilien Winter:

[L]a constitution d'une logistique est conforme au sens de l'évolution des sciences [...] même si certains logisticiens ont donné à leur propre science une portée excessive, et l'ont, dans un certain sens, *transformé en une scolastique*; cette extension métascientifique d'une doctrine positive est illégitime et soulève des difficultés insolubles (Winter, 1911, p. 51).

10. "Rivista di Scienza. Organo internazionale di sintesi scientifica", 1, pp. 338-41 (https://amshistorica.unibo.it/diglib.php?inv=6&int_ptnum=1&term_ptnum=348&format=jpg).

11. Ainsi au point qu'il arriva au philosophe Alain de dire que «le titre de *Revue de Mathématiques et de Morale* eût mieux convenu à la revue de Xavier Léon».

Dans ce texte, Lautman commente les positions d'Enriques sur «l'histoire des sciences militant pour la vérité scientifique comme au moins aussi nécessaire que le formalisme logiciste»; il note son rejet du phénoménisme de Mach et son insistance «sur l'importance des exigences rationnelles *a priori* dans le progrès des sciences»¹².

Après ce bref itinéraire, nous pouvons affirmer que Winter et Enriques ont été les deux «passeurs» de savoirs et de savoir-faire mathématiques dans le champ de la philosophie traités par la revue. En tant qu'extraordinaire organisateur culturel, Enriques assure la connexion avec l'École italienne, et Winter organise quant à lui la participation active de l'École française. Il faut y ajouter les échanges combinés et croisés entre la "Revue de Métaphysique et de Morale" et "La Rivista di Scienza".

4. Les harmonies cachées du surrationalisme italo-français

Je voudrais insister sur deux thèmes philosophiques génériques communs à Enriques, Winter et Bachelard: il s'agit du *mathématisme* et de la *métaphysique*.

4.1. Mathématisme

L'approche des domaines de la mathématique opérée par Winter est effectuée à partir du statut à la fois nouveau et spécifique de la fonction philosophique. Pour Winter, les philosophes doivent traiter des «formes techniques» des sciences, et ce en vue de développer des évaluations exogènes mais néanmoins strictement reliées à ces sciences, et selon un type d'approche de «seconde approximation»: «une telle *critique* est aux sciences ce que la critique dramatique est aux pièces de théâtre». Notons que ses textes sont très éloignés du style cumulatif et pauvrement factuel de la plupart des perspectives historicisantes trop souvent liées à l'enseignement des mathématiques. À l'instar d'Enriques, il exprime son désir d'«élémentarisation» qu'il considère comme nécessaire au progrès scientifique. Par exemple, il milite fortement au développement d'une «*culture algébrique et arithmétique*» en proposant d'introduire les éléments de la théorie de Galois («*génie abrupt*») dans l'enseignement (cours de mathématiques spéciales et programme de Licence). Il se propose même de «faire l'*exposé critique* des notions fondamentales nécessaires à l'intelligence de l'œuvre de Galois» (ce qu'il appelle ses «Idées»; Winter, 1910, pp. 504-5). La méthode de Winter appartient de

12. Il fait aussi référence à l'intervention à l'Association Française de Philosophie sur la *Signification de l'histoire de la pensée scientifique* (Enriques, 1934).

facto au *mathématisme*, ce philosophème étant commun aussi bien à Enriques qu'à Bachelard. Enriques en fera même le titre du § 47 de son ouvrage *Le matematiche nella storia e nella cultura* publié chez Zanichelli en 1938 sous le titre *Mathématisme et Historicisme*. Le terme était apparu pour la première fois chez Arthur Mangin dans le "Journal Officiel" du 28 Août 1872, à la page 5738¹³:

[*Le mathématisme de la nature*] = Doctrine philosophique selon laquelle l'essence du monde est appréhendée et mise en évidence par les mathématiques.

Winter déclare:

Notre thèse est celle de *l'Idéalisme* mathématique, nous prétendons que *le mathématisme est la seule méthode de démonstration abstraite*, partant la seule science de l'esprit, science qui trouve en elle-même sa justification. Or, nos affirmations s'appuient sur toute la science mathématique (Winter, 1905, p. 602).

Ce mathématisme doit être confronté au texte fondamental, publié cinq ans plus tard en 1912 par Federico Enriques dans la revue "Scientia", sous le titre: *Il significato della critica dei principi nello sviluppo delle matematiche* (Enriques, 1912). Je considère ce texte de Winter comme l'un des textes les plus beaux jamais publiés d'un point de vue "proprement" philosophique:

Les mathématiciens ont revendiqué le droit de déterminer eux-mêmes les bases de leur propre science: les métaphysiciens leur avaient longtemps contesté ce droit, *prétendant garder le monopole des théories sur les principes*. Mais, il faut reconnaître, aujourd'hui, que les doctrines métaphysiques élaborées avec des arrière-pensées transcendantes, ont peu contribué à éclairer et à déterminer les fondements de la science. Ce sont les analystes et les géomètres qui ont transformé et élargi la mathématique moderne et en ont fait une théorie cohérente et logique [...]. Mais *ce travail de refonte des principes* fait par les savants ne dépasse pas les frontières des sciences positives particulières. Est-t-il possible, sans abandonner le terrain solide de la science, de *remonter plus haut encore*? Peut-on dégager *les lois canoniques* du *mathématisme* hors de toute application à une branche définie de la mathématique: arithmétique, analyse, géométrie? (Winter, 1907, p. 589; trad. it. Winter, 2020, pp. 89-90).

Or, Winter a déjà donné sa réponse: le philosophe doit s'immerger conceptuellement dans le texte mathématique pour en tirer, *de manière*

13. Arthur Mangin, né à Paris le 19 décembre 1824 et mort à Paris le 12 mars 1887 est un écrivain et vulgarisateur scientifique français, auteur de monographies et d'articles de journaux. Il appartient à ce qui sera la première génération des vulgarisateurs de presse et d'édition.

surrationnelle, les enjeux capitaux. Comme pour Enriques, il ne s'agit pas ici de confondre *mathématisme*, ou comme le formulait Bachelard «la valeur inductive du *noumène mathématique*», avec la méthode logistiqua (et surtout pas avec le logicisme de type Russellien). Il ne s'agit certainement pas de rejeter la logistiqua, mais tout simplement de «reconnaître *l'autonomie absolue de la pensée mathématique*» (Winter, 1911, p. 72)¹⁴. Ici intervient *une nouvelle harmonie cachée* avec ce qu'Enriques nomme un «rationalisme *experimental*» portant sur l'idée de «logique *experimentale*»:

Par logique expérimentale nous entendons l'ensemble des principes fondamentaux et des formes canoniques qui permettent au physicien d'établir des lois. Que les mathématiques soient à la base de cette logique expérimentale, c'est ce que personne ne contestera [cf. Brunschvicg]. Ce qui distingue l'empirisme de l'expérimental c'est l'introduction rigoureuse du calcul (Winter, 1907, pp. 608-9; trad. it. Winter, 2020, p. 111).

4.2. Métaphysique

L'autre point de contact entre Winter et Enriques concerne la métaphysique. Winter se situe du côté du surrationalisme *face au sens commun*, une position qu'il partage également avec Enriques et Bachelard:

Mais, si les notions qu'emploie le métaphysicien sont les notions *vulgaires*, et si sa méthode n'est ni la mathématique, ni l'expérience mathématiquement conduite, comment, avec d'aussi mauvais matériaux, pourrait-il faire une œuvre ayant une valeur démonstrative? Or, sans démonstration, il n'y a pas de théorie intellectuelle valable, *et c'est cette incapacité à fournir des preuves, qui constitue le vice de toute philosophie métaphysique* [...]. Un problème posé en termes métaphysiques est posé en termes vulgaires, et ne saurait, par conséquent, être susceptible d'une solution en termes scientifiques [...]. Si la science dans son développement normal absorbait et détruisait ces représentations antithétiques de l'imagination métaphysique, *il ne resterait rien des philosophies qui ont pris ces fantômes pour des réalités* (Winter, 1907, pp. 604, 605 et 611; trad. it. Winter, 2020, pp. 107 et 114-5).

Cohérent avec ses postulats d'ouverture, Winter maintient toutefois *une version positive* de la métaphysique, ce champ proprement *réflexif* du «nouveau philosophe», à l'horizon pensif du savant moderne, et en corrélation avec cette forme spécifique d'*intuition* si chère à Enriques et reprise par Bachelard:

14. Voir de manière générale l'excellente et longue *Préface, Il contributo di Maximilien Winter alla critica des sciences* de Mario Castellana à l'ouvrage de Maximilien Winter (2020, pp. 9-85).

Il ne s'agit maintenant de rien moins que de déterminer la nature de la pensée mathématique considérée en elle-même, et de savoir si l'intuition en constitue l'élément essentiel. [...] L'intuition est ici un certain principe métaphysique dont on ne peut donner la définition scientifique, mais qu'on peut, dans une certaine mesure, déterminer de la manière suivante: l'intuition est transcendante par rapport aux formes purement logiques et elle a *un caractère synthétique et contingent* (Winter, 1908, p. 923).

Et Winter va encore au-delà en rejetant toute coupure pure et en reliant cette *métaphysique positive* aux enjeux mobiles du savoir scientifique:

Il est impossible d'établir des cloisons étanches entre la métaphysique et la science; les frontières de l'une et de l'autre ne sont pas déterminées pour l'éternité, celles de la première se rétrécissent, celles de la deuxième s'élargissent avec le développement de la pensée scientifique (Winter, 1907, p. 591; trad. it. Winter, 2020, p. 91).

Ici, à nouveau, un point d'intensité maximale dans les harmonies cachées avec Enriques, comme cela sera révélé trois ans plus tard, en ouverture d'un texte fameux:

Qu'est-ce que la Métaphysique? Pour Auguste Comte et pour son école, c'est quelque chose de vain [...] quelque chose d'absolument vain vis-à-vis de la Science [...]. Nous avons exposé une opinion plus favorable. Tout en dénonçant aussi le non-sens que renferme l'illusion d'atteindre un absolu, nous concevons la Métaphysique comme une représentation subjective qui se développe par antithèse en même temps que la représentation objective de la réalité scientifique, et c'est en ce sens que nous la faisons figurer comme une partie essentielle dans le progrès de la Science (Enriques, 1910, p. 1).

Ce qu'ici Winter réfute, c'est la *construction kantienne d'une Antithétique* de la Raison pure, avec le projet notable d'une *incorporation* au sein de la méthode scientifique de ce qui reste d'essentiel dans la métaphysique positive:

Sans doute nous pourrions établir que la pensée est soumise en ces matières à des contradictions inévitables, et à l'imitation de Kant établir une antithétique des systèmes philosophiques explicatifs du mécanisme de la pensée scientifique, en nous inspirant de la pensée de Dubois-Reymond: «Il y a pour l'esprit deux manières tout à fait distinctes (idéalisme et empirisme) de saisir les choses qui ont un droit égal à être prises pour l'intuition fondamentale de la science exacte, parce qu'aucune des deux n'apporte de résultats absurdes, du moins tant qu'il s'agit de mathématiques». Mais, ces expositions abstraites ne peuvent donner de résultats définitifs, aussi adopterons-nous *une autre méthode*, qui consistera à montrer que *progressivement la méthode scientifique absorbe tout ce qu'il y a d'essentiel dans les théories métaphysiques*, et que les systèmes généraux d'explication doivent disparaître, comme disparaissent les organes qui s'atrophient par manque d'utilité et d'usage (Winter, 1907, pp. 595-6; trad. it. Winter, 2020, pp. 96-7).

En définitive, il existe pour Winter un précédent *historique* de cette *métaphysique positive* sous la figure de Lagrange qui, à propos de ses idées fondamentales en Algèbre, les qualifiait de «*métaphysiques*»:

La démarche de Lagrange est essentiellement philosophique. Au lieu d'étendre le terrain conquis, il va approfondir le domaine que l'on connaît déjà, et ce travail en profondeur permettra plus tard le travail en extension [...]. Lagrange a contribué à donner «les vrais principes et pour ainsi dire la métaphysique de la résolution des équations du troisième et quatrième degré» (Winter, 1910, p. 492, trad. it. Winter, 2020, p. 157).

Un demi-siècle plus tard, c'est André Weil qui reviendra sur ce point, mais cette fois pour dénoncer cette métaphysique, sans pour autant aller jusqu'à la liquider:

Tant que Lagrange ne fait que pressentir ces notions [groupes, corps, isomorphismes, automorphismes], tant qu'il s'efforce en vain d'atteindre à leur unité substantielle à travers la multiplicité de leurs incarnations changeantes, il reste pris dans la métaphysique. Du moins y trouve-t-il le fil conducteur qui lui permet de passer d'un problème à l'autre, d'amener les matériaux à pied d'œuvre, de tout mettre en ordre en vue de la théorie générale future. Grâce à la notion de groupe, tout cela devient mathématique chez Galois (Weil, 1979, p. 408).

Bibliographie

- ABRAMO M. R. (2019), *Il razionalismo "induttivo" di Gaston Bachelard*, doctorat de recherche en philosophie, Università degli Studi di Messina.
- ALUNNI C. (2013), *De la traductibilité des savoirs*, in "Revue Sciences-Lettres", 1 (<https://journals.openedition.org/rsl/293>).
- ID. (2014), *Maximilien Winter et Federigo Enriques: des harmonies exhumées*, C) Dialectique (*pour une Surdialectique*), in C. Alunni, Y. André (éds.), *Federigo Enriques ou les harmonies cachées de la culture européenne. Entre science et philosophie*, Actes du Colloque organisé à l'Académie des Lettres, des Sciences et des Arts de Venise du 14 au 17 Mai 2012, Le Edizioni della Normale, Scuola normale superiore di Pisa, Pisa, pp. 101-47.
- ID. (2019), *Spectres de Bachelard. Gaston Bachelard et l'école surrationaliste*, Éditions Hermann, Paris (Collection "Pensée des sciences").
- ARTAUD A. (1925), *Le Pèse-nerfs*, in "Nouvelle Revue Française", 1^{er} août 1925, repris dans *Œuvres*, Quarto Gallimard, Paris, pp. 159-69.
- BACHELARD, G. (1966), *La philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Presses Universitaires de France, Paris (4^e ed.).
- ID. (1968), *Le nouvel esprit scientifique* [1934], Presses Universitaires de France, Paris (10^e ed.).
- ID. (1990), *Le surrationalisme* [1936], Fac-similé de la revue de 1936 augm. de documents inédits, sous la dir. de H. Béard, Éditions du CNRS, Paris.

- BRETON A. (1936), *Crise de l'objet*, in "Cahiers d'art", 1-2, pp. 21-6.
- CHIEREGHIN F. (2020), *Relire la Science de la logique de Hegel. Récurtivité, rétroactions, hologrammes*, Hermann, Paris (Collection "Pensée des sciences").
- EINSTEIN A. (1989), *Œuvres choisies*, vol. IV: *Correspondances françaises*, Seuil-CNRS, Paris.
- ENRIQUES F. (1910), *La Métaphysique de Hegel considérée d'un point de vue scientifique*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", T. 18, pp. 1-20.
- ID. (1912), *Il significato della critica dei principi nello sviluppo delle matematiche*, in "Scientia", 12, pp. 172-91 (repris dans F. Enriques, *Per la scienza. Scritti editi e inediti*, a cura di R. Simili, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 155-72).
- ID. (1934), *Signification de l'histoire de la pensée scientifique*, in "Bulletin de la Société Française de Philosophie", 34 (séance du 14 avril 1934), pp. 73-104.
- GISPERT H. (2008), *L'enseignement des mathématiques au XX^e siècle dans le contexte français*, in "CultureMath", École Normale Supérieure, Paris (<http://web.archive.org/web/20151231135006/http://culturemath.ens.fr/content/1%E2%80%99enseignement-des-math%C3%A9matiques-au-xxe-si%C3%A8cle-dans-le-contexte-fran%C3%A7ais>).
- HUSSERL E. (1993), *Briefwechsel*, Bd. VII, Kluwer, Dordrecht.
- LAUTMAN A. (1936), *Congrès international de philosophie des sciences (15-23 septembre 1935)*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", T. 43, pp. 113-29.
- LESEVRE D. (s.d.), *Étude sur la philosophie mathématique de Maximilien Winter (1871-1935)* (<http://lesevre.perso.math.cnrs.fr/winter.pdf>).
- LOMBARDO RADICE L. (1977), *Istituzioni di algebra astratta* [1965], Feltrinelli, Milano (12^a ed.).
- PRAVICA S. (2015), *Bachelards tentative Wissenschaftsphilosophie*, Passagen Verlag, Wien.
- WEIL A. (1979), *De la métaphysique aux mathématiques* ("À propos d'un Colloque récent". Tokyo), in *Oeuvres scientifiques / Collected Papers*, vol. II: 1951-1964, Springer, Berlin, pp. 408-12 (1^{re} ed. in "Sciences", 1, 1959, pp. 52-6).
- WINTER M. (1905), *Métaphysique et logique mathématique*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", T. 13, pp. 589-619.
- ID. (1908), *Notes sur l'intuition en mathématiques*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", T. 16, pp. 921-5.
- ID. (1910), *Caractères de l'algèbre moderne*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", T. 18, pp. 491-529.
- ID. (1911), *La Méthode dans la philosophie des Mathématiques*, Alcan, Paris.
- ID. (2020), *Il metodo storico-critico per una nuova filosofia delle matematiche*, a cura di M. Castellana, Meltemi, Milano.

