

STUDI E SAGGI

- 64 -

FRANCO CAMBI

Pensiero e tempo

Ricerche sullo storicismo critico:
figure, modelli, attualità

FIRENZE UNIVERSITY PRESS

2008

Pensiero e tempo : ricerche sullo storicismo critico:
figure, modelli, attualità / Franco Cambi: - Firenze
: Firenze University Press., 2008.
(Studi e saggi ; 64)

<http://digital.casalini.it/9788884537829>

ISBN 978-88-8453-782-9 (online)

ISBN 978-88-8453-781-2 (print)

149

Progetto grafico di copertina:
Alberto Pizarro Fernández

© 2008 Firenze University Press

Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy
<http://www.fupress.com/>

Printed in Italy

SOMMARIO

| | |
|---|-----|
| Prefazione | 7 |
| PARTE PRIMA DOPO LO STORICISMO? | |
| CAPITOLO 1 LO STORICISMO DOPO IL 'TRAMONTO' | 13 |
| PARTE SECONDA DUE MODELLI EUROPEI | |
| CAPITOLO 2 SULLO STORICISMO CRITICO DI ORTEGA Y GASSET | 49 |
| CAPITOLO 3 SULLO 'STORICISMO' DI TH.W. ADORNO: LA CRITICA AL POSITIVISMO COME 'FONDAZIONE' DELLA DIALETTICA | 61 |
| PARTE TERZA FIGURE DELLO STORICISMO CRITICO IN ITALIA | |
| CAPITOLO 4 VITO FAZIO-ALLMAYER: UN FILOSOFO EUROPEO | 97 |
| CAPITOLO 5 IL NEOSTORICISMO DI E. GARIN (E DELLA SUA SCUOLA) | 107 |
| CAPITOLO 6 MARIO DAL PRA E LA FEDELTA' ALLA RAGIONE STORICA E CRITICA | 155 |
| CAPITOLO 7 LO STORICISMO DELL'ULTIMO MASSOLO | 177 |

| | |
|---|-----|
| CAPITOLO 8 PRETI 'ANTISTORICISTA'? | 187 |
| PARTE QUARTA LA TEORESI E L'ATTUALITÀ | |
| CAPITOLO 9 SULLA TEORESI DELLO STORICISMO CRITICO | 203 |
| CAPITOLO 10 ITINERARI (ATTUALI) DEL <i>VERSTEHEN</i> : TESTI E POSIZIONI. UNA RILETTURA | 213 |
| CAPITOLO 11 ATTUALITÀ DELLO STORICISMO (ANCORA CRITICO): NOTA 2007 | 225 |
| POSTFAZIONE | 233 |
| INDICE DEI NOMI | 239 |

PREFAZIONE

Lo storicismo è stato una corrente filosofica di 'lunga durata' e di complessa articolazione nell'ambito della cultura europea. In essa ha vissuto più stagioni e ha delineato molti modelli, mantenendovi a lungo una sicura centralità. Tra le sue diverse stagioni – quella otto-novecentesca, quella degli anni Trenta, quella postbellica che è stata anche un resa di conti (etico-politica, oltre che teoretica) con i suoi modelli maggiori – un ruolo e una fisionomia particolare ha assunto quella che soprattutto in Italia, nel corso degli anni Cinquanta, si è contrassegnata come neostoricismo. O, detto altrimenti, come storicismo critico, cioè ormai esplicitamente *postmetafisico*, anche rispetto a ogni metafisica immanentistica, che pur manteneva l'impegno di pensare e definire la Storia nel suo complesso (come Principio, Ordine e Senso dell'esperienza nella sua totalità), come pure *antropologico* (legato alla storia degli uomini, al loro agire e al loro pensare, assunti nella loro finitezza, precarietà, incertezza, ecc.) e, inoltre, *metodologico*, ovvero fissato come criterio euristico per dire l'esperienza, l'uomo che la fa, i linguaggi attraverso i quali la possiede, l'orizzonte in cui si colloca. Nata dal ripensamento e dai fallimenti (teorici e pratici, va sottolineato ancora) degli storicismi precedenti (da Hegel a Croce, potremmo dire), tale posizione filosofica neostoricistica si è delineata nel tempo stesso in cui dello storicismo 'classico' si decretava il tramonto e da esso si indicava un congedo. Ma appunto un congedo critico che di quel modello filosofico salvasse il nucleo fondamentale, ovvero alcune strutture di teoreticità e le rendesse ancora operanti nel pensiero attuale attraverso un contrasto serrato con le filosofie del tempo, dall'esistenzialismo al neopositivismo, dal pragmatismo alla fenomenologia. In tal modo si è venuto a delineare un tipo di filosofia agile e attuale, critica/metacritica, capace di leggere le relazioni molteplici del pensiero col tempo storico-sociale, spogliandolo di ogni aseità dogmatica e formalistica, per restituire appunto al pensare tutto il suo spessore umano, articolato e drammatico al tempo stesso. A distanza di alcuni decenni quella operazione – che si è intrecciata anche col razionalismo critico, tipico del neoilluminismo postbellico (ed è significativo che con esso si sia spesso e non casualmente intrecciata) – non appare più come una operazione-resistenza o operazione-nostalgia da parte di pensatori con forti radici nel pensiero del passato, bensì come un modello critico avanzato che sta in pieno nel pluralismo teoretico del-

la contemporaneità e vi sta con decisione e con efficacia. Soprattutto con efficacia critica, elaborata tale criticità – com'è – alla luce di una critica-critica e di una metacritica. Di una critica che pensa criticamente anche e che coinvolge nel suo criticarsi pure quell'extra-teoretico da cui indubbiamente e necessariamente proviene. E che porta in sé, e non può non portare, in quanto è la matrice da cui si genera. Una delle matrici, ma fondamentale e permanente.

Da qui anche l'attualità che a tale modello compete. Il suo 'parlarci' ancora, nel tempo del primato dell'interpretazione, della *Koiné* ermeneutica, del ritorno del pragmatismo (con la sua nozione di credenza e con quella di verifica, pratica, delle nozioni), della ripresa di una teorizzazione postmoderna del soggetto e del suo pensare in modo 'debole', condizionato, problematico, fallibile e nomade, è dovuto proprio alla capacità che tale modello filosofico ha avuto di legare teoretico e extrateoretico, pensiero e tempo (e tempo storico, che significa tempo strutturato, socializzato, organizzato in forme-di-vita con tutte le articolazioni che esse implicano e producono, di linguaggio, di tecniche, di strutture di potere, di regole, di tradizioni, ecc.). E di fissare tale annodamento in forma fine, indicandolo come un principio metodologico e come un modello di analisi, da applicare a casi, a eventi, a percorsi empirici definiti e particolari.

Di quel modello filosofico si ritrovano echi in molti pensatori contemporanei, che pur lo hanno assunto anche attraverso altre vie, rispetto a una filiazione più diretta, e ciò riprova l'attualità di quel disegno. Un'attualità soprattutto teoretica: metodologica e di stile di pensiero. E pertanto da coltivare. Da riconoscere e da coltivare. Per ragioni di equità storica (per così dire), ma soprattutto per nutrirsi di una *lectio* teoretica che ha svolto e continua a svolgere un suo ruolo, centrale e significativo. Anche se oggi ripresa e aggiornata attraverso altri percorsi, ora più vicini alla filosofia analitica (postanalitica) ora alle filosofie continentali (ermeneutiche soprattutto).

In quella ormai lontana stagione la filosofia italiana ha esposto un suo modello di storicismo (elaborato dopo Croce, attraverso Marx, in confronto dialettico con Heidegger, il razionalismo critico e l'empirismo critico) o di istanze storicistiche che ancora oggi hanno molto da dirci nella *vague* teoretica contemporanea, così sensibile proprio all'incrocio complesso e tensionale tra teoretico e extrateoretico. È di tale lunga e complessa avventura che cosa resta oggi, all'avvio del XXI secolo e in un tempo storico di Globalizzazione, di Disincanto, di Pluralismo e di Liquidità e della società e della cultura? La sua *lectio* appartiene inesorabilmente al passato oppure vale ancora come 'segnavia' di un e per un pensare-critico adeguato ad abitare la Complessità e la Deriva di Senso così tipiche del tempo attuale? Questa è la domanda che ha animato (e coordinato) i saggi che qui si presentano, che ha guidato la ricognizione qui attuata su alcune frontiere dello storicismo contemporaneo. E la risposta, alla fine del periplo, è stata che lo storicismo, depurato di ogni «ismo» e ricondotto al suo nucleo di modello teorico (critico, metacritico, radicale poiché implicante la critica del

proprio storico e sociale costituirsi come pensiero) ci sta ancora di fronte come un *problema* e come un *modello*. Col quale confrontarci. Dal quale farsi sfidare. Col quale affinare l'arma-del-pensiero che – invece – tende a risolversi, spesso, troppo spesso, in apparati formali o in procedure empiriche (efficaci) e a lasciare fuori scena il proprio innestarsi *dentro* un *habitat* storico-sociale e linguistico-culturale, dogmatizzando se stesso.

Allora il proposito di ripercorrere, con una serie di studi tutt'altro che esaustivi (anzi in cui sono presenti molte assenze e sensibili vuoti) si è imposto come necessario per non disperdere quel patrimonio e aggiornarlo, tenendo fermo che il suo nodo teoretico permane come, ancora oggi, un'istanza e un problema. Così ha preso corpo la raccolta di questi studi che si struttura intorno a tre nuclei.

Primo: gli antefatti – alcuni: due soltanto – che illuminano sulla presenza, anche nell'epoca classica degli storicismi, di varianti critiche. La riconsiderazione dello storicismo di Ortega y Gasset, critico e fluido, complesso e sottile. E ancora attuale proprio per la sua connotazione metodologica e il riconoscimento della centralità del lavoro di interpretazione dell'esperienza, tutta, nel quale oggi viene – e sempre più – a incardinarsi la gnoseologia e l'ontologia umana. Poi il ripensamento del modello francofortese attraverso Adorno, fissando quel suo storicismo critico, tutto antropologico, saturo sì di marxismo, ma anche di pensiero nietzschiano e che del maestro-Hegel ha saputo rileggere, insieme, la ricchezza e i limiti, per riaffermare la sua dialettica (ma negativa) come lo strumento-chiave per elaborare pensiero critico e per renderlo attivo dentro i processi storici.

Secondo: un fascio di alcune figure dello storicismo critico in Italia, attive negli anni Cinquanta e che in essi hanno messo a fuoco modelli diversi e maturi di neostoricismo, convergenti nell'obiettivo di legare insieme pensiero e tempo, e di saldarli intimamente. Consegnandoci un principio di metodo oltre che un criterio teoretico che sempre più decisamente guarda alla metacritica, se pur ne ignora (o emargina) quelle forme genealogiche e ermeneutiche che saranno centrali nei decenni successivi. Ma a cui si allineano le posizioni qui assegnate allo storicismo critico. Si allineano senza sovrapporsi, certamente. Ma anche questo non è, alla fine, un demerito. Demarca un altro modo (più storicistico, viene da dire) di pensare l'intreccio costante che si stabilisce tra pensiero e tempo, tra esercizio del pensiero e struttura storico-sociale. Su questo secondo ambito ci siamo fermati su autori come Vito Fazio-Allmayer, su Garin (e la sua scuola), su Massolo, su Dal Pra e su Preti per mettere meglio in rilievo l'articolazione e la varietà di questo fronte, su cui si riconoscono anche le posizioni di non-storicisti (come Dal Pra o Preti), ma su cui si rivivono i problemi e i più significativi dello storicismo critico: dalla sua definizione in Vito Fazio-Allmayer o in Garin al suo uso metodologico (ancora Garin), al suo legame con la *polis* e il suo tempo storico-sociale in Massolo, alla mediazione tra storicismo e razionalismo in Dal Pra, alla teorizzazione della storicizzazione degli *a-priori* nell'antistoricista Preti. Tutte posizio-

ni che si saldano e danno vita a uno stemma teorico di indubbio rilievo e di significativa attualità.

Terzo: l'enucleazione di quello 'spettro' teorico del neostoricismo (critico) che emerge dopo il suo tramonto (come «ismo» anche metafisico) e che si fissa attorno ai principi della *mediazione*, della 'genealogia', della *metacritica* attraverso i quali delinea anche la propria attualità. Attraverso la premessa, dedicata al 'tramonto' dello storicismo (classico) e al suo 'dopo', e poi attraverso tre brevi saggi sull'attualità (della teoresi e del «comprendere», oltre che sulla sua incidenza oggi), si è cercato di riflettere – nel e per il presente – su quel neostoricismo che resta, come già detto, una *lectio* alta e ancora viva della ricerca filosofica contemporanea.

Nella postfazione, poi, si è accennato al modello italiano più vivo e denso di storicismo critico, ancora in pieno sviluppo, quello della Scuola di Napoli con Tessitore, Cacciatore, Cantillo ecc., su cui ci proponiamo di soffermarci meglio in altra sede, per fissarne proprio la ricchezza e, ancora, la forte attualità.

Il saggio *Lo storicismo dopo il tramonto* è uscito nel «Bollettino della Fondazione Fazio-Allmayer» nel 1993, 2; quello dedicato a *Sullo storicismo critico di Ortega y Grasset* è uscito nel volume di F. Cambi, A. Bugliani, A. Mariani, *Ortega y Grasset e la Bildung* (Milano, Unicopli, 2007); quello su *Vito Fazio-Allmayer: un filosofo europeo* è stato pubblicato nel «Bollettino della Fondazione Fazio-Allmayer», 1994, 2; il saggio su *Il neostoricismo di Eugenio Garin (e della sua scuola)* è uscito nel volume *Tra scienza e storia* (Milano, Unicopli, 1992); il saggio su *Prete antistoricista* è uscito su «Iride» nel 2003, 38.

Tutti gli altri sono saggi inediti.

Firenze, 16 dicembre 2007

PARTE PRIMA
DOPO LO STORICISMO

CAPITOLO 1

LO STORICISMO DOPO IL 'TRAMONTO'*

1. Declino e liquidazione dello storicismo

Lo storicismo classico è tramontato. Sia come posizione filosofica, sia come modello forte di pensiero non appartiene più alla dialettica interna attuale della riflessione contemporanea, anzi appare ormai, e forse definitivamente, una filosofia del passato. Nessun filosofo si dichiara oggi «storicista» in senso stretto e tradizionale, se non in aree di retrovia o in posizione di deliberata resistenza. Nessuno esercita più quel tipo di riflessione che pensa ogni fenomeno prevalentemente nel flusso storico e questo in una sua unità-continuità di struttura e di senso, oscillando, spesso ambiguamente, tra un relativismo alla Simmel e una metafisica, sia pure debole e risolta in 'canone' metodologico, alla Croce. Dello storicismo sono caduti, infatti, gli stessi presupposti: da un lato, una cultura-civiltà che si organizzava intorno alla tradizione, al legame presente-passato, e si poneva come depositaria di valori definiti e stabili, se non perenni (ad essa si è sostituita una *Kultur* al plurale, articolata in diverse 'tradizioni', operante attraverso rotture e rovesciamenti, con una nozione di tempo legata alla discontinuità e con un'attenzione privilegiata rivolta al nesso presente-futuro); dall'altro, la teoresi storicistica, che si è rivelata troppo ancorata a miti indimostrati e tutti occidentali, assolutamente parziali, quali il Tempo (unico e orientato), il Progresso (la crescita-inveramento dello Spirito o altro), l'Uomo (che poi è l'io consapevole-responsabile, coscienza trasparente, tipico della tradizione greco-cristiano-borghese), oltre che troppo sbilanciata verso valori e forme culturali che il presente storico (l'oggi) ha spesso lasciato ai margini, se non proprio travolto nel silenzio.

Neopositivismo, razionalismo critico e strutturalismo hanno, programmaticamente, attaccato in lotta frontale la teoresi storicistica, erodendole i postulati fondamentali e denudano la povertà del suo modello teorico. Fin qui la situazione attuale di superficie, ma la liquidazione, a ben guardare, risulta non soltanto ingenerosa, bensì anche falsificante, perché, piaccia o non piaccia, dentro lo storicismo si annidavano (e circolavano) problemi

* Il presente saggio *Lo storicismo dopo il tramonto* è uscito nel «Bollettino della Fondazione Fazio-Allmayer» nel 1993, 2.

reali del pensiero contemporaneo, che sono strati, in tale rifiuto, trascurati, ma niente affatto risolti.

Lo storicismo, inoltre, non è stato, in verità, un movimento globale unitario, un orientamento univoco, ma piuttosto un fascio di posizioni, tra loro anche sensibilmente diverse. Non c'è stata una 'dottrina' dello storicismo, ma una serie di forme tra loro apparentate da alcuni 'atteggiamenti' di fondo e da un 'senso' della riflessione. Non si può parlare di storicismo, ma ci si deve riferire agli storicismi. Da Simmel a Meinecke, da Weber a Gramsci, da Croce a Horkheimer, da Dilthey a Mannheim, a Löwith, si sono avuti storicismi ben differenziati per strutturazione logica e per articolazione tematica e, anche, diversi per l'accento teoretico ora rivolto alla «vita», ora allo «Spirito», ora al politico, ora al culturale¹. Ciò che resta di comune di tali indirizzi è ben poco, e si lega alla rivendicazione della priorità del tempo nella strutturazione delle categorie e alla affermazione della centralità dell'uomo, come coscienza e come *socius*, in ogni processo di esperienza.

Lo storicismo è stato, forse, più unitario sul terreno del no: nel suo antipositivismo (contro l'elevazione della scienza-tecnica a parametro di interpretazione e di sviluppo della civiltà), nel suo anti-empirismo (negando che l'esperienza *quinque sensuum* sia mai l'esperienza vera), nel suo antiformalismo (contro la riduzione della logica a logica formale), nel suo antiriduzionismo (della cultura e della vita spirituale in genere), nel suo antirazionalismo (quando la ragione veniva interpretata in senso dogmatico, separata dalle altre attività spirituali e pratiche, e resa sovrana). Su questo lo storicismo ha ripreso, in forme più fluide e non scolastiche, la lezione del criticismo kantiano e ne ha fatto rivivere, tra la fine dell'Ottocento e la prima metà del Novecento, alcuni temi significativi e qualificanti, ancorandoli però sul terreno dello «spirito oggettivo» messo in luce da Hegel e riletto da Marx². Non sarà un caso che questi tre autori circolino ampiamente, anche se con dosaggi diversi, in tutte le forme (o quasi) di storicismo prima ricordate. Lo storicismo, non va mai dimenticato,

¹ «Lo storicismo contemporaneo non costituisce un movimento filosofico unitario [...] E neppure è possibile individuare in esso un'unità problematica [...] Lo stesso termine "storicismo" riveste, nella filosofia contemporanea, una pluralità di significati corrispondenti alle varie forme di storicismo che si sono sviluppate, in vari ambienti culturali e in periodi diversi, sulla base di presupposti filosofici eterogenei [...] Così stando le cose, lo storicismo contemporaneo viene a comprendere piuttosto una "famiglia" di dottrine, talvolta legate da rapporti assai stretti e altre volte, assai più spesso, divergenti e antitetici tra loro», P. Rossi, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Lo storicismo contemporaneo*, Torino, Loescher, 1972, p. IX.

² Ciò avviene soprattutto nello storicismo tedesco, che Pietro Rossi distingue nettamente da quello di orientamento idealistico, cioè metafisico, e vede caratterizzato, attraverso Dilthey e su su fino a Dewey, da un interesse metodologico per le scienze storico-sociali e da un impegno verso «la critica della ragione storica». Cfr. Rossi, *Introduzione* cit.; Id., *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino 1956; Id. (a cura di), *Lo storicismo tedesco*, UTET, Torino 1977.

nasce nell'età delle «filosofie della crisi», quando tramontano le certezze delle metafisiche ottocentesche e si fanno avanti filosofie radicalmente innovatrici (da Nietzsche a Heidegger), quando la cultura europea vive un intenso e profondo disorientamento e va alla ricerca di «nuovi ordini», anche teoretici.

L'operazione tipica dello storicismo è quella di attraversare e interpretare la crisi, senza rompere col passato, ma sottolineando la relatività temporale di ogni scelta filosofica, quindi la sua funzionalità al tempo che l'esprime e anche il suo intreccio con le passioni che animano quel tempo. Lo storicismo volle essere un po' la coscienza critica della crisi saldando quest'ultima ad una teoresi che volontariamente non abrogava al suo scopo di far chiarezza e di agire sull'azione degli uomini. Non posizione di rottura, dunque, ma piuttosto di saldatura e di raccordo critico³.

All'interno, però, dei vari storicismi è possibile far passare una linea di demarcazione che ne distingue due tipi essenzialmente diversi e diversamente raccordati alla crisi del presente e alle filosofie del passato. Da un lato si collocano gli storicismi più marcatamente metafisici, come quello crociano, che vogliono superare la crisi restaurando i vecchi ordini appena ammodernati, che parlano in termini quasi teologici di storia, che si richiamano più direttamente ai filosofi del passato, Hegel in testa. Dall'altro lato stanno gli storicismi critici, che valorizzano la propria posizione come principio metodologico, che non guardano ad alcuna sistematica della filosofia, che si nutrono di elementi sociologici, economici e politici, che definiscono la filosofia come strumento ermeneutico e atteggiamento critico. Simmel, Weber e Gramsci si collocano, ad esempio, su questo terreno⁴. Ed è, ci sembra, proprio su questo terreno, caratterizzato da indagini meno architettoniche, ma più inquiete e sottili, spesso più profonde, che si pongono in luce alcuni problemi importanti per la filosofia contemporanea, che lo storicismo ha affrontato (certamente non risolto) e affermato come centrali. Su questo terreno vanno ricercate le eredità attuali dello storicismo, che le crociate antistoricistiche degli ultimi decenni hanno accantonato, ma non sciolto, hanno passato sotto silenzio, ma non disperso. Siamo, forse, davanti ad un possibile 'ritorno' dello storicismo? Non ci sembra, per quanto già detto. Lo storicismo come "esimo", per così dire, è morto, ma intanto alcuni suoi centrali problemi e posizioni continuano a vivere. Ripensare lo storicismo può permettere un riconoscimento ed

³ Sullo storicismo come filosofia del tempo della 'crisi' cfr. H. Stuart Hughes, *Coscienza e società. Storia delle idee in Europa dal 1890 al 1930*, Einaudi, Torino 1967; E. Garin, *Filosofia e scienze nel Novecento*, Laterza, Bari 1978; Id., *Lo storicismo del Novecento*, Sansoni, Firenze 1983.

⁴ Il relativismo di Simmel, il metodologismo di Weber, il marxismo critico di Gramsci convergono verso una immagine della filosofia come sapere critico. Cfr. G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, Istituto Librario Internazionale, Milano 1972; M. Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958; A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1948.

una impostazione di questi problemi, per segnalarli alla teoresi contemporanea ed affidarli ad una ulteriore ricerca.

Lo storicismo (o gli storicismi) era entrato in una fase di declino già nel corso della seconda guerra mondiale. Il declino era stato politico e culturale. Sul primo piano si avvertiva la non estraneità dello storicismo al clima totalitario della vita politica tra le due guerre, si vedevano i legami che lo avevano intrecciato al razzismo e al nazismo in Germania (Spengler) o al nazionalismo e al fascismo in Italia (Gentile, ma anche, in parte, Croce, almeno fino al '24)⁵. Sul terreno culturale si avvertiva, invece, l'esaurimento dello storicismo, il suo estenuarsi su temi spesso minori e di scuola o il suo allontanarsi delle richieste di innovazioni radicali che specialmente la seconda guerra mondiale aveva messo in circolazione. Inoltre, proprio in quegli anni entravano in crisi i grandi 'miti' dello storicismo già ricordati (dallo sviluppo necessario della storia alla sua radice umanistica: «progresso» e «umanesimo» non erano più dei dati, ma dovevano essere visti come scopi di un impegno)⁶. L'Italia, che con la Germania fu la culla dello storicismo, fin dalle sue origini settecentesche con Vico, visse in maniera esemplare questo declino, questo graduale tramonto, assai più forse della stessa Germania filosofica che, lacerata dal nazismo, si disperse all'estero e disarticolò le proprie tradizioni, innestandosi su orientamenti allotri, oppure, nel dopoguerra, si ricostruì su basi sostanzialmente nuove, perfino nella più nostalgica scuola di Francoforte⁷.

In Italia il declino dello storicismo occupa tutto un quindicennio, dal 1945 al 1960 e dintorni, e si articola in tappe che vanno dalla ripresa/critica di Croce alla scoperta di Gramsci, al «dopo lo storicismo». Si tratta di una riformulazione critica dello storicismo, che dissolve i residui metafisici e risolve la teoresi storicistica in direzione metodologica, ora richiamandosi ad un nesso forte con Gramsci (Garin), ora a Marx (Badaloni), oppure a Weber (Rossi) o a Whitehead-Kant-Husserl (Paci). Proprio in questo percorso di dissoluzione si delineano i temi qualificanti della teoresi storicistica e, al tempo stesso, si viene decretando la sua inattualità.

⁵ Su Spengler cfr.: P. Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Le-rici, Milano 1960 e Id., *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, cit. Su Gentile, cfr.: F. Valentini, *La controriforma della dialettica*, Editori Riuniti, Roma 1966; A. Lo Schiavo, *Introduzione a Gentile*, Laterza, Bari 1955; M. Abbate, *La filosofia di Benedetto Croce e la crisi della società italiana*, Einaudi, Torino 1955.

⁶ Sul 'tramonto' dello storicismo cfr. F. Bianco, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Il dibattito sullo storicismo*, Il Mulino, Bologna 1978 e i volumi di Rossi citati nelle note precedenti.

⁷ Sulla filosofia tedesca del secondo dopoguerra cfr. A. Babolin (a cura di), *Filosofi tedeschi oggi*, introduzione di F. Battaglia, Il Mulino, Bologna 1967; sulla 'diaspora' dei filosofi sotto il nazismo: D. Fleming, D. Bailyn (eds.), *The Intellectual migration. Europe and America 1930-1960*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1969; sulla Scuola di Francoforte dopo il 1950: G.E. Rusconi, *La teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1968; C.A. Donolo, *L'istituto per la ricerca sociale di Francoforte sul Meno*, «Quaderni di sociologia», 1964, 2.

Così ripercorrere, anche solo in modo assai sommario (come faremo qui appresso), questa evoluzione permetterà di comprendere meglio le ragioni del tramonto dello storicismo e i 'legati' di questo declino.

La filosofia del 'dopo '45' in Italia si apre, principalmente, con la ripresa-crisi del crocianesimo. Scomparso, o quasi, con la guerra, l'attualismo, l'idealismo si rilanciava attraverso Croce, con il Croce della *Storia* del '38, de *Il carattere della filosofia moderna* del '40 e delle *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici* del '49⁸. Questo 'ultimo' Croce ripensa in forma più fluida e drammatica la vita dialettica della storia, abbandonando le ipoteche herbartiano-hegeliane della «filosofia dello Spirito» e ponendo in luce la centralità del rapporto tra conoscenza e azione, anzi la priorità del fare in tutto il «movimento» dello spirito. I processi storici non si scompongono più in «forme» identiche e separate, ma intrecciano elementi diversi, governati nella loro genesi e nel loro sviluppo dal momento pratico o «vitale». Anzi il vitale, come attività inquieta e selvaggia, diviene la 'molla' di ogni evento e processo, colorata di un senso quasi irrazionalistico. Contemporaneamente Croce ridefinisce il proprio storicismo come «assoluto», antimetafisico e antinaturalistico, risolto completamente in «metodologia». Si tratta, in gran parte, di un Croce nuovo, più aperto ad una lettura anti-intellettualistica della storia e, al tempo stesso, ad una risoluzione del lavoro filosofico in analisi determinate e in autocoscienza metodologica. Croce con questi nuovi temi non solo si allinea, almeno in parte, al nuovo clima culturale esistenzialistico ed empiristico, ma sviluppa, riprendendo un po' Marx nel volume del '38 e molto Hegel in quelli degli ultimi anni, un tipo di storicismo più critico e più dinamico, meno implicato in presupposti metafisici e più connotato da un deciso carattere antropologico⁹.

Ma in quei medesimi anni si venne addensando una serie di battaglie intorno alla filosofia crociana. I 'crociani' (da Antoni a Franchini, a Parente) si posero su una linea di difesa ad oltranza dello storicismo del filosofo napoletano, culminata nel '64 con la fondazione della «Rivista di studi crociani» e ben rappresentata dall'opera *Commento a Croce* di Antoni, come pure dai suoi saggi contro lo storicismo tedesco (*Dallo storicismo alla sociologia*) e contro l'antistoricismo (*Storicismo e antistoricismo*). Si tratta, infatti, di scritti rivolti a sottolineare la superiorità della filosofia crocia-

⁸ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1938; Id., *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari 1940; Id., *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari 1949; sull'ultimo Croce: N. Abbagnano, *L'ultimo Croce e il soggetto della storia*, «Rivista di filosofia», 1953, 3, poi in Id., *Possibilità e libertà*, Taylor, Torino 1956; G. Sasso, *Benedetto Croce e la ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1977. Su Croce: *Interpretazioni crociane*, Adriatica, Bari 1965.

