

viaBorgogna3

il magazine
della Casa della Cultura

11

DUEMILADICIANNOVE

FOCUS

FILOSOFIA E CITTÀ DEL NOVECENTO

Architetture
dei luoghi e forme
di pensiero

direttore
Ferruccio Capelli
condirettore e direttore responsabile
Annamaria Abbate

comitato editoriale
Duccio Demetrio
Enrico Finzi
Carmen Leccardi
Marisa Fiumanò
Paolo Giovannetti
Renzo Riboldazzi
Mario Ricciardi
Mario Sanchini
Salvatore Veca
Silvia Vegetti Finzi

progetto grafico e illustrazioni
Giovanna Baderna
www.giovannabaderna.it

direzione e redazione
via Borgogna 3, 20122 Milano
tel.02.795567 / fax 02.76008247
viaborgogna3magazine@casadellacultura.it
periodico bimestrale
registrazione n. 323 del 27/11/2015
Tribunale di Milano

viaBorgogna3 **ISSN 2499-5339**
2019 ANNO 4 numero 11
ISBN 978-88-99004-57-6
titolo: FILOSOFIA E CITTÀ DEL NOVECENTO
architetture dei luoghi e forme di pensiero

copyright Casa della Cultura, Milano



viaBorgogna3
il magazine
della Casa della Cultura



Questo è un ipermedium. Non fermarti al testo, segui i link ●, esplora, crea i tuoi percorsi. La Casa della cultura on line ha molte porte girevoli. Attraverso questo magazine puoi entrare nel sito, consultare l'archivio audio e video degli incontri in via Borgogna e tornare qui per continuare la lettura. E se hai stampato la tua copia su carta puoi usare i QR code  con il tuo smartphone o tablet per accedere ai contenuti interattivi attraverso un QR code reader che puoi scaricare gratuitamente da internet.

**TUTTI CONTENUTI SONO REPERIBILI SUL
SITO WWW.CASADELLACULTURA.IT**

11

testi di:

Silvana Borutti

Florinda Cambria

Gianfranco Dalmaso

Fabio Minazzi

Salvatore Natoli

Carlo Sini

Vincenzo Vitiello

Emanuela Mancino

Gianfranco Pasquino

Gennaro Aprea

note biografiche • p.164



editoriale

LA FILOSOFIA E LE CITTÀ

Ferruccio Capelli •

Il seminario di filosofia voluto e impostato da Fulvio Papi per l'autunno 2018 in Casa della Cultura merita di lasciare, oltre alle registrazioni sul canale You Tube della Casa della Cultura, anche una traccia scritta. Esso, infatti, smonta un pre-giudizio semplicistico, ovvero la naturale vocazione universalistica della filosofia. Papi invita a scoprire un aspetto troppo spesso solo accennato e sottovalutato: la distribuzione geografica della ricerca filosofica. Con l'idea che ogni paese e regione, o meglio ancora, ogni grande città ha sviluppato una sua particolare vocazione filosofica.

Nell'intuizione di Papi si coglie l'eco dei lavori pionieristici con i quali Carlo Dionisotti invitò, tempo fa, a mescolare geografia e storia della letteratura italiana e che hanno guidato il poderoso sforzo di risistemazione della storia letteraria italiana da parte di Alberto Asor Rosa. Si tratta di un approccio nuovo alla storia della cultura e del pensiero che propone

l'importanza dello spazio, o meglio del luogo. Viviamo in tempi che rivalutano i luoghi di appartenenza: anche la storia del pensiero filosofico non può più sfuggire a questa profonda sollecitazione. La provocazione di Papi, come si può vedere da questo fascicolo della rivista, è stata felicemente accolta dagli studiosi cui è stato chiesto di declinarla accostando il nome di un grande pensatore a una città. Le sette lezioni qui raccolte, infatti, fanno emergere limpidamente il nesso tra una costruzione filosofica e la trama culturale della città in cui il pensatore è immerso. Dalmaso nel suo contributo, motiva questa scelta con i legami umani, culturali, associativi in cui un autore è inesorabilmente immerso. Natoli va oltre e parla di "filosofie regionali" "perché il pensiero, pur nella sua generalità o universalità ... si determina, si configura, si incarna negli spazi e nei tempi della storia".

Ecco allora la Vienna a cavallo dei due secoli, città

crogiolo della modernità, in cui la filosofia esplora un nuovo rapporto con la scienza: la ricerca di Wittgenstein sul senso della forma, scrive Silvana Borutti, è l'approdo esemplare della tipica e continua transizione viennese tra linguaggi scientifici e artistici. Parigi è la città della libertà politica e della creatività culturale: il suo confronto con la filosofia è sboccato "naturalmente", come ricostruisce Florinda Cambria, nella ricerca di Sartre su libertà e responsabilità. Il filosofo engagé per eccellenza del ventesimo secolo non poteva che essere un protagonista della vita culturale parigina.

Milano, dal canto suo, ha una storia illuminista, terreno di cultura ideale per il razionalismo critico di Antonio Banfi. Fabio Minazzi mette l'accento sulla fecondità di questo pensiero: attorno al maestro si forma rapidamente una scuola, "la scuola di Milano", destinata a lasciare un'impronta profonda nella vita culturale cittadina. Milano, però, non tradi-

sce neppure nel campo degli studi filosofici la sua immagine di città complessa, irriducibile a una sola dimensione. Accanto alla città illuminista ha sempre operato e prosperato anche la città cattolica. Ecco allora formarsi, nell'allora nascente Università Cattolica, la filosofia neoscolastica di Bontadini. La città illuminista e la città cattolica camminano fianco a fianco, come in due rette parallele: ci vorrà molto tempo prima di intravedere dialogo e contaminazione. Roma si muove su un'altra dimensione. Essa è la capitale dello stato nazionale, la città della politica: qui si formano e si affermano Giovanni Gentile e la sua filosofia "riformatrice". Salvatore Natoli mette a fuoco il nesso tra la capitale politica e la vocazione più intima e profonda della filosofia gentiliana, ovvero quella di riformatore politico. Riformare il pensiero per riformare la vita nazionale: ecco il filo conduttore della poliedrica attività di Giovanni Gentile. Vincenzo Vitiello colloca il pensiero di Croce sullo sfondo

do della tradizione culturale napoletana, di Vincenzo Cuoco, innanzitutto, ma anche di Giambattista Basile fino ai poeti e scrittori suoi contemporanei, Salvatore Di Giacomo e Curzio Malaparte.

Spetta infine a Carlo Sini ricostruire l'insegnamento di Husserl a Friburgo. Esso contribuì a trasformare quella città della Germania meridionale in una delle sedi universitarie più celebri della Germania, ma ebbe una conclusione drammatica quando l'ebreo Husserl indicò come successore per la sua cattedra Martin Heidegger, il grande filosofo che sarà anche uno dei primi rettori nazisti degli anni Trenta.

•8

LA GRANDE VIENNA
Wittgenstein
Silvana Borutti

•36

PARIGI ANARCHICA E
LIBERA
Jean-Paul Sartre
Florinda Cambria

•50

MILANO ILLUMINISTA
Banfi e il razionalismo critico
Fabio Minazzi

•76

MILANO CATTOLICA
Bontadini e la filosofia
neo-scolastica
Gianfranco Dalmasso

•94

ROMA
Gentile e la rinascita
della filosofia italiana
Salvatore Natoli

•110

NAPOLI E LA SUA TRADIZIONE
La storia e la libertà. Croce
Vincenzo Vitiello

•132

LA FRIBURGO
UNIVERSITARIA
Il pensiero fenomenologico.
Husserl
Carlo Sini

IL FILM

•142

DOLOR Y GLORIA
Passione e vertigine della
confidenza
Emanuela Mancino

IL LIBRO/POLITICA

•148

PER CHI SUONANO I
PRESIDENTI
Il Capo dello Stato e il
Quirinale nella storia della
democrazia italiana
Gianfranco Pasquino

IL FILO VERDE

•158

IL PNIEC SALVERÀ
IL CLIMA?
Gennaro Aprea

LA GRANDE VIENNA Wittgenstein

Silvana Borutti ●



1. La Grande Vienna degli artisti

La Grande Vienna è la Vienna del periodo tra fine Ottocento e inizio Novecento, un momento di straordinaria ricchezza artistica e culturale. Nel 2010-2011, alla Fondazione Beyeler di Basilea, c'è stata una mostra "Vienna 1900. Klimt, Schiele e il loro tempo" che ha raccontato il '900 viennese. E proprio quest'anno, nel 2018, a Vienna vengono celebrati i cento anni dal periodo del Modernismo, del Liberty e Art Nouveau (Jugendstil).

Mostre, eventi e itinerari mobilitano tutta la città per celebrare quel periodo eccezionale nel centesimo anniversario della morte di quattro dei suoi protagonisti, figure che hanno lasciato un'impronta indelebile sulla Vienna dei primi anni del '900: i pittori Gustav Klimt e Egon Schiele, l'architetto e urbanista Otto Wagner e il designer Koloman Moser.

Il '900 viennese è il tempo straordinario della grande fioritura artistica e culturale, ed è insieme il tempo in cui l'Impero si avvia al disastro della Prima Guerra

Mondiale. Un tempo straordinario che viene designato come la crisi epocale della *finis Austriae*: un tempo che va visto però come una configurazione straordinaria e particolare del concetto di "crisi epocale" e del modo di darsi di una crisi epocale. La crisi della *finis Austriae* ha significato infatti *insieme* decadenza politica e rivoluzione artistica e del pensiero, caduta dell'Impero austro-ungarico e rinnovamento dei linguaggi. Il centro di questo legame inscindibile tra *stato moriente* e *stato nascente* è stata la città di Vienna, una città che mentre assiste al disfarsi di un *mythos*, il racconto dell'Impero, si apre a un rinnovamento espressivo radicale. Radicale – anche se forse non del tutto esplorato, forse anche a causa, come ha scritto Cesare De Seta, della contemporaneità di un altro mito travolgente, la Parigi degli impressionisti.

Vienna è comunque città *crogiolo* della *modernità* come Parigi; e come Pa-

rigi capitale del XIX secolo era stata rinnovata nel suo tessuto urbano dai grandi boulevard voluti dal prefetto urbanista Haussmann (il prefetto della boulevardizzazione, che ridisegna gli spazi urbani a partire dalla forma artistica della fuga prospettica, come per nobilitare e riscattare la necessità della tecnica attraverso la libertà della forma e della finalità artistica)¹, così anche Vienna alla fine del XIX secolo rinnova il suo sistema urbano su impulso della borghesia liberale in ascesa, con ar-

chitetti come Otto Wagner e Camillo Sitte e con la *Wiener Werkstätte* (la Bottega o Officina di Vienna, fondata nel 1903 e animata dall'architetto Joseph Hoffmann e dal designer Koloman Moser), che propone un nuovo razionalismo e una sintesi di arte e artigianato artistico di qualità, "fedele ai materiali".

Il rinnovamento del tessuto urbanistico è importante, perché porta in primo piano un progetto formale, che domina e valorizza gli spazi attraverso l'autono-



Guarda anche il video
**La grande Vienna.
Wittgenstein**



<http://casadellacultura.it/casa-della-cultura-incontri-video.php?id=2392&t=stream1>



a cavallo dei due secoli. Vengono demolite le antiche mura e costruita la *Ringstrasse*, dove gli edifici monumentali come il Kunsthistorische Museum e il Burgtheater sono decorati da Klimt.

Il Ring è un'ampia arteria alberata, fiancheggiata da nuovi ed eleganti quartieri, che si snoda per oltre sei chilometri cingendo l'intero nucleo della Vienna medioevale (*Innere Stadt*)².

Lungo l'anello verde vengono costruite la sede del Parlamento, il Palazzo di

mia della forma come *eidōs*, ideale formale. E l'*autonomia del linguaggio formale* (con la ricerca sulla sua potenza espressiva, come vedremo) è tema fondamentale, nella Vienna



Giustizia, il Teatro dell'Opera, la *Postsparkasse*, Casa di risparmio postale di Otto Wagner (1904-1912), un edificio in cui l'architetto (che aveva aderito alla Secessione, per poi uscirne con Klimt) tende a coniu-

gare neoclassicismo e neorinascimentale, tradizione e funzionalità moderna. Dopo il 1894, Wagner, incaricato di progettare la rete ferroviaria, era stato architetto di Stazioni della metropolitana. Del 1904-



1907 è la maestosa Chiesa dello Steinhof, con cupola in rame.

Vienna è la città dell'innovazione artistica: gli spiriti innovatori nelle lettere costituiscono la *Jungwien* dal 1890:³ un movimento caratterizzato da antimoralismo e apertura psicologica. L'espressione *die Jungen* si estende a artisti e architetti che abbracciano l'Art nouveau. I giovani si rivoltano contro l'estetismo *fin de siècle* e contro l'autoritarismo della cultura dei padri: i padri avevano co-

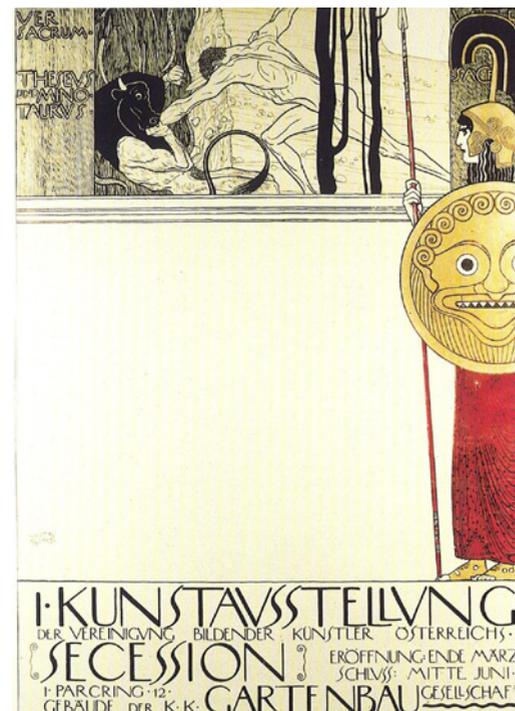
stituito una *élite* culturale coesa; gli intellettuali delle varie branche si mescolavano in salotti e caffè.

Vienna è la città della sperimentazione dei linguaggi architettonici, pittorici, musicali, letterari, filosofici. Klimt si mette a capo della rivolta degli *Jungen* nella arti figurative: nel 1897 fondano la Sezession, cui partecipano Wagner, Klimt, Schiele, Moser, e che ha per motto: «Ad ogni tempo la sua arte, all'arte la sua libertà» (*Der Zeit ihre Kunst / der Kunst ihre Freiheit*).

Il programma si ispira all'opera d'arte senza distinzione tra arti maggiori e minori (sono opere i bar, i negozi, le case).

Il padiglione della Sezession è di Joseph M. Olbrich

Il padiglione è solenne e quasi sepolcrale per i volumi compatti, ispirati a un tempio pagano. Elemento di grande novità decorativa è la cupola traforata, quasi sferica, composta da migliaia di foglie di lauro (che simboleggiano la consacra-



zione ad Apollo, dio delle arti) in rame ricoperta da lamine d'oro, la cui lucentezza contrasta con le pareti semplicemente intonacate di bianco.

Klimt aveva iniziato come pittore e decoratore di fama: sua è la decorazione del Burgtheater; nel 1888 è autore di una tela di sorprendente realismo che rappresenta non l'azione scenica, ma l'élite degli habitués del teatro.

Klimt fa il Manifesto della prima mostra della Sezession (1898), che raffigura Teseo e il Minotauro, sul tema della libertà come rivolta generazionale: Teseo uccide il Minotauro per liberare la gioventù ateniese.





E per il primo numero della rivista del movimento, *Ver sacrum*, Klimt rappresenta il tema della *Nuda veritas* (fanciulla con specchio) e della rigenerazione (vi è inscritta la citazione: «Il discorso della verità significa ardere e bruciare»)

Klimt inizia un processo di *desublimazione* dell'arte utilizzando *simbologie greche* e più avanti bizantine. La sua è una pittura attraversata da inquietudine dionisiaca: vedi *Musica*, 1895, dove la cetra di Apollo è compresente con la maschera del sileno e sfinge (che rinviano a forze istintuali).

Pallade Atena, del 1898, è figura enigmatica; regge la *nuda veritas*, sessuata.





Klimt è pittore della donna, della sensualità femminile, del fluttuare delle chiome e delle pose erotiche senza moralismi; ma la donna è anche forza ambigua, sfinge minacciosa: in *Giuditta e Oloferne* (1901) e in *Salomè* (*Judith II*, 1909) ci colpisce la voluttà di donna fallica di Giuditta.

Splendidi i pannelli per l'Aula Magna dell'Università (1893-1907), poi rifiutati dal Rettore, oggi perduti (bruciati in un incendio nella II guerra mondiale). *Filosofia* ebbe la medaglia d'oro all'Esposizione universale di Parigi del 1900. L'allegoria dei temi rappresentati è potente:

La Filosofia è rappresentata come viluppo di corpi su uno sfondo nebuloso: il mondo è visto da un abisso, come mondo della volontà e della spinta istintuale; dall'oscurità emerge una sfinge, a significare l'oscurità del destino. Ray Monk, nella biografia *Wittgenstein, il dovere del genio*, ricorda che il padre del filosofo, Karl, fu me-



cenate del pittore: «Klimt era solito chiamarlo il suo "ministro delle arti", in segno di gratitudine per aver finanziato sia il padiglione della Secessione [...] sia il dipinto murale dello stesso Klimt intitolato *Philosophie*,

rifiutato dall'Università di Vienna».

Nel pannello *Medicina* vediamo in primo piano una sacerdotessa androgina che media tra morte e fiume della vita.

Il pannello *Giurisprudenza* rappresenta le tre grazie della giustizia e le tre furie dell'istinto.

Nel Fregio di Beethoven (1902, palazzo della Secessione) Klimt rappresenta tre forze ostili inquietanti.

Contro Klimt si leverà la voce del maestro dell'anti-decorativismo, Adolf Loos. In Loos (che redige la rivi-



sta *Das Andere*) è presente il tema dell'*ethos* e della chiarezza, dell'abitare che rammenta la tradizione, temi che si trovano anche in Wittgenstein, che lo ammirava molto (a lui è ispirata la casa costruita da Wittgenstein per la sorella nel 1926). L'opera di costruzione è intesa da Loos come commento alla tradizione e all'appartenenza, contro l'architetto prometeico, e contro il decorativismo: invita a «non distrarre dalla vista della finestra con il marmo delle pareti». Il pensare dell'architetto (*Baumeister*, inteso come costruttore, artigiano) trasforma dei segni materiali – cioè una materia già significativa, sede di una memoria simbolica e delle tecniche che costituiscono di per sé delle possibilità formali, e quindi un fattore compositivo – a partire dal proprio *ethos*, nel senso insieme di legame con la vita comunitaria, e di dimora in quanto apertura simbolica e elettiva di un luogo. L'intellettuale che progetta (figura dell'appar-

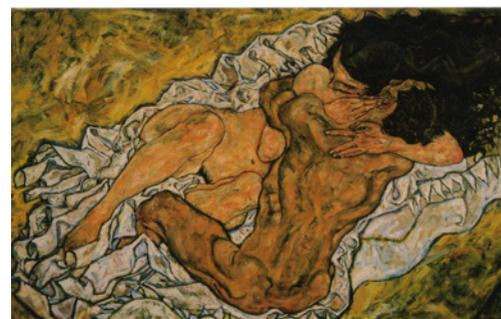
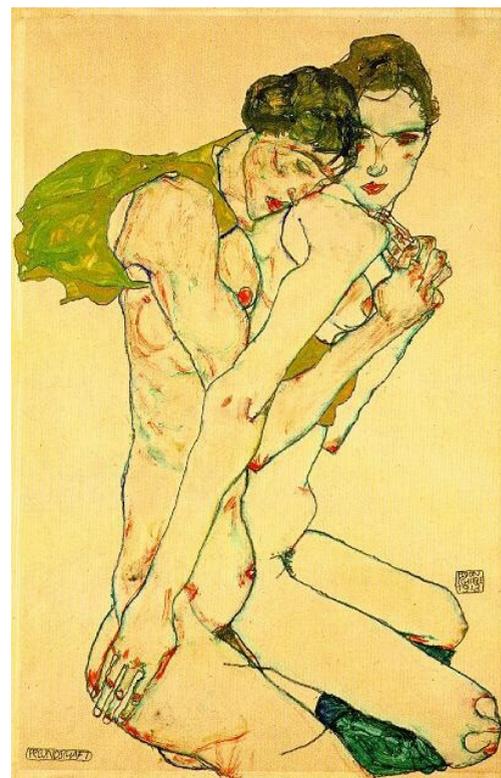
tenenza a un orizzonte di vincoli) mette in atto una prassi pensante che assume il linguaggio dei vecchi maestri, del materiale in rapporto al luogo, e dell'artigiano: vedi l'edificio di Michaelerplatz.

Il rinnovamento dei linguaggi e l'esplorazione di profondità psicologiche sono caratteristiche comuni a esperienze letterarie, pittoriche, filosofiche, psicoanalitiche. L'uomo moderno è «colui che è condannato a ricreare il proprio universo», scrive il pittore Kokoschka nelle *Schriften*. I giovani si scagliano contro l'univer-

so dei padri, dominato da un'idea di uomo razionale concentrato sull'autocontrollo morale e sul dominio scientifico della natura⁴.

La fine dell'800 era stata l'epoca di una borghesia liberale leale all'imperatore, legalistica e puritana, ma separata dall'aristocrazia, immersa invece in una cultura estetica e sensuale, edonistica; nel nuovo secolo, il borghese cerca di attingere alla cultura estetica aristocratica, ma finisce per accontentarsi di una cultura da feuilleton, individualistica, psicologica, e tende mettere da

parte il razionalismo. Ma è proprio l'abbandono alla vita dei sensi del borghese viennese a tingersi di senso di colpa. Emerge in questo contesto l'uomo dalla psiche complessa e frammentata, dipinto da Arthur Schnitzler (medico) nei suoi romanzi psicologici, che scavano nella vita istintuale. Appartengono a questo contesto anche la teorizzazione di Weininger (scrittore apprezzato da Wittgenstein, suicida a 23 anni) in *Sesso e carattere*, che contrappone il lato maschile produttivo, cosciente e logico, al lato femminile passivo, impro-



duktivo, inconsapevole e illogico o amorale: una contrapposizione metafisica che Weininger vorrebbe superare eticamente, nel predominio dell'uomo come *logos*.

La differenza dei sessi assume nel contesto viennese un significato drammatico. Pensiamo a Egon Schiele (le cui opere sono custodite al Leopold Museum), che vive la differenza come maledizione:

Uomo e donna non si abbracciano, ma si aggrappano l'uno all'altra. Schiele rappresenta la solitudine degli amanti, *assenti* l'uno all'altra, rappresenta la vicinanza di erotismo e morte. Il tutto espresso attraverso la linea ossessiva e aguzza, continuamente spezzata: il lenzuolo non accoglie, ma lacera, quasi un sudario. Il colore appiattisce sulla scena di solitudine rappresentata.



2. La sperimentazione linguistica

Ma la sperimentazione che attraversa tutte le esperienze artistiche viennesi ha un connotato unitario: cioè il punto di partenza *anti-metafisico* – legato soprattutto alla diffusione della cultura scientifica (i grandi scrittori, da Musil a Broch a Schnitzler hanno una formazione scientifica) e alla consapevolezza del non potere esaurire il mondo col linguaggio. Potremmo parlare in sintesi di una crisi del rapporto col linguaggio, contro la compattezza de linguaggi tradizionali, contro “la crosta pubblica del linguaggio”. Georges Steiner scrive in *Vere presenze*:

La rottura del patto tra parola e mondo costituisce una delle poche rivoluzioni autentiche dello spirito nella storia occidentale e definisce la modernità stessa.⁵

C'è un'immagine che ricorre: il *linguaggio* come

prigione, e la *parola che manca*. Vienna è al centro di questo *epi-logos*, di questo *logos* finale, di questo *dopo parola*. Il linguaggio come prigione e il bisogno di andare contro i confini del linguaggio, contro le pareti del linguaggio, è un tema pervasivo, presente anche in tutto Wittgenstein, se pure con accenti specifici, come vedremo.

Da questo punto di vista, Vienna è il laboratorio della *parola mancante* come grande tema della letteratura moderna, presentato nelle pagine di *Crisi di verso* (1895) di Mallarmé: le lingue imperfette e plurali si disgiungono dal referente; manca la lingua pura, manca la lingua che conserva le cose nel conio unico in cui la parola è la verità; la parola è assente dalla realtà (ancora *Crisi di verso*: «Parlare non ha rapporto con la realtà delle cose»; «Je dis: une fleur ! et, [...] musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bou-

quets» «Io dico: un fiore! E, [...] si leva musicalmente, idea autentica e soave, l'assente di ogni mazzo»: la parola “fiore” è “l'absente de tous bouquets”), la parola è vera assenza, non vera presenza. La Parola è la *non* cosa.

Il tema della parola mancante, che sappiamo matrice di poetica e di scrittura nella modernità, ha anche un presupposto nell'*analisi sociologica del linguaggio*. È viennese infatti lo studio della *natura pubblica del linguaggio* e della sua interazione con la società (cfr. Steiner, *Vere presenze*, p. 220): la condivisione pubblica del linguaggio è divenuta logora. L'autorità-autorevolezza del discorso comune viene meno, sia nel profondo, per la scoperta freudiana degli strati inconsci e subconsci della personalità individuale e la decostruzione dell'io in una topologia stratificata e in dinamiche inconsce, sia anche più superficialmente, attraverso l'anatomia impietosa del linguaggio

mediatico e scientifico. Scrittori e artisti disprezzano l'idioma prevalente del ceto medio. Riprendendo il nominalismo e il sensismo di Mach (per Mach, tutta la conoscenza proviene dai sensi e da esperienze uniche), Fritz Mauthner (*Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 1901) critica il linguaggio reificato, le terminologie astratte politiche e filosofiche, che ipostatizzano usi linguistici facendone degli oggetti: il linguaggio deforma così l'esperienza sensoriale unica. Mauthner fa un processo alla lingua come prodotto sociale che viene a costituire ostacolo alla conoscenza; critica i discorsi che danno coesione alle istituzioni sociali – codici giuridici, linguaggio del dibattito politico e dell'argomentazione filosofica, retorica letteraria, retorica dei media, linguaggi gergali della lingua politica e giornalistica, *clichés* senza vita; mostra le patologie della lingua giornalistica, della narrativa, delle relazioni internazionali – quello che Calvino chiamerà l'an-

tilingua. La lingua è causa e sintomo della senilità dell'Occidente.

Il tema della lingua degenerata è anche la bandiera di Karl Kraus (cfr. Steiner, *Vere presenze*, p. 112): egli osserva il degrado del discorso giornalistico, letterario, politico e giuridico; attacca l'ipocrisia morale e intellettuale, la psicoanalisi, la corruzione dell'Impero, il nazionalismo, il liberismo, legge il disastro nel kitsch, nel gergo pseudo-scientifico, prevede la tragedia, vede Vienna come laboratorio della distruzione mondiale (durante la prima guerra mondiale scrive la commedia satirica *Gli ultimi giorni dell'umanità*, messa in scena al Lingotto a Torino da Ronconi nel 1970). Alla rivista *Die Fackel*, da lui fondata, collaborano Kokoschka, Loos, Schönberg, Strindberg, Trakl, Wedekind e anche Wilde. Ma, come scrive Cacciari, va detto che la critica krausiana è condotta in nome di una morale assoluta e in ultima analisi

estranea al tema viennese più profondo della parola mancante e dell'inerenza dell'indicibile al linguaggio.

Si è detto che il tema dell'indicibile e della parola mancante è a Vienna *matrice di scrittura e di sperimentazione linguistica*, sperimentazione condotta ai limiti del linguaggio. George Steiner ricorda l'esclamazione di Mosè nel *Moses und Aron* di Schönberg che, di fronte alla menzogna del dire umano e alla verità del rovente ardente, grida: «O Wort, du Wort das mir fehlt!»⁶. La parola mancante ha la sua elaborazione più potente nel mito del silenzio, che si può far derivare dal tema di Hölderlin dell'impossibilità del venire in presenza. Aldo G. Gargani mostra che, in una linea di pensiero e di creazione artistica che va da Hofmannstahl a Wittgenstein a Musil, viene dissolvendosi il falso presupposto che fra linguaggio e realtà, fra linguaggio e stati psichici ci sia una relazione intrinseca, una *corrispondenza*⁷. Contempo-

raneamente, il sensismo di Mach, che riconduce il mondo a un complesso di sensazioni (e influenza Hofmannsthal) e il nuovo rigore scientifico del Circolo di Vienna (Wiener Kreis, fondato da Schlick nel 1922, che pubblica nel 1929 il manifesto *La concezione scientifica del mondo*) portano al rovesciamento delle costruzioni teoriche della metafisica razionalistica e all'abbandono dei paradigmi tradizionali. Si forma un clima sperimentale, aperto all'esperienza di nuove istanze cognitive, etiche ed estetiche.

Esemplare è la produzione letteraria di Hugo von Hofmannsthal. Il tema della *Lettera di Lord Chandos* (1902) è il *non essere a casa nel linguaggio* e «lo sconforto suscitato dalla lingua»⁸. Il gentiluomo elisabettiano della Lettera (Hofmannsthal appartiene di fatto al mondo aristocratico, edonista ed estetizzante – e di lui Kraus dice perfidamente che «rifugge dalla vita e ama solo le

cose che l'abbelliscono») comunica a Francesco Bacon la genesi della propria decisione di abbandonare la vocazione poetica, e la decisione del silenzio, narrando esperienze di partecipazione estatica alle cose mute (*die Stummen Dinge*). Hofmannsthal descrive esperienze di unità periferica col mondo (senza linguaggio, in comunione con le cose), che diventano scenario di inedite relazioni di senso, non causali, che lo rimandano a «un mondo dietro quello vero»⁹, e che

fanno sì che il pensiero gli si manifesti come processo : «qualcosa pensa in lui»¹⁰. Egli cerca l'emozione delle cose, della realtà – tutte esperienze che significano l'indicibile.

Un inaffiattoio, un erpice abbandonato su un campo, un cane al sole, un povero cimitero, uno storpio, una piccola casa di contadini, in tutto ciò mi si può palesare la rivelazione.

[...] perché la lingua in cui mi sarebbe dato non solo di scrivere, ma forse anche di pensare, non è il latino né l'inglese né l'italiano o lo spagnolo, ma una lingua di cui non una sola parola mi è nota, una lingua di cui mi parlano le cose mute.

Il Lord capisce da queste esperienze estatiche ed epifaniche che le parole



sono inadeguate ad esprimere sia *l'interiorità dell'io* («l'io" di tutti i giorni è una costruzione senza valore, uno spaventapasseri»)¹³, sia il mistero delle cose e la loro lingua sconosciuta. Di esperienze di questo tipo parla anche Mach, che le contrappone alle generalizzazioni astratte. Rifiutando il codice comune, il Lord affronta il destino della propria solitudine, che richiede *disciplina interiore, decenza* intesa come differimento e *contenimento della parola*¹⁴ – temi presenti anche in

Wittgenstein. In un passo della Lettera, Lord Chandos espone il concetto di *das Gleitende*: ciò che si muove, scivola, scorre via: è il puro pulsare dell'essere che diventa indicibile;¹⁵ vuol dire in questo modo di aver sviluppato una sensibilità microscopica per le cose, che gli impedisce di dirle.

Come una volta avevo visto in una lente di ingrandimento una zona della pelle del mio

mignolo, e mi era parsa una pianura con solchi e buche, così ora mi accadeva con gli uomini e le loro azioni. Non riuscivo più a coglierli con lo sguardo semplificato dell'abitudine. Ogni cosa mi si frazionava, e ogni parte ancora in altre parti, e nulla più si lasciava imbrigliare in un concetto. Una per una, le parole fluttuavano intorno a me; diventavano occhi, che mi fissavano e nei quali io a mia volta dovevo appuntare lo sguardo. Sono vortici,

che a guardarli io sprofondo con un senso di capogiro, che turbinano senza sosta, e oltre i quali si approda nel vuoto.¹⁶

Ogni cosa in frantumi significa la frammentazione della cultura moderna, che è *das Gleitende*.

3. Wittgenstein e il linguaggio

Viene dunque meno l'idea di una corrispondenza e coappartenenza fra linguaggio e realtà. E Wittgenstein, viennese, ma con un'esperienza di vita e di studio tra Vienna e Cambridge? Il tema del silenzio, espresso così definitivamente alla fine del *Tractatus*,¹⁷ esprime anche in Wittgenstein la crisi del linguaggio? Dalla cultura viennese viene senz'altro a Wittgenstein l'idea del linguaggio come luogo estetico ed etico, di esperienza delle possibilità e dei limiti del senso. Ma con una differenza importante: rispetto allo sfondo

viennese, il tema del linguaggio in Wittgenstein non ha mai la connotazione negativa della crisi, né il silenzio significa mai impotenza e elaborazione simbolica del disagio di una civiltà: l'interesse di Wittgenstein non è tanto per la crisi del linguaggio, quanto per *la cura di un rapporto etico con il linguaggio*, un rapporto che ne rispetti il limite e l'essenzialità (come mostra la sua ammirazione per l'architetto viennese razionalista e antiornamentalista Loos).¹⁸

Il tema viennese fondamentale che passa a Wittgenstein è il silenzio come assunzione dei *limiti del linguaggio*, un silenzio che rispetti il linguaggio come casa delle cose: *Ogni cosa è nel linguaggio*. Ogni cosa comporta un rapporto con un orizzonte essenziale di senso che Wittgenstein chiama nel *Tractatus* "mondo" e poi chiamerà "forma di vita"¹⁹. Questo orizzonte di senso in cui viviamo le nostre vite è espresso e custodito nel linguaggio.



Il *Tractatus* si apre infatti parlando del mondo come ci è dato nel linguaggio:

1 Il mondo è tutto ciò che accade.

1.13 I fatti nello spazio logico sono il mondo.

I fatti si danno in quanto *espressi nel linguaggio*; perciò il linguaggio è il *nostro mondo*. Apparteniamo al linguaggio, e perciò ne dobbiamo rispettare i limiti, come dice la proposizione 7:

Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere.

L'ultima celebre proposizione esprime la concezione di Wittgenstein per cui il silenzio ha a che fare con le condizioni del significare. Il silenzio non è perdita, crisi, impotenza, ma significa *rispetto del limite*; significa il limite delle nostre possibilità di significare; il silenzio è il limite interno, *trascendentale*, che rende possibile il linguaggio, come Wittgenstein dice nella

cornice della sua opera, cioè nella *Prefazione* e nella proposizione finale, che abbiamo già letto:

Prefazione

Tutto il senso del libro si potrebbe riassumere nelle parole: Tutto ciò che può essere detto si può dire chiaramente; e su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere. Il libro vuol, dunque, tracciare al pensiero un limite, o, piuttosto – non al pensiero stesso, ma all'espressione dei pensieri [...] Il limite non potrà, dunque, venire tracciato che nel linguaggio, e ciò che è oltre il limite non sarà che nonsenso.

7. Su ciò, di cui non si può parlare, si deve tacere.

Il che significa l'assunzione etica del linguaggio *non come fatto empirico*, e quindi contingente, ma come *fatto assoluto*, che non può non essere.

L'*assoluto linguistico* è quello che Wittgenstein chiama Mistico, o il *che* del linguaggio-mondo, ciò che fa esistere un linguaggio e quindi un mondo, ciò per cui un *linguaggio-mondo* non può *non* essere: *l'apertura del mondo nel linguaggio*, il *circolo linguaggio-mondo*. Il mistico non è la contingenza del mondo, il come, ma il suo essere mondo aperto *nel linguaggio*. Il linguaggio c'è, *da ist*, scrive nel 1932. E nel *Tractatus*:

6.44. Non *come* il mondo è, è il Mistico, ma *che* esso è.

5.6 I limiti del mio linguaggio significano *i limiti del mio mondo*

Il possessivo significa *co-appartenenza linguaggio mondo*: abitiamo il linguaggio.

L'etica del limite e dell'appartenenza al linguaggio è il compito della filosofia: la filosofia tradizionale ha considerato come pro-

pri oggetti l'essenza, la mente, la sostanza, la causa, l'io; ma così facendo non ha fatto che reificare, trasformare in oggetti, in cose sostanziali, le espressioni del nostro linguaggio, e costruire dei sistemi metafisici di pensiero su questi crampi del linguaggio. La filosofia è invece un esercizio che deve tornare al linguaggio con un'attitudine particolare: deve tornare ad abitare il linguaggio, a vederlo come un tesoro di significati, e a mostrare *come il linguaggio significa*.

Noi siamo utenti inconsapevoli del linguaggio, lo possediamo e l'adopeiamo da sempre senza rendercene conto, perché lo troviamo come un dono che è già là (*da ist*, c'è) quando veniamo al mondo, un dono di cui non sappiamo la storia e l'origine; dobbiamo invece diventare consapevoli del fatto che il linguaggio è ciò che ci consente di *avere un mondo* e di *avere delle relazioni con gli altri*.

Il sentimento di Wittgenstein del linguaggio è in fondo un esito trasformato del tema della crisi del linguaggio: egli mantiene l'umore viennese distruttivo, alla Kraus, intorno ai valori e linguaggi borghesi e al sapere scientifico che pretende di dare fondamenti, e contro la civilizzazione tecnologica:

6.52 Noi sentiamo che, persino nell'ipotesi che tutte le possibili domande scientifiche abbiano avuto risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure sfiorati. Certo, allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta.

La domanda scientifica riguarda il *come* del mondo. La filosofia ci dà il sentimento del *che* del mondo: i valori e il senso della vita *non sono fatti dicibili*.

Wittgenstein insiste sulla nostra *appartenenza al linguaggio* come casa da abitare decentemente: il ri-

spetto dei limiti del linguaggio deve portarci non a tacere e ad affidarci ai sensi, come Lord Chandos, ma a *mantenere il silenzio nei confronti delle cose essenziali* che contano, tra cui i soprattutto valori etici (e il senso della vita). Un elemento etico che Wittgenstein riconosce ad esempio in Loos, nel rigore e nella semplicità, contro l'ornamento.

La filosofia deve riportarci ad abitare bene il linguaggio, che è in ultima analisi ciò per cui abbiamo un mondo sensato. Il linguaggio configura il mondo, lo rende sensato e abitabile per noi. Questo tema è costante in Wittgenstein, e viene sviluppato negli scritti della maturità, in particolare nelle *Ricerche filosofiche*²⁰, nella nota concezione di quegli ambienti di significato che sono i *giochi linguistici*.

A partire dagli anni Trenta, Wittgenstein mette da parte il modello unitario del modo di significare che

aveva esposto nel *Tractatus*, cioè la concezione del linguaggio come raffigurazione dei fatti del mondo²¹, e considera il linguaggio come formato da una pluralità di giochi (raccontare una storia, descrivere, promettere, fare una battuta, recitare, tradurre ...). Egli abbandona l'idea di dare un'essenza unitaria del significare, e riconosce che il linguaggio è un insieme di espressioni che svolgono funzioni diverse in pratiche e usi differenziati, all'interno di una forma di vita. Il progetto è ora *descrivere gli usi effettivi del linguaggio*: rimanda così alla pluralità dei contesti d'uso e delle regole dell'uso.

Con questo nuovo modello di filosofia, Wittgenstein dimostra di avere un grande senso della possibilità e delle differenze (dice che avrebbe voluto mettere in esergo alle *Ricerche I'll teach you differences*, dal Re Lear), tanto che immagina spesso usi e significati di tribù diverse dalla nostra. Di fatto, argomenta spes-

so inventando dei comportamenti strani e delle tribù immaginarie diverse dalla nostra (*immagina* un popolo che vede un verde che dà sul rosso; *immagina* una tribù di gente che misura il legno in cubi; *immagina* un rituale di pulci, ecc.). Come scrive Gargani:

Wittgenstein [...] traccia [...] giochi antropologici, ossia modi logicamente possibili e tra loro diversi, alternativi, secondo i quali potrebbero essere organizzate le forme della vita umana in cui, allora, variano gli usi del linguaggio, i criteri, le convenzioni su ciò che gli uomini assumono come vero e falso, su ciò che è matematica e su ciò che non lo è²².