Ernesto De Martino su crisi e riscatto della presenza

di Massimo Marraffa*

Abstract

At the core of Ernesto De Martino's thought lie the questions of the *precarious* nature of the subject's self-construction and of the resulting *defensive* character of self-consciousness. De Martino forges a phenomenological psychology of identity hinging on the concepts of *presence* and (the complementary) *crisis of presence*. "Presence" is self-consciousness, understood as finding oneself at the center of one's own orderly and meaningful subjective world, and hence at the center of a historical and cultural environment to which one feels one belongs. But this self-consciousness is a precarious acquisition, continuously constructed by culture and constantly exposed to the risk of crisis. In this article I follow the psychiatrist Giovanni Jervis – who in the late 1950s participated in De Martino's team study of the ecstatic healing cult of tarantism in the Salentine Peninsula in southern Italy – in arguing that hypotheses and evidence from psychological sciences confirm De Martino's idea of the human subject.

Keywords: Crisis of Presence, Defense Mechanisms, Dehistoricization, Personal Identity, Self-consciousness.

1. Introduzione

Prima attraverso l'insegnamento di Adolfo Omodeo, quindi attraverso quello di Benedetto Croce, De Martino fece suo l'indirizzo storicista, che costituirà sempre – dal suo primo libro, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, fino all'estrema elaborazione, incompiuta e frammentaria, della tematica delle apocalissi culturali – l'orizzonte filosofico della sua elaborazione teorica. Ma egli fu anche subito mosso dalla necessità

* Università Roma Tre; massimo.marraffa@uniroma3.it.

di estendere l'applicazione del modello storicista a sfere d'indagine che erano state escluse da Croce, quali la storia delle religioni e l'etnologia. Di conseguenza, De Martino si impegnò in un'opera di revisione dello storicismo crociano, che lo avrebbe condotto a "ibridarlo" con una pluralità di orientamenti: l'esistenzialismo (dapprima quello italiano di Abbagnano, Paci e Pareyson, e in un secondo momento quello di Heidegger, Jaspers e Sartre), la fenomenologia (Husserl, Merleau-Ponty e ancora Paci), il materialismo storico (Marx, e in misura maggiore Gramsci), la psicoanalisi e la psichiatria psicomodinamica (Janet e Freud), la psicopatologia fenomenologica (Binswanger, Callieri, Ey, Storch e altri), l'antropologia strutturalista di Lévi-Strauss.

De Martino ripensò a fondo e si sforzò di unificare temi che appartenevano a tutte queste prospettive di per sé eterogenee. Di qui la presenza di una caratteristica oscillazione della riflessione del filosofo: da un lato il metodo dello storicismo, che lo conduceva a porre in primo piano la variabilità delle forme culturali; da un altro lato il suo interesse per la psichiatria (dinamica e fenomenologica) e l'antropologia strutturalista, che lo spingeva alla ricerca di strutture universali della psiche.

Il risultato è un'opera complessa e vitale, tesa a definire gli aspetti costanti del confine che separa, nella vita di ogni individuo e in ogni cultura, la certezza e la crisi. Il concetto di presenza e quello complementare della sua crisi, le idee di destorificazione mitico-rituale dei momenti precari del vivere o di domesticità praticabile, compongono una galassia tematica la cui importanza si è andata progressivamente imponendo nel corso degli ultimi decenni. In particolare, come ha fatto notare lo psichiatra Giovanni Jervis – che fece parte del piccolo gruppo di ricerca interdisciplinare organizzato e addestrato da De Martino (2008) per uno studio sul campo del tarantismo nel Salento –, l'indagine demartiniana sui meccanismi che consentono agli individui di difendersi dall'angoscia di fronte ai momenti critici del divenire si è rivelata genialmente precorritrice degli studi sull'identità di persona attualmente fiorenti nelle scienze psicologiche. Ciò fa sì che oggi la filosofia antropologica demartiniana trovi un contesto di idee e di conoscenze in cui poter essere, ancor più che in passato, valorizzata².

2. La dialettica di crisi e di riscatto della presenza

Il termine "presenza" appare nell'opera di De Martino nel 1948, con la pubblicazione del *Mondo magico*; un saggio attraverso il quale il filosofo

1. "Storicismo ibridato" è l'efficace formula di Riccardo Di Donato (1990).

2. In questo scritto ho approfondito la linea interpretativa del pensiero di De Martino adottata in Berardini, Marraffa (2016; 2018).

intendeva – come si è appena accennato – allargare lo storicismo crociano, includendo in esso temi provenienti da diverse discipline, tra cui l’etnologia, la psichiatria e l’etnopsichiatria.

Il *Mondo magico* non offre una definizione chiara di “presenza”. La nozione è stata spesso assimilata al *Dasein* heideggeriano; ma in realtà, l’accostamento è fuorviante³. Più chiaro ed evidente, invece, è il ricorso al lessico kantiano. Nel testo del 1948 si parla infatti di «unità trascendentale dell’autocoscienza», facendo riferimento all’unità sintetica dell’appercezione (De Martino, 2007, p. 158). Diversamente da Kant, tuttavia, De Martino ritiene che questa unità non sia in sé garantita, in quanto essa non è un dato astorico ma è un risultato, una costruzione che, a causa della sua natura «fragile, non garantita», è esposta al rischio di dissoluzione (ivi, p. 159).

Il concetto di presenza viene pertanto a delinarsi per lo più attraverso una via “negativa”, quella che s’incardina sulla problematica psicologico-esistenziale della *crisi*. Nel *Mondo magico*, scrive De Martino (2021, p. 7), «il risultato più apprezzabile [del tentativo di interpretare storicisticamente la magia] fu la scoperta della crisi della presenza come rischio di non esserci nel mondo».

Tale scoperta era maturata attraverso lo studio di documenti etnografici e psicopatologici. In particolare, il concetto di crisi della presenza è introdotto nel *Mondo magico* con una discussione della letteratura che attesta l’esistenza, in un’area comprendente la Siberia artica e subartica, il Nord-America e la Melanesia, di una condizione psichica denominata “*olon*” dai Tungusi, “*latab*” dai Malesi, “*bruniv*” dagli Yukagiri, “*amurak*” dagli Yalcuti, “*menkfüiti*” dai Koriaki, “*imu*” dagli Ainu. Tale condizione consiste in un accesso di ecoprassia ed ecolalia in cui s’innesta un’esperienza di dissoluzione dell’io:

Se analizziamo lo stato *olon*, ravvisiamo, come suo carattere, una presenza che abdica senza compenso. Tutto accade come se una presenza fragile, non garantita, labile, non resistente allo *choc* determinato da un particolare contenuto emozionante, non trovasse l’energia sufficiente per mantenersi presente ad esso, ricomprendendolo, riconoscendolo e padroneggiandolo in una rete di rapporti definiti. In tal guisa il contenuto è perduto come contenuto di una coscienza presente. La

3. Cfr. Berardini (2018, p. 167). È probabile che De Martino non legga direttamente *Essere e tempo* prima della pubblicazione della traduzione di Pietro Chiodi, nel 1953. Fino ad allora la sua conoscenza dell’esistenzialismo deriva dalla lettura di volumi introduttivi a firma di Enzo Paci e Luigi Pareyson (Pàstina, 2005, pp. 115-29). In particolare, Pàstina (ivi, p. 128) segnala uno scritto divulgativo di Paci del 1943, in cui “*Dasein*” è reso con “il nostro essere presenti nel mondo”, “il mio essere presente”, “la presenza sul nulla della nostra esistenza”.

presenza tende a restare polarizzata in un certo contenuto, non riesce ad andare *oltre* di esso, e perciò scompare e abdica come presenza. Crolla la distinzione fra presenza e mondo che si fa presente (De Martino, 2007, p. 72).

Per De Martino lo stato denominato “*olon*” è un caso di dissoluzione dell’unità sintetica dell’appercezione; dissoluzione che determina il venir meno della distinzione tra presenza e mondo. A tale proposito, egli parla di «una indiscriminata coinonia» (ivi, p. 221), cioè di una fusione di presenza e mondo (che coincide con il loro annullarsi), per cui non è più possibile rinvenire un “essere presente” in rapporto con gli altri enti e con se stesso. Cadere nello stato *olon* significa perdere «la funzione discriminante» (ivi, p. 72), ossia la distinzione tra la coscienza e i suoi contenuti, per cui la presenza decade ad assenza, a mera «eco del mondo»⁴.

Pertanto, se è vero, come sostiene Kant, che vi è un principio trascendentale che fonda la persona, con la persona è posto anche il rischio della sua dissoluzione, del non-esserci:

[...] anche il *supremo principio* dell’unità trascendentale dell’autocoscienza comporta un *supremo rischio* per la persona, e cioè, appunto, il rischio per essa di perdere il supremo principio che la costituisce e la fonda. Questo rischio insorge allorquando la persona, in luogo di serbare la propria autonomia rispetto ai contenuti, abdica al suo compito, lasciando che i contenuti si facciano valere fuori della sintesi, come *elementi* non padroneggiati, come *dati* in senso assoluto (ivi, pp. 158-9).

Kant pensa «l’unità analitica dell’appercezione» come un «*dato* astorico e uniforme», cioè come un qualcosa che è posto fuori dalla storia⁵. Contro questa posizione⁶ De Martino sostiene che «non esiste affatto una presenza, un empirico esserci, che sia un dato, una immediatezza originaria al riparo da qualsiasi rischio, e incapace nella sua propria sfera di qualsiasi dramma e di qualsiasi sviluppo: cioè, di una *storia*» (ivi, p. 159). Dunque, mentre per De Martino la persona è un «compito» e matura come un «*risultato mediato*» (ivi, p. 161), per Kant essa è sempre data nella sua unità, come se il soggetto empirico fosse assicurato dal soggetto trascendentale,

4. Nell’odierna indagine neuroscientifica si parla in questi casi di un’esperienza di *ego dissolution*, la quale consiste, appunto, in «a blurring of the distinction between self-representation and object-representation, and precludes the synthesis of self-representations into a coherent whole» (Nour *et al.*, 2016, p. 2).

5. «Kant assumeva come *dato* astorico e uniforme l’unità analitica dell’appercezione, cioè il pensiero dell’io che non varia con i suoi contenuti, ma che li comprende come suoi, e di questo dato pose la condizione trascendentale nell’unità sintetica dell’appercezione» (De Martino, 1997, p. 159).

6. Ma anche contro la posizione esistenzialistica; cfr. De Martino (2007, p. 160).

ovvero come se il piano psicologico fosse sempre e comunque garantito dal piano logico. Si determina così «la ipostasi metafisica di una formazione storica» (ivi, p. 160).

Nell'*Analitica dei concetti* Kant contempla la possibilità della perdita della presenza (dell'unità sintetica originaria dell'appercezione); eventualità che è però presa in considerazione non già come rischio reale, ma solo come conseguenza assurda del mancato riconoscimento di tale unità: in tal caso, scrive il filosofo, «io avrei tante variopinte e differenti personalità, quante sono le rappresentazioni, di cui ho coscienza» (cit. in De Martino, 2021, p. 21). Ma questo atteggiamento nei confronti della possibilità di un "me variopinto" viene commentato da De Martino in questo modo: «la tesi che forma il nerbo del secondo capitolo del *Mondo magico* interpreta come reale rischio esistenziale ciò che nella critica kantiana sta solo come argomento polemico» (*ibid.*).

L'esserci empirico non è perciò dato e garantito nel proprio essere, ma è segnato da una strutturale *labilità*⁷ che lo pone a dover lottare per la propria individuale unità e autonomia. In questo quadro, l'etnologia storicista di De Martino è in grado di raccontare la storia della persona: una storia che si produce entro una dialettica di *crisi* e di *riscatto*. Ed è soprattutto sul momento del riscatto che si deve insistere, in quanto questo è il "positivo" che solo può essere oggetto di storia (De Martino, 2007, p. 162, n. 133).

Nel *Mondo magico*, sulla scorta dello studio di Shirokogoroff (1935) sullo sciamanismo tunguso, De Martino sostiene che attraverso la *trance* lo sciamano ricerca attivamente l'esperienza di dissoluzione dell'io, ma la sua capacità di padroneggiare lo stato estatico rende possibile un itinerario in cui il rischio della disintegrazione dell'essere unitario del soggetto è esperito ma al tempo stesso superato. Questa *trance* controllata culturalmente è dunque parte di «una tecnica reintegrativa» (De Martino, 1956), che ritualizza sia la crisi iniziale (l'angoscia che accompagna il dissolvimento dei confini dell'io) sia il riscatto dalla crisi (il ristabilirsi di tali confini). Il rischio della perdita di sé diviene allora un momento in una dinamica di recupero e reintegrazione: lo sciamano persegue deliberatamente l'indebolimento e la riduzione dell'io *affinché* possa aver luogo il processo di ripresa di sé e del mondo.

3. La tecnica della destorificazione istituzionale

Nel *Mondo magico* uno degli assunti centrali dell'interpretazione del magismo è che il dramma della presenza labile minacciata dal rischio di dis-

7. La nozione di "labilità della sintesi spirituale" è mutuata dalla psichiatria psicodinamica di Pierre Janet; cfr. De Martino (2005).

soluzione riguarda solo le “civiltà primitive”, poiché nella storia culturale dell’Occidente la presenza è già “decisa” e il mondo e la persona si presentano nella loro datità.

Tuttavia, dopo la pubblicazione del *Mondo magico* questo assunto è abbandonato. De Martino si convince infatti di quanto gli aveva fatto osservare Enzo Paci in una recensione del libro: dopo aver sostenuto la necessità di «riconoscere che la forma magica non è mai superata ma è eterna, e, come tale, presente in ogni momento della storia come sono presenti, per esempio, l’arte, la filosofia, la morale», Paci invita De Martino a intendere il mondo magico come «un mondo non superato e morto ma sempre possibile»⁸.

Nei lavori successivi De Martino accoglie l’invito di Paci e sostiene che il rischio della presenza non è un momento caratteristico del solo mondo magico, ma è «un rischio antropologico permanente» (De Martino, 2002, pp. 14-5). Egli giunge così ad approfondire la struttura esistenziale della presenza, la quale è confermata nei suoi due aspetti: da un lato, la fragilità ontologica; dall’altro lato, l’azione di un *ethos* che permette alla presenza di superare, di volta in volta, la propria fragilità:

La presenza è movimento che trascende la situazione nel valore. Per questo movimento essa si stacca dalla situazione, emerge da essa, la fonda come situazione di un mondo “operabile” e si apre alla universalizzazione dei valori, alle forme di coerenza culturale. La presenza è *ethos* primordiale umano, volontà di storia che ininterrottamente si dispiega (De Martino, 1995, p. 101).

Ma se la presenza è movimento, la crisi è inattività, stasi dell’attività valorizzatrice. I momenti critici del divenire sono precisamente quelle situazioni in cui l’inerzia della presenza, che equivale alla sua perdita, diviene una minaccia incombente. Ciò si può verificare al cospetto della morte, in casi di dissociazione psicologica (in psicopatologia, ma anche nella forma attivamente perseguita dallo sciamano), di alienazione (soprattutto nel senso hegeliano, ma anche in quello marxiano) e di perdita della soggettività, ovvero della propria capacità di agire sul mondo piuttosto che essere un oggetto passivo di azione (Saunders, 1993, p. 882). In tutti questi momenti,

la storicità *sporge*, il ritmo del divenire si manifesta con particolare evidenza, il compito umano di “esserci” è direttamente e irrevocabilmente chiamato in causa, qualche cosa di decisivo accade o sta per accadere, costringendo la stessa presenza ad accadere, a sporgere a se stessa, a impegnarsi a scegliere: il carattere critico di

8. La recensione di Paci è stata ristampata in De Martino (1997, pp. 254-62; le citazioni si trovano a p. 259).

tali momenti sta nel fatto che in essi il rischio di non esserci è più intenso, e quindi più urgente il riscatto culturale (De Martino, 1953-54, pp. 18-9).

Questi momenti di crisi sono segnalati da una «reazione totale» che è l'*angoscia*. Questa è la condizione dell'individuo che avverte la paralisi che affligge la presenza che non sa oltrepassare una particolare situazione (ovvero sente di potersi perdere innanzi a essa): «Ciò di cui l'esserci si angoscia è di non poter esserci-nel-mondo, di non potersi dare un mondo culturalmente possibile, di non emergere dalla situazione, di non trascenderla nel valore, di perdere la presenza e il mondo» (De Martino, 1995, p. 110)⁹.

A volte un frammento di questa angoscia può annidarsi nelle pieghe del quotidiano, per esempio nello smarrimento che ognuno di noi può avvertire al risveglio. A tale proposito, De Martino cita il celebre esordio della *Recherche*, dove Proust descrive come gli sia accaduto di svegliarsi nel cuore della notte senza sapere dove si trovasse e nemmeno chi fosse, sprofondato in un abisso esistenziale in cui si avvertiva «più privo di tutto dell'uomo delle caverne». Ma la crisi non tarda a ricomporsi:

Il ricordo – non ancora del luogo dove mi trovavo, ma di alcuni dei luoghi dove avevo abitato e avrei potuto essere – veniva a me come un soccorso dall'alto per strapparmi dal nulla al quale da solo non sarei riuscito a sfuggire: risalivo in un istante secoli di civiltà e le immagini, confusamente intraviste, di qualche lampada a petrolio, poi di alcune camice col collo piegato, ricomponevano a poco a poco i tratti originali del mio io (Proust, 2006, vol. 1, p. 8; traduzione leggermente modificata alla luce di quella in De Martino, 1997, p. 142).