⁹ Cfr. B. Croce, *Discorsi di varia filosofia*, Laterza, Bari 1945, dove il filosofo napoletano fa i suoi conti con Herbart, con lo storicismo hegeliano, col comunismo e svolge analisi più direttamente legate alla cultura contemporanea (Proust, Cassirer, l'esistenzialismo).

na, in quanto fondata sulla «libera attività di quell'universale spirito che si manifesta, si situa, si realizza soltanto negli individui, cioè della libertà creatrice, che fa dell'uomo una persona»¹⁰, ma anche la permanenza, in essa, di ambigui residui teologici di origine hegeliana, come ad esempio la nozione di «Spirito»¹¹. Su posizioni più critiche e più stimolanti si posero invece gli interpreti *ab extra*: Banfi respinse con durezza i termini quasi scolastici dello storicismo crociano e il suo metodologismo non-scientifico, sottolineando la genericità e la intrinseca povertà di questo indirizzo filosofico¹²; Paci e Abbagnano, muovendo entrambi dall'esistenzialismo, posero alcune domande essenziali a Croce proprio sul ruolo del «vitale», che veniva assumendo, nella sistemazione teoretica dell'ultimo Croce, sempre più chiaramente il carattere di «matrice» delle categorie e giungeva a mettere in crisi, e radicalmente, tutto l'apparato logico-metodologico dello «storicismo assoluto» oltre che della «filosofia dello Spirito»¹³; infine la scoperta di Gramsci inflisse un colpo, forse decisivo, allo storicismo idealistico, mostrando come tutto (o quasi) lo storicismo crociano si era venuto edificando attraverso una trascrizione di Marx in termini idealistici, ma ricadendo in tal modo nella teoretizzazione ideologica, ossia in una conoscenza falsa e satura di 'interessi' e di presupposti. Gramsci infatti nelle sue annotazioni dal carcere aveva, anche attraverso il rovesciamento di Croce (l'anti-Croce), valorizzato una nuova forma di storicismo, definito «filosofia della prassi». Che appariva, nel secondo dopoguerra, teoreticamente in linea con gli stessi sviluppi dell'«ultimo» Croce, travagliato dal nesso teoria-prassi e dalla categoria dell'«economico»¹⁴. Così nel corso degli anni Cinquanta, Croce viene rapidamente declinando all'interno della filosofia italiana. Si esaurisce la sua egemonia culturale e si crea anzi un bisogno, abbastanza diffuso, di rottura rispetto alla sua eredità metodologica. Ricordava, ad esempio, Delio Cantimori nel 1966 come, proprio in quegli anni, «lo sviluppo degli studi storici [avesse] messo in ombra, o addirittura fatto scomparire nel buio, le questioni del tipo "storicismo"»¹⁵ e si fosse avviato invece il decollo della presenza di Gramsci in storiografia e altrove. Le ragioni di questo declino sono, senza dubbio, complesse, e vanno dal clima politico ormai decisamente post-liberale alla ripresa della cultura scientifica (e tecnologica), all'affermazione del marxismo, ecc.,

¹⁰ C. Antoni, *Lo storicismo*, ERI, Torino 1957, p. 200.

¹¹ Tale nozione viene a Croce dal suo innesto di Hegel con Herbart e risente di un clima culturale fortemente romantico.

¹² A. Banfi, *Verità e umanità nel pensiero contemporaneo*, «Studi filosofici», 1947, poi in Id., *L'uomo copernicano*, Mondadori, Milano 1950.

¹³ E. Paci, *Esistenzialismo e storicismo*, Mondadori, Milano 1950 e Id., *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano 1957 (cap. III); Abbagnano, *L'ultimo Croce e il soggetto della storia*, cit.

¹⁴ A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, cit., *passim*.

¹⁵ D. Cantimori, *Storia e storiografia in Benedetto Croce*, «Terzo programma», 1966, 2, poi in Id., *Storici e storia*, Einaudi, Torino 1971.

ma è significativo che il tramonto dell'egemonia crociana si compia così celermente e, anche, così radicalmente. Nel '66, a neppure quindici anni dalla morte, in occasione del centenario della nascita, Croce appariva ormai come un pensatore 'digerito', appartenente ad un'altra era, definitivamente chiusa e lontana¹⁶.

Intanto si facevano avanti nuove forme di storicismo. Gramsci prima di tutto, ma anche una 'ripresa' dello storicismo tedesco, soprattutto quello legato all'asse Dilthey-Weber. E si delineavano anche alcune posizioni di neostoricismo che tentavano una sintesi organica tra le varie esigenze emergenti, ora saldando le istanze metodologiche crociane ai principi gramsciani, come accadeva in Garin¹⁷, ora scavando attorno al nesso Hegel-Marx, come faceva Massolo¹⁸, ora legando strettamente storicismo critico e marxismo, come affermava Badaloni¹⁹. Certamente, però, la grande svolta nello storicismo italiano durante gli anni Cinquanta si compie a contatto col pensiero gramsciano. Tale svolta si costituisce intorno a tre elementi:

1. il richiamo alla politicità di ogni pensiero e quindi al legame ideologico che esso stabilisce con «classi» e «interessi»;
2. il collegamento del pensiero con la *praxis*, ovvero l'attività di trasformazione del mondo e di emancipazione dell'uomo in vista di un rovesciamento storico che veda costituirsi una società senza classi, la civiltà dell'uomo come genere;
3. la costruzione di una egemonia sociale che implica, e prioritariamente, l'edificazione di una egemonia culturale, resa possibile non solo dalla superiorità scientifica del marxismo, ma anche dall'alleanza che esso deve compiere con le stesse tradizioni borghesi progressiste, in modo da creare un blocco unitario capace di trasformare al tempo stesso il culturale e il sociale, e di attuare così una «rivoluzione» in tempi che rendono possibile non una violenta rottura, ma una «guerra di posizione».

¹⁶ Per il centenario della nascita di Croce cfr. le riviste filosofiche: «Rivista di filosofia», «Giornale critico della filosofia italiana» e «Rivista critica di storia della filosofia» per l'annata 1966. Solo il «Giornale critico della filosofia italiana» pubblica nel fascicolo quarto due interventi, ma senza porli in particolare rilievo, su Croce, di G. Semerari (*Croce e la filosofia*) e di A. Negri (*La concezione metapolitica della storia di B. Croce*).

¹⁷ Cfr. E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Bari 1959; su Garin: D. Della Terza, *Eugenio Garin, critico della cultura italiana contemporanea*, «Belfagor», 1981, 4.

¹⁸ Cfr. A. Massolo, *La storia della filosofia come problema*, Vallecchi, Firenze 1955 e Id., *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, a cura di P. Salvucci, Giunti-Marzocco, Firenze 1967; su Massolo: S. Landucci, A. Massolo, «Belfagor», 1966, 5; «Studi urbinati», 1967, 1-2 (numero dedicato a Massolo, con interventi di Barale, Bodei, Caramella, Losurdo, Salvucci, Pellegrino, ecc.).

¹⁹ Cfr. N. Badaloni, *Marxismo come storicismo*, Feltrinelli, Milano 1962; su Badaloni: G. Bedeschi, *La parabola del marxismo in Italia*, Laterza, Bari 1983.

Se i primi due punti si richiamavano esplicitamente a Marx, il terzo saldava la «filosofia della prassi» alla tradizione italiana dello storicismo, al tracciato evolutivo del pensiero italiano post-unitario rappresentato da Labriola-Croce/anti-Croce-Gramsci che venne assunto da Togliatti come elemento centrale della strategia culturale del partito comunista²⁰ e che ha alimentato in profondità le battaglie della cultura per tutti gli anni Cinquanta²¹. Ma in tal mondo Gramsci venne operando, radicalmente e profondamente, nella tradizione culturale italiana, venendo ad edificare una nuova egemonia e favorendo una trasformazione dello storicismo in direzione anticrociana e post-idealistica, capace di alimentare in forma nuova non solo le ricerche (attenzione all'economia, alle «classi», al movimento operaio, ecc.) e letterarie (e basti ricordare le posizioni di un Russo o di un Sapegno), ma anche la riflessione filosofica, richiamandola ad affrontare con sottigliezza e senza rigidità i nessi dialettici che corrono tra forme del sapere, tempo sociale e prospettive ideologiche, come attestano le posizioni stesse del neostoricismo, tutte largamente alimentate dalla riflessione gramsciana.

La ripresa, invece, dello storicismo tedesco fu avviata già nel primo numero di «Società», nel 1945, da Cantimori. I suoi *Appunti sullo storicismo* si collocano infatti alle spalle di tutto un movimento di studio e di ricerca, che culmina alla metà degli anni Cinquanta o poco dopo con i lavori di Pietro Rossi, di Diaz e di Antonio Negri. Cantimori rimette in circolazione lo storicismo 'altro' rispetto a quello crociano e, criticando le tesi di Antoni, vede lo storicismo alimentato, da un lato, dall'esperienza del materialismo storico e, dall'altro, dalla esemplarità dello storicismo tedesco, sempre ben consapevole del valore politico della propria riflessione²². Storici e filosofi si impegnano in quegli anni a rileggere lo storicismo tedesco, da Dilthey a Meinecke, e si aprono polemiche anche aspre²³, ma è certo che i temi di uno storicismo assai diverso da quello crociano, più epistemologico e più sottilmente dialettico nell'interpretazione della vita dello spirito, vengono ad alimentare il dibattito filosofico italiano. Pietro Rossi, parlando nel '57 intorno allo storicismo post-bellico, ricor-

²⁰ Cfr. P. Togliatti, *A. Gramsci*, Editori Riuniti, Roma s.d., che raccoglie i principali scritti su Gramsci dal 1927 al 1964.

²¹ Cfr. N. Aiello, *Intellettuali e PCI 1944-1958*, Laterza, Bari 1979.

²² Cfr. D. Cantimori, *Appunti sullo 'storicismo'*, «Società», 1945, 1-2, poi in Id., *Studi di storia*, Einaudi, Torino 1959 e in Id. *Storici e storia*, cit.; su Cantimori e lo storicismo: G. Miccoli, *Delio Cantimori. La ricerca di una nuova critica storiografica*, Einaudi, Torino 1970.

²³ Cfr. le discussioni intessute intorno al volume di Pietro Rossi sullo storicismo tedesco (*Lo storicismo tedesco contemporaneo*, cit.), rievocate dallo stesso autore nel *Post-scriptum 1970* alla seconda edizione dell'opera (Einaudi, Torino 1971); oppure quelle avvenute intorno all'opera di G. Lukács, *La distruzione della ragione* (Einaudi, Torino 1959), contenute ad esempio in Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, cit.

dava che «lo storicismo della giovane generazione» si andava delineando «attraverso il riesame della crisi della filosofia hegeliana e l'interesse per le principali manifestazioni a cui essa era approdata», da Kierkegaard a Feuerbach, a Marx, e attraverso, anche, l'appello a tenere presente che «la storicità richiede di essere definita in termini metodologici» e «attraverso l'esame degli strumenti in base ai quali le discipline storico-sociali studiano il mondo umano, e ne pongono in luce le dimensioni fondamentali»²⁴. E proprio Rossi, con l'ampio studio su *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, veniva a contrapporre uno storicismo di origine tedesca a quello di marca italiana (hegeliano e romantico, quindi spesso ancora metafisico) che valorizzava gli studi intorno alle scienze storico-sociali e si radicava nella dimensione mondana e 'finita' dell'esperienza. Era questo «uno storicismo *alternativo* nei confronti dello storicismo romantico» e considerava «la storia come un prodotto dell'opera finita degli uomini, interpretando la storicità come l'orizzonte temporale entro cui l'uomo vive e procede alla costruzione del proprio mondo di rapporti»²⁵. Storicismo antimetafisico, più direttamente legato a Kant e caratterizzato dall'attenzione per le discipline storico-sociali e per i loro problemi epistemologico-metodologici, anche se sottoposto, dopo la grande stagione che va da Dilthey a Weber, passando per Rickert e Windelband o Simmel, ad una involuzione neoromantica con il relativismo di Spengler e l'assolutismo dei valori teorizzato da Troeltsch e Meinecke.

Anche Negri, in un saggio del 1959, dedicato a Dilthey e Meinecke, visti un po' come l'alfa e l'omega dell'*Historismus* tedesco, si proponeva di dimostrare che «l'interpretazione storica dello storicismo tedesco ha una sua legittimità ed una notevole utilità», è capace di produrre «benefici effetti», in quanto portatrice di «una tematica quanto mai interessante e suscettibile di ampi sviluppi teoretici»²⁶. Pochi anni prima, nel 1956, Furio Diaz, in un suo studio su *Storicismi e storicità*, polemizzando con Croce e Meinecke quali interpreti dell'Illuminismo, schematicamente ridotto e polemicamente svalutato, sottolineava che «l'indirizzo del pensiero verso la "storicità", e quindi la genuina esigenza di una concreta implicazione fra filosofia e storia, permane vitale attraverso la vicenda dei vari "storicismi"», e proponeva, in sostanza, un superamento delle scolastiche storicistiche, in nome di una ripresa più aperta e più critica della storicità, che in qualche modo si richiamava alla lezione del migliore storicismo tedesco²⁷. Attraverso questi appelli all'esperienza dello storicismo tedesco si apriva un nuovo clima all'interno dello storicismo italiano, un'attenzione alle diverse forme dello storicismo ed una sua ripresa teoretica in linea con le

²⁴ P. Rossi, *La filosofia italiana e lo storicismo*, in *La ricerca filosofica nella coscienza delle nuove generazioni*, Il Mulino, Bologna 1957, p. 56 e p. 59.

²⁵ Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, cit., p. XX.

²⁶ Ivi, pp. 9-10.

²⁷ F. Diaz, *Storicismi e storicità*, Parenti, Firenze 1956, p. 183.

richieste della cultura contemporanea, oltre che una più attenta valutazione dello storicismo nazionale caratterizzato, fino a Croce ed epigoni, da forti venature metafisiche e romantiche, sotto la veste di filosofia metodologico-storiografica. Da questo rinnovamento di prospettiva prendevano corpo in particolare le proposte del neostoricismo, fortemente ispirato dal marxismo, ma niente affatto insensibile ai problemi epistemici della tradizione tedesca, anche se questi non apparivano messi in primo piano. La posizione assunta da Garin nel 1959 con *La filosofia come sapere storico* appare quasi esemplare: la lezione crociana viene risolta del tutto in termini metodologici e ritrascritta in chiave gramsciana, mettendo al centro dell'indagine i nessi complessi e sottili che ogni sapere viene a stabilire con la società e le sue forme dominanti a livello politico e ideologico. La lotta gariniana contro l'aseità della filosofia e la 'purezza' delle idee, se esplicitamente si richiamava al dettato gramsciano e si collocava come una sua ripresa sul *côté* storico-filosofico della «filosofia della prassi», apriva anche (come poi di fatto percorse) un tragitto che si incontrava con alcune esigenze non secondarie dello storicismo tedesco, con Simmel ad esempio e la sua ricca dialettica tra «cultura» e «vita», tra «ragione» e «tempo»²⁸. Massolo e Badaloni si rifacevano, più direttamente, al binomio Marx-Gramsci, sottolineando ora il ruolo fondante che nella teoresi viene ad assumere la «città», ora il carattere della prassi come «coscienza storica», svolta in opposizione alla «cattiva empiria»²⁹.

Si può, allora, già affermare che, tra Gramsci, lo storicismo tedesco rivisitato e le esperienze di neostoricismo, si compie nello storicismo italiano un sensibile spostamento in direzione di quei temi-problemi che stanno al fondo dello storicismo come problemi reali della riflessione contemporanea e che in questa temperie filosofica trovano lo spazio per affacciarsi e affermarsi, anche se, va pur detto, ancora troppo spesso appesantiti da polemiche di parte, da una trattazione un po' provinciale (un po' troppo legata alla tradizione nazionale che, con buona pace delle esaltazioni crociane, non si presenta nel Novecento, ma anche prima, sempre particolarmente 'alta' e profonda), da ricerche parallele storico-filosofiche che, a volte, non illuminano ma offuscano i richiami teoretici.

Verò la metà degli anni Cinquanta, o poco dopo, si cominciò a parlare di un «dopo lo storicismo». Fu Franco Lombardi, già nel 1954, a coniare la formula ed a ritornare sulla questione nel 1961³⁰. L'attacco di Lombardi era assai deciso e tendeva a mettere a nudo i vuoti teoretici dello storicismo, tanto sul terreno antropologico che su quello teoretico, opponendosi

²⁸ Cfr. Garin, *Filosofia e scienze nel Novecento*, cit.

²⁹ Cfr. A. Massolo, *Frammento etico-politico* (1958), in Id., *La storia della filosofia come problema*, cit.; Badaloni, *Marxismo come storicismo*, cit.

³⁰ F. Lombardi, *Dopo lo storicismo*, «Archivio di filosofia», 1954, 1, ma anche Id., *Dopo lo storicismo*, Firenze, Sansoni, 1970² (prima ed. Arethusa, Asti 1955) e Id., *Riesame dello storicismo*, «Cultura e scuola», 1961-1962, 1.

sia alla ontologizzazione della libertà, sia all'«albagia del cosiddetto “storicismo”, secondo il quale la realtà sarebbe stata sempre translucida a se stessa, giacché sarebbe restata sempre identica con il proprio concetto»³¹, e proponendo invece un più drammatico e frontale rapporto tra l'uomo e la verità. Il rifiuto di Lombardi esprimeva, emblematicamente, un nuovo clima filosofico che si era venuto affermando, attraverso l'esistenzialismo e l'empirismo, ma anche attraverso la ripresa di Kant e i richiami a Husserl, nel corso degli anni Cinquanta, e che aveva trovato espressione tanto nella ricerca di Preti, culminata in *Praxis ed empirismo* del 1957, quanto in quella di Paci, orientata al relazionismo ed avviata ad un recupero della lezione husserliana. Era questo un clima caratterizzato da un ancoraggio antropologico del filosofare e da un appello alla razionalità come esercizio empirico dentro i domini delle scienze e gli ordini dell'esperienza. Attraverso i contatti con Dewey e la filosofia americana, attraverso l'innesto nel dibattito delle tesi del *Wiener Kreis* e degli analisti di Oxford, attraverso la ripersa dei problemi di filosofia della scienza, avviatisi già all'indomani della guerra, il profilo della filosofia italiana venne mutando sensibilmente, dando luogo ad una corrente empiristica che, ricordava Norberto Bobbio, è stata una delle vie fondamentali (se non la fondamentale) per il rinnovamento della ricerca filosofica nazionale e che è cresciuta, tra il '45 e il '65, sia per estensione sia per quantità, per poi entrare in una lunga fase di eclisse come orientamento dominante (o quasi)³². Il culmine di questa fase di rinnovamento in direzione empiristica si ebbe proprio dopo il '56 – con la crisi, anche ideologico-culturale, che fu rappresentata dalla rivolta ungherese – nel periodo di maturazione del centro-sinistra che vide, sul terreno culturale, gli intellettuali orientarsi verso la scienza, il rifiuto delle ideologie, un privilegiare i discorsi empiricamente fondati, nonché verso un modello di società tecnologicamente avanzata e democraticamente organizzata, anche all'interno di un socialismo «dal volto umano». Si ebbero in quegli anni l'incontro tra socialismo e positivismo con Guiducci³³, l'innesto di pragmatismo/marxismo e neoempirismo con Preti, un eclettismo filosofico convergente in una «filosofia dell'esperienza» con Paci. Proprio il volume di Preti si pose, come è stato variamente sottolineato da più parti³⁴, quasi come un «discorso sul metodo» in vista

³¹ Lombardi, *Dopo lo storicismo*, cit., p. 116.

³² N. Bobbio, *Empirismo e scienze sociali in Italia*, in *Atti del XXIV Congresso nazionale di filosofia* (L'Aquila 28 aprile-2 maggio 1973), I, *Relazioni introduttive*, Società Filosofica Italiana, Roma 1973.

³³ Cfr. R. Guiducci, *Socialismo e verità*, Einaudi, Torino 1956.

³⁴ Cfr. E. Garin, *Quindici anni dopo, 1945-1960*, in Id., *Cronache della filosofia italiana del XX secolo*, Laterza, Bari 1966²; N. Bobbio, *Empirismo e scienze sociali*, cit.; A. Santucci, *Motivi empiristici nella filosofia italiana contemporanea*, in *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*, Guida, Napoli 1982; ci permettiamo di rinviare anche al nostro *Metodo e storia. Biografia filosofica di Giulio Preti*, Grafistampa, Firenze 1978.

di una rifondazione del filosofare. Si trattava, per Preti, di saldare insieme «principio di verifica» e «coscienza sensibile» al fine di dar vita ad una riflessione e ad una politica culturale che si ancorasse totalmente ai limiti dell'esperienza e di questa promuovesse una ricostruzione ispirata al rigore. Ciò che veniva drasticamente ridimensionato (con gli spiritualismi, gli idealismi e i vetero-positivismi) era lo storicismo: alla storia non toccava più alcun privilegio in campo teoretico, era ridotta ad *una* sfera del sapere e questa si organizzava secondo criteri analitici, che alimentavano, se depurati dalle incrostazioni metafisiche, anche il marxismo, visto da Preti come «l'unica teoria della storia che sia positiva, cioè scientifica, non metafisica e non retorica»³⁵. Un netto rifiuto viene riservato allo storicismo metafisico, ma anche ai suoi «pericoli di retorica o non senso», e lo storicismo viene accettato soltanto come «interesse specifico e per i problemi inerenti al sapere storico e per la dimensione storica dell'esperienza»³⁶.

In questo clima di 'rilancio' dell'empirismo, di entusiasmo per la scienza e di appello ad una dimensione analitica della filosofia si venne a creare una netta contrapposizione tra «scienza» e «storia», tra risoluzione empiristico-analitica della ragione e suo potenziamento metacritico muovendo dal nesso 'universale' tra sapere e società. La polemica Garin-Preti, ad esempio, è altamente significativa per ricostruire le tensioni di questo ormai lontano clima filosofico, legato, per un verso, alla affermazione-sviluppo dell'empirismo, per un altro, alla crescita critica dello storicismo attraverso il lavoro dei «neostorici». In questo faccia a faccia, spesso serrato e anche aspro, si venne determinando il tramonto di un'egemonia e la coagulazione di un nuovo stile filosofico, che si affermava come un organico modello di cultura (e di politica culturale) capace di inserirsi, positivamente e aggregando il 'meglio' delle vecchie posizioni, nella tradizione italiana. E fu nel corso di questo scontro che lo storicismo venne perdendo terreno, fino a risultare, per ragioni filosofiche, ma ancor più extra-filosofiche (politiche e socioeconomiche), liquidato nel suo complesso. Dopo il 1960-62 lo storicismo cessa di essere una posizione filosofica corrente/circolante, si restringe a filosofia di retrovie o di nicchie culturali soprattutto, non opera più nella cultura militante, *in fieri*, che sta prendendo tutt'altre strade, da quella neoempiristica a quella dello strutturalismo, che invadono anche la frontiera del marxismo³⁷. Riviste ispirate, in sostanza, allo storicismo muoiono (come «Società» o anche «Il Contemporaneo»), filosofi storicisti, o quasi, si convertono (come Luporini), alcune voci tacciono (Masso-

³⁵ G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1957, p. 163.

³⁶ Ivi, pp. 155 e 152.

³⁷ Sulla filosofia italiana degli anni Sessanta: C.A. Viano, *Il carattere della filosofia italiana contemporanea*, in *La cultura filosofica italiana*, cit.; sull'incontro di marxismo e strutturalismo: C. Luporini, *Nota introduttiva*, in L. Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1967; sul marxismo degli anni Sessanta, N. Badaloni, *Il marxismo degli anni Sessanta*, Editori Riuniti, Roma 1971 e Bedeschi, *La parabola del marxismo in Italia*, cit.

lo muore nel '66), altre si auto-emarginano (come Garin, che si chiude in modo sempre più esclusivo nella produzione storiografica, pur restando, *in pectore* ed anche in pubblico, il difensore, niente affatto nostalgico o à *la manière* di un «cavaliere dell'ideale», delle ragioni dello storicismo, che continua, in più occasioni, a sollevare, fino alla morte). Lo storicismo declina e si entra in una fase post-storicistica che sarà, forse più altrove che in Italia, ma in parte pure qui da noi, una fase anche anti-storicistica.

L'antistoricismo penetra nel dibattito filosofico per due vie: dall'empirismo e dallo strutturalismo. L'antistoricismo empiristico può essere esemplificato dal celebre *pamphlet* di Popper sulla *Miseria dello storicismo*, che attacca la «logica» che organizzata dall'«olismo» e da un malinteso riguardo ai metodi delle scienze naturali³⁸, e svolge una critica sostanzialmente in chiave ideologica o ideologicamente motivata verso lo storicismo, come ben prova l'opera popperiana del '45 *La società aperta e i suoi nemici*³⁹. Inoltre il problema della storia viene ridefinito in termini strettamente epistemologici-metodologici che si interessano prevalentemente della 'spiegazione' storica e si sviluppano attraverso le ricerche di Hempel, di Gardiner o di Dray⁴⁰. Non sarà certamente un caso che la prima opera di Popper tradotta in Italia sia proprio la *Miseria dello storicismo* e che tale presentazione avvenga già nel 1954, quasi all'inizio della fase decisiva della battaglia tra empiristi e storicisti nel nostro paese⁴¹. L'attacco dello strutturalismo fu altrettanto deciso. Autori come Lévi-Strauss e come Althusser, come Foucault e Lacan condussero un'operazione contro la nozione umanistico-retorica di storia, mettendo in rilievo, contro di essa, la fundamentalità del linguaggio e la centralità delle «strutture», gli «ordini» dell'episteme e gli elementi metatemporali che regolano gli universi del discorso. Lévi-Strauss, in particolare, nel capitolo conclusivo de *Il pensiero selvaggio* o in *Razza e storia*⁴², oppone alla coscienza (e al metodo) storicistica quella etnografica, che indaga ciò che è 'nascosto' nell'esperienza e vi legge la presenza di strutture invariante che operano come regole generali di costruzione-trasformazione, strutture che vanno affrontate non con un approccio di tipo dialettico, ma secondo un'ottica scientifico-matematica. Althusser respinge ogni umanesimo, in quanto essenzialismo e ideologia; Foucault

³⁸ K.R. Popper, *Miseria della storicismo*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 99; su Popper: R. Cubeddu, *Storicismo e razionalismo critico*, ESI, Napoli 1980.

³⁹ Cfr. K.R. Popper, *La società aperta e i suoi nemici*, Roma, Armando, 1973, 2 voll.; su Popper: S. Moravia, *Successo e verità. L'epistemologia critica di Karl Popper*, «Nuova Corrente», 53, 1970; G. Cotroneo, *Popper e la società aperta*, SugarCo, Milano 1981.

⁴⁰ Cfr. C.G. Hempel, *Come lavora uno storico*, Armando, Roma 1977; P. Gardiner, *La spiegazione storica*, Armando, Roma 1978; W. Dray, *Leggi e spiegazioni in storia*, Il Saggiatore, Milano 1974.

⁴¹ Cfr. Popper, *Miseria dello storicismo*, cit.

⁴² Cfr. C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1964, e Id., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967.

pone in rilievo, nel flusso storico, le rotture, le discontinuità e le differenze categoriali-epistemiche; Lacan attacca la nozione di «Io», che risolve, da un lato, in una «cosa» privandola di ogni eccezionalità o supremazia nella costituzione dell'esperienza profonda, dall'altro, nel «mezzo», nella «voce» dell'Altro, che è visto, a sua volta, come «il luogo in cui si costituisce l'io»⁴³. Questa ondata di antistoricismo, muovendo da più fronti, pervase la cultura italiana fino al '68 e oltre e determinò, con l'esaurirsi della tensione costruttiva dello storicismo stesso, la sua liquidazione. Questa si caratterizzò come un accantonamento, un rifiuto e un oblio, piuttosto che come un ripensamento-superamento. Dello storicismo non si sentì quasi più parlare, se non con ironia e a volte con disprezzo, e se riapparve, sotto nuove vesti, alla fine degli anni Sessanta, ciò avvenne senza promuovere una chiara e adeguata ripresa teoretica di quei temi che ne avevano alimentata la storia e che rivivevano anche nelle posizioni della Scuola di Francoforte o del «marxismo occidentale»⁴⁴.

La parabola dello storicismo italiano si era così compiuta e di questa lunga stagione della riflessione nazionale ed europea restavano ben pochi frutti, in quanto il suo nucleo teoretico risultava sostanzialmente accantonato. Infatti quel nesso pensiero-società o sapere-storia (= tempo sociale) con l'annesso problema della genesi storica delle categorie restava sostanzialmente ai margini, e quasi occultato, all'interno di una riflessione che si legava alle «datità» dell'esperienza o alla universalità-invarianza delle strutture, anche se in alcuni esponenti più attenti, come in Preti, esso si ripresentava come indagine (in verità appena abbozzata e sempre lasciata sospesa) sulla genesi degli a-priori⁴⁵. Tale problema ritornerà sul tappeto con la moda francofortese e marxista occidentale, ma non verrà, in Italia almeno, affrontato *ex professo*, poiché quelle filosofie storicistiche europee verranno lette alla luce di alcuni 'miti' (la «rivoluzione», il rapporto «teoria-prassi» sentito come priorità-supremazia della prassi, il primato del «politico» e il valore progettuale dell'utopia) piuttosto che a quella delle loro radici critiche e gnoseologiche. Così il «grande problema» dello storicismo è rimasto sospeso ed emarginato, ma oggi, forse, si profila la possibilità di una rivisitazione critica e/o, anche, di una ripresa, dopo le doppie fiammate dello scientismo analitico-strutturalistico e dell'ideologizzazione della filosofia, che, ormai avviate ad una fase di ripensamento, ripropongono sul terreno della filosofia, se non al centro di essa, quegli inquietanti interrogativi. Come si generano le categorie? Dove si radicano il *Logos* e le «strutture»? Come (e perché) 'nasce' la logica come vinco-

⁴³ Sullo strutturalismo in generale cfr.: S. Moravia, *Lo strutturalismo francese*, Sansoni, Firenze 1975; F. Rella, *Il mito dell'Altro, Lacan, Deleuze, Foucault*, Feltrinelli, Milano 1978; U. Eco, *La struttura assente*, Bompiani, Milano 1968; G. Cotroneo, *Storicismo antico e nuovo*, Bulzoni, Roma 1972.

⁴⁴ Cfr. Rusconi, *La teoria critica della società*, cit.