Ma perché questo riferimento al diverso e alle nostre differenze? Non per sottolineare relatività e arbitrarietà degli usi, ma per *far vedere che le forme di vita si comprendono solo in modo contrastivo*, attra-

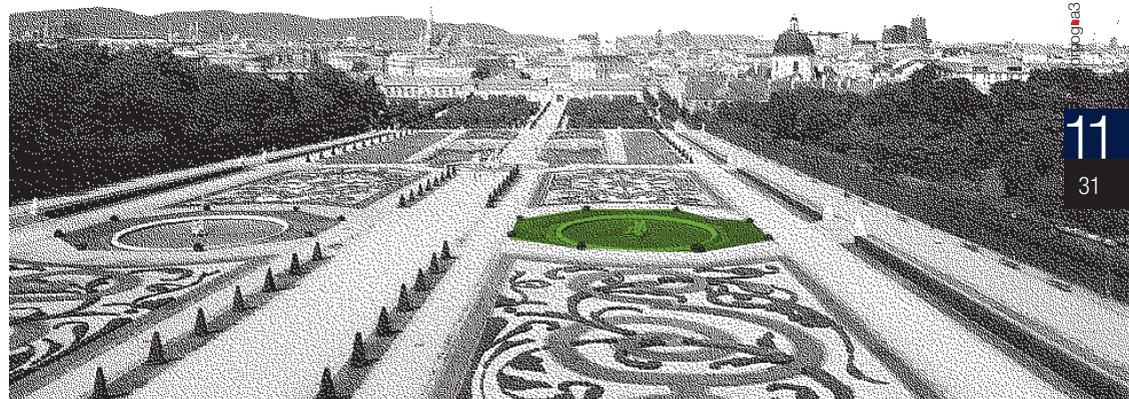
verso somiglianze e differenze. Il suo confronto tra mondi possibili vuol far vedere che possiamo comprendere l'attuale, il reale, cioè l'insieme di grammatiche che danno senso alle nostre vite, soltanto per *comparazione con altre possibilità*, in modo contrastivo e differenziale, sapendo cioè fare confronti e guardare a lato. *Saper vedere diversamente*.

Il tema della pluralità di giochi linguistici²³ e l'esplorazione delle nostre diverse possibilità di significare, il grande senso della possibilità e delle differenze, e quindi della contingenza del nostro mondo (il nostro è un mondo possibile, avrebbe potuto essere

diverso) ha radici viennesi. Gargani in particolare ci fa notare il legame con Musil, per il quale l'esplorazione del senso delle possibilità è un tema fondamentale. Per Musil il possibile è connesso alla creatività, ed è superiore al reale: è ciò per cui lo spirito è «il grande nemico della realtà cristallizzata e fissata: chi esercita l'attività dello spirito ricerca alternative, combinazioni inusuali, rapporti nuovi e originali». ²⁴ Musil presenta Ulrich come l'uomo del possibile, *Möglichkeitsmensch*, contrapposto all'"uomo del reale": Ulrich conduce una vita ipotetica, una vita al congiuntivo, che è il modo del possibile-potenziale²⁵.

A proposito del saper vedere differenze, Norman Malcolm trascrive quello che Wittgenstein aveva detto agli allievi: vi insegno a guardare ai diversi usi e ai diversi punti di vista, a *vedere in modo diverso la stessa cosa*:

Ciò che vi do è la morfologia dell'uso di un'espressione. Vi dimostro che essa ha usi dei quali non vi eravate mai sognati. In filosofia uno si sente *costretto* a guardare un concetto in un determinato modo. Quel che io faccio è proporre, o addirittura inventare, altri modi di considerarlo. Suggesto possibilità alle quali non avevate mai



pensato. Credevate che esistesse una sola possibilità, o al massimo due. Ma io vi ho fatto pensare ad altre possibilità. Per di più, vi ho mostrato ch'era assurdo aspettarsi che il concetto di adeguaesse a possibilità così ristrette. Così vi ho liberati dal vostro crampo mentale, e ora potete guardarvi intorno nel campo dell'uso dell'espressione e descrivere i suoi diversi tipi d'uso.²⁶

Anche questo è un tema per cui Wittgenstein si trova in consonanza con i viennesi. *Il senso della forma* e la capacità di *vedere la forma nei contesti*, questo senso del passaggio tra campi semantici diversi e tra diversi codici simbolici ci rimanda, secondo Gargani alla tipica e continua *transizione e vicinanza viennese tra arte e scienza, tra estetica e concettualizzazione scientifica*.²⁷ Trasgressioni e transizioni tra codici differenti sono presenti in Musil. Nel te-

sto di Musil, l'esistenza di Ulrich non è comprimibile in una forma razionale unitaria, ma tende al superamento della razionalità intellettualistica: si tratta di re-inventare l'uomo, oltre la sfera "razioidè". Gargani insiste sul rapporto intimo tra il razionale e l'affettivo, messo da Musil alla base della creatività sia poetica, sia scientifica:²⁸ l'esistenza non è comprimibile in una forma razionale unitaria. E del resto l'esplorazione del senso delle possibilità è un tema fondamentale in Musil. Lo scienziato, avvicinandosi alla scoperta fa «un salto nell'inverificabile»; la creazione avanza nell'ignoto, nel non sapere, nel negativo.

Troviamo qui un'altra consonanza. Il tema del non sapere è la scoperta di Freud. L'inconscio in Freud nasce dalla ricerca su come il *non sapere sia all'opera nel sapere* e porti alla riconfigurazione narrativa delle vicende di un soggetto: il negativo come lavoro nascosto nella pre-

sentazione del senso. Con l'infurabile freudiano, siamo entrati definitivamente nei grandi temi contemporanei. Wittgenstein li pensa come sfondo silenzioso da cui scaturisce il senso.

Mi soffermo su un altro tema, per il quale Wittgenstein è in consonanza con l'ambiente scientifico e artistico viennese: l'idea della base metaforica del pensiero, che Wittgenstein definisce *capacità di vedere come*.

L'esplorazione del *senso delle possibilità* e del passaggio tra campi di significato diversi è tema fondamentale sia per lo spirito della grande Vienna, sia per Wittgenstein. Il nostro pensare e il nostro parlare sono per Wittgenstein attività che sono rese possibili da processi metaforici, da quello che egli chiama *vedere come*, cioè capacità di vedere qualcosa come qualcos'altro.

Il "vedere come" (Ricerche filosofiche, II, § XI, p.

280) è la «facoltà di vedere qualcosa come qualcosa» - una capacità fondamentale. È sostanzialmente la capacità simbolica, che ci consente ad esempio di *vedere lo schema disegnato di un cubo come un cubo*, il cubo *come schema di una scatola*, una *scatola di cartone* come un *cubo*, come fanno i bambini nei loro giochi. Chi è cieco all'aspetto, chi non "vede come", dice Wittgenstein, ha con le immagini una relazione diversa da quella che abbiamo noi. Non vedere l'"aspetto" in un oggetto significa infatti non vedere la sua relazione interna, ideale, schematica con altri oggetti:

Osservo un volto, e improvvisamente noto la sua somiglianza con un altro. *Vedo* che non è cambiato; e tuttavia lo vedo in modo diverso. Chiamo quest'esperienza «il notare un aspetto».²⁹

Ma quello che percepisco nell'improvviso balenare dell'aspetto

non è una proprietà dell'oggetto, ma una relazione interna tra l'oggetto e altri oggetti.³⁰

Vedere un volto come un altro è un vedere potenziato: è notare la forma del volto, il significato del volto; e la forma, il significato del volto, che Wittgenstein chiama "aspetto" (*Aspekt, eidos*, secondo la traduzione di Heidegger) non la vedo guardandolo intensamente, ma semmai mettendolo in relazione con altri volti. "Vedere come", è l'espressione con cui Wittgenstein designa il pensiero metaforico, cioè il nucleo metaforico di ogni processo significante: concerne ogni produzione di senso, ogni linguaggio, nella misura in cui ogni linguaggio è simbolico, è suppletto di oggetti assenti attraverso la forma linguistica, e *poietico*, è proiezione di mondi possibili di oggetti, assolve cioè al compito semantico non di riprodurre le cose che sono là, ma di consegnarcele reinventandole in contesti significanti.

Il linguaggio e il pensiero sono metaforici perché ci restituiscono le cose entro contesti di senso, che ce le rendono maneggevoli e pensabili. Il pensiero metaforico è in fondo quel lavoro dinamico dell'immagine che fa vedere in modo differenziale e contestuale la forma e il significato degli oggetti: è ciò che, ad esempio, nella lingua scientifica permette di pensare e descrivere la propagazione del suono attraverso la metafora dell'"onda sonora", e nella lingua poetica permette far vedere metaforicamente mondi di senso inaspettati. Il verso di "Todesfuge" di Paul Celan «nero latte dell'alba» (*schwarze Milch der Frühe*) ci permette di pensare significati inaspettati attraverso una metafora: la metafora del "nero latte dell'alba", ferendo nell'immagine il candore e l'innocenza delle cose inaugurali (il latte, l'alba), mostrandoci il fondo di acidità che cova nel latte e il fondo di disperazione che cova nei risvegli all'alba, ci suggerisce qualcosa come

il doppio, la scissione, la tragicità dell'origine.

La parola è tanto più ricca semanticamente, quanto più *fa vedere le cose come*, quanto più mostra "aspetti" inediti degli oggetti mostrando il loro legame con altri oggetti, e fondendo orizzonti di senso. Il che vuol dire: la parola è tanto più ricca di pensiero, quanto più è metaforica.

Questo *senso della forma*, ben rappresentato dalla concezione metaforica del lavoro sul linguaggio, e questo senso del passaggio tra campi semantici diversi e tra diversi codici simbolici ci rimanda ancora una volta alla tipica e continua transizione e vicinanza viennese tra linguaggi scientifici e artistici.

Note

- 1 Walter Benjamin, in *Parigi, capitale del diciannovesimo secolo* (1982, trad. Einaudi, Torino 1986), ascrive progetti come questo a una prospettiva idealistica, che separa la forma, cioè il progetto, dalla tecnica, e non arriva a comprendere la tecnica come fatto sociale totale.
- 2 Rispetto all'intervento di Hausmann a Parigi, il tracciamento del *Ring* ha un impianto assai meno distruttivo. Sebbene vengano demoliti gli antichi bastioni, il tessuto della città vecchia non viene intaccato che assai marginalmente.
- 3 L'espressione *Die Jungen*, usata negli anni Settanta dell'Ottocento per indicare giovani rivoltosi politici, poi si estende a questo movimento. Cfr. Carl E. Schorske, *Vienna fin de siècle*, 1961, trad. Bompiani, Milano 1981, Introduzione.
- 4 Sul passaggio da una generazione borghese lealista a una generazione che guarda al nuovo, è interessante la lettura del romanzo di Ernst Lothar, *La melodia di Vienna*, 1963, trad. E/O, Roma 2014.
- 5 G. Steiner, *Vere presenze*, 1989, trad. Garzanti, Milano 1992
- 6 G. Steiner, *Dopo Babele*, 1975, Garzanti, Milano 2004, p. 219. Anche Ulrich, protagonista dell'*Uomo senza qualità* di Musil dice di non aver parole a disposizione:

significa così lo scacco del linguaggio, l'impraticabilità della denotazione diretta.

- 7 A.G. Gargani, *Il filtro creativo*, Laterza, Roma-Bari 1999, p.131.
- 8 G. Steiner, *Vere presenze*, p.111.
- 9 Gargani (*Il filtro creativo*, p. 153) cita il romanzo di Hofmannsthal *Andrea e i ricongiunti*.
- 10 *Ivi*, p. 154.
- 11 H. von Hofmannsthal, *Lettera di Lord Chandos*, trad. M. Vidusso Feriani, Rizzoli, Milano 1974, pp. 46-47.
- 12 *Ivi*, p. 59.
- 13 Gargani, *Il filtro creativo*, p.151.
- 14 *Ivi*, p. 158 e 160.
- 15 Steiner, *Dopo Babele*, p.229.
- 16 *Lettera di Lord Chandos*, p.43.
- 17 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 1921, trad. a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino 19932.
- 18 Cfr. M. Cacciari, *Adolf Loos e il suo angelo*, in A. Loos, *Das Andere*, Electa, Milano 1981, pp. 9-34.
- 19 Nei *Quaderni 1914-1916*, Wittgenstein scrive: «Quale cosa tra cose, ogni cosa è egualmente insignificante; quale mondo, ognuna è egualmente significativa. Se ho contemplato la stufa e mi si viene a dire: ma adesso non conosco che la stufa, certo il mio risultato pare esiguo. Così infatti la si

mette giù come se io avessi studiato la stufa tra le molte, molte cose del mondo. Ma, se ho contemplato la stufa, essa era il mio mondo, e di contro tutto il resto smoriva». (trad. it. a cura di A. G. Conte in *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Einaudi, Torino 1964, 8.10.16).

- 20 *Ricerche filosofiche*, trad. a cura di R. Piovesan e M. Trincherio, Einaudi, Torino 1967.
- 21 E abbandona l'ontologia degli oggetti «sostanza del mondo» che aveva sostenuto nel *Tractatus* (2.021). Nelle *Ricerche filosofiche* (I, § 373) si legge: «Che tipo di oggetto una cosa sia: questo dice la grammatica». Con il concetto di grammatica, Wittgenstein mantiene l'idea di filosofia che era già del *Tractatus*: la filosofia non ha un compito di teorizzazione metalinguistica, non è un insieme di tesi, ma ha il compito illustrativo-descrittivo («Le mie proposizioni illuminano [*Mein Sätze erläutern*]), scriveva in 6.54) di mostrare la forma nel linguaggio. Tesi costante di Wittgenstein è che ogni conoscenza del senso non può essere una reificazione: non si può mai ridurre il senso a oggetto, dirlo come un'esistenza; dobbiamo piuttosto mostrarlo come forma attraverso un'attività descrittiva, che a partire dagli anni Trenta Wittgenstein chiama *übersichtliche Darstellung*.

- 22 A.G. Gargani, *Wittgenstein tra Austria e Inghilterra*, Stampatori, Torino 1979, p.13.
- 23 [...] descivo esempi di giochi differenti; faccio vedere come sia possibile costruire per analogia ogni altra sorta di giochi possibili; dico che la tal cosa difficilmente si potrebbe chiamare gioco (*Ricerche filosofiche*, I, § 75).
- 24 Ada Vigliani, *Musil e gli ordini della realtà*, in *Anima ed esattezza. Letteratura e scienza nella cultura austriaca tra '800 e '900*, a cura di L. Morello, Marietti, Casale Monferrato 1983, p.65.
- 25 Sappiamo che Musil frequentava il matematico von Mises, che interpretava statisticamente il concetto di probabilità.
- 26 N. Malcolm, *Ludwig Wittgenstein*, 1958, Bompiani, Milano 1974, pp.72-73.
- 27 *Il filtro creativo*, p.132 e p. 168; cfr. anche *Scienza, letteratura e civilizzazione*, in *Anima ed esattezza. Letteratura e scienza nella cultura austriaca tra '800 e '900*, a cura di L. Morello.
- 28 *Il filtro creativo*, p.139.
- 29 *Ricerche filosofiche*, II, pp. 255.
- 30 *Ivi*, p.278.

PARIGI ANARCHICA E LIBERA Jean-Paul Sartre

36

Florinda Cambria ●



Guarda anche il video

**Parigi anarchica e
libera. Sartre**



<http://casadellacultura.it/casa-della-cultura-incontri-video.php?id=2394&t=stream1>

L'accostamento di anarchia e libertà – mi sono domandata quando mi è stato proposto il suggestivo titolo per questo intervento – è una figura ossimorica o tautologica? La risposta, evidentemente, dipenderà dal significato che attribuiremo ai due sostantivi, interpellandoli non nella pretesa di una definizione desituata ma in diretto riferimento a una città

polimorfica come Parigi e a una figura complessa come quella di Jean-Paul Sartre. Nella concretezza e singolarità di quel luogo e di quella vita, la scelta fra ossimoro e tautologia esula dalla retorica e chiama in causa il senso della torsione etica e politica che coinvolse e stravolse, nel guado del Novecento, il mondo degli intellettuali europei.

Che Parigi abbia svolto un ruolo fondamentale per comprendere la congerie di tendenze e controtendenze, di cui si sono fatte portatrici intere generazioni di intellettuali e artisti nel secolo scorso, è un fatto su cui possiamo facilmente convenire. Chi non ha nell'immaginazione e nella memoria i quartieri simbolo che, nei primi decenni del secolo scorso, si sono popolati di poeti e pittori, attori e musicisti, scrittori e filosofi alla ricerca di ispirazione e di fortuna, nel fermento di una città che sembrava capace di accogliere le più diver-

se tendenze creative, tra scantinati e soffitte, teatri e caffè, *grandeur* e miseria? Quella Parigi fu certamente culla di libertà. Ma anche di contraddizioni estreme. La Parigi del primo Novecento è infatti sia la variopinta *bohème* di Montmartre sia la corrusca incombenza delle Tuileries, proliferante centro di sperimentazioni e avanguardie «irrazionalistiche» al limite del misticismo in stretta convivenza con gli emblemi conservatori dell'ordine razionalistico e «positivo». Gli opposti insieme, come in una enigmatica tautologia o in un ossimoro iperbolico che, emblematicamente, preannuncia e riassume i destini della civiltà europea alle soglie della «grande guerra» e poi del suo catastrofico compimento negli anni Quaranta.

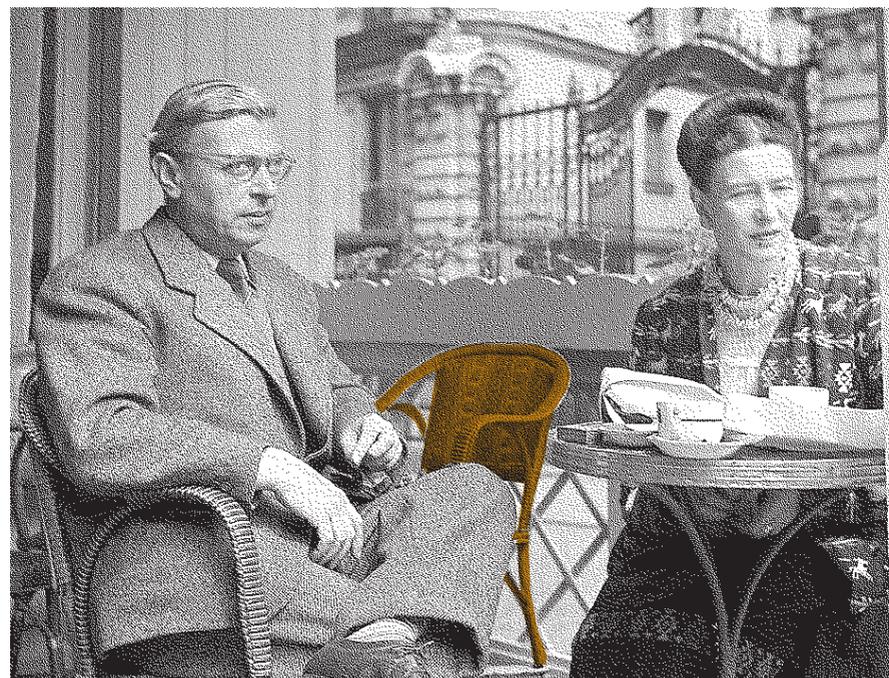
Nel ventennio che intercorse fra la prima e la seconda guerra mondiale Parigi conobbe una straordinaria moltiplicazione di movimenti culturali che, intrecciando scienza ed

esoterismo, oriente e occidentale, immagine, musica e parola in una sorta di simultaneismo transespressivo (si pensi, ad esempio, ai lavori di Blaise Cendrars e alla sua collaborazione con i coniugi Delaunay), sperimentavano forme d'arte in aperta rottura con l'ordine dato e con la tradizione, appellandosi a un'idea di «poesia» intesa come atto *poietico* assoluto capace di ricreare il mondo. Questa possibilità di nuova creazione era evidentemente anche una denuncia della crisi nella quale versavano l'Europa spirituale e il corpo dei suoi saperi filosofico-scientifici, eredi di quel trionfo della ragione moderna di cui la Francia di Cartesio e dell'illuminismo era per molti versi la matrice e l'erede. Ma l'atto generativo di cui l'arte si sarebbe dovuta rendere capace – l'atto di rifare il mondo – implicava anche, agli occhi dei suoi impavidi fautori, un meticoloso «lavoro su di sé», cioè lo sviluppo di pratiche alle quali (come nella tradizione

alchemica) era affidata non solo la realizzazione di opere in cui si rifondessero gli elementi materiali del mondo oggettuale, ma anche la realizzazione di un vero e proprio *Opus magnum*, ossia la trasmutazione spirituale del soggetto che di quelle opere era l'artefice. L'atto creativo era perciò inteso anche come atto generativo di nuove forme della soggettività: ricreare il mondo, in altri termini, significava ad un tempo ricreare l'essere umano che ne è parte e piega, senza soluzione di continuità. In quest'ottica si collocano tanto le sperimentazioni artistiche più estreme quanto le esperienze di meditazione e indagine «interiore» che, in certi casi, si spingevano fino a confuse ricerche nell'ambito dell'extrasensoriale e dell'esoterico.

Tra i più notevoli esempi di questo genere di eclettismo possiamo ricordare il gruppo del *Grand Jeu* e, tra i suoi componenti, la straordinaria figura di René Daumal con i suoi studi de-

dicati alla civiltà indiana e le sue pionieristiche traduzioni dal sanscrito. Nel 1943, esattamente un anno prima della morte che sarebbe avvenuta nel maggio del 1944, Daumal scrisse: «Sono morto perché non ho il desiderio, non ho desiderio perché credo di possedere, credo di possedere perché non cerco di dare. Cercando di dare, si vede che non si ha niente, vedendo che non si ha niente, si cerca di dare se stessi, cercando di dare se stessi, si vede che non si è niente, vedendo che non si è niente, si desidera divenire, desiderando divenire, si vive»¹. Sulla centralità del desiderio, sul suo rapporto con il divenire come condizione vitale, che muove a sua volta dalla relazione con gli altri in quanto occasione per scoprire l'irriducibilità del sé a oggetto di possesso stabile, e anzi a ogni forma di inerte oggettività, si affaccerà anche la riflessione di Jean-Paul Sartre, nel travaglio di quella Parigi occupata che, nello stesso 1943, vide la



pubblicazione del suo testo filosofico più famoso: *L'essere e il nulla*.

Per rievocare l'atmosfera nella quale si consumò la svolta che mise drammaticamente fine alla Parigi contraddittoria ed esuberante degli anni Trenta, segnando il fallimento della generazione di artisti e pensatori che ne erano

stati l'anima e l'emblema, è utile ricordare solo alcune date. Il 14 giugno 1940 l'esercito tedesco entrò a Parigi; solo tre giorni dopo, il 17 giugno, il maresciallo Pétain annunciò l'armistizio dando avvio al governo collaborazionista che sarebbe durato, come l'occupazione parigina, fino al 1944. La resistenza partigiana, a cui a suo modo

contribuì da Londra anche Charles De Gaulle, poté contare su editori di giornali e cinegiornali clandestini. Lo sbarco in Normandia avvenne il 6 giugno 1944 e un paio di mesi dopo, fra il 10 e il 18 agosto, una serie di scioperi, che coinvolsero prima le ferrovie, poi le poste e infine la polizia, portò i parigini sulle barricate e diede avvio alla rivolta

aperta e alla liberazione di Parigi, sancita il 25 agosto dalla resa dei tedeschi firmata dal generale e governatore Dietrich von Choltitz, il quale rifiutò di eseguire l'ordine hitleriano di radere al suolo la capitale francese insorta.

Nel giro di cinque anni l'Europa e il mondo avevano cambiato volto per

sempre; nel frattempo in Francia erano apparsi, nel 1942, *Lo straniero* di Albert Camus e *La struttura del comportamento* di Maurice Merleau-Ponty, nel '43 il già ricordato testo sartriano, la cui notissima desolata conclusione sulla libertà umana come «passione inutile» non può essere disgiunta dal contesto nel quale fu formulata. È infatti nel

mutato contesto – la Parigi della ricostruzione etica e politica del primissimo dopoguerra –, nell'ottobre 1945, che Sartre tenne la conferenza pubblica intitolata *L'esistenzialismo è un umanismo*, dove quella conclusione viene in parte rimodulata intrecciando esplicitamente il tema della libertà a quello della responsabilità rispetto agli effetti delle scelte compiute, da cui nessuna umana finitudine può pretendere di esimersi. Il testo di quella conferenza (pubblicato nel 1946) avrebbe sancito la fama di Sartre come filosofo *engagé*: l'esistenzialismo sarà per lui, da quel momento in avanti, non solo una filosofia della libertà come destino individuale e solipsistico, ma una filosofia della relazione con gli altri e con il mondo; una filosofia cioè che, a suo modo, avrebbe tentato di intrecciare quella idea di ri-creazione del mondo e dell'uomo che aveva acceso gli animi di tanti pensatori e artisti prima della catastrofe bellica.

Due sono i fronti complementari nei quali l'impegno di Sartre si esprimerà, da allora e fino alla sua morte (avvenuta nel 1980): da una parte la questione della libertà come condizione esistenziale insuperabile, che vota l'essere umano («per sé») al continuo travalicamento dei meri fatti (le cose «in sé», nella loro coriacea dattità); dall'altra parte la riflessione e la testimonianza sulla funzione degli intellettuali nel quadro di rapporti sociali, economici, culturali irreversibilmente mutati rispetto alle epoche preindustriali. Ma, per comprendere il travaglio da cui emersero tali questioni, che sarebbero state cruciali anche per le generazioni successive a quella di Sartre, al cospetto degli eventi che avrebbero scandito la seconda metà del Novecento, occorre risalire alle premesse. La vicenda sartriana è, anche in questo senso, esemplare. In quegli stessi anni Trenta di sperimentazioni e istanze rigenerative, che abbiamo sopra rapidamente



evocato, Sartre muoveva i suoi primi passi come scrittore, votandosi a una ricerca che mirava a incarnare la figura del libero pensatore, antiborghese e individualista. La postura etica e intellettuale del giovane Sartre trapela da un testo che egli pubblicò appena ventiseienne, nel 1931, intitolato *La légende de la vérité*². Si tratta di un racconto che, in forma allegorica, delinea il ritratto degli uomini votati alla ricerca della verità come bene non mercanteggiabile. Artisti, scrittori, filosofi sono i «taumaturghi», gli «uomini soli», esclusi dalle logiche commerciali della società civile, puri perché vivono come sacerdoti dediti «per vocazione profetica» solo alla contemplazione, senza referenti entro la «città degli Eguali». Gli «Eguali» anzi li irridono come ciarlatani e li temono come portatori di «conoscenze terribili». A questa cerchia di sapienti (misconosciuti ma a loro modo eletti) Sartre immaginò a lungo di appartenere per destino

e necessità (per impostura e per nevrosi – confesserà a se stesso nelle pagine autobiografiche del libro *Le parole*, del 1964). Per il giovane Sartre la libertà era assenza di vincoli, trascendenza di ogni limitazione mondana, superamento di ogni commercio con gli altri e con il mondo: una libertà da «uomini soli», che si esercita in quanto ininterrotta autofondazione del soggetto nella propria autonomia spirituale, con una palese – per quanto generica – sfumatura «anarchica».

Con un respiro e una maturità filosofica ben più ampi, nel testo composto fra il 1934 e il 1936, *La trascendenza dell'Ego*, Sartre, ereditando alcune tesi fondamentali della fenomenologia husserliana, elabora una teoria della coscienza che ne sottolinea il carattere di apertura originaria e di trascendenza rispetto a ogni datità e a ogni fatticità, *compresa quella della coscienza stessa*, la quale è in primo luogo nient'altro

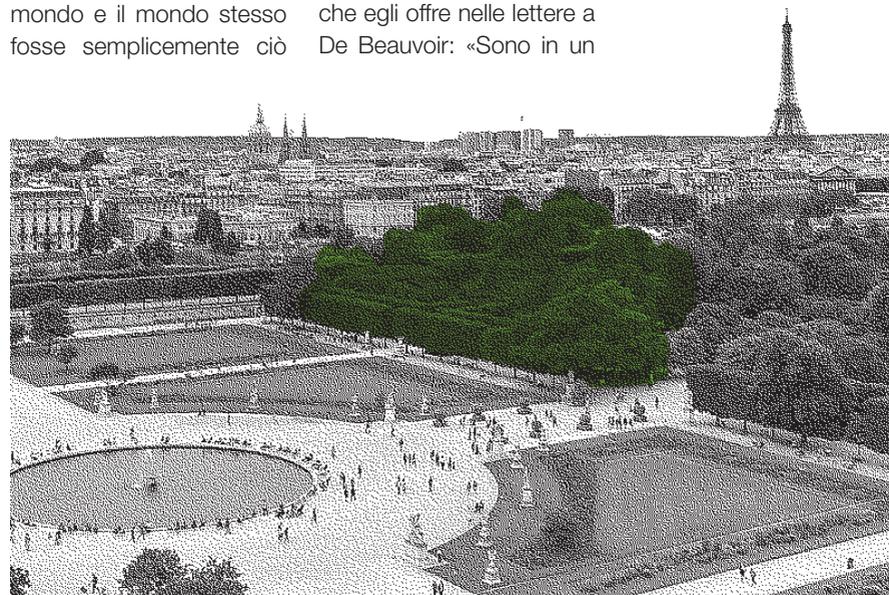
che l'atto di un'anonima esplosione nel e verso il mondo; nient'altro, insomma, che oltrepassamento e negazione di quel che immediatamente è e c'è.

Ma questo orizzonte di senso e di ricerca frana improvvisamente per l'uomo e per il filosofo Sartre in un giorno preciso, il 2 settembre del 1939, quando lo raggiunge la chiamata alle armi che gli impone di presentarsi alla caserma di Nancy per raggiungere la settantesima divisione dell'esercito francese, insieme a giovani sconosciuti con i quali dovrà convivere in modo coatto nei mesi della «strana guerra» (la «*drôle de guerre*», come i francesi chiamarono la fase della guerra non guerreggiata che precedette lo scoppio dei combattimenti). L'evento della mobilitazione fece saltare per aria il suo precedente stile di vita e di pensiero perché – come egli affermerà nel suo *Autoritratto a settant'anni* – fece «entrare il sociale nella mia testa: ho

compreso all'improvviso che ero un essere sociale»³.

Leggendo le pagine dei taccuini⁴ redatti da Sartre al fronte e integrandole con le lettere che quasi quotidianamente egli inviava a Simone De Beauvoir, ci si accorge però che la scoperta della «inautentica» visione di sé coltivata fino ad allora (inautentica perché basata su uno sguardo «in esteriorità», come se la propria vita fosse una cosa tra le cose del mondo e il mondo stesso fosse semplicemente ciò

che è «fuori» dal vissuto) e la «conversione all'autenticità», cioè la rivelazione (vissuta «in interiorità») di tutta l'ambiguità insita nella propria intellettualistica autodefinizione in quanto «spirito libero», accaddero gradualmente, come un lento e inesorabile franare di usi e consuetudini che, anche dopo il trasferimento del suo battaglione in Alsazia, egli riuscì a conservare per qualche tempo. Significative sono, in tal senso, le rassicurazioni che egli offre nelle lettere a De Beauvoir: «Sono in un





delizioso villaggetto alsaziano – scrive ad esempio un paio di settimane dopo la partenza per il fronte –, molto al sicuro e molto a mio agio»⁵; oppure: «Ho pensato a quello che è il mondo della guerra e concepito il progetto di scrivere un diario. Volete mandarmi nel pacco un robusto quaderno nero – spesso ma non troppo alto né largo, naturalmente a quadretti?»⁶; o ancora: «Mi trovo in pieno mondo militare, ma il mondo della guerra posso soltanto immaginarlo. [...] Ma preferisco essere un poco meno permeabile e scrivere. I miei tre compagni, d'altra parte, rispettano i miei scritti e fanno in modo che possa lavorare in pace»⁷; «lo intanto, senza potermi difendere da un leggero sentimento di superiorità (che ho anche annotato sul taccuino e condannato) scrivo a tutta forza»⁸.

Questo atteggiamento di superiorità (stonato e fastidioso, nel suo imperturbabile distacco) verrà presto

incrinato nella quotidianità della convivenza militare, nel confronto con quei giovani che «rispettano gli scritti» del filosofo che riflette sulla guerra, tenendosene in disparte come se la guerra fosse altro da ciò che a loro (e a lui) stava accadendo. L'uscita dal solipsismo è segnata per Sartre dall'impatto con le vite concrete degli altri, con i disagi e l'inquietudine che piano piano si insinuano nelle sue giornate e nelle notti insonni, nei discorsi dei commilitoni e nella loro semplice, imprescindibile presenza. È questo il modo in cui la dimensione sociale fa irruzione nella sua tranquilla esistenza di «spirito libero», stringendo il nodo di quella tormentata riflessione morale su cui Sartre tornerà a più riprese nei decenni successivi, senza tuttavia riuscire a portare a compimento la programmata e più volte annunciata opera che avrebbe dovuto scioglierlo.

L'offensiva tedesca iniziò il 10 maggio 1940. Sen-

za avere mai partecipato ai combattimenti, Sartre fu fatto prigioniero il 21 giugno 1940 a Padoux. Inizialmente venne diretto a Baccarat, poi trasferito nello stalag XII D a Triers. Nel 1941 riuscì a liberarsi e a rientrare a Parigi, che era stata nel frattempo occupata dall'esercito tedesco. Nello stesso anno cominciò a scrivere *L'essere e il nulla*. La svolta morale era ormai compiuta e la questione della libertà e della relazione agli altri si era definitivamente incuneata nel suo lavoro filosofico. Già in una lunga lettera del 9 dicembre 1939 a Simone De Beauvoir egli aveva scritto un abbozzo delle linee lungo le quali tale lavoro si sarebbe mosso. Eccone un estratto: «Prima questione: la morale è il sistema dei fini; a quale fine deve agire la realtà umana? Sola risposta: al fine di sé medesima [...]. Ma il fine ha un genere esistenziale molto particolare: non potrebbe essere un esistente dato, altrimenti cesserebbe nello stesso momento di essere

fine. Ma non può essere nemmeno una virtualità pura nel senso di semplice possibilità trascendente: perderebbe la sua virtù di attrarre. Ha una esistenza plenaria e affettiva, ma a venire, che torna dall'avvenire sulla realtà umana come esigendo di essere realizzata da lei in un presente»⁹.

La morale è per Sartre anzitutto il sistema dei punti cardinali entro i quali si orienta la temporalizzazione dell'agente umano: agente ambiguo, che si definisce a partire da un a-venire, ma che da quell'a-venire è affetto e, in qualche modo, costretto. La finalità è la forma stessa della temporalità umana: evento di un futuro che agisce sul passato *esigendo* di farsi presente, cioè esercitando una forza attrattiva sull'azione qui e ora in atto che si protende verso la realizzazione del fine. Quest'ultimo si presenta dunque, potremmo dire, come l'evento di un desiderio (si ricordino in

proposito le parole di René Daumal sopra citate): non è un semplice dato e non è nemmeno pura virtualità o possibilità trascendente. Notiamo *en passant* che questo particolare modo di esistenza si distingue in un punto sottile e cruciale da quello che Sartre, nei suoi scritti sull'immaginazione¹⁰, aveva un tempo attribuito alle immagini. L'immagine, egli aveva affermato, in quanto creazione della coscienza, ha carattere di pura trascendenza; il fine morale invece, in quanto deve possedere «la virtù di attrarre» (cioè essere desiderabile), non può avere la natura di una creazione *ex nihilo* e l'atto che lo istituisce non può consistere in un mero annullamento del dato. Il fine morale, in altri termini, non è mai una pura immagine solipsisticamente evocata dalla coscienza, ma intrattiene un rapporto fondamentale con la corporeità del reale, con la sua sensualità, con la sua immanente coerenza. È questo e solo questo a renderlo attraente: la sua

commistione con i vincoli materiali del mondo, in una doppia tensione (una *transimmanenza*¹¹) che segna il discrimine tra prassi creativa in senso artistico (si ripensi alle istanze avanzate dai movimenti culturali parigini degli anni Venti e Trenta, a cui abbiamo sopra fatto cenno) e prassi creativa in senso morale.

In breve: l'azione morale non è mai de-situata ma è sempre stretta da un legame di immanenza con l'insieme delle circostanze vissute dall'agente, con il mondo di cui egli è parte. In quest'ottica si comprende, tra l'altro, quale esigenza avrebbe mosso Sartre, negli anni Cinquanta e Sessanta, a cercare in ogni modo di intrecciare i suoi percorsi filosofici con gli eventi e la società del suo tempo, così come essa veniva progressivamente trasformandosi, con le sue istituzioni e i suoi referenti di fatto (il Partito comunista, i movimenti operai e quelli studenteschi, gli interlocutori internaziona-

li ecc.). E questo non per appiattare il libero pensiero sulla mera positività storica in una prona accettazione aporetica, ma per rintracciare il senso di una finalità effettuale, di un desiderio vivente per il libero atto del comprendere, che Sartre intese sempre come eminentemente filosofico.

Il genere di esistenza che Sartre attribuisce al fine è il medesimo che attribuisce alla realtà umana: «La realtà umana – egli infatti prosegue nella lettera del dicembre '39 – può e deve essere fine per se stessa perché è sempre dalla parte dell'avvenire: essa è il suo stesso superamento. [...] L'uomo ritrova ovunque il suo progetto, non ritrova altro che il suo progetto». Se però la realtà umana è fine per se stessa, e se per realtà umana si deve intendere nient'altro che il suo stesso superamento progettuale, ciò significa che proprio il superamento della realtà umana (in quanto fine morale) è un «valore», qual-

cosa cioè che è in grado di attrarre. Per essere ancora più chiari: quel che attrae nell'azione morale è «il superamento sempre in moto della realtà umana stessa (allo stesso tempo, e del tutto indifferentemente, io, voi e tutti noi)»; non vi è perciò «un'essenza umana *fatta*» nel senso di compiuta e positiva, anche se «senza mondo, nessun valore» e nessun *farsi* dell'umano. La realtà umana è dunque moralmente autotelica, ma questo non implica – sottolinea Sartre – «un individualismo» né un «utilitarismo sociale» né un «umanesimo»; implica invece una comprensione adeguata di come l'esistenza umana si faccia e si avvalori nel suo legame con il mondo.

Siamo ormai evidentemente lontani tanto dalla morale dell'«uomo solo» dei primi anni Trenta quanto dall'ideale dello «spirito libero» che trascende il mondo e i suoi vincoli verso una autarchica de-situazione intellettualistica.

Tuttavia – non senza contraddizioni – ancora a lungo (come documentano sia alcuni passi de *L'essere e il nulla* sia alcune pagine degli incompiuti *Quaderni per una morale*, composti nel 1947-1948 e rimasti incompiuti) Sartre oscillerà tra due diverse interpretazioni della libertà in quanto modo peculiarmente umano della relazione con il mondo. Quest'ultimo sarà infatti inteso, da un lato, come un frammezzo e un ostacolo (l'essere «in sé» dei fatti come si danno) alla realizzazione del libero atto moralmente finalizzato, dall'altro come la condizione che rende possibile (in quanto è ciò che va continuamente superato) il progetto morale e la libertà. La libertà, che è superamento verso il possibile e l'avvenire, ha così nell'essere fattuale del mondo la sua prima possibilità e la sua ultima impossibilità; l'esistenza umana resta perciò «senza *fondamento*» e «essere-per-sé-il-proprio-fondamento» resta l'anelito insaziabile di ogni li-

bera esistenza. L'ambiguità di questo esito è evidente: che cosa significherebbe infatti «essere-per-sé-il-proprio-fondamento», se non pervenire alla coincidenza di fatto e progetto, cioè alla chiusura di ogni a-venire su un presente in sé compiuto? Tale chiusura non potrebbe darsi altro che come annullamento dell'esistenza umana medesima: superamento e conquista di una claustrofobica inerzia fattuale senza più rinvio.

Questa paradossalità, per la quale il fine dell'azione umana sarebbe di non essere più propriamente umana, trova la sua espressione più nota e sintetica nella già citata conclusione dell'*Essere e il nulla*. Ma essa si radica in una non risolta definizione della libertà come condizione di esistenza, definizione che andrà via via precisandosi nel lavoro di Sartre successivo agli anni Quaranta (penso in particolare ai due ponderosi tomi – il secon-



do dei quali incompiuto – della *Critica della ragione dialettica*, quando verrà approfondito il senso della correlazione pratica tra coscienza e mondo.

Se la libertà è intesa come trascendenza *dal* mondo, allora ogni libero progetto morale è destinato al fallimento e al paradosso: non è possibile travalicare quella che è la condizione stessa, il corpo e la desiderabilità dell'azione morale (la sua «mondanità») e, se anche lo fosse, l'esito di quel travalicamento sarebbe letale

per l'essere umano, il quale si ridurrebbe (non avendo più altro da superare e da desiderare) a cosa tra le cose, a un fatto tra i fatti. Questa concezione della libertà implica una postura «anarchica», se intendiamo per anarchia la negazione del mondo (del fondamento e del limite dell'azione morale) e la tensione verso l'autarchia: qualcosa di simile – potremmo dire, richiamando le precedenti osservazioni sulla creazione *ex nihilo* dell'azione immaginativa – alla cosiddetta «immaginazione al potere».

Se però, alla luce del legame co-originario tra coscienza e mondo (un legame che descrive dinamicamente una medesima intercorporea, una materica coappartenenza co-possibilitante), la libertà viene intesa come divenire *del* mondo *nelle* scelte di continuo autosuperamento progettuale compiute da quella piega del mondo che sono gli umani, allora la contingenza e la limitazione perdono il senso di ostacolo e frammezzo, e assumono quello di occasione vivente per una-

rità e mondi possibili. In quest'ottica, per altro, si delinea anche un nuovo modo di intendere ciò che Sartre chiama «fondamento»: il fondamento dell'azione umana – il «mondo» – non è e non può essere un principio univoco e inerte, un mero dato in sé compiuto, un in-sé astratto e irrelato; è invece un intreccio mobile di relazioni che fanno il mondo mediante il farsi dell'umano e fanno l'umano mediante il farsi del mondo. Sicché un'altra nozione di «anarchia» (non autarchica, questa volta) potrebbe eventualmente profilarsi all'orizzonte come correlato della libertà situata e relazionale: una an-archia che è *affermazione* del fondamento inesauribilmente duale e aperto dell'azione umana, fondamento che non è un vincolo estrinseco ma il dinamico rimbalzarsi, il reciproco possibilitarsi e travalicarsi di fatti e progetti.