Il percorso che Proust finemente descrive – dalla vertigine del disorientamento totale alla ripresa di sé e del mondo – si svolge con segno opposto in ciò che Karl Jaspers definisce *primäre Wahnerlebnisse*: i vissuti deliranti primari che annunciano l'accadere psicotico. In questo caso, infatti, lo sfondo di domesticità si destruttura contro ogni tentativo di ripresa (De Martino, 1997, p. 143).

Nella crisi psicopatologica l'angoscia esprime la resistenza che la presenza oppone alla sua disgregazione, ovvero alla regressione nella «vitalità cruda e verde» («la "natura", gli istinti, l'inconscio, o come altro si voglia dire») che, in opposizione alla cultura, è caos, disordine, follia (De Martino, 2002, p. 657, su cui cfr. Berardini, 2013, p. 41). Nell'avvertire il rischio

9. Per De Martino, dunque, l'angoscia è rivelatrice non già del nostro *esserci* (come avviene in Heidegger), bensì del nostro *poter non esserci*. Come chiarisce Berardini (2018), il concetto demartiniano di angoscia è il frutto di una radicale reinterpretazione – alla luce tanto dell'impostazione storicistica che degli apporti della psicologia e della psichiatria – del concetto di *Angst* che Heidegger definisce nel par. 40 di *Essere e tempo*.

radicale della perdita della presenza, il paziente tenta di esercitare su tale rischio un controllo sospendendo in sé il divenire; si sforza cioè di mettere in atto «una evasione totale dalla storicità dell'esistere» (De Martino, 2021, p. 33). Questa “destorificazione” si riscontra, per esempio, nella «reazione stuporosa», nel «ritualismo dell'agire», nei «simboli protettivi» (ivi, pp. 33-5). Ma questa ricerca dell'assenza totale è una strategia improduttiva, un meccanismo di difesa inadeguato, in quanto non consente di riprendere «possesso delle realtà psichiche in alienazione, immettendole di nuovo nel circuito culturale» (De Martino, 1956, p. 20).

A questa destorificazione psicopatologica *irrelativa* si contrappone la destorificazione posta in essere sotto il controllo culturale. Ai fini della risoluzione dei momenti critici del divenire solo la cultura è in grado di offrire «un sistema organico di tecniche vitali di difesa», le quali sono tutte forme particolari della fondamentale tecnica della destorificazione *istituzionale*, ovvero la sospensione del divenire nella pura ripetizione del mito e del rito:

La protezione magica [...] si effettua merce la istituzione di un piano metastorico che assolve a due distinte funzioni protettive. Innanzi tutto tale piano fonda un orizzonte rappresentativo stabile e tradizionalizzato nel quale la varietà rischiosa delle possibili crisi individuali trova il suo momento di arresto, di configurazione, di unificazione e di reintegrazione culturali. Al tempo stesso il piano metastorico funziona come luogo di “destorificazione” del divenire, cioè come luogo in cui, mediante la iterazione di identici modelli operativi, può essere di volta in volta riassorbita la proliferazione storica dell'accadere, e quindi amputata del suo negativo attuale e possibile (De Martino, 2015, p. 66).

In tal modo, il rischio della perdita di sé entra nella già citata dinamica di recupero e reintegrazione. Si consideri, ad esempio, il caso del “pianto rituale”. L'evento di perdita determina una frattura temporale, ossia un crollo traumatico della continuità attesa. In seguito al venir meno della continuità biografica, l'individuo in lutto (al pari dell'individuo che entra nello stato di “*olon*”, dello sciamano o del paziente schizofrenico) può avvertire l'angoscia che accompagna l'esperienza di dissoluzione dell'io (la “crisi del cordoglio”). Il pianto rituale interviene allora per strappare l'individuo al suo isolamento, conducendolo entro un piano comunitario in cui la crisi del cordoglio viene assimilata a un modello metastorico:

Nella crisi del cordoglio la presenza storica si smarrisce in comportamenti alienati: l'istituzione della presenza rituale del pianto rende possibile la catabasi verso questi comportamenti in rischio di alienazione, e al tempo stesso l'anabasi e la ripresa cioè la loro reintegrazione culturale e il loro ridischiudersi verso il mondo dei valori. È sul piano della presenza rituale del pianto che infatti viene compiuta

la conversione del *planctus* irrelativo nel *planctus* ritualizzato, ed è su questo stesso piano che viene conquistato il discorso protetto della lamentazione (De Martino, 2021, pp. 83-4).

La tecnica della destorificazione istituzionale è dunque una tecnica reintegrativa capace di generare strutture autoprotettive grazie a un repertorio di azioni (il rito) che immerge i momenti critici dell'esistenza in un più ampio ordine culturale metastorico, codificato nel mito.

4. La crisi della presenza come tema psicodinamico

Alla tematica demartiniana della presenza e della sua crisi viene impressa una curvatura naturalistica nell'opera di Giovanni Jervis. Tale operazione si innesta su quell'oscillazione dell'indagine demartiniana tra la focalizzazione storicista sulla variabilità delle forme culturali e la ricerca di universali psicologici a cui si è fatto cenno nell'introduzione. Jervis (2005) ricorda che tale oscillazione fu particolarmente evidente negli ultimi anni della vita di De Martino; e ipotizza che se il filosofo fosse vissuto negli anni Settanta e Ottanta, si sarebbe reso conto che in quegli anni era in corso una revisione che andava nella direzione – in senso lato – dell'antropologia: ossia un ritorno in forze del naturalismo a impronta darwiniana verificatosi nello spazio di venticinque anni, fra il 1975 e il 2000, che ha ridimensionato drasticamente la concezione anti-biologica e culturalista della mente che nei decenni centrali del Novecento aveva instaurato «una egemonia del sociale» (Jervis, 2021, cap. 5).

Si è così aperto un margine per un'interazione fra le scienze psicologiche e le scienze sociali che può avvenire sia secondo una prospettiva cognitivo-evoluzionistica sulla cultura sia secondo una prospettiva culturale sulla cognizione. Queste due prospettive sono parimenti legittime e la loro compiuta integrazione è una delle principali sfide a cui si trovano di fronte oggi la psicologia evoluzionistica e la psicologia culturale (cfr. Marraffa, Paternoster, 2012, cap. 8).

Si è inoltre operata una radicale revisione della nozione di inconscio che De Martino aveva esaminato soprattutto in Freud, per quindi farla comparire come sinonimo di «vitalità cruda e verde» nel passo da *La fine del mondo* citato a p. 65. Ma se si può dire che l'odierna psicologia dinamica ha raccolto il contenuto critico della psicoanalisi freudiana – il progetto di una teoria dell'inconscio come organo della critica della soggettività autocosciente –, la nozione di inconscio ora utilizzata si situa al livello di analisi subpersonale della psicologia cognitivista. A tale proposito, si può parlare di un processo di crescente “cognitivizzazione” in atto in seno alla psicoanalisi contemporanea (Eagle, 2011). Ne è esempio la tradizione di ri-

cerca che fa capo alla teoria (etologico-evoluzionistica) dell'attaccamento di John Bowlby: in molti costrutti di questa teoria, l'inconscio pulsionale è stato sostituito da un inconscio neurocognitivo di rappresentazioni che sono state acquisite nella prima infanzia e riflettono la storia delle interazioni precoci dell'individuo con le figure genitoriali.

La crisi della presenza è allora un fenomeno culturale ma anche, inscindibilmente, bio-psicologico; ed è in questa prospettiva, che Jervis può affermare che De Martino ha anticipato di parecchi anni una tematica, quella dell'identità di persona, che ha avuto un impetuoso sviluppo nelle scienze psicologiche. In relazione a questa tematica,

si studiano oggi i problemi della maggiore o minore fragilità del senso di sé, e quindi delle difese intrapsichiche e delle manovre relazionali a cui ciascuno di noi ricorre, nel rapporto con gli altri e col proprio ambiente, per difendere la propria autodescrivibilità e, indissolubilmente, la solidità del proprio "consistere" auto-cosciente (Jervis, 1997, pp. 318-9).

Quanto Jervis scriveva nel 1997 è ancor più vero oggi. Negli ultimi due decenni le scienze psicologiche hanno prodotto altre teorie e altri dati che confermano e rafforzano l'ipotesi che De Martino ha formulato sulla natura umana, ovvero che il soggetto umano sia impegnato a costruire se stesso in base a un bisogno primario di consistere soggettivamente, e dunque di esistere solidamente come "io".

Nel considerare i fattori che hanno portato il tema dell'identità di persona ad acquisire una forte centralità nelle scienze psicologiche, uno chiama in causa «la psicologia generale, ed è dato dal legame molto stretto tra autodescrizione di identità e autocoscienza» (Jervis, 2011, p. 126). Jervis (1984) aveva analizzato questo legame contrapponendo De Martino a Kant. Quest'ultimo riteneva che la coscienza di sé potesse essere colta allo stato puro, indipendentemente dalla coscienza di esistere in un certo modo: «Io sono cosciente di me stesso non già come apparisco a me stesso, né come sono in me stesso, ma solo che sono» (Kant, 2005, p. 178). Poco più sotto (B158), la *coscienza* di sé è nettamente separata dalla *conoscenza* di sé. Tuttavia, osserva Jervis, dopo Kant è venuta meno la fiducia di poter cogliere la coscienza di sé allo stato puro:

La coscienza di sé è un sentimento complesso e vitale, carico di contenuti. L'io vive nell'autorassicurazione circa il sentimento pieno dell'esserci, nella presenza di sé al mondo, nella ricchezza di sensazioni che si concentrano nel viversi autoriflessivo. Questo sentimento viene chiamato "presenza" da Ernesto De Martino. La possibilità di dire "io" con un minimo di sicurezza è legata al sentirsi esistere nel concreto, cioè al ritrovare se stessi in carne e ossa in ogni attimo, ovvero a quella stessa calda sensazione di domesticità che ci rassicura quando riprendiamo possesso di noi, nel nostro corpo, a ogni risveglio (Jervis, 1984, p. 49).

Pertanto, l'autocoscienza non può essere considerata una consapevolezza di sé primaria, elementare e semplice, antecedente a qualunque altra forma di "sapere"; è piuttosto un sapere di *esserci in un certo modo*: «Non c'è sentimento di sé senza una qualche forma di rappresentazione di sé: contrariamente a ciò che voleva Kant, non esiste coscienza di sé senza conoscenza di sé» (ivi, pp. 49-50).

Dunque, non si sa *che* si è senza sapere *chi* si è: sappiamo di "esserci" solo in quanto sappiamo di "esserci in un certo modo", cioè con particolari caratteristiche, come identità descrivibile. Non si dà coscienza di esistere senza che vi sia una *descrizione di sé*, e quindi senza che vi sia una *descrizione di identità* (Jervis, 2019, p. 139). O nella forma più concisa, «è la nostra *identità* a determinare ciò che chiamiamo la nostra *coscienza*» (ivi, p. 138).

La costruzione della coscienza di sé è perciò costruzione dell'identità. Ciò vale sia nel caso dell'autocoscienza corporea sia nel caso dell'autocoscienza psicologica, introspettiva. In tale costruzione identità e affettività sono inscindibilmente legate. La psicologia dinamica e la psicologia dello sviluppo ci mostrano, infatti, che «la costruzione della vita affettiva, nel corso dell'infanzia e poi in tutto l'arco dell'esistenza, è intimamente connessa alla costruzione di un'identità personale ben definita, e accettata come valida» (Jervis, 2011, p. 126). Ossia: l'autodescrivibilità di cui il bambino necessita è una *descrizione accettante*, ossia una descrizione che è cognitiva (in quanto è *definizione* di sé) ma anche, inscindibilmente, emozionale-affettiva (in quanto è *accettazione* di sé).

Questo bisogno «di sapere che la propria identità, così com'è descritta e raccontata, risulta chiara e coerente e valida nelle sue caratteristiche, ed è fondamentalmente accettabile, e degna di ricevere amore» è un bisogno che «ognuno di noi mantiene per tutta la vita» (Jervis, 2019, p. 226). E non potrebbe essere altrimenti: il processo di costruzione/autoaccettazione della propria identità è «ciò che costituisce la solidità dell'autocoscienza, ovvero del "senso di sé" [...]: di quel "senso di sé", in pratica, la cui solidità e chiarezza sarà il fondamento dell'equilibrio psichico» (ivi, pp. 226-7).

Si può allora asserire che l'importanza dell'autocostruzione dell'identità «è tale, che possiamo considerarla l'aspetto portante dello sviluppo di tutta l'esistenza dell'individuo» (ivi, p. 227). Di qui Jervis giunge a un'ipotesi sulla natura umana che riformula in termini psicodinamici la concezione demartiniana del soggetto. La nostra esistenza prende forma in accordo con una necessità specificamente umana: «l'esigenza, cioè, di costruire e difendere un'immagine di sé dotata almeno di una solidità minimale, e cioè, in pratica, abbastanza solida da confermarci che *esistiamo senza dissolverci*» (ivi, p. 102).

Questa solidità minimale costituisce il fondamento dell'equilibrio psichico. Non si può dare concretezza e solidità alla propria autocoscienza se quest'ultima non ha come centro, e come essenza, una descrizione-narrazione di identità che deve essere chiara e, inscindibilmente, "buona" in quanto degna di essere amata: «Constatiamo nella clinica che [...] chi non sa più descriversi sente presto dissolversi la sensazione di esistere» (Jervis, 1984, p. 50). Ciò può accadere in certi casi di psicosi o di perdita della memoria; oppure col venir meno della continuità del tessuto della socialità, che si verifica allorché un individuo, scaraventato in una istituzione totale, viene privato della sua identità sociale e della sua dignità personale (Jervis, 2019, p. 105).

Ricapitoliamo. Jervis fa sua la critica che De Martino rivolge a Kant. Nella psicologia filosofica di Kant la persona è sempre data nella sua unità, come se il livello di analisi psicologico fosse in ogni caso garantito dal livello di analisi trascendentale. Questo non è però vero alla luce di quanto la psicologia dello sviluppo e la clinica psicodinamica ci dicono sul processo di costruzione e difesa dell'identità: qui il soggetto (empirico) è primariamente non unitario, e lotta per guadagnare un senso di unità «nell'atto di mobilitare espedienti contro la propria disgregazione» (Jervis, 1993, p. 298). In altre parole, il sentimento dell'unità dell'io – ossia il sapere di esserci in quanto sapere di esserci in un certo modo – non è una facoltà psicologica garantita una volta per sempre, bensì qualcosa di perpetuamente ricostruito e attivamente riconfermato ogni giorno. In questo quadro, la salute mentale non è più un dato, una condizione naturale garantita; è bensì «la costruzione e ri-costruzione continua di una vita e di un'unità mentale soddisfacenti, di un'identità personale accettabile e adattivamente funzionante» (Jervis, 2014, p. 114); è cioè «l'edificazione ininterrotta di un sistema di difese, è la capacità continuamente rinnovata di contenere e gestire l'angoscia e il disordine» (*ibid.*).

Vi è però una differenza fra la concezione psicodinamica delle difese di Jervis e le tecniche di protezione della presenza di De Martino. Come abbiamo visto, quest'ultimo identifica tali dispositivi esclusivamente su un piano sociale e collettivo: solo la cultura è in grado di offrire «sistemi tecnici di ripresa e di reintegrazione», di cui è esempio «il simbolismo mitico-rituale» (De Martino, 2011, p. 164).

Oggi però disponiamo di una letteratura che apre uno spazio per l'integrazione dello studio psicologico dei meccanismi di difesa individuali con l'indagine culturale sui meccanismi sociali con cui le comunità fronteggiano la minaccia della perdita dell'identità (cfr. Guerini, Marraffa, 2020). In quest'ottica, non è più solo la comunità che, nel vivere nella storia e fare cultura, plasma le tecniche di protezione della presenza; c'è

anche l'individuo elaborante. I meccanismi di difesa possono allora essere disposti lungo un continuo che dal livello individuale si estende a quello collettivo. La mente inconscia, da luogo di elaborazione di una sterile destorificazione irrelativa, diviene la sfera «delle difese intrapsichiche e delle manovre relazionali a cui ciascuno di noi ricorre, nel rapporto con gli altri e col proprio ambiente, per difendere la propria autodescrivibilità e, indissolubilmente, la solidità del proprio “consistere” autocosciente» (Jervis, 1997, p. 319). Il piano antropologico comunitario riguarda invece le difese intese come costruzione di un sistema di riferimenti simbolici e rituali «che danno orizzonte al vivere, domesticità e senso al proprio essere-nel-mondo» (Jervis, 2011, p. 92).