⁴⁵ Cfr. Preti, *Praxis ed empirismo*, cit., pp. 181-185.

lo necessario? E come (e perché) si fissa *una* determinata logica? Quali le origini della «mente»? E quali i fondamenti dei suoi «fondamenti»? Una rivisitazione dello storicismo, nel suo nucleo teoretico e nelle sue «vette» storiche, può offrirci forse una prima bussola per intraprendere questo complesso e non breve viaggio.

2. I problemi 'vivi' dello storicismo

Se guardiamo allo storicismo in un arco più ampio di sviluppo temporale e geografico (quello tedesco-italiano, operante dagli inizi del secolo fino alla seconda guerra mondiale) e vi colleghiamo anche gli aspetti della sua dissoluzione (teoria critica e neostoricismo), come pure gli intrecci di tesi polemiche (e difensivo-esplicative) suscitate dagli attacchi dell'antistoricismo; se, in breve, consideriamo lo storicismo nel suo sviluppo da Dilthey a Habermas (anche se questa interpretazione temporale e tematica può suscitare perplessità più o meno legittime), con maggiore chiarezza possono essere colti i problemi vivi o problemi aperti dello storicismo stesso. Ciò è possibile per la maggiore capacità che ne risulta di vedere la persistenza di alcuni temi-problemi, di coglierli nel loro presentarsi come 'risorgive' su di un versante della filosofia contemporanea che non è disposto ad abrogare alla dimensione storica del pensiero e al nesso dialettico che si costituisce tra conoscenza e società, tra sapere e tempo sociale. I temi dominanti ancora aperti dello storicismo sono essenzialmente tre (o, meglio, soprattutto questi tre).

1. Il rapporto costante e non riducibile che lega insieme razionalità e tempo sociale, quindi forme del sapere e forme di organizzazione della società e della «cultura», in modo che non è possibile parlare, con fondamento, di una *theoria* come atteggiamento costitutivo e supremo della conoscenza (scientifica e filosofica), legata alla «contemplazione», alla non-praticità/non-utilità, alla «purezza» rispetto a interessi e a valori. Nello storicismo *theoria* e storia vivono intrecciate, anzi le radici stesse della *theoria* vanno ricercate nella storia (del lavoro, come separazione tra governanti e governanti, tra classi egemoni e classi subalterne) e tali radici percorrono tutta quanta la vita della *theoria*, fino nella scienza e nella logica, negli stessi gangli fondativi di queste forme di sapere (la scienza-potere; il «*secare naturam*»; il *Logos* e, forse, la stessa «non-contraddizione»). Tra razionalità e società corrono sottili e spesso non appariscenti rapporti dialettici che è necessario scoprire, indagare, mostrare nelle loro conseguenze. Attraverso Simmel e Croce, come attraverso Gramsci e lo storicismo marxista, per finire a Horkheimer, Adorno e Habermas, questo tema percorre tutto quanto l'arco di sviluppo dello storicismo e vi si afferma come un problema di fondo e discriminante.

2. La dicotomia tra «scienze della natura» e «scienze dello spirito» o, con dizione più attuale, tra metodologia delle scienze fisico-naturali e quella delle scienze umano-sociali, che, impostata da Dilthey in polemica contro il positivismo, da un lato, e la metafisica, dall'altro, è sopravvissuta

alle aspre critiche dei neoempiristi, da Hempel a Nagel, da Popper ai contemporanei⁴⁶, riconfermandosi, dentro e fuori le ricerche di epistemologia delle scienze umane, da Winch a von Wright, come un elemento centrale nella ricerca attuale, criticamente distante da ogni atteggiamento rigidamente riduzionistico oppure da forme di autoritarismo imperialistico. Se, forse, oggi, la stessa dicotomia verticale (tra l'altro negata anche dagli storicisti classici, Dilthey per primo) appare astratta e pericolosa, ché infatti, tra le due forme di sapere (nell'ambito dei «fatti» che indagano e dei metodi che usano) esistono profonde connessioni e costanti rimandi, e se, inoltre, una tale dicotomia può assumere l'aspetto di una infeconda frattura, nondimeno l'esigenza di fissare una demarcazione tra le due classi di scienza, di tutelarne l'autonomia e la specificità, di indagarle *iuxta propria principia* vanno considerati elementi essenziali del sapere contemporaneo (e della sua 'ottica' epistemologica) e, ormai, caratterizzanti la sua struttura profonda. Lo storicismo ha avuto il merito di impostare con forza il problema e di leggerlo come esigenza di apprestare una fondazione logico-metodologica delle «scienze umane» oltre che come una rivendicazione della loro semplice autonomia. Ancora da Dilthey a Habermas, passando per Richert e Windelband o per Weber ed arrivando al già ricordato Winch (toccando anche il logico von Wright che oppone spiegazione a comprensione, conoscenza causale a conoscenza teleologica), il tema matura nell'ambito della cultura filosofica del Novecento, penetra in aree estranee allo storicismo e si afferma come un tema centrale dell'epistemologia, pur tra interpretazioni diametralmente opposte⁴⁷.

3. Il nesso che si stabilisce tra Scienza e Valori, cioè i valori impliciti che guidano l'impresa scientifica, che vanno riconosciuti e discussi fuori della ricerca specifica delle scienze, vanno argomentati *more philosophico* e «scelti» o «rifiutati» (cioè corretti), a livello individuale come sociale. La scienza infatti si costituisce secondo valori (la conoscenza come «fine in sé»; il dominio della natura; l'utilizzazione tecnica-produttiva-delle conoscenze; ecc.) che non possono essere taciuti, anche se la scienza stessa tende a fissarli non come valori, ma come «fatti». La stessa «avalutabilità» weberiana è, ancora, un valore, e un valore liberal-borghese per giunta o, se si preferisce, quello proprio di una casta sociale specifica, quello degli intellettuali che universalizzano il proprio valore nel momento in cui entrano nel gioco politico dell'egemonia, come in Aristotele si era universalizzato quando la casta ne usciva⁴⁸. Si tratta quindi di discutere tale valore,

⁴⁶ Cfr. per questo problema G. Gusdorf, *Introduzione alle scienze umane*, Il Mulino, Bologna 1972, e J. Habermas, *Logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1970.

⁴⁷ Cfr. Rossi, *Lo storicismo contemporaneo*, cit.; P. Winch, *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1972; G.H. von Wright, *Spiegazione e comprensione*, Il Mulino, Bologna 1977.

⁴⁸ Cfr. M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1967.

di coglierlo nelle sue radici storico-sociali, di legarlo ad un esplicito riconoscimento o ad un'altrettanto esplicita correzione-integrazione. Husserl e Weber, da un lato, rappresentano la via del «riconoscimento», anche se Husserl porrà l'accento sul significato umano della scienza e Weber sulla sua separazione dai contesti valutativi; Adorno e Habermas, dall'altro, indicano la via della «correzione», poiché parlano, il primo, di una logica strumentale che annulla ogni finalità antropologica, capovolgendo l'*Aufklärung* in barbarie, il secondo, invece, di una subordinazione della scienza ad un interesse emancipativo, che deve intervenire a correggere il suo aspetto puramente tecnico-strumentale. Il problema è tornato, fino a pochi anni fa, al centro del dibattito filosofico, come problema della «non-neutralità» della scienza, dei suoi condizionamenti politico-ideologici, delle sue strategie profondamente intrecciate alle regole politico-sociali vigenti, tanto a livello gnoseologico, quanto a livello di organizzazione della ricerca. Le origini del problema vanno ricercate nel clima dello storicismo, nel suo nesso tra ragione e storia, di cui il rapporto tra «Scienza» e «Valori» risulta come una specificazione. Dallo storicismo il problema passa alla fenomenologia, incrocia il marxismo e si pone al centro dell'epistemologia critica contemporanea, come pure della «teoria critica» e delle sue appendici-evoluzioni attuali (ad esempio, in Apel).

I tre problemi sono però in sé, decisamente abbastanza ardui e complessi, quindi è necessario indagarli più da vicino, per meglio comprenderli, delimitarli e anche fissarli nel loro significato attuale. Il rapporto tra ragione e storia occupa un posto centrale nella teoresi storicistica e viene a coprire tutto l'intreccio, assai complicato, delle forme e correnti di questo orientamento filosofico. Simmel come Croce, Gramsci come Adorno, Mannheim come Habermas sono legati al problema della fondazione storica della *ratio*, della sua variabilità temporale come anche della sua origine socio-antropologica, sia pure con angolazioni diverse, ora caratterizzate da residui metafisici ora da ottiche prevalentemente antropologiche. La ragione, per questi eredi, in modi difformi, di Hegel e di Marx, ma anche, talora, di Nietzsche, non è una nozione ontologico-metafisica, ma un fascio, più o meno ordinato, di processi conoscitivi fondati/ispirati al principio di controllo dell'esperienza alla luce di categorie trascendentali, generalmente non invarianti. La ragione è la cultura, presa in tutta la sua articolazione complessa, di cui la filosofia ci restituisce l'immagine formale unitario-sistematica, ma è anche storica, cioè mutevole nel tempo in relazione alle trasformazioni della politica e delle «culture», alle loro gerarchie di valori e di saperi, di norme e di interessi. La razionalità si delinea come l'orizzonte finale (ultimo e sommo) di un processo storico-sociale, del quale porta profondamente i segni nelle sue pratiche di legittimazione e di esclusione, nell'articolazione delle sue categorie e negli interessi che vengono ad ispirarla. Non in tutti i settori dello storicismo questo problema si definisce in termini così espliciti, anzi, molto spesso, si blocca sul terreno del relativismo o su quello di una nuova metafisica, ma è un problema universalmente

avvertito e discusso in questo indirizzo di pensiero. Croce, nella *Storia*, risolve ogni conoscenza in conoscenza storica – «ogni giudizio storico», cioè «il fatto, quale esso sia, che si giudica, è sempre un fatto storico, un divenire, un processo in corso»⁴⁹, e storiche sono la categorie di giudizio legate al «bisogno pratico», che è «nel fondo di ogni giudizio storico»⁵⁰ – ed elabora una gnoseologia storicistica che intreccia strettamente pensiero e azione, teoresi e vitalità in termini strettamente dialettici, in modo che si crea una circolarità temporale (nel tempo) tra teoria e pratica, tra *theoria* e cultura-società. Il Croce della vecchiaia vedeva la vita dello spirito (e l'esercizio della ragione, che ad esso si riconnette) caratterizzata proprio dal circolo di pensiero-azione che si ricostruisce sempre e storicamente come rapporto di unità-distinzione. La «verità» e la «passionalità» si saldano ad alimentare la vita del razionale e la verità stessa si edifica come depurazione, 'in situazione' diremmo, dei bisogni pratici. Anche Simmel vede nettamente la dipendenza storica delle categorie; , scrive ne *I problemi fondamentali della filosofia*:

La formazione dei concetti e il modo di raccogliere e ordinare esperienza, l'elaborazione del dato sensibile in forma scientifica e storica, i criteri della verità o dell'errore, in breve tutte le forme e i metodi con cui i contenuti del mondo vengono assunti o contenuti dalla scienza, si sono svolti nel corso della storia *spirituale* dell'umanità, e si svolgono senza dubbio ancora.⁵¹

Il «relativismo estremo» e la sovratemporalità delle forme spirituali si saldano in una dialettica secondo la quale le categorie «non sono dati formali a priori del pensiero, ma direzioni dell'attività spirituale, che nel suo stesso processo le eleva ad idealità, distanziando variamente tale loro idea dal suo contenuto determinato e dal processo che le corrisponde»⁵², senza però isolarle e renderle indipendenti dai processi temporali e vitali dello spirito.

Se il tema del nesso tra categorie e storia è presente in due autori che stanno quasi a capostipiti dello storicismo contemporaneo, pur se ancorati a presupposti metafisici l'uno e spiritualistico-psicologici l'altro, lo diviene in forma ancora più netta nelle forme 'spurie' (o non-classiche) di storicismo, nel marxismo e nel neostoricismo o nella «teoria critica», cioè per esemplificare, in Gramsci, in Garin o in Adorno. In queste forme nuove di storicismo c'è un richiamo più diretto alla lezione di Marx, oltre che di Hegel, una insistenza maggiore sulla radice 'impura' (o pratica) delle

⁴⁹ Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 23.

⁵⁰ Ivi, p. 11.

⁵¹ G. Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, cit., p. 45.

⁵² A. Banfi, *Il relativismo critico e l'intuizione filosofica della vita nel pensiero di G. Simmel*, in Simmel, *I problemi fondamentali della filosofia*, cit., p. 17.

categorie, un'attenzione al loro costituirsi secondo spinte ideologiche e finalità pratiche. Gramsci, criticando proprio la filosofia crociana, ne svela i legami profondi con la prassi politico-ideologica liberale, con la sua visione etico-politica Croce

crede di trattare di una filosofia e tratta di una ideologia, crede di trattare di una religione e tratta di una superstizione, crede di scrivere una storia in cui l'elemento di classe sia esorcizzato e invece descrive con grande accuratezza e merito il capolavoro politico per cui una determinata classe riesce a presentare e far accettare le condizioni della sua esistenza e del suo sviluppo di classe come principio universale, come concezione del mondo, come religione, cioè descrive in atto lo sviluppo di un mezzo pratico di governo e di dominio.⁵³

Il suo storicismo è la «filosofia della prassi» che non occulta il nesso che corre tra filosofia e ideologia, si lega al «punto di vista» della classe universale (il proletariato) e ne sviluppa il modello di razionalità che agisce, in forma dispersa, non organica, nella storia. Si tratta di una razionalità non separata dal «politico», conscia della propria «parzialità», risolta in critica dell'ideologia, da un lato, e in costruzione scientifico-politica dell'egemonia, dall'altro⁵⁴. La ragione non è più, qui, né ente a sé né forma a priori; essa assume un percorso del tutto storico, risulta impressa dalla prassi e si risolve, costruttivamente, in uno stretto legame tra la scienza (senza dogmatismi né «purezza» o enfattizzazioni) e la politica (vista non come prassi dominata esclusivamente dalla «forza» e dall'«astuzia», ma come costruzione sociale dell'egemonia sotto la guida del «moderno principe»). I processi di razionalità si colorano di «interessi» e di «fini» socio-politici, la stessa verità perde il suo carattere soltanto formale (rigore-coerenza-esaustione, ecc.) per delinearsi come un processo reale e storico.

Lo stesso Garin, nel suo storicismo di marca gramsciana, si richiama ad una critica dell'ipostatizzazione della teoria, vista come un «latrare alla luna», e ad un suo ancoraggio al tempo, agli interessi in esso in conflitto, alla *praxis* storico-sociale. La verità per Garin, non sta chiusa negli «universi di discorso» separati della filosofia o della scienza, nella loro autosufficienza formale, ma, piuttosto, nei legami complessi e anche sfuggenti che tali «teorie» vengono a stabilire con i processi della società e della cultura. Rispondendo a Preti nel 1960 e prendendo nettamente posizione rispetto ad una visione del pensiero come *totus theoreticus*, ricordava che «converrebbe prima aver dimostrato che tutte le "tecniche" sono nate da domande scaturite entro altri "discorsi tecnici", e non mai dall'insufficienza radica-

⁵³ Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, cit., p. 197.

⁵⁴ Sulla «filosofia» di Gramsci, cfr. N. Badaloni, *Il marxismo di Gramsci*, Einaudi, Torino 1975.

le di «discorsi» di fronte a bisogni, come diceva Feuerbach, non filosofici, ossia non scaturiti all'interno di «filosofie»⁵⁵ e rivendicava così la centralità teoretica del «sapere storico»: cioè l'innesto non generico, ma circostanziato e analiticamente definito, tra la «genesì storica» dei «discorsi» e dei «saperi» e la loro «autonomia» formale, che chiama in causa testi non filosofici (retorici, scientifici, ecc.), «situazioni politiche», trasformazioni di un «clima» culturale, ecc. La storicità non va, secondo Garin, aggiunta *ab extra* al pensiero, ma fatta vivere, riconosciuta dentro le maglie stesse del pensiero, le sue scelte logiche e le sue prospettive metodologiche, in modo da creare un «andirivieni» esplicativo-comprendente che mostri la falsità di una genesi autoctona della teoria e smascheri il mito della sua autosufficienza, che è, forse, l'ultima spiaggia della metafisica. La ragione si ramifica così dentro la storia degli uomini e si riconosce come loro strumento di marcia, ma senza alcun apriorismo né alcuna fondazione «assoluta» e/o metatemporale. La ragione (e la filosofia che ne è l'interprete) si fa attività pluralistica, non omogenea, articolata su molti fronti e funzionale al movimento della *praxis*, in quanto di essa porta esplicitamente i segni, quei segni che è compito dello storico indagare e che è possibile riconoscere, in forme e con tecniche diverse, nella sincronia che allaccia forme del sapere e forme dell'organizzazione sociale e politica⁵⁶.

Adorno e i francofortesi in genere hanno portato questo richiamo ancora più oltre: hanno tentato una lettura comparativa di modelli teorici e struttura economico-sociale e/o politico-ideologico, mettendo a nudo, proprio attraverso la cerniera dell'ideologia, i legami assai stretti che corrono tra categorie e storia sociale. L'assunto della «teoria critica» nasceva proprio da qui. Horkheimer, nel 1937, contrapponendo «teoria tradizionale» (logico-idealistica) e «teoria critica» (storico-critica), sottolinea che la genesi della «teoria tradizionale» emerge dalla divisione del lavoro e dall'idealizzazione del soggetto, rescindendo così i legami che il pensiero ha con l'«ideologia» e con la mediazione reciproca che corre tra soggetto e oggetto, mentre la «teoria critica della società» si lega ad un soggetto che è «un individuo determinato nelle sue reali relazioni con altri individui e gruppi, nel suo confronto con una determinata classe e infine nell'intreccio così mediato con la totalità sociale e la natura»⁵⁷ e riconosce il primato del sociale, anche sul terreno gnoseologico. In essa il pensiero è legato al «presente», al temporale, oggi come ieri, ed agisce in esso non come rispecchiamento (come accade, contro la sua volontà, alla «teoria tradizionale»), ma come «trasformazione» della «totalità», del tempo sociale e

⁵⁵ E. Garin, *Ancora sulla storia della filosofia e sul suo metodo*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1960, p. 529.

⁵⁶ Cfr. Garin, *Filosofia e scienza*, Laterza, Bari 1978, e il nostro *Il neostoricismo di Eugenio Garin* presente più avanti in questo volume.

⁵⁷ M. Horkheimer, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in Id., *Teoria critica*, I, Einaudi, Torino 1974, p. 156.

delle sue strutture materiali. L'«interesse» e il «politico» sono gli elementi costitutivi della «teoria critica» che, specialmente nel giovane Horkheimer, si riallaccia con vigore all'insegnamento di Marx e lo rielabora in sede gnoseologica, oltre che strategico-politica, e in direzione antiborghese. Con Adorno questi spunti metodologici si fanno ancora più sottili. Nelle ricerche musicologiche⁵⁸ come in quelle gnoseologiche Adorno cerca di fissare la simmetria tra «forma» dell'arte o del sapere e organizzazione della società. Un testo esemplare in tal senso va riconosciuto in *Sulla metacritica della gnoseologia*, nel quale vien messa a fuoco quella nozione di «metacritica» che significa annodamento dialettico tra sapere e società, in modo da metterne criticamente in luce le reciproche dipendenze, le coperture reciproche e le conseguenti acrisie dei processi di teorizzazione⁵⁹. Ma Adorno va ancora più a fondo: criticando, attraverso l'innesto di Hegel e di Marx, la filosofia di Husserl, si sofferma in particolare sui fondamenti logici e proprio in essi, anche se poi svolge il discorso solo per accenni, intende 'mostrare' le sedimentazioni ideologico-sociali. Adorno parla di una «reificazione della logica» che «rimanda alla forma merce»⁶⁰; alla reificazione viene fatto risalire anche il «principio d'identità»; la «validità incondizionata» della logica è un dato di fatto, quindi si risolve in dogma, incapace com'è di risalire ai propri fondamenti al di là del loro «apparire». Sono certamente abbozzi, ma indicano un metodo assai preciso, secondo il quale la teoria, anche ai suoi livelli di massima astrazione, si comprende (e non soltanto «vige») risalendo oltre di essa, nel territorio confuso della sua genesi, cioè dentro le dinamiche del sociale, dal quale emerge poi, a conti fatti, quel *Logos* su cui la teoria è direttamente incardinata.

Cercando di riorganizzare questi spunti, un po' frammentari, di riflessione, potremmo sottolineare che dentro l'onda lunga dello storicismo viene ad affermarsi un problema attuale e profondo della filosofia, quello congiunto alla ricerca della genesi delle forme del conoscere-sapere, cioè della teoria, che non si compie dentro il pensiero, le idee, le tradizioni discorsive, le quali, alla fine, non possono ricorrere che ai principi dell'evidenza o a quelli dell'autorità, senza procedere più oltre. Rinviando così *sine die* una fondazione effettiva e convincente, argomentata e verosimile. «Categorie», «conoscenza», «ragione» o «teoria» devono svelarsi nei nessi che stabiliscono o hanno stabilito con le pratiche sociali (operative, discorsive, organizzative, ecc.) e le ideologie che in esse si sono espresse. Le regole del pensiero devono venir ancorate all'agire sociale e trovare una

⁵⁸ Cfr. Th.W. Adorno, *Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino 1959; Id., *Dissonanze*, Einaudi, Torino 1959; Id., *Introduzione alla sociologia della musica*, Einaudi, Torino 1971; su Adorno musicologo: M. Vacatello, *Th.W. Adorno: il rinvio della prassi*, La Nuova Italia, Firenze 1972 e A. Serravezza, *Musica, filosofia e società in Th.W. Adorno*, Dedalo, Bari 1976.

⁵⁹ Th.W. Adorno, *Sulla metacritica della gnoseologia*, Sugar, Milano 1960, *passim*.

⁶⁰ Ivi, p. 77.

loro genesi storica (e non solo ideale o formale), un tempo che ne abbia decretata la nascita e delle 'ragioni' che ne abbiamo sostenuta la costituzione. In una tale ottica né l'apporto razionalistico né quello empiristico alla problematica della gnoseologia risulta più soddisfacente: la ragione non è *Logos*, ma anzi il *Logos* si costituisce per traslazione anche da altri territori (religiosi, politici pratici); l'esserci della ragione non è fondamentale e l'uso di essa non preclude, anzi invoca, un'analisi genetica e una critica delle origini. Il pericolo, al di fuori di questo scandaglio, certamente complesso e problematico, sul quale si sono avviate ricerche ed approntati alcuni elementi di metodo⁶¹, è costituito dal ritorno di dogmatismi («la ragione c'è ed è questa»), di teoreticismi («la teoria fonda se stessa», che è poi osservazione di buon senso se non pretende di assolutizzarsi) e di esclusioni («la conoscenza vera è questa, ciò che è fuori di essa è falso, inefficace, deviante»). Il nesso ragione-storia è, a tutt'oggi, un problema poiché non è stato sottoposto ad indagini sistematiche e, quando sono state avviate, o sono state troppo semplificate o contro di esse è partito troppo presto l'interdetto, cosicché ci muoviamo ancora nella direzione di un compito, anche se di esso si vedono, con sufficiente chiarezza, sia pure in sede congetturale, i percorsi e le uscite.

E veniamo al secondo, intricatissimo, problema, quello che riguarda la dicotomia tra «scienze naturali» e «scienze umane» (per assumerlo in una dizione più attuale). Il problema è stato tipico dello storicismo, specialmente tedesco (più strettamente congiunto al neokantismo e al suo dualismo epistemologico) ed ha trovato, tra Dilthey e Weber, passando per Rickert e Windelband, una formulazione assai articolata. Se l'impostazione diltheyana risente di un orientamento fortemente caratterizzato dallo spiritualismo e dallo psicologismo, secondo il quale l'oggetto specifico delle «scienze dello spirito» è la conoscenza dell'«individuale» e il metodo-principe di questa è l'«introspezione», sotto un altro aspetto essa si pone come una rivendicazione chiara e distinta dell'autonomia-specificità delle scienze umane (che non coprono completamente le «scienze dello spirito», in quanto queste hanno carattere più umanistico rispetto all'ottica epistemica che alimenta le scienze umane, ma direttamente vi si ricollegano per il nesso antropologico che costituisce l'oggetto, per lo statuto logico-metodologico complesso, per l'implicazione del qualitativo-valutativo, ecc.). Tali scienze riguardano la «realtà storico-sociale», si legano a «realtà di fatto che noi non vogliamo dominare ma in primo luogo comprendere»⁶², si distinguono dalle «scienze della natura» e sono, rispetto a queste, più problematiche (sondano il costituirsi dei «fatti» nell'esperienza, e non solo li registrano), si organizzano intorno alla «vi-

⁶¹ Cfr A. Gargani, *Il sapere senza fondamenti*, Einaudi, Torino 1975 e Id. (a cura di), *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino 1979.

⁶² W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 16.

ta» che ci viene rivelata direttamente dall'«osservazione interiore». Esse già negli enunciati mostrano la loro peculiarità: ci sono enunciati di «un reale-di-fatto», altri relativi al «contenuto uniforme di contenuti parziali di tale realtà» (o leggi) e altri ancora legati a «norme» o «giudizi di valore»⁶³. L'obiettivo di Dilthey è quello di fissare l'autonomia-diversità delle scienze umano sociali, riconoscendo ad esse una loro unità (connessa al soggetto e alla sua coscienza interiore), e di affermarle come criticamente superiori rispetto alle stesse scienze naturali.

Il discorso non è ancora strettamente epistemologico, ma apre alle soluzioni più mature dei neokantiani del Baden e poi a quello più strettamente metodologiche di Weber⁶⁴. Se i neokantiani mantengono un dualismo tra «scienze della natura» e «scienze dello spirito» assai netto, richiamandosi queste ultime al ruolo centrale dei valori e quindi ad una profonda dipendenza dalla cultura in cui agiscono secondo un ritmo circolare – «l'unità e l'obiettività delle scienze culturali è condizionata dall'unità e obiettività del nostro concetto di cultura e questo, a sua volta, dall'unità e obiettività dei valori che noi valutiamo»⁶⁵ –, Max Weber mette invece l'accento sull'«avalutatività» del metodo e della conoscenza inerente ad ogni scienza, sull'«oggettività» critica che viene ad attuarsi attraverso il confronto tra i diversi «punti di vista» e in relazione alla loro «universalità», sul «tipo ideale» come strumento di rigorizzazione scientifica delle scienze sociali (come equivalente della 'legge', se pure logicamente articolato in modo diverso). Weber quindi, ad un tempo, continua e distanzia la dicotomia storicistica tra le due classi di scienze, operando così una svolta fondamentale che aprirà spazio a tutto un filone di ricerca meno pregiudizialmente determinato da elementi filosofici e che ha trovato interlocutori e rappresentanti autorevoli nel campo delle scienze sociali⁶⁶: abbandonerà le premesse filosofiche e radicherà la ricerca sul terreno specifico e/o ristretto della metodologia, affinando la conoscenza che abbiamo delle «scienze umane» e sottoponendo queste discipline alle analisi specifiche della epistemologia. Con Weber lo storicismo cambia volto, si fa esplicitamente metodologico e rende assai meno netta la cesura tra scienze storico-sociali e scienze naturali, per il ruolo assegnato ai criteri meta-epistemici.

Secondo questa doppia via di risoluzione il problema della fondazione epistemologica delle scienze umano-sociali percorre tutta la filosofia contemporanea. Da un lato stanno le posizioni più marcatamente ispirate all'unità metodologica della scienza, che toccano la formulazione più esplicita e radicale col neoempirismo e le affermazioni di Hempel e Na-

⁶³ Ivi, pp. 43-44.

⁶⁴ Cfr. H. Rickert, *Il fondamento delle scienze dello spirito*, Longo, Ravenna 1979; Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit.

⁶⁵ Rickert, *Il fondamento delle scienze dello spirito*, cit., p. 177.

⁶⁶ Cfr. per tutti T. Parsons, *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna 1962.

gel, che vengono a privilegiare l'aspetto nomologico e quello predittivo delle scienze umane, le svincolano dal «comprendere» e dalla conoscenza idiografica⁶⁷; dall'altro si collocano le rivendicazioni della specificità delle scienze umane e sociali proprie, ad esempio, dei francofortesi, di Winch o anche di un von Wright. Qui si afferma la non riducibilità delle scienze umane ai parametri epistemologici delle scienze naturali, in nome della impossibilità di ricondurre i loro enunciati a «dati statistici e leggi causali», ma riconoscibili, piuttosto, come «scopi» o «significati», come si esprime Winch⁶⁸, oppure si sottolinea che la ricerca empirica, ad esempio in sociologia, non può fermarsi (né tanto meno privilegiare) alla «ricerca empirica», poiché questa risulta criticamente insufficiente in quanto «il dato, i fatti che rappresentano per essa, per i suoi metodi, una realtà ultima, non sono affatto qualcosa di ultimo, ma di condizionato»⁶⁹. Sono due vie, quella di Winch e quella di Adorno, che coagulano una serie di reazioni alla scientificità univoca e riduzionistica affermata dal neopositivismo, che agiscono in profondità in molte aree epistemologiche delle scienze umane (sociologia e psicologia, antropologia culturale e storiografia, ecc.) e rivendicano a tali discipline l'autonomia e la complessità costitutiva, che esige metodi d'indagine più articolati e diversi, dalla dialettica all'ermeneutica. Le due vie sono riconoscibili, per fermarsi ai filosofi, in Habermas e von Wright. L'allievo di Adorno sottolinea, attraverso un confronto faccia a faccia con l'epistemologia positivista, la specificità delle scienze sociali come legata all'«agire intenzionale» e soddisfatta soltanto da una «sociologia comprendente». Contro la sociologia intesa come «scienza generale del comportamento» Habermas si appella ad una «teoria dell'agire» sviluppata in direzione ermeneutica⁷⁰. L'amico-allievo di Wittgenstein contrappone «spiegazione» a «comprensione», vede quest'ultima come caratterizzata dalla «intenzionalità» e dalla dimensione teleologica, in modo che ogni spiegazione causale risulti non primamente pertinente allo statuto delle scienze umano-sociali che si ispirano al criterio della «comprensione». La spiegazione causale è presente in tali scienze, ma il posto che occupa «è affatto peculiare e tipicamente subordinato a altri tipi di spiegazione»⁷¹. Se le scienze naturali lavorano con la categoria della «prevedibilità», quelle sociali si organizzano secondo quella della «intelligibilità»⁷². Le critiche dei vari autori al positivismo e la rivendicazione dell'autonomia delle scienze umano-sociali, già nel lo-

⁶⁷ Cfr. D. Thomas, *Naturalismo e scienza sociale*, Il Mulino, Bologna 1982; Hempel, *Come lavora uno storico*, cit.; E. Nagel, *La struttura della scienza*, Feltrinelli, Milano 1968.