È oscillando tra queste opposte concezioni dell'an-archico fondamen-

to dell'azione, e virando sempre più consapevolmente verso la seconda, che Sartre continuerà a interrogarsi sulle forme, i destini e le responsabilità della libertà umana nel mondo: libertà come differenza non dall'essere, ma dell'essere. Tale differenza non è poi altro che essere-in-azione: pro-tensione della coscienza come un sussulto del mondo (che si fa) umano. Sicché, infine, se nell'uomo ne va del mondo, nel mondo ne va dell'uomo, e la questione morale assume dimensioni inaspettatamente cosmologiche. Corrispondere progettuale al mondo che si ha vuol dire portare responso sul mondo che si è, ogni volta sempre di nuovo. E in *questa* responsabilità senza possibile remissione risiede forse il senso davvero ossimorico dell'esistenza umana come libero progetto di essere ciò che si fa e desiderare ciò di cui si è fatti.

Note

- 1 R. Daumal, *La conoscenza di sé*, trad. it. a cura di C. Ruga-fiori, Adelphi, Milano 1972.
- 2 Si tratta di un'opera scritta da Sartre nel 1929, della quale egli pubblicò nel 1931 solo un frammento, oggi riprodotto in Appendice a M. Contat - M. Rybalka, *Les écrits de Sartre. Chronologie. Bibliographie commentée*, Gallimard, Paris 1970, pp. 531-545.
- 3 J.-P. Sartre, *Autoportrait à soixante-dix ans*, in Id., *Situations IX. Mélanges*, Gallimard, Paris 1976, p. 179.
- 4 In totale Sartre scrisse quindici taccuini, dei quali solo sei sono stati ritrovati. La pubblicazione francese dei sei taccuini, presso Gallimard, è avvenuta nel 1995.
- 5 J.-P. Sartre, *Lettere al Castoro e ad altre amiche. 1926-1963*, trad. it., Garzanti, Milano 1996, p. 238.
- 6 *Ivi*, p. 239.
- 7 *Ivi*, p. 242.
- 8 *Ivi*, p. 247.
- 9 *Ivi*, pp. 381-384 passim.
- 10 Mi riferisco in particolare a *L'imagination* apparso nel 1936 e a *L'imaginaire* apparso nel 1940.
- 11 Per una spiegazione del senso che sono usa attribuire alla parola «transimmanenza» mi permetto di rinviare al mio *La materia della storia. Prassi e conoscenza in Jean-Paul Sartre*, ETS, Pisa 2009, in particolare pp. 114-136.

MILANO ILLUMINISTA Banfi e il razionalismo critico



Guarda anche il video
**Milano illuministica. Banfi
e il razionalismo critico**



<http://casadellacultura.it/casa-della-cultura-incontri-video.php?id=2396&t=stream1>

Kant e la scoperta del trascendentale

È stato giustamente osservato, da un fine ed acuto studioso come Mario Dal Pra, come parlare della teoria banfiana della ragione

implichi risalire ad alcune voci «solenni dell'intera tradizione del pensiero». Infatti, riferendosi esplicitamente al capolavoro banfiano del 1926, ovvero i suoi *Principi di una teoria della ragione*, (ospitati e

pubblicati nell'ambito della collana editoriale diretta e promossa dal maestro di Banfi, Piero Martinetti), appare evidente come il razionalismo critico banfiano coincida «sostanzialmente con un ripensamento critico unitario del kantismo e dell'hegelismo»¹. Richiamarsi a Kant implica, naturalmente, il richiamo al «problema critico» affrontato in modo privilegiato dal pensatore di Königsberg, con l'avvertenza critica, tuttavia, che «se il problema critico è l'anima della filosofia kantiana, la scoperta del trascendentale è l'anima di quell'anima».

La trascendentalità dunque quale scoperta e consapevolezza critico-epistemologica che il sapere umano non costituisce mai un disvelamento assoluto del reale in quanto tale, bensì consiste, semmai, nella conquista, faticosa e non mai garantita, di una *conoscenza oggettiva* che si istituisce e si instaura, per dirla con Husserl, all'interno di una precisa, sempre delimitata

e circoscritta, "regione ontologica", entro la quale il sapere si costruisce intrecciando i principi della pura razionalità con il complesso piano della verifica sperimentale. In questa prospettiva ermeneutica il trascendentale kantiano coincide esattamente con la celebre "rivoluzione copernicana" espressamente tematizzata e rivendicata dal criticismo sul piano epistemologico, giacché ogni "realtà" di cui parla *conoscitivamente* una teoria fisica non ha mai a che fare con una mitica realtà irrelata ed assoluta (ovvero sciolta da ogni vincolo), ma si costruisce - e si costituisce - proprio all'interno di un preciso e finito ambito teorico, rispetto al quale la conoscenza si struttura sempre alla luce di *determinate procedure* di verifica sperimentale. Insomma, per dirla diversamente secondo l'impostazione del criticismo kantiano la conoscenza umana si costruisce sempre e solo all'interno di *precisi vincoli*, teorici e sperimentali.

Per questa ragione la scoperta kantiana del trascendentale implica una posizione decisamente e programmaticamente anti-metafisica, in virtù della quale il sapere umano perde la pretesa di poter mettere capo ad un sapere assoluto e metafisico, nel momento stesso in cui guadagna, invece, un *sapere oggettivo* che risulta essere tale solo ed entro limiti definiti da un determinato apparato teorico e in connessione dialettica con un altrettanto definito e preciso apparato sperimentale. Proprio questa conoscenza *fenomenica* istituisce la possibilità, per l'uomo, di poter infine conseguire alcune *conoscenze oggettive* per il cui tramite inizia, appunto, a conoscere, in modo finito e sempre parziale, il mondo entro il quale vive. Come ancora scrive Dal Pra «la scoperta del trascendentale è in sostanza la stessa scoperta della ragione; si tratta infatti non del mondo del sapere colto nei suoi infiniti contenuti, nella mol-

tepicità sterminata dei suoi dati, ma individuato come il risultato dell'operare della forma di quella struttura in cui sembra risiedere propriamente il germe stesso della ragione». Il che avvia naturalmente il razionalismo critico kantiano su una ben precisa strada, quella in cui la conoscenza non può che configurarsi come un compito sempre aperto, critico e processuale, non mai definitivo, programmaticamente anti-metafisico proprio perché in grado di riscoprire una "metafisica critica" interna e costitutiva di ogni sapere oggettivo effettivo.

Come pensare storicamente la ragione?

Per questa ragione teorica, richiamandosi esplicitamente alla lezione hegeliana, per Banfi occorre avere anche la capacità di saper cogliere ed intendere *storicamente* «anche i principi universali» della stessa teoria, giacché occorre saper «pensare storicamente la ragione. Se pertanto la

ragione è kantianamente forma, essa è anche hegelianamente una struttura costruita nel tempo». Per cogliere questa dinamicità intrinseca della razionalità Banfi guarda così, con occhi decisamente hegeliani, alla feconda dialettica trascendentale kantiana, avendo la capacità di comprendere come le *idee* kantiane non rappresentino affatto un oggetto, dato e codificato, bensì costituiscano «la linea di un processo razionale», sempre aperto ed integrabile. Se infatti le *idee* kantiane esprimono, secondo la classica e tradizionale formulazione kantiana della *Critica della ragion pura*, «l'aspirazione alla totalità delle condizioni per un singolo condizionato», configurando, in tal modo, un'evidente impossibilità metafisica (che, nella illusoria dialettica trascendentale, finisce, appunto, per spacciare come "assoluta" una conoscenza che, in realtà, è, invece, sempre circoscritta e finita), occorre allora associare, come si

può appunto evincere dalla lezione hegeliana, il concetto kantiano di *limite* alla stessa *idea*. In tal modo, ha osservato puntualmente Dal Pra, «il concetto di limite rafforza in certo modo il concetto di idea, nel senso che la apre verso un riferimento a ciò che la oltrepassa; e se si tiene conto che già l'idea non rappresenta un oggetto, ma "la linea di un processo razionale", l'idea-limite ribadisce, per così dire, all'interno della stessa linea del processo razionale, il riferimento allo sviluppo ulteriore dello stesso processo, la sua tensione ulteriore. L'idea-limite insomma rafforza e consolida il processo e gli sottrae ogni limite dogmatico». In tal modo la processualità critica intrinseca del sapere è hegelianamente posta nel cuore stesso del criticismo kantiano, permettendo di delineare un *razionalismo critico, problematico ed aperto*, che in questo singolare intreccio di kantismo ed hegelismo, sa andare effettivamente *oltre*



la lezione dei due grandi e classici filosofi tedeschi, onde poter delineare un nuovo e più plastico orizzonte problematico, critico ed ermeneutico. Appunto questo nuovo e fecondo orizzonte costituisce, ad un tempo, il programma teoretico² di ricerca filosofica, culturale e civile inaugurato dalla lezione banfiana nel contesto della cultura europea dei primi decenni del XX secolo.

Banfi e il puro significato teoretico del conoscere

In tal modo la duplice contaminazione critica di kantismo ed hegelismo felicemente realizzata da Banfi nei *Principi di una teoria della ragione* per delineare il suo nuovo razionalismo critico, apre, come ha scritto Dal Pra, «l'orizzonte della ragione oltre i limiti segnati da Kant, accentuandone la disposizione processuale, oltre ogni chiusura, sia

psicologico-soggettiva che storica, e dall'altro nel senso di consolidarne la funzione e l'autonomia». Per questa precisa ragione teoretica Banfi esordisce nei suoi *Principi* sottolineando come il conoscere vada inteso «nel suo puro significato teoretico, in quanto mero conoscere, o, se si vuole procedere alla determinazione e

all'analisi trascendentale dell'idea del conoscere, come legge per cui in ogni conoscenza concreta, è immanente, come sintesi dei determinati elementi, il compito infinito della teoreticità»³. Sempre per questa medesima ragione Banfi può allora dichiarare come la sua ricerca teoretica sia e rimanga autenticamente «trascendentale, e l'attua-

lità del conoscere, i modi del suo determinarsi concreto nei piani dell'esperienza diventa per [lui] un problema che presuppone bensì l'analisi trascendentale dell'idea del conoscere, ma non può risolversi in essa, giacché per una soluzione richiede piuttosto che già sia riconosciuta la natura della teoreticità, il rapporto tra essa e la realtà, e, in modo specifico, la realtà spirituale a cui i fatti e i rapporti conoscitivi appartengono». Il concetto del trascendentale è pertanto qui assunto da Banfi nel preciso senso imposto e dispiegato dalla celebre "rivoluzione copernicana" inaugurata da Kant con la scoperta del trascendentale quale «momento di legalità autonoma che fonda la struttura unitaria dell'esperienza ed è indipendente dagli aspetti determinati di questa».

Ma Banfi, nel momento stesso in cui si riferisce al cuore critico del trascendentalismo kantiano, accentua tuttavia, come si è accennato, «l'analisi tra-

scendentale dell'idea del conoscere stesso», sviluppando, da un lato, la tipica direzione della razionalità e denunciando, dall'altro lato e al contempo, il tradizionale dogmatismo che assolutizza i differenti momenti costitutivi della struttura trascendentale. Per questo motivo nella disamina banfiana la conoscenza è «considerata e sottoposta ad un'analisi trascendentale nella sua pura idea, nella universale legge secondo cui domina e significa i rapporti e gli aspetti secondo i quali essa si interseca alla realtà della vita spirituale». La stessa struttura duale del rapporto antinomico soggetto-oggetto, che struttura l'idea stessa del conoscere, rappresenta così per Banfi non un dato originario della coscienza, bensì un prodotto del suo stesso approfondimento critico processuale: «il rapporto soggetto-oggetto non è affatto dato originariamente alla coscienza, si sviluppa piuttosto e si eleva sempre più chiaramente

te di mano in mano che la sfera teoretica e l'attività conoscitiva acquistano autonomia nell'autocoscienza culturale». Anche in questo caso Banfi non è interessato a definire il conoscere secondo una delle sue differenti e molteplici posizioni fenomenologiche, giacché il suo intento è, semmai, quello, opposto, di indagare e chiarire criticamente il conoscere mettendo in piena evidenza la «sua pura universale struttura teoretica, il suo tipico rapporto formale», consentendo di comprendere come «il carattere trascendentale del rapporto gnoseologico soggetto-oggetto, fa sì che esso sia di natura assolutamente correlativa», giacché «soggetto ed oggetto non sono tali in funzione di un loro essere determinato, di un contenuto che li caratterizzi, ma solo in funzione della loro correlazione, dell'unità stessa che è appunto il conoscere»: «questo rapporto puro di correlazione soggetto-oggetto, questa



sintesi trascendentale dei due termini costituisce la forma essenziale o la idea del conoscere».

Banfi e la legge trascendentale del conoscere

Questa correlazione costituisce, insomma, «la legge trascendentale del conoscere, che domina e dirige l'infinito processo e sviluppo del conoscere in atto». Pertanto la relazione gnoseologica soggetto-oggetto non costituisce l'espressione di un ordine empirico o metafisico, perché, semmai, «esprime, nella sintesi trascendentale dei due termini, per cui questi hanno il loro puro valore gnoseologico, l'esigenza teoretica che caratterizza il conoscere e che costituisce la legge del suo sviluppo nei suoi vari aspetti». D'altra parte questi due momenti antinomici del conoscere, proprio perché si radicano sempre su un piano aperto di immanente trascendentalità processuale, rinviano ad una pluralità di correlazioni

ideali che «non possono valere che come momenti trascendentali. Trasposti nella realtà, su questo piano, la loro stessa unità ideale diviene principio della loro irriducibile antitesi. Tale tipica situazione può essere definita come l'universale problematicità del conoscere». Conseguentemente il razionalismo critico banfiano prende le mosse dall'assunzione teoretica radicale, d'ispirazione kantiana ed hegeliana, in base alla quale «la problematicità d'ogni conoscenza appare qui come la legge del suo infinito sviluppo». Il che consente allora di ben comprendere la radicalità critica intrinseca della prospettiva banfiana che rompe con ogni assoluta rigidità metafisica, riproponendo, al contempo, la problematicità intrinseca del conoscere in quanto tale, sottolineandone proprio il carattere intrinsecamente *copernicano*, perché entro questa prospettiva critico-trascendentale non è più possibile «scaricare»

ingenuamente e metafisicamente la portata della conoscenza su un piano di pretesi ambiti assoluti.

Precisa Banfi: «la formula della verità come *adaequatio intellectus et rei* esprime precisamente tale esigenza, ma sino a che l'*intellectus* rimane tale e la *res* rimane *res*, cioè determinati in funzione di rapporti extraconoscitivi, il loro rapporto non può semplificarsi nell'*adaequatio* gnoseologica, cioè nella sintesi conoscitiva, ma rappresenta anzi una irrisolvibile alterità. Pure quest'*adaequatio* che è inconcepibile sino a che l'intelletto e la cosa siano posti come aspetti concretamente e assolutamente determinati della realtà e il conoscere come una concreta relazione intercedente tra loro, è in atto nel processo del conoscere stesso, come sintesi trascendentale, in cui i due termini risolvono, nella forma teoretica, il loro essere in sé, per valere come i due poli ideali, nella cui relazione il rapporto conoscitivo si sviluppa e



la forma trascendentale della teoreticità si estende a tutto il contenuto dell'esperienza». Nel rapporto conoscitivo la sintesi soggetto-oggetto costituisce, in tal modo, una legge immanente ideale e un termine infinito di un processo sempre criticamente aperto. Il criticismo kantiano, proprio grazie alla lezione hegeliana, viene pertanto radicalmente storicizzato e aperto alla processualità del conoscere storico, mentre, e di contro, l'he-

gelismo, grazie al formalismo kantiano concernente la struttura trascendentale del conoscere, viene invece problematizzato criticamente sul piano della mera formalità che, appunto, struttura ogni possibile conoscenza, ogni *logos*.

Banfi e la problematicità intrinseca del conoscere

In tale prospettiva teoretica connessa con il principio trascendentale del

conoscere, i due poli ideali del soggetto e dell'oggetto, dell'io e degli oggetti particolari, non sono allora assunti «come un presupposto fondamentale dogmatico, ma semplicemente così come sono dati relativamente nell'esperienza. Ogni conoscenza presuppone precisamente un essere dato di una determinazione reciproca dei due termini: l'io e le cose stanno tra di loro in un sistema di relazioni che può essere il sistema della realtà fisica o quello della realtà culturale, o piuttosto è l'uno e l'altro insieme, ed in tale intreccio sono reciprocamente determinati». Pertanto, perlomeno nel conoscere concreto ed effettivo, quello variamente codificato all'interno di un determinato e particolare patrimonio tecnico-conoscitivo, la determinazione specifica dei due estremi correlati di soggetto ed oggetto «vien dissolvendosi, ed è anzi di principio dissolta, e quindi il conoscere, come conoscere concreto, è il riconoscimento e lo svi-

luppo della loro piena relatività, che nella sfera teoretica si distende nella sua forma universale». La conclusione di questa impostazione critico-razionalista non può allora che essere individuata nella sottolineatura della *problematicità intrinseca del conoscere in quanto tale*: «la problematicità del conoscere esprime in tal modo, in ogni atto particolare di conoscenza, la immanente trascendentalità della sintesi teoretica, che sospinge il conoscere ad un processo infinito e non consente ch'esso si stabilizzi e si esaurisca in un rapporto particolare tra aspetti determinati dell'esperienza. E, proprio perché essa non lascia valere come assolute le posizioni determinate del reale, e i loro parziali e determinati rapporti, è la condizione formale per cui sia posta in luce la complessità della struttura relazione della realtà e questa si risolve in un sistema di rapporti teoreticamente rilevabili. Essa non è, in altre parole, che la garanzia dello sviluppo uni-

versale della sfera teoretica, giacché per essa è appunto posta come problematica ogni limitazione di quella, in funzione di particolari dati dell'esperienza».

Banfi e l'eredità martinettiana

Sul piano squisitamente teoretico (ma anche, al contempo, storiografico!) la prospettiva banfiana si ricollega certamente alla scoperta del senso metodologico della filosofia kantiana operata dalla Scuola di Marburg (Cohen, Natorp, Cassirer) con il conseguente riavvicinamento di Kant ed Hegel operato grazie alla delineazione di un razionalismo metodologico trascendentale. Ma se la filosofia kantiana è allora solo un metodo, di conseguenza la sintesi teoretica non può che configurarsi, come si è visto, come una legge trascendentale del conoscere il che apre alla possibilità di trasformare il metodo trascendentale in un programma, critico, duttile e variamente artico-

lato, di *puntuale analisi trascendentale delle differenti obiettività culturali*.

Proprio questo è quello che Banfi ha iniziato a fare nel corso degli anni Trenta del XX secolo, quando è stato chiamato presso l'ateneo milanese su precisa indicazione di Martinetti (che aveva insegnato a Milano filosofia teoretica dal 1906 al 1931). Come è noto nel 1931 Martinetti è stato l'*unico filosofo universitario* a rifiutare l'imposizione del giuramento di fedeltà al fascismo allora richiesto dalla dittatura ai docenti universitari. Su 1225 docenti universitari allora in servizio solo l'1% di questi (ovvero 12 docenti!) rifiutò di sottostare a tale *diktat* che uccideva la libertà della ricerca nell'università. Per questa ragione questi dodici docenti furono immediatamente rimossi dai loro incarichi. Oggi, a più di ottant'anni da questa vergognosa e triste pagina della storia dell'università pubblica italiana, un solo ateneo, ovvero l'Università degli Studi dell'Insubria

(presso il quale mi onoro di insegnare), ha avuto il coraggio civile di collocare in una propria *aula magna* una lapide che ricorda il nobile ed emblematico gesto di questi magnifici dodici docenti che hanno avuto il coraggio civile, e la conseguente fermezza morale, di difendere, con il loro rifiuto, contro la dittatura fascista, il valore intrinseco e costitutivo del mondo universitario. Ma è significativo considerare come, nel momento stesso in cui Martinetti ha dovuto lasciare l'insegnamento universitario per questa sua ferma presa di posizione antifascista, abbia tuttavia indicato in Banfi un suo allievo in grado di continuare, con altrettanto valore, il significato della sua opera formativa e culturale. Naturalmente Banfi ha vissuto con comprensibile difficoltà, anche esistenziale, l'accettazione del giuramento di fedeltà al fascismo, ma, molto probabilmente, fu infine proprio la parola del suo Maestro a convincerlo a piegarci a questo *diktat*



vedi anche:
La scuola di Milano
n1-2016 di ViaBorgogna3



<http://casadellacultura.it/viaborgogna3/viaborgogna3-n1-la-scuola-di-milano.pdf>

onde poter continuare con il suo insegnamento una seria formazione culturale nei confronti dei suoi giovani allievi universitari.

Banfi e la “scuola di Milano”

Questo, del resto, è proprio quello che è puntualmente accaduto, appunto

nel corso degli anni Trenta, all'interno della “scuola banfiana” rapidamente formatasi, in una manciata di anni, attorno al magistero esercitato da Banfi nel corso delle sue lezioni universitarie milanesi. Ma per capire la genesi e il senso preciso di questa straordinaria operazione culturale, formativa e civile esercitata

da Banfi in questo preciso e drammatico contesto storico, politico e culturale degli anni Trenta del secolo scorso, occorre nuovamente prendere le mosse proprio dalla prospettiva teoretica della sua riflessione filosofica. Come si è visto, ricollegandosi al senso metodologico della filosofia kantiana e alla parallela esigenza hegeliana di saper ricomprendere, criticamente, l'esperienza storica nell'unità strutturale e formale del pensiero, Banfi ha operato un innovativo innesto della lezione marburghese entro il fecondo orizzonte della lezione fenomenologica husserliana. In tal modo il razionalismo metodologico trascendentale di ispirazione kantiana si dipana in un *razionalismo critico trascendentale e fenomenologico* che sa sempre delineare una spiccata sensibilità storico-critica onde poter cogliere i differenti e contrastanti aspetti fenomenologici del conoscere, utilizzando, sistematicamente, proprio quell'*idea del conoscere*

che ben emerge dalle riflessioni banfiane richiamate nel precedenti paragrafi.

Proprio perché, come si legge programmaticamente, in apertura delle dispense banfiane delle sue *Lezioni di filosofia* svolte nel corso dell'anno 1939, la «filosofia è il processo per cui il pensiero tende a interpretare e integrare universalmente l'esperienza»⁴. *More kantiano* la riflessione è quindi sempre intesa come una *funzione di integrazione critica dell'esperienza* che si apre conseguentemente, *more hegeliano*, alla *processualità storica* sapendo tuttavia cogliere ed accogliere, *more husserliano*, l'*intrinseca complessità dei vissuti* e la loro *intrinseca problematicità*. In tal modo il senso filosofico più autentico della lezione banfiana, si è allora esercitata svolgendo differenti corsi di *Storia della filosofia* vertenti sul pensiero di Nietzsche (1933-1934), su quello di Spinoza (1934-35), sull'eticità e la riflessione etica nel mondo greco (1935-36), su Hegel e la *Fenomeno-*

logia dello spirito (1936-37), su Platone (1937-38), sul cristianesimo e i suoi momenti religiosi (1938-39), sulla natura e valore del pensiero scientifico, dai presocratici a Galilei (1939-40). A questi corsi si affiancano, poi, anche i seguitissimi corsi di *Estetica* tenuti da Banfi, per incarico, a partire dal 1931 (corsi di estetica che hanno tutti affrontato momenti fondamentali, ma differenti, dell'estetica filosofica). In questo modo le differenti lezioni banfiane delineano un ben preciso ed articolato programma educativo e di ricerca. Un programma che è stato del resto ben colto e meditato anche dai grandi allievi banfiani degli anni Trenta cui non è affatto sfuggito il loro preciso significato teoretico, culturale e civile.

Preti e il razionalismo metodologico trascendentale

Per esempio Giulio Preti, parlando nei primi anni Quaranta, del peculiare

significato filosofico della lezione banfiana ha così puntualmente osservato: «Per il “razionalismo critico trascendentale” del B. il problema fondamentale è la ricerca trascendentale dell’idea del conoscere: tale idea è quella della correlazione soggetto-oggetto, come sintesi sempre presente in ogni momento fenomenologico della conoscenza concreta, ma mai in atto come pura sintesi ideale. Onde una problematicità di tutti gli aspetti fenomenologici della conoscenza, che spinge ogni momento a trapassare dialetticamente in altri. La Filosofia è l’ultimo di questi gradi di sviluppo: essa è essenzialmente sistematicità antidogmatica, sistema aperto, in cui tutti i momenti precedenti sono riconosciuti nella loro problematicità e nell’attuazione in essi presenti, dell’idea del conoscere. I motivi del hegelismo e del kantismo vengono così a fondersi nel loro significato puramente metodologico e teoretico. Il pensiero di

Kant ha quindi per Banfi il valore della scoperta della pura sintesi conoscitiva, e di indagine dell’esperienza nella sua struttura universale; Hegel quello di aver purificato il kantismo e di aver svolto il panlogismo implicito nella concezione kantiana, secondo l’ideale di un sistema puro razionale delle strutture totali dell’esperienza»⁵.

Il che induceva poi tutti gli allievi banfiani a svolgere, secondo il loro proprio ed autonomo demone teoretico, una loro peculiare riflessione teoretica antidogmatica, volta, in primo luogo, a comprendere i differenti momenti culturali presi in considerazione diretta nella loro intrinseca problematicità, sapendo anche scorgere in essi la realizzazione specifica di quella particolare idea del conoscere che trova appunto in essi una sua peculiare manifestazione e realizzazione storica e culturale. In tal modo il discepolo banfiano era invitato, in primo luogo, a comprendere, *dal suo interno*, l’oggetto del-

la propria riflessione e del proprio studio, adottando, insomma, un criterio critico di ispirazione spinoziana volto a “*non ridere, non ludere neque detestari, sed intelligere*”. Di fronte ad altre filosofie allora in voga in Italia si coglie subito la novità dell’impostazione banfiana. Si pensi, per esempio, all’allora imperante neoidealismo (sia nella versione moderatamente antifascista di Benedetto Croce, sia in quella decisamente fascista di Giovanni Gentile) che in quegli stessi anni avevano invece variamente volto, per lo più, una funzione sostanzialmente “*minoi-ca*”, propria e specifica di chi, dal proprio scranno teoretico, «giudica e manda secondo ch’avvinghia», variamente condannando e/o variamente sanzionando e, appunto, giudicando, spesso assai sommariamente, pressoché tutte le differenti novità filosofiche, culturali, artistiche che animavano il dibattito internazionale, contribuendo, in tal modo

a chiudere, sempre più, l’Italia nella morta gora del proprio provincialismo retorico e dogmatico.

L’apertura internazionale della scuola banfiana

A fronte di questo ripiegamento in se stessi e nella propria più limitata e limitante storia culturale, Banfi ha invece spinto pressoché tutti i suoi principali allievi a studiare e considerare i movimenti di pensiero universali che si stavano realizzando e configurando nel dibattito internazionale, guidandoli, in tal modo, a laurearsi e ad interessarsi, per fare pochi, ma significativi esempi, a poeti come Keats (Daria Menicanti), alla formazione di scrittori come Flaubert (Antonia Pozzi), ai problemi dell’antropologia (Remo Cantoni) ai temi epistemologici del *Wiener Kreis* e dell’empirismo logico (Giulio Preti), alle differenti possibili letture del *Parmenide* platonico (Enzo Paci), alla fenomenologia della tecnica artistica così come era dipa-

nata nel dibattito francese e tedesco (Dino Formaggio), etc. etc. In tal modo il discente banfiano era sostanzialmente invitato a confrontarsi direttamente con le differenti esperienze culturali ed anche con i diversi aspetti della vita vissuta, cercando, in primo luogo, di saper *comprendere* le radici da cui scaturisce una determinata posizione culturale, artistica, scientifica e teoretica. Il che creava, naturalmente, un clima culturale affatto effervescente, ma anche di notevole difficoltà. Per dirla con le stesse parole di una valida allieva banfiana come la poetessa (e fotografa) Antonia Pozzi: «Paci. Dostoevskiano anche lui. E anche lui sente, acutamente, che una visione filosofica come quella di Banfi applicata alla vita di un giovane porta a spaventose conseguenze pratiche. Comprendere tutto, giustificare tutto. L’assassino, l’idiota, il santo. Ma allora anche noi possiamo farci assassini, pur di non rifiutare nessu-

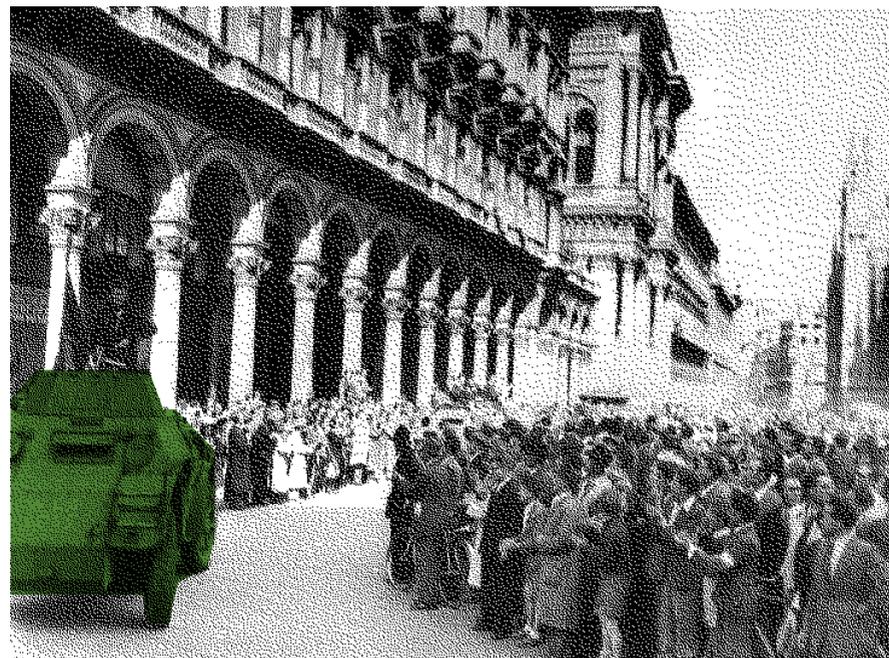
na esperienza?»⁶. Come si è visto tramite la precedente citazione pretiana, la legittima, comprensibile, ma inquietante, domanda della Pozzi trova, naturalmente, una ben precisa risposta, perlomeno nel cerchio più ristretto degli allievi *filosofi* di Banfi. Una risposta che rinvia, nuovamente (e programmaticamente), proprio al valore intrinseco della scoperta (ad un tempo, come si è visto, kantiana ed hegeliana) della pura sintesi conoscitiva e del valore metodologico della riflessione critica. Il che implica che, filosoficamente parlando, bisogna saper sviluppare una *comprensione critica dell'esperienza*, sapendo appunto coglierne le strutture universali mediante le quali quella stessa esperienza diventa significativa e culturalmente "parlante".

In questa prospettiva, autenticamente banfiana, la «sordità dell'esperienza» deve allora essere sondata criticamente sapendone leggere sia la ricchezza intrinseca, sia anche le strutture formali grazie alle quali

quella stessa esperienza assume una sua peculiare significatività storica. In questo sforzo di pensiero la riflessione filosofica avanza sempre, necessariamente, a *gambero*, operando continue meta-riflessioni critiche mediante le quali, inaugurando un percorso di riflessione non mai concluso, riconduce il *Leben* del vissuto umano alle trame formali del *Geist*, approfondendo proprio l'insanabile e costitutivo contrasto che sempre accompagna la relazione antinomica instaurantesi tra la riflessione teorica e la vita vissuta. Del resto la riflessione filosofica trae sempre nutrimento dal dubbio giacché, per dirla ancora con Preti, costituisce, di per sé, «un atto scettico, per cui all'uomo si rivela in sé e nel suo complesso la problematicità di tutto il mondo del reale, della storia, dello Spirito».

La funzione storico-civile della lezione banfiana

Proprio la scoperta critica di questa intrinseca *pro-*



blematicità costituisce il lascito più duraturo, fecondo ed impegnativo della lezione banfiana degli anni Trenta che ha sempre invitato i propri allievi a saper cogliere criticamente le strutture formali a priori che costituiscono la spiritualità oggettiva immanente di ogni determinata cultura storica. Il che, tradotto nel preciso contesto culturale e civile dell'Italia degli anni

Trenta del secolo scorso, voleva poi costituire un preciso messaggio in base al quale - nel momento stesso in cui la maggioranza degli italiani celebrava allora, assai entusiasticamente, la fondazione dell'impero (di cartapesta) ideato da Mussolini e palesava anche la sua acritica adesione entusiastica al fascismo - Banfi, paradossalmente, svolgeva

invece una riflessione del tutto opposta ed antitetica. Senza infatti parlare mai esplicitamente del fascismo e della sua politica, il senso preciso della lezione banfiana consisteva infatti nel far fiorire criticamente i propri allievi, avendo anche la parallela capacità di avviare ciascuno di essi a seguire, autonomamente, le tracce del proprio specifico demone.

In tal modo Banfi riusciva a far comprendere ai suoi studenti che nel corso della seconda metà degli anni Trenta non si viveva affatto un momento positivo e di pienezza dei tempi, di autentico *Kairòs*, ma si era invece in un momento di grave e profondissima *crisi* che non avrebbe tardato a manifestarsi in tutta la sua virulenza storica e sociale. Così, mentre tutti celebravano pubblicamente l'Impero italico e il sincero consenso degli italiani per la dittatura fascista riempiva le piazze di folle ululanti e registrava così un suo indubbio apogeo sto-

rico (tant'è vero che ancor oggi gli storici parlano di quegli anni Trenta come gli anni «del consenso» conclamato ed effettivo), Banfi invitava invece i suoi studenti a considerare criticamente che si stava allora vivendo un momento di una *crisi* profonda e strutturale rispetto alla storia italiana di lungo periodo.

Una crisi che, se analizzata alla luce delle strutture formali costituenti la spiritualità oggettiva di una cultura e, quindi, di un popolo, rivelavano come il fascismo non costituisse affatto, à la Croce, una parentesi nella storia (o una sorta di "influenza" che aveva colpito il corpo sano dell'Italia liberale), bensì rappresentava, semmai, l'espressione più completa, radicale e conclamata di una profonda crisi la quale rinviava a pressoché tutta la storia italiana, le cui radici affondano nell'intera storia della modernità. In questa prospettiva il fascismo, che amava ripetere, ad

ogni piè sospinto, l'identità sussistente tra Italia e fascismo, coincideva veramente, ed assai profondamente, con il popolo italiano e la sua storia di lungo periodo, proprio perché ne rappresentava, nel bene e, soprattutto, anche nel male, l'anima più vera, profonda, qualificante e tenace, ovvero quella della retorica, dell'ignoranza, della superficialità, della passionalità esagitata (spesso esibita in pubblico), *et similia*.

L'esigenza banfiana di una nuova cultura

Per questa ragione la crisi era veramente grave e, invero, strutturale: di fronte ad essa occorreva pertanto attrezzarsi non tanto per operare un abbattimento violento e repentino della dittatura (abbattimento che sarebbe stato comunque storicamente realizzato quando le condizioni storiche complessive sarebbero maturate e lo avrebbero permesso, così come è

effettivamente accaduto di lì ad una piccola manciata di anni), ma per realizzare un lavoro culturale di maggiore lena, assai impegnativo. Se infatti il fascismo costituisce la manifestazione più organica e congruente della storia più profonda del nostro popolo (rappresentando, per dirla con Gobetti, l'*autobiografia della nazione*), allora è necessario lavorare seriamente, in profondità, e creativamente, ovvero *costruttivamente*, onde poter modificare questa stessa cultura storica che ha generato e variamente nutrito, nel suo stesso seno, il fascismo (in tutte le sue fasi storiche, potremmo aggiungere noi). In altri termini Banfi, con questa sua originale riflessione filosofica, invitava allora i suoi giovani allievi a ricollegarsi con il dibattito internazionale più avanzato e fecondo onde poter contribuire a costruire, del tutto autonomamente, *una nuova cultura*, autenticamente alternativa

alla vecchia cultura italiana che aveva prodotto, come suo figlio legittimo, il fascismo. Da questo punto di vista, alquanto impegnativo ed altrettanto essenziale, si può allora osservare come l'arduo compito culturale e teoretico prospettato da Banfi ai suoi giovani allievi degli anni Trenta attenda, ancor oggi, di essere veramente realizzato, giacché non è affatto agevole poter e saper costruire una cultura alternativa, costruttivamente oppositiva rispetto alla storica e tradizionale cultura italiana che ha effettivamente generato e variamente alimentato il fascismo nella storia d'Italia, prolungandone anche la sua stessa tenace esistenza istituzionale, giuridica e culturale ben al di là del suo crollo militare realizzatosi nel 1945. Il che, a ben vedere, considerando anche lo stridente contrasto sempre sussistente tra la *Costituzione* italiana e i *Codici* delle nostre leggi (sia il Codice penale sia il Codice civile, con le ri-

spettive procedure) costituisce, nuovamente, anche un *nostro* problema che ostacola ed inceppa anche il mondo contemporaneo italiano.

La dicotomia simmeliana (e banfiana) tra Geist e Leben

Naturalmente nel recepire il significato profondo di questa importante lezione banfiana ai suoi pur giovani allievi non sfuggivano tuttavia altri problemi, sia *interni* alla stessa teoresi concettuale del loro Maestro, sia quelli *esterni*, in quanto connessi al radicamento della sua lezione entro una peculiare e precisa tradizione culturale e civile.

Sul primo piano occorre infatti ricordare come pressoché tutti i grandi allievi banfiani degli anni Trenta finirono per avvertire la presenza, entro la stessa riflessione filosofica del loro Maestro, di una dicotomia, non risolta criticamente, che, pertanto, risultava essere dimidiata

tra un piano astratto, formale e vuoto, quello della pura razionalità critica, cui lo stesso Banfi si appellava direttamente e, di contro, la ricchezza, pressoché infinita, del piano dell'esperienza che non trovava, tuttavia, alcuna mediazione significativa entro l'ambito della riflessione razionale. In altri termini ben presto i grandi allievi banfiani degli anni Trenta - ciascuno, peraltro, secondo sue modalità affatto specifiche ed altrettanto particolari, proprio perché sempre strettamente intrecciate con il demone peculiare della loro autonoma ricerca culturale e/o teoretica - avvertirono sia il pericolo della concezione autonoma della ragione delineata da Banfi, sia anche la sua eterogeneità intrinseca rispetto alla complessità effettiva dell'esperienza vissuta. Nel che riemergeva il problema, d'ascendenza simmeliana, del drammatico contrasto antinomico tra *Geist* e *Leben*. Un contrasto antinomico che i gio-

vani allievi banfiani, oltre ad averlo variamente pensato e concettualizzato, hanno peraltro, inevitabilmente, *vissuto* direttamente sulla loro pelle, soprattutto nel drammatico contesto storico degli anni Trenta e Quaranta⁷. E lo hanno vissuto e pensato in modo affatto diverso rispetto all'olimpica e goethiana serenità programmatica del loro Maestro (serenità olimpica del resto ben espressa dal tipico *sorriso banfiano*⁸).

Inoltre a questi giovani banfiani si profilava, nella loro riflessione, anche una seconda questione, squisitamente teoretica, concernente direttamente lo stesso valore della *criticità* cui si appellava lo stesso problematicismo teorizzato da Banfi. In altre parole ben presto, ovvero con il passare degli anni e anche con la pressione esercitata dal drammatico sviluppo storico degli eventi che porteranno alla seconda guerra mondiale, agli anni della guerra civile italiana e della Resistenza, nonché agli scenari internazionali

dei primi anni del secondo dopoguerra, tutti i principali allievi banfiani avvertirono, sia pur secondo differenti modalità, diverse sensibilità civili, nonché anche secondo varie ed articolate modulazioni teoretiche, la necessità di meglio precisare, analiticamente e dettagliatamente, proprio il piano strutturale e formale di quello stesso orizzonte

razionale cui Banfi aveva sempre guardato in modo privilegiato.