Nota bibliografica

- BERARDINI S. F. (2013), *Sulla vitalità e l'utile: Ernesto De Martino e la riforma della dialettica crociana*, in “Paradigmi”, 2, pp. 35-50.
- ID. (2018), *L'autenticità della presenza. De Martino critico di Heidegger*, in “Filosofia italiana”, 2, pp. 167-81.
- BERARDINI S. F., MARRAFFA M. (2016), *Presenza e crisi della presenza tra filosofia e psicologia*, in “Consecutio Rerum”, 1, pp. 93-112.
- ID. (2018), *Cognitive anthropology of religion: A psychodynamic critique*, in “Paradigmi”, 36, pp. 299-316.
- DE MARTINO E. (1953-54), *Fenomenologia religiosa e storicismo assoluto*, in “Studi e materiali di storia delle religioni”, 24-5, pp. 1-25.
- ID. (1956), *Crisi della presenza e reintegrazione religiosa*, in “Aut Aut”, 31, pp. 17-38.
- ID. (1995), *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, Argo, Lecce.
- ID. (1997), *Apocalissi culturali e apocalissi psicopatologiche*, Argo, Lecce (ed. or. 1964).
- ID. (2002), *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino.
- ID. (2005), *Letture da Pierre Janet*, in C. Gallini (a cura di), *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*, Liguori, Napoli, pp. 163-78.
- ID. (2007), *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Bollati Boringhieri, Torino (ed. or. 1948).
- ID. (2008), *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, il Saggiatore, Milano (ed. or. 1961).
- ID. (2011), *Etnografia del tarantismo pugliese. I materiali della spedizione nel Salento del 1959*, a cura di A. Signorelli e V. Panza, Argo, Lecce.
- ID. (2015), *Sud e magia*, Donzelli, Roma (ed. or. 1959).
- ID. (2021), *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, Einaudi, Torino (ed. or. 1958).
- DI DONATO R. (1990), *Preistoria di Ernesto De Martino*, in Id. (a cura di), *La contraddizione felice? Ernesto De Martino e gli altri*, Edizioni ETS, Pisa, pp. 41-67.
- EAGLE M. N. (2011), *From Classical to Contemporary Psychoanalysis. A Critique and Integration*, Routledge, London.

- GUERINI R., MARRAFFA M. (2020), *Defense mechanisms: From the individual to the collective level*, in “Rivista internazionale di Filosofia e psicologia”, 11, pp. 95-112.
- JERVIS G. (1984), *Presenza e identità*, Garzanti, Milano.
- ID. (1993), *Fondamenti di psicologia dinamica*, Feltrinelli, Milano.
- ID. (1997), *Ricordo di Ernesto De Martino*, in C. Gallini, M. Massenzio (a cura di), *Ernesto De Martino nella cultura europea*, Liguori, Napoli, pp. 315-9.
- ID. (2005), *Il Mondo magico di Ernesto De Martino*, Rai3, puntata de “Il terzo anello – Damasco”, in onda il 16 novembre.
- ID. (2011), *Il mito dell'interiorità*, a cura di G. Corbellini, M. Marraffa, Bollati Boringhieri, Torino.
- ID. (2014), *Contro il sentito dire. Psicoanalisi, psichiatria e politica*, a cura di M. Marraffa, Bollati Boringhieri, Torino.
- ID. (2019), *La conquista dell'identità*, a cura di M. Marraffa, thedotcompany, Reggio Emilia.
- ID. (2021), *Individualismo, responsabilità e cooperazione. Psicologia e politica*, a cura di M. Marraffa, thedotcompany, Reggio Emilia.
- KANT I. (2005), *Critica della ragion pura* [1781-89], a cura di P. Chiodi, UTET, Torino.
- MARRAFFA M., PATERNOSTER A. (2012), *Persone, menti, cervelli. Storia, metodi e modelli delle scienze della mente*, Mondadori Education, Milano.
- NOUR M. M., EVANS L., NUTT D., CARHART-HARRIS R. L. (2016), *Ego-dissolution and psychedelics: validation of the Ego-Dissolution Inventory (EDI)*, in “Frontiers in Human Neuroscience” (<https://doi.org/10.3389/fnhum.2016.00269>).
- PASTINA R. (2005), *Il concetto di presenza nel primo De Martino*, in C. Gallini (a cura di), *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, Liguori, Napoli, pp. 115-29.
- PROUST M. (2006), *Alla ricerca del tempo perduto*, Mondadori, Milano, vol. 1 (ed. or. 1913-27).
- SAUNDERS G. R. (1993), “Critical Ethnocentrism” and the ethnology of Ernesto De Martino, in “American Anthropologist”, 95, pp. 875-93.
- SHIROKOGOROFF S. M. (1935), *Psychomental complex of the Tungus*, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., London.

I filosofi e il potere:
Roma, La Sapienza, 1870-1970
di Paolo Casini*

Abstract

This paper outlines the careers of some prominent politically-minded philosophers who taught at the University of Rome from the refounding of the Papal Sapienza in 1870 up to the student revolt of 1968-70. Three of the earliest professors, T. Mamiani, L. Berti and L. Credaro, became Italian patriots, right-wing Ministers of Education and senators, as G. Gentile did in the 1920s. This idealist friend of B. Croce was an ideologue of Fascism and a supporter of Mussolini; a man of power and promoter of fascist culture, he was shot dead by a communist commando in 1944. After World War II his pupils and successors criticized his Hegelian-like idealism, wavering between Lib-Lab theoretical politics somewhat unrelated to the new Roman democratic regime.

Keywords: “La Sapienza”, Rome, Idealism, Actualism, Fascism, School Reform.

1. Da Porta Pia a Caporetto

Ci si propone qui di delineare, nei limiti di una rassegna, le tentazioni della politica e la fascinazione del potere ricorrenti nel corso di un secolo tra i docenti di filosofia della capitale. All'indomani della breccia di Porta Pia le discipline tradizionali dello *Studium Urbis* furono soppresse, non senza i ricorsi di alcuni docenti papalini rimossi dalla facoltà umanistica. Nell'antica sede borrominiana della Sapienza, fino allora al servizio esclusivo della Santa Sede e della burocrazia pontificia, in totale assenza di una cultura filosofica laica, il vuoto di professori e studenti fu colmato con nomine governative di cattedratici importati da atenei del Nord. Titoli preferenziali furono le benemerienze politiche ottenute in nome della

* Sapienza Università di Roma; caspal@tin.it.

causa unitaria da dignitari della Destra storica o liberali moderati legati ai governi in carica. Con la riforma dell'università, la cattedra di Filosofia della storia fu assegnata tra il 1870 e il 1875 al conte pesarese Terenzio Mamiani della Rovere, massone e senatore del Regno, ex docente di eloquenza nell'Accademia militare di Torino. Partecipò dei primi moti unitari, esiliato a Parigi, era diventato nel 1831 amico del Gioberti e si era dedicato a studi di metafisica "italica", contrapponendo un eloquente neoplatonismo ciceroniano all'etica scozzese del senso comune e l'influenza kantiana e hegeliana. Mamiani aveva "titoli" di protagonista ed ex ministro nella difesa della Repubblica romana del 1848: «In Roma», scrisse, «la riforma politica intimamente si connette con l'ecclesiastica; e l'una senza l'altra non può succedere, né, succedendo, durare e fruttificare» (Mamiani, 1853, p. 494). Negli anni Sessanta, partecipò dei programmi politici di Cavour, fu ministro dell'Istruzione nel governo subalpino. La priorità della militanza politica non venne meno nel caso della chiamata di Domenico Berti, piemontese, cattolico-liberale moderato, amico di Mamiani e deputato nel parlamento sabauda, poi ministro dell'Istruzione e dell'agricoltura nei governi La Marmora, Ricasoli e Minghetti. Storico della filosofia del medioevo e del rinascimento, Berti fu pioniere degli studi su Pico della Mirandola, Copernico, Galileo e Bruno.

Nell'ultimo decennio del sec. XIX si avvicendarono figure di docenti non politicizzati come Giacomo Barzellotti, Felice Tocco, Bernardino Varisco. Il saggista e filosofo fiorentino Barzellotti era stato docente a Pavia e a Napoli. Prossimo alla cultura positivista di Hippolyte Taine e alla psicologia di Herbert Spencer, non ignaro dell'etica kantiana e dei lavori di Dilthey, era legato alla massoneria e interessato ai fenomeni di religiosità arcaica, autore di un saggio sull'eresia di Davide Lazzaretti, l'eretico e ribelle «messia del Monte Amiata», ucciso dai regi carabinieri nel 1878. I suoi scritti, noti a Spencer e tradotti in inglese, gli valsero nel 1908 il latitavio. Ne "La Critica" Giovanni Gentile ne fece un'ironica stroncatura che ostacolò per anni la sua chiamata a Roma.

Il primo accesso alla Sapienza romana di studiosi provenienti dalla scuola hegeliana di Napoli fu dovuto a Ruggero Bonghi, il giornalista-politico napoletano fondatore della rivista "La Cultura" e docente di storia romana. L'erudito calabrese Felice Tocco, formatosi a Napoli nella cerchia di Bertrando Spaventa, accolto non senza diffidenza a Roma, ebbe per due anni l'affidamento di Antropologia, che gli consentì di aggiornarsi in breve riguardo agli studi post-darwiniani sull'evoluzione umana e sulla *Völkerpsychologie*; passato allo Studio fiorentino, la sua vocazione di filologo e storico prevalse, lasciando una traccia profonda negli studi kantiani e bruniani.

Una commissione presieduta da Mamiani approvò nel 1874, non senza contrasti, la chiamata del vincitore del concorso di morale Antonio

Labriola. Berti e Mamiani non nascosero al ministro Scialoja la propria diffidenza per le sue «pericolose» idee tedesche; Francesco Fiorentino lo difese e nella relazione si leggono elogi per la sua «massima erudizione [...] la svegliatezza e prontezza del suo ingegno» (cit. in Labriola, 1976, I, p. XXXIX). Si era occupato in chiave anti-neokantiana dell'etica di Socrate, di Vico e di Spinoza, aveva assimilato l'empirismo di Herbart, ma nulla faceva allora presagire il futuro esegeta di Marx nel quarantenne adepto della Destra storica, che, chiamato alla Sapienza, segnò tra i filosofi una profonda cesura. La sua cultura storico-politica aveva radici ampie e ramificate, dalla formazione «rigorosamente hegeliana» agli studi di diritto e di economia, dalle teorie dell'etica al costante interesse per la Rivoluzione francese. Negli anni del trasformismo la partecipazione alle elezioni tra i liberal-radicali dissuase Labriola da ulteriori impegni nella politica attiva. Il confronto critico con le *impasses* dell'hegelismo dottrinario e del darwinismo sociale gli consentì di “raddrizzare” la dialettica alla luce della psicologia empirica herbartiana, e di calare in analisi storiche sempre più approfondite le idee di progresso, determinismo, eguaglianza, capitalismo, socialismo, lotta di classe, rivoluzione, Stato. «Quando venni a Roma come professore ero un socialista non cosciente» – scrisse a Engels – «un avvicinamento lento e continuo ai problemi reali della vita, il disgusto per la corruzione pubblica, il contatto con gli operai hanno a poco a poco trasformato il socialista scientifico in vero socialdemocratico»-(ivi, p. 256).

La figura socratica di Labriola, indagatore della società italiana «da un secolo all'altro», in anni di conflitti sociali, repressioni e scontri ideologici tra il materialismo storico e il neoidealismo conservatore, ha acquistato un rilievo maggiore negli studi recenti che nella remota narrazione crociana del marxismo come «criterio di interpretazione storica», «morto» sul nascere, che ha condizionato la fortuna-sfortuna dei suoi scritti. Il professor Labriola appare oggi, negli scritti, abbozzi, corrispondenze dell'edizione nazionale, come l'ingegno più stimolante, coinvolgente, poliedrico, adogmatico non solo tra i predecessori e successori della Sapienza, ma tra i *Kathedersozialisten* apparsi al di qua e al di là delle Alpi.

La campagna anti-positivistica degli hegeliani di Napoli, ormai incombenente nell'ambiente romano, non poté impedire nel 1900 le nomine alla Sapienza di due docenti di diversa statura, prossimi alla cultura positivista: Bernardino Varisco e Luigi Credaro. Matematico di formazione, docente di scienze nelle scuole secondarie, Varisco aveva insegnato filosofia a Pavia, dove aveva elaborato una propria analisi “fenomenologica” della coscienza, estranea sia al naturalismo monistico dei positivisti che alla tradizionale metafisica dualistica, e dedicata a una descrittiva neutrale delle rappresentazioni mentali operanti sia nel pensiero “meccanico” e discorsivo che nella creazione dei concetti metafisici. Il manoscritto ano-

nimo della sua *summa* enciclopedica *Scienza e opinione* fu premiato senza riserve dall'Accademia dei Lincei; l'autore fu chiamato alla Sapienza grazie alla buona stampa che il volume ottenne tra gli epigoni del positivismo. Anche in questo caso Giovanni Gentile ironizzò in una dura recensione sulle vaghe formule circa la genesi della psiche dalla materia di Varisco; il quale aveva intanto avviato un nuovo *iter* speculativo che lo riconciliò con la temperie idealistica sia in politica, sul terreno del nazionalismo, sia attraverso la metafisica d'impronta leibniziana de *I massimi problemi* (1913), fino alle postume meditazioni mistiche *Dall'uomo a Dio*.

Successore dal 1902 di Labriola sulla cattedra di pedagogia fu Luigi Credaro, valtellinese di origine popolare, professore nei licei, poi docente all'Università di Pavia. Era stato discepolo del neokantiano Carlo Cantoni e uditore di Wilhelm Wundt a Lipsia. La sua formazione, non priva di aperture verso le discipline sperimentali, lo condusse allo studio della psicologia dell'età evolutiva e ai connessi programmi di riforme educative in Valtellina, dove operò come deputato radicale e in seguito come militante socialista. Nel 1906 fu sottosegretario alla Pubblica Istruzione nel governo Sonnino, ministro nel 1910 nel governo Luzzatti, e fu confermato l'anno successivo da Giolitti. Per i suoi meriti di riformatore della scuola sarà nominato senatore nel 1919.

Gentile, uscito dalla Scuola Normale pisana, stretto collaboratore di Croce, era ordinario di Pedagogia a Palermo, ma puntava alla Sapienza fin dal 1910, dove presentò la propria candidatura per Filosofia morale. Ottenne il voto di Varisco, ma Barzellotti, Credaro e altri docenti della facoltà reagirono affidando l'insegnamento allo stesso Varisco. Il filosofo di Castelvetrano "sognava" letteralmente Roma dai suoi vent'anni, quando descrisse al suo maestro Domenico Jaja un miraggio onirico. Era al ministero dell'Istruzione, in visita a un alto funzionario «persecutore della filosofia e dei filosofi». Doveva inerpicarsi su «una scala lunga ed erta, in fondo alla quale era una porta chiusa ben alta e robusta, con un buco largo poco più di un palmo. Ed eccoti un usciere, il quale m'informava che per me egli non può aprire quella porta». Issatosi su per la porta «come un gatto, mi spenzolavo giù dal foro dall'altra parte. Sennonché dall'altra parte m'aspettava ancora una scala, e poi un'altra porta. E si ripeteva la stessa tragicommedia» (a Jaja, 10 ottobre 1998; cit. in Turi, 1995, p. 81). Vent'anni più tardi il presentimento si avverò in altro modo: le porte romane gli si aprirono il 24 ottobre 1917, giorno della rotta di Caporetto, quando, auspice Luigi Credaro, fu chiamato a coprire la cattedra di Storia della filosofia che era stata di Barzellotti.

Tale «riparazione di tutti i torti passati» (a Erminia Gentile, 24 ottobre 1917; cit. *ivi*, p. 245) gli consentì di rilanciare a Roma l'avventura della dialettica hegeliana, rimessa sulla sua testa e *contro-riformata*, e di resuscitare

lo spettro dello Stato etico che prenderà corpo nella militanza fascista *perinde ac cadaver*. Gentile rivendicò a suo modo l'eredità della filosofia classica tedesca dopo Jaja e Spaventa, che si erano proclamati adepti di uno Hegel trattato in Germania «wie ein toten Hund», conteso volta a volta tra Marx e Stirner, eclissato dal neokantismo, schernito dai nichilisti Schopenhauer e Nietzsche, ignorato dalla *Lebensphilosophie* che ispirò a Dilthey e Nohl la rilettura “teologica” della *Jugendgeschichte*. Eppure la *traditio* neohegeliana “di destra” della scuola napoletana, anacronistica per tanti aspetti, adottò la dialettica come fede salvifica, probabilmente come antidoto alla scolastica.

Secondo la narrazione agiografica, Gentile fu un *purus philosophus* “liberale” fino all'avvento del fascismo. Non è così, se si considera *La filosofia di Marx* (1897), opera prima del pugnace normalista, scritta per l'abilitazione all'insegnamento medio. Quella dotta, puntigliosa confutazione sfruttò i dissensi tra Labriola, Croce, Sorel, con ragioni affini al revisionismo di Eduard Bernstein. Definì il marxismo una filosofia della storia a sfondo escatologico, un'utopia ridotta a pseudoscienza, e il materialismo storico una *contradictio in adjecto*. Malgrado la metafora della dialettica hegeliana raddrizzata, Marx non aveva fatto altro che ricalcare in forma pseudo-materialistica e dogmatica il suo ritmo tutto “spirituale”. Inoltre teoremi puramente economici come la legge bronzea del salario, la teoria del lavoro-valore, il plusvalore, la caduta del saggio del profitto, e quindi l'ineluttabile rivoluzione proletaria, non erano vere contraddizioni dialettiche, ma estrapolazioni deterministiche, materialistiche, surrettiziamente proiettate nel futuro dello «spirito». Diversamente da Croce, iniziato da Labriola, la filosofia di Marx era per Gentile nient'altro che una metafisica, con buona pace dello «spettro che si aggira per l'Europa», della lotta di classe e dei suoi falsi profeti.