⁶⁸ Winch, *Il concetto di scienza sociale e le sue relazioni con la filosofia*, cit., p. 139.

⁶⁹ Ivi, p. 101.

⁷⁰ Habermas, *Logica delle scienze sociali*, cit.

⁷¹ Von Wright, *Spiegazione e comprensione*, cit., p. 158.

⁷² Ivi, p. 184.

ro organizzarsi logico e metodologico, manifestano con chiarezza i punti spinosi del problema (in campo logico: la relazione soggetto-oggetto che caratterizza tali scienze; il dinamismo temporale del loro oggetto; la dipendenza sociale di fatti e metodi; la difficoltà – o impossibilità? – della verifica; l'uso della quantificazione, ecc.; ma anche in campo metodologico: che funzione ha l'osservazione? come si organizza la comprensione nelle varie aree disciplinari? come si collega – o no? – alla spiegazione? ecc.), ma anche l'irriducibilità di *questi* problemi a quelli inerenti alle varie scienze naturali.

Che il problema sia profondo e reale lo manifestano anche altre posizioni che possiamo definire intermedie, legate all'empirismo critico o all'epistemologia «genetica» o alle ricerche sulle logiche persuasive, come accade in Preti o in Piaget o in Perelman, che, in forme diverse, muovono dal riconoscimento di due aree della cultura che si organizzano secondo statuti specifici, anche se poi i vari autori vengono a ricostruire tra gli emisferi una gerarchia che valorizza le scienze più univoche e 'rigorose' rispetto a quelle più problematiche e complesse. Il dualismo però viene avvertito come un problema reale e inquietante. Impossibile viene considerata una riduzione *tout court* delle scienze umane a quelle naturali sul terreno dei metodi e dei criteri epistemici. Così il problema impostato alla fine dell'Ottocento dallo storicismo si è rivelato di 'lunga durata' e di indubbia vitalità, diventando sempre più centrale nell'ambito della riflessione epistemologica. Lo storicismo, di tale problema, non solo ha fissato i termini ma, a suo modo, ha indicato le soluzioni (maggiore vicinanza alla filosofia, sia come metodo d'indagine sia come atteggiamento critico; dimensione 'antropologica' del metodo, in quanto orientata a studiare l'uomo; forte coscienza anti-riduzionistica; ecc.) e tali soluzioni hanno fatto scuola nel corso del Novecento, sostenendo tutta un'ala, niente affatto minoritaria o marginale, nell'ambito della ricerca filosofica, scientifica ed epistemologica. Lo storicismo, su questo versante, è stato veramente l'incunabolo di tutto un settore di discussioni e d'indagini; come tale sta immediatamente alle nostre spalle e continua ad illuminarci su alcuni degli aspetti più controversi del problema.

Per quanto concerne il problema del nesso Scienza-Valori, lo storicismo ha sottolineato, da una parte, le implicazioni valutative della scienza, dell'altra, la loro netta esclusione. Weber da un lato, Husserl dall'altro, ma con gli apporti dei francofortesi e del marxismo. Il problema si è fatto, proprio in anni recenti, dirompente ed ha riproposto sul tappeto le analisi degli storicismi. Guardiamo prima di tutto ai classici per poi soffermarci sugli sviluppi contemporanei e gli echi attuali. Nella riflessione husserliana su *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* viene posto al centro il *telos* costitutivo delle scienze, connesso, alle sue origini, al tema dell'umanità universale:

Non sempre gli interrogativi specificamente umani sono stati banditi dal regno della scienza e non sempre ne sono state misconosciute

le intime relazioni con tutte le scienze, anche con quelle che (come le scienze naturali) non hanno come tema l'uomo.⁷³

Bisogna quindi ritornare a questa unità, riaffermando l'imprescindibilità dei «*problemi della ragione*», e superare così la «crisi» che si è innestata sulle scienze a causa di questa separazione e che si manifesta come perdita del «senso di verità» delle scienze stesse. Dentro le scienze opera una razionalità umanistica, un orientamento verso valori che è compito della filosofia chiarire e definire, opponendosi al «razionalismo erroneo» di tipo positivistico che nettamente separa «conoscenza vera» e «valori». Va recuperata quella «*teleologia della storia europea*» che si caratterizza come «*teleologia storica di fini razionali infiniti*» e posta a cardine della ricostruzione teoretica delle scienze naturali ed umane⁷⁴. Un punto, per il nostro discorso, sembra da sottolineare: secondo Husserl le scienze moderne nascono congiunte ad un 'senso', ad un orientamento trascendentale che è definito da valori, cioè da quell'ideale di umanità universale e libera che sta alla base della filosofia. La scienza quindi implica valori e regredisce proprio quando viene occultando questa propria intima radice. E i suoi valori sono quelli propri di una umanità trascendentale che è costituita dalla riflessione filosofica. La posizione di Husserl è assai netta: si tratta di respingere la frammentazione e la risoluzione strettamente metodologica delle scienze, di leggerle invece secondo un criterio ermeneutico, di decantarne il «senso», di cogliere questo come «valore» (in quanto legato all'umanità) e di riaffermarlo, attraverso la filosofia, come *telos* essenziale del lavoro scientifico e della riflessione sulla scienza.

Con Weber, invece, il nesso scienza-valori è tagliato alle radici. Il principio di «avalutatività» si pone alle origini di ogni pensiero scientifico e quindi il sapere si risolve in sapere tecnico, in ricerca di mezzi-adeguati-allo-scopo, in dominio dell'esperienza. Senza alcun contatto con l'umanità filosofica. La valutazione viene fatta solo come valutazione tecnica, svincolandola da ogni principio antropologico generale, da ogni finalità non-oggettiva e non-empirica; scrive nel 1917, nel saggio su *Il significato della «avalutatività» delle scienze sociologiche e economiche*:

mi sembra, senza possibilità di dubbio, che nel settore delle valutazioni pratico-politiche (particolarmente anche di politica economica e sociale), da cui debbono essere tratte direttive per un agire fornito di valore, le sole cose che una disciplina *empirica* può porre in luce con i suoi mezzi sono le seguenti: 1) i mezzi indispensabili e 2) le inevitabili conseguenze; 3) la concorrenza reciproca, in tale maniera

⁷³ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961, p. 36.

⁷⁴ Ivi, pp. 357-358.

condizionata, di più valutazioni *possibili*, considerate nelle loro conseguenze *pratiche*.⁷⁵

Certamente l'«avalutatività» weberiana è problematica e si sa come un 'punto di vista', ma, legandosi alla forza trainante della scienza moderna, si afferma come un criterio supremo, anche se, a rigore, la stessa scelta avalutativa è scelta di valore, per un non-valore, per un valore neutro che ha però lo stesso statuto degli altri valori («vale» e non «è»; agisce come *telos*; non ha statuto «oggettivo»; ecc.).

Le due posizioni sono 'estreme' tra di loro, ma pongono l'accento su un problema assai reale e profondo, che travaglia, e non da poco tempo, l'epistemologia e la filosofia contemporanee. Il marxismo, seguendo percorsi in gran parte autonomi e interagendo solo più tardi con lo storicismo, ha messo a nudo l'ideologicità della scienza, sia muovendo dalle formulazioni generali di Marx, secondo cui le idee dominanti esprimono gli ideali sociali delle classi dominanti, sia applicandosi allo smascheramento delle implicazioni ideologiche delle varie scienze (dalla sociologia alla fisica). La scienza, pur non essendo né borghese né capitalistica in sé, si lega, e necessariamente in quanto cresce e si struttura in uno spazio storico connotato da classi e ideologie, alle forze dominanti e alle loro visioni-del-mondo, convogliando, ora più ora meno, al proprio interno elementi che sono espressi direttamente dal gioco degli interessi sociali dominanti. Sia Lenin che Lukács o Gramsci hanno chiara coscienza di questa ambivalenza della scienza (ora «in sé», ora «per altro») e della sua innegabile storicità, cioè di una caratterizzazione in senso anche politico-sociale. Non si rifiuta affatto la scienza come forma di conoscenza, ma si esige una critica della ideologia specifica che è ad essa immanente. La scienza quindi ingloba i valori (o alcuni di essi) presenti nel tempo storico in cui si trova a vivere ed operare, poiché proprio la sua pratica teorica la rende debole sul terreno delle pratiche, e per restituirle la propria autonomia (che non significa separatezza) è necessario sviluppare un discorso di critica dell'ideologia che investa tanto il *logos* scientifico, quanto i sistemi di organizzazione della ricerca e suoi processi di istituzionalizzazione⁷⁶.

Più radicale ancora la critica dei francofortesi: la scienza moderna è coassiale alla società borghese, della quale esprime gli elementi ideologici e strutturali più profondi: la «cosa» come «merce», il principio del «dominio», la dissoluzione del «soggetto», ecc. Su questo terreno dell'anti-positivismo Horkheimer e Adorno, Marcuse e Habermas sono d'accordo. La scienza-tecnica tipica della modernità amputa la conoscenza e crea in essa un appiattimento-rattrappimento, consegnandola alle mani del «potere».

⁷⁵ Weber, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., p. 333.

⁷⁶ Cfr. Lukács, *La distruzione della ragione*, cit.; N.J. Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo*, Editori Riuniti, Roma 1970; Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, cit., *passim*.

La «ragione strumentale» è falsa, poiché sottrae al giudizio critico i fini della ragione, ma così facendo sposa senza residuo la logica del controllo e dello sfruttamento, si vincola, anche se in modo non apparente (se non ad una dispiegata critica dell'ideologia), al dominio del «capitale» e tace sia sulle proprie origini sociali, sia sui propri fondamenti filosofici-antropologici (legati invece agli ideali non-tecnici della libertà e dell'emancipazione). La condanna francofortese è assai dura, forse ingenerosa e certamente incompleta (poiché non tiene conto del ruolo storico svolto dalla scienza contro il pensiero 'autoritario' e le politiche 'assolutistiche', ad esempio nel Sei-Settecento europeo), ma contiene una verità niente affatto di poco conto: che dentro la logica analitica della scienza restano in ombra i suoi nessi sociali e le sue implicazioni di valore, che vanno invece manifestati e discussi alla luce di un pensiero 'libero', cioè critico, quindi di una filosofia che si saldi ad una immagine non parziale della ragione⁷⁷.

Da queste premesse si è prodotta un'«autocritica della scienza» che ha visto, in anni recenti, all'opera un lavoro di analisi sul terreno dell'epistemologia rivolta a sondare i limiti della scienza moderna e contemporanea, i suoi nessi, area per area, con le ideologie; lavoro che ha coinvolto «filosofi della scienza» e «politici della cultura», con risultati ora più coerenti e analitici, ora più generici e propagandistici, ma che ha riproposto con forza il problema della «non neutralità della scienza» e della sua impossibile risoluzione nei procedimenti di assiomatizzazione e di strutturazione esclusivamente logico-formale. Geymonat e la sua scuola in Italia, Althusser in Francia, Schaff e Kolakowski nei paesi allora dell'Est, Habermas in Germania ecc., hanno richiamato, secondo varie prospettive, alla centralità dei valori ideologici *dentro* l'operare scientifico e i suoi modelli di razionalità, invocando una epistemologia critica che smascherasse ogni purezza tecnica e ogni separazione teoretica della scienza, in quanto false e ideologiche al tempo stesso. Il problema di fondo è sempre quello del nesso che si stabilisce o si *deve* stabilire tra scienza e valori, che prende l'aspetto sempre più di un rapporto trilaterale tra scienza, valori interni alla scienza e assimilazione dei valori esterni. Ciò che appare come centrale è il rifiuto del postulato-mito della purezza della scienza, della sua aseità e quindi la sua candidatura a porsi come *telos* unico/universale di ogni forma del conoscere, cioè il suo assoluto predominio. Il problema, oggi, non appare niente affatto risolto, anzi, negli ultimi anni, è stato un po' troppo drasticamente accantonato, in nome di un ritorno alla superiorità-supermazia della *teoria* ed anche in nome di un rinnovato pericolo dell'«irrazionalismo» emergente, che assediarebbe, secondo alcuni, la cittadella delle scienze. Quest'ultima tesi è solo parzialmente (molto parzialmente) vera e, forse, potrebbe anche trattarsi dell'ultima masche-

⁷⁷ Cfr. M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969; *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino 1972; H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967.

ratura dell'ideologia. Tuttavia il problema resta, ed è problema di grosso peso che può investire tutta la prospettiva del lavoro scientifico, oltre che dell'epistemologia, anche se richiede forse posizioni meno parziali e 'passionali' di quelle svolte negli anni dl suo *exploit* (intorno al '68), strategie di indagine più analitiche, controlli più sofisticati. Così, per quanto ci interessa, il problema che si è posto per la prima volta in area storicistica (allargata) ha resistito nel tempo, si è sempre più articolato, si è posto, per vie diverse, come uno dei problemi-chiave della riflessione contemporanea, presentandosi ancora oggi, certamente non nei termini specifici, ma nella forma in cui aveva trovato espressione nel complesso storicismo tedesco, tra Husserl e Weber, e nello stesso storicismo marxiano-marxista⁷⁸. Tre problemi; tre vie di continuità dello storicismo; tre spie del suo non-esaurimento teorico (da non confondere col suo 'tramonto' storico e con l'inattualità del suo 'stile' argomentativo).

3. Lo storicismo come 'risorgiva' e come 'inattuale'

Dobbiamo ora soffermarci sull'ambiguità tipica dello storicismo, legata al suo doppio volto caratterizzato tanto dalla continuità quanto dalla inattualità. Come filosofia 'di scuola' lo storicismo è declinato, restano però vivi alcuni (e centrali) problemi che, attraverso strade molteplici e molteplici innesti, arrivano fino a noi. Ciò determina verso di esso un atteggiamento ambiguo: di rifiuto verso la lettera e di richiamo (se non proprio di fedeltà) verso lo spirito. Tuttavia questo richiamo non avviene solo attraverso la ripresa di alcuni dei suoi problemi, ma, anche, attraverso il ritorno della storia (della dimensione storica) in aree di riflessione assai lontane dallo storicismo. Tutto ciò testimonia non solo della validità di alcuni 'problemi' dello storicismo, ma anche del suo 'atteggiamento' teorico che ha messo al centro la dimensione temporale del conoscere e dell'esperire. Due esempi: il secondo Wittgenstein e il legame contemporaneo tra filosofia della scienza e storia della scienza.

Wittgenstein, nella seconda fase del suo pensiero, rappresentata dalla *Ricerche filosofiche*, ha rivoluzionato il suo approccio al linguaggio, rinnovando in profondità anche il carattere del lavoro filosofico. Il linguaggio era apparso a Wittgenstein, fino dagli anni Dieci, il «territorio» della verità: in esso si operava la saldatura tra «pensiero» e «mondo» e tale connessione si organizzava secondo strutture rigorose, controllabili, cioè quelle della logica. Il linguaggio, nella prima fase rappresentata dal *Tractatus*, pur av-

⁷⁸ Cfr. due testi 'significativi' degli anni Settanta: A. Gianquinto, *Critica dell'epistemologia. Per una concezione materialistica della scienza*, Marsilio, Padova 1971 e L. Geymonat, *Scienza e realismo*, Feltrinelli, Milano 1977 (ma anche Id., *Paradossi e rivoluzioni*, Il Saggiatore, Milano 1979). Da tener presente inoltre l'operetta di M. Cini e altri, *L'ape e l'architetto* (Feltrinelli, Milano 1976) più polemica e divulgativa, ma 'significativa' anche per il dibattito che riuscì a suscitare dentro e fuori i confini degli addetti ai lavori.

vertito come «limite» del mondo, come barriera oltre la quale urgono altri e forse anche più vitali problemi, ma inconoscibili, si organizzava secondo i principi della «rappresentazione» (rappresentazione di «fatti») e della «logica», in modo da fissare come propri criteri interni il principio di verifica e il primato della sintassi. C'era alla base di questa interpretazione un radicale empirismo, anche se esso appariva corretto e sfumato dallo sfondo su cui si muoveva (etico-religioso: le domande fondamentali sono quelle che riguardano il 'senso' del mondo e della vita, ma ad esse non si può rispondere) e dal lavoro filosofico che implicava (di chiarificazione, di critica dei concetti, e non di una loro 'fondazione'). L'interpretazione neopositivistica del *Tractatus*, pur in parte arbitraria, coglieva elementi centrali della primitiva posizione di Wittgenstein (l'isolamento del linguaggio a 'sede' della verità, l'enunciato visto come 'rappresentazione', la trascendentalità della logica e quindi l'assunzione di essa a struttura universale dei discorsi e del mondo, ecc.) che legavano il suo pensiero alla tradizione empiristico-positivistica, in quanto mettevano in rilievo l'invarianza e l'a-storicità del linguaggio (e del mondo) e la stessa unità/assolutezza della logica, oltre che gli stessi rapporti della teoria della 'rappresentazione' con i principi della geometria proiettiva e della matematica⁷⁹.

Nel periodo di lunga crisi che segue al *Tractatus* Wittgenstein abbandona molte tesi del suo primo lavoro⁸⁰, ma, soprattutto, formula una nuova immagine del linguaggio che tende a definirlo come un fatto sociale e cumulativo e quindi come un organismo di tipo storico, implicando con ciò anche un mutamento profondo sul modo di esercitare il lavoro filosofico. Il linguaggio non può mai essere separato da uno 'stile di vita', da 'forme di vita', cioè dal suo entroterra storico-sociale; infatti esso si presenta come una 'città', costruita con materiali diversi e in tempi diversi, come un organismo complesso, strettamente legato alla dimensione temporale. La filosofia si fa quindi analisi dei giochi linguistici, dotati di statuti diversi e diversamente strutturati, ma sempre socialmente caratterizzati e finalizzati, e studio attento del linguaggio comune e non tanto di quello scientifico (artificiale). Lo stesso linguaggio scientifico non è altro, infatti, che un gioco linguistico che si costituisce entro uno spazio sociale determinato, al crocevia di determinate istituzioni e di specifiche pratiche conoscitive e operative. La filosofia si fa 'descrizione' e niente affatto 'fondazione', è 'terapia' che 'mette ordine', ma non doppia affatto il terreno dell'esperienza comune, anzi si immerge in esso e lo vive nel suo pluralismo, nel suo dinamismo temporale, nelle sue connotazioni sociali⁸¹. In questo recupe-

⁷⁹ Cfr. A. Gargani, *Wittgenstein tra Austria e Inghilterra*, Stampatori, Torino 1979.

⁸⁰ Cfr. L. Wittgenstein, *Lezioni e conversazioni*, Adelphi, Milano 1967; Gargani, *Wittgenstein tra Austria e Inghilterra*, cit.; Id., *Introduzione a Wittgenstein*, Laterza, Bari 1973.

⁸¹ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967; Id., *Della certezza*, Einaudi, Torino 1978; Id., *Osservazioni sui colori*, Einaudi, Torino 1981.

ro temporale/sociale va vista una 'ripresa' – che avviene però in forma del tutto autonoma, poiché nella formazione di Wittgenstein ci sono Schopenhauer e Kierkegaard, con Frege e Russell o Boltzmann, ma niente affatto Dilthey o Simmel⁸² – di alcuni atteggiamenti/temi dello storicismo: che le 'forme' si costituiscono nell'ambito dell'esperienza storica; che la riflessione filosofica è relativizzazione delle 'categorie' e dei 'concetti'; che il tempo è sociale e non metafisico, ecc. Ritornano in Wittgenstein atteggiamenti già propri dello storicismo non metafisico che vengono a testimoniare non tanto la pervasività storico-culturale della *koinè* storicistica, quanto piuttosto la 'verità', l'importanza e l'urgenza (oltre che la validità) di alcuni problemi di fondo da essa sollevati.

Anche il gran parlare attuale intorno al secondo Wittgenstein testimonia proprio l'esaurimento di una teoresi empiristico-formalistica, astorica e, a suo modo, metafisica, che è stata propria del neopositivismo, nel quale Wittgenstein si inserisce come coscienza autocritica e come acceleratore di una trasformazione radicale, in direzione antropologico-sociale e storico-critica. Ancora più radicali e significative appaiono infatti certe affermazioni di Wittgenstein contenute nelle *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, nelle quali le «forme di vita» si storicizzano in «culture» ed i linguaggi si dispongono anche all'interno di un pluralismo diacronico, oltre che legarsi a strutture eidetiche che hanno radici esclusivamente etnico-culturali, quindi storiche⁸³. In breve, il secondo Wittgenstein e la sua presenza attuale si inseriscono in un movimento critico (e autocritico) dell'empirismo che tende a condurre quest'ultimo fuori del suo formalismo e del suo dogmatismo, attraverso un recupero della variabile temporale, intesa come «storia» (processo sociale e priorità della cultura). Per questa strada, niente affatto secondaria, ritorna la storia, ma ritornano anche alcuni temi centrali dello storicismo (non metafisico) mostrando che essi non erano affatto meramente 'scolastici', ma reali, e che questi temi urgono ancora oggi all'interno della riflessione.

La stessa cosa accade nell'ambito dell'epistemologia. I postpopperiani, da Kuhn a Feyerabend ad Agassi, o anche i bachelardiani (da Canguillhem a Lecourt) e gli storici della filosofia (come Paolo Rossi, ad esempio) hanno messo l'accento, negli ultimi tempi, sulla imprescindibilità del lavoro storico in campo epistemologico⁸⁴. La storia della scienza si rivela imprescindibile per cogliere non solo le rotture di paradigma e quindi la com-

⁸² Cfr. sulla formazione di Wittgenstein, A. Janik, S. Toulmin, *La grande Vienna*, Garzanti, Milano 1975; Gargani, *Wittgenstein tra Austria e Inghilterra*, cit.; M. Micheletti, *Lo schopenhauerismo di Wittgenstein*, Zanichelli, Bologna 1967.

⁸³ L. Wittgenstein, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, Adelphi, Milano 1975.

⁸⁴ Per gli studi di storia della scienza cfr. P. Rossi, *Immagini della scienza*, Editori Riuniti, Roma 1977; Id., *La funzione culturale della storia e della scienza*, in *Scuola e scienza*, De Donato, Bari 1975; Id., *I ragni e le formiche*, Il Mulino, Bologna 1986; J. Agassi, *Epistemologia, metafisica e storia della scienza*, Armando, Roma 1978; Id., *La filosofia dell'uomo libero. Verso una storiografia della scienza*, Armando, Roma 1978.

plessità e non linearità del lavoro scientifico, ma anche le ragioni 'interne' ed 'esterne' (soprattutto quest'ultime) che portano a coagulare un nuovo paradigma. Al di là della «scienza normale» e delle «rivoluzioni scientifiche», il lavoro storico innesta la scienza nel suo divenire sociale, ne abroga la «separatezza» e la «purezza», ne mette a nudo gli innesti valutativi e politici, i collegamenti con procedimenti non induttivi o deduttivi, ma piuttosto analogici, teorico-creativi, intuitivi, ecc., che hanno le loro origini in territori del sapere e dell'agire estranei al *Logos* e immersi nel senso comune, nel suo pluralismo e nella sua caratterizzazione temporale. Notava, già tempo fa, proprio Paolo Rossi che

è forse opportuno che gli epistemologi (popperiani e non) prendano atto in una qualche forma dell'esistenza di «costellazioni di credenze» che, essendo patrimonio degli storici di professione, sono anche patrimonio degli storici della scienza.⁸⁵

In tal modo

i criteri di demarcazione e gli stessi cosiddetti «criteri di razionalità» tendono a presentarsi ai loro occhi non come storicamente immutabili, ma come connessi da un lato alle specifiche regole di una disciplina o di una tradizione scientifica, dall'altro a convinzioni o credenze o aspettative o valutazioni che hanno a che fare con la cultura, ad essa sono legate o da essa dipendono.⁸⁶

Così Rossi può concludere che le «immagini della scienza ci risospingono verso la storia, le idee dominanti, i contesi culturali, il momento dell'emergenza dei problemi»⁸⁷. La storia diviene centrale per comprendere la genesi e struttura dei «modelli» e la costruzione delle «analogie» che alimentano il versante teorico della ricerca e, in particolare, per comprendere il costituirsi di quelle «svolte» o «rotture» che vengono a coagulare nella scienza «paradigmi» profondamente innovatori e che riposano anche su elementi extra-disciplinari, come accade nella «rivoluzione copernicana», che si organizza non soltanto su principi di «coerenza» e di «prova», ma anche attraverso suggestioni extra-scientifiche (insoddisfazione per il «cosmo» medievale; ripresa di antiche teorie – Aristarco – attraverso il gusto 'filosofico' dell'Umanesimo; nuova immagine della natura, ad esempio con Bruno; ecc.), oppure nell'evoluzionismo darwiniano, che si coagula intorno a ragioni scientifiche ed a sollecitazioni ideologiche (naturalizzazione dell'uomo; laicizzazione del mondo; presenza di modelli conflittuali as-

⁸⁵ P. Rossi, *Sull'emergenza dei problemi: un'apologia della storia della scienza*, in S. Tagliagambe, A. Di Meo (a cura di), *Scienza e storia. Analisi critica e problemi attuali*, Critica marxista-Editori Riuniti, Roma 1980, p. 20.

⁸⁶ Ivi, p. 23.

⁸⁷ Ivi, p. 26.

sunti attraverso l'economia capitalistica; ecc.). La ricostruzione del «metodo scientifico» passa necessariamente attraverso il momento storico, poiché il tempo sociale (la cultura, le istituzioni, le ideologie, i conflitti, ecc.) preme tanto all'interno della scienza (come formulazione di diversi «programmi di ricerca» e di differenti «paradigmi») quanto all'esterno di essa, attraverso il condizionamento, le sollecitazioni, gli scambi di «modelli» e/o «teorie» (o parti di esse) che agiscono su «programmi» e «paradigmi» e determinano gli stili di razionalità a cui essi guardano e nei quali si inseriscono. È un dato di fatto che, oggi, attraverso sequenze diverse, la ricerca epistemologica si sia diretta verso la storia, abbia recuperato il tempo sociale come *una* delle proprie matrici e la temporalità come *una* (e fondamentale) delle proprie coordinate costitutive. Questa riaffermazione della storia mette in rilievo che, anche sul terreno delle scienze, non si realizza una comprensione adeguata (quindi «vera») se non vediamo agire la «logica» in relazione ai contesti socio-temporali, sia per quanto si rimandino simmetricamente (ed è il caso meno frequente), sia per quanto si connettano in forma dialettica, poiché l'organismo della scienza non è affatto invariante o caratterizzato da una oscillazione binaria tra verità ed errore, ma piuttosto risulta una struttura assai complessa, caratterizzata da un pluralismo articolato e dialettico, che si sviluppa *nel* tempo e *col* tempo storico-sociale, del quale trattiene connotazioni non marginali e «immagini» o «elementi» o «suggestioni» assai specifiche.

Due esempi, abbiamo detto: Wittgenstein e la «storia della scienza». Entrambi, in aree distanti, dimostrano l'impossibilità di fare a meno, in indagini teoretiche ispirate ad un rigore non esclusivamente formale (cioè non pregiudicato da una specifica immagine rigorosa di se stesso), ma radicale (tendenzialmente esaustivo e aperto), del momento storico, della dimensione temporale e sociale della storia, vista come sfondo genetico e intenzionale da cui e per cui si costituisce ogni forma di conoscenza (il linguaggio, la scienza). I due esempi confermano che oggi lo storicismo ritorna (come problema, più che come scuola di pensiero) e che quindi alcuni suoi aspetti non sono affatto superati e/o archiviati. Ma (ed è bene su questo punto essere assai chiari) cosa resta dello storicismo e di quale storicismo si tratta? Dello storicismo risulta inattuale il linguaggio (troppo umanistico e troppo filosofico-speculativo), lo stile ottocentesco del suo pensiero (spesso ancora metafisico e legato a miti culturali anche più antichi: l'Uomo, lo Spirito, la Libertà, ecc.), il suo porsi come forma ultima (= estrema) della teoresi, in quanto intrascendibile nella relativizzazione di ogni conoscenza e valore, la sua sordità a quelle che possiamo chiamare le «ragioni dell'empirismo» (antimetafisica; antropologia finita; l'esperienza come base; ecc.), la sua concezione del tempo come organismo unitario e orientato, e non pluralistico e segmentato. E di questa inattualità non c'è riscatto. È la parte più inerte dello storicismo, irrecuperabile in un clima culturale come quello attuale che si risolve nella valorizzazione della critica e nella sua radicalizzazione, in un'ottica post-empiristica che tiene però assai conto delle «ragioni dell'empirismo», cioè in una situazione culturale

sorda alla metafisica e sospettosa di ogni 'umanesimo', considerato come un *plafond* acritico e retorico.