L'irrisolto dualismo teoretico banfiano e l'esigenza di un nuovo razionalismo

Non è così un caso, come ha puntualmente osservato Mario Dal Pra in una sua fondamentale ricostruzio-



ne critica degli sviluppi del razionalismo critico italiano, che nell'ambito della scuola banfiana «prendessero corpo resistenze e critiche riguardo all'orizzonte razionale che esprimeva l'istanza puramente teorica, sia riguardo alla partecipazione al concreto movimento storico del marxismo, al quale Banfi cercò di restare sempre strettamente legato, anche se, e forse tanto più in quanto cercava di non esaurire in esso il compito "puramente teoretico" della filosofia»⁹. I giovani banfiani avvertirono così la presenza, entro la pur feconda prospettiva inaugurata da Banfi con la sua felice contaminazione critica tra Kant, Hegel ed Husserl, di uno iato, criticamente non risolto, tra il piano di una concezione, autonoma ed astratta, della ragione e l'infinita ricchezza del piano dell'esperienza. Come superare tale antinomica bipolarità salvaguardando, tuttavia, l'esigenza di poter costruire una significativa media-

zione critica tra questi due differenti piani? Ponendo questo problema ed avvertendone, peraltro, la sua ineludibile presenza entro lo sviluppo stesso del loro autonomo programma di ricerca filosofico gli allievi banfiani - ciascuno a proprio modo - hanno così posto l'esigenza critica di poter delineare una *completa teoria del sapere*, in grado di saper superare, criticamente, quello iato non risolto tra il piano delle strutture formali della razionalità e gli sviluppi molteplici ed imprevedibili del piano dell'esperienza.

Entro questa specifica istanza, squisitamente teoretica, gli allievi banfiani scoprivano così, ciascuno secondo le proprie forze e ciascuno secondo la propria ispirazione, la ricchezza e la mobilità storica di differenti piani del sapere umano (i quali potevano spaziare da quello scientifico a quello esistenziale, da quello antropologico a quello estetico, da quello musicale a quello pedagogico, da quello lettera-

rio a quello poetico, etc. etc., seguendo ciascuno, del tutto autonomamente, il dèmone della propria vocazione intellettuale e culturale), nonché il ruolo specificatamente critico - non meramente tecnico-funzionale - della stessa metodologia che, in tal modo, si apre ad una problematicità molto più ricca, sofisticata e variamente articolata.

In tal modo si finisce per muoversi su un piano di riflessione teoretica e di indagine critica che risulta essere molto più cauto e criticamente fondato rispetto a quello banfiano, proprio perché risulta essere attento ai differenti procedimenti metodici posti in essere dalle molteplici strutture razionali dell'intelletto (ovvero il *Verstand* kantiano!), essendo peraltro anche attento rispetto ai molteplici sviluppi dell'esperienza umana, onde poter infine mettere capo, sia pur programmaticamente, alla possibilità di poter delineare il problema complessivo del signifi-

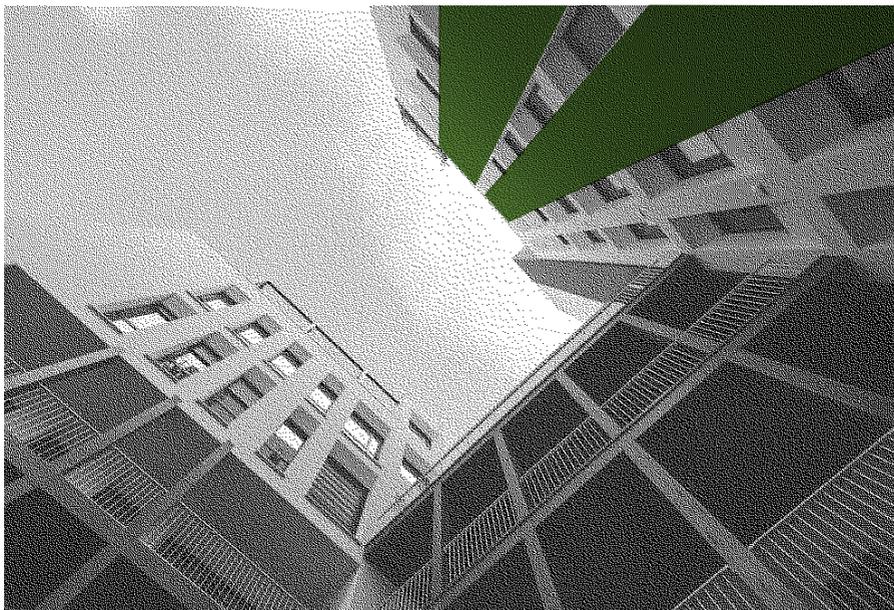
cato unitario del sapere, dell'esperienza umana e della loro corrispondente, "ontologia regionale".

Si gettano così le premesse critiche per un programma di ricerca filosofico capace di costruire un nuovo e più articolato razionalismo *critico, costruttivo ed aperto* - per riprendere tre aggettivi programmatici espressamente richiamati da Ludovico Geymonat nel suo pionieristico, ma emblematico, volume *Studi per un nuovo razionalismo*¹⁰, apparso idealmente il 25 aprile del 1945 - in grado di render conto delle funzioni più complete ed ampie della stessa ragione umana.

Banfi, la sua scuola e la Milano illuminista

In secondo luogo, sul piano dell'inserimento entro una precisa tradizione speculativa e civile di pensiero, a questi banfiani non sfuggiva come la particolare collocazione del trascendentalismo critico di Banfi si riconnettesse

direttamente, sia pur con una propria autonoma curvatura critica, con la lezione, per dirla con Remo Cantoni¹¹, dell'«illuminismo religioso» di Martinetti e, quindi, anche con il suo stesso kantismo. Certamente, come peraltro ben emerge dalla storica monografia martinettiana dedicata a Kant¹², il Maestro di Banfi non aveva ricordato solo il ruolo e la funzione delle strutture trascendentali entro il criticismo kantiano, ma aveva anche posto in evidenza la necessità di poter intendere in senso positivo la realtà noumenale tematizzata dal pensatore di Königsberg. Meglio ancora: in Martinetti l'assoluto risulta essere sempre aperto ad un significato eterno e totale dell'essere che non deve mai essere limitato e quasi depotenziato dall'esperienza storica rispetto alla quale emerge, invece, il valore assoluto e trascendente della coscienza religiosa che trova nella coscienza morale, dritta e certa, il suo punto archimedeo privilegiato.



Ma in Banfi, appunto, questa aspirazione all'assoluto religioso presente nella riflessione martinettiana si era trasformata nell'esigenza di poter cogliere e connettere tutti i vari e molteplici piani dell'esperienza storica in connessione con tutte le possibili sistemazioni della razionalità umana, mettendo così capo ad una *sistematica razionale aperta e problematica* tendente all'infinito, senza far

mai precipitare il metodo in un oggetto fisso. In questa precisa prospettiva ermeneutica banfiana allora la stessa ragione assoluta martinettiana, da principio metafisico della realtà, non poteva che trasformarsi in una *funzione critica di unificazione* delle molteplici forme della razionalità umana, così come si sono effettivamente costruite e delineate entro la storia del sapere.

Tuttavia, malgrado e nonostante questa differente curvatura teoretica, è anche palese come il razionalismo martinettiano e quello banfiano, come anche quello variamente sviluppato dagli allievi banfiani, finiscano tutti per collocarsi entro un comune orizzonte culturale e civile che trova appunto nella città di Milano e nella sua storia un punto di riferimento emblematico, a sua

volta programmatico ed altrettanto decisivo.

La "scuola di Milano" e la tradizione del razionalismo critico lombardo

In questa chiave il razionalismo critico trascendentale banfiano, costruitosi quasi a mezza strada tra la lezione filosofica di Martinetti e quella dei suoi grandi allievi diretti degli anni Trenta, finisce allora per assumere un preciso significato storico che lo ricolloca all'interno della storia di quel razionalismo critico che proprio nel capoluogo lombardo ha trovato, costantemente, un suo riferimento emblematico, sia nel corso del XIX secolo con la riflessione di un pensatore come Carlo Cattaneo (che con il suo *Politecnico* ha posto al centro della sua riflessione il valore culturale specifico della stessa tecnica nonché delle conoscenze scientifiche), sia anche della precedente lezione illuminista connessa, nel corso del XVIII se-

colo, con la riflessione e l'opera dell'*Accademia dei Pugni*, di quella dei fratelli Verri, per non parlare del contributo eminente di un pensatore come Cesare Beccaria.

Entro quest'ottica storica di più largo respiro, la vicenda del razionalismo della scuola di Milano formata attorno alla lezione banfiana degli anni Trenta del Novecento può e deve essere allora ricollegata alla più ampia e complessa tradizione del *razionalismo critico illuminista lombardo* che dal XVIII secolo al XX secolo ha finito per costituire un tratto qualificante della vita culturale di Milano e, più in generale, della stessa Lombardia, nel contesto nazionale ed internazionale. Una riflessione filosofica che, non a caso, si è sempre intrecciata con una precisa volontà di poter anche attuare un progressivo incivilimento della stessa società civile entro la quale si opera. Proprio perché tutti questi pensatori hanno sempre avvertito - all'interno della

loro stessa riflessione teoretica - la responsabilità del loro pensiero rispetto alla società civile entro la quale hanno operato. Allora, da questo punto di vista, il contributo di Beccaria al dibattito europeo, concernente la legislazione penale del Settecento, il contributo diretto di Cattaneo alle Cinque giornate di Milano e la stessa partecipazione dei giovani allievi banfiani alla Resistenza, non si configurano più come episodi isolati ed irrelati, perché, semmai, documentano, *storicamente*, secondo fasi e forme profondamente ed inevitabilmente diversificate, l'alta responsabilità civile di un pensiero dichiaratamente illuminista e razionalista critico che ha cercato di costruirsi teoricamente avvertendo sempre la piena responsabilità civile della sua stessa esistenza, onde poter dare la parola a chi ne è socialmente privo.

Note

- M. Dal Pra, *Kantismo ed hegelismo in Banfi* in Autori Vari, *Antonio Banfi (1886-1957)*, Relazioni dell'Incontro *Antonio Banfi: le vie della ragione*, Università di Milano, 28 febbraio 1983, Edizioni Unicopli, Milano 1984, pp. 21-35; le citazioni che figurano nel testo sono tratte, rispettivamente, da p. 21, p. 23; p. 24, pp. 25-26. Sull'opera di Dal Pra nel seno della "scuola di Milano" cfr. *Mario Dal Pra nella "scuola di Milano"*, a cura di F. Minazzi, Mimesis, Milano-Udine 2018.
- Sull'uso critico del termine "teoretico", spesso utilizzato da Banfi in modo dichiaratamente programmatico, occorre tuttavia ricordare come, non molti anni fa, fosse presente, nella stessa università di Milano, una resistenza pregiudiziale, dogmatica e programmaticamente acritica spesso esibita, con sicumera e notevole violenza verbale, da alcuni esponenti, allora *alla moda*, della cd. nuova epistemologia (lakatosiana e/o feyerabendiana) di ispirazione popperiana. Secondo costoro non esisterebbe, in realtà, alcuna dimensione "teoretica" perché tutto si ridurrebbe solo ed unicamente alla mera "teoria". Nel che si avverte, già a livello lessicale, l'intrinseca povertà teoretica di questi tradizionali "girasoli della filosofia" (per dirla con un filosofo come Erminio Juvalta). Laureandomi nei primi anni Ottanta del secolo scorso con Giulio Giorlino sull'immanente trascendentalità processuale del conoscere, ho così dovuto difendere la stessa liceità di poter utilizzare il termine "teoretico" che veniva sistematicamente cassato sostituendolo (in modo palesemente erroneo) con "teoria"
- A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 8, mentre le citazioni che seguono nel testo sono tratte, rispettivamente dalle seguenti pagine: pp. 8-9; p. 11; p. 13; p. 19; p. 20; p. 21; p. 23; p. 40; p. 44.
- A. Banfi, *Lezioni di filosofia* [in realtà si tratta delle lezioni di *Storia della filosofia*], anno XVII [1939], redatta a cura di Giuliana Sborgi, 2, Servizi Editoriali G. U.F. "U. Pepe" Milano s. d. [ma: 1939].
- G. Preti, *Fenomenologia del valore*, Casa Editrice Giuseppe Principato, Milano 1942, pp. 19-20, mentre la citazione che segue nel testo è invece tratta da p. 39. Sul pensiero di Preti sia lecito rinviare ai seguenti volumi: F. Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984; Id., *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, ivi 1994; Id., *Il cacodèmon neouilluminista. L'inquietudine pascaliana di Giulio Preti*, Prefazione di Fulvio Papi, ivi 2004; Id., *Supposito pro significato non ultimato. Giulio Preti neorealista logico studiato nei suoi scritti inediti*, Mimesis, Milano-Udine 2011; Id., *Giulio Preti: le opere e i giorni. Una vita più che vita per la filosofia quale onesto mestiere*, ivi 2011.
- A. Pozzi, *Mi sento in un destino. Diari e altri scritti*, a cura di Graziella Bernabò e Onorina Dino, Ancora, Milano 2018, p. 93, l'appunto, tratto dai *Diari*, risale al 6 febbraio 1935. Sul pensiero e l'opera della Pozzi sia comunque lecito rinviare a F. Minazzi, «*Vedere il suolo fermo là dove non sono che nuvole*». *Antonia Pozzi, la poesia e la fotografia nella "scuola di Milano"* in A. Pozzi, 1938. *Primo album*, a cura e con contributi specifici di Marina Lazzari, Carlo Meazza e Fabio Minazzi, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 11-49.
- Sul piano di un'esatta e puntuale percezione critica di quanto incombeva, cupamente, sulle teste dei giovani banfiani alla fine degli anni Trenta e all'inizio degli anni Quaranta, non si può prescindere dalla profonda ed emblematica disamina delineata da Dino Formaggio nella sua coinvolgente ricostruzione della figura di Antonia Pozzi nel controstro banfiano quale emerge dalle sue pagine, *Una vita più che vita in Antonia Pozzi* edito nel volume di Autori Vari, *La vita irrimediabile. Un itinerario tra esteticità, vita e arte*, a cura di Gabriele Scaramuzza, Alinea Editrice, Firenze 1997, alle pp. 141-168.
- In relazione al "sorriso banfiano" sia comunque lecito rinviare a F. Minazzi, *Nel sorriso banfiano* in Giovanni Maria Bertin, Lucia Bozzi, Remo Cantoni, Antonio Maria Cervi, Lucia De Benedetti, Enzo Paci, Antonia Pozzi, *Nel*

sorriso banfiano. Scritti, cartoline e foto inedite per Alba Binda, a cura e con un saggio di Fabio Minazzi, Con una lettera su Antonio Banfi di Beatrice Binda De Sartorio e un profilo biografico di Alba Binda della nipote Mirella Binda, Mimesis-Centro Internazionale Insubrico, Milano-Udine 2013, pp. 19-147.

- M. Dal Pra, *Il razionalismo critico* in Autori Vari, *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 33-92, la cit. si trova a p. 38, ma occorre naturalmente tener presente tutto questo fondamentale saggio che sa sempre fondere, in modo mirabile, la chiave ricostruttiva teoretica con quella storiografica, costituendo, esso stesso, uno dei frutti più maturi dello stesso razionalismo critico d'ascendenza banfiana che, tuttavia, non si è affatto fermato all'orizzonte banfiano da cui pure, inevitabilmente, scaturisce.
- L. Geymonat, *Studi per un nuovo razionalismo*, Chiantore, Torino 1945, p. VIII. Sull'opera e il programma di ricerca di Geymonat sia comunque lecito rinviare ai seguenti volumi: F. Minazzi, *La passione della ragione. Studi sul pensiero di Ludovico Geymonat*, Prefazione di Evandro Agazzi, Edizioni Thèlema-Accademia di architettura dell'Università della Svizzera italiana, Milano-Mendrisio 2001; Id., *Contestare e creare. La lezione epistemologico-civile di Ludovico Geymonat*, La Città del Sole,
- Napoli 2004; Id., *Ludovico Geymonat epistemologo. Con documenti inediti e rari (un inedito del 1936, il carteggio con Moritz Schlick, lettere con Antonio Banfi e Mario Dal Pra)*, Mimesis, Milano-Udine 2010; mentre per le vicende complessive del razionalismo critico itasiano sia lecito rinviare al seguente mio volume: Id., *L'épistémologie comme herméneutique de la raison*, Préface de Jean Petitot, La Città del Sole-Librairie Philosophique J. Vrin, Naples - Paris 2006.
- Cfr. R. Cantoni, *L'illuminismo religioso di Piero Martinetti*, «Studi filosofici», 1943, IV, pp. 216-233.
- Cfr. P. Martinetti, *Kant*, Feltrinelli, Milano 1968², con Prefazione di M. Dal Pra cui senz'altro rinvio.

MILANO CATTOLICA Bontadini e la filosofia neo-scolastica

76

Gianfranco Dalmasso ●



Guarda anche il video
**Milano cattolica.
Bontadini e la filosofia
neoscolastica**



<http://casadellacultura.it/casa-della-cultura-incontri-video.php?id=2398&t=stream1>

Fulvio Papi ha ideato questo ciclo di conferenze molto interessante, audace come taglio: il rapporto tra la filosofia e la città. Le città.

Questa scelta ha una sua radicalità indubitabile. La filosofia nasce come "cittadina". Il logos, greco, la ragione greca, cioè la nascita della filosofia come sapere dell'Occidente, è cittadina, è legata alla *polis*. È opera della classe dirigente di Atene che ha cercato di afferrare, in un momento cruciale della sua storia: "ciò che ogni anima persegue ed a motivo di cui fa ogni cosa, e si studia di capire che sia, dubbiosa ed incapace di comprenderlo a sufficienza. Neppure pensa di rapportarsi ad esso come fa con gli altri oggetti. Quel bene così grande e prezioso diremo che debba restare nascosto anche ai politici cui daremo in mano ogni cosa?" (505 d).

Questa classe dirigente ateniese ha cercato di afferrarlo e di trasportarlo *nella struttura del legame*

in quella struttura del legame che è la città. Il dialogo platonico che contiene la precedente citazione è stato chiamato, tradotto in italiano, "*Repubblica*". In greco *Politeia* è un termine più esigente e radicale, è *la condizione di cittadino*, è la *partecipazione alla vita politica*.

Legame: Milano illuministica. Milano cattolica. Sono interessanti queste dizioni. Illuministico, cattolico sembrano qui alludere non tanto a visioni del mondo (visione del mondo illuministica, visione del mondo cattolica), ma piuttosto, in modo più radicale ed inquietante, a *diverse strutture del legame*. Sembrano alludere a forme di rapporto, quindi umanamente a *forme di parola* che non si riducono a visioni del mondo, a mere rappresentazioni del mondo, ma piuttosto a un coinvolgimento di un soggetto in *legami che lo costituiscono*, che fanno in modo che il soggetto non possa cullarsi in mere rappresentazioni di sé.



Ho usato poc'anzi il termine "inquietante". Perché? Perché un cittadino, lo voglia o no, è coinvolto in queste definizioni. Cattolico, illuminista... In positivo o in negativo ne è segnato, ne è ingaggiato, ne risponde. La filosofia, il "far filosofia" non esime da ciò, anzi lo esalta. Bontadini. Papi ha scelto Bontadini per parlare di un legame cattolico. Perché?

Forse perché questo filosofo ha brillato per il suo acume speculativo, per la modalità radicale con cui ha affrontato le forme del pensiero in uno snodo cruciale del secolo scorso, per la sua travolgente dialettica, per il tocco di una ironia amabile? Certo. Credo per tutto questo. Ma credo piuttosto perché per Bontadini *il luogo* in cui ha parlato (non solo



la sua città, Milano, ma la sua fede cristiana) è stato rilevante per il suo essere filosofo, cioè per *parlare della verità*.

Non credo che si possa parlare della verità, della verità del proprio (?) discorso se non a partire da una domanda che si ponga non come possesso, visione, *ideologia* se vogliamo usare questo termine, ma piuttosto come una *collocazione originaria*, quasi a propria insaputa.

Bontadini ha studiato e praticato la filosofia per prendere coscienza, per venire in chiaro della sua fede. Ritengo che la stessa dinamica funzioni per il marxista, per l'illuminista e così via.

La filosofia neo-scolastica si è costituita e ha preso corpo, già dalla metà dell'Ottocento, in modo un po' diverso da quello che ho tentato di tratteggiare. La molla che spinse in Italia un Buzzetti, un

padre Liberatore e poi via via altri pensatori, in Belgio e nell'ambito francofono il cardinale Mercier, in Germania il padre Kleutgen e successivamente, all'indomani dell'Enciclica *Aeterni patris* di Leone XIII (del 1887), una schiera di filosofi che si pensavano, ed anche con ragione, come filosofi cristiani, fu piuttosto il tentativo di correre ai ripari *nei confronti di ciò che essi ritenevano il guasto provocato dalla modernità*. Neo-scolastica: Per Scolastica si intende la filosofia insegnata per secoli nelle scuole di una società cristiana, cioè quella medievale. Dal XIII secolo queste scuole furono le Università, che nacquero con il proposito di essere luoghi in cui elaborare le implicazioni veritative della propria fede. Implicazioni veritative della propria fede. Con una libertà sconfinata, come impostazione: San Tommaso, entusiasta per aver ricevuto tutti, o quasi, i testi di Aristotele dagli Arabi, ripensò le implicazioni veritative della propria fede fre-

quentando come sua casa il testo di Aristotele e non invece i testi neo-platonici, da S. Agostino a Boezio, Ebbe guai con l'Arcivescovo di Parigi, anche dopo la sua morte, ma più tardi fu riconosciuto come maestro.

Diversa è stata la dinamica per la filosofia neo-scolastica. In questo *neo* si annida l'idea di ritornare agli scolastici medievali per recuperare i loro linguaggi e dottrine da usare come armi di difesa contro lo spirito e il metodo del pensiero moderno. Perché i filosofi neo-scolastici sentono come loro compito questo ricupero difensivo? Perché tali filosofi ritengono che i filosofi moderni, da Descartes agli Illuministi, agli stessi idealisti tedeschi (Hegel ecc.) avrebbero teorizzato una nozione di *io*, e quindi di soggetto del sapere come indebitamente padrone di sé e della sua storia. Per i neo-scolastici questa padronanza promossa dal pensiero moderno si è valse, usando anche della nuove scienze

della natura, per ridefinire una mappa dell'umano che sarebbe in potere dell'uomo stesso: da cui è assente il riferimento ad un alterità e ad una trascendenza (la nozione di fine, di destino ecc.) che è invece per essi strutturalmente

non programmabile, non possedibile. C'è in questa prospettiva di pensiero un tentativo di difendersi da una visione del mondo razionalistica e tendenzialmente atea usando l'opera filosofica di S. Tommaso che sembra assumere e valorizzare concetti greci come quelli elaborati da Aristotele (esempio: l'anima, l'individuo vivente, la forma,



il fine, il divino eterno e trascendente) che riparebbero dalle conseguenze titaniche e violente cui avrebbe condotto il compiersi maturo della modernità. Da qui il termine neo-tomismo come punta più radicale e completa del tentativo neo-scolastico.

2. L'Università Cattolica del Sacro Cuore si costituì a Milano, come è noto, per impulso di Agostino Gemelli, un medico convertito e divenuto frate francescano, ed inoltre da altre personalità che furono espressione, in quei due decenni di inizio secolo, della rinascita molto vitale della presenza dei cattolici nella vita sociale, culturale, associativa. Per gli insegnamenti filosofici di tale Università i docenti furono inizialmente dei sacerdoti con formazione filosofica: Amato Masnovo con responsabilità direttive e successivamente Zamboni, Olgiate ed altri, tutti comunque riferibili ad un'area neo-scolastica.

Gustavo Bontadini fu uno

dei primi laureati in filosofia in questa nuova Università, nel 1925. Gustavo Bontadini, potè trovarsi a suo agio? Certamente sì per la motivazione religiosa che lo sosteneva. Ma come poteva conciliarsi, c'è da chiedersi, questo quadro accademico-culturale della Università cattolica del Sacro Cuore con l'entusiasmo del giovane filosofo Bontadini per il pensiero di Giovanni Gentile?

Gentile, studioso appartenente a mentalità ed ambiente del tutto laici, appassionato per Hegel e l'idealismo classico tedesco, ostile verso lo scientismo positivista e sostenitore di un rinnovato progetto umanistico, aveva percorso una brillante, direi folgorante carriera in termini culturali ed accademici anche per l'appoggio di Benedetto Croce. Il suo *neo* (ancora un *neo!*) idealismo sviluppava l'idealismo classico essenzializzandolo, impoverendolo dagli aspetti architettonici e metafisici ottocenteschi per renderlo strumento

agile e dialettico per un ripercorrimto dei saperi. La strategia gentiliana apparse a Bontadini preziosa e vittoriosa proprio per la sua povertà. La auto-coscienza gentiliana non si pone come padrona del suo atto, non funziona come dominio progettuale per una affermazione ideologica o scientifica, ma si pone piuttosto come testimonianza di una irrisistibile generazione in cui l'io si trova coinvolto (l'io trascendentale dell'idealismo). È in gioco una non-padronanza che proprio per questo è vittoriosa perché non brucia incensi a saperi pre-costituiti, compreso quello metafisico, ma al tempo stesso riapre l'orizzonte di una familiarità con l'intera realtà. Perché nell'atto di coscienza l'io si ritrova in una familiarità originaria con ogni problema e/o desiderio, anche con gli ostacoli, anche con il negativo dell'esistere. Questa incessante ri-sorsa è gentilianamente - ciò affascinò certamente Bontadini - il segreto del pen-

siero, della stessa filosofia che è in grado di ospitare in sé, come pensiero, una ferita: in termini gentiliani la auto-ctisi, la ferita dell'altro che è nell'io stesso ed è la molla del suo essere e della sua azione. Possiamo capire l'entusiasmo per un pensiero che è forte e debole insieme, che è abissalmente accogliente (concetto che sarà tradotto, lo vedremo, nella bontadiniana *Unità dell'esperienza*). Per di più Gentile esercitava un fascino sui filosofi religiosi ed anche credenti per la sua valorizzazione della *tradizione* ed in particolare della tradizione del pensiero cattolico italiano: da Vico a Gioberti a Rosmini. Ma, rilancio la domanda da cui ho preso le mosse, tutto ciò che relazione ha con il tomismo, soprattutto con il neo-tomismo? Che cosa ne pensava Masnovo di Gentile e delle simpatie del suo allievo Bontadini per Gentile? Il suo atteggiamento non fu decisamente ostile. La chiave di volta per com-

prendere ciò è certamente la prospettiva, fortemente presente nel neo-tomismo, di una intenzionalità del conoscere ontologica e non fenomenica. Intenzionalità del conoscere: cioè rapporto originario della coscienza del soggetto con le cose, con gli enti che costituiscono, una presenza, cioè una immediatezza prima di averne una compiuta teoria e/o interpretazione. Che cosa voglio dire? La tradizione del pensiero cristiano, dai primi secoli, è fortemente intrecciata con il pensiero greco. I primi cristiani non ebrei pensavano e parlavano in greco. La prima traduzione del cristianesimo fu il linguaggio greco: il linguaggio greco è intrecciato, come impastato con l'evento della Missione. Ciò è paradigmatico per il pensiero cristiano, con buona pace dei de-ele-nizzanti, non tanto per un eventuale esorbitante privilegio di questa cultura, ma perché la prima traduzione, l'evento di una traduzione fu il greco. Il cristia-



nesimo è oggi traducibile, pur tra variegata difficoltà, in altre culture perché è già stato tradotto. Almeno una volta. Nel pensiero e nella lingua greca pensiero ed essere sono originariamente indivisibili, come recita il frammento di Parmenide: "essere e pensare sono lo stesso" (cfr. frammento 8). Questa concezione costituisce come la culla e la condizione della conoscenza in tutti i filosofi greci da Platone ad Aristotele, agli Stoici a i neo-pla-

tonici. Per i greci il mondo, la natura non è realtà di "terra e pietre" distaccata dai pensieri e desideri degli uomini. Il mondo, pur nel suo aspetto di dramma e di lotta, è una dimensione familiare all'umano, è la scena dell'umano. Nell'età moderna, con l'avvento delle scienze fisico-matematiche della natura, eccetto la dimensione artistica, la natura è concepita per lo più, nello strappo con la Weltanschauung medievale, come estranea, come

altro dall'io, costituisce strutturalmente una alterità che l'io non può decifrare, non tanto e solo per la sua insondabilità, ma perché essa appartiene ad un altro ordine: l'esteriorità, la materia, un enigma che inficia dall'interno la portata conoscitiva del pensiero. Bontadini precocemente (*Studi sull'idealismo, Dall'attualismo al problematicismo*) definì questo assetto della conoscenza come presupposto natu-

ralistico o gnoseologico, segnalando tale figura paradossale di un io, metodologicamente protagonista di una impresa conoscitiva inedita nella storia umana, e d'altra parte ingabbiato in un solipsismo minacciato da un "esterno" non espugnabile. Il pensiero moderno perciò funziona avendo, come una sorta di sponda ostile, il suo stesso solipsismo impenetrabile. Il linguaggio e l'impresa della scienza della natura, galileiana-newtoniana, infatti si

costituiscono e funzionano attraverso la messa tra parentesi di un soggetto che è intriso di esperienze, giudizi morali affettivi e metafisici non trascrivibili e controllabili in rigorosi procedimenti matematici e/o sperimentali che sono propri dei saperi scientifici. In questo senso lo gnoseologismo, cioè il presupposto naturalistico, cioè la convinzione che la realtà, gli enti come tali siano al di là dei fenomeni, di ciò che appare, convinzione che ha il suo acme nella filosofia di Kant, esprime secondo Gentile una contraddizione che, piuttosto che essere feconda e generativa, sembra bloccante l'io e la sua dinamica conoscitiva in uno scetticismo curiosamente supponente e soccombente al tempo stesso. In ciò funziona una sorta di parallelismo con il pensiero di Husserl. L'atto gentiliano, rinnovando sotto altri cieli la messa degli idealisti tedeschi del primo Ottocento, si pone come una struttura originaria del soggetto,

dell'io: una condizione del soggetto e del suo conoscere *che ospita la realtà al suo interno*. Si tratta di un interno rispetto al quale non vi può essere un esterno, se non in una supposizione delirante, interno a un *di dentro* nel quale si gioca ogni dialettica, ogni conquista come ogni ignoranza, ogni negatività, cioè, in una parola sola, ogni *alterità*. Questo esito gentiliano del pensiero moderno è stato decisivo per l'avvio dell'assetto di pensiero di Bontadini. Questo esito dal punto di vista anche di un neo-scolastico come Masnovo, deve essere sembrato, e i fatti lo hanno confermato, un grande guadagno, una riconciliazione con la modernità. Il soggetto modernamente inteso, in un rigore finalmente sprovvisto di presupposto ed ipoteche "ideologiche" (cioè rappresentazioni e immagini del mondo) poteva soggiornare nella scena dell'esperienza, come a casa sua. Si trattava cioè del superamento, in un colpo solo,

del razionalismo e dello scetticismo come i due corni del soggetto moderno del conoscere. La struttura e il luogo della conoscenza è, sia per Masnovo sia per Bontadini, un abbraccio originario con la realtà, da cui non posso esimermi se non attraverso un trucco, un auto-inganno teorico, come allucinato da un rappresentazione dell'alterità. Questa unità (circumsessione sarà un termine bontadiniano) di essere e pensiero secondo i greci, è per essi l'aspetto rigoroso e fecondo del logos antico. Questo logos in qualche modo funziona anche nella neo-scolastica attraverso e nonostante armamentari cosmologici e metafisici aristotelici ed anche tommasiani, (il movimento, il fine, la causa, la perfezione ecc.) che fanno, all'indomani dalla stagione della scienza e della filosofia moderne, da ostacolo, secondo Bontadini, piuttosto che da introduzione alla verità dell'esperienza. Masnovo, prima di Bontadini, si poneva il problema



di rigorizzare “la cinque vie” a Dio di S. Tommaso. Queste non erano propriamente “dimostrazioni” per S. Tommaso. Tuttavia nel ricupero aristotelico in quegli anni medievali, avevano la giustificata pretesa di una accoglienza logica di un prospettiva religiosa. La molla tuttavia in azione in questi testo tomisti è, secondo Masnovo, la considerazione che il *nulla non ha capacità limitante*. L'affermazione, nel linguaggio metafisico, non è affatto innocua e/o tautologica perché individua la forza del negativo come ciò che è pensabile come un bordo, che proprio nell'azione(!) del suo “non” identifica il luogo abissale ed accogliente del “positivo”.

Così le spericolate operazioni di questi filosofi, Masnovo e Bontadini, osavano sequestrare affermazione rintracciabili nella *Scienza della logica* di Hegel o anche, se si vuole, nei linguaggi della filosofia negativa e della teologia mistica e le immettevano nelle lezioni di Istituzione di

filosofia per gli studenti. Bontadini mise a punto dagli anni Venti agli anni Quaranta le sue ricerche sugli aspetti gnoseologici dei testi di filosofi moderni sia empiristi sia razionalisti e soprattutto sugli effetti dell'attualismo gentiliano nel vasto panorama dei “problematicismi” della prima metà del secolo scorso. Il “problematicismo” sembra a lui l'esito necessario e insuperato del pensiero di Gentile se non si accede a riscoprire la lezione di metodo della filosofia degli antichi greci (da Platone ad Aristotele ed oltre). D'altra parte tale problematicismo, proprio nel suo rigore di metodo, non preclude uno sbocco costruttivo anche di tipo metafisico, pena il ricadere in una sorta di problematicismo trascendentale dogmatico ed escludente. Il nostro filosofo calibra, a partire degli anni Cinquanta una nozione di “filosofia neo-classica” che intende essere lo sforzo di ripensare i moventi e le ragioni della “filosofia

classica” all'interno e nei linguaggi delle filosofia del Novecento. Il clima filosofico dagli anni Quaranta agli anni Cinquanta incoraggiava senz'altro tale progetto. Bastino due cenni per chiarire pur di sfuggita tale affermazione. Sofia vanni Rovighi, grande storica della filosofia, dai primi anni Cinquanta collega di Bontadini come professore ordinario nella Università Cattolica, pubblicò nel 1943 una brillante monografia su Husserl (gli studi husserliani erano quasi inesistenti in Italia e Husserl non veniva ancora insegnato all'Università Statale). D'altra parte il pensiero di Heidegger si affacciava in Italia, oggetto di attenzione sia da parte di filosofi “cattolici” sia di filosofi “laici”, attenzione forse anche predisposta dagli ultimi sviluppi del pensiero gentiliano (penso a un testo gentiliano come *Genesi e struttura*).

Nel volume collettaneo “Invito al dialogo” lo schizzo di una “filosofia neo-classica” è presentato in modo

rigoroso ed articolato. A partire dalla *alleanza*, se non proprio identità di *idealismo* (da Hegel a Gentile) e di *realismo* (la filosofia greco-cristiana elaborata fino al costituirsi del sapere moderno). Questa alleanza o identità contiene anche una *differenza*, che però è tracciata su un nuovo piano, che non è più quello gnoseologico, del rapporto generale ed astratto tra il conoscere e l'essere, ma il piano della dialettica.¹ Con l'idealismo, afferma Bontadini, veniva ad esaurimento quel processo dialettico in cui consiste la filosofia moderna, e che era tematizzato dall'hegelismo.

Cito da *Per una filosofia neo-classica*:

“Con il neo-hegelismo italiano si ha, nei confronti di Hegel, un ulteriore passaggio, - una riforma della dialettica - la quale consiste essenzialmente in questo: che lo stesso ordinamento dialettico hegeliano, il grande sistema, viene dialettizzato, a sua volta, sot-

toposto cioè al cimento di istanze contrarie (rappresentate storicamente, per esempio, dal marxismo e dal positivismo, oggi poi diremmo soprattutto da Kierkegaard). Il risultato di questo ulteriore dialettizzazione è che, di tutto il sistema resta, sul piano della absolutezza, soltanto la dialettica stessa, il puro mediare, il puro atto del pensiero.”²

Ritornando alla differenza fra idealismo e realismo il nostro filosofo ribadisce la povertà come essenziale caratteristica dell'idealismo mentre il realismo è ricupero di una certa ricchezza (sul piano speculativo, si intende).

Quella povertà, abbiamo visto, non significa che l'idealista non abbia a disposizione o che rinunci al patrimonio dell'esperienza, alla molteplicità empirica o più propriamente fenomenologica; ma soltanto appunto che tale molteplicità è empirica, o fenomenologica, e che, pertanto, re-

sta al di qua della frontiera dello speculativo. Articolata, bensì, allo speculativo; inclusa, cioè, come è inevitabile per checcchessia, nell'Intero, ma in questo problematizzata, abbassata almeno problematicamente a momento, dialettizzata.

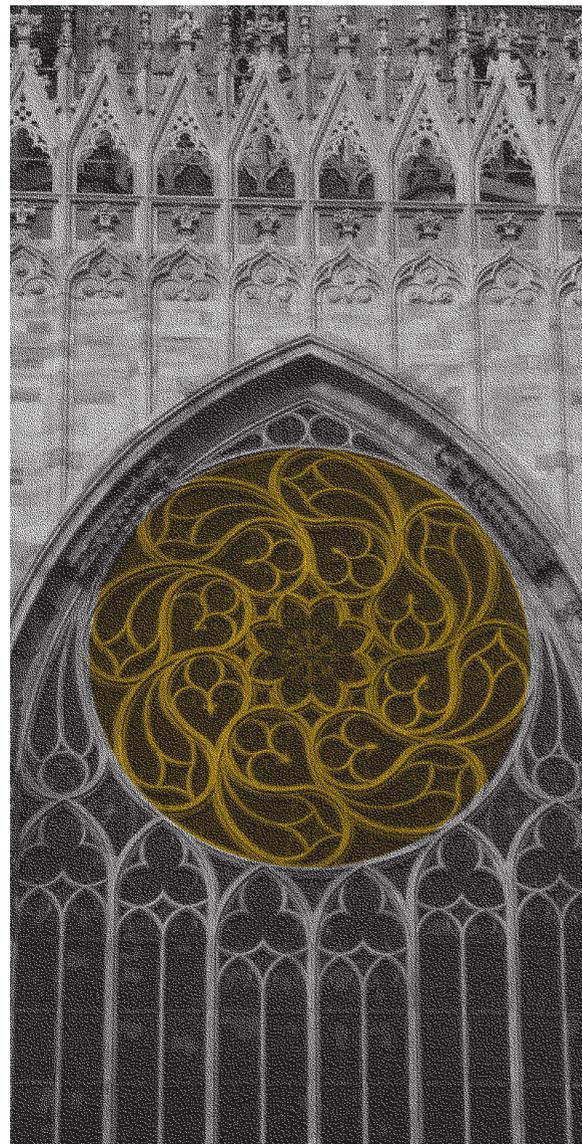
E' proprio in questo depotenziamento, che si esercita ancora - cioè dopo l'esaurimento del ciclo gnoseologico - la dialettica: in questo riconoscimento della finitudine del finito. Nuova dialettica. Indefinita e perenne in cui si attualizza l'atto del pensare - ossia l'organo dell'intero - e che si traduce per l'appunto, potenzialmente, in una universale deposizione delle determinazioni obiettive.³

L'idealismo sussiste se e in quanto tale deponenza riesca ad essere universale e si eserciti sullo stesso atto del pensare, sulla stessa dialettica, sulla stessa deponenza in quanto le impedisca di farsi assumere come metafisicamente conclusiva. Meta-

fisicamente, ossia come definizione della struttura dell'essere o del contenuto dell'intero.

Gentile stesso, infatti, era insistente nell'avvertimento di non ipostatizzare l'atto, di non tradurlo in una determinazione o sistema di determinazioni obiettive. Il che significava: di non trasferire la sua dottrina sul piano intellettualistico, ma di tenerla come semplice risultato della deponenza. Piano intellettualistico è, precisamente, quello in cui si tenta la definizione della struttura dell'essere. E' il piano taletiano. L'epoca taletiana della filosofia è durata fino a pochi secoli fa; pur contenendo in sé, fin dall'antichità, i germi del non taletismo, che inadeguatamente si facevano sentire nelle ricorrenti istanze scettiche, irrazionalistiche, nominalistiche ecc. E' durata come successione di sistemi (cioè di definizioni dell'essere) tra loro contrastanti.⁴

D'altra parte l'esigenza



di una definizione o comprensione dell'essere resta una esigenza fondamentale dell'essere umano.

Con la scomparsa dello gnoseologismo, attraverso la guadagnata identità di idealismo e di realismo, e con l'emergere del significato puramente dialettico del non-taletismo, si guadagna pertanto, secondo Bontadini, la possibilità semplice della metafisica. Si riconferma la validità dell'istanza intellettualistica. Ciò si esprime nella posizione dell'Intero. Intero, per Bontadini è figura ben distinta dalla *Totalità del reale*. Intero significa implesso originario, orizzonte circconfondente, ordine teorico ecc. La Totalità del reale è la verità che per sua struttura fugge al pensiero, e che tuttavia è in azione proprio perché necessaria all'istanza non taletiana, pena il suo dissolvimento. Alla nozione di Intero calibrata da Bontadini si collega la nozione di *Unità dell'esperienza*. L'Intero, in quanto si realizza in un trascendimento e in in una

mediazione, implica strutturalmente un termine da trascendere. In correlazione col trascendere questo termine è *immediato*.

Ora, il riguadagnato soggetto del pensiero, liberato dalla illusione e fraintendimento del piano “taletiano” e d'altra parte liberato dalla assottigliamento del trascendere e del deporre, si configura come un soggetto incessantemente restituito a se stesso, in grado di ospitare la mediazione incessante del “dato”. *Unità dell'esperienza* non significa perciò riguadagnato possesso coscienti, ma topologia nuova di un soggetto in grado di accogliere, nel grafico insondabile di un movimento originario, il suo stesso funzionamento.