Sgombrato il terreno dal materialismo, Gentile fece coincidere razionale e reale nella sommaria contrazione di figure fenomenologiche, categorie logiche e mediazioni dialettiche di Hegel, “superate” e dissolte nella formula magica dell'atto-in-atto. Il motore immobile della metafisica di Aristotele e l'io penso di Kant si fondevano con il *verum-factum* di Vico, con la negazione della negazione di Hegel, con lo schema di Bertrando Spaventa della “circolazione”: il cerchio del pensiero occidentale era *aufgehoben*, concluso e superato, in gergo vetero-hegeliano, «in una notte in cui tutte le vacche sono nere».

Nel ventennio 1897-1917 il *tour de force* speculativo di Gentile si svolse ne “La Critica” su due fronti: la battaglia anti-positivista e una ricostruzione “spaventiana” della storia della filosofia in Italia. Vennero poi il dissidio con l'amico che lo aveva aiutato e stipendiato, la chiamata a Pisa nel 1910, gli anni dell'interventismo e della Grande Guerra vissuti

in Toscana, dove Gentile mise radici e condensò il verbo attualistico nel *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* (1912). Era il “titolo” che gli avrebbe aperto le porte del ministero dell’Istruzione. L’intenso *pathos* retorico degli interventi raccolti in *Guerra e fede* non gli impedì di mettere a punto i due voluminosi trattati, la *Teoria generale dello spirito come atto puro* (1916) e il *Sistema di logica* (1917), nei quali la filosofia dell’atto puro assunse la veste dogmatica che confermò la vera vocazione dell’autore.

L'impronta di un super-io ipertrofico e autoritario domina anche l'immagine dello Stato etico delle lezioni pisane *Lineamenti di filosofia del diritto* (1917). La “riforma” della *Rechtslehre* di Hegel si limita qui, come pure nella relazione al congresso hegeliano di Berlino (1931), a limare le articolazioni “liberali” teorizzate dal filosofo di Stuttgart nelle varie sfere della società civile. Come reazione all'immagine dello stato «guardiano notturno» della tradizione liberale anglo-francese, Gentile evocò lo spettro del Leviatano: lo Stato assoluto, che quasi anticipando il Grande Fratello di Orwell si manifesta *in interiore homine* e stringe in un nesso “etico” gli atomi astratti della *fictio* contrattualista. Illusoria la lotta di classe, la scelta tra sudditi o cittadini, libertà o schiavitù; falsa la rappresentanza della sovranità popolare; nessuna concessione a prerogative personali, autodeterminazione di singoli, diritti civili. Aderendo al fascismo, Gentile non si scostò dal proprio sistema e non ne ritoccò per trent'anni i principi illiberali.

2. Il ventennio fascista

Varisco insegnò fino al 1925. Tenne a distinguersi dalla fronda antifascista dei colleghi che avevano provocato nel 1926 la chiusura prefettizia del congresso milanese della SFI, di cui era presidente. Volle dar prova di nazionalismo e patriottismo prefascista ripubblicando interventi polemici apparsi negli anni giolittiani nell’“Idea nazionale” di Enrico Corradini. «Le idee politiche ora dominanti furono da me sostenute fin da un tempo in cui, nessuno le credeva destinate a vincere» (Varisco, 1926, p. 34). Il libro fu il suo “titolo” per il laticlavio, anche se la grata dedica al senatore Gentile non esclude che fin dalla premessa si riaffermasse, contro lo Stato etico e la dialettica, il «singolo individuo» e la «necessità logica come fonti del diritto positivo». Temi dell’ormai obsoleto empirismo-positivismo di Varisco, consoni all’ascesi religiosa della sua ultima stagione, sono l’esame dei regimi in base all’esperienza storica, il giudizio empirico sulla forma e la qualità dei governi, l’elogio della costituzione inglese e del «governo forte», l’educazione della plebe da parte delle élite. Una nota di nostalgia del nazionalismo, confluito nel PNF, si avverte nella commemorazione del «profeta del fascismo» tenuta nel 1933 da Federzoni.

All'indomani della marcia su Roma, su proposta di Ernesto Codignola e del sindacalista Agostino Lanzillo, il duce varò la nomina di un personaggio che non sfigurava troppo rispetto a Croce, ex ministro giolittiano della Pubblica Istruzione: il professor Gentile, già eletto assessore alla cultura a Roma, giurò come indipendente il 31 ottobre 1922. Altre porte gli si aprirono: dal 4 agosto era accademico dei Lincei, il 5 novembre ebbe il laticlavio. Rispetto ai colleghi ex ministri liberali, il fatto nuovo era la conquista violenta del potere. Un problema grave, irrisolto da molte legislature, dibattuto da educatori di diversa estrazione, era una riforma scolastica che sostituisse la vecchia legge Casati e il caos postbellico. Nel primo anniversario della marcia su Roma un regio decreto promulgò la riforma Gentile, «la più fascista delle leggi» secondo il vanto di Mussolini, il quale però la definirà «un errore» dopo il Concordato. Nonostante l'organicità delle premesse, la riforma fallì, osteggiata dalle organizzazioni dei docenti, alterata da continui «ritocchi», infine criticata in nome di una fascistizzazione più radicale della scuola. Incancellabili l'impronta elitaria, «un abito lugubre, clericale, bigotto, un dottrinarismo saraceno» secondo Gobetti (1924), e il primato della cultura umanistica, l'anticipo non reversibile delle scelte giovanili, la rigidità dei *curricula*, l'assenza di ascensori sociali. Allora le critiche dei fascisti ricaddero soprattutto sulla reintroduzione del catechismo nelle elementari, voluta da Gentile come preludio alla iniziazione filosofica, rinviata al liceo. Nel 1924 il ministro «indipendente» non mancò di celebrare l'evento, e ne fu grato al fascismo, che esaltò come «atteggiamento di altissimo valore spirituale e di singolare significato storico» (Gentile, 1925, p. 124). Un nesso teoria/prassi, a rovescio rispetto a Marx, l'indusse ad accettare senza riserve lo squadristo e la violenza come eredità del Risorgimento, in nome dello pseudo «liberalismo» nazionalista dello Stato etico e ultra-hegeliano che aveva delineato a Pisa. È stato detto che l'adesione del filosofo al fascismo mirava a tutelare la riforma scolastica; ma si deve aggiungere che il primato della filosofia al culmine del processo educativo era finalizzato alla conversione delle classi dirigenti al *credo* dell'atto puro da ottenere grazie al fascismo. Malgrado certi sottili *distinguo* e certe difese d'ufficio, la sua azione pratica di profeta ormai *totus politicus* non fu che una coerente, ostinata prosecuzione con altri mezzi dell'attualismo speculativo.

Ricevuta la tessera *ad honorem* del PNF, Gentile ringraziò con smaccata adulazione: «Il liberalismo come io lo intendo [...] il liberalismo della libertà nella legge e perciò nello stato forte [...] non è oggi rappresentato dai liberali che sono più o meno apertamente contro di Lei, ma, per l'appunto, da Lei» (a Mussolini, cit. in Turi, 1995, p. 341). Donde, tra l'ex maestro elementare e il «grande maestro [...] assunto al proprio servizio dalla rivoluzione» (De Bagnac, 1990, p. 256), il sodalizio

fondato su calcoli di potere, prestigio, interessi, destinato a durare un ventennio; anche se di lì a poco lui e altri tre ministri si dimisero, nel torbido clima del delitto Matteotti, con il primo ministro accusato di esserne mandante, motivando il gesto col pretesto della «pacificazione nazionale». Ma il senatore non mancò a rinnovare tempestivamente al duce il proprio consenso prima e dopo il 3 gennaio 1925, né rinunziò a un *cursus honorum* parallelo a quello di Alfredo Rocco, il giurista addetto alle “fascistissime” leggi liberticide. Il crescendo di conferenze, allocuzioni e articoli propagandistici raccolti nella silloge *Che cosa è il fascismo* (1925) assicurò a Gentile il ruolo di propagandista eccellente del regime *in fieri*. Si prestò a presiedere la Commissione dei Quindici (poi dei Diciotto) per la riforma dello Stato, scarsa di risultati. Ma non ebbe ritegni nell’accumulare una lunga serie di cariche istituzionali, tra cui due feudi *ad personam*: la presidenza dell’Istituto fascista di cultura e la direzione dell’Istituto della Enciclopedia Italiana, epicentro di interessi e poteri accademici senza precedenti.

Il suo gesto più clamoroso fu il *Manifesto degli intellettuali fascisti* (1925). Da allora alla stipulazione dei Trattati Lateranensi maturò contro Gentile l’avversione dei firmatari del contro-manifesto Croce, cultori di studi letterari, politici, accademici anti-idealisti, alcuni dei quali si ravvederanno; ma anche l’ostilità di quanti, nelle stesse fila fasciste, contestavano l’identificazione del regime con l’attualismo. La miscredenza e l’opportunismo di Mussolini, riflessi nei suoi rapporti conflittuali con la Santa Sede, pesarono sulla relativa eclissi che l’attualismo subì dopo il 1929; così pure i “ritocchi” alla riforma scolastica e i compromessi con la Chiesa, che reintrodussero l’insegnamento del catechismo nei licei; il *revival* cattolico, perfino tra i non pochi gentiliani dediti al sincretismo tra l’atto-in-atto e la teologia; la messa all’Indice di tutta l’opera; infine i discepoli che opposero al *credo* una scepsi radicale, o ebbero i primi dubbi sul connubio con il regime.

L’ambizione di strumentalizzare il fascismo in nome della scuola, come veicolo del *credo* attualistico, finì per rivelarsi perdente di fronte all’opposta volontà mussoliniana di non imprigionare il regime in un’ideologia. Il gioco delle parti tra il direttore dell’*Enciclopedia* e il duce, sotto l’impalpabile controllo di un terzo incomodo influente, il censore gesuitico Tacchi Venturi, sono leggibili nella voce *Fascismo*, redatta a più mani nel 1932 e in parte censurata da papa Ratti. Nel prologo teorico *Idee fondamentali*, non firmato, Gentile parla del regime come di un’entità spirituale ed etico-religiosa; dell’individuo «in quanto coincide con lo stato», e dello Stato come «la realtà vera dell’individuo»; e ancora: «se la libertà dev’essere l’attributo dell’uomo reale, e non di quell’astratto fantoccio a cui pensava il liberalismo individualistico, il fascismo è per la libertà [...]».

Per il fascista, tutto è nello stato, e nulla di umano o spirituale esiste [...] fuori dello stato». Segue un decalogo inquietante, intessuto di filosofemi rigorosamente attualistici, presentati come l'autentico *credo* del regime. Ma il duce firmò soltanto la voce seguente, *Dottrina politica e sociale*, di tono autobiografico, dove definì il *credo* per via di negazioni: la dottrina fascista, maturata nel fuoco dell'azione, esiste in quanto antisocialista, antidemocratica, antiliberale. A parte lo Stato etico, cita tutt'altre "fonti" assai lontane dall'idealismo, come lo scettico razionalista Renan, «che ebbe illuminazioni pre-fasciste», e allude a James, Sorel, Nietzsche. Dunque nel volume v dell'*Enciclopedia* (1932) l'incipiente declino dell'attualismo risulta dal contesto.

Negli anni seguenti, insediato nei palazzi romani e armato del «sistema dello spirito come atto puro», Gentile non produsse altro che una *Filosofia dell'arte* (1931) rancorosamente anti-crociana e perciò gradita al duce, che ne promosse a spese dello Stato la traduzione tedesca, affidata alle cure di Guido Calogero. Il «grande maestro», preso da un delirio di onnipotenza, contava a lungo termine sulla iniziazione dei giovani al verbo attraverso la scuola da lui riformata, sul consenso forzato dei docenti tramite il giuramento da lui voluto, sulla manipolazione ai posteri con l'autorità di voci-chiave dell'*Enciclopedia Italiana* da lui diretta, sull'indottrinamento delle masse come profeta investito dello stesso carisma dal despota.

Le cariche e le prebende di Gentile non vennero meno, e alcune insidie contro la sua riforma furono eluse grazie alla nomina nel 1929 del ministro Balbino Giuliano, noto *alter ego* di Gentile. Piemontese, era stato professore di liceo di Piero Gobetti, che ne ebbe stima; prima della piena adesione al fascismo era trasmigrato dalla collaborazione con il Salvemini socialista al nazionalismo e, in filosofia, dai misteri teosofici della Biblioteca Filosofica fiorentina alla fede attualista. Dopo alcuni incarichi burocratici Gentile lo iniziò alle alte cariche del regime, come vice del suo successore Casati. Le ragioni della rapida ascesa sono esibite negli articoli degli anni 1918-23, che giustificano e ricalcano in tono minore l'*iter* del maestro. Politologo per vocazione, nell'*Esperienza politica dell'Italia* (1924) Giuliano tracciò la parabola del giolittismo, gli entusiasmi di Vittorio Veneto, il «buio» clima della vittoria mutilata, i rischi della bolscevizzazione, le prospettive del nazionalismo fino alla svolta «provvidenziale» della Marcia su Roma. Nonostante l'incauta firma del *Manifesto* Croce, quel libro fu il suo maggior "titolo" di promozione politica, più efficace dei suoi scialbi lavori accademici *Il torto di Hegel* e *Il valore degli ideali*, che gli valsero la cattedra romana di Etica. Mussolini sapeva di rivolgersi a uno *yes-man* quando impose al neo-ministro la linea di compromesso da seguire in vista di una più radicale fascistizzazione della scuola:

Bisogna restare fedeli nella lettera e nello spirito alla riforma Gentile. Fra qualche tempo verrà la questione della libertà o meno della scuola. È evidente che quando lo stato si toglie dal piano dell'istruzione pura e semplice per salire al piano della *educazione*, la libertà dell'insegnamento torna di nuovo al tappeto (a B. Giuliano, 18 settembre 1929, in Mussolini, 1956, p. 336).

Infatti fu il ministro Giuliano a imporre per legge il giuramento di fedeltà dei docenti, con la *longa manus* di Gentile, le cui ipocrite lodi esaltarono la coerenza dei colleghi refrattari Giorgio Levi della Vida e De Sanctis. Lasciata la carica, Giuliano fu nominato senatore ed eletto preside della facoltà.

L'avventura politica di Gentile si concluse in un'estrema identificazione con il regime e con il suo capo, depresso, catturato, da Hitler liberato e messo a capo della Repubblica di Salò. Gli ultimi grandi gesti retorici del filosofo sono noti: nel febbraio 1943, un discorso a Firenze sulla «poligonia della verità», pretesto della propria *confessio* di fedeltà alla Chiesa romana; il 24 giugno 1943, il solenne appello agli italiani in Campidoglio; la stesura di *Genesi e struttura della società*, testamento speculativo che ricapitola le vecchie formule mediate con i luoghi comuni del duce circa l'«umanesimo del lavoro»; il «commovente» colloquio di due ore con il «vecchio amico», che lo volle presidente dell'Accademia d'Italia; infine gli articoli contro i partigiani «ribelli», i gappisti autori dell'agguato del 15 aprile 1944 sul quale sono stati sparsi fiumi d'inchiostro.

3. Il Dopoguerra

Gli Alleati entrarono a Roma un mese e mezzo dopo l'uccisione di Gentile. Adolfo Omodeo e Guido De Ruggiero, ministri dell'Istruzione dei governi Badoglio e Bonomi, erano stati suoi ex allievi; oppositori con Croce dopo il 1925, avevano acquisito ampie benemerienze nelle file dell'opposizione intellettuale al regime. La ristampa della *Storia del liberalismo europeo* di De Ruggiero, soppressa per ordine di Bottai, era costata all'autore l'estromissione dalla cattedra al Magistero di Roma e il carcere. Nei mesi difficili della transizione il neo-ministro dichiarò l'urgenza di un «puntellamento e adattamento dell'edificio scolastico [...]». Noi dovremo preparare la Costituente della scuola». Nel manifesto post-idealistico *Ritorno alla ragione* (1946) argomentò sulla riaffermazione di perenni valori morali e giuridici contro la giustificazione passiva delle *res gestae* da parte dello storicismo contemplativo. Nel 1946 il suo passaggio alla cattedra di Storia della filosofia che era stata di Gentile ebbe un significato simbolico di svolta nella continuità.

Dopo il suo ultimo corso, Gentile stesso aveva affidato nel 1943 tutti gli impegni romani a Pantaleo Carabellese, marito della nipote Irene e

docente alla Sapienza dal 1929 al 1948. Allievo controcorrente e isolato di Varisco, egli aveva opposto al neoidealismo un ontologismo fondato sull'«oggetto assoluto». In politica, sospese il giudizio per tutto il ventennio, dimentico del “concretismo” che aveva coltivato nell'ambito de *L'Unità* di Salvemini. Il risveglio della sua vena di «socialista mazziniano» risale al 7 settembre 1944, quando alla battuta di Churchill circa la libertà «donata all'Italia dagli alleati», replicò in una conferenza che la ricostruzione del paese doveva ispirarsi alla «divinità del dovere» e al «teismo politico» del Mazzini. Annunciò un ritorno «alla teoria pura [...], alla originalità profonda della persona politica e filosofica che è l'Italia», il dovere del rispetto da parte degli ex nemici, il diritto alla riconquista dell'autonomia nazionale. I démoni da esorcizzare erano soprattutto la divinizzazione idealista dell'io, la dialettica sia materialista che spiritualista, «la teoria germanica dello stato etico» (Carabellese, 1946, pp. 154 ss.). Coerentemente con la propria ontologia laica, Carabellese rese esplicita la reazione all'attualismo coltivata tenacemente negli anni, non senza l'indulgenza di Gentile verso un “nipote” che non poté dargli ombra dalla cattedra né in politica.