Dello storicismo c'è però una parte assai viva: quella legata ad alcuni problemi di fondo che lo caratterizzano e lo alimentano ed ai quali abbiamo accennato nel paragrafo precedente. Lo storicismo è vivo, così, nell'ottica teoretica che esso viene a illuminare e sostenere, legata allo «scambio» tra tempo e conoscenza, tra «forme» e «società», tra sapere e storia, poiché per essa nessuna forma di sapere o aspetto della conoscenza (categoria o concetto; linguaggio o scienza) è separabile dalla società, dal contesto temporale-sociale che la caratterizza (lotte di egemonia, presenza di ideologie, formazione di poteri, regolamentazione di inclusioni e di esclusioni, ecc.), in quanto ogni discorso o pensiero agisce come pratica sociale e si genera nel tempo e dal tempo (non dalla mente che è poi anch'essa, sia pure ad un livello in larga parte biologizzato, costituita attraverso il tempo sociale). Certamente un tale generale principio teoretico oggi appare come non più sufficiente ed è necessario articolarlo in indagini più analitiche, lavorando su aspetti specifici (ad esempio la scienza, ed in essa su alcune categorie), su «momenti» o «tappe» particolari (ad esempio, fondamentale appare la nascita in Grecia del pensiero occidentale, scientifico e filosofico, e di quasi tutte le categorie in esso determinanti), approfondendo i nessi tra mentalismo-biologia e radici storico-sociali (ad esempio, riguardo agli «universali linguistici», ai «principi logici»), e altro ancora. Si tratta di un lavoro che va fatto con ampiezza e rigore e che solo può riqualificare quel nucleo teoretico dello storicismo di cui oggi si avverte la rinnovata attualità. E che è, da più parti, in cammino. Solo che tutto ciò non fa altro che riconfermare la validità di quella posizione, di quella esigenza di collegamento dialettico tra teoria e storia, attorno al quale si era edificato lo storicismo, soprattutto critico (o neo).

PARTE SECONDA
DUE MODELLI EUROPEI

CAPITOLO 2

SULLO STORICISMO CRITICO DI ORTEGA Y GASSET*

1. Ortega dopo lo storicismo e la ricezione italiana

L'universo degli storicismi, nella sua densa storia di due secoli, manifesta una varietà di modelli e di percorsi che rende assai difficile definire il quadro teoretico dello storicismo (al singolare), anche se denota la tenuta storica di un modello filosofico creatosi dopo Kant e dopo Hegel, come pure la sua articolazione internazionale e la sua forza culturale. Oggi, però, guardiamo agli storicismi *dopo* il loro tramonto, dopo il congedo delle loro accezioni metafisiche, quali metafisiche della storia o del soggetto (trascendentale), e le letture puramente metodologiche (alla Croce), per avvicinarci – invece – a una riconsiderazione in chiave ermeneutica, di ermeneutica critica, che fa dello storicismo una cruciale e complessa, e nobilissima, filosofia dell'esperienza. Sulla scia di Heidegger, di Gadamer, di Ricoeur, ecc. si è ricollocato lo storicismo in un orizzonte più fenomenologico e antropologico, in cui l'orizzonte della storia si intreccia con quello della ragione, della cultura, della complessissima *praxis* umana che, di fatto, ne è l'artefice, attraverso la sua azione collettiva e protratta nel tempo, che emerge dalla graduale de-biologizzazione dell'*Homo sapiens sapiens*, attraverso l'uso delle mani e della parola e, poi, della costruzione di una *societas* strutturata e organica incardinata non su istinti bensì su regole, credenze, valori, tradizioni.

Oggi, con più consapevolezza di ieri, lo stesso storicismo critico si è fatto meno «ismo» e più critico, affermandosi come una teoria dell'esperienza che coinvolge l'io-coscienza e la cultura/storia in un nesso inscindibile e in una dialettica reciprocamente funzionale e costantemente aperta. Ciò che vale – oggi – dello storicismo è questo fondamento empirico-storico e la coscienza dialettica di quel «tempo storico» al cui centro stanno le azioni umane, le quali – a loro volta – costituiscono il *medium* della cultura, costituita a partire dal linguaggio e articolata su molteplici fronti linguistici che vengono a costituire e costruire i saperi, le prassi, le istituzioni: tutta quella oggettività storica da cui, di fatto, dipendiamo, ma che è an-

* Il presente saggio *Sullo storicismo critico di Ortega y Grasset* è uscito nel volume di F. Cambi, A. Bugliani, A. Mariani, *Ortega y Grasset e la Bildung* (Milano, Unicopli, 2007).

che, in relazione alla specie, un nostro *storico* prodotto. Ovvero: prodotto *nel* tempo e sottoposto ai mutamenti *del* tempo.

Dentro l'ermeneutica critica, dentro gli esiti della Scuola di Francoforte, dentro le proiezioni del decostruzionismo e del neopragmatismo (per rifarsi a modelli filosofici tra loro assai lontani), dentro le orme – ormai pur deboli – del marxismo critico si attesta una *koiné* che è erede di quella ermeneutica, ma ricondotta – anche nella tradizione dell'*ermeneutiké* – al suo stemma teoretico, al suo modello filosofico in senso più stretto e più alto. Lì circola uno storicismo critico che torna di attualità se riletto come filosofia dell'esperienza e costruzione di una metafisica (critica e laica) dell'esperienza stessa. Un tale modello di storicismo critico si è costruito già a partire dagli anni Dieci del Novecento e si è nutrito di quelle linfe complesse dello storicismo tedesco da Dilthey a Heidegger e si è imposto come uno storicismo particolare nella filosofia del Novecento, e particolare perché «senza metafisica» ma anche perché aperto alla comprensione/tematizzazione dell'esperienza come nucleo forte di ogni filosofia critica (quale anche e soprattutto lo storicismo novecentesco ambisce ad essere).

È il modello di Ortega y Gasset che, oggi, ci appare come lo storicismo di grana più fine, di identità più critica-critica, di matrice e costruzione più complessa, di fisionomia calibrata su una teoria dell'esperienza capace di leggerne la problematicità e l'apertura, la tensionalità, la struttura, la radice criticamente ontologica. Dopo Dilthey e le sue aporie, dopo Weber e il suo «scientismo», dopo Husserl e il suo cartesianesimo idealistico, ma anche dopo Croce e la sua Filosofia dello Spirito, e anche dopo il suo modello metodologico de *La storia come pensiero e come azione*, dopo Gentile e il suo quasi-storicismo fichtiano, dopo Gramsci e il suo storicismo tra Croce e Marx, e Lenin anche, Ortega ci appare – nell'età aurea degli storicismi – come il modello forse più avanzato, più incamminato verso quello «storicismo del “dopo lo storicismo”» – che è stato più volte richiamato come un baricentro della riflessione contemporanea, anche e soprattutto in Italia. Si pensi a Garin, si pensi a Massolo, ma – oggi – si pensi anche a Vattimo (erede dell'ermeneutica di Pareyson ma anche di quella heideggeriano-gadameriana e rivolto a tematizzare lo 'sfondamento' della filosofia partendo dalla sua antropologizzazione-nel-tempo) o a Bodei (allievo di Massolo e attento a delineare un pensiero interpretativo che si accende proprio dallo storicismo antropologico del suo maestro e si gioca tra 'scomposizioni' e ricostruzioni dell'identità empirico-vitale del soggetto e di tutte le sue potenzialità, di cui la *Kultur* ci è vettore e testimone).

Ortega, possiamo dire, sta magistralmente dietro gli esiti critici (e critici-critici) dello storicismo contemporaneo, ovvero di un pensiero che, partendo dall'uomo, incrocia sempre il tempo storico e lo fa, con tutti i suoi condizionamenti *a-priori* e con tutte le sue aperture al possibile. Lo storicismo di Ortega sta, *in toto*, su questa lunghezza d'onda. È il più moderno degli storicismi? Sì, forse. Anzi: certamente. Poiché ha tutti quei caratteri che il pensiero ermeneutico-critico contemporaneo reclama come propri:

1. il fondare e fondarsi sull'esperienza;
2. il darsi di essa come problema del nesso tra io e mondo e come loro annodamento e intersezione;
3. esperienza che è tempo e si fa nel tempo e in un tempo-storico: sociale, culturale, vitale;
4. tale gioco dell'esperienza è potenziato/guidato dalla ragione, che non è un in-sé, bensì un per-noi: un fascio di strumenti che ordina e collega, che si rinnova, che si dà come plurale e che si nutre di (e sta in) tutte le forme della cultura;
5. tra esperienza (come vita/problema) e ragione corre un rapporto aperto dentro la storia che è pura temporalità e risulta quindi tragicamente aperta su se stessa, mai garantita, attivata da quello 'squilibrato' che è l'uomo, ontologicamente strutturato sul tragico, l'alienazione, la ricerca, l'inquietudine.

Del recupero e dell'interpretazione di tale storicismo – dopo aver sondato il pluriverso degli storicismi, il pluralismo delle tradizioni, la ricchezza anche in Italia di questo modello filosofico, attraverso le opere di Pietro Rossi, di Tessitore, di Cacciatore, ma anche di Garin e della sua scuola, di quella di Massolo (Bodei in testa), delle ricerche di Piovani, di Gregory, di Verra ecc. – si è fatta carico, in modo assai intenso la cultura filosofica italiana, a partire dagli anni Settanta («dopo lo storicismo» ormai conclamato) e attraverso un'opera di edizione e di studio delle opere di Ortega, che, con gli interventi di Rippepe, di Pellicani, di Infantino, di Savignano, ha riletto Ortega cogliendone tanto lo 'spettro' fine e complesso della sua teoresi quanto la radicale attualità di essa. È stata un'occasione di rilancio internazionale di Ortega che, al di là della Spagna, non ha visto condizioni analoghe in altri paesi, con uno sforzo così intenso e così acuto e, in tal modo, ha posto Ortega come attore-chiave dell'avventura dello storicismo, come suo interprete sottilmente critico e autenticamente costruttivo, alla luce di quella «ragione vitale e storica» che è – e voleva essere – l'architrate stessa di un sistema filosofico *in fieri*, forse mai realizzato e, alla fine, così poco sistematico in senso tradizionale (= sapere organico/compatto/totale).

Non solo: si è superato anche un silenzio posto dalla cultura filosofica italiana intorno a Ortega, dopo i richiami di Giusso (1939), di Tilgher (1932), di Bo (1948), di Treves (1954), che non ha portato Ortega come interlocutore dello storicismo anche nei momenti in cui il dibattito (negli anni Quaranta e Cinquanta) su questa forma filosofica si è fatto più intenso. Si veda, ad esempio, il lavoro di Banfi e anche filosofico-culturale svolto attraverso «Studi filosofici». Minimi sono i richiami a Ortega (un articolo di Meregalli), che pur aveva avuto, in Germania e negli stessi anni di Banfi, la stessa formazione e vissuto le stesse inquietudini. Sì, tale silenzio è testimone di un'incomprensione, forse di una divergenza teorica (relativa al neokantismo e alla Scuola di Marburgo in particolare), ma risulta, al tempo stesso, singolare e non giustificato. Lo stesso dovremmo fare per

Croce e per la sua opera di commento intorno alla cultura europea e agli storicismi in modo particolare: ci fu un confronto o no? E se no, perché? Un confronto vero non ci fu, pur tra le vicinanze (lo storicismo come metodo storiografico, ovvero interpretativo della cultura, della storia umana; come metodo critico) e le differenze (la storia come «fondamento», il soggetto empirico-vitale-storico come «avvio»).

Oggi questo confronto sullo storicismo tra Ortega e la filosofia italiana c'è stato, e ne possiamo raccogliere i frutti, che sono frutti assai positivi: di possedere uno storicismo aperto e critico che si pone a sé nella tradizione storicistica europea, ma che lo rende, oggi, attualissimo e, forse, il modello più avanzato di storicismo critico che il pensiero europeo contemporaneo abbia prodotto. Forse sì, anzi è probabile. E così Ortega è, proprio oggi, nostro contemporaneo. Un classico contemporaneo. E tale dizione non è, affatto, un ossimoro.

2. Saggismo e sistema

Ma cosa rende così attuale, così vitale, così criticamente pregnante il pensiero di Ortega? Almeno quattro aspetti:

1. la sua 'dispersione', il suo dislocarsi su molti – su tutti – i fronti della cultura e della riflessione e lì agire come dispositivo interpretativo e critico, la sua disseminazione (non disarticolata, però: essa ha un *focus* se pure problematicamente aperto) e il suo caratterizzarsi come saggismo, come pensiero attivo attraverso la forma-saggio;
2. la sua tensione verso la costruzione, sia pure 'aurorale', sia pure in abbozzo, di un sistema, come asse di riferimento di un pensiero, che ne tutela il nucleo e il metodo, ma di un sistema aperto, critico, diversissimo rispetto a quelli del razionalismo moderno che si giocano nell'identità tra pensiero ed essere, mentre qui si tratta solo di ipotesi interpretative da confermare nella disseminazione della ricerca;
3. il partire dall'esperienza come vita, che lega «io» e «circostanza», che li accomuna nel «tempo storico», che li vincola «al problema», allo «squilibrio», alla ricerca, ecc. e ci dà della vita una lettura costruttiva e inquieta al tempo stesso, in cui io e società, biografia e storia sono strettamente congiunti e interattivi, pur senza mai confondersi; anzi stando in costante tensione dialettica (pur essendo quello di Ortega uno storicismo poco hegeliano e, quindi, «senza dialettica») tra i due «poli»;
4. il valorizzare la ragione, aperta e storica, sottratta a ogni ipoteca razionalistica, che sta dentro tutta la cultura e la feconda e in essa si sviluppa e si rende attiva e molteplice; una ragione in cui arte, scienza, filosofia, religione sono attori fondamentali, poiché ne decantano la fenomenologia complessa e la funzione ermeneutica: costruttiva e critica al tempo stesso.

Le opere giovanili di Ortega, a partire dalle *Meditazioni sul Chisciotte*, si dispongono, soprattutto, sul saggismo e sul vitalismo (ma non solo), quelle della piena maturità e anche incompiute (e guardate da Ortega stesso con rimpianto) ruotano intorno al sistema e alla ragione (ma non solo), delineando così un pensiero a statuto inquieto che, costantemente, si rinsalda e si approfondisce, si ripensa e si rinnova dilatando le sue latenze e le sue potenzialità: cioè decantando uno storicismo critico di grana finissima, di vera caratura critica e di alta e significativa attualità, soprattutto dopo il 'tramonto' degli storicismi a vario titolo metafisici e criptodogmatici.

Il saggismo in Ortega è un carattere squisitamente teoretico poiché riguarda il costituirsi stesso del pensiero come *avventura*, come *ricerca*, come *attività vitale*, il quale ha un contrassegno – sempre – aperto e problematico, collocato nel «fare esperienza» e che di essa accoglie le tensioni, le inquietudini e, anche e soprattutto, la condizione di specificità, di precarietà, di incertezza, pur guardando a un tessuto di principi, di orientamenti, di risultati caratterizzati dal porsi come verità. All'interno di una filosofia dell'esperienza così dinamica e aperta e incardinata sul soggetto come io e sul suo mondo (come «circostanza» o esperienza/mondo) la tensione teoretica ha, sempre, un carattere stellare, si accende ovunque, da qualunque particolare e si sviluppa in indagine critica e rigorosa (e guidata dal rigore critico: che è discussione aperta delle condizioni stesse dell'esperienza data all'io e per l'io e per quel singolo io; e rivolta al rigore, al portare ordine e senso nell'esperienza, ma funzionale, sempre, alla sua *vitalidad*). È proprio l'incardinare l'esperienza sulla vita (sulle orme dei suoi maestri tedeschi, a partire da Simmel, maestro tra i maestri) che conduce Ortega a valorizzare il pensiero come saggismo, in quanto il saggio è ricerca con approdo debole, contingente, mai finale ed è costruito intorno alla «meditazione» libera, che nasce in qualsiasi modo e si proietta in un percorso sempre aperto, in cui la stessa conclusione è, alla fine, problema e via per accendere un ulteriore cammino. Anch'esso inquieto e funzionale al puro esercizio della ragione critica.

Il pensiero di Ortega nasce in forma saggistica e la mantiene al centro di tutto il suo percorso di sviluppo. Anche nelle opere più sistematiche, il *tono* del suo argomentare, lo stesso lessico e la stessa sintassi hanno il carattere del pensiero saggistico, di cui, in altra occasione, ho sottolineato struttura e funzione. Si pensi al suo primo testo importante (*Meditazioni sul Chisciotte*, del 1914) che ha un libero e fresco andamento saggistico: già nella sua organizzazione testuale, come pure nelle sue intenzioni, esposte nella presentazione al lettore. Sono «ensayos de varia lección», su «temas de alto nembro», su «temas más modestos», su «temas humildes», coordinati dalla volontà di «ejercitar una misma actividad» ispirata all'«*amor intellectualis*» provocato da «un hombre, un libro, un quadro, un paisaje, un error, un dolor», per salire «a la plenitud de su significado». Si tratta, così, di

colocar las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones.¹

Amore e pensiero sono platonicamente saldati, secondo l'Ortega degli inizi del suo cammino filosofico, e costruiscono uno stile di pensiero vivo, vitale, vissuto, come è proprio dell'uomo come soggetto e del soggetto come io, il quale pensa tra «yo» e le «circunstancias», spinto e «agitado por el vivo afán de comprender», che è anche «salvación», costruita con una «omnímoda conexión». Il pensiero della «vitalidad» è «meditar y comprender» e si affida a una scrittura anche evocativa, allusiva, letteraria, proprio per tener fermo l'elemento vitale («el amor») nell'atto stesso del pensare.

Tutti i testi raccolti oggi nel primo volume delle *Obras completas*, che sono quelli composti dal 1902 al 1916, sono a vario titolo composizioni saggistiche, da *Glosas* a *Los versos de Antonio Machado*, passando per *Psicoanálisis, ciencia problemática*, per *Vieja y nueva política*, per *Adán en el Paraíso* (testo-base per lo storicismo di Ortega che fissa il principio dell'«io e le sue circostanze» e del pluralismo dei punti di vista), per *Del realismo en pintura*.

Tale andamento saggistico sta anche e proprio nell'argomentare, nel disporre il discorso su vari piani diversi, nel tendere al comprendere e non al dimostrare o allo spiegare: e qui ritorna l'eco degli «alemanes», soprattutto della pur meno citata e, forse, meno letta e studiata scuola del Baden e poi anche di Weber. Tutti autori che Orringer, nel suo *Ortega y sus fuentes germánicas* (1979), non indica come partecipi dell'orizzonte teoretico del filosofo spagnolo, ma che pur sono presenti, e direttamente e attraverso gli echi ritrovati in altri pensatori tedeschi coevi. Si pensi a Weber, che emerge con forza nel pensiero maturo di Ortega, in particolare in *El hombre y la gente*; anzi, come sottolinea Infantino, «l'opera di Ortega si sovrappone in più parti a quella di Weber»², tanto nell'analisi della convivenza umana, quanto nella teoria dell'agire e nel concetto di *Beruf*, così per esemplificare. Certo, anche Ortega, nel suo *Prólogo para alemanes* ne fa un richiamo abbastanza sommario, citando Windelband e Rickert insieme ai rappresentanti di Marburgo, seguiti poi da Husserl e Scheler, a cui deve «el sentido de la vida», disposta tra «circunstancia» e «creación nuestra», insieme a Dilthey e Kierkegaard, ma senza fissarne il ruolo specifico nell'iter della sua maturazione filosofica. Anche se è poi attraverso il comprendere (*Verstehen*) che cresce anche l'*esprit de système* di Ortega, che guarda a dare ordine e senso al pensiero e al mondo: «volundad de sistema» che darà i frutti più tardi («fruto maduro para la hora madura», dopo i cinquant'anni).

¹ J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, I, «Revista de Occidente», Madrid 1983, p. 311.

² L. Infantino, *Ortega y Gasset. Una introduzione*, Armando, Roma 1990, p. 141.

Saggismo e comprendere sono i sigilli, già presenti all'inizio del suo pensiero, dello storicismo raffinato di Ortega e che restano, anche nelle opere più sistematiche come *El hombre y la gente*, *Qué es filosofía?* o *La razón histórica*, il lievito profondo del suo pensiero: sia come stile sia come modello teoretico, riportando lo storicismo verso le sue radici più critiche e mature e problematiche, nell'orizzonte degli «alemanes» da cui aveva preso avvio tale pensiero e della cui lezione Ortega si era nutrito per tutta la sua carriera di pensatore. Lezione in cui lo stesso sistema è sempre l'altra faccia del problema e un sigillo parziale e inquieto della «razon vital».

3. La «*ragion vitale*»

Entriamo, ora, proprio nel carattere delle opere sistematiche (o, meglio, più sistematiche) di Ortega per fissare, oltre il saggismo e il comprendere, l'idea di sistema che egli sostenne. Un'idea affidata alla «ragione vitale e storica», *ergo* aperta e problematica, in cui il dare-ordine-e-senso al pensiero del reale e al reale tramite il pensiero assume sempre un connotato di metafisica critica, di quadro interpretativo globale e organico, ma che è solo ipotesi di lavoro, per valorizzare la «vitalidad», per potenziarne l'esperienza, per sviluppare «creación». Il sistema è sempre ipotetico, in funzione della vita e mette capo a una metafisica, la cui funzione è, appunto, critica (comprendente, regolativa, ipotetica, vitale) e mai, mai dogmatica. Perfino la scienza, in questo orizzonte di ragione vitale, si fa pensiero critico, problematico, aperto. Così Ortega contrassegna il suo storicismo sì come antimetafisico, metodologico, ma pur sempre razionale e rivolto a leggere in forma sinergica (e sinottica, verrebbe da dire) *ragione e vita*, in un gioco di connessioni reciproche e integrate, ma sempre regolate da un interfaccia critico, capace appunto e di rendere la ragione attiva per la vita e di collegare questa al ruolo principe della ragione.

Anche Savignano, uno degli studiosi più impegnati e attenti del pensiero orteghiano, indica nel saggio del 1929 *Qué es filosofía?* il «manifesto del razio-vitalismo» e come l'opera di svolta «dall'antropologia alla metafisica», nel momento in cui accoglie Heidegger come «una "sfida"» e la innesta nel suo progetto ispirato a Dilthey di filosofia³. Partendo da un'analitica della vita, abbozza il suo quadro metafisico. Tocca l'«evento» della verità, il suo accadere *nella* vita e ad essa la ricollega, spiazzando ogni «imperialismo dello spirito scientifico» e radicando quell'evento nel «nostro tempo» che rimette al centro il filosofare, costruito nel dialogo con le scienze ma consapevole della propria generalità (ovvero del «desiderio di Universo»). Così la filosofia si impone come attività originaria, connessa com'è alla «vita umana». Da lì i caratteri di «trasparenza» (di rigore, di finezza, ma anche di organicità e di sistema) e di «gioivialità» (intrecciata con le credenze e che si fa credenza e, così, opera socialmente). Ma anche il primato della

³ Cfr. J. Ortega y Gasset, *Cos'è la filosofia*, Marietti, Torino 1973, pp. VII-VIII.

coscienza e del soggetto, del «*me ipsum*» da cui si dilata il mondo, il problema, il sapere, la riflessività e come critica e come sistema. Rivolta alla vita come «segreto» e ad interpretarla, partendo dalla condizione «indigente» in cui l'uomo, sempre, è. Indigenza che è dramma, ricerca, attesa di «uscire a riveder le stelle», che si corrobora con una teoria della vita che pone in luce proprio la funzione della ragione, così ben saldata alle stesse «categorie della vita». Che sono poi le stesse strutture di razionalità del vitale. Le sue forme di organizzazione e di sviluppo. L'opera apre, anche se apre soltanto, alla riflessione sistematica in chiave metafisica: ne costituisce, cartesianamente, un po' il suo «discorso sul metodo».

Quel «sistema filosofico» annunciato a più riprese dopo il 1929 prenderà corpo in *El hombre y la gente* e in *Aurora de la razón histórica*. Qui a noi interessa soprattutto la seconda opera, se pure non realizzata, ma 'ricostruita' da Pellicani attraverso i testi su Galilei, sulla «storia come sistema», su «idee e credenze», sulla «tecnica», che ben si collocano in quella prospettiva. Tale storicismo razionale nasce nell'antropologia già presente nel testo su *Adán*, ma su di essa costruisce una visione della realtà: come 'detta' oggi attraverso le scienze, ma riletta *en philosophie*, criticamente, e riportata verso l'io e verso la vita, che è sempre e soprattutto problema. Qui si delinea una visione del mondo di sapore heideggeriano, ma di impianto razionalista, se pure alla ragione assegna un connotato e una funzione vitali: di accompagnare la ricerca del nostro esistere nel tempo e costituita da «circostanze», che si collegano all'Universo, sia pure secondo un «punto di vista», che va però oggettivato e universalizzato, proprio per aderire alla vita nel suo complesso, nella sua generalità.

Da quei testi raccolti da Pellicani emerge con forza l'idea di oggettività, posta sì tra scienza e tecnica, ma riportate dentro la vita, dentro la ricerca del vitale, le sue tensioni individuali, sociali, storiche, come pure l'idea di un'universalità (razionale) che va resa sempre più presente, diffusa, consapevole e che non si colloca che nel gioco complesso tra soggetto e cultura, e scientifica e filosofica in particolare. Sì, qui è declinata una metafisica critica ovvero che si salda a cogliere le strutture generali del fare-esperienza, ma lo fa per dominare e incrementare la vita stessa che è il fulcro medesimo dell'esperienza, ovvero il suo modo di essere *naturaliter* e pre-riflessivo.

Anche Ortega, come i grandi maestri di filosofia dell'esperienza, attivi nei primi quarant'anni del XX secolo (da Dewey a Husserl, da Bergson a Gentile, a Banfi e a molti altri, ricordati dalla D'Agostini) ha costruito la sua metafisica critica ed ha visto in essa una funzione-chiave della filosofia: delineare un'*idea* del reale, ipotetica se pur coerente, rigorosa se pure interpretativa, rivolta a cogliere principi e a fissare canoni universali (o no), attenta comunque a leggere le tensioni, le potenzialità, le aporie stesse del fare-esperienza e a ridefinire in forma organica l'esperienza stessa (come vita, come coscienza di..., come fascio di universi culturali – e si pensi a Croce o a Cassirer –, ecc.). Anche Ortega si colloca con forza su questa frontiera, che accoglie tanto pensiero filosofico del XX secolo e

che in esso costituisce un elemento di sofisticazione e, si passi l'ossimoro, di oltrepassamento del pensiero tradizionale (metafisico-dogmatico o trascendentalistico-dogmatico) e uno dei percorsi più mobili e complessi della teoreticità contemporanea.

Le stesse lezioni di metafisica, esposte a Madrid nel 1932-33, che portavano il titolo di *Principi di metafisica secondo la ragione vitale*, pubblicate nel XII volume delle *Obras completas* di Ortega, sono un elemento decisivo per comprendere il suo pensiero maturo e il suo richiamo a una rielaborazione critica della metafisica. Lì viene delineata la «necessità» della metafisica, connessa com'è alla verità e alla verità come bisogno di generalità, che fissa principi (sia pure critici: ipotetici, validi qui e ora, storici e vitali, ovvero validi *nel* tempo sociale/culturale e *nella* esperienza della vita; mai assoluti e dogmatici). Allora la metafisica è «ricerca da parte dell'uomo di un orientamento radicale nella propria situazione», che vale nella e per la vita. E in una vita che è «interrogazione», e qui e ora. Da cui emerge il «pensare», guidato dal doppio principio di «universalità e indipendenza» che dà vita alla ragione. Tra vita, soggetto, pensiero, sapere/cultura e ragione si costruisce la metafisica (critica) di Ortega che si scandisce sì come idea-del-reale, ma lo fa per via antropologica e secondo un'antropologia della finitezza e della precarietà. Ciò non solo rende la metafisica di Ortega un modello assai avanzato di metafisica critica, ma anche la delinea come una delle più sottili, organiche, eleganti e attuali dello storicismo stesso. Del quale Ortega è erede, ma erede capace di distillarne la *lectio* più alta, più duttile, più sottile, più durevole.

4. Uno storicismo critico-critico

Il «prospettivismo» di Ortega (così come è stata definita la sua filosofia esistenzial-storicistico-razionale o il suo vitalismo dinamico-razionale) ci si consegna, oggi, dopo il 'tramonto' dello storicismo (e come «ismo» filosofico e come modello organico e aureo del fare-filosofia), dopo la conclusione delle aspre battaglie che ne hanno contrassegnato la storia (si pensi soltanto a quella, asprissima, e teoretica e politica, apertasi tra Croce e Gentile, che ha – insieme – lacerato e fecondato la filosofia italiana del Novecento, fino al 1945, almeno), dopo tante e assai diverse avventure di pensiero che hanno alimentato i dibattiti filosofici del secondo Novecento, europeo e non, ci si consegna, appunto, come un modello ancora capace di parlare al pensiero attuale. Con piena dignità. Con forza. Con convinzione. E proprio perché al cuore di questo modello ci sta uno storicismo critico, capace di rimandarci la forma forse più radicale del fare-esperienza, cogliendone le tensioni aporetiche (la finitezza e l'universalità, il vitalismo e l'istanza di ragione, la ragione come scientifica e filosofica al tempo stesso, la socialità del pensiero e dell'agire ma socialità mai inerte, poiché innestata in una teoria dell'azione umana che produce innovazione e cambiamento, ecc.) e vincolandosi al ruolo della ragione, ma come ragione vitale, storica e aperta. Forse neppure nella 'sua' (di Or-

tega) Germania si produsse, né con Dilthey né con Simmel né con Weber, uno storicismo così sottile e complesso, capace di farsi dispositivo critico dell'esperienza e di mantenersi in essa con un ruolo e di illuminazione e di propulsione, secondo un'ottica squisitamente antropologica, scandita secondo un modello vitalistico-esistenziale, ma mai (e ripeto, mai) venata di irrazionalismo.