E' accedendo a tale linguaggio – così pensa Bontadini – che il problematicismo, forma insuperata del pensiero contemporaneo, riesce a sfuggire alla gabbia di un problematicismo trascendentale, che, volendo tener fermo se stesso, ripiomba nella

esclusione della sua stessa posizione. L'autentico problematicismo invece si mantiene nella figura di un *problematicismo situazionale*, che ammette la possibilità del suo superamento (esistenzialismo, neo-positivismo, pragmatismo, per esprimersi a linee generalissime, sono varianti di quest'ultima impostazione).

3. Da una posizione esclusivamente problematica si esce accedendo a un discorso di tipo metafisico. Per Bontadini un discorso metafisico sostenibile è quello costituitosi alle origini della cultura greca antica, rintracciabile nella mossa degli antichi pensatori Ionii (del VI e del V secolo prima di Cristo), Talete, Anassimandro, Anassimene, Eraclito. Dai frammenti e dalle citazioni trasmesse dalla letteratura dossografica risulta che essi cercassero la *arche*, che in greco significa sia *inizio* sia *comando*. A differenza delle precedenti tradizioni filosofico-religiose

come quella induista o buddista l'obiettivo di questi antichi pensatori fu di cogliere l'origine delle cose non nel mito, cioè in un racconto arcano-simbolico, i cui protagonisti furono dei o eroi, cui va attribuita la funzione di aprire, nel bene e nel male, l'attuale assetto dell'umano, ma piuttosto in una origine, in una causa che è conoscibile e dominabile dalla ragione. Talete di Mileto diceva che tale origine è l'acqua, Anassimene l'aria, Anassimandro che l'origine è l'indeterminato, l'illimitato, *apeiron* in greco. L'*apeiron* - sono le parole del frammento n. 2 - “è immortale e indistruttibile e avvolge e governa tutte le cose e questo è il divino”. Con il che, secondo Heidegger è guadagnato lo schema di fondo della metafisica occidentale. Questo *apeiron*, che significa “al di là, senza il limite”, viene nominato da Parmenide di Elea (vicino a Palinuro nell'Italia meridionale), venne nominato come *einai*, parola greca

che significa “essere”. Questo padre filosofico di Platone, “vecchio venerando e terribile” diceva che *l'arche, il principio delle cose è l'essere*. Essere è per Parmenide l'energia positiva di cui gli enti appunto, le cose che sono essenti, sono costituite. L'essere non scioglie i legami che lo tengono avvinto a stesso. L'essere è vittoria inesausta e già da sempre conseguita sul nulla, sul non essere. Parmenide critica come uomini dalla doppia testa, mentitori, coloro che ammettono che l'essere possa sciogliere i legami e gli enti possano venire divorati dalla rapina del nulla.

Platone mise a fuoco e articolò questo concetto di essere attraverso il rilevamento che il non essere non funziona in pura perdita ma è la struttura di un negativo che è all'opera negli enti e che li individua nel loro limite e che genera la loro identità: uomo, cane, cielo, terra ecc. Di modo che il mondo stesso è plasmato dall'azione del negativo. E' il compito della filosofia

come dialettica comprenderlo e ripercorrerlo.

Bontadini ritiene che tale modulo di discorso, attraverso gli assestamenti successivi di un Aristotele, dei neoplatonici, della filosofia medievale, di Niccolò Cusano fino a Hegel abbia retto e regga ancora nella sua radicalità abissale i guadagni e gli sconvolgimenti della modernità e di ciò che ne è seguito. In questa ottica di discorso *metafisica* significa *il gesto che può attraversare, al di là del problematicismo e del nichilismo, che sarebbero come dei sintomi, la radicale indubitabile negatività e crudeltà all'opera nelle cose*.

Il nostro filosofo è più “pessimista” di Hegel perché insiste, ancora di più del grande svevo, sulla *immane potenza del negativo*. Il negativo, il nulla non è, di per sé, pensabile. Il nulla, se se ne parla, in quale modo esiste, (basta citare i suoi effetti nella vita quotidiana). D'altra parte il pensiero appare impotente a pensare l'essere come

nulla. Tale intreccio appare inestricabile.

Bontadini ha accentuato con estremo rigore che tale originario quanto impensabile intreccio si costituisce e si mantiene nel divenire. E' *nel divenire che il non essere è pensabile*, è nel divenire che il non essere esce da un disorientamento radicale, potremmo dire psicotizzante con linguaggio psichiatrico, se si considera che è il divenire *il luogo* dove tutto ciò si costituisce ed avviene. Anche qui un paradosso originario: il divenire, in cui l'essere è pensabile (lo sfiorire della rosa, la mia morte ecc.) è d'altra parte auto-contraddittorio per il logos che custodisce il pensiero dell'Occidente, proprio perché il divenire è quella dimensione in cui l'essere non è.

(Da qui si può capire il senso dell'obiezione di Emanuele Severino e la sua proposta radicalmente parmenidea del concetto di una realtà immutabile). Bontadini segue una via diversa. La auto-contrad-

dizione del divenire si acuisce ed insieme si acquieta nel *Principio di creazione*. Tale principio si pone come altro elemento radicale del discorso metafisico. Per Bontadini infatti il Principio di creazione non rimanda l'esperienza di questo mondo ad una superiore e più abbracciante realtà (eterna, immutabile ecc.), ma piuttosto costituisce l'esperienza di un annullamento che non funziona tanto nelle astratte strutture della logica, ma *finalmente pensabile come atto*. Il Dio creatore è *colui che pone l'annullamento, annullamento che si pone, che agisce nel luogo d'origine degli enti che è il nulla*. La figura del Dio greco-cristiano non è anzitutto e radicalmente il Signore del mondo, ma il Signore già da sempre in azione nel nulla in cui il mondo emerge e si mantiene.

4. I cenni formulati sul pensiero di Bontadini hanno, lo spero, evidenziato almeno secondo alcune linee generali, le caratteristiche del

suo sforzo. Questo filosofo non ha mai ambito a formulare una dottrina, una *Weltanschauung*, una rappresentazione della realtà, ma a chiarire l'origine e la traiettoria di una domanda, una o più domande, di modo che il "far filosofia" si annuncia non tanto come proposizione di tesi e/o di valori, ma come il gesto di un coinvolgimento radicale del suo attore con l'origine e il rigore del suo discorso. Non tanto un, almeno *in votis*, "dire la verità", ma circoscrivere il luogo, insondabile ed arrischiato, in cui questo tentativo può essere concepito.

Da qui l'insistenza di questo autore sulla "brevità" ed "essenzialità" del discorso filosofico, la cui risorsa ed eventuale contributo è da ricercarsi nella bontadiniana "analisi di struttura", sorta di smontamento dialettico ed inesausto in cui le questioni testuali, teoriche e di metodo possano in qualche misura trovare il loro luogo insieme alla loro sensatezza.

Da qui anche la natura di

un insegnamento che ha generato allievi con percorsi talvolta molto diversi, perché il desiderio che tale insegnamento testimoniava era di produrre una scuola centrata non su una dottrina ma su percorsi singolari ed originali.

Un altro esempio chiarificatore di questa libertà nel pensiero è stato il Centro di Apologetica, stabile Seminario tenuto in Università, in cui di volta in volta si cercava di leggere e di misurarsi con un testo, un autore o un problema. Anche qui il termine "apologetico" si ricongiungeva a quell'aspetto del suo etimo originario che significa esposizione, confronto, giustificazione. Si trattava di lasciarsi attraversare dal discorso dell'altro e in tale essere attraversati riuscire a restituire il percorso dell'altro a se stesso (in ciò risiedeva il senso della formula "esclusione dell'esclusione").

Una piega del discorso generativa ed ospitale: questo mi sembra il segno della presenza di un Maestro.

Note

- 1 *Per una filosofia neo-classica, in La filosofia contemporanea in Italia. Invito al dialogo, Asti-Roma 1958.*
- 2 *Ibid.*, pp.271-272.
- 3 *Ibid.*, pp.272-273.
- 4 *Ibid.*, p.274.

ROMA Gentile e la rinascita della filosofia italiana



94

Salvatore Natoli ●

Trascrizione integrale non rivista dall'Autore della relazione "Gentile: Roma e la rinascita della filosofia italiana", Casa della Cultura 21 novembre 2018



Guarda anche il video
**Gentile: Roma e la
rinascita della filosofia
italiana**



<http://casadellacultura.it/casa-della-cultura-incontri-video.php?id=2399&t=stream1>

Conferenza direi complessa, non tanto e non solo per il contenuto ma per il fatto che mentre le altre correnti filosofiche a partire dal secondo dopoguerra sono entrate nel circolo della comunicazione collettiva, e quindi - in sostanza anche per i non addetti ai lavori - quando si dice esistenzialismo, suona nell'orecchio, quando si dice fenomenologia, suona nell'orecchio, quando si dice idealismo, ammesso che suoni nell'orecchio, si pensa grosso modo a Hegel, ma l'idea, il pensiero che ci sia stato un idealismo italiano, un neoidealismo italiano, direi

che ormai è nello sfondo della storia, non è immediatamente percepito. Mediamente non lo si richiama alla mente. E quindi una delle ragioni fondamentali per cui la cosa è complessa è che non c'è un sistema di aspettative che già sa quello che vuole ascoltare. Ma questo può essere una ragione in più di curiosità, vedere un orizzonte di pensieri che sono quelli meno correnti, ma non per questo non altrettanto provocanti. La seconda considerazione che voglio fare, e che è anche un po' il taglio che do alla mia relazione, è nello spirito del programma

come tale, dove la filosofia è associata a delle città o a degli ambienti. E l'idea è a suo modo stimolante, per un fatto preliminare elementare, cioè la filosofia si è presentata sempre nella storia, sin dalle sue origini, come una sapienza, come una conoscenza non solo dei destini dell'uomo, ma del cosmo. Anassagora a chi chiedeva perché facesse filosofia rispondeva: "perché voglio capire il movimento delle stelle". E non rispondeva in quel caso da astronomo, astrologo, ma intendeva dire la totalità dell'universo e quindi: che ci sto a fare io dentro questa totalità dell'universo? Anzi, direi di più, la mia dimensione individuale personale acquista senso dentro la natura nella sua universalità. Infatti i titoli che ci rimangono, per lo più aggiunti dalla tradizione, di coloro che per primi filosofarono, i titoli che ci giungono è Perí Phisios, intorno alla natura. Aristotele chiama coloro che per primi filosofarono i fisiologi, nel senso della

filosofia della natura. Dico questo perché la dimensione filosofica è estensiva e inclusiva. E allora già è una ragione di sospetto, o quanto meno di domanda: come è possibile che la filosofia che si presenta come un sapere, per dirla con Aristotele, delle cause prime e dei principi possa diventare di Cambridge, di Friburgo, di Parigi o di Roma?

La situazione in un certo senso si comincia a sciogliere perché il pensiero ha sempre parlato in una lingua e come esiste una diversità di lingue, esiste una diversità di espressioni del pensiero. Non solo, come esistono nelle lingue una diversità di dialetti, così nella diversità dei pensieri esistono filosofie regionali, perché il pensiero pur nella sua generalità, o universalità come direbbe Gentile, e ci torneremo, si determina, si configura, si incarna negli spazi, nei tempi della storia. Evidentemente poi si può giudicare, si può dare la misura di quanto un pensiero sia potente

o esplicativo, di quanto invece lo sia meno. Ma indipendentemente dalla potenza esplicativa di un pensiero che ci dice di più del mondo di quanto non ci dica un altro pensiero, ciò non vuol dire che ci sono piccole sfumature del mondo che hanno bisogno di un certo pensiero, e che diventano importanti. Secondo l'obiezione che si faceva a Hegel, la penna del signor Cook dove la mettiamo in questa grande costruzione? La penna è l'individualità ma anche un pensiero singolare. Per dirla in termini anche correnti e ricorrenti, l'espressività dei dialetti. Quando si dice "si sono perduti i dialetti", non si è perduta una lingua, si è perduto un approccio al mondo, una conoscenza. Questo discorso in generale spiega perché un pensiero maturi sempre e inevitabilmente ad un ambiente, fiorisca e si sviluppi dentro a una tradizione. È impossibile reperire un pensiero che nasca da niente, che non sia radicato in un tempo

storico, in una cultura che lo genera, che abbiamo in una temperie culturale. Ogni pensiero si genera in una temperie culturale e questo vale per la filosofia ma in generale anche per la letteratura. Riuscite a immaginarvi Anna Karenina a Napoli? Ci potrebbe essere una Anna Karenina di Napoli ma con delle caratteristiche, delle somiglianze, delle sfumature; la natura umana è universale però le determinazioni storiche... O ancora, Guerra e pace in Piemonte. Ecco, queste sono delle osservazioni così evidenti per cui dire che c'è una filosofia italiana o una filosofia francese o parigina non toglie nulla alla portata universale della filosofia, ma è un taglio, uno sguardo, un colpo d'ala dentro alla vita generale del pensiero da quel punto, da quell'esperienza, da quella storia, che parte da lì ma che si ricongiunge poi con la dimensione universale del pensiero allo stesso modo in cui tutte le lingue diverse sono potenzialmente traducibili.

Circa Gentile posso fare due osservazioni preliminari: riguardo alla dimensione ampiamente filosofica del pensiero e a quella invece più specificatamente italiana, perché Roma in questo caso è l'emblema, il segno dell'Italia. E non tanto e non solo dell'Italia della romanità classica, ma della rinata Italia, dell'Italia riunificata. Cioè quando si sceglie come capitale Roma, c'è un consenso perché dietro questo nome c'è la Roma imperiale. Cioè l'unica città che dal punto di vista del suo nome raccoglie tutte le province italiane, che sono nate da quella dimensione, sono germinate da quella tradizione. Cioè l'idea romana. Quando si è pensata l'unità italiana si è pensata sempre secondo il modello romano. C'è stata una rinascita della romanità. Questo accade in Dante per esempio, accade in Cola di Rienzo, cioè quando appare un'idea di unificazione di questo territorio sconfinato, senza limiti, con dialetti diversi, l'unico modo per concepir-

lo, per immaginarselo unito è Roma, il nome di Roma, perché già allora Roma era diventata una città marginale. Roma papale era un territorio marginale, e neanche tra i più avanzati in Italia, anzi, con un livello di sistema sociale abbastanza retrogrado, però c'era la continuazione dell'Impero. Più universale dell'Impero stesso era la Roma dei papi. Però la Roma politica non è la Roma dei papi. Anzi nasce in qualche modo come una Roma

antipapale, con delle componenti fortemente anticlericali nell'Unità d'Italia. La filosofia gentiliana, il pensiero di Gentile, si fa carico pienamente della identità italiana. Vuoi come identità di pensiero, e quindi il modo in cui in Italia si pensa l'idealismo, vuoi come identità di cultura e di civiltà, diremmo noi di popolo. Stranamente, in questo contesto particolare il discorso che farò su Gentile, specie nella seconda parte, risulta più attuale di



quanto non sembri, perché parlare di identità italiana in un clima di sovranismi ci mostra che la cosa non è risolta del tutto. Viene da chiedersi se davvero l'Italia abbia avuto un'identità a più di un secolo della sua costituzione come nazione, se si sia sentita Italia. E che cosa può significare sovranismo in una struttura sociale, economica che non si è sentita Italia. Permettetemi l'attualizzazione un po' volgare: cosa può significare "prima gli italiani" se non si sa cos'è l'Italia? Qual è la nostra identità. Ecco, Gentile, dentro a un movimento più grande di lui, e dirò quale, si è posto il problema di dare una identità all'Italia. Quindi un pensiero filosofico universale che però fosse anche un'attività pratica per dare, attraverso il pensiero, attraverso la formazione e la pedagogia, agli italiani una identità di popolo. Quindi una filosofia pratica orientata al contesto storico in cui quel pensiero si svolgeva. In questo senso possiamo

parlare di una filosofia italiana. Pensate che atteggiamenti di questo genere per esempio ci sono stati nella filosofia tedesca. Non solo Heidegger, ma Max Weber, soprattutto quello dell'ultima fase. Cioè nella crisi dell'Europa della prima guerra mondiale, nel conflitto tra nazioni il tema dell'identità nazionale sorge; e il contesto storico in cui matura la filosofia di Gentile, e non bisogna dimenticarlo, è la vigilia della prima guerra mondiale. Ed è dentro quella guerra che si radicalizza quello che già Gentile pensava in filosofia, si radicalizza l'idea del farsi nazione. Perché, lo dico di passaggio ma è una questione centrale questa, la prima guerra mondiale ha preso il nome di Grande guerra. La Grande guerra. Questo attributo è stato dato alla prima guerra mondiale per una ragione molto forte, molto intensa: quando gli Stati europei hanno deciso di combattersi tra di loro, il modello di scontro era un modello Vestfalia, cioè a dire gli

Stati fanno la guerra tra di loro per ampliare i loro domini, scambiarsi i rispettivi bottini, dove i vincitori si prendono il meglio e i perdenti vengono privati di qualcosa. Sarebbe importante non umiliarli. Questo tema dell'umiliazione è importante perché ci spiega tante cose e dell'Italia e della Germania. La Germania è stata umiliata, sconfitta e umiliata, con crediti di guerra impagabili. L'Italia ha subito un particolare scacco perché sebbene vincente non è stata trattata da vincente. È stata tenuta fuori dal bottino, tanto è vero che si fa strada l'idea della vittoria mutilata. Questo è il contesto culturale in cui emerge l'istanza dell'identità nazionale, cioè nel clima di quella guerra. Per cui la filosofia di Gentile come movimento filosofico, come pensiero filosofico precede la guerra e il fascismo, perché matura negli anni Dieci. E adesso dirò attorno a cosa matura, perché questo normalmente è poco saputo. Attorno a qualcosa di to-

talmente tragico, la guerra, si problematizza l'idea di nazione: chi siamo noi? Chi siamo noi in particolare dopo una sconfitta? Questa tematica della guerra diventa centrale, centrale nell'Europa complessivamente. Carl Schmitt ci costruisce le categorie del politico su questo. Allora, come usciamo da questa guerra? Chi eravamo quando siamo entrati? Come ne usciamo? Allora qui si ha un singolare incontro tra la dinamica filosofica e il contesto storico. Questo incontro del movimento del pensiero con la fase definisce in modo particolare la italianità di Gentile. Che c'era già nel movimento del pensiero ma che si rafforza e si potenzia nella tragedia della guerra. Per farvi capire vi leggo una frase, poi eventualmente ne parleremo nel dettaglio ma è una frase gravida di pensiero su Gentile e su quel tempo. Un testo scritto nel '15, il fascismo è ancora da venire. "La guerra dunque è il

nostro assoluto, il nostro dovere, il nostro supremo e in questo senso il nostro unico interesse. Essa ci stringe tutti con la sua sanguigna catena in un'ora di spasimo e di aspettazione che può assomigliarsi al travaglio di un parto. E poiché è il nostro dovere, questa è l'ora in cui i sacrifici non si contano e non contano. Questa è l'ora dell'eroismo. Sospirare oggi la pace per orrore degli eccidi e delle ruine che il flagello della guerra va seminando spietatamente è viltà d'animo." E qui notare la distinzione "Inneggiare alla guerra per l'ammirazione che desta sempre lo spettacolo d'ogni forza straordinaria che si pompeggi dei suoi effetti è cinismo ignobile d'esteta grossolano." Qui non c'è un'esaltazione della guerra per la guerra di tipo futuristico. È una necessità storica, è una chiamata, ma in sé la guerra è una cosa terribile. E chi la celebra, il "cinismo ignobile di un esteta grossolano". "La guerra è santa finché

è necessaria, come è santa quasi la stessa volontà di Dio ogni azione che sia uno stretto dovere.”

lustum bellum quibus necessarium, la guerra è giusta per coloro per cui è necessaria, disse già lo storico di Roma. Pia arma, quibus nisi in armis nulla spes relinquatur, le armi sono pie per coloro che senza le armi non trovano alcuna speranza.

“E fino a quando sarà necessaria? Non può esserci detto né dagli orrori della guerra, né dalla sua terribi-

le bellezza, né dalla volontà dei popoli che la faranno. Questa volontà potrà certo sbagliare, ma sbagliare si deve se solo sbagliando si può imparare e solo attraverso il dolore l'anima umana si purifica e ascende ai suoi destini, giacché il vero errore è uno solo: quello per cui si crede che pur che si volesse si potrebbe non errare. L'unico errore è pretendere di non errare. E invece la buona volontà liberatrice non può nascere se non dalle dure conseguenze degli errori.

Cristo suppone Adamo.”

E questo è il quadro in cui matura la dimensione politica di Gentile e lo sbocco politico della sua filosofia. Sbocco politico, perché già nella filosofia elaborata da Gentile c'era il tema della ripresa della filosofia italiana come storia nazionale. E in questo lui riprende un modello che era quello di Spaventa che parlava della grande circolarità della filosofia, dei cicli circolari della filosofia. Spaventa è il filosofo su cui si forma davvero Gentile,

attraverso un suo maestro ma poi chi cura le opere di Spaventa non è il maestro di Gentile ma è Gentile stesso. La cosa singolare è che questo Spaventa è lo zio di Benedetto Croce, il quale non aveva mai letto le opere di suo zio e apprende la sua filosofia attraverso Gentile.

Allora, circolarità della filosofia: la filosofia nata in Italia nel Rinascimento, dal Rinascimento l'Umanesimo, Machiavelli, e poi Giordano Bruno, Campanella... dal Rinascimento si sposta verso il Nord Europa, c'è il grande passaggio di Cartesio e diventa a mano a mano l'idealismo... Adesso, diceva Spaventa, l'idealismo, che non è altro che la filosofia italiana che è diventata europea, torna in Italia, che la rilancia a partire dal suo grembo originario. Infatti tra le opere storiografiche di Gentile c'è proprio quella filosofia del Rinascimento di cui avete sentito parlare in alcune lezioni precedenti. Il rilancio, il Rinascimento come la levatrice dell'Europa.

E qui meriterebbe una riflessione di passaggio veloce: perché il Rinascimento? Perché la matrice è il Rinascimento? Perché il Rinascimento si emancipa dal Medio Evo. Il Rinascimento è l'apparizione del pensiero critico a fronte del pensiero dogmatico. È il movimento che dalla trascendenza passa verso l'immanenza. E quindi il Rinascimento è l'inizio del nuovo.

Avrebbe potuto ben dire: perché non partiamo da san Tommaso? Perché non partiamo dalla filosofia romana, dagli stoici? È certo un grande passato che però a partire dal Rinascimento viene soggettivizzato. Quindi la prima grande ripresa del passato dove il passato stesso viene rigenerato è il Rinascimento. Rinascimento vuol dire questo, uscire dalla soggezione medievale e riprendere il passato per il futuro, reinventandolo. E se l'Italia vuole rinascere cosa deve fare? Riportare qua quella filosofia nata qua per riformularla rispet-

to a una cultura positivista arida, legata sostanzialmente a fatti isolati senza, ecco la parola, la forza generatrice dello spirito. Allora, in base a quello che ho detto, lo spirito filosofico, lo spirito di rinnovamento filosofico, in questo caso universale, nel cuore della guerra diventa sintetico, legato allo spirito nazionale. E viene legato allo spirito nazionale non soltanto in termini di filosofia come pensiero, ma in termini di azione politica. E questo lo si può capire meglio considerando la formazione filosofica di Gentile. Certamente antipositivista, l'arido positivismo dei fatti, che lui fa coincidere con l'utilitarismo e l'individualismo liberale. Perché il modo in cui lui concepisce il liberalismo, l'idea che ha di liberalismo, non è quella di Stuart Mill, la libertà degli individui.

Qual è la formula di comodo positiva del liberalismo? È la filosofia e la politica dei diritti individuali, è la garanzia dei diritti individuali. Questa è la filosofia libera-



le. Poi anche collettivi, però diritti collettivi che siano sostanzialmente l'insieme di garanzie individuali, non diritti collettivi che cancellino l'individuo, questa è l'idea liberale nobile. Infatti l'obiezione che viene fatta a Croce quando parla di liberal socialismo, dice questo è un truismo, perché già il liberalismo è socialismo se è vero liberalismo, cioè se è la garanzia dei diritti di tutti, è quindi anche quella dei diritti allargati. A fronte di questo c'era l'altra idea del liberalismo, come diritto dell'individuo separato, e quindi degli interessi. Come c'era una filosofia positivista legata al semplice fatto, alla oggettività naturalistica, c'era una politica individualista che aveva questi caratteri. E allora contro questo, riprendendo un qualcosa che abbia la capacità riannimante dello spirito: noi dobbiamo riformare il pensiero ma riformare anche la vita nazionale. Se c'è una parola ricorrente in Gentile, è riforma. Riforma della dialettica hegeliana,

riforma della pedagogia, riforma dello Stato. In Gentile la parola riforma ricorre come presso la tradizione marxista ricorre la parola rivoluzione. Ma da dove prende Gentile questa parola riforma? La riprende dalla Riforma cattolica. Cioè alla base, come giustamente ha mostrato Del Noce, c'è il riformismo cattolico. Ma il riformismo cattolico inteso come? Tra l'altro ci fu una grande controversia circa riforma contro riforma, tra un grande storico, Jedin, e Cantimori, allievo di Gentile. Riforma cattolica o Controriforma?. Cioè a dire, il cattolicesimo aveva tentato una riforma che non è riuscito a fare, e quindi c'è stato poi l'elemento autoritario della Controriforma? E nella stessa Controriforma non c'è lo spirito riformatore? E allora lì si opponevano i due grandi: lo spirito riformatore che voleva cambiare stando dentro, ed era Erasmo, e la rottura luterana. Ma quando lui pensa ai riformatori pensa a uomini di rottura. E l'emblema massimo

della Riforma è Giordano Bruno, che è espressione dello spirito cattolico, perché è un eretico cattolico, che sta dentro la Chiesa. Non fa un'operazione protestante. E con una dimensione rivoluzionaria, perché mentre il protestantesimo è ritornare alla verità originaria del cristianesimo, invece in Giordano Bruno c'è l'immanentizzazione del cristianesimo, cioè a dire la religione come un momento anticipatore, preparatorio all'immanenza di Dio. Avete creduto a un Dio trascendente, beh, tutto è De l'infinito, universo e mondi, che poi è quello che sarà il suo atto. L'atto di Gentile corrisponde in termini soggettivi all'infinità cosmologica. Allora questo cattolico è eversivo perché orienta l'asse dalla trascendenza all'immanenza. E l'altro riformatore a lui più prossimo chi è? Ed è centrale perché ci ha fatto la tesi di laurea. È Gioberti. Lui fa la tesi su Rosmini e Gioberti. E Gioberti è colui che parla di Riforma cattolica. Userò solo un'espres-

sione, su cui lavora anche Del Noce: in che consiste la Riforma cattolica? Gentile parla di poligonìa, cioè il cattolicesimo è una poligonìa. Cioè, i poligoni hanno lati infiniti. Il cattolicesimo è un messaggio che parla a tutti e ognuno lo recepisce come vuole. Quindi in senso stretto non esiste un'ortodossia. E la Chiesa ha la funzione di tenere insieme le differenze. Quindi non gli dà un ruolo dogmatico ma gli dà un luogo di riferimento e di permanenza storica. Questo è vero, perché pensate voi se non ci fosse stata la Chiesa come permanenza storica, sarebbero state possibili le eresie? L'eresia intanto sussiste in quanto esiste un'ortodossia, ma se non c'è un'ortodossia rispetto a che cosa rompi? E allora Gioberti dice: ma per rompere è necessario separarsi oppure è possibile una riforma dentro a partire da quello che c'è? È possibile una reinvenzione della tradizione? Non una negazione della tradizione ma una reinvenzione della

tradizione? Perché senza tradizione le trasformazioni sono brevi, frettolose e senza seguito, perché non hanno il terreno su cui operare la trasformazione. E quindi Gentile si presenta, assume la forma, il carattere, e su questa base poi si spiega il suo confluire nel fascismo, del riformatore religioso. Solo che Gioberti crede ancora nella trascendenza, e quindi è un riformatore religioso dentro la Chiesa: il primato, qual è la diversa funzione che deve avere il papato. Cioè, non abbattere il papato, ma qual è la diversa funzione che deve avere il papato. Il papato deve promuovere le libertà, questo dice Gioberti, e su questa linea poi si era mosso Pio IX. Promuovere le libertà, in termini però centrati sulla Chiesa e sulla trascendenza, e quindi è un riformatore religioso. Questa religiosità, questa dimensione dello spirito del rinnovamento in Gentile c'è ma diventa un riformatore politico, perché non essendoci più il rapporto

alla trascendenza, non può essere più un riformatore religioso e diventa un riformatore politico. Allora capite bene l'attenzione per Giordano Bruno, per Campanella, perché queste cose erano successe nel Rinascimento italiano. Questa dimensione di impegno per la socialità, per lo spirito collettivo. E allora quelle pagine sulla guerra è in questa logica che bisogna leggerle, se è necessaria, che corrisponde poi all'atteggiamento di molti nazionalisti che entrarono nella guerra mondiale con la doppia guerra, la grande proletaria si è mossa. Cioè la guerra che l'Italia fa contro le altre nazioni è una guerra dei poveri contro i ricchi. Noi diremmo dell'Italia contro la Germania oggi, mentre dall'altra parte si parlava dell'Internazionale proletaria, cioè il discorso di Lenin era: i ricchi e i poveri ci sono in tutte le nazioni e quindi non c'è una nazione povera contro una ricca, ma c'è una distribuzione internazionale della ricchezza e della

povertà e quindi la guerra non può essere una guerra per nazioni. Questa è la dimensione marxista. Nel riformatore religioso questa dimensione è presente. Vorrei leggere un passo di una singolare critica a Galilei che per molti versi è analoga a quella che gli fa Brecht. Ricordate il Galilei di Brecht? Nel Galilei di Brecht l'obiezione che Brecht fa a Galilei, l'accusa che fa a Galilei, è la viltà. Perché si umilia dinanzi alla Chiesa e rinuncia allo spirito. Lui risponde: la scienza farà il suo cammino di progresso, non è necessario che io faccia una battaglia personale perché tanto la scienza cammina da sé. L'obiezione a Galilei è di tipo brechtiano, cioè a dire: tu dici che la scienza farà il suo percorso però tu nel contempo hai accettato l'umiliazione, la soggezione alla Chiesa. Quindi non sei stato un formatore di popolo, ecco l'obiezione. Non sei stato un riformatore delle coscienze. Giordano Bruno nel suo caleidoscopio è stato que-

sto. Tu hai assunto la dimensione come si dice la posizione positivista dello scienziato senza diventare riformatore, avendo e potendo usare la scienza stessa come riforma. Anche se poi dal punto di vista di Gentile lo scienziato, e qui c'è un errore d'epoca e di mentalità, tende per il mestiere che fa a non essere riformatore, ad essere positivo, e qui noi vediamo che c'è un debito al passato notevole, anche se non è del tutto sbagliato, perché spesso volte noi abbiamo visto gli scienziati che sono stati passivi. La scienza fa il suo corso e però poi chi la destina? La scienza cambia lo stato delle cose ma chiama a una diversa decisione e la decisione non coincide con la scienza, entra nella logica di una missione. Il riformatore politico. E quindi capite bene che già il pensiero di Gentile così com'era costruito aveva una tendenza a diventare riforma politica. E in questo è nella linea con De Sanctis, che era sta-



to ministro della pubblica istruzione. Con De Sanctis che a suo modo è ripreso anche da Croce. E poi di Croce stesso che poi indica Gentile come ministro e lui accetta di fare il ministro perché il tema è fondamentale: formazione scuola. Che è l'unica vera riforma della scuola che noi abbiamo avuto, perché poi sostanziamene c'è stato il modello gentiliano sbrindellato, tirato da una parte e tirato dall'altra fino al punto in cui ha perso la

forma e da allora in avanti non c'è stata più una riforma sistematica della scuola. L'unica vera grande riforma l'ha fatta il primo centrosinistra, una riforma sociale più che una riforma di formazione, che è stata la scuola media unica, cioè è necessario che ci sia una formazione universale di base. Ma fatta quella, poi non c'è stata mai più una riforma. Volendo di passaggio tornare all'attualità e alle priorità, qualora mi capitasse di fare il politico,

ormai cosa improbabile anche vista l'età, io farei una sola riforma, è quella della scuola, connessa ad essa le altre riforme. Una grande riforma della scuola a partire dall'università, perché bisogna partire dall'alto, devi formare gli insegnanti, devi formare i maestri, e quindi ci deve essere una formazione alta, una grandissima riforma dell'università. E poi lì a cascata. Una grandissima riforma della scuola che sarebbe il vero grande

argine alle fake news, perché ci sarebbe un'utenza competente, capace da sola, e con la stessa macchina, non uscendo dal computer, non uscendo dalla rete, ma con lo stesso uso della rete. Questo fece Gentile allora, e perse la sua partita perché la sua riforma aveva anche dei limiti. E una cultura socialista poi questi limiti li ha chiaramente individuati, cioè i limiti erano non tenere conto delle condizioni sociali e materiali, non tenere conto dei punti di partenza. Cioè la scuola doveva fare avanzare i capaci e i meritevoli e quelli come lui, che veniva fuori da un'estrazione medio-borghese, neanche ricca, era figlio di un farmacista, e tanti altri, le cosiddette all'epoca seconde classi, quando c'erano le terze classi. Capace e meritevole. Idea corretta, che era anche quella dei comunisti, di Lenin, di Togliatti, promuovere i capaci e i meritevoli. Però qual era la differenza di fondo? È che se tu hai una condizione

sociale dove parti avanzata, perché sai leggere, hai un ambiente, una comunità, hai risorse, viaggi, allora è chiaro che tu decolli da un punto più alto, e quindi capaci e meritevoli non è una misura equa perché bisognerebbe scontare il punto di partenza. E questo Gentile non lo aveva presente. Perché poi centra fondamentalmente tutto sull'idea di dovere. Altre due considerazioni. Riformatore religioso dal punto di vista del pensiero Gioberti, ma dal punto di vista dell'azione, un modello di liberalesimo. Il suo modello di liberalesimo è Mazzini. Infatti ci sono dei passaggi in cui ha delle riserve, pur riconoscendone l'intelligenza, l'abilità tattica e il senso realistico, su Cavour. La sua predilezione va nei confronti di Mazzini. E allora capite il discorso che fa sulla guerra, sul dovere necessario, sul sacrificio. L'individuo che sta chiuso nei suoi interessi, l'individuo borghese, separato, egoista, è capace di tutelare solo i suoi diritti,

non è capace di realizzarsi nella totalità del popolo, nel bene collettivo. E allora in linea con Mazzini il dovere prevale sul diritto. Perché il dovere non è la negazione del diritto ma è impegnarsi per i diritti altrui, perché la rivendicazione del diritto è impegnarsi per i diritti propri, il dovere è l'impegnarsi per i diritti altrui, ecco perché è sacrificale. E noi essendo una società egoista rivendichiamo sempre di più diritti ma ci esoneriamo sempre di più dai doveri. Il neoliberalismo è questa cosa qui. Quindi l'idea forte di comunità, e anche questa è una posizione rischiosa, perché questo eccesso di dovere finisce per sacrificare l'individualità all'universale. Ma l'universale deve tenere insieme le individualità, altrimenti tu spilli sangue per niente. In lui c'è questa idea sintetica molto forte "lo Stato siamo noi", e l'idea di Stato etico è quella. Però lo Stato etico interiorizzato, lo Stato siamo noi, cioè noi dobbiamo avere nella nostra coscienza il

sentimento degli interessi collettivi. Questa è la posizione comunista. Ma la figura di Stato etico, di comunità animata dentro se stessa, dove ognuno è una scintilla del tutto, rischia appunto di cancellare l'individuale. Nel marxismo, di fatto poi è successo in quello realizzato, cioè nel comunismo sovietico, di questo e di peggio, però l'idea di Marx era che una volta liberatici dal capitale, perché è il capitale che produce l'alienazione dei soggetti, è il capitale che alimenta l'egoismo, una volta che il capitale è stato abbattuto, allora ci sarà la totale libertà degli individui, cioè finirà lo Stato. Cioè, mentre la comunità gentiliana culmina nello Stato, con una evidente perdita di peso delle singolarità, nel marxismo ci deve essere uno Stato per far saltare il capitalismo, ma alla fine non sarà più necessario lo Stato. Infatti, in una situazione socialista il salario deve essere proporzionale al lavoro, in una società comunista tutto in relazione

al bisogno, perché ci sarà una tale sovrabbondanza edenica in cui tutti trovano tutto. E qui la grande utopia marxista, perché poi è successo perfettamente il contrario. Però vedete che pur nella diversità c'è una somiglianza data dall'idea comunitario.

L'ultimo punto è che tutto questo discorso, la formazione del pensiero gentiliano, negli anni che vanno tra la fine dell'800 e l'inizio del '900, uno dei luoghi eminenti dove si sviluppa la filosofia di Gentile è Marx, è il saggio su Marx, che Lenin dice essere il saggio migliore scritto da un non marxista su Marx. E lui sviluppa il marxismo nella direzione di cui parlavo io, cioè di grande riformatore spirituale. E la controversia è con Croce, perché Croce anche lui in quel periodo studia Marx, soprattutto avendo come maestro Labriola, tra l'altro Croce fa anche un giro a Londra dove incontra la moglie di Marx. Però l'idea di Croce era, perché ragionava per distinti, una me-

metodologia dell'economia il marxismo, uno strumento della politica, uno strumento tecnico della politica. Potrebbe anche avere ragione ma non è questo il punto. Prima il Marx che si conosceva era quello del Capitale, poi cominciano ad esserci le prime traduzioni, Le Tesi su Feuerbach, L'ideologia tedesca, che cominciano a confermare l'idea di Gentile: non è una metodologia della storia ma è una filosofia della storia. Perché è una

filosofia? Perché pone al centro del dinamismo, del divenire della storia la prassi. E la prassi era perfettamente traducibile con l'attività assoluta dello spirito. Non è un materialista volgare, anzi, quei residui di materialismo volgare non gli permettono di portare a purezza l'idea che la storia è fatta dalla prassi degli uomini. È singolare che Gramsci usi, quando parla del marxismo, la filosofia della prassi. Cioè la filosofia della prassi è l'azione che guarda all'intero della storia, non è un'operazione parziale sui processi economici. Possiamo dire

che il marxismo è un po' tutte e due le cose. È una grande analisi materiale della società, che quella di Gentile non ha, una grande analisi materiale della società. Però il pensiero che lo regge è la liberazione dalla prassi umana, cioè il lavoro liberato, cioè la liberazione dell'uomo. E in questo modo legge la storia. E i militanti comunisti, i marxisti nel mondo, per un verso trovavano in quel partito la difesa dei propri interessi materiali, certo, ma trovavano anche una meta ideale verso cui andare, e quindi anche quando questi interessi non erano preservati del tutto, c'era una riserva di futuro; adesso no, ma siamo in marcia, c'è una riserva di

futuro. E questo è crollato. E quindi anche questa dimensione attivistica di Gentile, questo attivismo, questa attività dello spirito entra in un'epoca della divaricazione, di un'attività senza meta, di un attivismo senza meta. Quindi più che la realizzazione dello spirito, la dispersione dello spirito.

A questo punto dovrei raccontarvi quali sono stati i diversi esiti dell'idealismo e di Gentile in Italia, ma siccome già ho parlato troppo, vi dico solo che fondamentalmente la filosofia italiana dopo Gentile, è dopo Gentile. Cioè il grosso della filosofia italiana si genera nel cuore gentiliano. Anche quella filosofia che poi diventerà una filosofia antagonista. Allora per stare alla cronaca, un grande marxista come Luporini è stato allievo di Gentile. Un marxista noto come Della Volpe è stato allievo di Gentile. Gramsci in parte riprende temi gentiliani, per esempio quello della comunità, quello della prassi, e un altro fonda-

mentale, detto in termini gentiliani, l'egemonia, che corrisponde al riformismo di Gentile: tu devi riformare la società e a poco a poco diventi egemone e la porti ad unità. L'egemonia è una pedagogia della società. Poi i contenuti sono diversi, ma il movimento è di portare a una comunità unita.

Con Gentile si consuma la soggettività moderna, si dissolve il soggetto moderno. E quindi quelli che erano suoi allievi ne escono per vie diverse. Chi nella dimensione dell'immanenza e chi in ricupero della trascendenza.

Finisco con una cosa difficile, ma vi fa capire questo risalire alla trascendenza che è un qualcosa da cui Gentile si difende, c'è una polemica. Il pensiero è l'atto. E quando si dice atto, si dice l'orizzonte dell'accadere. Io vedo voi, sento la mia voce, ho i miei ricordi, ma l'io, chiamiamolo così, che tutto questo vede non è oggetto di se stesso. Il pensiero vede ma io non vedo il mio pensiero. Il

pensiero si vede nella sua attività, cioè è vedendo, e generando il mondo che il pensiero si esperisce ma non si vede mai in sé. Si sottrae a se stesso. Ed è interpretando questa sottrazione che si svilupperà la linea spiritualista. Cos'è quel qualcosa che si sottrae e che non entra in dominio di se stesso ma si manifesta creando? E quindi ci sarà una risalita spiritualista. Vi ho detto questo soltanto per mostrare come da Gentile germina il grosso della filosofia italiana, con delle contaminazioni poi con le filosofie europee, e allora in questo caso bisognerebbe vedere quali sono le sinergie tra Gentile e le altre filosofie europee. O, detto nel mio linguaggio, quali sono le modalità con cui la soggettività moderna viene progressivamente morendo. E nel mio libro Gentile filosofo europeo racconto questa morte.