La metafisica dell'atto puro non sopravvisse al caposcuola, ma tra i cattedratici suoi allievi prevalse una deriva autocritica, scettica, metapolitica, privilegio di docenti post-idealisti che lasciarono scarso spazio ad altri indirizzi di ricerca, salvo, tra gli studiosi più giovani, le varianti della “metafisica” marxista. La diaspora dei gentiliani ricalcò uno schema rituale: a destra gli accademici rientrati nel porto teologico, come Augusto Guzzo e Fazio Allmayer; al centro Guido Calogero, teorico del liberal-socialismo; a sinistra, comunisti *proprio iure* come Galvano Della Volpe, Ugo Spirito, Cesare Luporini ed altri. Carabellese e Carlo Antoni, autore della voce *Nazional-socialismo* dell'*Enciclopedia*, cospiratore antifascista nella cerchia di Maria José “regina di maggio”, fedele commentatore di Croce, dettero avvio al nuovo corso della Sapienza con le chiamate di Spirito e Calogero, stretti collaboratori di Gentile per gli articoli politico-filosofici “ortodossi” nell'*Enciclopedia*, benché in altri scritti avessero maturato prese di distanza radicali dal maestro: Spirito con *La vita come ricerca* (1937), Calogero con *La conclusione della filosofia del conoscere* (1938) e *La scuola dell'uomo* (1938). Pro e contro Gentile, Spirito mantenne una fede inconcussa nell'identificazione tra individuo e Stato “etico”; ma emulò a suo modo la critica marxiana dell'economia politica, contrapponendo all'individualismo borghese-liberale la tesi “comunistica” della «corporazione proprietaria». Postulò al convegno di Ferrara del 1932, come teorico corporativo fascista, il passaggio dei mezzi di produzione dal capitale privato alla proprietà collettiva; ma fu accusato di “bolscevismo” dalla destra del PNF e dalla Confindustria. Bottai e lo stesso Mussolini, che pure avevano incoraggiato il suo radicalismo, lo lasciarono al suo destino: rimosso

dalla cattedra corporativa di Pisa dal ministro De Vecchi, fu spedito a Messina come sorvegliato speciale e docente di filosofia. Dopo il 1943 si dichiarò vittima del fascismo, evitando però ogni accenno sul suo ingenuo conato di consigliere del principe. Solo due anni innanzi aveva recapitato a Mussolini, latore Bottai, il dattiloscritto *Guerra rivoluzionaria*: un'interpretazione "sociale" del nazifascismo che rilanciava la teoria e la prassi corporativa, come proprio contributo all'assetto del continente dopo la vittoria dell'Asse. Il duce apprezzò, dubitando sulle relazioni con l'alleato, conflittuali già nel corso della guerra. Archiviato il dattiloscritto, dinanzi agli epuratori che nel 1945 lo sottoposero a processo, Spirito poté invocare la libertà di opinione e di ricerca, negatagli dalla dittatura ma dovutagli dal nuovo Stato. Reintegrato nell'insegnamento ma sgradito a sinistra, si astenne dalla politica. Nel suo *iter* di scettico, estese il "problematicismo" universale al radicale rigetto dell'ego, dal *cogito* cartesiano all'io trascendentale di Kant e oltre, fino alla metafisica dell'atto puro. Nella *Vita come amore* (1952) annunciò il «tramonto della civiltà cristiana» e l'avvento dell'«onnocentrismo», grazie al riconoscimento dell'*altro*, del *tu*, al *regnum hominis* fondato sull'amore. Sentì di aver così raccolto e coltivato il seme fecondo lasciato cadere *in extremis* sul terreno del "comunismo" da Gentile nel suo testamento spirituale.

La reazione all'ortodossia gentiliana e la resistenza al regime presero una piega teorico-pratica militante in Guido Calogero, ellenista e dotto cultore di Storia della logica greca. La sua precocità lo tenne a lungo sotto la ferula baronale del maestro. Croce accusò Calogero di «misologia» per la sottile metacritica dell'*autoktisis* che dislocava e dissolveva sul terreno dell'etica le ambiguità della logica, fino a dichiararne la «conclusione». L'assurda volontà di «ridurre la storia della logica a un'auto-dissoluzione» in realtà concludeva nient'altro che l'attualismo. A Calogero, posto sotto la sorveglianza dell'OVRA, fu rifiutata la tessera fascista. Per un calcolo prudenziale egli pensò di dedicarsi all'avvocatura. Il suo scritto *La logica del giudice e il suo controllo in Cassazione* ebbe fortuna tra i giuristi e gli studiosi di diritto. Fin dagli anni Trenta, misurandosi a Pisa con i teorici corporativi, Calogero rifletté su una possibile confluenza di motivi liberali nel socialismo, e mise a punto in tal senso con Aldo Capitini il manifesto del Movimento liberal-socialista. La sua entrata nella resistenza clandestina gli costò l'arresto e il carcere, a Firenze e in Puglia, dove provvide a redigere i tre volumi delle *Lezioni di filosofia* (1952). Non seguì la fusione tra il Movimento liberal-socialista e il Partito d'Azione; dopo la direzione dell'Istituto Italiano a Londra, mise a frutto nell'insegnamento la sua nuova esperienza della cultura anglosassone. Prodigio della propria vena didattica e civile con la «filosofia del dialogo», trovò un'eco durevole nella vita politica fino al settennato

presidenziale di Carlo Azeglio Ciampi, che ne aveva condiviso a Pisa l'antifascismo militante.

In un secolo, gli studenti avevano assistito passivamente alle scelte e alle prese di posizione politiche dei cattedratici. Nel 1968 lo scenario cambiò e le posizioni si invertirono. I giovani esclusi dai partiti di massa o delusi delle ideologie forti occuparono i palazzi piacentiniani, chiusero gli accessi ai professori, salirono in cattedra, discussero le varianti francofortesi del marxismo. Si videro illustri docenti moderati o di destra restare attoniti e offesi; ma i ribelli negavano il monopolio della teoria soprattutto ai «baroni rossi», la gestione dell'ideologia e della linea politica ai dirigenti dei partiti. Esempio il caso di Lucio Colletti: esegeta di Marx, Lenin, Della Volpe, lucido critico del metodo dialettico, fu minacciato di “piccone”, poi eletto parlamentare di tutt'altra lista politica opposta. Ma questa è un'altra storia.

Nota bibliografica

I limiti di spazio non consentono rinvii alla letteratura primaria e secondaria. Per i singoli autori: *Dizionario biografico degli italiani*, Istituto Enciclopedia Italiana, Roma 1960-2020, 100 volumi, *sub voces*. Le rare note si riferiscono alle citazioni dirette da:

CARABELLESE P. (1946), *L'idea politica dell'Italia*, Gangemi, Roma (ristampa).

DE BEGNAC Y. (1990), *Taccuini mussoliniani*, il Mulino, Bologna.

GENTILE G. (1925), *Che cosa è il fascismo*, Vallecchi, Firenze.

LABRIOLA A. (1976), *Scritti filosofici e politici*, 2 voll., Einaudi, Torino.

MAMIANI T. (1853), *Scritti politici*, Le Monnier, Firenze.

MUSSOLINI B. (1956), *Opera omnia*, a cura di E. e D. Susmel, vol. XLI, La Fenice, Firenze.

TURI G. (1995), *Giovanni Gentile. Una biografia*, Giunti, Firenze.

VARISCO B. (1926), *Discorsi politici*, a cura dell'Istituto nazionale fascista di cultura, De Alberti, Roma.

Didattica della filosofia

La Costituzione

proposta attraverso la semplificazione linguistico-testuale. Spunto didattico

di *Stefania Zanardi**

Abstract

This contribution proposes a didactic simplification of Calamandrei's text about the Italian Constitution designed to be presented to BES or foreign students in the first two years of secondary school or at the beginning of the third. This work was proposed in the context of a round table during the training course *The Words of the Constitution. For a Philosophical Lexicon of Citizenship*, organized by the Italian Philosophical Society (10th May 2021).

Keywords: Constitution, Simplification, Civics, Didactics, Philosophy.

1. Premessa

Il presente lavoro è stato presentato nella tavola rotonda che la Commissione didattica della Società filosofica italiana (SFI) ha organizzato, il 10 maggio 2021, a conclusione del Corso di formazione *Le parole della Costituzione. Per un lessico filosofico della cittadinanza*, ideato dalla stessa SFI e rivolto ai docenti della scuola secondaria di secondo grado. Il corso, tenutosi da remoto su piattaforma Zoom da marzo a maggio 2021, si è incentrato sulle seguenti tematiche: Rispetto, Sovranità, Proprietà, Uguaglianza, Pensiero, Libertà, Lavoro.

Nell'ambito di una riflessione sulle pratiche didattiche che vedono convergere filosofia ed educazione civica ho pensato di condividere una proposta didattica che ho progettato nel mio liceo.

Come sappiamo il D.M. 22 giugno 2020, n. 35 ha emanato le *Linee guida per l'insegnamento dell'Educazione civica*, introdotta con la legge 20 agosto 2019, n. 92 nel curriculum scolastico e diventata obbligatoria a partire

* Università degli Studi di Genova, Liceo delle Scienze Umane "Marconi-Delpino" di Chiavari; stefania.zanardi@unige.it.

dall'anno scolastico 2020-21. Siccome fino all'anno scolastico 2022-23 il ministero dell'Istruzione non definirà gli obiettivi specifici di sviluppo delle competenze dell'educazione civica, sarà compito di ciascun istituto scolastico stabilire i propri curricula e i rispettivi obiettivi attraverso un'integrazione al Piano triennale dell'offerta formativa (PTOF), tenendo presente le suddette *Linee guida* di giugno 2020. Secondo queste ultime, Educazione civica sarà trasversale a tutte le altre materie, indirizzando i contenuti alla formazione civile e dovrà essere insegnata dai docenti di ogni Consiglio di classe in contitolarità che saranno tenuti a condividere non solo gli obiettivi, ma anche gli strumenti e la valutazione di questa disciplina.

Come è noto, la legge del 2019 e le *Linee guida* del 2020 hanno individuato tre macrocategorie fondamentali dell'insegnamento dell'educazione civica:

1. Costituzione, diritto, legalità e solidarietà;
2. sviluppo sostenibile, educazione ambientale, conoscenza e tutela del patrimonio e del territorio con riferimento all'Agenda 2030;
3. cittadinanza digitale, ossia la consapevolezza e l'uso critico dei nuovi media.

Ora, muovendo dalla considerazione della filosofia stessa come diritto alla cittadinanza e all'educazione civica, lo sguardo si volge inevitabilmente pure alla complessa area tematica dell'educazione alla cittadinanza, congiunta con le questioni connesse al successo formativo degli alunni con Bisogni educativi speciali e Disturbi specifici di apprendimento.

Nell'ottica di un'adozione di strategie metodologiche didattiche finalizzate alla promozione dell'educazione civica e dell'educazione alla cittadinanza attiva e all'inclusione degli alunni con Bisogni educativi speciali, mi sono cimentata in un lavoro di semplificazione del testo di Piero Calamandrei sulla Costituzione (Calamandrei, 1955) da presentare a un ipotetico studente liceale BES o straniero del biennio o dell'inizio del terzo anno. Il lavoro è stato successivamente condiviso con i colleghi del Dipartimento di Filosofia e Scienze Umane e di Diritto ed Economia del Liceo delle Scienze Umane "Marconi-Delpino" di Chiavari.

La semplificazione è stata condotta seguendo tecniche di semplificazione linguistico-testuali e ha coinvolto il lessico, la morfosintassi, la testualità e gli aspetti grafici. Nello specifico, nel rispetto del testo in microlingua (linguaggio specifico delle discipline), la riformulazione è stata effettuata in un linguaggio più vicino alla comunicazione di base, attraverso una rielaborazione del testo stesso tesa ad aumentarne la comprensibilità tramite la ridondanza secondo un'organizzazione logico-concettuale finalizzata a facilitarne l'elaborazione cognitiva e la comprensione.

Se fosse necessario ai fini del successo formativo degli studenti BES e DSA, a mio avviso, sarebbe opportuno applicare queste regole anche ai

manuali di filosofia e al testo filosofico adottando diversi livelli di semplificazione a seconda dei bisogni dei discenti. A livello di manualistica possiamo reperire una varietà di proposte, ad esempio, per quanto concerne storia, italiano, ma non troviamo quasi nulla di filosofia.

2. La Costituzione non è una macchina

FIGURA 1



Testo semplificato.

FIGURA 2



La **Costituzione** non è una macchina. La **Costituzione** è un **pezzo di carta** e non si muove da sola.

FIGURA 3



La nostra volontà e il nostro interesse per la **politica** fanno vivere la **costituzione**. Purtroppo molti giovani non amano la **Costituzione** e non hanno **interesse** per la **politica** (**indifferentismo**).

FIGURA 4



I giovani devono far vivere la **Costituzione**. I giovani devono capire di non essere soli al mondo. I giovani devono **rispettare** tutte le **persone**. La **Costituzione** è il **rispetto** delle **persone**. I giovani vogliono vivere felici e devono amare la **Costituzione**.

FIGURE 5-6



La **Costituzione** ha dentro tutta la nostra **storia**, le nostre gioie, i nostri dolori. La **Costituzione** ha molte parti (**articoli**).

FIGURA 7



L'articolo 2 vuole la fratellanza e l'aiuto (**solidarietà**) tra gli uomini.

FIGURA 8



L'articolo 5 vuole l'**unità** dell'Italia.

FIGURA 9



L'articolo 8 vuole la **libertà religiosa**.

FIGURA IO



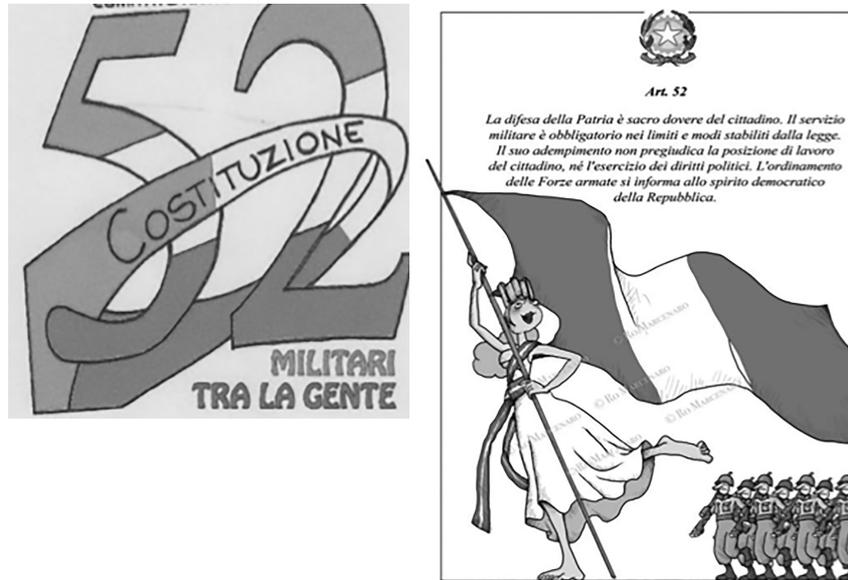
L'articolo 11 non vuole la guerra. L'articolo 11 vuole la **pace**.

FIGURA II



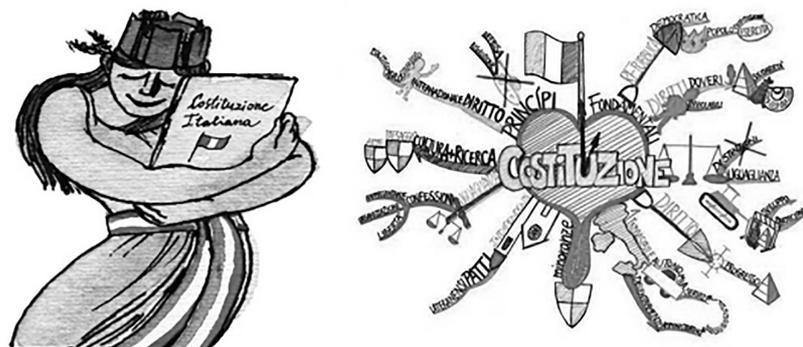
L'articolo 27 condanna i colpevoli (**imputati**). L'articolo 27 non vuole la morte dei colpevoli (**pena di morte**).

FIGURE 12-13



L'articolo 52 difende il paese. Gli uomini devono difendere il paese. Gli uomini devono frequentare una scuola di addestramento alle armi (**servizio militare**).

FIGURE 14-15



Molti uomini hanno fatto nascere questi **articoli**. Questi uomini sono morti per la **libertà** e il bene del nostro paese (**giustizia**). Questi uomini hanno fatto nascere la **Costituzione**.