Siamo davanti a uno storicismo che interpreta (e non spiega o dimostra) e interpreta la vita (= l'esperienza mia propria e qui e ora) in tutte le sue forme, le sue tensioni, le sue aporie, mettendo al centro di questa avventura il ruolo del pensiero, riletto come ragione (universale e necessario, astratto e post-vitale) ma secondo un quadro dinamico del fare-ragione, storico, congiunturale, in continua ri-definizione dentro l'universo e della *societas* e della cultura.

Da qui la dimensione aurea (= esemplare, significativa, complessa, ecc.) del suo storicismo critico e, da qui ancora, la sua attualità. La dimensione aurea: sì siamo davanti, forse, al modello storicistico più ricco e più mobile, ma anche più organico (nell'essere, e radicalmente, uno storicismo) che la cultura europea ha prodotto. Un modello che oggi può confrontarsi con gli approdi della stessa filosofia ermeneutica e con gli esiti delle filosofie continentali (e post-analitiche), poiché è capace di dar corpo a una teoria dell'esperienza e a una metafisica critica che ne sorreggono – interpretativamente – la costruzione e la funzione. Proprio qui sta anche la densa attualità del modello. Esso ci inoltra verso un'esperienza riletta nella sua problematicità e nella sua apertura e su di essa getta una complessa e sfumata rete intellettuale e filosofica connessa a un modello di razionalità vitale e storica, di cui proprio la metafisica critica si fa stemma e garanzia. Il modello orteghiano di storicismo proprio per questi aspetti di organicità, di apertura, di dinamismo continua a parlarci come una alta e significativa visione dell'esperienza umana (ambito in cui *tutto* si dà: dalla scienza alla metafisica, dalle emozioni – e si ricordi la riflessione, finissima, di Ortega sull'amore – al pensiero, all'organizzazione sociale) e del ruolo stesso della cultura, in ogni sua forma, sottolineandone sempre la radicale storicità. Ma di una storia senza filosofia della storia, quindi marcata da uno storicismo radicalmente e totalmente critico di cui si impone, soprattutto, la dimensione aperta di questa criticità, in quanto storica sempre e in quanto problematica, poiché incardinata sul problema dell'io e della sua circostanza, posto come rapporto inquieto e sempre *sub iudice*, ma ontologicamente fondante.

Bibliografia

Attualità di Ortega y Gasset, a cura di L. Infantino e L. Pellicani, Le Monnier, Firenze 1984.

A. Banfi, *La filosofia e la vita spirituale*, Editori Riuniti, Roma 1967.

C. Bo, *Carte spagnole*, Marzocco, Firenze 1948.

- G. Cacciatore, *Ortega e Vico*, «Bollettino dei Centro di Studi Vichiani», 1994-1995.
- F. Cambi, *Tra scienza e storia*, Unicopli, Milano 1992.
- P. Cepeda Calzada, *Sobre el amor de la razon historica*, Gráficas Espe., Valladolid 1949.
- F. D'Agostini, *Breve storia della filosofia del Nocevento*, Einaudi, Torino 1999.
- F. Diaz de Cerio, *José Ortega y Gasset y la conquista de la conciencia historica*, Juan Flors, Barcellona 1961.
- H. Gadamer, *W. Dilthey y Ortega y Gasset*, «Revista de Occidente», 1985.
- P. Garagorri, *Introducción a Ortega*, Alianza, Madrid 1970.
- L. Giusso, *Idealismo e prospettivismo*, Guida, Napoli 1939.
- A. Guy, *Ortega y Gasset ou la raison vitale et historique*, Seghers, Paris 1969.
- L. Infantino, *Ortega y Gasset. Una introduzione*, Armando, Roma 1990.
- O. Macrì, *Ortega y Gasset*, «L'approdo», 1952, 1.
— *Ricordo di Ortega y Gasset*, «Letteratura», 25-26, 1957.
- F. Meregalli, *Ortega y Gasset*, Libreria La Lampada Editrice, Milano s.d.
— *Ortega en Italia*, «Cuadernos Hispano-Americanos», 1984.
— *Introduzione a Ortega y Gasset*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- J. Mariás, *La escuela de Madrid*, Revista de Occidente, Madrid 1960.
- C. Morón Arroyo, *El sistema de Ortega*, Alcalá, Madrid 1965.
- N.R. Orringer, *Ortega y sus fuentes germanicás*, Editorial Gredos, Madrid 1979.
- J. Ortega y Gasset, *Obras completas*, I-XII, Revista de Occidente, Madrid 1932-'83.
— *Cos'è la filosofia*, Marietti, Torino 1973.
— *L'uomo e la gente*, Giuffrè, Milano 1978.
— *Scritti politici*, UTET, Torino 1979.
— *Aurora della ragione storica*, SugarCo., Milano 1983.
— *Scienza e filosofia*, Armando, Roma 1983.
— *Il tema del nostro tempo*, SugarCo, Milano 1985.
— *Vitalità, anima, spirito*, Il Cerchio, Rimini 1985.
— *Meditazioni del Chisciotte*, Guida, Napoli 1986.
— *Metafisica e ragione storica*, SugarCo, Milano 1989.
— *La scelta in amore*, SE, Milano 1997.
- L. Pellicani, *Antropologia e etica di Ortega*, Guida, Napoli 1971.
— *Introduzione a Ortega y Gasset*, Liguori, Napoli 1978.
— *La sociologia storica di Ortega y Gasset*, SugarCo, Milano 1986.
- D. Pucci, *Vita, esistenza, storia della filosofia di Ortega y Gasset*, in G. Cacciatore, G. Cantillo, G. Lisia (a cura di), *Lo storicismo e la sua storia*, Guerini, Milano 1997.
- E. Rippepe, *Il pensiero politico di Ortega y Gasset*, Giuffrè, Milano 1967.

- A. Savignano, *Ortega y Gasset: la ragion vitale e storica*, Sansoni, Firenze 1982.
- *Introduzione a Ortega y Gasset*, Laterza, Roma-Bari 1996.
- P.W. Silver, *Fenomenologia y razón vital*, Alianza, Madrid 1978.
- “Studi filosofici 1940-1949”, Forni, Bologna 1972.
- A. Tilgher, *Filosofi e moralisti del 900*, Libreria di scienze e lettere, Roma 1932.
- R. Treves, *La filosofia politica di Ortega y Gasset*, in *Studi in onore di G. Solari*, Ramella, Torino 1954.
- U. Ukser, *Bibliografia de Ortega*, Alianza, Madrid 1970.

CAPITOLO 3

SULLO 'STORICISMO' DI TH. W. ADORNO: LA CRITICA AL POSITIVISMO COME 'FONDAZIONE' DELLA DIALETTICA

1. *Dialettica contro positivismo*

La teorizzazione caratteristica della maturità di Adorno intreccia costantemente alla elaborazione *construens*, accentrata soprattutto intorno alle (mega-) categorie della «dialettica negativa» e della «metacritica», un lavoro *destruens*, rivolto specialmente al disvelamento e alla critica radicale (e «immanente») del positivismo. Anzi i due momenti si corrispondono: la dialettica e la metacritica emergono *proprio* dal rifiuto e dalla distruzione del positivismo, come risoluzione delle sue insuperabili aporie. Il positivismo quindi, occupa nella riflessione adorniana un posto privilegiato. È la «filosofia del tempo», che riemerge, come Proteo, in forme sempre diverse e camuffate; è una teoresi imperialistica (e anche terroristica) che non lascia spazio al diverso e all'alternativo; è una conoscenza, che si impone per il suo buon senso empirico, ma che soffoca la conoscenza vera come autoriflessione del concetto. La battaglia adorniana contro il positivismo può apparire veramente senza quartiere, esposta anche ai sospetti di un rifiuto troppo radicale, a volte ingenerosa e, forse, polemicamente schematizzante, ma ha alla propria base ragioni storiche e ragioni teoriche di tutto rispetto e rilievo. Sul piano storico Adorno, erede in questo di Marx (ma anche di Max Weber), vede il positivismo come caratterizzato dallo stesso tipo di razionalizzazione che si è affermata col capitalismo moderno. Questa si delinea come guidata da un ideale strumentale della ragione, dalla fine di ogni autotrascendenza nei processi di razionalità, dal dominio dello scambio e quindi dalla reificazione di ogni realtà, uomo compreso. Rifiutare la logica del capitalismo, come vittoria di un sistema produttivo e di una «cultura» (e Adorno guarda soprattutto a questa) alienanti, significa prima di tutto respingerne il modello di razionalità, cioè il positivismo, cripto o manifestò che sia. Sul piano teorico il profondo legame che Adorno intrattiene con la filosofia classica tedesca, da Kant a Marx, lo vincola ad una idea di ragione come attività critica radicale, aperta all'auto-trascendenza e alla pluridimensionalità, sospettosa verso ogni ontologizzazione, conscia di caratterizzarsi come un processo infinito di ricerca e tutto ciò, quindi, necessariamente lo conduce ad un netto rifiuto verso ogni privilegiamento del «primo», verso ogni valorizzazione del «fondamento», verso ogni conoscenza cieca rispetto al ruolo della «me-

diazione». La battaglia anti-positivistica adorniana appare, a conti fatti, come l'opposizione frontale tra due modelli di pensiero/ragione tra loro incompatibili e tra i quali è possibile (e necessario) operare una scelta in ragione della loro maggiore o minore radicalità critica. Da un lato sta la dialettica, con la sua attenzione al sociale e allo storico, con il richiamo alla mediazione e alla totalità, con la concezione del concetto come catena di relazioni. Dall'altro sta il positivismo con l'appello alla priorità dei fatti, col suo criterio di verifica, con una interpretazione del *logos* come logica e della logica formale come 'orizzonte' di ogni conoscenza. Ciò che Adorno vuol sollecitare è una opzione, in nome di una teoresi vera (cioè critica), ma al tempo stesso vuol anche 'mostrare' come la dialettica si costituisca attraverso la critica del positivismo ed anzi, essenzialmente, proprio attraverso di essa. Il positivismo è alternativo alla dialettica, ma anche complementare, in quanto ne è, diciamo così, il trampolino di lancio. Solo attraverso le aporie del positivismo-empirismo si pongono in luce, e nettamente, le ragioni di una logica dialettica e il movimento stesso delle sue categorie.

Ma di quale positivismo si tratta? Adorno fa, sul terreno della lettura del positivismo, un doppio intervento interpretativo:

1. omologa positivismo classico (ottocentesco) e neo-positivismo, tenendo però fisso lo sguardo soprattutto alla concezione viennese dell'empirismo-logico, quindi irrigidendolo su una posizione troppo univoca, trascurando gli sviluppi sia europei che americani subiti dal neopositivismo negli anni Quaranta-Sessanta attraverso Quine e Lakatos, fino a Feyerabend; il suo positivismo è quello del primo Wittgenstein e di Popper e non considera gli sviluppi né del secondo Wittgenstein né dei post-popperiani, cioè tutta la parabola anche autocritica del neopositivismo;
2. individua forme di positivismo in molte scuole o correnti filosofiche contemporanee, dal neopositivismo alla fenomenologia, all'ontologismo, permettendo una unificazione teoretica di questi indirizzi, ma forse anche una loro lettura fortemente riduttiva.

Il primo intervento si origina dalla stessa cultura filosofica adorniana, tutta ancorata al clima degli anni Venti-Trenta, e da un tipo di pensiero caratterizzato da una sostanziale non-evoluzione: ciò che è avvenuto dopo il '40 (o, forse, anche dopo il '33) si colloca fuori dall'interesse teoretico adorniano e viene letto alla luce di categorie precedentemente elaborate¹. Ciò, alla fine, non è un male, poiché espunge dal pensiero del filosofo fran-

¹ Sul pensiero filosofico di Adorno, e sulla sua formazione culturale, cfr. C. Petazzi, *Th. Wiesengrund Adorno. Linee di origine e di sviluppo del pensiero (1903-1944)*, La Nuova Italia, Firenze 1979; in generale anche T. Perlini, *Che cosa ha veramente detto Adorno*, Ubaldini, Roma 1971.

cofortese il fluttuare delle mode e gli fa puntare lo sguardo sugli elementi profondi (di 'lunga durata') della elaborazione filosofica, fissandone in primo piano le categorie strutturali e caratterizzanti, da quelle o con quelle muovendosi poi a giudicare l'indirizzo positivista nel suo complesso. Il secondo intervento, invece, appare decisamente più ardito, forse anche discutibile, ma sta di fatto che Adorno ha così messo alla luce aspetti (e significati teorici) non immediatamente evidenti in alcune posizioni filosofiche contemporanee che hanno agito in profondità anche negli ultimi decenni e che si sono prestate ad innesti molteplici e audaci. Adorno ci ha richiamato a leggere tali filosofie con acume critico, con attenzione ai principi, come pure con una volontà teoretica radicale, con un atteggiamento di criticità aperta. E così facendo ha individuato alcuni elementi portanti e in parte nascosti di quelle teorie filosofiche, permettendone una demistificazione e una comprensione più vigilata.

In breve, Adorno ha voluto fissare il nocciolo duro del positivismo, posizione filosofica fenomenologicamente assai varia, ma teoreticamente accentrata su alcune verità ricorrenti: il «primo», il *logos* = logica, i fatti (comunque siano interpretati), ecc. Potrà sembrare (e forse anche essere) un'operazione riduttiva, ma essa ha il pregio di richiamare al significato teoretico delle filosofie (cosa che, anche se può sembrare strana, niente affatto pacifica, in tempi di bizantinismi filosofici e interpretativi, di feticismo dei testi e di dedizione quasi religiosa alla «parola») e di riproporle nella loro radicalità. Questo lavoro di opposizione al e di superamento del positivismo si trova disperso in *tutta* l'opera di Adorno, ma in alcuni testi emerge con maggiore evidenza, si fa in primo piano e si delinea nel suo preciso significato storico e teorico. I testi-chiave possono essere indicati in *Metacritica della gnoseologia* e in *Dialettica dell'illuminismo*, in alcune parti di *Dialettica negativa* e negli interventi contenuti in *Dialettica e positivismo in sociologia*². Se la *Metacritica* e i capitoli della *Dialettica negativa* sono dedicati alla *destructio* di due forme camuffate di positivismo, la fenomenologia e l'ontologia, se *Dialettica dell'illuminismo* fissa le strutture della teoresi positivista in generale, classica e neo, mettendo a nudo il mito della «ragione strumentale», *Dialettica e positivismo* sviluppa invece un esame critico e una battaglia senza tregua col neopositivismo e la sua concezione teoretica empiristico-scientistica. Alla fine del viaggio adorniano il positivismo appare come regolato dalla logica del dominio, come trapassato da una serie di miti e di aporie che ne svelano la non-purezza teoretica e l'implicita ideologia. Quello positivista è un modello teoretico che sviluppa, dello spirito 'borghese' - nato già nella Grecia classica e caratterizzato dal controllo della natura e dall'assunzio-

² Th.W. Adorno, *Metacritica della gnoseologia. Studi su Husserl e le antinomie della fenomenologia*, Sugar, Milano 1964; M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966; Id., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1970; *Dialettica e positivismo in sociologia*, Einaudi, Torino 1972.

ne di finalità tecniche nel conoscere – gli aspetti non di universalità e di emancipazione, di critica radicale e di trascendenza rispetto al reale, ma piuttosto il principio di immanenza e la costruzione conoscitiva funzionale al dominio, quindi precisi atteggiamenti «di classe», caratterizzandosi come ideologia. Il positivismo è l'ideologia del capitalismo, ridotta al suo nocciolo teorico. È anche l'ultimo baluardo, in quanto il più profondo e il più astratto, di tale modello di produzione e/o concezione del mondo: il 'luogo' da cui si muovono censure radicali verso il nuovo e il diverso, anzi verso la stessa possibilità di pensarli. Il pensiero appiattito sull'esistente e vincolato ad un *Logos* che si modella sui principi dell'evidenza (che nell'immediatezza, secondo la quale si caratterizza si muove in simmetria con lo stesso esistente) è un pensiero che non trascende il reale, anzi vi si immerge e vi si perde, facendosi schiavo dei vincoli sociali (e politici) che esso incorpora nella stessa propria immediatezza, pur non rendendoli affatto trasparenti.

Tra aporie teoretiche e condizionamento ideologico nascosto il positivismo si palesa, alla fine della requisitoria di Adorno, come una cattiva filosofia che è necessario smascherare e che, nel processo stesso di smascheramento, fa emergere la necessità e la maggiore completezza teoretica (maggiore criticità e anche maggiore esaustività del 'rigore') delle categorie proprie della dialettica. La metacritica del positivismo mette a nudo non solo le sue interne contraddizioni, ma anche l'impossibilità di pensare le cose e il *Logos* fuori da un riferimento storico-sociale, su un inesistente terreno extraideologico, 'puro' e 'neutro', che è l'ultimo rifugio della stessa ideologia. Se l'attività di ricerca di Adorno può essere considerata, come a volte è stato rilevato, quella di un critico dell'ideologia dotato di un ricchissimo campo di indagine, dall'estetica alla musica, dalla letteratura alla sociologia, dalla morale all'industria culturale in genere, la critica dell'ideologia positivista è un po' il concentrato teoretico di tutte queste indagini 'locali', il punto in cui esse si decantano a paradigma conoscitivo e raggiungono quindi la propria tensione più alta. Certamente non tutta l'opera teoretica adorniana si riconduce a questa battaglia contro il positivismo, come abbiamo già accennato, ché opere come i *Tre studi su Hegel* o gli stessi celeberrimi e raffinati *Minima moralia* o lo studio su *Kierkegaard* o la *Teoria estetica*, come pure molte parti di *Terminologia filosofica* e *Parole chiave*³, contengono, accanto a richiami critici al positivismo, alla sua fenomenologia e alla sua logica, una elaborazione assai complessa di quel pensiero dialettico che Adorno tenta di rendere, attraverso Hegel e Marx, ma anche oltre di essi, più puro e più coerente, purgandolo da ogni forma di metafisica e radicandolo invece sul terreno dall'antropologia,

³ Th.W. Adorno, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1954; Id., *Kierkegaard La costruzione dell'estetico*, Longanesi, Milano 1962; Id., *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 1971; Id., *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 1975; Id., *Terminologia filosofica*, Einaudi, Torino 1975; Id., *Parole chiave. Modelli critici*, Sugar, Milano 1974.

risolvendolo quindi in 'metodo' e, contemporaneamente, sottolineando la trascendenza critica che deve caratterizzarlo e l'apertura rispetto alla multiformità dell'esperienza individuale e storica. La purificazione della dialettica avviene in Adorno innestando sul tronco di Hegel, criticato attraverso Marx e ricomposto oltre Marx – seguendo in ciò una via in qualche modo parallela al giovane Lukács⁴ –, la lezione di Nietzsche, di cui rivive la passione micrologica e il potenziamento della negazione e dell'alterità, nonché l'ottica in direzione utopica, alimentata anche dalle ricerche di Bloch, e, ancora, un criticismo rivisitato, ben diverso da quello proprio del kantismo tedesco in cui Adorno stesso era stato in parte allevato dal suo maestro Cornelius⁵, che si caratterizza come critica della critica e come radicazione storico-sociale di ogni attività metacritica.

Per cogliere in modo più preciso la critica adorniana al positivismo ci sembra utile sviluppare un discorso che tocchi i seguenti temi:

1. la teoresi positivista in senso stretto e in generale;
2. i connotati ideologici di tale teoresi;
3. le sue fondamentali aporie;
4. la sua variegata fenomenologia presente nella cultura filosofica contemporanea.

Va tuttavia tenuto presente, ancora, l'ampio disegno in cui queste ricerche adorniane si inscrivono; disegno teoretico e politico-culturale sullo sfondo del quale acquistano un più preciso significato. Fino dagli anni americani Adorno, attraverso l'uso di Hegel e di Marx, intrecciati insieme come due 'guide' di categorie connesse alla logica della mediazione ed alla critica dell'economia politica, porta avanti un progetto di interpretazione della società e della cultura contemporanea alla luce dell'*Aufklärung*, caratterizzato dall'empirismo-positivismo. *Dialettica dell'illuminismo* fissa i caratteri di questa cultura – quali il dominio sulla natura e la sua riduzione secondo la logica dell'identità (per cui ogni ente è se stesso e non 'altro') e secondo un uso del pensiero svolto esclusivamente in chiave strumentale – che aprono però, così, il varco ad un ritorno irrazionale del non-identico e del represso, sotto la forma della barbarie. Alla luce di questa logica del dominio che organizza ogni manifestazione della cultura e della società, il positivismo diviene la chiave di volta del pensiero contemporaneo, la

⁴ Cfr. G. Lukács, *La mia via al marxismo*, in Id., *Marxismo e politica culturale*, Il Saggiatore, Milano 1972. Sulla Scuola di Francoforte e Lukács, cfr. M. Vacatello, *Th.W. Adorno: il rinvio della prassi*, La Nuova Italia, Firenze 1972; G.E. Rusconi, *La teoria critica della società*, Bologna, Il Mulino, 1970².

⁵ Cfr. E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, La Nuova Italia, Firenze 1980. Su Adorno e Bloch: qualche accenno in L. Parinetto, *Ernst Bloch un teologo?*, «Utopia», 1972, 10; su Adorno e Cornelius: Pettazzi, *Th. Wiesengrund Adorno. Linee di origine e di sviluppo del pensiero*, cit. (cap. III); L. Geninazzi, *Horkheimer e gli intellettuali disorganici*, Jaca Book, Milano 1977.

forma estrema della sua «perdizione» e/o la modalità esemplare della sua integrale acrisia sia verso se stesso sia verso il reale. Allo smascheramento di questa logica del pensiero ideologico (e come rattrappito) Adorno congiungerà la proposta di un metodo di conoscenza, svolto specialmente nelle opere più tarde, che delinea, in contrappunto con i limiti e le aporie del positivismo, le proposizioni vere della logica dialettica, dando così della filosofia epocale una costante e capillare critica immanente, ma, al tempo stesso, mostrando anche, *in rebus*, che la dialettica negativa nasce dalla dissoluzione autocritica e critica del positivismo. Il disegno, in breve, è questo: il positivismo è legato alla società del dominio e della mercificazione; è filosofia epocale: in esso si mostrano il *Logos* e il *telos* di un'intera età storica; la critica immanente nasce dalle aporie stesse del positivismo se guardato alla luce di una logica dialettica, che non è affatto un punto di vista, ma soltanto la fuoriuscita del pensiero dai limiti e dai lacci imposti da un *logos* fondato sull'identità e dalla *polis* che in esso si esprime. Da *Dialettica dell'illuminismo* a *Dialettica negativa* questo è l'orizzonte che inquadra e sostiene la requisitoria più strettamente tecnico-filosofica e gnoseologica contro il positivismo. Anche su questo piano però i dubbi non possono esser taciuti e, di fatto, varie volte sono stati sollevati contro le tesi adorniane: il positivismo viene così storicamente enfatizzato e dilatato, fin quasi a divenire l'asse portante di tutta la cultura occidentale, con una lettura del tempo storico che si lega a precise prospettive nietzschiane; al tempo stesso, però, la concezione del positivismo si fa generalissima e quasi scheletrica oltre che sostanzialmente immobile, cosa che non corrisponde affatto ai reali comportamenti di tale modello filosofico. Il positivismo rischia di diventare un «ente di ragione», astratto e generalissimo, buono prevalentemente per attuare uno scontro dialettico di posizioni ideali.

Tuttavia, pur con questi limiti, il discorso adorniano contiene una sua significativa 'verità': quella (e l'abbiamo già ricordata) di richiamare la riflessione filosofica contemporanea ad articolarsi intorno allo scontro teorico e culturale, oltre che politico-sociale, tra due modelli di ragione, di sapere, ecc., caratterizzato dal reciproco fronteggiarsi di un orientamento analitico-scientifico, a cui corrisponde una logica dell'identità e la valorizzazione del 'fatto' e della verifica, e di una prospettiva dialettica, fondata sulla priorità della mediazione, del nesso storico-sociale, e su un modello 'logico' che si dirige verso il recupero della negazione-differenza e reclama lo sfondamento in direzione del futuro e dell'alterità. Tra i due modelli Adorno sta con quello dialettico, sottolineandone la maggiore forza critica, ma mostrando anche, ripetiamo, che esso si origina anche e proprio dal rovesciamento del modello opposto, cioè sviluppandone le contraddizioni e le insufficienze. Il pensiero che 'supera' è, infatti, hegelianamente e marxianamente, generato dal modello superato, come suo prolungamento dialettico. Ora, anche se in forma un po' ipostatizzata, Adorno coglie qui alcuni problemi 'reali' e vivi del pensiero del nostro tempo, sia quello connesso al declino di un modello di razionalità anali-

tico-strumentale, e spesso scientifica, che oggi si avvia, per strade diverse, a ricongiungersi con il tempo, la società e la 'storia' ed a riconoscersi ad essi profondamente intrecciata, come pure quello collegato alla crescita di nuove forme di razionalità, ora dialettiche ora post-dialettiche, che si sostengono in forza del loro *status* critico, della loro capacità interpretativa e del loro carattere aperto piuttosto che in forza di un ancoraggio univoco e dogmatico ad una invariante prospettiva di metodo. E, ancora, quello connesso alla centralità della critica come elemento portante della teoreticità, alla quale la «dialettica negativa» guarda esplicitamente. Infatti, quella «dialettica negativa» adorniana, metacritica e autoriflessiva, elaborata sulla connessione mobile di «cosa» e «concetto», attenta al diverso e al rimosso, sospettosa di ogni totalità che non si risolva in una regola interna della ragione (come esaustione radicale e autocriticamente rigorosa), che altro è se non un «ritorno» della ragione critica e l'elaborazione di un procedimento aggiornato della criticità?

Se i problemi intorno ai quali si muove la requisitoria adorniana sono reali, il faccia a faccia che essa propone fra alcuni (due) modelli di razionalità la confermano, pur con le rigidità e astrattezze che essa contiene, come un esercizio efficace per pensare la contemporaneità e per operare in essa una adeguata (cioè criticamente adeguata) scelta teoretica.

2. *La teoresi positivistica*

L'intento primario di Adorno, nelle sue indagini sul positivismo, risulta quello di fissarne l'essenza teoretica, ovvero i caratteri cognitivo-metodologici dominanti e ricorrenti. Anzi il positivismo è quello che è, cioè una filosofia epocale e una dottrina altamente organica e persuasiva, proprio in forza di quel nucleo teoretico che lo anima e che è caratterizzato da un'ottica radicale e da una tessitura argomentativa cogente. Ciò nasce dall'assunzione del principio del «primo» come elemento fondante e dal richiamo esplicito alla logica, e alla sola logica non-contraddittoria, come struttura della verità. Nei vari testi sopra menzionati Adorno enuncia a più riprese questo nucleo del positivismo, ad un tempo fissando e smontando gli elementi che vengono a costituirlo. La 'mossa' principale del positivismo è legata al feticismo del fondamento. Il percorso del pensiero-verità viene, in tal modo, ricondotto ad un elemento «primo» che lo fonda e vi agisce come *conditio sine qua non* di ogni possibile sviluppo. Si tratta di ancorare la ricerca conoscitiva ad un principio-postulato che agisce come fondamento ed a partire dal quale si svolge la semiretta della razionalità. Ragione e fondamento vengono così a coincidere ed ogni corretto pensiero non può che (anzi deve) vincolarsi al principio-criterio del fondamento. Infatti il «primo» agisce tanto come elemento di legittimazione quanto come strumento di demarcazione. Partendo da esso si costruisce un percorso conoscitivo fondato-coerente, capace di espungere il non-essenziale (ovvero ciò che è incommensurabile al «primo») ed in crescita omogenea su se stesso, in virtù proprio dei vincoli cognitivo-

metodologici imposti dal «primo». La conoscenza si fa coerente e rigorosa, lineare nello sviluppo e organicamente costituita in blocco unitario, anche se, va subito detto, avviluppa la ragione in una veste spesso troppo stretta e lontana, in effetti, dai suoi percorsi diffusi e reali.

La ragione positivistica, feticizzata sul fondamento, appare a conti fatti caratterizzata da procedimenti sì coerenti e rigorosi, ma anche rigidi e devianti, rispetto alla ricchezza-pluralità effettiva dei processi conoscitivi.

Il problema del «primo» viene affrontato da Adorno nel volume sulla *Metacritica della gnoseologia* in alcune pagine di forte tensione teoretica. Al «primo» e all'approccio cognitivo che lo sostiene si rinfaccia, da un lato, la logica dell'astrazione che lo governa fondata sul privilegiamento dell'identità, dall'altro, la sua pretesa alla totalizzazione e, anche, al totalitarismo epistemico. Di fatto, però, esso si manifesta come regresso all'infinito, come trapassato da una essenziale antinomicità e da forti resistenze da parte dell'esperienza, rimandando (proprio per tali ragioni 'immanenti', enucleabili allo sguardo di una critica che sfugga alla normatività totalitaria del positivismo) ad un pensiero che si articoli sulla mediazione (di pensiero ed essere, di soggetto e oggetto, di concetto e cosa) e restauri la critica della ragione al di là di ogni regressione fondazionistica. Il «primo», secondo Adorno, «accampa pretese totali: d'essere cioè immediato, non mediato» e «deve essere universale»⁶, ma proprio per questo «deve diventare per la *prima philosophia* sempre più astratto; ma più diviene astratto e tanto meno riesce a meglio spiegare, tanto meno serve alla fondazione»⁷ e viene fissandosi in un metodo univoco e invariante che ogni conoscenza vera deve assimilare, ma che «deve sempre arrecare violenza alla cosa sconosciuta, per amore della cui conoscenza esso unicamente esiste, deve modellare l'altro secondo se stesso»⁸. La polemica contro la *prima philosophia* di Husserl ha per Adorno un valore universale: in essa agisce uno stile di pensiero che salda insieme ontologia e logica creando uno strumento di conoscenza non criticamente motivato ed aperto ad una serie di aporie. È lo stile di pensiero tipico del positivismo, che proprio in questi suoi fondamenti rivela una profonda vicinanza e somiglianza con l'idealismo (anch'esso regno delle astrazioni e del *Logos*) e che, attraverso di essi, conclude ad «un regresso infinito» dal dato al soggetto, dal «Primo» al «Non-primo» nell'ambito della gnoseologia⁹. A parte queste «antinomie», il pensiero positivistico si vincola al «principio d'identità» e si risolve in un «assolutismo logico». Il pensiero viene identificato con la logica, mentre la logica viene vista come avulsa dal pensiero. Da un lato si restringe l'orizzonte della conoscenza e dall'altro si riduce la logica a logica formale, a fascio di regole astratte. In tal modo

⁶ Adorno, *Metacritica della gnoseologia*, cit., p. 15.