NAPOLI E LA SUA TRADIZIONE

La storia e la
libertà. Croce



Vincenzo Vitiello ●

In limine

Osservo il golfo di Napoli dall'alto della collina del Vomero, dalla terrazza di Villa Floridiana: a sinistra, verso sud-est, il "formidabil monte / Sterminator Vesevo", familiare ai napoletani anche dopo che ha perduto il nobile, e domestico, pennacchio di fumo; più lontani i Monti Lattari della penisola sorrentina, che si sporge tanto oltre nel suo mare che a punta Campanella sembra voler congiungersi con l'isola di Capri. Al lato opposto la Collina di Posillipo, e, dietro – visibile, dal mio luogo di osservazione, solo con

gli occhi della memoria – l'altro versante del golfo, con Procida e Ischia, ed altre piccole terrazze di terra che emergono dall'acqua come in processione, quasi a costruire un ponte tra le due isole e la terra ferma. La natura, pur dove si agitano le onde sempre uguali del mare, sembra specchiare la quiete dell'eterno.

Cambio luogo e panorama: lo sguardo s'avventura all'interno della Città. Tutto trasformato, anzi alterato: senza l'irrefutabile presenza del Castel dell'Ovo e del Maschio Angioino – fortezze mute di secoli andati – Napoli-Città qua-

si non si riconoscerebbe. Dove era il placido verde di quieti sentieri di campagna sulla Collina di Posillipo e su quella più centrale del Vomero, ora è l'aggressiva confusione di suoni e colori di strade affollate di anonimi edifici dalle forme tutte eguali, segnate da nomi che il tempo ha reso incongrui: Viale degli Aranci, Viale degli Oleandri, Viale dei Tigli, via Belvedere – e non vedi, quando pur li vedi, che tronchi d'alberi rinsecchiti con radici morte sotto il manto di cemento dei marciapiedi.

La Napoli storica si è rifugiata nel quadrato di pochi chilometri della Città 'vecchia', ove è ancora possibile ammirare, nonostante l'incuria dell'amministrazione civica e l'oltraggio di un popolo che non ha cura del suo territorio, antiche Chiese cristiane, costruite su più antiche Basiliche pagane. Il resto non è Napoli: è la sua imitazione televisiva, lontana dall'originale quanto il dialetto dei tanti canzonettieri napoletani di esaltato

successo è distante dalla lingua di Napoli, non dico da quella barocca di Basile e di Vico, che pochi oggi sono in grado di leggere, ma pur da quella, certo più 'semplice', di Salvatore Di Giacomo.

Oltre al più grande filosofo di Napoli, la cui fama internazionale deve molto agli studi di Croce – per limiti che si scorgano nella sua interpretazione –, due poeti, Giambattista Basile e Salvatore Di Giacomo, legati al nome di Croce, che del primo tradusse in italiano – nel 1924 – l'opera che voglio citare col suo titolo 'napoletano': Lo cunto de li cunti, ovvero lo trattenimento de peccerilli; e del secondo, che frequentava la sua casa, fu grande estimatore e promotore.

Evocato il nome del filosofo che, nato a Pescasseroli in Abruzzo, visse sempre a Napoli e si sentì 'napoletano' e tale fu sentito dai napoletani, entro in argomento citando un brano di un suo saggio: "La fine della civiltà". La connessione di questo brano con quanto

s'è detto a mo' d'introduzione, e si dirà nel corso di questa relazione, non ha bisogno d'essere spiegata; va però ricordato l'anno in cui fu scritto questo saggio dal titolo insolito – per l'autore, insolito –: il 1946, quando ancora fumavano le rovine della Napoli distrutta nel corpo dai bombardamenti angloamericani, prima, e poi tedeschi, e devastata nell'animo dalla miseria e dall'occupazione militare: la "Napoli lupanare" descritta impietosamente, ma vera, da Curzio Malaparte ne *La pelle*. Due anni prima della pubblicazione de "La fine della civiltà" – il 1944 – l'ultima eruzione del Vulcano, quella che gli tolse il domestico e nobile pennacchio, a lungo emblema della Città.

Leggo:

[...] si è tessuta l'illusione che la civiltà umana sia la forma a cui tende, e in cui si esalta l'universo, e che la natura le faccia da piedistallo. E richiede uno sforzo penoso passare alla diversa visione della



Guarda anche il video
Napoli e la sua tradizione.
La storia e la libertà.
Croce



<http://casadellacultura.it/casa-della-cultura-incontri-video.php?id=2596&t=stream1>



civiltà umana come il fiore che nasce sulle dure rocce e che un nembo avverso strappa e fa morire, e nel pregio suo che non è nell'eternità che non possiede, ma nella forza eterna e immortale dello spirito che può produrla sempre nuova e più intensa.¹

I. Il problema

1. Volendo riassumere la polivalente figura intellettuale di Benedetto Croce, riprendo la definizione di cui mi son valso già altre volte: *denkender Geschichtsforscher*. Con questa espressione il giovane Hegel designava lo storico che non si ferma ad osservare il multiforme spettacolo del mondo quale appare in superficie, ma ne ricerca le ragioni nascoste nel sottosuolo, dove si prepara l'avvenire². *Denkender Geschichtsforscher*, ovvero "storico pensante". A conforto di questa mia 'scelta', riporto la testimonianza dello stesso Croce, che nella sua Autobiografia, ricordando la madre, che gli aveva inculcato

l'amore per i libri e l'interesse per il passato, scrive: «In tutta la mia fanciullezza ebbi sempre come un cuore nel cuore; e quel cuore, quella mia intima e accarezzata tendenza, era la letteratura o piuttosto la storia»³. Non credo di alterare il testo, leggendo "arte" al posto di "letteratura". Arte e storia sono state, infatti, più che i temi di fondo i centri propulsori del suo pensiero. L'arte, il cuore; la storia, il cuore del cuore.

2. "Ogni vera storia è storia contemporanea"⁴. Questa proposizione – che si legge quasi ad apertura del saggio, *Teoria e storia della storiografia*, che Croce pubblicò, prima in tedesco, nel 1915⁵, e solo l'anno successivo in italiano, come quarto volume del suo sistema filosofico – richiama alla memoria quella pagina delle hegeliane *Lezioni sulla filosofia della storia* in cui è detto che lo storico sembra guardare al passato, di fatto, però, mira a ciò che sempre è, all'ora

che non passa, al presente eterno, in cui sono raccolte le singole, molteplici storie che si svolgono nel tempo⁶. Invero, la differenza tra i due filosofi è immensa, abitano due diverse costellazioni di pensiero: in Croce la contemporaneità si riferisce alla sola *historia*, alla 'narrazione' delle cose agite, fondata, peraltro, su un "dato", o "fatto": l'interesse della vita presente. Interesse teorico e pratico insieme, e pertanto interesse per la storia – non per il passato: la distinzione è fondamentale. Fermandosi ad osservare il passato, l'erudito considera soltanto una "parte" dell'accadere storico. La "parte" realizzata: il *factum*. Ma l'accadere storico non è riducibile al *factum*. Esso è *totalità* e non parte. Certo *totalità* mai compiuta, in *fieri* – ma pur sempre *totalità*. Ed a questa mira, deve mirare, lo storico pensante, *der denkender Geschichtsforscher*: alla storia compiuta, fatta, al passato ed insieme alla storia avvenire, alla sto-

ria da realizzare. Senza la seconda, la prima storia è solo un moncone, un frammento "slogato" – direbbe Vico – e cioè: fuor di luogo, o senza luogo appropriato. Ed è questa "totalità" che viene in luce sin nel titolo dell'*opus magnum* della tarda maturità crociana: *La storia come pensiero e come azione*. Storiografia – la *historia rerum gestarum* – e storia – le *res gestae* e *gerendae* – sono tra loro legate in un circolo virtuoso. La visione del passato solo allora non è inerte e vana contemplazione, nostalgico idoleggiamento delle età trascorse, abbellite dall'immaginazione più che dalla memoria, quando *prepara* all'azione⁷. Qui la differenza tra lo storico e l'erudito diviene differenza di caratteri morali: il primo è mosso da un interesse *etico*, che trascende la sua persona per riguardare la storia che non è mai individuale ma sempre universale, essendo "il fare di tutti e di ciascuno"⁸, il secondo, invece, ha solo un legame personale, un interesse

soggettivo a ciò che è accaduto. Quegli ripercorre col pensiero il cammino già percorso per continuare con migliore conoscenza dei fatti e maggiormente le opere intraprese o da intraprendere, questi, nella sua solitaria *recherche du temps perdu*⁹, si rifugia nel passato come in cerca di un riparo dai rischi del presente, dai pericoli dell'agire.

Già da queste prime battute si vede quanto incongrue fossero le critiche mosse, subito dopo la fine del secondo conflitto mondiale, da Guido De Ruggiero, lo storico della filosofia allora militante nel partito d'azione, alla concezione crociana della storia. Secondo De Ruggiero lo storicismo di Croce conclude nella celebrazione del passato, se non nella sua glorificazione, in quanto esclude dal giudizio storico – dalla pura “comprensione” dell'accaduto – ogni valutazione morale, perché di parte¹⁰. Questa critica, che ricorda molto da vicino quella che

molti anni dopo Habermas rivolgerà a Gadamer¹¹, trascura la dimensione *pratica* di questo storicismo che volle definirsi “assolutamente”¹². Per Croce proprio il “puro” giudizio storico sull'accaduto è stimolo al nuovo operare, perché per alto e nobile che sia stato l'agire di coloro che ci hanno preceduto, esso fu pur sempre limitato e particolare. Il giudizio storico proprio là, dove riconosce ragioni e meriti del passato, ne fissa il limite: “fin lì, e non oltre”¹³. Invero le aporie della teoria crociana della storia sono da ricercare altrove, certo non dove De Ruggiero credette di individuarle.

3. Torniamo sulla definizione iniziale: “ogni vera storia è storia contemporanea”. La contemporaneità, s'è detto, è data dall'*interesse* e questo è *originariamente* pratico, *etico*, volto al futuro più che non al passato, come la critica alla storia meramente erudita, alla storia esteriore, chiaramente

mostra. Non ci spingiamo a dire che la *verità* del passato è il futuro, certo però è che senza la dimensione del fare la storia è per Croce inintelligibile. Il *dover-essere* è essenziale alla comprensione dell'*essere*. Pure il “dover-essere”, la motivazione pratica dell'*interesse* storico, è sempre parziale. Croce non ha mai rinnegato la distinzione tra teoria e prassi. Certo ha anche distinto la *particolarità* dell'agire meramente utilitario ed egoistico, o “economico”, dall'*universalità* dell'agire etico, disinteressato, volto al bene di tutti e di ciascuno; ma, nella sua concezione, anche l'agire per l'universale è, in quanto agire, segnato da *parzialità*: è una visione o prospettiva particolare sulla vita universale, quella che la prassi etica realizza. Solo lo sguardo puro della storia riesce ad elevarsi al di sopra dei conflitti pratici, anche di quelli nobilmente etici. Su questo punto Croce è stato sempre fermo, anche quando, col tempo, la dimensione etica ac-

quistava sempre più peso nel suo storicismo. Ove si lasciasse cadere la distinzione tra teoria e prassi, verrebbe meno la filosofia stessa di Croce. E non è inopportuno ricordare qui la sua critica a Gentile, che proprio perché non aveva distinto pensiero ed azione, aveva poi frammischiato le ragioni della verità ad interessi politici, cedendo così all'attivismo del suo tempo – al nichilismo, diremmo noi oggi – ed al fascismo, che dell'attivismo fu la versione polica¹⁴. Pertanto l'interesse, che muove lo storico alla ricostruzione del passato,

deve farsi da pratico, qual è originariamente, *teorico*.¹⁵ Croce ebbe un concetto altissimo della *storiografia*, che non è eccessivo definire “religioso”, laicamente religioso: l'intese come esercizio di liberazione, *áskesis*, dal peso della storia. Per preparare il nuovo operare, la storia deve liberarsi dai vincoli dell'operare: la storia come pensiero prepara alla storia come azione solo in quanto dapprima se ne libera¹⁶. Questo ‘doppio’ rapporto tra pensiero e prassi è l'aspetto più interessante, ed anche più problematico, del pensiero del filosofo napoletano.



II. Il sistema

4. Il sistema filosofico di Croce – che, com'è noto, si articola in quattro forme o gradi distinti: l'arte e la filosofia, attività teoretiche, l'economica e l'etica, attività pratiche – è apparentemente una costruzione armonica, ogni problema sembrando risolto una volta collocato nel suo proprio ordine e ragionato *iuxta propria principia*. Invero questa è solo un'immagine di scuola, che Croce ebbe il torto di non scoraggiare mai del tutto. Nel fatto il circolo dei distinti – presentato dal suo autore come un continuo passaggio dialettico da una forma all'altra¹⁷ – mostra non poche difformità e cesure al suo interno; ma son proprio queste che rivelano che dentro le “maglie” del sistema si agita un pensiero vivo, in lotta continua con se medesimo. Ed è questo ciò che può ancora attirare l'attenzione degli studiosi. Chiaramente non abbiamo nessuna intenzione di mostrare le molte e varie smagliature del “sistema dei

distinti” – sarebbe come rifare per il verso opposto il medesimo lavoro di scuola al quale si sono dedicati i non-ispirati seguaci di Croce, che avrebbe fatto bene a ricordare loro (riprendendo un analogo ammonimento di Marx ai suoi) ch'egli non era crociano! Discuteremo quindi del sistema solo per quel tanto che è necessario per affrontare il problema nel quale ci siamo imbattuti, quello della “liberazione” della conoscenza storica dalla *passione* pratica da cui pur nasce.

5. In che modo, dunque, l'interesse pratico, che è all'origine della ricostruzione storica, si eleva dalla sua *particolarità* o *parzialità* all'*universalità* della conoscenza dell'accadere storico? Attraverso il giudizio. L'atto logico che libera dalla parzialità dell'agire, mostrando le ragioni di tutti e di ciascuno, della propria parte come dell'avversaria. Un esempio può essere utile alla comprensione concreta del rapporto

teoria-prassi nel pensiero crociano.

Quando, nella primavera del 1915, l'Italia entrò nel I conflitto mondiale a fianco delle potenze dell'Intesa contro gli Imperi centrali, il “filogermanico” Croce – che nell'anno della neutralità italiana aveva ammonito italiani e tedeschi, austriaci, francesi, inglesi a non dimenticare nel fervore della lotta ch'erano tutti figli della medesima tradizione e cultura europea – riassunse la sua posizione in una frase: “oportet studuisse, non studere”. Il tempo della “comprensione storica” delle ragioni di tutti era terminato, ora necessitava combattere, ciascuno nel luogo ove era nato a difesa dei confini della propria patria. La storia, “che ne sa più di noi”, avrebbe tessuto la sua tela tra le fiamme della guerra, seguendo una *logica* che solo *post eventum* si sarebbe potuto e dovuto comprendere. Come la passione dell'agire turba la pura contemplazione storica impedendole d'es-

sere imparziale, e quindi veramente universale, così l'*imparzialità* dello sguardo storico toglie vigore all'azione¹⁸. La filosofia della distinzione è una filosofia del limite, essa intende custodire ciascuna forma dell'operare umano entro la cerchia ch'è sua, contro le prevaricazioni delle altre. Ma: *quis custodiet custodem?* La risposta è perfino ovvia: la filosofia. La filosofia della distinzione. Vale a dire: il *giudizio*, che è l'atto in cui si realizza la comprensione di tutto, quindi anche dei diritti dell'azione e della sua parzialità. Un carico enorme grava sulla logica del giudizio: quello di fissare i suoi stessi limiti. È in grado di sopportare un tale peso?

6. Il giudizio è la relazione di un predicato con un soggetto. Il predicato dice qualcosa intorno a qualcosa: *tì katà tinós*. Croce comincia col distinguere due classi di giudizi: gli storici o individuali (ad es.: “Virgilio fu poeta”, “Giulio Cesare uomo d'arme e

politico, e cioè uomo d'azione”), nei quali al soggetto individuale corrisponde un predicato universale, ed i giudizi definitivi, che, diversamente dai precedenti, hanno e soggetto e predicato universali (ad es.: “la poesia è intuizione lirica”, o anche: “il giudizio è la connessione di soggetto e predicato”). Ma poi rileva che anche i giudizi della seconda classe sono storici, in quanto l'atto logico del definire risponde sempre ad una domanda individuale, nata in un determinato contesto storico, ed è questa domanda che funge da soggetto *reale* del giudizio, di cui la definizione *universale* rappresenta soltanto il predicato. E non si tratta di un fatto insolito o eccezionale: in molti casi il soggetto non è presente nella forma verbale del giudizio, eppure non manca. Davanti ad un quadro diciamo semplicemente: “bello”, e tutti intendono: “questo quadro è bello”. Croce si spinge a dire che anche se usiamo le stesse parole per de-

finire l'arte o la filosofia, o qualsiasi altro concetto universale, la definizione cambia col mutare della situazione storica, in cui quel giudizio definitivo viene espresso¹⁹. Invero questa affermazione, se presa alla lettera, impedirebbe qualsiasi giudizio genuinamente storico, perché, abbassando l'universale predicato del giudizio alla particolarità ed individualità degli eventi, renderebbe la conoscenza storica *parziale* non meno della prassi. La conoscenza storica, invece, è per Croce l'unica vera attività conoscitiva

che, in tanto si attua nel giudizio, in quanto questo atto logico come unisce soggetto e predicato così li tiene distinti. La distinzione del predicato dal soggetto, dell'universale dall'individuale, è ciò che consente l'*imparzialità* della conoscenza storica, che pur partecipa dei conflitti del mondo che narra e giudica. Il predicato del giudizio libera la storia come pensiero dalla contingenza e dalle urgenze, dalle *passioni* della storia come azione. Libera non separando lo storico dal mondo, tutt'altro! Distinguere

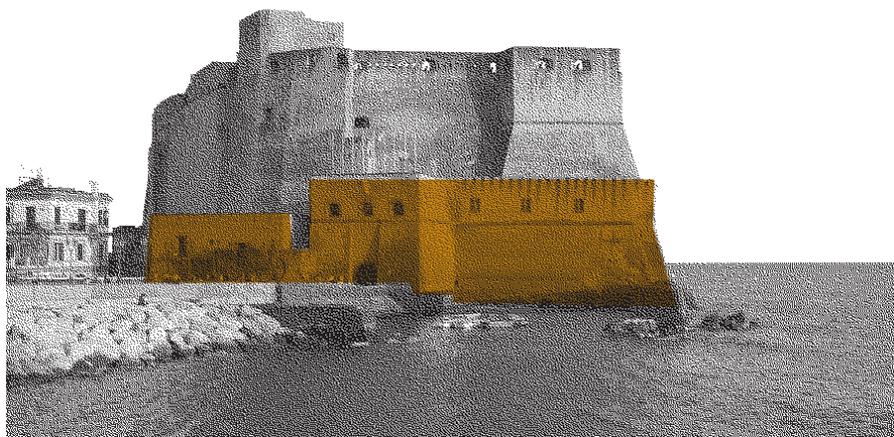
non è separare. La crociana religione della storia è affatto laica: l'ascesi del giudizio storico è un'ascesi tutta *mondana*, non si realizza altrove che nel mondo, tra le lotte e i dolori, le conquiste e le gioie del mondo.

7. La teoria del giudizio dà anche fondamento logico alla critica crociana della filosofia della storia. Critica che si trova sin nei primi scritti "filosofici": ne *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, che è del 1893²⁰, e nei saggi sul materialismo storico pur essi pubblicati negli ultimi anni dell'Ottocento, e precisamente tra il 1896 ed il 1899²¹, e che tanta risonanza ebbero nel dibattito europeo sul marxismo e sul revisionismo marxista. Cosa criticava Croce della filosofia della storia? La pretesa di stabilire *a priori* il corso degli eventi che per sua natura è libero ed imprevedibile. L'errore *logico* della filosofia della storia sta in questo: essa, non distinguendo i due piani

dell'universale e dell'individuale, abbassa quello ad una sua storica manifestazione. Hegel – secondo Croce – aveva empiricizzato i concetti. Pertanto contro la filosofia della storia è necessario ristabilire il senso proprio del giudizio, la kantiana sintesi a priori, che Croce interpreta, riduttivamente, come unione di intuizione e concetto, di individuale e universale. Di fatti e categorie: quelli si narrano, queste illuminano la narrazione. Nel giudizio storico si congiungono arte e logica, e questo spiega perché la storia per Croce è la forma più alta di conoscenza. La stessa filosofia, in quanto attività di definizione dei concetti universali che servono al giudizio storico, è nella sua concretezza pur essa conoscenza storica – per le ragioni già esposte parlando del giudizio definitivo –, e nella sua empirica distinzione dalla letteratura propriamente storica non altro che *metodologia della storia*. Ove distinta dal giudizio storico – anche se

solo empiricamente distinta – la filosofia non ha altra funzione che quella di *ancilla historiae*²². Possiamo meglio capire, adesso perché, se l'arte ha rappresentato il cuore della meditazione crociana, la storia è stata il cuore del cuore. Ma sui rapporti tra arte e storia, in relazione al tema del giudizio storico, dobbiamo spendere ancora qualche parola: ci servirà a chiarire meglio il senso della liberazione della storia come pensiero dalla storia come azione.

8. In quanto prima forma dell'attività teoretica, l'arte rappresenta la prima liberazione dell'animo dai tumulti delle passioni. Anche qui liberazione non è separazione. Ove scissa dal sentimento, l'arte è frigida e formale. Non più arte, ma esercizio letterario, artificio. Le passioni sono il cibo di cui si nutre la poesia. Ma ci si nutre solo consumando. E cioè 'togliendo' l'alterità dell'altro, con l'assimilarlo, rendendolo, da altro che era, proprio. La passione



pratica diviene sentimento d'arte, quando non è più presente e viva se non nella *memoria* e come *memoria*. Vi è un passato dello spirito umano ch'è diverso dal passato della storia, perché mai non muore, sempre ritornando le forme eterne della prassi nel circolo della vita, e tuttavia questo "passato" è pur tale, e nasce eternamente quando l'una forma succede alle altre. L'arte conserva come "memoria" il passato dell'azione e della passione. La redenzione artistica della passione – il primo gradino della liberazione della storia come pensiero dalla storia come azione – è questa *memoria*. E, pertanto, se s'intende nella sua *verità* la distinzione tra passato eterno e passato storico, è legittimo rovesciare il titolo del primo scritto "filosofico" di Croce e dire: *l'arte ridotta sotto il concetto generale della storia*. Ma la memoria dell'arte, proprio perché memoria del passato eterno, non apre alla storia da

fare, all'azione. L'arte resta nell'incanto della memoria, e nella meraviglia dell'identità dell'universale con l'individuale: tutto il mondo dell'artista è immagine delle sue *trascorse* passioni. Perché si apra il mondo dell'azione, la storia avvenire, è necessario che l'identità si spezzi, che l'universale si liberi dal singolare, che mostri la sua infinita *potenza*. Già, perché le categorie che ci consentono di pensare la storia, sono le stesse forze che la realizzano. Croce le chiama: "potenze del fare". Su questa identità tra le categorie come "predicati dei giudizi storici" e le categorie come "potenze del fare" poggia la verità della storiografia. Ma è un'identità che Croce afferma e non dimostra – la sua dimostrazione avrebbe richiesto ben più impegnativo ed approfondito confronto con la hegeliana *Scienza della logica*, ed in particolare con la teoria del sillogismo, di quanto gli scritti hegeliani di Croce, e in specie la sua *Logica*

come scienza del concetto puro, non offrano²³. Ciò precisato, è opportuno dire qualcosa riguardo al processo di pensiero che condusse Croce alla tesi or enunciata dell'identità delle categorie come predicati con le categorie come potenze del fare. È un punto di gran rilievo per la comprensione di questa filosofia.

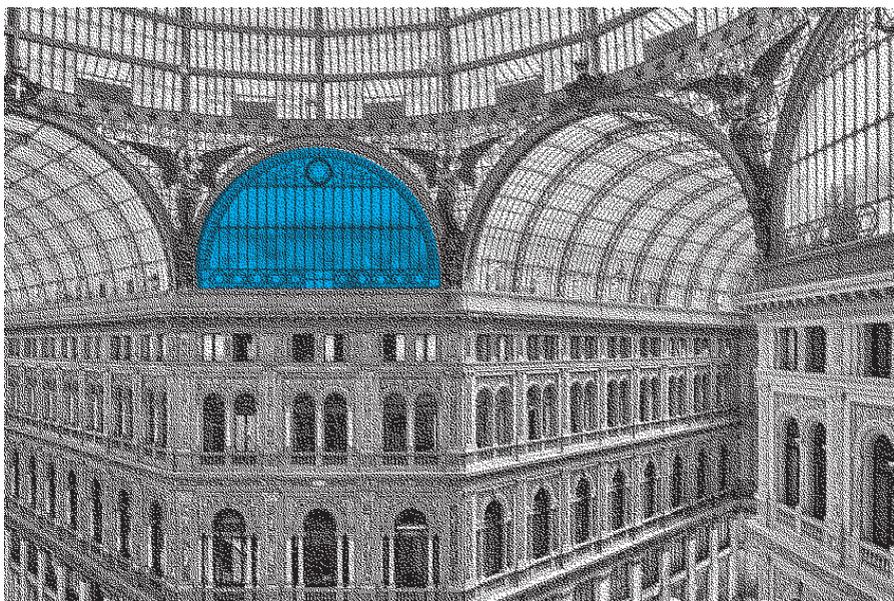
III. La formazione

9. La riflessione filosofica di Croce sulla storia nacque sul robusto tronco

dei suoi studi eruditi – poi raccolti nei volumi: *I teatri di Napoli dal Rinascimento alla fine del secolo decimottavo*²⁴ e *La rivoluzione napoletana del 1799*²⁵. Nel già citato *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*, Croce sostenne, contro il positivismo allora dominante in Italia pur nelle ricerche di metodo storico, che la storiografia non rientrava nel territorio della scienza, dacché non si occupava di leggi generali, bensì, narrando essa fatti individuali, in quello dell'ar-

te, da cui pur si distingue come sottospecie particolare, in quanto tratta di fatti reali e non immaginari. Su questo schema, abbastanza semplice, per non dire semplicistico: l'arte conoscenza dell'individuale, la scienza conoscenza del generale (le leggi), Croce condannava la filosofia della storia come ogni altra forma di schematizzazione ed astrazione storica. Il suo rifiuto della sociologia ha queste lontane radici. Ma è poi possibile cogliere l'individuale come tale? Gli





schemi, le astrazioni, e pur le ipotesi, non sono necessari per mettere ordine nella folla dei fatti storici? Certo, riconosceva Croce, sono necessari, ma solo come strumenti *pratici*, utili ad ordinare le nostre conoscenze. Ed aggiungeva: “dalle reti a grandi maglie delle astrazioni e delle ipotesi scivola, inafferrabile, la realtà concreta, ossia il mondo stesso in cui viviamo e ci muoviamo”²⁶. *Inafferrabile* – solo per le

astrazioni? O *inafferrabile* in sé? Fosse *in sé* afferrabile, non sarebbero allora necessarie le astrazioni. Si profilava all'orizzonte della riflessione crociana sulla storia lo spettro del *nichilismo*. La parola non è qui impropria, se con essa intendiamo l'abbandono del mondo nel quale “viviamo e ci muoviamo” all'inconoscibile, a ciò che la ragione non riesce a far proprio, all'*irrazionale*. E in particolare a quell'irrazionale che

Croce andava scoprendo nei suoi studi su Marx e in generale sull'economia, studi che lo riconducevano alla tradizione del pensiero politico italiano sorto con Machiavelli e che lo videro, almeno in un primo tempo, e per un certo tratto di strada, compagno di Sorrel, il teorico della violenza. Quell'irrazionale che era la forza eslege della volontà non soggetta a valore alcuno se non quello della propria realizzazione a qualunque costo. Croce davanti al nichilismo della volontà di potenza – e il *denkender Geschichtsforscher* avvertì per tempo il brontolio della tempesta che si addensava sull'Europa – arretrò. Il patrimonio di tradizioni, di cultura, di civiltà che forma ed è l'Europa, andava salvaguardato. *La vera origine del sistema crociano è qui, nell'esigenza di far fronte al nichilismo*.

Se gli schemi generali ed astratti delle scienze non consentono di *afferrare* l'individualità storica – di conoscere il mondo “in cui viviamo e ci muoviamo” –

sono allora necessari altri concetti, dei *veri* concetti, insieme universali e individuali, e cioè concreti, *storici*. Sono i concetti della filosofia, che Croce ordina in un sistema che voleva essere armonico, quelli che abbiamo sopra ricordato: arte e filosofia, economica ed etica. Croce si attribuì il merito di aver posto accanto alle stelle fisse del bello, del vero e del buono, da sempre riconosciute dalla tradizione filosofica occidentale, l'altra dell'utile, proseguendo nel cammino aperto da Machiavelli all'inizio dell'età moderna. Merito, certo – perché dando anche alla volontà eslege, alla volontà di potenza, la sua categoria, e con ciò il riconoscimento di un'autonoma sfera di esplicazione, in qualche modo l'imbrigliava, fissandole dei confini: fin qui, e non oltre. Lo sviluppo del pensiero politico crociano non è che l'approfondimento del limite di questa categoria. Il vincolo etico, a cui la sottopose, non fu solo una reazione polemi-

ca al fascismo, quantunque dalla polemica contro la dittatura quella “sottoposizione” venne stimolata, fu piuttosto il tentativo di connettere più saldamente la “scoperta” dell’economico alla tradizione della civiltà occidentale. Se non s’intende questo, non si intende la vera esigenza – “pratica” in senso alto e nobile – da cui è sorto il sistema crociano, che, ripetiamo, fu di porre un argine all’onda dilagante del nichilismo europeo.

10. Ampliando i confini della ragione, Croce riportava anche l’“irrazionale” nel dominio del razionale. Anche la “volontà di potenza” ha una sua legge, che va rispettata e compresa nella sua *logica*, se si vuol capire il mondo storico e non condannarlo moralisticamente.

Tutto così sembra risolto. E lo sarebbe, se l’“irrazionale” accettasse, docile, il limite fissatogli dalla ragione. Il che non è. La volontà economica, la volontà che vuole se medesima, la vo-

lontà di potenza, trabocca, prevarica, invade i confini altrui. Ed è appunto questo che la caratterizza: la *pleonexia*. E quando la ragione riconosce questo, riconosce il limite del suo potere. Riconosce, cioè, che l’*irrazionale* spezza l’*identità* della categoria “predicato di giudizio” (ossia: principio di conoscenza storica) con la categoria “potenza del fare”. E ove si dicesse, tentando un’ultima difesa del sistema, che proprio il sottrarsi ad ogni legge, compresa la sua, è l’unica legge dell’utile, della volontà che vuole se stessa, che ama e odia insieme, tende alla vita come alla morte, è attiva ed insieme passiva ed inerte, allora questo sistema, nonché essere una diga, sarebbe il totale cedimento al nichilismo.

Talora Croce sembra diffidare delle stesse categorie del suo sistema per la comprensione della storia. Distinguendo le *azioni*, che sono dei singoli, dall’*accadimento*, che è del tutto, afferma che se possiamo giudicare le singole azio-

ni con le categorie, l’*accadimento* invece non si giudica, non, almeno, con queste categorie. Ma lasciamo la parola al filosofo, su questo punto ch’è decisivo:

Allorché si narra la storia artistica o filosofica, economica o etica, noi ci mettiamo dal punto di vista dell’attività specificata; e, nell’espone i prodotti estetici o filosofici, le azioni utili o morali, li giudichiamo via via, esteticamente, filosoficamente, economicamente, moralmente, e sappiamo, caso per caso, se l’opera o l’azione sia stata quale doveva essere. [...] Ma che costruito ci può essere a domandare, se fu bene o male l’arresto dell’espansione persiana in Europa; se la creazione dell’Impero Romano merita biasimo; se la Chiesa cattolica ebbe torto di accentrare in sé la religiosità dell’Occidente; se la Rivoluzione del secolo decimosettimo o la francese del decimottavo o l’italiana del decimonono poteva-

no essere risparmiate [...] Qui si hanno innanzi non più spiriti individuali, di cui si esamini l’opera in circostanze date, ma fatti accaduti; e questi sono opera non dell’individuo, ma del Tutto. Sono ... l’opera di Dio; e Dio non si giudica. O, meglio, si giudica, ma non già dall’angolo visuale dal quale si giudicano opere e azioni individuali. Non si giudica come poeta e filosofo, politico o eroe, come un aspetto verso l’altro dello spirito: la contemplazione dell’opera di lui è insieme il giudizio: “*die Weltgeschichte das Weltgericht*”: la storia stessa del mondo è il giudizio del mondo; e, nel raccontare il corso della storia, pur non applicando il giudizio delle categorie sopra indicate, che sono inapplicabili, si applica sempre un altro giudizio, che è quello della necessità e della realtà. Ciò che è stato doveva essere; e ciò che è veramente reale, è veramente razionale.²⁷

Questa lunga citazione era

necessaria: il brano contiene una dura autocritica del sistema crociano – e si pensi che viene svolta in un testo edito nel 1908 che figura come terzo volume della filosofia dello spirito. La critica del sistema nasce ad un parto col sistema! Fermiamoci su questo brano. Anzitutto le categorie appaiono del tutto inadeguate a cogliere la *vera* storia, che non è dei singoli fatti – opere o azioni – ma dell’*accadimento*. Le categorie giudicano (e talora questo giudizio appare ben più un giudizio pratico-tribunale, che non un giudizio conoscitivo, logico-storico) tutt’al più di ciò che si muove alla superficie della storia, alla superficie dell’*accadimento*, ma certo non di questo. Che non si giudica – e quindi non si conosce con quelle categorie, ma con altre. Quali? Quelle della “necessità” e “realtà”. Cosa si possa conoscere con queste due categorie tanto universali da essere vuote, Dio solo, è il caso di dire, lo sa. Pure Croce as-



sume che l'accadimento, la storia *veramente* reale e *veramente* razionale (quasi fosse possibile pensare un razionale non *veramente* razionale, un razionale *non-razionale*!), possa essere narrato. Narrato senza categorie specifiche, senza predicati determinati, che dicano cos'è ciò di cui si parla; narrato dicendo semplicemente che quel qualcosa che si nomina accadimento e che non si sa cosa sia, se azione economica o etica, fare artistico o logico, è ed è *realmente* e *necessariamente*, perchè è il fare di Dio. Chiaro allora che in questo

storicismo mistico non si dà storia se non come passaggio dal bene al meglio, ove il male non è che lo strumento necessario al bene per mostrarsi nel suo invincibile splendore. Croce non ha espunto questo brano nelle successive edizioni della *Filosofia della pratica*, né lo ha mai rinnegato, esplicitamente almeno, nelle opere posteriori; semplicemente è tornato a ripetere che le categorie sono insieme predicati dei giudizi storici e potenze del fare. Aveva forse *dimenticato* quel passo? No, non l'aveva dimenticato, né avrebbe

potuto. Quell'autocritica, tanto prematura, conteneva un germe di verità che il misticismo storico non poteva coprire del tutto. Un germe di verità che doveva maturare nel profondo della coscienza filosofica, e che verrà alla luce molti anni più tardi, venti per l'esattezza, in un saggio breve, cinque pagine in tutto, che rappresenta – a mio giudizio – il vertice della meditazione di questo filosofo finanche troppo sprezzante della filosofia accademica, per curarsi di metter ordine nei suoi trattati di filosofia, asserendo che non v'è “sistema” – lui, che ne aveva elaborato uno all'apparenza di classica armonia –, ma solo varie, indefinite sistemazioni, via via che il pensiero cresce con la storia che pensa. Il saggio cui facciamo riferimento è intitolato: *La Grazia ed il libero arbitrio*²⁸.

IV. La conclusione

11. Il testo ha l'andamento di una meditazione solitaria che il filosofo volge su se stesso. Guardo me stesso,

dice, come “in ispettacolo”, osservo la mia storia passata, quanto ho compiuto e quanto ho mancato, le verità pensate e gli errori commessi, il bene ed il male. Cosa per davvero mi appartiene? Quello che ho fatto, non sarebbe sorto senza il lavoro dei secoli passati e degli altri, dei compagni come degli avversari: non le opere di verità, non gli errori, non le buone azioni o le utili, non le malvagie e dannose. E neppure ero, nel fervore dell'operare, consapevole di ciò che si sarebbe poi prodotto. Guardando alla mia vita passata, e giudicandola non con altre categorie che quelle con cui si giudicano le opere e le azioni dei singoli individui, debbo dire che tutto quanto è stato realizzato è frutto di un operare che mi trascende infinitamente. Dell'operare della Provvidenza che talora ha voluto che la Grazia discendesse in me e talaltra no, secondo disegni imperscrutabili da occhio umano. In questa visione transrazionale,

ma non *irrazionale*, ché accetta il mistero della storia nella *razionale* consapevolezza dell'irriducibilità dell'accadimento storico alle singole azioni individuali, i concetti stessi di individuo, di libero arbitrio, di responsabilità perdono significato. Di che sono responsabile, se ciò che accade non è opera mia? Libero da che e per che fare se non sono io che faccio? E cosa sono io – io e le mie opere e le mie azioni, io che non sono se non le mie opere e le mie azioni –, cosa sono se non un prodotto della storia, dell'accadimento, della Provvidenza? Eppure, continua Croce, subito che m'impegno di nuovo nel fare e nell'operare, nel pensiero e nell'azione, quei concetti che mi sembravano affatto insignificanti, riassumono il loro valore e la loro efficacia. Ed io mi trovo di nuovo individuo autore delle mie opere e attore delle mie azioni, libero e responsabile per quel che faccio e che non faccio, per il bene

ed il male, per le verità che sostengo e per gli errori che commetto. E questa è – conclude Croce – la dialettica della vita, il continuo, perenne passare dalla teoria alla prassi, dal pensiero all'azione. In questa dialettica trovano la loro parte di ragione e la storia come pensiero – che è opera della Provvidenza – e la storia come azione – che è opera degli individui. La conclusione del saggio è decisamente inferiore all'apertura problematica che in esso si prospetta. Croce tenta disperatamente di mettere d'accordo il suo pensiero più profondo con il sistema dei distinti. Ma i due sono *inconciliabili*. Invero qui tra la storia come pensiero e la storia come azione si è spalancato un abisso: le categorie-predicati *non sono* le categorie-potenze del fare. Ed infatti quando fungono da predicati fanno conoscere la storia come accadimento, necessità, destino della Provvidenza, o Grazia; quando operano, invece, quali potenze

del fare – del fare in generale, teorico e pratico – allora la storia appare come il risultato dei nostri sforzi, del nostro lavoro, del quale siamo chiamati responsabili. La stessa storia della Provvidenza, nell'atto in cui la ricostruisco pensando, è opera mia, di me come individuo libero di pensare e responsabile di quanto affermo; e parimenti la mia più individuale azione, o il mio più segreto ed inconfessabile pensiero, sono opera della Grazia e della Provvidenza, se considerati *post eventum*. Sembra che il tempo muti lo statuto ontologico della verità storica, se Croce giunge ad affermare che la storia si fa come libertà e si pensa come necessità. Ma poi da quale luogo parla Croce se può dire *insieme* la 'verità' della teoria e il modo d'essere della prassi? Le domande che questo breve testo fa sorgere non sono solo queste, molte altre andrebbero poste. Ma sarebbe un esercizio anche vano fermarsi su di esse. Quello che invece

importa rilevare è che Croce in questo saggio si è avvicinato, come mai prima gli era riuscito e mai dopo gli riuscirà, a quella dimensione dell'ek-sistenza, quel *Null-Punkt* che sfugge insieme alle maglie della storia come pensiero ed a quelle della storia come azione, se, dandosi in entrambe le forme, a nessuna delle due appartiene.