Nota bibliografica

- BIANCHI F., FARELLO P., SCATAGLINI C. (2009), *Storia per le scuole superiori. Unità didattiche semplificate dalla preistoria al XIV secolo*, Erickson, Trento, vol. 1.
- CALAMANDREI P. (1955), *Discorso sulla Costituzione*, ora in ID. (2007), pp. 6-10.
- ID. (2007), *Discorso sulla Costituzione e altri scritti*, La Scuola di Pitagora, Napoli.
- FERRARI M., MAGGI E., MARCHESI F. (2008), *Antologia. Italiano L2. Testi d'autore facilitati e semplificati per classi plurilingue*, Sestante Edizioni, Bergamo.
- Linee guida per l'insegnamento dell'Educazione civica*, in D.M. 22 giugno 2020, n. 35 (https://www.tecnicaldellascuola.it/wp-content/uploads/2019/10/educazione_civica_linee_guida-decreto.pdf).

Spazio recensioni

Recensioni

L. Candiotta, G. Pezzano, *Filosofia delle relazioni. Il mondo sub specie transformationis*, il melangolo, Genova 2019, 163 pp., € 18.

Diversi sono i lavori nell'ambito della filosofia, senza voler scomodare gli antichi, che si occupano del tema delle relazioni da un punto di vista metafisico-ontologico, e quello di Candiotta e Pezzano risulta essere tra i tentativi più interessanti. Infatti, non solo gli autori hanno collaborato alla stesura di questo saggio, ma hanno anche fatto di questo lavorare insieme, nel suo prodursi, un laboratorio pratico, una palestra d'esercizio di quella relazione che come problema vanno filosoficamente interrogando. Il presente volume è costituito *de facto* da un lavoro a quattro mani dove i capitoli si rilanciano l'un l'altro, in un gioco di rimandi a comprensione crescente: come proficui portatori di una stratificazione autopoietica di sapere.

Un percorso dinamico quindi che come ha interrogato gli autori durante la stesura non può non interrogare anche noi come lettori. Si può a buona ragione sostenere che i due autori, oltre ad aver scritto, studiato e curato un libro insieme, hanno instaurato un proficuo dialogo di saperi che si è fatto carico dei percorsi di studio e ricerca di entrambi. Questo lavoro si pone dunque in quel *tra* che viene richiamato dagli autori e che gli autori stessi unisce e divide. Un *tra* che unisce differenziando, nel tentativo di lasciarsi alle spalle ogni sorta di sostanzialismo. Un *tra* che a detta degli autori: «è strutturale proprio perché *struttura* le cose» (p. 49). L'attenzione alla relazione è diventata così anche il *modus operandi* del loro stesso lavorare, del loro stesso indagare la e nella relazione. A maggior ragione quindi si può sostenere che *le cose non sono ma accadono*, ed è il caso dell'oggetto dello studio di questo lavoro e del suo prodursi.

Candiotta si concentra, oltre a inquadrare il dibattito contemporaneo sul *realismo strutturale ontico* (OSR), su una preziosa genealogia della rela-

zione, da Platone al sapere orientale, capace di illuminare la portata teoretica, ma anche i limiti e le contraddizioni, del concetto di relazione. Pezzano dalla sua mostra grande abilità nel maneggiare e disporre strumenti concettuali, di scuola deleuziana, per operare un'attualizzazione pratica della relazione. Questo perché l'intento degli autori impone una messa in opera del lavoro teoretico, non ci si può fermare solo alla speculazione, dobbiamo cogliere le implicazioni profonde e pratiche di una svolta di questa portata. Come ben delineato dagli stessi autori nelle prime pagine: «comprendere la relazione *sub specie transformationis* significa quindi emanciparsi dalle nozioni tradizionali di identità come spazio atomizzato e divenire come temporalità lineare, per fare spazio al carattere creativo, attivo e dinamico della relazione, la cui forza, essendo tra di noi, ci rinnova continuamente nel nostro intimo» (p. 12).

Uno dei maggiori pregi di questo lavoro è che il campo delle relazioni diventa visibile: si mostra al lettore mentre procede di capitolo in capitolo, inseguendo lo slancio metafisico degli autori, anche, e soprattutto, grazie all'impostazione prospettica con cui si analizza il tema della relazione.

L'obiettivo rimane saldamente comune: rendere chiaro *il primato ontologico della relazione*. Innanzi alle scoperte della scienza evolutiva e della fisica quantistica il concetto di sostanza vacilla, anzi, possiamo decretarne, senza remore, chiaramente la fine. Come suggeriscono gli autori «una metafisica relazionale è necessaria per poter effettivamente dare ragione di un'immagine del mondo che la scienza ci mette a disposizione» (p. 65). Nella consapevolezza che si tratta di mettere in campo una metafisica in grado di cogliere la dinamicità del processo relazionale poiché «le strutture si danno *insieme* alle cose, *nel mentre del darsi delle cose*» (p. 62). Un compito senz'altro non facile, ma necessario. Questo perché *siamo immersi in una rete di relazioni* che come ci mostrano i due autori ci costituiscono determinandoci. Non vi è individuo se non nella relazione, in una relazione che ha un suo *statuto ontologico strutturale*, la relazione viene prima degli oggetti o dei soggetti, e ne determina il campo delle possibilità. La relazione si pone quindi come quel processo che viene prima e che realizza l'apparire dei fenomeni. È importante capire che qui siamo di fronte a un rovesciamento del senso comune, oltre che della metafisica che storicamente si vede padrona della sostanza. Infatti secondo gli autori «le relazioni, interne o esterne che siano, presuppongono sempre la natura intrinseca e auto-sussistente degli oggetti: la relazione in nessun caso trasforma l'oggetto o gli oggetti ai quali inerisce, perché questi sono già determinati, le loro proprietà sono già determinate» (p. 33).

In altre parole, quello di cui faccio esperienza quando faccio esperienza di me è come se fosse, e in ultima analisi è, una proprietà emergente di una struttura ontologica di fondo. Struttura che appare erroneamente

di fondo solo per l'esperienza mediata, per esempio dal linguaggio, che mostra mentre nasconde e confonde i piani. La struttura di relazione, che è, come mostra Candiotta, allo stesso tempo platonicamente ideale e reale, è di fatto la fungibilità originaria dell'esperienza. Ma non solo: pensare in termini metafisici la relazione vuol dire di fatto considerarla «come *struttura reale* delle cose» (p. 22). Noi siamo le nostre relazioni, sempre in cammino, sempre nel divenire noi stessi, in un costante processo di produzione interrelata: reti di reti di relazioni. E anche mentre stiamo leggendo questa recensione ci stiamo formando e trasformando, siamo parte di «un'operazione formativa e trasformativa» (p. 9). Ed è per questo che percepiamo un dinamismo in corso, nell'atto di produrre noi stessi, nell'atto di viverci, nel campo relazionale che ci determina anticipandoci. Viene qui chiaro perché gli autori hanno posto particolare attenzione alla valenza pratica delle ricadute teoretiche del presente lavoro. Una *praxis* che è ben celebrata nell'epilogo con la coraggiosa proposta di un manifesto teoretico capace di mostrare l'apertura pratica del primato ontologico della relazione: il "Manifesto del nuovo realismo delle relazioni". Ed è evidente a questo punto che l'intento di Candiotta e Pezzano è quello di tracciare la via per un futuro sviluppo pratico, e se vogliamo anche esistenziale, di questo percorso teoretico. Un rilancio questo che viene espressamente consegnato ai lettori, anche perché, oggi, nel mondo presente, complesso, affascinante e minaccioso che ci è capitato in sorte una consapevolezza dell'interrelazione che tutto fonda e determina, *ante rem*, sta alla base di una maggiore consapevolezza del soggetto di vita e del suo posto nel mondo. Consapevolezza capace di cogliere, con maggiore profondità, la condizione del soggetto che si caratterizza per la sua strutturale relazione con la sostenibilità dell'ecologia della vita. Premessa fondamentale, questa, non solo per una metafisica e per una riflessione filosofica che siano in grado di stare al passo con il sapere scientifico contemporaneo, ma anche, una volta compreso che «organismo e ambiente si compenetrano mutualmente» (p. 51), per le scelte presenti e future nel campo pratico, etico, sociale e in fine politico.

Matteo Oreggioni

O. Rey, *L'idolâtrie de la vie*, Gallimard, Paris 2020, 56 pp., € 3,90 (trad. it. *L'idolatria della «vita»*, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2020, 40 pp., € 3,99); A. Laignel-Lavastine, *La déraison sanitaire. Le culte de la vie par-dessus tout*, Le Bord de l'eau, Lormont 2020, 110 pp., € 12,00.

Nell'attuale situazione di emergenza sanitaria che ha colpito ogni ambito della società e della vita privata sono sempre più numerose le riflessioni

filosofiche scaturite dal Covid-19: in questo contesto si inseriscono i due brevi saggi di Olivier Rey (= O. R.) e Alexandra Laignel-Lavastine (= A. L. L.), focalizzati sul concetto di *idolâtrie* (il primo) e *culte par-dessus tout* (il secondo) della vita, pubblicati in Francia rispettivamente nel giugno e nel novembre 2020.

Oliver Rey (Nantes, 1964), matematico di formazione, è attualmente ricercatore del CNRS nella sezione “filosofia”, docente all’Università Panthéon-Sorbonne e membro dell’Institut d’histoire et de philosophie des sciences et des techniques (IHPST). Alexandra Laignel-Lavastine (Parigi, 1966), filosofa, storica e saggista, si è occupata soprattutto della storia intellettuale e politica dei paesi dell’Europa dell’est del XX secolo, di Shoah, islamismo e jihadismo.

I contributi, rivolti a un pubblico di non specialisti, hanno l’obiettivo di rispondere a interrogativi basati sul presupposto che altre situazioni epidemiche ed emergenziali, assimilabili a quella attuale, hanno invece avuto effetti molto più contenuti. Fino a tempi recenti, un’epidemia delle proporzioni del Covid-19 avrebbe colpito l’umanità «autant qu’une vaguelette trouble la surface de l’océan. Mais voilà: la vaguelette a pris les proportions d’un tsunami planétaire. [...] Comment expliquer un tel changement d’échelle?» (O. R., p. 3). A. L. L. osserva che «jamais l’humanité n’avait été mieux armée médicalement et scientifiquement face à une épidémie; jamais elle ne se sera montrée aussi désarmée moralement. Pourquoi?» (p. 11).

Entrambi gli autori fanno propria l’idea diffusa secondo cui la pandemia ha sollecitato e portato in superficie tensioni morali e tendenze attive già da tempo: in questo senso, le due analisi superano i limiti della situazione contingente.

Prendendo a spunto gli slogan del governo francese («Sauver des vies quoi qu’il en coûte», dal discorso del presidente Macron del 12 marzo 2020), i due autori puntano l’attenzione su come la vita, intesa biologicamente come *zoe* (impropriamente *bios* in A. L. L.) e deprivata di ogni elemento “umano”, di ciò che le dà significato (la socialità, la cultura, le libertà...), la «vie nue» (*Das bloÙe Leben*) teorizzata da Walter Benjamin, abbia preso il posto del sacro e del trascendente. La società contemporanea, a causa della «sortie de la religion», che O. R. evoca con riferimento a Marcel Gauchet, è pervasa di una religiosità errante non più trascendente, che proprio nella vita organica ha trovato un punto di fissazione: di qui la «polarisation sur la vie dans sa matérialité» (O. R., p. 34).

Non vi sono più valori in nome dei quali si è disposti a sacrificare la propria vita, perché essi hanno una debolezza intrinseca, come osserva O. R. con l’aiuto di Rémi Brague (p. 41), e cioè il fatto di essere posti dal soggetto: se questo, però, assume un valore più alto dei valori stessi, allora

essi perdono ogni fondamento. A essere “sacra” non è più la disposizione al sacrificio, fondamento di una vita pienamente umana, «mais à l’inverse la vie organique, placée plus haut que tout, économie incluse» (A. L. L., p. 12). Solo due categorie di persone, nota A. L. L., hanno mostrato invece tale disposizione: i medici (pp. 105-6) e gli anziani (pp. 74-6). I primi, che per salvare altre vite hanno messo a rischio la propria, ne hanno salvaguardato così il senso e la dignità; i secondi hanno reclamato il diritto ad accordare priorità all’“umanità” della propria vita, agli affetti e alle relazioni, rispetto alla mera salute biologica. Molti di loro sono insorti – *La vie est un prix: la révolte des Anciens* è il titolo del paragrafo – contro l’inversione di valori che, al fine della protezione della generazione più anziana, sacrifica il presente e il futuro di quelle successive.

Un fenomeno parallelo all’idolatria della vita è il rifiuto del tragico, della sofferenza e della morte (O. R., pp. 36-9 e A. L. L., pp. 27-34): riconosciamo il nostro essere mortali, ma ne rifuggiamo la consapevolezza – proprio come il tolstojano Ivan Il’ič evocato da O. R., in un mondo che si è «déguérassimé» (pp. 42-4). La tendenza a eludere la morte, in una società in cui i cadaveri sono occultati, come se lo statuto di mortali fosse un insulto alla nostra condizione, allontana inesorabilmente l’uomo dalla coscienza del proprio *être-pour-la-mort* (l’heiddegeriano *Sein zum Tode*), sua condizione fondante: «[le tragique] est justement le prix à payer pour qu’une vie soit *proprement* humaine» (A. L. L., p. 31).

Due riflessioni complementari, presenti in entrambi i saggi, concernono i temi dell’asservimento e della libertà (O. R., pp. 40-4), alla cui limitazione, secondo A. L. L., troppo docilmente e rapidamente i francesi hanno accondisceso (pp. 14, 59-61). Rifacendosi a Hobbes, O. R. osserva che la protezione dalla morte violenta, offerta dal Leviatano in cambio della sottomissione e dell’alienazione della libertà, ha trovato un prolungamento naturale nelle misure prese dal potere pubblico per evitare, per quanto possibile, ogni tipo di morte. Se nei fatti la lotta contro la morte non è una preoccupazione dominante dei governi, è invece al fondamento della loro legittimità: per questo i governanti hanno dovuto risolversi a fare della limitazione dei decessi la loro priorità.

Un ulteriore tema comune è quello dell’economia, anche se i due autori vi attribuiscono un peso sensibilmente differente: A. L. L. vi dedica sette paragrafi (pp. 65-76), sostenendo la complementarità della difesa del motore economico e della vita. Bloccare l’economia per salvare vite umane significa distruggere il senso stesso dell’esistenza di molte persone, dando la priorità «aux morts et aux vivants visibles d’aujourd’hui, sur ceux, invisibles, de demain, arbitrairement exclus de notre sphère d’obligation morale» (p. 70).

Di ognuno di questi temi O. R. indaga le ragioni profonde, presentandole con lucide argomentazioni e attraverso uno stile espositivo piano ed

equilibrato, illuminando anche le cause sotterranee che hanno portato a questo cambio di rotta. Propone, in conclusione, oltre a un'analisi critica anche una *pars construens*, delle possibilità concrete per affrontare la crisi rintracciando la nostra "umanità": «il faudrait accepter de laisser certains maux sans remède. Et donc, au lieu de se livrer à la surenchère thérapeutique, cultiver à nouveau, collectivement, un certain art de souffrir et de mourir» (p. 45). Si restituirebbe così alla vita, intesa come *bios*, il carattere sacro che la tradizione classico-cristiana le ha da sempre attribuito e che oggi, sotto forma di idolatria, è traslato sulla *zoe*.

A. L. L. propone invece giudizi morali, all'insegna della requisitoria immaginaria dei nostri discendenti: il taglio è principalmente politico e l'analisi si focalizza, più che sulle cause, sulle drammatiche conseguenze attese, considerate apoditticamente inevitabili. Lo stile è improntato alla polemica, il registro proprio di una critica indignata e funzionale all'unica soluzione che l'autrice presenta, in linea con la propria formazione "dissidente" e facendo leva su riferimenti che paiono talora azzardati e fuori contesto (come quello all'opposizione al nazismo, pp. 81-3): la tesi che l'unica possibilità sia la dissidenza contro lo Stato – «doux despote éclairé» (p. 15) – e contro la «tyrannie de la santé, la déraison et la décivilisation qui nous attendent au tournant» (p. 107). La sua riflessione è giudicante e provocatoria: si citano, a scopo esemplificativo, i titoli di alcuni capitoli e paragrafi (*Un remède diabolique?*, *Vos niaiseries sentimentales*, *Énigmatique aveuglement*, «*Nous avons choisi la vie!*» *Anatomie d'une auto-mystification*, *Compensation narcissique et supériorité morale*, *Bref retour sur les premiers mois d'une gestion désastreuse*, *Les diktats du nouvel humanisme, ou l'angle mort de la crise*, *Confiner et punir*, *Le confinement et ses folkloriques aberrations*).

Nonostante la diversità di approccio non consenta di parlare di una variazione sul tema, è difficile non intravedere nel contributo di A. L. L. una dipendenza da quello, precedente, di O. R., noto all'autrice e da lei citato di sfuggita solo in conclusione (p. 102). Con molta buona fede, ci si potrebbe limitare a constatare la profonda similarità delle due riflessioni, ma il ragionevole sospetto che non si tratti di pura coincidenza porta a riconoscere, se non altro, un forte debito di ispirazione di A. L. L. nei confronti di O. R., che sarebbe legittimo se fosse esplicitamente dichiarato.