⁷ Ivi, p. 21.

⁸ Ivi, p. 19.

⁹ Ivi, p. 57.

ogni tematica è già tracciata in anticipo sulla carta geografica della scienza e pressappoco come la matematica ha tradizionalmente respinto come extramatematica la domanda di cosa sia un numero, così la filosofia non deve occuparsi di null'altro che della struttura e delle condizioni del sempre e ovunque valido.¹⁰

La logica, inoltre, viene vista come regolata dal principio di identità, secondo il quale «i concetti rimangono quelli che sono»¹¹, e risulta, quindi, interpretata come un sistema reificato «in quanto autoalienazione del pensiero» che «ha come equivalente e modello la reificazione di ciò cui si riferisce il pensiero»¹², mascherandosi come ideologia.

Il «primo» e il «Logos», ponendosi come «fondamento», includono nel positivismo una serie di aporie (tra fondamento e realtà, tra logica e pensiero, tra identità e pluralità-contraddizione, ecc.) e un buon numero di insufficienze (assolutismo, feticismo, ecc.), che si rivelano alla luce di un uso critico della ragione, cioè di un pensiero capace di autotrascendersi. Tali caratteri aporetici dei fondamenti, e del principio di «fondare», agiscono riduttivamente, in special modo, nell'ambito della gnoseologia, identificandola con la scienza, a sua volta ancorata alla priorità della logica come logica formale, ed eliminando altri centrali problemi (come il nesso che si stabilisce tra «oggetto» e «coscienza», che è posto fuori del «metodo» positivo, oppure come l'intreccio che esiste, e che pertanto non è criticamente sopprimibile, tra genesi e validità della logica, espresso dai problemi legati alla genesi della logica – fenomenologica e storica – e, in particolare, del principio di non-contraddizione che governa tutto l'edificio del *Logos*). Una gnoseologia ugualmente riduttiva e i medesimi fondamenti, tipici di un positivismo camuffato come la fenomenologia husserliana, si ritrovano in ogni altra forma di positivismo, ad esempio nel neopositivismo logico, che Adorno affronta esplicitamente in *Dialettica e positivismo*.

Anche il neopositivismo afferma il primato della logica, ed è una logica che appare come una «macchina infernale» e «sfrenata»¹³, anzi «la tesi della priorità» della logica formale è «il nucleo centrale della concezione positivista, o [...] scientifica di ogni scienza»¹⁴. Identificate scienza e logica, il neopositivismo non può che affermare «la tesi fondamentale dell'assoluta autonomia della scienza, del suo carattere costitutivo per ogni conoscenza»¹⁵. Il «primo» del neopositivismo si articola tra scienza, «fatti» e linguaggio. Il «concetto di fattualità» contiene implicazioni metodologiche a-critiche (il «fatto è un'astrazione dell'«oggetto»», in

¹⁰ Ivi, p. 51.

¹¹ Ivi, p. 75.

¹² Ivi, p. 77.

¹³ Adorno et al., *Dialettica e positivismo*, cit., p. 10.

¹⁴ Ivi, p. 11.

¹⁵ Ivi, p. 12.

quanto questo è sempre mediato dalla «totalità», mentre quello si appella all'evidenza-immediatezza-presenza, tacendo le relazioni ed i rapporti con la «struttura» più generale che contiene i «fatti» e li qualifica). Tutto ciò dipende dal privilegiamento del *continuum* logico non contraddittorio, attraverso la scelta di categorie, quanto più generali possibili, senza riconoscere che «i supremi concetti strutturali sono la condizione dei contenuti che sono sussunti sotto di essi»¹⁶. Se la scienza neopositivistica è logicistica e imperialistica, se i «fatti» sono astrazioni false, il linguaggio è un principio-limite, oltre il quale non si può regredire, e si modella sul primato della logica.

I fondamenti del neopositivismo si saldano intimamente all'assolutismo della logica creando un cerchio magico in questo tipo di pensiero, che può essere spezzato solo da una «critica immanente» che si appelli ad una concezione libera, anti-fondativa, della critica stessa. La logica si fa così il sostegno primario del neopositivismo, il suo principio di demarcazione assoluta, ma essa implica, proprio dentro la sua «purezza», la dimensione della «volontà» e del «sociale».

Per quanto inattaccabile sia la logica, il processo di astrazione che la rende tale è quello della volontà che dispone. Essa esclude, squalifica ciò di cui dispone. In questa dimensione la logica è 'falsa'; la sua stessa inattaccabilità è il dominio sociale spiritualizzato.¹⁷

Il «falso» della logica sta nell'acrisia rispetto alla propria genesi e al proprio portato nella società. Alla scienza come alla logica, ai «fatti» come al linguaggio, manca, nel positivismo, un approccio «meta» (meta-scientifico, ecc.; in sostanza, metacritico) e ciò condanna questa «forma» della filosofia a svelarsi, progressivamente e sempre più nettamente, come regressiva ed insufficiente, come testimonia esemplarmente l'itinerario teoretico di Wittgenstein. La logica «assolutizzata, è ideologia», in quanto principio di ordine e di dominio; la «neutralità scientifica» è ugualmente ideologica proprio perché vincolata alla datità, all'esistente e ad un falsificante silenzio sul sociale.

A questa feticizzazione del fondamento e della logica reificata non si può non opporre, nel movimento libero del pensiero, la teoresi dialettica che salda genesi e validità, logica e società, metodo e ideologia attraverso il primato della «totalità» e della «mediazione». Ma c'è un altro elemento tipico del positivismo che Adorno mette più volte in rilievo: l'angolazione soggettivistico-monadistica che è tipica del suo sguardo sulla realtà. Il positivismo si lega, infatti, ad una concezione soggettivistica del reale e risolve il soggetto in monade. La priorità dei dati e dell'evidenza, posti come il principio fondante della logica, implicano l'enfatizzazione della sogget-

¹⁶ Ivi, p. 23.

¹⁷ Ivi, p. 31.

tività. Così il neopositivismo incorpora un soggettivismo latente¹⁸. E tale soggetto è l'individuo-coscienza (pura) isolato, assoluto e *ab-solutus*, che assume forti caratteri solipsistici. Su questo terreno è altamente istruttiva proprio la fenomenologia husserliana. La filosofia del pensatore tedesco è tutta filtrata attraverso il «*sum cogitans*» ed ha, perciò, una radice «solipsistica» in quanto «la certezza indubitabile è incatenata all'immediatezza del *mihī*»¹⁹, e non a un io trascendentale. La coscienza è esclusivamente individuale, caratterizzata come «un assunto impotente, che dipende in pieno dalla realtà data in precedenza ed è teso unicamente nello sforzo dell'assuefazione»²⁰. Così, da un lato, cade nell'astrazione e, dall'altro, nella legittimazione esclusiva del soggetto borghese. *Legō* di Husserl è un *eidōs*, anche se più critico rispetto a quello di Cartesio e dell'idealismo, più attento alla sua dipendenza dal reale, ma che risulta, alla fine, come un fantasma, svuotato di temporalità e di storia.

In questa prospettiva astratta e solipsistica va individuata una delle fondamentali contraddizioni della fenomenologia:

Chi rappresenta l'io puro come lo postula Husserl, e cioè senza rappresentare minimamente e neppure come mera possibilità 'un altro', è sempre soltanto egli stesso questo io puro. La variazione della fantasia mediante la pura possibilità non riesce ad infrangere l'immanenza della monade perché il concetto della unità su cui si basa questa immanenza, il quale in Husserl deve fondare l'*Eidōs ego* sovraindividuale, è anch'esso monadologico. Il mio io è in verità un'astrazione, è tutt'altro che l'esperienza primitiva sotto cui Husserl lo rivendica.²¹

Il soggetto su cui la fenomenologia si fonda è un «vuoto» che non può elaborare il «pieno» a cui essa aspira, cioè un incontro reale con l'esperienza reale, e condanna così la prospettiva fenomenologica al fallimento.

Tuttavia la fenomenologia è emblematica di un presupposto centrale del positivismo (di ogni positivismo): quello connesso al privilegiamento di una soggettività astratta come punto di partenza della riflessione filosofica, e astratta perché isolata e metatemporale, che è in realtà una finzione metodologica ed un postulato acritico che innalza a elemento filosofico l'esperienza comune e non riflessiva del «me». Questo infatti non si sa, né può, come trapassato dal sociale e quindi tramato dalla presenza degli «altri» e della storia.

Ricapitolando, la teoresi positivistica si articola:

1. sul principio del fondamento, visto come punto di partenza della filosofia, e sulla sua interpretazione come «primo»;

¹⁸ Ivi, p. 14.

¹⁹ Adorno, *Metacritica della gnoseologia*, cit., p. 129.

²⁰ Ivi, p. 204.

²¹ Ivi, p. 235.

2. sul privilegiamento della logica, intesa come logica formale fondata sul principio di identità;
3. sulla valorizzazione della scienza, dei «fatti» e del linguaggio attuale come struttura di base della conoscenza;
4. sul principio della soggettività solipsistica, che viene a sostenere tutto l'edificio della fondazione e della elaborazione metodologia della conoscenza vera.

Ma, secondo Adorno, alla luce della metacritica dialettica, tali presupposti rivelano tutta la loro infondatezza, poiché si fissano attraverso una riduzione arbitraria del processo critico vincolandosi a postulati, poiché dimenticano tutta la variabile temporale e sociale costitutiva tanto nel soggetto che nell'esperienza e, ancora, poiché tagliano via processi conoscitivi 'altri' rispetto a quelli tipici della scienza fisico-matematica e legalizzati dalla logica formale, quali, ad esempio, la conoscenza estetica e la razionalità dialettica. Il positivismo segue una 'logica' acritica e riduttiva, vincolata all'ordine dell'esistente e, quindi, connotata dall'ideologia. È la filosofia per eccellenza della borghesia capitalistica che lavora con un approccio cognitivo basato sull'astrazione e la separazione dei fenomeni e che valorizza una indagine dell'uomo come individuo isolato e articolato intorno al foro del proprio «io». Il positivismo è una filosofia falsa che riverbera, però, in modo cristallino, tutta la struttura eidetica di un'epoca, divenendo così una teoria semi-vera, in quante espressiva dell'ordine e del *telos* della modernità. Andare oltre di esso è obbligatorio, se lo smascheriamo nelle sue aporie e nelle sue assunzioni/implicazioni ideologiche.

La sfida adorniana al positivismo, portata avanti muovendo dal *côté* teorico hegeliano-marxiano, contiene, come dicevamo di sopra, luci ed ombre. Essa ha un carattere così generale che rischia di divenire un *passerpartout*, un modello in fondo riduttivo rispetto alla varietà-ricchezza di posizioni e di sviluppi del positivismo, vetero e neo (soprattutto neo) e, in sostanza, ingeneroso rispetto agli stessi sforzi autocritici che il positivismo ha portato avanti nel corso degli ultimi trent'anni e più. Il positivismo di Adorno è un positivismo che si indirizza verso la revisione dei dogmi del positivismo classico dell'Ottocento, innestandosi sopra elementi idealistici, e verso la valorizzazione esclusiva del neopositivismo viennese, wittgensteiniano (prima maniera) e carnapiano, spesso pre-popperiano e certamente sordo ai problemi della «nuova filosofia della scienza»²². Si tratta di un positivismo forse un po' arcaico e non adeguatamente articolato né sul terreno degli studi di

²² Cfr., per questa 'nuova stagione' – autocritica e 'liberalizzata' – del neopositivismo, P. Feyerabend, *Contro il metodo*, Milano, Feltrinelli 1979; N.R. Hanson, *1 modelli della scoperta scientifica*, Feltrinelli, Milano 1978; M. Hesse, *Modelli e analogie nella scienza*, Feltrinelli, Milano 1980; M. Polanyi, *La conoscenza inespresa*, Armando, Roma 1979; F. Coniglione, *La scienza impossibile. Dal popperismo alla critica del razionalismo*, Il Mulino, Bologna 1978 e, soprattutto, H.I. Brown, *La nuova filosofia della scienza*, Laterza, Roma-Bari 1984.

logica né su quello dell'epistemologia. Adorno elabora un paradigma teoretico generale, esile ma fermo, che appare un po' come il minimo denominatore comune di ogni posizione positivista. Essendo un paradigma minimo è anche fortemente ristretto e quindi viene a coprire assai poco della ricca e complessa fenomenologia dell'empirismo e positivismo contemporaneo. Poco ci dice sui problemi specifici dell'epistemologia, che ha assunto un ruolo sempre più centrale e quasi esclusivo, sul terreno della riflessione empiristica; poco ci aiuta nelle ricerche contemporanee sui modelli 'esplicativi' delle varie scienze, sulla dualità o meno delle logiche che governano scienze naturali e scienze umane, ecc. La riflessione adorniana si colloca su un terreno un po' *au dessus* rispetto a tutto questo lavoro critico ed ermeneutico più specialistico, e si qualifica come un'analisi delle strutture teoretiche elementari e generali che governano due tipi di pensiero che, storicamente, vengono oggi a scontrarsi e misurarsi. Il pensiero di tipo positivista viene quindi fissato nella sua ossatura categoriale fondamentale, nella sua teoresi primaria che, in forme diverse, è pur sempre presente nelle teorizzazioni che al positivismo si ispirano. Che poi quella teoresi primaria, fissata da Adorno per individuare il positivismo, risulti sufficiente o del tutto soddisfacente è un altro problema. A noi sembra che se guardiamo al positivismo come «stile di pensiero» le annotazioni adorniane possano essere in larga parte accettate, come pure il richiamo ad una contrapposizione tra due stili di pensiero che viene ad articolare il dibattito filosofico contemporaneo. Forse potrà sembrare oggi meno convincente la distanza (per altro niente affatto motivata con atteggiamenti irrazionalistici) che Adorno prende rispetto alla scienza, che appare sempre più nettamente come il centro motore della contemporaneità, e ciò piaccia o non piaccia, ma certamente risulta del tutto condivisibile la critica allo scientismo come posizione teoretica deviante e riduttiva. Forse la condanna della logica formale potrà apparire troppo dura, ma diviene accettabile se la si legge come una rivendicazione di 'altri' spazi possibili di conoscenza e di strutturazione del conosciuto. Come pure potrà sembrare enfatico l'appello alla dialettica, per altro prospettiva logico-conoscitiva largamente screditata nella filosofia contemporanea, contagiata dai troppo generici richiami a quella forma cognitiva e da un proliferare di prospettive dialettiche sempre più equivocate (da quelle idealistiche al Dialectic, ma lo sembrerà molto meno se si tiene presente che Adorno guarda costantemente al nocciolo critico della dialettica e alla sua funzione meta-critica, come paradigma adeguato per una riflessione radicale e autocritica verso i propri presupposti. Quindi il paradigma-positivista elaborato da Adorno risulta utilissimo per orientarsi sulla teoresi contemporanea e per richiamare il pensiero ad una scelta teoretica che lo ponga in condizione di svolgere i propri compiti più fondamentali e più urgenti.

3. *Il positivismo come ideologia*

La 'logica' del positivismo non solo è funzionale ad un tipo di «sistema sociale», ma ne porta impressi, al proprio interno, i caratteri fondamentali.

Adorno, con un lavoro svolto in filigrana intorno alle categorie costitutive della teoresi positivista, tende a fissare l'identità tra i principi teoretici positivistici e la loro corrispondenza/funzione sociale, svelando in tal modo le implicazioni ideologiche che governano il pensiero positivista. Il lavoro viene condotto secondo il metodo tipicamente adorniano della «critica immanente», senza associazioni *ab extra*, senza parallelismi vagamente storicistici legati alla individuazione di sinergie temporali tra il modello teorico e quello storico oppure al riconoscimento di finalità tra loro comuni o altamente simmetriche, e quindi si sviluppa attraverso un criterio essenzialmente dialettico, volto a mostrare le strutture dell'ideologia nello stesso tessuto teoretico del positivismo e, viceversa, la logica del positivismo operante nella stessa ideologia. La storicizzazione che in tal modo viene compiuta non è affatto un'«ambientazione» del pensiero o una dilatazione dell'ideologia, bensì la lettura sincronica e critica di tempo e categorie, mostrando come essi dialetticamente si intreccino e si rinviino. Siamo davanti ad uno storicismo, per chiamarlo così, non-metafisico e non esclusivamente antropologico-umanistico, ma ad uno storicismo critico e che si rifiuta di giurare sulla separazione di *Logos* e società, che sospetta di ogni aseità e neutralità e che vede il sociale (e il politico) impregnare di sé ogni fenomeno che si compie nel tempo. Storicizzazione, per Adorno, è mediazione, cioè lettura intrecciata e parallela di classi di fenomeni che il senso comune e l'ideologia separano, assegnandoli a 'logiche' distinte. In verità, però, il pensiero non solo è nel tempo, ma è carico del tempo e delle strutture sociali-economiche che esso esprime. Come pure la società trova nella teoresi filosofica, assai spesso, il proprio principio supremo di legittimazione.

Alla luce di questi presupposti metodologici il positivismo viene letto, da Adorno, in corrispondenza col capitalismo moderno, ma anche ricondotto alla radice dell'«illuminismo» che traversa e struttura tutto il pensiero occidentale, da Omero a noi. Positivismo e capitalismo vengono fatti corrispondere, così, attraverso un doppio procedimento:

1. Adorno situa il positivismo come caso estremo, come ultima tappa dell'*Aufklärung* occidentale, mostrandolo così invischiato in quella logica del dominio che caratterizza il 'senso' della civiltà occidentale, anzi affermando che il positivismo ne è un po' l'inveramento o la forma più matura e più scaltra;
2. si tratta poi di mostrare, capillarmente, quali caratteri interni del positivismo siano riconducibili a quelli del capitalismo moderno e quali aspetti dominanti del capitalismo si riflettano nella struttura stessa della teoresi positivista.

Il primo aspetto della ricerca adorniana viene svolto a partire dagli anni americani e dalla collaborazione con Horkheimer²³, con l'avvio di una

²³ Cfr. M. Horkheimer, *Teoria tradizionale e teoria critica*, in Id., *Teoria critica*,

stretta intesa tra i due amici in merito ad alcuni temi-chiave delle loro indagini teoretiche. È questo il momento, per quanto riguarda Adorno, che vede nascere il filosofo nella sua piena maturità e originalità, dopo una lunga fase di oscillazione tra musica e filosofia, e, in filosofia, tra estetica e pura teoresi. Il grande Adorno nasce qui, con *Dialettica dell'Illuminismo* (scritta, appunto, in collaborazione con Horkheimer) e i preziosissimi *Minima moralia*, come di qui nasce la horkheimeriana *Eclisse della ragione*. Tre opere, queste, che si saldano strettamente a formare un disegno assai organico, al di là del loro diverso valore teoretico ed 'estetico'. *Dialettica dell'illuminismo* vuol renderci consapevoli del *telos* profondo dell'Occidente e, al tempo stesso, dei costi della sua progressiva realizzazione, ponendo il presente come una tappa di rottura radicale rispetto a questo orizzonte-radice della nostra civiltà, proprio perché nel presente si è attuata pienamente quella dialettica dell'illuminismo che attraverso il privilegiamento della logica del dominio, attraverso la repressione di ciò che non è funzionale allo scopo, attraverso la reificazione di ogni ente (cosa, animale, uomo che sia), si è rovesciata in aperta barbarie, mostrando la follia che è pronta a dilagare dalla ragione incardinata sul principio del dominio. In questo disegno il positivismo occupa un posto estremo: è l'ultima forma della razionalità del dominio, in cui i caratteri autorepressivi del pensiero e la reificazione dei processi conoscitivi (in quanto legati al fattuale e resi intrascendibili) si pongono come norme assolute e definitive, sulle quali non mette conto neppure, più, di indagare. L'opera di Horkheimer, che ha per sottotitolo *Critica della ragione strumentale*, riprende e prolunga le tesi della *Dialettica dell'illuminismo* e si dirige specificamente contro la razionalità moderna e contemporanea, weberiana e pragmatista, che si articola sui principi dell'avalutatività e dell'oggettività, come della 'praticità', si lega, in un abbraccio mortale, alla scienza e alla sola scienza, e si candida a rendere possibili forme sempre più barbare di dominio, in quanto tace sui fini che non siano tecnici, soffoca il pensiero divergente e cancella l'individuo. Il razionalismo contemporaneo si esprime, in questa sua logica empiristica, tanto nel pragmatismo che nel neopositivismo, filosofie che interpretano il senso della «ragione oggettiva», cioè di «una struttura immanente alla realtà che di per sé impone in ogni caso specifico uno specifico tipo di comportamento, si tratta di un atteggiamento pratico o teoretico»²⁴. Mentre Horkheimer si rivolge al pensiero del neocapitalismo e ne critica i nodi centrali (mezzi-fini; idea di natura; ruolo e aspetto dell'individuo; nozione di filosofia) ed il *plafond* 'positivistico', Adorno indaga, nel tempo del dominio totale, le sorti della

II, Einaudi, Torino 1974. Per il rapporto Adorno-Horkheimer: M. Jay, *L'immaginazione dialettica. Storia della scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali, 1923-1950*, Einaudi, Torino 1979; M. Protti, *Homo theoreticus. Saggio su Adorno*, Franco Angeli, Milano 1978.

²⁴ Cfr. M. Horkheimer, *Eclisse della ragione*, Einaudi, Torino 1969, p.17.

coscienza etica e teoretica, oltre che estetica, sottolinea la decadenza dell'individuo-persona, della coscienza autonoma, e si richiama al «ritorno del rimosso» e al *telos* dell'utopia. In analisi sottili e micrologiche, il cui centro è sempre nell'«oggetto» studiato e nell'orizzonte nel quale esso si iscrive, che si articolano in brevi paragrafi densi di sedimentazioni culturali e di esperienza etico-sociale, oltre che di consapevolezza teoretica, Adorno porta avanti uno smascheramento della vita moderna, vista come totalitaria e repressiva e pone in luce le zone di resistenza, ancora in atto, a questa apoteosi del dominio, individuandole in quelle dimensioni etiche (coscienza, individuo, felicità, 'dono', ecc.) e teoretiche (criticità e divergenza, attenzione alla diversità, ecc.) che sono ormai al tramonto, ma che è necessario affermare e potenziare in direzione dell'utopia. I *Minima moralia* intendono tracciare il profilo quell'individuo reificato, proprio delle società amministrate, per disarticolarne la coscienza e ricostruirla in direzione della «nostalgia» e dell'«Utopia»²⁵.

Tuttavia è proprio in *Dialettica dell'illuminismo* che la simmetria tra mondo borghese e positivismo si palesa più direttamente. Se l'illuminismo nasce come privilegiamento dell'oggettività e reificazione dell'oggetto, come assolutizzazione dell'ideale matematico della conoscenza e come nominalismo, esso contiene in sé i germi primari del positivismo, che attendono solo l'inveramento dell'illuminismo nella civiltà capitalista avanzata per manifestarsi. Pensiero e dominio vanno di pari passo e «il dominio universale sulla natura si ritorce contro lo stesso soggetto pensante, di cui non resta altro che quello, eternamente uguale Io penso che deve poter accompagnare tutte le mie manifestazioni». Col «trionfo della razionalità soggettiva» che sottomette «tutto ciò che è al formalismo logico», la ragione si appiattisce sul dato e fa regredire il concetto al di qua del «significato sociale, storico e umano»²⁶. Il pensiero si fa «strumento» e si feticizza, radicandosi sul «mito», cioè in una conoscenza che riproduce «come verità, nelle sue configurazioni, l'essenza dell'esistente» e ha «abdicato alla speranza»²⁷. La teoresi si amputa e si arrocca sul formalismo, assumendo un volto caratterizzato dall'«autoconservazione». Il mito omerico di Odisseo, quando «narra del passaggio davanti alle Sirene», interpreta esemplarmente questa autocensura per autoconservarsi tipica dell'uomo/pensiero occidentale: «Chi vuol durare e sussistere, non deve porgere ascolto al richiamo dell'irrevocabile e può farlo solo in quanto non è in grado

²⁵ Sui *Minima moralia*, cfr. M. Vacatello, *Th.W. Adorno: il rinvio della prassi*, cit. (cap. III); R. Solmi, *Introduzione*, a Adorno, *Minima moralia*, cit.; T. Perlini, *Il critico dell'immediatezza*, «Umana», 1955, 3; le recensioni di L. Amodio («Ragionamenti», 1955, 5), di A. Santucci («Convivium», 1955, 6), di P. Rossi («Rivista di filosofia», 1955, 1).

²⁶ Horkheimer, Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, p. 35.

²⁷ *Ibidem*.

di ascoltare. È ciò a cui la società ha provveduto da sempre»²⁸. Nella esperienza vittoriosa di Odisseo si cela però una costante repressione verso lo spiazzamento dell'uomo, il suo controllo e l'imposizione del silenzio a ciò che in lui diverge rispetto al socialmente legalizzato, ed essa

tocca anche l'intelletto padrone di sé, che si separa dall'esperienza sensibile per sottometterla. L'unificazione della funzione intellettuale, onde si realizza il dominio sui sensi, la riduzione del pensiero alla produzione di uniformità, implica l'impoverimento del pensiero come dell'esperienza

e così «lo spirito si trasforma di fatto in quell'apparato di dominio e autodomínio»²⁹.

Con *Dialettica dell'illuminismo* (e le opere che l'accompagnano e la completano) si delinea uno stretto legame tra pensiero 'borghese', mercantile prima, capitalistico poi, che, nelle sue strutture fondamentali, si è originato già nella Grecia pre-classica e da lì, attraverso la diffusione dello spirito commerciale, si è posto a chiave di volta della civiltà occidentale, reprimendo e ostacolando in maniera quasi terroristica ogni altra forma di rapporto tra uomo e natura, come pure tra uomo e uomo. Siamo alle origini, contemporaneamente, del pensiero e dell'ideologia borghese, che il capitalismo moderno non farà altro che sviluppare e raffinare. Il pensiero positivista ha, quindi, laggiù le proprie radici e porta il segno di quella ottica di dominio che governa, da lì, tutto il mondo occidentale.

Se *Dialettica dell'illuminismo* indaga la storia di 'lunga durata' del positivismo e lo collega alle proprie radici economiche e politiche e alla formazione di una specifica 'mentalità', cioè alla nascita di una 'cultura', scoprendone così i nessi sociali e le strutture costitutive, in modo che l'illuminismo-positivismo si fissa come il paradigma centrale della razionalità occidentale e manifesta al proprio interno la parabola dello sviluppo di questa (per cui il punto di arrivo appare come l'inveramento e il rovesciamento, al tempo stesso, di quel modello originario, cioè il positivismo è la forma estrema dell'illuminismo, ne è la decantazione, ma anche il momento in cui si mostrano le parzialità e le insufficienze, i rattrappimenti e le contraddizioni di un paradigma teoretico), Adorno conduce, un po' in tutte le opere successive e in alcune con maggior vigore (*Dialettica e positivismo*, anche *Metacritica della gnoseologia* o *Scritti sociologici*, ecc.), uno smascheramento capillare delle implicazioni ideologiche del positivismo. L'indagine si compie su due piani: muovendo dalle categorie o muovendo dalle strutture sociali. Delle prime viene mostrata la precisa corrispondenza con la logica della società; delle seconde viene fissata la logica che le articola e le governa. L'obiettivo finale è quello di mostrare,

²⁸ Ivi, p. 42.

²⁹ Ivi, p. 44.

tra i due emisferi, la perfetta simmetria, *ergo* la reciproca funzionalità e la identità operativa in campo sociale. Tra i caratteri ideologici 'interni' della teoresi positivista Adorno pone al centro: la volontà di dominio; l'inibizione dell'autotrascendenza del pensiero; il privilegiamento del fattuale; il soffocamento dell'utopia. Tra i caratteri «razionali» dell'ideologia capitalistica si evidenziano: il modello weberiano della razionalità funzionale allo scopo; la valorizzazione prioritaria/esclusiva dell'esistente; l'imperialismo-terrorismo nel campo della conoscenza e dei comportamenti; la generalità-universalità del principio di scambio.

Cerchiamo ora di guardare più da vicino questi punti d'incontro tra razionalità positivista e neocapitalismo, capaci di mostrarci la reciproca simmetria e quindi, sul *côté* teoretico, la dipendenza del pensiero 'neutrale' e 'rigoroso' del positivismo moderno e contemporaneo (dall'empirismo di Bacon-Locke-Hume fino al *Wiener Kreis* e oltre) da una specifica ideologia, da una concezione-del-mondo e da un sistema sociale. La volontà di dominio:

Il sapere, che è potere, non conosce limiti, né l'asservimento delle creature, né nella sua docile acquiescenza ai signori del mondo. Esso è a disposizione, come tutti gli scopi dell'economia borghese, nella fabbrica e sul campo di battaglia [...] la tecnica è l'essenza di questo sapere. Esso non tende, sia nell'Occidente sia nell'Oriente, a concetti e ad immagini, alla felicità della conoscenza, ma al metodo, allo sfruttamento del lavoro, al capitale privato o statale [...] Ciò che gli uomini vogliono apprendere dalla natura è come utilizzarla ai fini del dominio integrale della natura e degli uomini. Non c'è altro che tenga.³⁰

L'empirismo-positivismo moderno nasce all'insegna del potere e del dominio, legandosi alla civiltà che ne manifesta l'ideologia, ma rivelandosi, così, alimentato da fini non-neutrali, anzi fortemente connotati in senso sociale. È questo il 'luogo' fondamentale nel quale si manifesta l'ideologia ed agisce, in tal modo, fin nelle radici ultime di uno stile di pensiero.