12. L'ultimo periodo della riflessione crociana fu dominato dal tema della "vitalità": la potenza "cruda e verde, selvatica e intatta da ogni educazione ulteriore"²⁹, ad un tempo forza e violenza, forza se educata dalle forme ulteriori, violenza se lasciata a se stessa. Paci interpretò il vitale come esistenza pura, "materia" dell'arte, del pensiero logico, della morale³⁰. Croce vi si oppose. Troppo legato alla storia, non volle avventurarsi nel sentiero scivoloso della *metafisica*³¹. Già negli anni lontani della *Logica* aveva fiutato il pericolo dell'"esistenza

pura"³², dell'ek-sistenza in quanto "materia" – e "materia trascendentale", per riprendere la locuzione kantiana³³: il volto moderno dell'indicibile "quinto" della *VII Lettera* platonica, del "ti" non ancora frammito al "poiòn", dell'"haplòs on", del semplicemente essente (342a–343e). Il vitale – ribadì – è forma, e forma storica, anche quando si manifesta come violenza. E per far fronte a questa chiamò in causa nuovamente l'etica, in un ultimo tentativo di riportare la vita storica nell'ordine, se non del vecchio suo sistema, in cui palesemente non credeva neppure più lui (posto che vi abbia mai creduto totalmente), almeno di un *pólemos* tra forze pari. Indomito combattente, pur avendo lucidamente scorto negli orrori della II guerra mondiale "L'Anticristo che è in noi" e la possibile "Fine della civiltà"³⁴, Croce neppure al termine della sua laboriosissima giornata cedette al *nichilismo*. Raccogliendo tutte le forze tornò di nuovo a He-

gel, cercandovi sostegno. Scrisse in uno dei suoi ultimi saggi, che la "grande scoperta" di Hegel, la dialettica, non rientra nella Logica ma nell'Etica: Hegel "ha redento il mondo dal male perché ha giustificato questo nel suo ufficio di elemento vitale"³⁵. Forse vero, non sarebbe una gran novità: la si legge già in Agostino... Cosa resta da dire a noi, oggi?

Che il tempo ci ha allontanato irrimediabilmente da Croce: ancor più che dalle sue risposte, dalle sue domande, dal suo modo di porle, con l'intento, allora espresso addirittura come criterio di validità del domandare, di liberarsene. E, tuttavia, dobbiamo riconoscere che il mondo dell'*ultimo* Croce è ancora il *nostro* mondo, quantunque sia divenuto molto più inquietante: il mondo della *finis Europae*. Fine che, già iniziata con la "Grande Guerra" del 1915-18, viviamo oggi, ad un secolo di distanza, col sentimento collettivo – quale che poi

sia la maggiore o minore consapevolezza dei singoli – di una radicale spaesatezza.

Aveva scritto Nietzsche, al declinare del secolo, nel quale nacque Croce:

Ciò che racconto è la storia dei prossimi due secoli. Io descrivo ciò che viene. Che non può più venire diversamente: *l'avvento del nichilismo*.³⁶

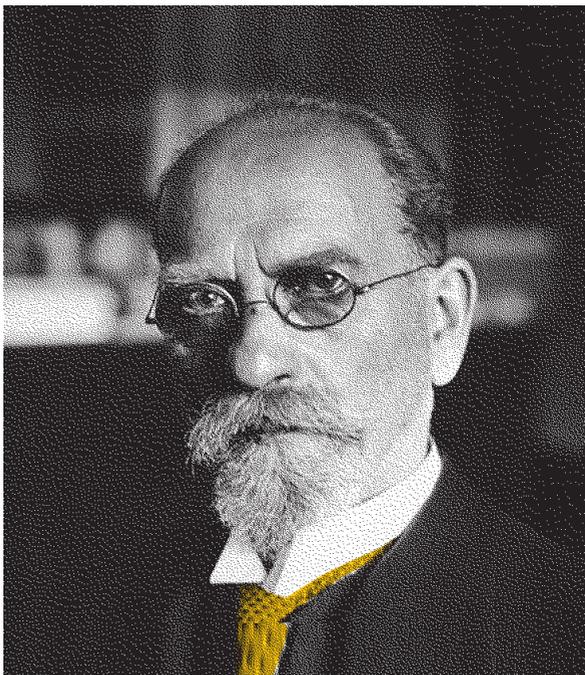
Note

- 1 B. Croce, *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1949, p.311.
- 2 G. W. F. Hegel, *Die Positivität der christlichen Religion*, in Id., *Werke in zwanzig Bände (= W)*, 1, *Frühe Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1971, p.203.
- 3 B. Croce, *Contributo alla critica di me stesso*, in Id. *Etica e politica*, Laterza, Bari 1956, p.380.
- 4 B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Bari 1954, p.4.
- 5 Presso l'editore Mohr di Tübingen.
- 6 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*, W, 12, p.105.
- 7 Sulla funzione "preparante" ma "indeterminante" della storiografia rispetto all'azione cfr. in particolare: B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1954, pp.191-201.
- 8 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg 1952, p.300.
- 9 L'espressione proustiana è usata da Croce, cfr. Id., *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari 1945, p.145. Croce dedicherà a Proust, autore ch'egli non amava, alcune pagine (raccolte, sotto il titolo: "Un caso di storicismo decadentistico", in *Discorsi di varia filosofia*, 2 voll., Laterza, Bari 1945, II, pp. 138-145) tanto ingenerose quanto estrinseche e, oltretutto, ben poco coerenti con la sua stessa concezione dell'arte che vive sì di affetti, e passioni, di sentimenti, ma custoditi, ed innalzati, dalla e nella memoria (cfr. B. Croce, *La poesia*, Laterza, Bari 1953, p.12: "la poesia è ... il tramonto dell'amore, se la realtà tutta si consuma in passione d'amore: il tramonto dell'amore nell'euthanasia del ricordo"; sul rapporto arte-memoria cfr. *infra* § 9).
- 10 Cfr. G. De Ruggiero, *Il ritorno alla ragione*, Laterza, Bari 1946, pp. 3-41. Per la replica di Croce, cfr. Id., *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, voll. 2, Laterza, Bari 1963, II, pp.169-172.
- 11 Cfr. J. Habermas, *Logica delle scienze sociali*, trad. it. di G. Bonazzi, Il Mulino, Bologna 1970, pp.256-257. Non sembra che Habermas abbia prestato la dovuta attenzione al ruolo che l'*Anwendung* giuoca nella filosofia ermeneutica: cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr (P. Siebeck), Tübingen 1990, pp.312-316; e neppure al concetto della "distanza temporale" (*ib.*, pp. 296-305), che, proiettando nel futuro la conoscenza che il presente ha di se medesimo, spezza, prim'ancora che l'unità 'vichiana' del *verum-factum*, l'identità 'cartesiana' del *cogito col sum*. Su quest'ultimo tema, troppo vasto per affrontarlo in una nota, rinvio a V. Vitiello, *Elogio dello spazio. Ermeneutica e topologia*, Bompiani, Milano 1994, pp.24-27.
- 12 Cfr. B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, cit., cap. I.
- 13 A. Omodeo, "Storicismo e azione", in Id., *Il senso della storia*, a c. di L. Russo, Einaudi, Torino 1955, p. 599. Cfr. altresì "Storicismo e libertà morale", *ib.*, pp.604-608. Questi saggi sono i migliori contributi sul tema usciti dall'*entourage* crociano.
- 14 Cfr. B. Croce, *Storia d'Italia dal 1871 al 1915*, Laterza, Bari 1956, p.269, e *La storia come pensiero e come azione*, cit., spec. pp.28-30, e le dure repliche di Gentile: "Benedetto Croce", in Id., *Frammenti di Estetica e di Teoria della storia*, Le Lettere, Firenze 1992, pp.153-155 e "La distinzione crociana di pensiero e azione", in Id., *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1952, pp. 271-277. Sugli aspetti più "teoretici" del confronto tra Croce e Gentile, che nel corso degli anni si trasformò in aspra ed ingenerosa polemica da parte di entrambi, rinvio al mio *Hegel in Italia*, InSchibboleth, Roma 2018, Parte I, Sez. II, cap. I, pp. 117-144; ma v. anche Parte I, Sez. II, cap. I, pp.35-75, sul dibattito Croce-Paci.
- 15 Sul tema cfr. l'originale, profondamente innovativa, 'ri-lettura' del rapporto "filosofia-storia" nell'evoluzione del pensiero crociano, data da B. de Giovanni nel suo recentissimo *Libertà e vitalità. Benedetto Croce e la crisi della coscienza europea*, Il Mulino, Bologna 2018.
- 16 Cfr. B. Croce, *Il carattere della filosofia moderna*, cit., pp.31-33.
- 17 Cfr. B. Croce, "Il concetto del divenire e l'hegelismo" (1912), in Id., *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Bari 1948, pp.145-172, spec. §§ V e VI. Carlo Antoni, nel disperato tentativo di sottrarre il sistema dei distinti all'"illusione della dialettica", ha, nel giro di due pagine, prima sostenuto che "Croce ha risolutamente negato di aver mai parlato di dialettica dei distinti", e poi ammesso che "mantenne un residuo quasi-dialettico (sic!) dell'antitesi" (*La restaurazione del diritto di natura*, Neri Pozza, Venezia 1959, pp.102-103).
- 18 In merito cfr. B. Croce, *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, Laterza, Bari 1965; sull'atteggiamento di Croce durante la I guerra mondiale rinvio al mio saggio "La coscienza europea frente a la primera guerra mundial: Thomas Mann y Benedetto Croce", in "Revista de Occidente", settembre 1994, n°169, pp.37-56 (vers. it. in: V. Vitiello, *Non dividere il sì dal no. Tra filosofia e letteratura*, Laterza, Bari 1996, pp.73-86).
- 19 Cfr. B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1947, Parte I: "Il concetto puro, il giudizio individuale e la sintesi a priori logica".
- 20 In B. Croce, *Primi saggi*, Laterza, Bari 1951, pp.1-41.
- 21 Raccolti in volume col titolo *Materialismo storico ed economia marxistica*, dal 1906 pubblicato da Laterza; cito dalla nona edizione, Bari 1951.
- 22 Cfr. B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, cit., Parte II, cap. IV: "Identità di filosofia e storia".
- 23 Per una più dettagliata analisi di questo tema rinvio al già cit. *Hegel in Italia*, in particolare Parte I, Sez. I, cap. I: "La storia tra eternità e tempo. Il sillogismo nascosto", pp.35-75, ed ancora a *La voce riflessa. Logica ed etica della contraddizione Lanfranchi*, Milano 1994, pp.47-76.
- 24 IV ed., Laterza, Bari 1961.
- 25 VII ed., Laterza, Bari 1961.
- 26 B. Croce, *Materialismo storico ed economia marxistica*, cit., p.112.
- 27 B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, Laterza, Bari 1957, pp.63-64.
- 28 Raccolto in B. Croce, *Ultimi saggi*, Laterza, Bari 19482, pp. 290-295; in merito cfr. V. Vitiello, "La Grazia e il libero arbitrio. Un 'improbabile' confronto: Barth-Croce", in Id., *Hegel in Italia*, cit., pp.413-421.
- 29 B. Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari 1952, p.35.
- 30 Cfr. E. Paci, *Esistenzialismo e storicismo*, Mondadori, Milano 1950.
- 31 Lo stesso Paci, peraltro, si fermò ben presto in questo cammino: cfr. *Hegel in Italia*, cit., Parte I, sez. I, cap. I.
- 32 Cfr. *Logica come scienza del concetto puro*, cit., Parte I, sez. II, cap. V: Il giudizio individuale e il predicato di esistenza.
- 33 Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hg. R. Schmidt, Meiner, Hamburg 1976, A 143, B182.
- 34 Cfr. B. Croce, *Filosofia e storiografia*, cit., risp. pp. 313-319 e 303-312.
- 35 B. Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, cit., p.37.
- 36 F. Nietzsche, *Wille zur Macht*, Kröner, Stuttgart 1980, Vorrede, § 2: "Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die Heraufkunft des Nihilismus."

FRIBURGO UNIVERSITARIA

Il pensiero fenomenologico. Husserl

Carlo Sini ●



Freiburg im Breisgau (Friburgo in Brisgovia) è una bella città di origini medievali, meta nei nostri giorni di molti turisti provenienti da tutto il mondo. Gode del clima più temperato di tutta la Germania; dista infatti solo 15 chilometri dalla Francia e 50 dalla Svizzera. Sulle sue colline si coltiva la vite e tutta la zona è famosa per i suoi vini. Il suo monumento più celebre è la

cattedrale, costruita tra la fine del XII secolo e il 1513. La grande torre campanaria è tra le meraviglie artistiche di tutta la Germania. Celebre la piazza della cattedrale, con il suo quotidiano mercato, vecchio di secoli, ma ancora in piena e fiorente attività. Freiburg è anche la sede di una delle più antiche università tedesche. Venne fondata nel 1457 da Alber-

to VI di Asburgo, donde il nome di università albertina. In seguito venne affidata ai gesuiti sino al 1773. Nel 1820 ebbe una nuova nascita, per iniziativa di Luigi I, Granduca del Baden. Di qui il suo nome attuale, che associa entrambi i fondatori: Albert-Ludwigs Universität, ma gli abitanti la chiamano anche, confidenzialmente, "l'Albertina". A Freiburg gli studenti sono circa 30.000 e la loro presenza esercita una influenza decisiva sulla immagine sociale e culturale della città.

Il motto dell'Università recita così: "Conoscere la verità vi renderà liberi". Sul frontespizio dell'edificio principale, sopra la grande entrata, si legge, in caratteri d'oro: "Die Wahrheit wird euch frei machen", letteralmente: la verità vi farà liberi. Non si può evitare di avvertire l'assonanza tragica col motto famoso "Il lavoro vi farà liberi", esibito all'entrata del più celebre Lager nazista. E tanto più colpisce l'agghiacciante ricordo, se si considera che

qui insegnò l'ebreo Husserl, rendendo l'università di Freiburg tra le più celebri della Germania, e che sulla sua cattedra succedette, per desiderio dello stesso Husserl, Martin Heidegger, poi uno dei primi rettori nazisti degli anni Trenta. Husserl arrivò a Freiburg nel 1916 (la prima guerra mondiale era in pieno corso), succedendo nell'insegnamento della filosofia al neokantiano Heinrich Rickert. La scuola neokantiana continuò a essere principalmente rappresentata dai suoi maestri a Marburgo (dove insegnò anche il giovane Heidegger per interessamento di Husserl) e a Berlino, mentre Friburgo si convertiva, per dir così, alla fenomenologia. Nel 1916 Husserl aveva 57 anni e la sua fama era assai vasta. Prendendo possesso della cattedra di Freiburg, egli pronunciò la sua Prolusione all'insegnamento con un discorso dal titolo: "La fenomenologia pura, il suo campo di ricerca, il suo metodo". Husserl veniva da Göttingen ed è in



Guarda anche il video
Friburgo universitaria. Il pensiero fenomenologico. Husserl



<http://casadellacultura.it/casa-della-cultura-incontri-video.php?id=2401&t=stream1>

quella università che la fenomenologia era nata, attraendo numerosi studenti anche da altre città della Germania. Ora Freiburg ne diventava la nuova e definitiva capitale.

Come si sa, la fenomenologia è una delle più importanti correnti e scuole della filosofia del Novecento. La sua influenza non si limita alla filosofia e alla teoria della conoscenza, ma investe profondamente la

logica, la psicologia, la psichiatria, la sociologia, le scienze umane in generale, la linguistica e oggi persino le scienze cognitive, la filosofia della mente e l'intelligenza artificiale, che riconoscono alla fenomenologia stimoli e suggestioni importanti.

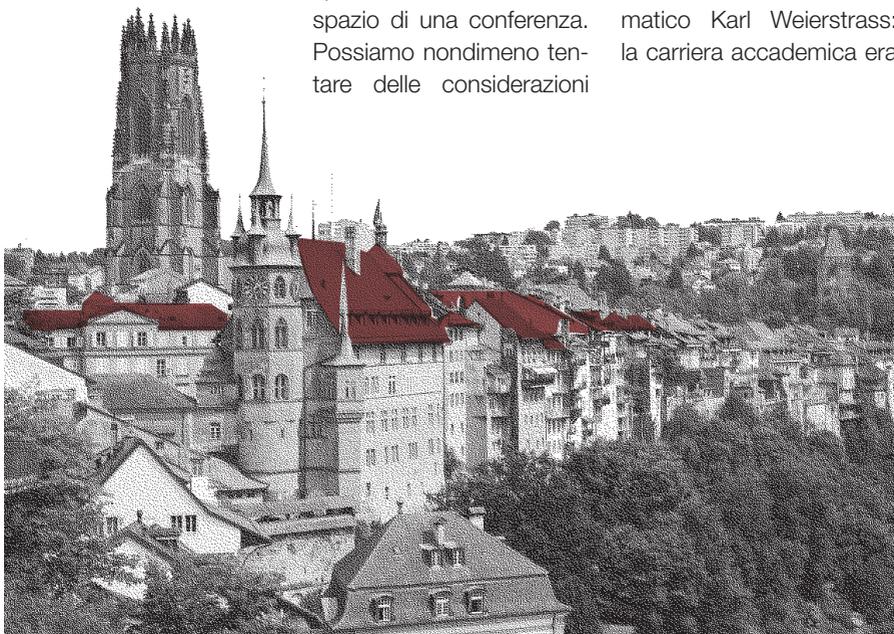
Che cos'è dunque la fenomenologia e chi era Husserl? È ovvio che a domande così complesse non è possibile fornire risposte esaurienti nel breve spazio di una conferenza. Possiamo nondimeno tentare delle considerazioni

introduttive e delle appropriate e opportune visioni d'insieme, se ciò ci riesce. Edmund Husserl era nato nel 1859 a Prossnitz, in Moravia, da una famiglia ebrea benestante di lingua tedesca. Dopo gli studi liceali, scelse di studiare matematica e astronomia e a questo fine si recò a Lipsia e a Berlino. Era un giovane molto brillante, si laureò e ottenne la libera docenza, diventando assistente del celebre matematico Karl Weierstrass: la carriera accademica era

per lui aperta, quando l'incontro a Vienna con Franz Brentano, grande psicologo e filosofo, mutò profondamente il corso delle sue aspirazioni: Husserl abbandonò allora la matematica per la filosofia, come allievo di Brentano.

La carriera di Husserl si snoda e si articola in tre università che, dopo Berlino, hanno scandito la sua vita di ricercatore. Dapprima Halle (1887-1901). Qui Husserl pubblica il suo primo libro importante: la Filosofia dell'aritmetica (1891). Sulla scorta delle teorie dello psicologismo, allora molto in voga e rappresentate eminentemente da Brentano, Husserl si sforza di ricostruire la genesi delle oggettività matematiche, dei numeri e delle procedure di calcolo mostrandone la dipendenza da concreti fenomeni psicologici. In seguito Husserl sarà critico severo verso questo lavoro giovanile, che nondimeno contiene più di uno spunto e di un'apertura verso il cammino futuro e l'abbandono dello psicologismo.

Dopo Halle, Göttingen (1901-1916). Qui nasce la fenomenologia, a partire dalla pubblicazione di uno dei più significativi libri della filosofia del Novecento: le Ricerche logiche (1900-1901). Nei due volumi di quest'opera Husserl abbandona lo psicologismo, al quale anzi assegna un colpo mortale, seguendo un percorso originale cui si riferisce dapprima con il nome di psicologia descrittiva e poi, finalmente e definitivamente, di fenomenologia. Già abbiamo detto che a Göttinga fiorisce la prima scuola di Husserl e, sempre qui, la fenomenologia conosce una svolta destinata a diventare molto famosa: la svolta verso la fenomenologia trascendentale, illustrata dal primo volume delle Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica (1913). I successivi due volumi (il terzo appena abbozzato) non vennero pubblicati da Husserl e apparvero solo dopo la sua morte. La cosiddetta svolta trascendentale della



fenomenologia occasionò nella scuola grandi polemiche, ma di ciò diremo più avanti

Siamo così arrivati all'ultima tappa, Freiburg (1916-1928: l'anno in cui Husserl lascia la cattedra per fare spazio a Heidegger, pur continuando a tenere seminari e lezioni per incarico, sino al divieto imposto dalle leggi razziali dei nazisti). A Freiburg culmina la fenomenologia, escono o maturano altri capolavori, sino a La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale che Husserl lascerà incompiuta, morendo a Freiburg nel 1938.

Uno sguardo d'insieme alle vicende che abbiamo testé ricordato mostra anzitutto in Husserl un tipico esponente del periodo storico del positivismo europeo; al centro il problema della scienza: come fondare la sua aspirazione alla verità universale oggettiva (si veda il saggio del 1911 che Husserl dedicò a La filosofia come scienza rigorosa), come chiarire il rapporto

della scienza matematica e naturale con le altre scienze, in particolare il confronto della logica con la psicologia, della oggettività e della soggettività dei contenuti del conoscere. Può essere illuminante ricordare che, nel suo ambito di formazione e di ricerca, anche Sigmund Freud agitava alternative e problemi simili e Freud era in tutti i sensi un contemporaneo di Husserl: era nato anche lui in Moravia, a Freiberg, da una famiglia ebrea di lingua tedesca, nel 1856; morirà a Londra, per sfuggire ai nazisti, nel 1939, l'anno dopo di Husserl, con l'Europa in fiamme.

La verità vi farà liberi, ma qual è la verità? Husserl oscilla tra la matematica, la logica pura, la psicologia. Alla Filosofia dell'aritmetica il grande logico Gottlob Frege aveva opposto obiezioni fondamentali: importa sapere che cos'è il Mare del nord, non quale sia la sua rappresentazione psichica e lo stesso si deve dire del numero 3: la sua universale oggettivi-

tà e verità non si ritrova in un accidentale fenomeno psichico. Husserl è fortemente colpito da queste critiche, studia la Dottrina della scienza del matematico e logico Bernhard Bolzano, ma non abbandona il nucleo essenziale dell'insegnamento di Brentano, rappresentato dalla teoria della intenzionalità. I fenomeni della coscienza, diceva Brentano, riprendendo antiche teorie della filosofia medievale, sono intenzionali. Questo significa che la coscienza è sempre coscienza di qualcosa, per esempio del percepito nel percepire, del ricordato nel ricordare, dell'immaginato nell'immaginare e così via. Husserl trae da questo spunto prezioso il progetto di una scienza formale degli oggetti della coscienza, ovvero una sorta di aristotelica "filosofia prima" come quadro generale dell'intera enciclopedia del sapere e delle scienze. Il punto decisivo, al quale Husserl resterà fedele anche in seguito, è la comprensione del carattere

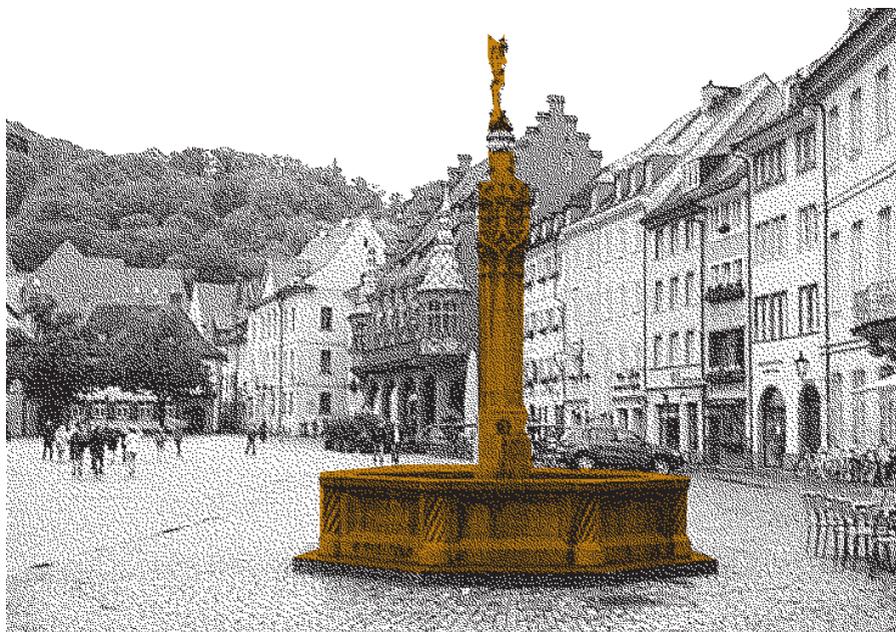


intuitivo della esperienza e della presenza in essa di ciò che Husserl chiama essenze o idee. Con un esempio famoso, la percezione di un suono non è il risultato di una enigmatica integrazione del supposto contenuto materiale della percezione con il misterioso tratto formale del suono, come credono ingenuamente tanto gli empiristi, quanto i logicisti. Nella percezione di un suono la forma o essenza suono si

presenta originariamente e immediatamente, è parte costitutiva della esperienza stessa e della sua componente intenzionale. Le forme generali o essenziali dell'esperienza sono un tratto che sin dall'inizio si rivela o si manifesta nell'esperienza stessa, nei suoi "fenomeni": questi sono appunto i fenomeni della fenomenologia. Non una apparenza soggettiva rispetto alla kantiana cosa in sé; non una aggiunta

dell'intelletto, ma un fatto eidetico fondamentale e primario. Su di esso Husserl tenta la costruzione di una nuova ontologia formale o scienza eidetica dell'essere. Lo psicologismo è superato utilizzando la sua stessa intuizione originaria: l'intenzionalità. Resta però il problema della origine delle forme o essenze, come ebbe a lamentare Paul Natorp, massimo esponente della

scuola neokantiana, invitando Husserl a prendere in considerazione la nozione kantiana di trascendentale. È il cammino che effettivamente condusse Husserl dalle Ricerche logiche al primo volume delle Idee, cioè alla già citata svolta trascendentale della fenomenologia, che da descrizione statica delle essenze diventava ricostruzione genetica della verità e della forma essenziale



dei fenomeni della esperienza.

Questo nuovo terreno trascendentale dell'intenzionalità (in realtà molto lontano dal neokantismo) viene aperto dalla proposta metodologica della epoché trascendentale. Non si tratta di un dubbio metodico "cartesiano" (anche se Husserl ne trasse dapprima ispirazione, per poi correggersi); si tratta di "sospendere", di "mettere tra parentesi" le comuni opinioni sulla realtà del mondo e le concezioni ingenuamente "naturalistiche" delle scienze. Questa sospensione o messa in parentesi non cancella affatto l'esperienza del mondo; tiene appunto il mondo in sospensione, e così rende possibile rivolgere a esso la domanda fondamentale: il mondo come mi è dato? La fenomenologia, scienza del "come", descrive allora la relazione tra le apparizioni dei fenomeni e il loro rapporto con le operazioni del soggetto, della coscienza, colta anch'essa nella sua "so-

spensione", cioè purificata da ogni interpretazione pregiudicata e preconcepita da parte della soggettività empirica o psicologica: l'epoché fa emergere il tratto trascendentale, cioè costitutivo della coscienza, a partire dalla sua universale e originaria correlazione con i fenomeni del mondo. Questa nuova impostazione della fenomenologia venne accusata di idealismo e fu motivo di contrasti anche tra i discepoli di Husserl; tuttavia, la coscienza trascendentale della fenomenologia non è un soggetto assoluto, come in Fichte o in Gentile, ma è un io-mondo, una coscienza incarnata nelle intenzionalità della corporeità vivente.

Resta il fatto che l'approccio metodico richiesto dalla fenomenologia fu sempre per Husserl un problema tormentoso, continuamente riaperto. Per questo motivo gli scritti di Husserl hanno sempre un carattere introduttivo e programmatico. Ha scritto Gerd Brand che Husserl

ha tentato continuamente di mettere a punto un metodo di descrizione e di ricerca direttamente esercitato, senza esserne mai completamente soddisfatto. Solo in punto di morte, in una conversazione con la suora che lo assisteva, Husserl ebbe a dire: “Non sapevo che morire fosse così difficile. Durante tutta la vita mi sono sforzato di eliminare qualsiasi vanità. E proprio adesso che ho percorso tutta la strada, cosciente e responsabile dei miei compiti, adesso che con le conferenze di Vienna e di Praga per la prima volta sono riuscito a rifarmi soltanto a me stesso, del tutto spontaneamente, e ho messo le basi di un piccolo inizio, ecco, devo interrompermi e lasciare il mio compito inadempito. Proprio adesso, alla fine, adesso che sono finito, so che dovrei ricominciare da capo”.

Husserl morì con due SS alla porta di casa: vi stazionavano come avvoltoi in attesa degli eventi. Nel corso degli anni i continui

tentativi di descrizione fenomenologica e le opere inedite sottoposte a inso-disfatte revisioni da parte di Husserl avevano costituito un lascito di oltre 40.000 pagine. Per evitare che i nazisti se ne impadronissero e le distruggessero, un coraggioso giovane frate francescano, padre Hermann Leo Van Breda, le sottrasse facendole passare un po' alla volta sotto il naso delle SS al fondo di grandi ceste di biancheria da lavare e stirare. Questo lascito ha poi costituito l'Archivio Husserl di Lovanio che, dopo la guerra, ebbe una sua copia anche a Freiburg e che tuttora pubblica l'edizione critica dei manoscritti e delle opere di Husserl.

Resta da dire del “piccolo inizio”: che cosa era accaduto con le conferenze di Vienna e di Praga del 1935? Qui, riprendendo il tema del “mondo-della-vita” (*Lebenswelt*) risalente nella sua prima formulazione a molti anni prima, Husserl comprese che la riduzione trascendentale o

epoché apriva, in realtà, al fondamentale mondo della *doxa*, della opinione comune e collettiva, condivisa da tutte le culture e le comunità umane nella storia del pianeta. Nella incompiuta Crisi delle scienze europee Husserl ne tentò un primo abbozzo, senza poterlo condurre sino in fondo. Ne citiamo qui, a conclusione, qualche stralcio, per segnalare l'ultima eredità di Husserl e il compito estremo, sostanzialmente ancora aperto, della fenomenologia.

Scriva dunque Husserl, nei paragrafi 29 e 34 della *Krisis*, che bisogna tornare al mondo della *doxa*, correggendo la svalutazione alla quale esso da sempre soggiace, in confronto con la scienza universale obiettiva. Certo, il mondo della *doxa* è soggettivo-relativo, e nondimeno esso conserva e di continuo produce verità prescientifiche sulle quali si modellano tutti i compiti e i progetti pratici della vita comune; per non dire poi che gli stessi scienziati devono ricorrervi

assai spesso e inevitabilmente nel loro progettare, programmare e poi controllare i risultati dei loro esperimenti, i loro strumenti, le loro applicazioni e così via.

Il mondo della *doxa* è quindi il vero compito e l'effettivo terreno verso il quale si deve rivolgere la descrizione fenomenologica, in quanto fonte prima di tutte le conoscenze e di tutte le verità: un compito immenso che ha per oggetto il tratto costitutivamente “eracliteo” della umana esperienza e del suo mondo storico: “un mondo caratterizzato da qualsiasi attività vitale, da qualsiasi prassi umana, da qualsiasi vita prescientifica [...] una vita che si agita, tende in avanti e plasma l'umanità intersoggettiva e il suo mondo: un mondo immenso e anonimo”.

DOLOR Y GLORIA

Passione e vertigine della confidenza

Emanuela Mancino ●

Storia e realtà cucite in un racconto vicino al sublime

Ce lo aveva mostrato già negli *Abbracci spezzati*, lo aveva anticipato nel ciclico gesto del tornare, in *Volver*. Ogni spirale, ogni avvolgimento di memoria e bobina, ogni tromba delle scale, ogni labirinto di ricordo, ogni gesto di raccontare e fare cinema, di dire il presente ed insieme il passato sono atti di coraggio, di presenza, di rammando.

Un film esige una forma, deve essere completato, anche se il regista non potrà mai vederlo. Ce lo ha insegnato Hurricane che rimette insieme i brandelli dei suoi ricordi interrotti, dei suoi legami recisi attraverso l'unico modo che gli viene offerto, l'unico modo in cui si può: attraverso la scrittura, attraverso il cinema. E non importa se il risultato non sarà un racconto che lui potrà vedere: lui ha bisogno di sentire che lo sa raccontare. Che lo sa ricontare attraverso

spezzoni, attraverso ritagli, ferite, strappi.

Saper ricucire e dare senso è un atto di creazione; è il solo atto di creazione che sa riavvicinare ciò che è lontano.

Pedro Almodovar ha imparato, nella sua vita, a ricucire in due modi. A riavvolgere la pellicola della memoria e del senso attraverso due arti. Una è vocale: è nella voce, nel racconto, nel dire, nel cantare, nel "parlare con lei". *Volver* è il verbo largo di tutti i ritorni possibili. Di tutti i ricominciamenti che permettono di spostarsi nel tempo, di rivedere, di risentire, di tornare nel paese delle origini, di far spirare il vento che rende tutti folli, imprevedibili, facili a sparire. *Volver* è il verbo della ripresa, dell'ancora e ancora. Di quella magia che si avvolge su una bobina circolare che sovrappone a intermittenza tutti gli ora e gli allora.

La voce canta, la voce narra, singhiozza, piange. Si fa canto, si fa incanto. Turba, ricorda il biancore



di un'infanzia che ha incontrato sia la *buena* che la *mala educacion*.

Una *educacion* che ha modulato una gola che non sa più dire, che non sa più creare mondi.

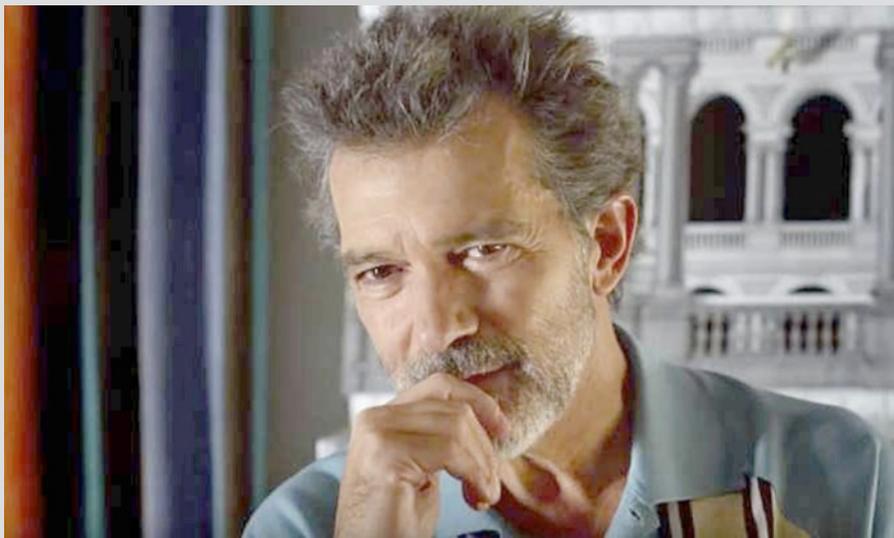
Qualcosa costringe il primo ed il secondo modo di ricucire, in *Dolor y Gloria*.

La faringe del protagonista si strozza, la fatica del respiro diviene in certi momenti tosse angosciosa, quasi ricordando il rantolo della morte di *Sussurri e grida*, facendo virare il rosso della passione vitale di

Almodovar (allontanandosi dal consueto stile saturato ed underground) nel rosso morale della paura della morte della pellicola di Bergman.

Il regista spagnolo (un Banderas dalla recitazione consapevolmente misurata ed amorevole, nel porsi a calco del proprio mentore), stanco e affaticato da emicranie, da sciatalgia, da mal di schiena, da depressione, non sembra aver più nulla da dire.

E insieme non sa più usare l'altra arte di Pedro: il cine-



ma, le immagini che rammentano il passato, che ne fanno coperta per scaldare la paura della morte. Si apre con dei solchi il film dell'artista spagnolo. Sembra legno, sembra un'opera d'arte, sembra color bruno e sembra rosso mattone e subito percorriamo con gli occhi una ferita lungo la schiena di Antonio Banderas, il protagonista. Subito sappiamo che entreremo in un dolore: Pedro aprirà quei punti meticolosamente cuciti,

rammendati, chirurgicamente serrati e noi faremo ingresso, senza troppi preamboli, in un abisso netto, onesto, dichiarato come il dolore più esposto e sincero. E siamo nella confessione. Ma senza che questo implichi pruderie o che scomodi generi narrativi o concetti astratti. Siamo nella confessione perché siamo in un racconto che vuole offrirsi nella sua più nuda purezza. Siamo dentro alla ferita di un uomo, di un uomo specifico, eppure

l'essenza della sua verità ha tutta la trascendenza di ciò che riguarda ciascuno di noi e che sa entrare nello stesso solco ferito in cui tutti noi andiamo in cerca di un'unità o forse di un'unione con un altro tempo. Almodovar si espone, dice di sé, dice la propria difficoltà a procedere. Dice la propria paura di sporgersi là dove il tempo è privo di ciò che lui vorrebbe tornasse.

Non può tornare l'amore di un tempo, non può tornare l'infanzia, non può tornare la movida, con tutta la sua perdizione e tutta la sua successiva e continua creazione di rinnovamenti e riprese. Non può tornare la madre, perduta in un luminoso e prepotente passato imbiancato dalla calce di illuminazioni folgoranti, di insolazioni amorose, di dolcissimi e languidi svenimenti iniziatici.

L'abisso di un vuoto stringe forte la gola, impedisce alla voce di uscire ed impedisce al dolore di scendere.

Quel che rimane in circolo è una gloria a volte amata

a volte chiusa dietro ombrose persiane per proteggersi da ciò che abbaglia, da ciò che dà alla testa, per trovar quiete, silenzio, riposo e sollievo.

Ed è la gloria che muove e riavvicina lembi di una pelle ferita, parti di mondo, di quella geografia impaccata col corpo, muovendo passi su un globo di cui si ignorava la teoria, ma che ha saputo farsi esplorare dai sensi di un giovane e visionario artista dei legami. La gloria è memoria liquida; è il fiume in cui si lavano i panni, che ospita canti, è la piscina che attutisce il dolore, che silenzia l'assenza.

La gloria si muove, circola in modo imprevedibile e porta il regista a riavvicinarsi ad un attore con cui una lite di trent'anni aveva creato distanza. Porta il regista a ritrovare un disegno che gli riporta turbamento, tenerezza, ma anche la pacata e matura sensazione che il passato deve rimanere dov'è.

E noi, in questo circolare di storia, in questo fluire di

oniriche rievocazioni che si alternano allo stordimento degli oppiacei, siamo avvolti, abbracciati da un amore così appassionato e commovente che si muove da Pedro, che ci turba, ci riguarda, ci porta con sé e che sa ritornare a Pedro come dopo aver conquistato più forza, più condiviso e delicatissimo vigore. È l'amore per il cinema, per questa *cueva*, questa grotta platonica che ci illude e delude, che ci fa vedere il cielo come un foglio di quaderno a quadretti, che ci dice il suo alfabeto nella precoce e dolcissima magistralità di un bambino che sa che scrivere è come disegnare con le lettere e che raccontare con le immagini o farsi raccontare con le immagini stabilisce il legame di apprendimento più profondo e vitale che esista.

Cinema e casa coincidono, come nelle parole finali di una madre che sembra così madre di tutti da non essere neanche più solo un modello, affine alla maternità della Loren, affine a

quell'immaginario collettivo che è di tutti perché tra le nostre figurine quella madre ha avuto soprattutto quel volto.

Cinema e casa coincidono così profondamente che raccontare è dialogare con uno schermo, anche se questo è vuoto, anche se l'attore in scena a teatro imbandisce una mise en abyme, un gioco di scatole cinesi così stilisticamente consapevole da superare l'aspetto stilistico stesso, facendo dimenticare che siamo nell'illusione, proprio perché l'illusione viene così tanto mostrata, il dispositivo narrativo così tanto esibito.

Puro, sincero, nelle forme che sa. Questo fa Pedro. Questo è Pedro in *Dolor y Gloria*.

Ci commuove perché lo sentiamo.

È qualcosa di più di un'autobiografia. È la sobrietà che deriva dall'aver cucito insieme il dolore con l'arte, la ferita con la gloria della forma. È confidenza.

Sono le parole di due uomini che si rivedono all'om-

bra della nostalgia e che si guardano nella verità del languore più schietto. In un incontro che fa provare amore per il loro amore perduto, le parole dei sentimenti arrivano dritte, non cercano traiettorie ambigue. Si dicono tutto, con chiarezza. Come si addice in un film. Come vorremmo che fosse nella vita.

Come vorrebbe chi costruisce (o chi ama) un film perché ha il coraggio di reclamare il passato, di chiamarlo di nuovo per chiamarlo di più, per chiamarlo meglio. Per dire il suo nome.

E il suo nome è fatto di piastrelle di colori e disegni diversi. È fatto di tessere che possono essere messe vicine. Per farne disegni nuovi.

È fatto di un uovo di legno, che viene dato in eredità.

Un'eredità materna ma anche un'eredità cinematografica. Perché l'arte di rammentare forse, in qualche modo, apparteneva anche a Liz Taylor (e chissà che il nome non sia in assonanza con la voce sar-



toriale di un immaginario hollywoodiano che ha il sapore ingenuo dell'infanzia e la consapevolezza ludica di una raffinata maturità...). Forse fa parte del cinema. Forse ce la insegnano le madri, le donne, che tengono insieme scampoli sparsi della vita e ne sanno fare tovaglie, coperte, lenzuola, trasmettendoci il senso del ricreare, del ricominciare il mondo te-

nendo in mano ago e filo, ricordandoci che l'arte del ricordo, del dar senso e del ricostruire, è sempre l'arte del rammentando.

È così, come eravamo entrati nella ferita all'inizio del film, il regista riesce a mostrarci un nuovo taglio, per chiudere, per liberare la sua voce e dire ancora "stop" al racconto (ad un finale brillante e delicatissimo insieme), non riu-

scendo, però, a spezzare l'abbraccio con cui ancora lo stiamo stringendo. Con cui ancora, caro Pedro, ti stiamo stringendo.

PER CHI SUONANO I PRESIDENTI

Il Capo dello Stato e il Quirinale nella storia della democrazia italiana

Gianfranco Pasquino ●

S. Cassese, G. Galasso, A. Melloni (a cura di), *I Presidenti della Repubblica. Il Capo dello Stato e il Quirinale nella storia della democrazia italiana*, Bologna, Il Mulino, 2018, due voll.