In definitiva, è al saggio di O. R. che si suggerisce al lettore di fare riferimento: grazie al taglio limpido e all'originalità di pensiero, esso costituisce un valido strumento terapeutico per comprendere e affrontare la "rivoluzione" morale in atto. Come mostrano le argomentazioni di Ermanno Malaspina, presentate in un articolo recentemente pubblicato (cfr. *La douleur et la mort: L'«idolâtrie de la vie» entre Sénèque et la postmodernité (pandémique)*, "Bollettino della Società Filosofica Italiana", N.S.

233, pp. 57-72), è possibile riconoscere per l'analisi di O. R. antecedenti anche nell'antichità classica: Malaspina rintraccia e sottolinea nella riflessione etica di Seneca quell'*art de souffrir et de mourir* che l'umanità non dovrebbe mai dimenticare e su cui O. R. richiama la nostra attenzione. Si conferma così la profondità delle radici del fenomeno morale individuato, persino oltre i riferimenti identificati e dichiarati dall'autore stesso. È questo, al di là dei numerosi altri meriti, il valore e l'interesse a mio avviso più grande del contributo, che nel suggerire un nuovo schema di interpretazione dell'attuale momento di crisi propone una lettura che ne supera gli incerti confini.

Micol Jalla

F. Jullien, *La vera vita*, Laterza, Roma-Bari 2021, 160 pp., € 18,00.

L'ultimo libro di François Jullien parte da una domanda cruciale, una domanda classica, se vogliamo, ma posta all'uomo (europeo) del XXI secolo secondo modalità linguistiche e argomentative in gran parte inedite: e se dovessimo accorgerci, un bel giorno, che la vita, così come ciascuno di noi la vive, altro non fosse che "pseudo-vita", vita finta, falsificata, depotenziata? Non dovremmo metterci a cercare ciò che si cela dietro il paravento dei luoghi comuni, del "così-tanto-per", del tirare innanzi immersi nel fluido appiccicoso e tutto-coprente dagli abiti prodotti dalla propria mente o impostici dalla società in cui viviamo? Cosa sarebbe di noi altrimenti? Spesso, non appena tale domanda fa capolino nella nostra coscienza, sgomenti, la lasciamo cadere, ripiombando nel tran-tran quotidiano. La portata "rivoluzionaria", in senso esistenziale e non solo, di tale domanda viene sminuita e adulterata quando a occuparsene provvede il *mainstream* di certa pubblicistica "filosofica" e "spirituale" *prêt-à-porter*, che pone sul mercato una serie di prodotti "fai-da-te" di ampio consumo.

La questione va presa sul serio. Perché la vita ordinaria sembra costantemente "de-coincidere" con se stessa? Con quali strumenti teoretici potremmo provare a definire e a "praticare" la "vera vita"? La tradizione filosofica occidentale, di matrice greca, ha provato a rispondere col definire la "buona vita", o la "vita felice". Le risposte delle etiche classiche, da quella platonica a quelle di epoca ellenistica e tardo-antica, sono tutte accomunate dall'aver pensato il "vivere" a partire dal concetto di "essere", a sua volta basato sul principio di contraddizione. Che si tratti del "dovere" stoico, del "piacere" epicureo o dell'*eudaimonia* aristotelica non fa differenza: si tratta comunque di un "concetto", che si forma attraverso operazioni intellettuali di delimitazione, definizione per esclusione del contrario e, infine, di "fissazione", ipostatizzazione. In questa maniera si

finisce, inevitabilmente, per snaturare il “vivere” che, nella sua immediatezza, si presenta come fluente e instabile, tale da includere e mettere in relazione i contrari. Ecco, se il vivere si dà all’esperienza fenomenologica del singolo con queste caratteristiche, ogni tentativo di ridefinizione concettuale è destinato a naufragare in un’*aporia* che si manifesta come “scacco” esistenziale ancor prima che come fallimento teoretico.

Non per niente, l’Occidente ha affidato l’esplorazione “salvifica” della dimensione singolare a due ambiti alternativi alla filosofia: la religione (cristiana) e la letteratura. In entrambi i casi alla *vis* epistemica che mira a “stabilizzare” l’imprevedibile spontaneità del vivere nei concetti, da declinare in maniera più o meno dialettica, subentra la narrazione mitica o, in presa diretta, l’esperienza personale, in sé intimamente contraddittoria, ma in quanto “sentita” e “vissuta” epistemicamente incontrovertibile (si pensi, ad esempio, al celeberrimo *odi et amo* catulliano o al *credo quia absurdum* di Tertulliano). L’incontro tra cristianesimo e filosofia greca, sfruttato a fini politici per “normalizzare” la portata eversiva del personalismo cristiano (più volte riemergente nel corso della storia come fiume carsico: un Pascal o un Kierkegaard stanno là a dimostrarlo), ha prodotto quella forma di idealizzazione della “vita beata” che fissa in un fumoso aldilà ancora da venire – “un mondo dietro il mondo”, per dirla con Nietzsche – l’essenza del vivere. Il tradimento della “vera vita”, anche in questo caso, si configura come “irrigidimento del trascorrente”, “oblio dell’attimo presente” con il conseguente spostamento in avanti (o indietro), in un tempo storico teleologicamente orientato, di quello stato di grazia paradisiaca (o “età dell’oro” oppure, in termini laici, “magnifiche sorti e progressive”, “sol dell’avvenire” ecc.) figliuolo niente affatto bastardo dell’*episteme* occidentale.

Ad ogni modo, l’inarrestabile declino della prospettiva religiosa tradizionale in questo scorcio di ventunesimo secolo ha reso vieppiù inattuale il ricorso agli “impianti mitologici” del passato, spesso sostituiti, come abbiamo detto, da proposte spiritual-commerciali *new age*. La letteratura, nonostante l’infodemia onnipervasiva dei nostri giorni, “resiste”. Ma presenta comunque un grosso limite: la sua prospettiva è quasi esclusivamente “descrittiva” e non “prescrittiva”. A un’etica filosofica, dunque, non è possibile rinunciare. Né alla fatica della costruzione di una visione teoretica – aperta e *in fieri* – si può supplire adottando *tout court* forme di “vitalismo” ottocentesco o novecentesco, alla Nietzsche per intenderci, o le attuali derive psicoanalitiche e psicoterapiche.

È necessario, dunque, per usare un’espressione cara a François Jullien, uno “scarto” (*écart*) che ci consenta di pensare l’immediatezza del vivere da una prospettiva “semanticamente” inedita, “altra” rispetto al pensiero occidentale, che egli individua nella Cina taoista. Il comparativismo del

filosofo francese non ha finalità storiche o strutturaliste, bensì propriamente filosofiche. La cultura e la lingua cinese vengono utilizzate come “operatori teoretici” spiazzanti, utili a esplorare i limiti del pensiero e del linguaggio europeo, a prenderne coscienza ed, eventualmente, a superarli, fluidificando le “rigidità” a essi sottese. Non si tratta, pertanto, di mettere a confronto questa o quella proposta culturale, Occidente *versus* Oriente, ricadendo negli ormai inservibili stereotipi ottocenteschi (volontarismo/rassegnazione; attività/passività ecc.). Bisogna che le diverse visioni si incontrino su un terreno realmente “dia-logico”, al fine di aiutare l’umanità “globale” del XXI secolo a esplorare inusitati e più vitali scenari teoretici e pratici.

In che senso la concezione cinese-taoista può esserci utile nella definizione di “vera vita”? Cominciamo con la lingua. La costruzione della frase nel cinese ideogrammatico ha caratteristiche “pittoriche” impressioniste. Tende a rappresentare la realtà così come si presenta nel suo darsi fenomenico, senza rigide classificazioni concettuali o vincolanti gerarchie sintattiche. Ne deriva una fecondità polisemantica che, per alcuni versi, può essere accostata al linguaggio della poesia ermetica europea. Il cinese non conosce, perché non sa dirli, concetti sovrapponibili a quelli occidentali di “essere”, “sostanza” o “fine”. Altra notazione rilevante in senso etico è la mancanza del termine “libertà”: in cinese si usa, piuttosto, un ideogramma che esprime l’idea di “disponibilità”, “apertura”, nel senso di “attenzione all’accadimento”. Dal linguaggio alla corrispondente visione del mondo il passo, a ben guardare, è breve. L’etica taoista, infatti, ruota intorno alla nozione di *wei wu wei*, “azione senza azione”, “azione priva di sforzo”, in quanto “non-duale”, in armonia con il “Tao”. Il significato della parola “Tao” è sfuggente, proteiforme, proprio come l’idea che *si limita a indicare*: “via”, “sentiero”, “principio”, “divenire”, “movimento”, “cosmo” ecc. Se proprio volessimo individuare nel lessico filosofico greco un equivalente di “Tao”, potremmo rifarci alla dirompente polisemanticità del termine eracliteo *logos*.

Come definiremmo, allora, la “vera vita”? Essa si configura, in primo luogo, come attività di “de-falsificazione” della vita ordinaria. Una definizione, si badi, rigorosamente in negativo, dato che della vita, standoci dentro, si può dire, per concetti, soltanto quel che non è (unilateralmente). Per esempio: possiamo dirla, idealizzandola, “felice”? Ovvero: è realistico concepirla conformemente a un determinato modello di “felicità” (in senso religioso, spirituale, umanistico ecc.)? In tal caso, che ne sarebbe della tristezza, della nostalgia, del dolore, dello smarrimento ecc.? Si può separare la gioia dalla tristezza? In secondo luogo, senza lo “scarto”, la “de-localizzazione” del farsi coscienti di un determinato stato d’animo, di una esperienza vivente unica e irripetibile (in quanto singola-

re), essa non si manifesterebbe. Ma la consapevolezza è anch'essa fuggitiva, transeunte: una "via" da coltivare, piuttosto che una condizione da raggiungere. Ecco, la "vera vita" unisce in sé, da un lato, la *vis* polemica, critica, demistificante (o "dis-alienante" in senso socio-politico) propria della tradizione socratica e cinica; dall'altro l'atteggiamento di disponibilità accogliente, non-duale, del saggio taoista, con un pizzico, mi sembra di poter concludere, di "ferocia vitale", di coraggioso abbandono all'imprevedibilità del diveniente.

Francesco Dipalo

N. Zippel, *Con le parole dei filosofi*, Carocci, Roma 2021, 135 pp., € 12,00.

Per chi abbia seguito le pubblicazioni di Nicola Zippel, docente di filosofia e storia nei Licei, sa come l'autore abbia dedicato una lunga ricerca e attività di scrittura sulla sua esperienza di insegnamento della filosofia ai bambini. Insegnamento apprendimento dovremmo dire, visto che è convinzione di Zippel che la filosofia abbia sì da insegnare ai bambini ma soprattutto essa dai bambini abbia da imparare. Che i filosofi, oggi, avvolti da un velo di Maya che non gli permette più di vedere l'originarietà delle domande della filosofia, abbiano, nell'innocenza eidetica dei bambini, una fonte privilegiata in cui risciacquare i loro panni in Arno. Su questo asse concettuale si dispiega la convinzione dell'autore che la vitalità della filosofia debba costituirsi su un rapporto, al tempo di oggi in sordina, fra la filosofia e lo spazio pubblico. Uno spazio pubblico che Zippel rintraccia appunto nel rapporto della filosofia con i bambini in cui finora sono fiorite le precedenti pubblicazioni dell'autore: *I bambini e la filosofia* (Carocci, Roma 2017), *C'era una volta la filosofia...* (Carocci, Roma 2018) e *Iride è caduta nel pozzo. Un tuffo nella filosofia* (Mimesis, Milano 2020).

La trilogia di Zippel sull'insegnamento-apprendimento della filosofia con i bambini ha dunque scandito decisamente la produzione filosofica dell'autore. Diciamo filosofica e non pedagogica perché appunto dentro il laboratorio di scrittura di Nicola Zippel c'è un'idea della filosofia e certamente l'idea sul luogo in cui la filosofia debba andare a recuperare le sue idee. Si intenda: Zippel è studioso che si è cimentato in maniera strutturale con la più solida tradizione filosofica e un particolare riguardo alla fenomenologia del Novecento. Sennonché, quando ha messo mano alla scrittura, finora lo spazio che egli si è ritagliato come laboratorio filosofico è stato appunto quello della cosiddetta *Children Philosophy*.

Il libro che esce dunque ora per Carocci, *Con le parole dei filosofi* (2021), sembrerebbe uno strappo rispetto a quanto l'autore ha pubblicato finora. Non è così. Il nuovo libro di Zippel, che prende in carico diversi

temi dell'esistenza umana, per leggerli alla luce di quanto i filosofi hanno detto su di essi, è appunto una ricerca che continua lungo quell'asse di ricerca secondo cui la filosofia è strettamente intrecciata con i problemi della vita ordinaria degli uomini. Del linguaggio ordinario degli uomini. E in questo senso lo studioso continentale di Husserl lambisce, senza però in esse lasciarsi risucchiare, tonalità di tipo analitico. Non è un progetto analitico, ma, dalle pagine del libro di Zippel, le parole dei filosofi sono intese per essere intonate con le parole degli uomini; degli uomini e delle donne che ogni giorno si pongono interrogativi, problemi pratici, intendimenti del mondo, che poi la filosofia, nell'ammonimento socratico a conoscere se stessi, non fa che portare verso il rischiaramento dell'autocoscienza. Ecco in fondo la chiave del libro. L'autore prende un tema su cui ogni essere umano si è dovuto interrogare almeno una volta e vi risponde con le parole dei filosofi.

In questo senso è utile citare i titoli dei capitoli del libro, sfogliarne l'*Indice*. Un *Indice* che si apre con una messa in chiaro di come la filosofia si risolva in uno «scetticismo aperto» che non è niente altro che l'atteggiamento filosofico del guardarsi intorno e, nell'intorno dell'intersoggettività, anche dentro, per porre e rispondere ad alcune questioni centrali dell'esistenza umana. Per questa via si dispiegano poi i capitoli successivi dell'opera. Intenti a chiarificare chi fra gli uomini e le donne ha una attitudine da filosofo o piuttosto da poeta; quale sia la problematica che, filosofo o poeta, l'essere umano attraversi nella "crisi di mezza età"; quale sia l'importanza oggi trascurata e spesso rimossa come senso di colpa della coltivazione dell'ozio; quale spazio ci sia ancora per l'ottimismo nella sua dialettica con il pessimismo; quale sia lo spazio di una presunta normalità e il limite che essa intrattiene con la follia; quale tempo, nell'ozio riconquistato, ci sia per conoscere se stessi; se veramente fra la ragione e il sentimento ci sia una vera dicotomia e gli esseri umani non siano piuttosto un volume non squadernabile fra l'una e l'altra; quale sia l'idea del mondo e della vita che fra ragione e sentimento ogni singola persona sottintende a ogni suo atto anche se non ne ha coscienza; come questa idea sia fondamentale per dare a se stessi le risposte e gli strumenti per rispondere al dolore; quale sia il rapporto che si istituisce nell'esperienza della paternità; che cosa sia il tempo che poi, agostinianamente, noi stessi siamo; perché le cose non vadano mai come devono andare; e, posto questo, se c'è per gli uomini uno spazio per la felicità e quale sia la direzione che essi debbano intraprendere nella sua ricerca; donde nell'uomo si origina la nostalgia della conoscenza.

Quest'ultimo punto dell'*Indice* ci porta nel cuore del libro; l'autore stesso scrive che il suo intento è stato quello di «leggere filosoficamente la vita» (p. 126). Il che è vero. Zippel non concede nulla, lungo tutto il suo

lavoro, allo psicologismo. L'esperienza, lo abbiamo detto finora, è quanto Zippel si propone di analizzare. Ma non in questo o quel singolo dolore, progetto di vita, risoluzione pratica, problematica circoscritta. Leggere filosoficamente la vita significa, come Zippel scrive bene nelle pagine dedicate al dolore, «farsene un concetto» (p. 86). Farsi un concetto delle esperienze dentro cui l'uomo passa attraverso lungo tutta la sua esistenza; e farsi un concetto significa esattamente mettere a fuoco quei paradigmi universali, le idee, dentro cui si spiega ogni singola esperienza del dolore, della felicità, dell'ottimismo, della crisi e così per tutti i temi che abbiamo tratteggiato nella descrizione dei capitoli del libro. Venire in chiaro di un'idea significa avere un paradigma che valga, nella nostra vita, oltre ogni luogo e ogni tempo in cui quella vita si trovi a trascorrere; significa anche superare la nostra specifica individualità e poter istituire la comunicazione con gli altri.

Possiamo credere alle pagine di questo libro perché esso è innanzitutto il libro di un lettore; dire le cose della vita, come fa Zippel, richiamando passi noti ma anche dalla più diversa estrazione filosofica, è stato innanzitutto cercare e dire a se stesso le cose della vita. Su ogni tema dei capitoli del libro, Zippel cerca il testo per lui più adatto a farsi un concetto della cosa; alcune volte mette in contrapposizione testi antitetici perché la matassa si semplifichi complicandosi. Che questo è quello che fanno i filosofi, al di là di ogni effimero pensiero, diventato oggi istinto, riflesso condizionato: farla facile, risolverla a buon mercato ovvero non risolverla; trovare una scorciatoia; lì dove i filosofi fanno appunto – come ha ben avuto a dire Hegel – che «la scorciatoia dell'intelligenza è la strada più lunga».

Giuseppe Cappello