Enigmatica la Presidenza della Repubblica italiana? Ambigua, vale a dire soggetta a una pluralità di interpretazioni, teoriche e pratiche, come tempo fa scrisse, molto intelligentemente, Livio Paladin, uno dei più autorevoli studiosi della Costituzione? Elastica, tale da potere essere stracchiata in più direzioni e tornare, quasi intatta, al suo punto di partenza? *Multitasking* sosterebbero i moderni nel confronto con gli antichi raccogliendo un po' tutte le espressioni variamente e ripetitivamente usate, persino diventate logore. Però, figura cerimoniale non è proprio più possibile dirlo. Allora, alla grande con "di garanzia", prima passiva: Einaudi? ma, noo. Ciampi? Neppure, e allora, garanzia attiva che è abbastanza pericolosamente vicina a "interventismo", e qui ci starebbero un po' tutti i Presidenti, persino a prescindere dalle loro personalità, appartenenze partitiche, carriere politiche, cosicché biso-

gnerebbe differenziare con cura e con criteri. La cura nei moltissimi contributi a questi due, comunque importanti, volumi, la mettono un po' tutti gli autori e le autrici. I criteri, invece, sono per lo più latitanti, raramente espliciti, talvolta occasionali.



Prendere le mosse dalla Costituzione mi sembra regolarmente un esercizio utile. Dopodiché, è sempre altrettanto utile interpretarla la Costituzione senza dovere rendere troppi omaggi ai predecessori. Qui divento quasi jeffersoniano. Non giungo fino a sostenere/auspicare, come scrisse il grande Presidente USA (1743-1826), che ogni generazione (ri)scriva la Costituzione, vista poi la qualità del più recente tentativo, stroncato dal referendum costituzionale anche se appoggiato da non pochi contributori a questi

volumi, ma, insomma, da un lato, qualche ritocco, purché sistemico, vale a dire che tenga conto di tutto l'edificio costituzionale e che non lo squilibri (oppure sappia subito come ri-equilibrarlo) sarebbe possibile (se non lo vedo, però, non lo auspico), dall'altro, riempire di contenuti nuovi, ma compatibili i compiti costituzionali (e forse anche i compiti politici) assegnati al Presidente è un'idea accettabile. Potrebbe persino rivelarsi feconda, ma in questi volumi non è una prospettiva né delineata né perseguita. In effet-

ti, cambiare la Presidenza della Repubblica significherebbe andare in direzione del Presidenzialismo (non ho trovato sufficiente attenzione alla suggestiva proposta di Piero Calamandrei nel capitolo di Marina Giannetto su Forma di governo e presidente della Repubblica nel progetto di Costituzione dell'Assemblea Costituente) oppure del semi-presidenzialismo.

Tornando alle varie definizioni della presidenza italiana, per molti dovrebbe essere notarile, da ultimo, per farla momentaneamente breve, dovrebbe essere arbitrare secondo, la, ovviamente autorevole, interpretazione che nel suo discorso inaugurale il Presidente Mattarella ha dichiarato come sua visione e, presumibilmente come modalità guida delle sue azioni. Tuttavia, la dura lezione dei fatti si è subito premurata di smentirlo. Infatti, in quale modo sarebbe conciliabile la visione arbitrare con il fermissimo e, dal mio punto di vista,



comprensibile e condivisibile, rifiuto di accettare la proposta di Paolo Savona a Ministro dell'Economia avanzata, non dal Presidente del Consiglio Conte, ma dai suoi potenti sponsor, in quale ordine non saprei, Di Maio e Salvini? Sicuramente, Mattarella non ha affatto operato un arbitraggio. Al contrario, il suo rigetto si è tradotto, per restare in metafora calcistica, in un dribbling da virtuoso. Fu un intervento opportuno, perfettamente giustificabile, certamente conforme alla lettera e allo spirito dell'art. 92 della Costituzione: "Il Presidente della Repubblica nomina il Presidente del Consiglio dei ministri e, su proposta di questo, i ministri". A mio giudizio, che contrasta con quello di non pochi professori di Diritto Costituzionale collocati a sinistra, non configurò nessuna violazione delle regole, ma, semplicemente, l'esercizio di un potere costituzionale contro il tentativo di prevaricazione effettuato dai due maggiori esponenti di un

governo in fieri.

In verità, ci fu qualcosa di più, sfuggito a quasi tutti i commentatori. Salvini, ma anche Di Maio, il quale addirittura ventilò l'idea di ricorrere alla messa in stato d'accusa del Presidente Mattarella, miravano, più o meno consapevolmente, a dimostrare, di fronte alla prima divergenza con il Presidente, che il loro potere politico era/è superiore al potere istituzionale del Presidente della Repubblica e su quel potere deve prevalere. Avrebbero mobilitato le loro divisioni di parlamentari eletti che si sarebbero abbeverate nelle fontane del Quirinale. La ferma posizione di Mattarella ha, quindi, difeso non solo quella sua specifica e legittima decisione, ma la Presidenza della Repubblica e i suoi poteri istituzionali e ha impedito che si creasse un pericolosissimo precedente.

D'altronde, esistono molti precedenti di Presidenti che hanno rigettato la nomina di Ministri non accet-

tabili per una varietà di ragioni. Il più famoso è quello del suo avvocato personale, Cesare Previti, che nel 1994 Berlusconi voleva Ministro della Giustizia, respinto dal Presidente Scalfaro. Ad alcuni altri esempi citati aggiungerei, da un lato, il democristiano Vito Lattanzio, respinto dal Presidente Pertini e, dall'altro, molti casi a noi non noti poiché è assolutamente probabile che Presidenti del Consiglio sufficientemente accorti e segretari dei partiti in procinto di andare al governo abbiano quasi sempre operato in base alla regola delle reazioni previste. Nella consapevolezza che il Presidente della Repubblica obiettterebbe ad una determinata nomina per una determinata carica semplicemente quella persona non veniva prescelta, magari facendolo sapere al Presidente per ottenere la sua benevola acquiescenza per altre nomine non proprio a lui gradite, ma neppure del tutto deplorabili. Allora, il quesito si sposta sui metri di

giudizio, sui parametri che il Presidente può costituzionalmente fare valere: la rappresentanza dell'unità nazionale (art. 87); la funzionalità del governo; il rispetto degli obblighi assunti in sede di Unione Europea. Sono parametri che reputo tutti presenti nel respingimento di Savona ad opera di Mattarella.

Naturalmente quei parametri possono essere declinati in maniera diversa a seconda delle circostanze e delle interazioni fra il Presidente e gli altri attori politici. È qui che ritorna la riflessione sulla figura presidenziale: "elastica", "ambigua", "sfuggente", "a fisarmonica", scrive Sabino Cassese, "come è stato più volte rilevato", precisando "con compiti sia di garanzia e di controllo, sia di intervento e di impulso, principalmente quello di gestore delle crisi di governo e parlamentari" (pp. 36-37). Un po' di tutto, dunque, un po' tanto, anche se non leggo nel saggio di Cassese una sufficiente

precisazione di che cosa siano le “crisi parlamentari”. Su un punto, tutt’altro che marginale, che può illuminare l’uso dei poteri presidenziali e che mi riguarda personalmente, ma ha notevoli riflessi per la comprensione del ruolo e della dinamica della Presidenza, mi sento costretto a intervenire.

Anche altrove in questi due densi volumi si fa spesso riferimento alla fisarmonica dei poteri presidenziali. Indirettamente, lo segnala Cassese affermando che “i poteri presidenziali sono in proporzione inversa alla forza dei governi e alla loro stabilità” (p. 52). Esplicitamente, lo scrive Marina Giannetto rilevando che le “diverse modalità di bilanciamento [fra tre elementi ...] imprimono quel ritmo ‘a fisarmonica’ del ruolo presidenziale proposto da Giuliano Amato” (p. 1024, ma l’autrice non offre nessuna indicazione bibliografica della sua citazione). Più estesamente, Barbara Randazzo rileva che “per

quanto con una ormai celebre [sic] e felice [doppio sic!] metafora, i poteri presidenziali siano stati definiti ‘a fisarmonica’ ... si dovranno tenere a mente ... i limiti discendenti dalla forma di governo parlamentare e dalla conseguente responsabilità del capo dello Stato” (pp. 1093-1094). Randazzo rinvia alla nota 17 dove si legge che “la metafora, la cui prima evocazione non è dato rinvenire, pare comunque da attribuirsi originariamente a Giuliano Amato”.

La notizia, per tutti, è che ho rinvenuto la prima evocazione della metafora. Premesso che, avendone discusso proprio con un perplesso e incuriosito Giuliano Amato, l’attribuzione originaria è certa. Sono lieto di dichiarare convintamente di averla ascoltata per la prima volta in una sua esposizione, intervento, relazione, conferenza, che, però, nessuno di noi due è finora riuscito a collocare con precisione nel tempo e nello spazio.

Tuttavia, sono in grado di segnalare con precisione quando per la prima volta misi per iscritto la metafora, attribuendola a lui. Lo feci in una recensione-discussione del libro di Paolo Guzzanti, *Cossiga, uomo solo*, Milano, Mondadori 1991, pubblicata proprio con il titolo *La fisarmonica del Presidente*, in “La Rivista dei Libri”, marzo 1992, con numerosi riferimenti ad altri articoli sul Presidente. Credo opportuno citare per esteso: “secondo Amato, già fin d’ora la Costituzione italiana garantisce al Presidente della Repubblica poteri ‘a fisarmonica’. Se il Presidente è autorevole, se la sua personalità è forte, se il suo prestigio è grande, se la sua popolarità è diffusa ... allora egli potrà allargare la fisarmonica dei suoi poteri fino alla sua massima estensione. Altrimenti ... con l’elezione parlamentare, quindi contrattata fra i partiti ... la fisarmonica dei poteri presidenziali rimarrà prevalentemente chiusa, tranne negli eventi di crisi, oppure

subirà forzature, come con Gronchi e con Segni, con Saragat e persino con il popolarissimo, ma non per questo sempre ‘costituzionalissimo’, Pertini”.

Vent’anni dopo ho fatto concreto ricorso alla metafora della fisarmonica analizzando i comportamenti di tre Presidenti, Scalfaro, Ciampi e Napolitano (*Italian Presidents and their Accordion: Pre-1992 and Post-1994*, in “Parliamentary Affairs”, October 2012, pp. 845-860), mettendo in evidenza e sottolineando che quando i partiti sono solidi e compatti hanno il potere di impedire al Presidente di suonare la fisarmonica. Iniziata tra il 1992 e il 1994 una transizione, a mio parere tuttora incompiuta, caratterizzata dal declino e dalla sostanziale e perdurante debolezza delle strutture partitiche, quei tre Presidenti (ai quali potremmo già aggiungere Sergio Mattarella) hanno goduto di enorme discrezionalità nell’uso dei loro poteri costituzionali. Ho al-

trisi azzardato che Scalfaro e Napolitano, entrambi i sicuramente “parlamentaristi”, sono stati costretti/incoraggiati/facilitati dalle circostanze a suonare la fisarmonica dei loro poteri in chiave definibile addirittura come semi-presidenziale. Tralasciando quasi completamente il ruolo dei partiti e dei loro dirigenti, Cassese sembra più interessato ai rapporti fra presidente della Repubblica e presidente del Consiglio giungendo ad una valutazione complessiva che mi lascia perplesso: “i costituenti riuscirono tuttavia a configurare ... l’istituzione presidenziale in un modo che è stato funzionale ai passaggi fondamentali della storia repubblicana” (p. 52, c.v.o mio). Invece, per descrivere e valutare il rendimento della fisarmonica, Giannetto (p. 1024) chiama in causa tre elementi: primo, il modello costituzionale, cioè, per l’appunto, “il complesso dei poteri che la Costituzione affida al capo dello Stato”; secondo, “la personalità del sog-

getto chiamato a ricoprire la carica”; terzo, “il grado di stabilità del sistema politico” che è “condizionato dagli equilibri determinati dallo sviluppo dei rapporti tra corpo elettorale, Parlamento, governo, enti locali e altri soggetti del tessuto istituzionale”. Immagino che fra questi non meglio definiti “altri soggetti” si trovino i partiti politici. Purtroppo, la fisarmonica immaginata da Giannetto finirebbe per avere troppi potenziali suonatori (o inibitori). La sua interpretazione non migliora quella molto parsimoniosa da me costruita sulle parole di Amato e che vede, lo ripeto, un confronto/scontro fra due soli protagonisti: la Presidenza della Repubblica e il sistema dei partiti. Poi, certo, dovremo guardare dentro il sistema dei partiti, operazione purtroppo non compiuta nella chiave qui suggerita da Luigi Mascilli Migliorini e

Gaetano La Nave nel loro capitolo ristretto a *I partiti e l'elezione dei presidenti*.

Da adesso in poi, però, con il beneplacito di Giuliano Amato, vorrei che chi fa uso della metafora della fisarmonica si riferisca anche a me come collettore dell'interpretazione di Amato e utilizzatore con approfondimenti, variazioni, adattamenti di quanto da lui suggerito, ma, in seguito, né riformulato né applicato.

Il Presidente della Repubblica ha, come è opportunamente sottolineato in molti capitoli, una pluralità di poteri, fra i quali quelli che considero più importanti riguardano le nomine in esclusiva a (giudici costituzionali e senatori a vita, ne tratta efficacemente Barbara Randazzo), l'autorizzazione dei disegni di legge di origine governativa e la promulgazione delle leggi e, anche se non molto incisivo, quello di inviare messaggi alle Camere. Tutti questi poteri sono menzionati e compa-

rattivamente, vale a dire a seconda delle Presidenze, misurati in apposite, sintetiche, ma utili, tabelline, da Sabino Cassese (p. 44). Nei capitoli dedicati agli undici presidenti (più uno: De Nicola), i lettori troveranno una cornucopia di informazioni relative ai disegni di legge dei quali i presidenti hanno chiesto una seconda lettura e alle materie che hanno fatto oggetto dei messaggi presidenziali. Poiché mi paiono particolarmente significativi, ricordo il messaggio di Cossiga, giugno 1991, sulle riforme istituzionali, molto criticato e pochissimo compreso nel suo spirito, e quello di Ciampi, in materia di pluralismo e imparzialità dell'informazione, 23 luglio 2002, totalmente disatteso dal solido governo di centro-destra guidato da Silvio Berlusconi che formulò un disegno di legge sul quale Ciampi chiese una seconda deliberazione 15 dicembre 2003.

Nel primo caso, il PCI di Occhetto, definito da Cos-

sigia “uno zombie con i baffi”, e la Sinistra Indipendente della Camera presieduta da Rodotà (che Cossiga aveva sfruttato in occasione di una sua visita in Irlanda, chiedendo se sapesse piantare fiorellini e ricevendone l'algida risposta “ho dedicato tutta la mia vita agli studi”) procedettero alla richiesta di messa in stato d'accusa del Presidente della Repubblica il quale, fu, poi, ma nei due volumi in esame l'esito non viene menzionato (quanto sarebbe stato utile un indice degli argomenti!), archiviata come improponibile, e non solo perché, nel frattempo, Cossiga si era dimesso. Proprio il caso di Cossiga mi spinge a una riflessione. Uno studio come questo di 1269 pagine che ricomprende anche una bella sezione fotografica, diviso in due densi volumi, approfondito, documentato, ricco di analisi e di dati, come, per esempio, l'ottimo capitolo di Riccardo Brizzi, Storia dell'elezione del Capo dello Stato, poteva essere il luogo dove



iniziare la valutazione dei Presidenti della Repubblica italiana così come esiste, dal 1948, la classifica dei Presidenti USA (senza dimenticare neppure per un momento che il Presidente USA combina due cariche: capo dello Stato e capo del governo, the Administration). Inadeguato a questo scopo è quanto scrive, in maniera alquanto episodica, Massimo Mastrogregori, *Il fascino di una carica: la presidenza nel giudizio di storici, giuristi, politologi* [questi non li ho visti], *giornalisti* (pp. 789-814), ma neanche il pur interessante capitolo di Angelo Varni, *Il Quirinale nella stampa quotidiana*, va nella direzione di offerta di elementi per la valutazione complessiva dei Presidenti.

Sarebbe utile formulare criteri condivisi con i quali poi dare i punteggi a ciascun Presidente italiano. Non mi pare un esercizio ozioso e irrilevante al quale, opportunamente indirizzati, avrebbero potuto servire i

capitoli dedicati a ciascun Presidente. Invece, in non pochi casi noto disparità anche profonde nei criteri utilizzati dagli studiosi stessi che hanno contribuito a questi volumi, ad esempio, nella sua ampia panoramica introduttiva (l'ultimo saggio della sua amplissima importantissima produzione storiografica), Giuseppe Galasso critica severamente Oscar Luigi Scalfaro anche perché “non riuscì mai a dare l'idea del ‘presidente di tutti gli italiani’” (p. 29). Dovrebbe questo essere un criterio importante di valutazione della loro opera? Se è così, però, la, a mio modo di vedere, alquanto sorprendente, rivalutazione di Giovanni Leone ad opera di Giorgio Vecchio, dovrebbe sicuramente essere ridimensionata. Neanche “la rinnovata simpatia” (p. 31) di cui godette Ciampi per il suo semplice succedere a Scalfaro mi pare convincente come eventuale criterio. Non dovremmo, piuttosto, chiederci se il criterio più importante non sia quello

del successo del Presidente, non per quanto attiene alla pure importante scena internazionale, analizzata da Andrea Giannotti, bensì come rappresentante dell'unità nazionale che accetta su di sé il compito di fare funzionare al meglio il circuito istituzionale e i rapporti istituzioni-cittadini? E riesce a fare questo, l'ho già scritto nel capitolo apposito di *Cittadini senza scettro. Le riforme sbagliate*, Milano, Egea-Unibocconi, 2015) evitando scontri e traumi, conflitti e logorii, manipolazioni (e il cosiddetto autoscioglimento del Parlamento ad opera di una maggioranza costituisce il massimo della manipolazione delle istituzioni e dell'opinione pubblica). Opportunamente, Galasso chiama in causa l'elemento dell'autorevolezza conquistata sul campo da Napolitano, ma non può esimersi dal notare che quell'autorevolezza “fu vivamente combattuta ... dalla parte politica (soprattutto il centro-destra) che se ne sentiva meno

persuasa e più colpita” (p. 31), dunque, per restare sui criteri, andando a scapito della popolarità.

Il fatto, non una coincidenza, è che tanto Scalfaro quanto Napolitano sono stati controversi non soltanto per il loro esercizio puntuale e puntuto dei loro poteri, ma soprattutto per non avere acceduto alla richiesta dei partiti (dei loro capi) di procedere allo scioglimento anticipato del Parlamento. L'esempio più noto e più clamoroso riguarda il primo scioglimento anticipato del Parlamento italiano concesso dal neo-eletto Presidente Leone nel febbraio 1972, dopo la discutibile formazione del primo brevissimo governo Andreotti, per ricompensare Almirante e il Movimento Sociale Italiano dei voti decisivi per la sua tormentata elezione. In effetti, il MSI capitalizzò sulla sua posizione “legge e ordine” nella fase nascente dei terrorismi italiani ottenendo quasi il doppio dei voti del 1968. Invece, Scal-

faro e Napolitano negarono lo scioglimento anticipato, rispettivamente, il primo, sia a Berlusconi, dicembre 1994, sia, coerentemente, a Prodi, ottobre 1998; il secondo nel novembre-dicembre 2011 a quanti sia in Forza Italia sia nel PD (ma non il segretario Bersani che dichiarò: “non chiedo di andare a elezioni anticipate poiché non voglio vincere sulle macerie”....). Non vado oltre anche se credo sia più che legittimo interrogarsi relativamente alle modalità di sostituzione nel febbraio 2014 del governo guidato da Enrico Letta con il governo affidato a Matteo Renzi. Forse troppo preoccupato dalla tenuta del quadro politico (eh, sì, sono obbligato a usare il “politichese”), il Presidente Napolitano prese troppo facilmente, qualcuno direbbe supinamente, atto della volontà del capo del partito di maggioranza assoluta (ancorché tale perché gonfiato da un abnorme premio in seggi) di cambiare musica. Sarebbe stato preferibile, a

mio modo di vedere (ma non so quanto se lo stesso Letta lo abbia voluto), “parlamentarizzare” quella trasmissione di cariche.

Insomma, c'è ancora molto da scoprire, molto da analizzare, molto da interpretare per quel che riguarda i Presidenti italiani (finora solo uomini in carne, ossa ed esercizio della carica) e la Presidenza come istituzione, con la sua dotazione di poteri costituzionali e politici che la separano nettamente e positivamente, tutta un'altra musica!, sia dalla Presidenza della Quarta Repubblica francese sia dalla Presidenza della Repubblica federale tedesca. Non c'è dubbio che gli approfondimenti saranno resi necessari dalla tormentata storia a venire della Repubblica. Grazie a questi due importanti volumi si può, si deve, sarà possibile, con nuove ricerche e opportune revisioni, andare oltre.

IL PNIEC SALVERÀ IL CLIMA?

Gennaro Aprea ●



https://www.mise.gov.it/images/stories/documenti/Proposta_di_Piano_Nazionale_Integrato_per_Energia_e_il_Clima_Italiano.pdf

<https://www.mise.gov.it/images/stories/documenti/Testo-integrale-SEN-2017.pdf>



Ecco una nuova sigla. Gli esperti e i burocrati non riescono a perdere il vizio di inventarne di nuove, sempre più complicate e non facili da ricordare per le persone che non le usano continuamente perché hanno differenti interessi culturali o che comunque non riguardano la loro vita quotidiana.

Si tratta però di un argomento nuovo e importante; ed ecco cosa significa: Piano Nazionale Integrato per l'Energia e il Clima. ●

Esso costituisce una delle applicazioni della Strategia Energetica Nazionale (SEN) ● pubblicata a fine 2017 che tiene conto, fra l'altro, delle modifiche dei consumi negli ultimi anni da **fonti rinnovabili nei Paesi membri dell'Unione Europea**. Il PNIEC è stato pubblicato dal MISE nel dicembre 2018 ed inviato alla Commissione Europea in attesa della loro "benedizione". Il Ministro insieme a quello dell'Ambiente hanno fatto una presentazione in marzo ●.

Non ricordo molti riscontri sui media.

Da un po' di tempo è sicuramente cresciuta l'attenzione dei media verso i problemi ambientali. Tuttavia, anche se da mesi gli esperti discutono sul PNIEC (e sollevano obiezioni o fanno polemiche) fra di loro, i media, compreso internet, non ne hanno fornito ulteriori dettagli come invece sarebbe necessario data la sua importanza. (n.d.r. fa eccezione Edoardo zanchini, *Il Piano che non salva il clima* ●, 14/01/2019 *Nuova ecologia*)



<https://www.lanuovaecologia.it/author/zanchini-edoardo/>



<https://www.youtube.com/watch?v=gkf67u71m0A>

La mia piccola ambizione è da sempre quella di cercare di comunicare al grande pubblico nuove informazioni evitando il gergo, spesso di non facile comprensione, degli addetti ai lavori.

Giovedì 9 maggio ho seguito i lavori della quinta edizione del Renewable Energy Report ● il documento redatto da "Energy & Strategy Group" della School of Management del Politecnico di Milano ●

che ha esaminato a fondo il contenuto del PNIEC. Auditorio: circa 1.100 persone contro le solite 5/700. Alla presentazione sono seguite 3 tavole rotonde di esperti, tecnici, economisti (in totale 17 persone più 2 coordinatori).

Ho cercato invano il giorno successivo ed i seguenti fino a domenica se radio TV e quotidiani (*Corriere* e *Repubblica*) lo avessero menzionato. Come sempre, il Gruppo ha presentato questo rapporto e consegnato agli intervenuti un sostanzioso volume cartaceo, da cui ho tratto queste note.

Tutti siamo ormai abituati ad udire ed usare la parola sostenibilità. Essa tocca numerose situazioni come l'inquinamento, le emissioni di gas serra, quindi il clima, il consumo di suolo, la deforestazione, i rifiuti, specialmente la plastica, l'agricoltura intensiva e la produzione e le abitudini alimentari, le acque, le industrie elettrica, chimica, petrolchimica, siderurgica, ecc.

L'importanza del nuovo PNIEC deriva dal fatto che esso **fissa un piano "sfidante" di incremento delle energie rinnovabili**. Esso si prefigge di **diminuire in percentuali consistenti il ricorso alle energie fossili** (carbone, petrolio e gas), cioè quelle che producono gas serra e gli altri inquinanti, responsabili del continuo aumento medio delle temperature terrestri, quindi dei violenti e frequenti cambiamenti climatici.

Qui di seguito un brevissimo condensato:



<http://www.energystategy.it/eventi/renewable-energy-report-9-maggio-2019.html>

http://www.energystategy.it/chi_siamo.html



Potenza totale installata per la produzione di energia elettrica - 2017

(in GigaWatt)

- Totale da tutte le energie 118 GW
- Totale da energie fossili (carbone petrolio gas) 64 GW
- Totale da energie rinnovabili 54 GW
- di cui da idroelettrico storico 18,8 GW
- di cui da nuove energie rinnovabili 35,2 GW

Gli obiettivi del nuovo Piano riguardano le strategie dell'Italia per il periodo 2021-2030

per la decarbonizzazione, efficienza energetica, autoconsumo e generazione distribuita, sicurezza energetica ed elettrificazione dei consumi. Prima fase al 2025, seconda fase al 2030.

Da notare l'aumento spettacolare della fonte solare nella seconda fase

PROGETTO DI POTENZA INSTALLATA PER FONTI (MegaWatt)

Fonte	2017	2025	2030	Percentuale
Idrica	18.863	19.140	19.200	+ 2%
Geotermica	813	919	950	+ 17%
Eolica	9.766	15.690	18.400	+ 88%
di cui off-shore	0	300	900	
Bioenergie	4.135	3.750	3.764	- 9%
Solare (*)	19.682	26.990	50.880	+ 158%
Totale	53.259	66.169	93.194	+ 75%

(*) fotovoltaico + solare termico

Il Gruppo Energy & Strategy ha presentato ancora numerosi dati fra i quali i più significativi sono quelli della produzione di energia elettrica, soprattutto per l'eolico ed il solare.

ENERGIA COMPLESSIVA GENERATA PER FONTE (TeraWattH)

Fonte	2017	2025	2030	Percentuale
Idrica	46,0	49,0	49,3	+ 4,7%
Geotermica	6,2	6,9	7,1	+15%
Eolica	17,2	31,0	40,1	+133%
Bioenergie	19,3	16,0	15,7	- 19%
Solare	24,4	36,4	74,5	+ 205%
Totale	113,1	139,3	186,8	+ 65,0%

Anche qui si evidenziano gli obiettivi particolarmente ambiziosi il cui conseguimento è assolutamente necessario per raggiungere il deciso taglio del-

le emissioni climalteranti stabilito a livello europeo e internazionale. Nello svolgimento del Piano gli autori si sono poi concentrati sulle due maggiori rinnovabili, eolico e solare.

Una delle peculiarità importanti del Piano è quella di favorire i cosiddetti **re-powering** e **revamping**.

Per esempio, nel caso dell'eolico, sostituire le vecchie pale eoliche di potenza inferiore con altre più potenti nello stesso posto, quindi senza occupare spazio aggiuntivo; idem per i pannelli solari che nel tempo, a parità di dimensione, hanno aumentato la loro potenza ed efficienza.

Altro esempio: nel caso di vecchi impianti fotovoltaici di grande dimensione, per non aumentare l'occupazione di suolo, li si può sostituire con nuovi pannelli più potenti ma di pari dimensione al fine di conservare la stessa capacità produttiva, lasciando però maggiore spazio fra le file, con lo scopo di lasciare

terreno sufficiente per la coltivazione orticola.

Per raggiungere questi risultati eclatanti si sottolinea che il Piano dovrà evitare uno sviluppo inerziale qualora lo si lasciasse al libero mercato come è successo finora (pur tenendo conto degli incentivi finanziari esistenti).

Quindi il Piano non può fare a meno di esaminare e risolvere le difficoltà crescenti cui lo sviluppo deve far fronte per realizzare il progetto.

Fra queste vi sono:

- emissione di "provvedimenti normativi e regolatori di accompagnamento coerenti con lo sviluppo del PNIEC"
- eliminazione della lentezza burocratica
- ricerca della disponibilità di suolo (e di adatte acque costiere) per la installabilità della potenza prevista
- barriere di mercato od economiche in determinate zone per la presenza delle attuali configurazioni del sistema elettrico (cen-



trali elettriche, trasporto energia con tralicci ad alta tensione, stazioni di trasformazione e ulteriore trasporto ai consumatori - disponibilità di imprese capaci quindi necessarie a questo sviluppo

Personalmente ritengo che vi sia un'ulteriore difficoltà da superare, cioè la resistenza delle multinazionali mondiali del petrolio e gas. Per l'Italia l'ENI ha reso noto in febbraio il suo programma finanziario che prevede di continuare ad investire il 3,5% all'anno delle sue disponibilità fino al 2022 per la ricerca e l'estrazione di petrolio e gas naturale. Non mi risulta che il governo responsabile della politica di sostenibilità industriale (MiSE), ne abbia messo bocca, forse per evitare ulteriori polemiche in periodo di pre-elezioni.

Come già accennato, le discussioni attuali degli stessi esperti ed addetti ai lavori vertono principalmente sui dubbi circa la

possibilità di realizzare effettivamente questo Piano, in particolare nella seconda fase dal 2025 al 2030. Il Gruppo Energy & Strategy ha costruito un'ottima strategia economico-tecnica esaminando a fondo tutte le possibili situazioni e ostacoli durante le due fasi, offrendo soluzioni adeguate.

Il Gruppo è divenuto un eccellente punto di riferimento nel settore.

Per esempio, per il problema della disponibilità di suolo, si esamina l'utilizzazione di aree industriali dismesse, di cave dismesse od esaurite, aree agricole non utilizzate, ecc. E sembra che tali disponibilità possano coprire il fabbisogno di suolo.

Per la soluzione delle altre difficoltà proseguono gli studi, le discussioni e gli approfondimenti.

A proposito di scarsa comunicazione al pubblico, una lode va alla Casa della Cultura di Milano che invece continua a coinvolgere alcuni esperti sull'argomento ambiente. Sabato 11 maggio 2019 di mattina la Professoressa Claudia Sorlini ha fatto una conferenza superlativa sulle conseguenze dei comporta-

menti umani e sui conseguenti impatti negativi sul nostro pianeta. Nel pomeriggio i proff. Paolo Pileri e Renzo Rosso hanno approfondito problemi particolari relativi al consumo del suolo e dell'acqua. L'auditorio era numeroso ma consiglio tutti i lettori di vedere queste conferenze sul sito casadellacultura.it.



Guarda anche i video:

Paolo Pileri, Renzo Rosso: "SOSTENIBILITÀ E RISORSE NATURALI: SUOLO, ACQUA"
<https://www.youtube.com/watch?v=3-CLGABeZW0>

Claudia Sorlini: "LO SVILUPPO SOSTENIBILE"
<https://www.youtube.com/watch?v=snYd91dqBHo>

Le lezioni fanno parte della Scuola di Cultura Politica Edizione 2018 - 2019
 ITALIA / EUROPA / MONDO Il grande disordine
 NUOVI SCENARI DELLA CRISI ITALIANA L'Italia e l'Agenda 2030
<http://www.scuoladiculturapolitica.it/index2018.html>





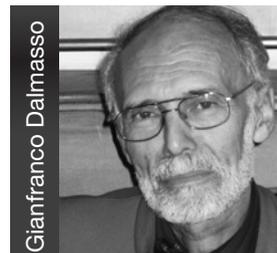
Silvana Borutti

Silvana Borutti, già professore ordinario di Filosofia teoretica all'Università di Pavia, è condirettore della rivista filosofica Paradigmi e della collana Theoretica di Mimesis. La sua ricerca riguarda l'epistemologia delle scienze umane, le teorie dell'immagine e della traduzione. Tra le pubblicazioni: *Filosofia dei sensi. Estetica del pensiero, tra filosofia, arte e letteratura*, Raffaello Cortina, 2006; *Leggere il «Tractatus logico-philosophicus» di Wittgenstein*, Ibis, 2010; con U. Heidmann, *La Babele in cui viviamo. Traduzioni, riscritture, culture*, Bollati Boringhieri, 2012; *Nodi della verità. Concetti e strumenti per le scienze umane*, Mimesis, 2017; con L. Vanzago, *Dubitare, riflettere, argomentare. Percorsi di filosofia teoretica*, Carocci, 2018.



Florinda Cambria

Si è laureata in Filosofia teoretica presso l'Università degli Studi di Milano. Ha insegnato Ermeneutica filosofica all'Università di Milano-Bicocca e Filosofia ed epistemologia della complessità all'Università dell'Aquila. Attualmente è Professore di Antropologia della comunicazione all'Università degli Studi dell'Insubria (Varese) e docente di Filosofia presso la Scuola di Psicoterapia Comparata di Genova. È membro del GES di Parigi (*Groupe d'Études Sartriennes*) e fa parte del Comitato scientifico di diverse riviste. È autrice di numerosi saggi apparsi su riviste specialistiche e di monografie dedicate al pensiero e all'opera di Antonin Artaud: *Corpi all'opera. Teatro e scrittura in Antonin Artaud* (Jaca Book, Milano 2001), *Far danzare l'anatomia. Itinerari del corpo simbolico in Antonin Artaud* (ETS, Pisa 2007), *La materia della storia* (ivi, 2009), *Leggere L'universale singolare di Sartre* (Como-Pavia, 2017). Ha tradotto e curato l'edizione italiana di J.-P. Sartre, *Critica della Ragione dialettica. Tomo II (L'intelligibilità della storia*, Christian Marinotti Edizioni, Milano 2006). È curatrice delle Opere di Carlo Sini, in corso di pubblicazione presso l'Editoriale Jaca Book.



Gianfranco Dalmaso

Gianfranco Dalmaso ha introdotto il pensiero di Derrida in Italia con le traduzioni di *La voi et le phénomène* (1968; II ediz. 1984) e di *De la grammatologie* (1969, II edizione aggiornata 1998) ed è curatore dell'Edizione italiana dei Seminari pubblicata da Seuil. Tra le sue opere più recenti: *Chi dice io. Razionalità e nichilismo* (Jaca Book 2005), *Il Dio dei vivi. Hegel e la genesi del vero* (Jaca Book 2017). Ha insegnato nelle Università della Calabria, di Roma Tor Vergata e di Bergamo. È condirettore di *Phasis. European Journal of Philosophy* e Presidente onorario della Società Italiana di Filosofia Teoretica.



Fabio Minazzi

Ordinario di Filosofia della scienza dell'Università degli Studi dell'Insubria è direttore scientifico del Centro Internazionale Insubrico, socio effettivo dell'Accadémie Internationale de Philosophie des Sciences di Bruxelles, direttore della rivista *«Il Protogora»*, già Presidente del Corso di Laurea in Scienze della Comunicazione dell'ateneo insubrico. Oltre ad aver insegnato all'Accademia di architettura di Mendrisio (Svizzera), all'università di Cordoba (Argentina) e a quella di Lecce, è autore di 31 monografie, curatore di 71 di volumi, mentre ha pubblicato più di quattrocento saggi ed articoli in molteplici sedi scientifiche. Molti suoi scritti sono tradotti in diverse lingue. Specialista e divulgatore della tradizione del razionalismo critico europeo (con volumi su Galileo, Kant, Cattaneo, Popper, Preti, Geymonat, etc.) ha dedicato molti studi all'epistemologia quale ermeneutica della conoscenza.



Salvatore Natoli

Si è laureato in Filosofia presso l'Università Cattolica di Milano, dove ha trascorso gli anni nel Collegio Augustinianum. Ha insegnato Logica alla facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Venezia e Filosofia della Politica alla facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Milano. Attualmente è professore ordinario di filosofia teoretica presso la Facoltà di Scienze della Formazione dell'Università degli Studi di Milano Bicocca. Tra le opere: *L'esperienza del dolore: le forme del patire nella cultura occidentale* (1986); *Vita buona vita felice: scritti di etica e politica* (1990); *La felicità: saggio di teoria degli affetti* (1994); *La felicità di questa vita* (2000); *Stare al mondo* (2002); *La verità in gioco. Scritti su Foucault* (2005); *Guida alla formazione del carattere* (2006); *Il crollo del mondo. Apocalisse ed escatologia* (2009); *L'edificazione di sé. Istruzioni sulla vita interiore* (2010); *Eros e Philia* (2011); *Sperare oggi* (2012); *Perseveranza* (2014); *Il rischio di fidarsi* (2016).



Carlo Sini

Ha insegnato per oltre trent'anni Filosofia teorica presso l'Università degli studi di Milano.

Accademico dei Lincei, socio dell'Istituto Lombardo di Scienze e lettere e di altre istituzioni internazionali, ha tenuto seminari, corsi di lezioni e conferenze negli Stati Uniti, in Canada e Argentina e in vari paesi europei.

È autore di oltre quaranta libri, alcuni dei quali tradotti in varie lingue.

L'Editoriale Jaca Book di Milano ha in corso di pubblicazione le sue *Opere* a cura di Florinda Cambria.

Sono sinora apparsi *Transito Verità* (2012), *Spinoza e l'archivio del sapere*, *Il foglio-mondo* (2013), *Il pensiero delle pratiche* (2014).

● ALTRI
ARTICOLI DELLO
STESSO AUTORE
VIABORGOGNA3



VAI AL BLOG
OBLÓ



Vincenzo Vitello

Filosofo, insegna Teologia politica all'Università San Raffaele di Milano.

Ha tenuto conferenze, seminari e lezioni in Università e Istituti di Cultura europei ed extraeuropei. Suoi scritti sono tradotti in tedesco, spagnolo, francese, inglese, polacco. Nel 2012 l'Universidad Nacional de General San Martín di Buenos Aires gli ha conferito la laurea h. c. in Filosofia.

Pubblicazioni recenti: *L'immagine infranta. Linguaggio e mondo da Vico a Pollock* (Milano 2014); *Europa. Topologia di un naufragio* (Milano-Udine 2017); *Per lumi sparsi. Narrazioni d'arte e di filosofia* (Bergamo 2018); insieme con Emanuele Severino: *Dell'essere e del possibile* (Milano-Udine 2018).



Emanuela Mancino

Insegna filosofia dell'educazione all'Università degli Studi di Milano-Bicocca. È direttrice scientifica del Corso di perfezionamento in Scienze, metodi e poetiche della narrazione, che si svolge presso il Centro di Alta Formazione dell'Università di Milano-Bicocca e del Laboratorio di Filosofia e Pedagogia del Cinema, realizzato in collaborazione e presso il MIC, Museo Interattivo del Cinema di Milano.

È ideatrice e responsabile del Circolo di scrittura e poesia nell'ambito del progetto Bbtween-Unimib.

È membro del collegio docenti della Libera Università dell'Autobiografia di Anghiari e direttrice della Scuola di Pedagogia del Silenzio di Accademia del silenzio, di cui è tra i fondatori. È membro del consiglio culturale della Casa della Cultura di Milano dove è anche direttrice della Scuola di Autobiografia.



Gianfranco Pasquino

Torinese, laureatosi con Norberto Bobbio in Scienza politica e specializzatosi con Giovanni Sartori in Politica comparata, è Professore Emerito di Scienza Politica nell'Università di Bologna. Tre volte Senatore per la Sinistra Indipendente e per i Progressisti, ha fatto parte della Commissione Bozzi ed è stato fra i promotori dei referendum del 1991 e del 1993. È particolarmente orgoglioso di avere condiviso con Bobbio e Nicola Matteucci la direzione del *Dizionario di Politica* (De Agostini, 2016, 4a ed.). Autore di numerosi volumi i più recenti dei quali sono *Cittadini senza scettro. Le riforme sbagliate* (Egea 2015); *La Costituzione in trenta lezioni* (UTET 2015); e *L'Europa in trenta lezioni*; (UTET 2017); *Deficit democratici. Cosa manca ai sistemi politici alle Istituzioni e ai leaders* (EGEA 2018); *Bobbio e Sartori. Capire e cambiare la politica*. (Bocconi editore 2019). Dal 2011 fa parte del Consiglio Scientifico dell'Enciclopedia Italiana. Dal luglio 2005 è Socio dell'Accademia dei Lincei.

www.gianfrancopasquino.com



Gennaro Aprea

Economista, ha lavorato per 21 anni in 8 aziende nazionali ed internazionali in Italia e in 6 paesi esteri come quadro, dirigente e AD. Per ulteriori 28 anni è stato attivo come Consulente di Direzione certificato ICMCI e ha fondato due imprese e un GEIE in Italia e Gran Bretagna con principali specializzazioni in Organizzazione, Strategia di Marketing e Internazionalizzazione, lavorando per grandi e PMI.

Dal 1970 ha iniziato ad occuparsi di problemi ambientali legati all'utilizzazione delle fonti di energia fossili e continua attivamente nello studio di questi problemi con lo scopo di renderli noti al grande pubblico.

Ha scritto 3 saggi su strategia di marketing, internazionalizzazione e problemi ambientali.

www.gennaro-aprea.it