L'inibizione dell'autotrascendenza del pensiero:

Il pensiero che apprende che appartiene al proprio senso ciò che non è a sua volta pensiero, fa saltare la logica della contraddizione. La sua prigione ha delle finestre. Se il positivismo è limitato è perché non prende conoscenza di questa verità e si trincerava nell'estremo rifugio dell'ontologia, fosse pure soltanto quella interamente formalizzata, priva di contenuto, della connessione deduttiva di proposizioni in sé.³¹

Infatti, la nozione vera della critica, come «critica immanente» non è mai «meramente logica, ma è sempre anche contenutistica, è confronto

³⁰ Ivi, p. 12.

³¹ Adorno et al., *Dialettica e positivismo*, p. 35.

del concetto «e della cosa»³². Il pensiero positivistico è pensiero totale, che non lascia residui fuori di sé dotati di valore cognitivo; così facendo si reifica, si vincola all'esistente e lo valorizza come norma assoluta del pensiero stesso; in tal modo si manifesta come ideologico, confuso col reale in quanto ad esso collegato in maniera subalterna, privo di autonomia e di vera capacità critica. Il positivismo, in quanto ideologia, è essenzialmente una non filosofia (critica), bensì un'ontologia.

Il privilegiamento del fattuale ci riporta all'appiattimento sull'esistente ed alla dipendenza del pensiero da esso, e quindi al silenzio sulla mediazione sociale dei fatti, di ogni fatto. Il positivismo è «disposto ad ammettere soltanto i fenomeni», considera i fatti come «dato ultimo e impenetrabile», mentre in essi «appare qualcosa che essi stessi non sono»³³.

Il concetto di fattualità, che la concezione positivistica custodisce gelosamente come suo ultimo sostrato, è funzione della stessa società sulla quale la sociologia scientifica, con la sua insistenza sul sostrato impenetrabile, ha fatto solennemente voto tacere.³⁴

Il soffocamento dell'utopia: vincolarsi all'esistente significa precludersi il diverso, vietarsi di pensarlo, bandirlo dai possibili. Ma il pensiero vero (critico-dialettico) è proiettato in direzione dell'utopia, della felicità che è la «misura» stessa dell'utopia, e si lega allo «scandalo» della sofferenza, saldandosi ad una dimensione antropologica e alla «coscienza infelice» che l'alimenta. Il pensiero formale, non-utopico, schiaccia il pensiero e lo devia dal suo alveo naturale, che è dato dal nesso costante che collega esperienza ed antropologia, soggetto e oggetto, concetto e cosa. Senza l'utopia il pensiero è morto, poiché perde la sua funzione e il suo interno criterio, fondato appunto sulla trascendenza critica³⁵.

Altrettanto esplicita appare, in Adorno, la critica della razionalità capitalistica: il rifiuto della razionalità weberiana si compie in nome di una razionalità non dimezzata, che «comprenda», al di là del nesso mezzi-fini e dell'avalutatività, «il fondamento assiologico come momento della stessa conoscenza»³⁶, che, cioè, manifesti il «sociale» che la determina; la condanna della valorizzazione dell'esistente si motiva sul principio che «il tutto è il falso» e che il pensiero vero agisce attraverso «prospettive in cui il mondo si dissesti, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe, come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica»³⁷, cosicché il pensiero «totalitario» è ideologia, è pensiero al servizio dei signori del-

³² Ivi, p. 34.

³³ Ivi, p. 20.

³⁴ Ivi, p. 22.

³⁵ Adorno, *Dialettica negativa*, cit., *passim*.

³⁶ Ivi, p. 77.

³⁷ Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 235.

l'esistente e dei loro scopi; l'imperialismo gnoseologico-epistemologico è visto in sintonia con l'imperialismo politico della borghesia e presente in ogni forma del sapere, fino al caso estremo della sociologia³⁸, nella quale impone un modello interpretativo che convalidi *in aeternum* i presupposti stessi della società capitalistico-borghese. Infine c'è il centralissimo, in Adorno, principio di scambio che governa ogni manifestazione nella società capitalistica moderna e che riduce ogni elemento in gioco alla sua forma più astratta, generale e manipolabile. La razionalità dello scambio nasce da una astrazione fondamentale ed è investita di una radicale contraddizione (le sua uguaglianza produce ineguaglianza, cioè le classi), in modo che si palesa come falsa razionalità, non esaustivamente critica e aperta al rovesciamento (formale e reale, attraverso il proletariato), funzionale all'interesse conservatore di una determinata *Weltanschauung*³⁹.

Le tesi adorniane, articolate se pur non tutte esaurientemente svolte, sulle implicazioni ideologiche del positivismo manifestano una profonda differenza dal pensiero di Marx, sia pure interpretato attraverso un'inversione di centralità tra i rapporti di produzione e i rapporti di scambio e assegnando una maggiore autonomia (ed una quasi-priorità) ai fenomeni culturali e cognitivi. Ciò che Adorno cerca di fare è di rendere più sottile il pensiero marxiano (non quello marxista) in relazione allo studio dell'ideologia culturale contemporanea, ricavando dall'economia politica del pensatore di Treviri una serie di strumenti capaci di sondare il nesso sociale (economico-politico) che sostiene molti fenomeni culturali attuali, dall'industria culturale al neopositivismo, al ritorno dell'ontologia. Inoltre la condanna del positivismo come ideologia e la stessa interpretazione della teoresi positivista come falso pensiero non vogliono essere un rifiuto totale, bensì un ridimensionamento critico di questa forma di filosofia. La «teoria dialettica» infatti

non pratica affatto il culto della ragione totale: la critica non ha nessun atteggiamento di superbia verso le soluzioni particolari, solo, non si lascia chiudere la bocca da esse.⁴⁰

Che poi, nella foga polemica, oltre alla «spina dolorosa» di un problema filosofico reale e aperto, emerga in Adorno più un atteggiamento liquidatorio che una comprensione veramente dialettica (che fine hanno fatto nella sua requisitoria anti-positivistica le 'ragioni' del positivismo? dove sono finite le conoscenze particolari, di cui la stessa dialettica non può fare a meno? e ancora: perché pone costantemente in ombra le battaglie positivistiche per l'autonomia del razionale, contro le metafisiche arcaiche e le confusioni tra ontologico e deontologico?) è un dato di fatto,

³⁸ Cfr. Th.W. Adorno, *Scritti sociologici*, Einaudi, Torino 1976.

³⁹ Adorno et al., *Dialettica e positivismo*, p. 36.

⁴⁰ Ivi, p. 80.

anche se, per chi muove da una concezione critica della ragione, fondata sull'asse Kant-Hegel-Marx, largamente giustificato e proprio dalla volontà di riconfermare, nel tempo della valorizzazione di una teoresi che rischia il proprio rattrappimento, il senso di una teoreticità più radicale e più intera. Certamente il positivismo non è solo ideologia, ch  le sue analisi 'locali' sono spesso fruttuose e imprescindibili in moltissimi campi, ma in esso permane una volont  totalizzante e imperialistica che   anche e soprattutto ideologica: funzionale ad un sistema socio-economico di cui interpreta le prospettive profonde e manifesta il volto nascosto. Infatti, nota Adorno,

l'ideale di una progressiva razionalizzazione tecnica anche della scienza sconfessa quelle concezioni pluralistiche a cui gli avversari della dialettica per il resto rendono omaggio.⁴¹

Il positivismo moderno nasce con l'empirismo-realismo della linea Bacone-Locke-Hume, si consolida nell'Ottocento tra Comte e Stuart Mill per 'esplodere' infine nella filosofia contemporanea, articolandosi in varie correnti (dal neopositivismo logico alla fenomenologia, dall'ontologia al pragmatismo, al Diamat) e penetrando sul terreno delle scienze, annettendosi le stesse «scienze umane», come rivela esemplarmente la sociologia empirica. Attraverso queste tappe si costruisce quella tradizione del pensiero moderno alternativa all'idealismo, radicalmente avversa alla gnoseologia critica e alla priorit  della dialettica, che mantiene alcuni caratteri costanti. Tali sono:

1. il legame ai fatti, intesi nel modo proprio del senso comune;
2. il richiamo alla centralit  di «un momento pragmatistico, pratico»⁴²;
3. la fedelt  ad una precisa funzione politica, che si manifesta nella elaborazione del consenso (Locke insegna).

Se la fase classica dell'empirismo-positivismo (da Bacone a Hume) o quella ottocentesca vengono, in sostanza, soltanto sfiorate dalla riflessione adorniana, la disamina delle posizioni novecentesche occupa una parte assai cospicua del lavoro di Adorno. Di Bacone si sottolinea, pi  volte, il «sapere   potere», di Locke il privilegiamento della «conoscenza sensibile»; Comte, invece, appare sempre assai marginalmente in campo filosofico, mentre ha largo spazio negli *Scritti sociologici*; Stuart Mill non viene quasi mai ricordato⁴³. Hume invece viene valorizzato, con Berkeley (e l'accostamento   significativo), come rappresentante di un «empirismo coerente», cio  di «una concezione coerentemente sensistica che non ammette altra

⁴¹ Ivi, p. 81.

⁴² Id., *Terminologia filosofica*, cit., p. 349.

⁴³ Cfr. Th.W. Adorno, *Terminologia filosofica*.

fonte e giustificazione della conoscenza all'infuori dei dati immediati della mia coscienza»⁴⁴, che è palesemente vicino al punto di partenza di un idealismo critico, come testimonia lo stesso Kant che da Hume, anche se contro di lui, ha preso le mosse.

È invece nel Novecento che assistiamo alla crescita fortemente espansiva dell'empirismo-positivismo, ormai fatto forte dallo scientismo del positivismo classico ottocentesco che interpretava senza inquietudini ed incertezze l'ideologia dominante della borghesia vittoriosa, politicamente e socialmente, oltre che economicamente. La crisi stessa del positivismo, tra i due secoli, non intacca alcune fondamentali certezze, che subiscono solo un aggiustamento, attraverso l'innesto di alcune componenti idealistiche (come accade alla fenomenologia) o attraverso una riconsiderazione in chiave pragmatistica. Così, attraverso una varietà di forme, il positivismo si pone al centro della filosofia contemporanea, si fa sempre più sottile e logicamente articolato, si manifesta come la filosofia dominante nel tempo storico che vede espandersi il dominio della tecnica su tutta la natura e sull'uomo stesso. Proprio attraverso la sua ricca articolazione il positivismo agisce in profondità ed in estensione nella cultura (filosofica e non) contemporanea, imponendole un modello di pensiero «unidimensionale», vincolato ai «dati» (non trascendibili) e alla logica (ridotta unicamente a logica formale).

Il neopositivismo appare, anche in Adorno, come la forma più matura di positivismo, e certamente anche la più interessante, poiché capace di vivere le aporie stesse dell'empirismo e di affrontarne in modo critico-autocritico le contraddizioni. Nel neopositivismo si manifesta apertamente la dicotomia insanabile tra razionalismo ed empirismo, rappresentata dal contrasto tra 'ala logistico-razionale' e 'ala empiristica', ma anche una forma unilaterale del pensiero giunge alla propria decantazione estrema, mettendo a nudo, senza reticenze, i propri postulati dogmatici (i «dati» e la logica formale, l'imperialismo epistemico e il riduzionismo dell'esperienza, ecc.). Quanto al processo autocritico, esso si manifesta radicalmente in Wittgenstein, poiché il pensatore austriaco «pone con chiarezza, ma con inquietudine, limiti al pensiero» e li coglie come limiti. La superiorità di Wittgenstein sul *Wiener Kreis* (Carnap e Popper compresi) è data dal fatto che

il logico si rende conto dei limiti della logica. Il rapporto di linguaggio e mondo, come se lo rappresentava Wittgenstein, non poteva essere trattato univocamente nell'ambito della logica.⁴⁵

E, ancora:

⁴⁴ Ivi, p. 352.

⁴⁵ Adorno et al., *Dialettica e positivismo*, p. 30.

Wittgenstein si è rifiutato di adulterare, tramite il primato del concetto di percezione, il positivismo antifilosofico con una filosofia a sua volta problematica, in ultima istanza il sensismo.⁴⁶

Con Wittgenstein il neopositivismo si autolimita e si riconosce come pensiero non-totale, invocando, oltre di sé, il campo, anche se per lui insondabile, della dialettica concetto-cosa. Anche con Popper la logica interna del positivismo si fa 'più mobile', se pure meno autocritica, rispetto a Wittgenstein: infatti, secondo Adorno, ad esempio, Popper «non insiste sull'avalutatività nello stesso modo rigido e acritico che caratterizza la più influente tradizione della sociologia tedesca dopo Weber»⁴⁷, e separa in modo più sfumato avalutatività e valore.

La fenomenologia, invece, sviluppa il positivismo a contatto stretto dell'idealismo, ma restando in sostanza un positivismo. Al suo interno ripresenta le articolazioni dualistiche e irrisolvibili del pensiero moderno (noesis-noema, ovvero positivismo-idealismo), l'ottica assolutistica della teoresi (la «filosofia pura»), il privilegiamento delle datità (anche se mediate dal soggetto, che è però uno specchio 'puro'), la riduzione della percezione a sensazione, la 'pietrificazione' del divenire nell'essere, la valorizzazione dell'intenzionalità, vista però come costituita secondo aspetti non-intenzionali. Si tratta di una filosofia borghese, socialmente vuota e priva di argomentazione, antidialettica e dogmatica, funzionale al sistema socio-politico esistente ed ai valori che esso incorpora. Anche qui, «come in ogni positivismo, il vizio di origine è nella dipendenza del pensiero (e del soggetto) dal reale»⁴⁸ sta nella logica del «rispecchiamento»⁴⁹. Certo la fenomenologia è anche lettura dinamica dell'esperienza, pensiero critico, e basti pensare alla valorizzazione in tal senso attuata, in Italia, da Banfi e dalla sua scuola⁵⁰. Si pensi ancora alle scoperte dell'intenzionalità della coscienza, che ha permesso di recuperare, criticamente, l'ontologia⁵¹. Si pensi però anche alla de-contestualizzazione storico-culturale dell'esperienza che lì si attua e che verrà recuperata molto dopo e oltre Husserl⁵². Ciò che fa velo è un confronto col pensiero interpretativo e de/ri-costruttivo, alla Nietzsche⁵³, che sta, invece alla base della stessa riflessione e pro-

⁴⁶ Ivi, p. 67.

⁴⁷ Ivi, p. 75.

⁴⁸ Cfr. Adorno, *Metacritica della gnoseologia*.

⁴⁹ Sulla categoria del rispecchiamento vedi R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986.

⁵⁰ Cfr. F. Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi*, Parenti, Firenze 1961.

⁵¹ Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965.

⁵² Si pensi all'evoluzione della fenomenologia realizzatasi nel pensiero di Paci.

⁵³ Si veda P. Ricoeur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967.

fondo, quindi, anche, un prolungamento della lezione nietzschiana, tanto presente nella riflessione adorniana⁵⁴. Adorno tace su questi aspetti e ne fissa invece i lati positivistic, metodologici e ideologici, smascherando il fondo della 'moda' ontologica, piuttosto che tutto il suo significato teoretico. Il Diamat, come ritorno al materialismo volgare, è 'autodegradazione' del materialismo (vero, invece, come primato dell'oggetto nella mediazione cognitiva del soggetto) che coinvolge le nozioni di «oggetto» e di «prassi». L'uno e l'altra ritornano in forme dogmatiche. La «materia diviene l'assolutamente una, senza distinzioni, totale», senza dialettica; la prassi si istituzionalizza in «apparati terroristici dello Stato», che «incatenano i loro sudditi ai loro interessi più prossimi e li tengono limitati»⁵⁵. Ritornano anche qui i miti del positivismo: il principio ultimo universale, la legalizzazione del «fatto», il sospetto verso la critica e, infine, il rifiuto della cultura e della sua spinta verso la liberazione.

Ciò che di stupido e di barbarico vi è nel materialismo perpetua quella esclusione del quarto stato dalla cultura, che nel frattempo non è più limitata ad esso, ma si è diffusa nella cultura stessa. Il materialismo diventa ricaduta nella barbarie, che voleva impedire; lavorare contro questa tendenza è uno dei compiti meno indifferenti di una teoria critica.⁵⁶

Con la leniniana teoria del rispecchiamento il materialismo dialettico ha posto in luce le sue implicazioni positivistiche, facendo degradare la gnoseologia a pura fotografia, senza, per altro, affrontare i veri problemi della dialettica della conoscenza, che rimangono costantemente come mine vaganti all'interno di una teoria che intende essere tale, poiché, infatti,

un pensiero che rispecchiasse sarebbe privo di riflessione, una contraddizione non dialettica: senza riflessione non c'è teoria.⁵⁷

Anche il pragmatismo – scarsamente presente nelle opere filosofiche di Adorno⁵⁸ –, visto come la filosofia che afferma come «il problema della verità filosofica può essere posto solo considerando la sua utilità»⁵⁹ e che

⁵⁴ Cfr. su Adorno e Nietzsche, qualche accenno in Moravia, *Adorno e la teoria critica della società, passim*; Vacatello, *Th.W. Adorno: il rinvio della prassi*, cit., pp. 171-172; ma il problema resta ancora da indagare in modo organico.

⁵⁵ Adorno, *Dialettica negativa*, cit., p. 55.

⁵⁶ Ivi, p. 183.

⁵⁷ Ivi, p. 185.

⁵⁸ Per il rapporto tra Adorno e il pragmatismo cfr. Adorno, *Terminologia filosofica* (oltre i rilievi contro la razionalità dell'«americanismo» in Id., *Minima moralia*, cit., o contro l'impoverimento/degenerazione del pensiero sull'*Aufklärung*, in Horkheimer, Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, cit.).

⁵⁹ Adorno, *Terminologia filosofica*, cit., p. 13.

si oppone all'idealismo di Hegel⁶⁰, si colloca per più aspetti nell'alveo del positivismo: l'utile rimanda al socialmente utile, quindi al privilegiamento dell'esistente; il soggetto stesso è appiattito sul suo *hic et nunc*; il vuoto dialettico lo qualifica come ideologia. Anche lo strumentalismo di Dewey viene catalogato come un positivismo aperto, miglioristico e progressista, ma non meno vincolato ai presupposti del positivismo in generale⁶¹. Sarà, però, Horkheimer ad affrontare più direttamente la gnoseologia-ideologia pragmatista nel suo *Eclisse della ragione*, accusandola di naturalismo e di essere un'ideologia del dominio⁶².

Il positivismo, nell'ottica adorniana, invade a tappeto tutte le filosofie non dialettiche, incapaci di essere radicalmente critiche e non ancorate al primato della mediazione, vincolate piuttosto ai principi del «fatto» e del *Logos*. Un residuo positivistico resistente è riconoscibile dovunque si legittima la separazione tra soggetto e oggetto, o dovunque si privilegi il principio di identità e si riduca la complessità-ricchezza della cosa (la sua «alterità») ad una sua sola dimensione. E il vizio positivistico è una tentazione immanente al pensiero contemporaneo, perché è in sintonia perfetta con l'ideologia dominante e per l'incapacità della teoresi di pensarsi al di là di un rigore esclusivamente formale o di una nostalgia dell'origine-fondamento, e di vivere, piuttosto, la dialettica libera e inquietante dei propri contenuti (anche etici, estetici, utopici).

4. Le aporie del positivismo e il passaggio alla dialettica

Il positivismo matura al proprio interno un fascio di aporie, di insufficienze teoretiche e di non occultabili contraddizioni, che rivelano con piena evidenza i limiti di questa forma di filosofia e, quindi, la necessità di oltrepassarla, integrandola con le esigenze, che si manifestano ad una «critica immanente», capaci di sviluppare la teoresi verso il recupero di una propria integralità/radicalità.

Le aporie dominanti del positivismo, sulle quali più volte abbiamo messo l'accento fin qui, ma presentandole in ordine sparso, sono individuabili in almeno quattro punti:

1. nel silenzio sul sociale, cioè sull'ideologia che condiziona il pensiero e sulle radici storiche delle sue categorie;

⁶⁰ Ivi, p. 234.

⁶¹ Cfr. Adorno, *Scritti sociologici*, cit., p. 175.

⁶² «Nel pragmatismo, per quanto pluralistico esso si proclami, ogni cosa diventa 'subject matter' e quindi ogni cosa finisce per essere uguale all'altra, un elemento della catena di mezzi e effetti» (Horkheimer, *Eclisse della ragione*, cit., p. 45). «Il filosofo pragmatista ideale sarebbe colui che come vuole l'adagio latino rimane in silenzio» (ivi, p. 47). Tale filosofia «riflette con un candore quasi disarmante lo spirito della cultura affaristica, quello stesso atteggiamento "pratico" in contrapposizione al quale nacque la meditazione filosofica» (ivi, p. 50).

2. nell'ottica imperialistico-riduzionistica con la quale il positivismo investe ogni campo culturale, ogni sfera del sapere, imponendole di ridefinirsi alla luce di parametri pre-ordinati e considerati invariati;
3. nella prospettiva formalistica che assume il pensiero, connettendosi quasi esclusivamente alla logica formale e ai procedimenti deduttivi/induttivi;
4. nel collegarsi ad una teoresi «in vincoli», metodologicamente ancorata a presupposti intrascendibili, criticamente non aperta su se stessa se non in senso unidirezionale.

La prima aporia, quella legata al «silenzio sul sociale» è, forse la più tipicamente adorniana. Nessun pensiero si costituisce nel vuoto socio-temporale e l'ambizione ad ogni «purezza» o «neutralità», non è altro che mascheramento ideologico e censura preventiva verso un uso radicale della critica. Su questo terreno Adorno si richiama, come abbiamo notato, alla lezione di Hegel, interpretato in senso antimetafisico, e di Marx, letto senza i depositi dogmatici dei Diamat, intrecciandovi però anche una critica della cultura di tipo nietzschiano, attenta alle posizioni del pensiero e della coscienza, e gli apporti di Freud, connessi alle nozioni di «rimozione», di «repressione», di «sublimazione». Miscelando questi «ingredienti» Adorno mette a nudo il vuoto di storia del positivismo, che lo condanna all'astrattezza ed al privilegiamento di una prospettiva di «fondamento», che nasce proprio dalla svalutazione del tempo e, quindi, dal ritorno verso atteggiamenti metafisico-dogmatici.

La seconda aporia, quella connessa all'«ottica imperialistico-riduzionistica», si manifesta per l'istanza, dominante nel positivismo, di essere una filosofia di grado zero e rigorosa, articolata secondo un modello unitario ed efficacemente esportabile/applicabile in ogni campo della cultura. In tal modo l'esperienza viene costretta ad amputazioni vistose, a rattrappimenti intollerabili, avviando però, al contempo, un'azione di rigetto rispetto alla camicia di Nesso di una metodologia troppo univoca e totalitaria. Qua e là, nel sistema delle scienze, emergono strappi e rivolte, contestazioni e rifiuti rispetto ad un Metodo che cala sull'esperienza con arroganza feudale, rendendosi incapace di interpretarla, ma, piuttosto, soltanto di sottometerla. Anche il «formalismo» ha analoghe conseguenze: entra in collisione con la ricchezza dell'esperienza, con la varietà dei contenuti e mostra la povertà del rigore e dell'ordine che il pensiero strutturato su una logica ad una sola dimensione (formale e sintattico-semantic, estranea alla varietà-differenza dei contenuti) introduce in essi.

Infine, con la teoresi «in vincoli», il positivismo mostra l'impoverimento della critica, ridotta a paradigma legalitario, privata del suo lato di «esagerazione» e del suo colloquio con l'«alterità». Muovendo dall'identità di soggetto e di oggetto (risolta a tutto favore dell'oggetto) il positivismo conclude in una concezione della criticità come chiarificazione dell'evidenza e come costruzione catastale delle articolazioni logico-formali dei vari saperi, senza avvertire mai l'eccedenza della «cosa» rispetto al me-

todo e, quindi, la necessità di articolare il pensiero in forme nuove e più esaustive.

L'aporia suprema del positivismo è, in breve, il misconoscimento della dialettica che condanna questo «stile di pensiero» a girare a vuoto entro i propri confini, senza poterli trascendere e pur avvertendoli come vincoli arbitrari e spesso intollerabili. La dialettica, pur nella sua totale diversità rispetto alla teoresi positivistica si palesa però anche come il prolungamento/potenziamento del positivismo, delle istanze di radicalità e di esaustione del pensiero che esso rappresenta, ma depurandole di ogni totalitarismo e di ogni unidimensionalità.

Il passaggio dal positivismo alla dialettica è stato affrontato da Adorno un po' in tutti i testi che abbiamo via via preso in esame (dalla *Metacritica della gnoseologia e Dialettica e positivismo*), ma riceve una trattazione più attenta ed esauriente nel capitolo «Concetto e categorie» di *Dialettica negativa*.

La chiave di questo testo adorniano è posta nel rapporto che intercorre, nell'ambito di un pensiero vero, cioè criticamente orientato e sospettoso verso ogni logica del fondamento, tra concetto e cosa. Nel pensiero «non c'è essere senza essente» (il «qualcosa»), come pure la «funzione del pensare» non può essere separata dall'«Io essente»⁶³. Il pensiero è sempre concreto e tra i due poli che lo compongono non corre affatto un rapporto di identità. Così pensare veramente è seguire la logica dialettica che

è più positivistica del positivismo, da lei disprezzato: essa rispetta, come pensiero, quel che si deve pensare, l'oggetto, anche dove esso non segue le regole del pensiero. La sua analisi tocca le regole del pensiero. Il pensiero non è costretto ad accontentarsi della propria normatività; è in grado di pensare contro se stesso, senza rinunciare a se stesso.⁶⁴

Una «tale dialettica è negativa»⁶⁵ in quanto «significa pensare in contraddizioni in forza della contraddizione esperita sulla cosa e contro di essa»⁶⁶, quindi,

la sua logica è logica della disgregazione, della forma costruita e oggettivizzata dei concetti, che il soggetto conoscente ha immediatamente di fronte a sé.⁶⁷

In tal modo la dialettica si oppone all'«identità», che è l'«errore del pensiero tradizionale»⁶⁸, ed esige una reciproca indipendenza del sog-

⁶³ Adorno, *Dialettica negativa*, p. 121.

⁶⁴ Ivi, p. 126.

⁶⁵ Ivi, p. 127.

⁶⁶ Ivi, p. 129.

⁶⁷ Ivi, p. 130.

⁶⁸ Ivi, p. 133.

getto e dell'oggetto, un loro comune gioco libero fondato sulla reciproca trascendenza. Solo a queste condizioni la conoscenza-pensiero si radica nella verità, in quanto spezza i «vincoli» del falso pensiero e restituisce un volto critico a «concetti» e «categorie». Il «concetto» perde ogni ipostatizzazione e si fa problematico, aperto al non-identico, conoscenza *in progress* e non definizione. Le «categorie» che regolano l'attività del pensiero a livello filosofico si sciolgono, perdono la loro fissità e ti ridefiniscono all'interno del libero rapporto tra il soggetto e l'oggetto. Così accade per le categorie di «origine» come per quelle di «essenza». Alla luce della dialettica l'essenza

non si può più ipostatizzare come puro essere in sé spirituale. Piuttosto l'essenza trapassa in ciò che è nascosto dietro la facciata dell'immediato, dei presunti fatti, che ne fa quello che sono.⁶⁹

In questa prospettiva di pensiero si superano le aporie dell'idealismo (Hegel) e del positivismo e ci si dirige verso la ripresa di un criticismo a base materialistica (Marx), fondato sulla priorità dell'oggetto-concreto e su una dimensione storico-realistica della soggettività, oltre che sulla centralità cognitiva della «mediazione», che articola il concetto e lo congiunge alla totalità. Il concetto infatti è mediazione, ma «anche un negativo: toglie ciò che esso stesso è, eppure non si può immediatamente nominare, e lo sostituisce con l'identità»⁷⁰. Di qui la dialettica interna propria del concetto tra identità e negazione e la sua ricchezza conoscitiva. Tutta la teoria del concetto, in queste pagine adorniane, è connessa allo sforzo di superare la concezione positivista del pensiero, mostrando di essa le insufficienze e il necessario rovesciamento nell'ambito di una logica dialettica. Così il filosofo tedesco insiste sull'oggetto e sulla mediazione, come matrici del concetto, e sulla prospettiva soggettiva (di un soggetto non trascendentale, ma reale) che ne mette in azione il movimento.

L'analisi critica del concetto costituisce, in breve, il punto di passaggio dal positivismo alla dialettica, poiché è attraverso l'individuazione delle aporie (fissità, identità, astrazione) che si mette in crisi la concezione positivista, ed è attraverso la riformulazione del concetto che si liberano i caratteri portanti della dialettica (mediazione, soggetto-oggetto, priorità dell'oggetto come «cosa», negazione). Tutta la costellazione della gnoseologia-epistemologia risulta mutata: dal privilegiamento del fondamento e della logica dell'identità si passa al riconoscimento della conoscenza-pensiero come attività polimorfa, mobile e pluralistica, che si organizza intorno al libero gioco di prospettive diverse (la «cosa», il soggetto-essente, la mediazione sociale, la non-identità/negazione, ecc.). Il rifiuto adorniano del positivismo è un po' il varco per far apparire in modo organico la su-

⁶⁹ Ivi, p. 149.

⁷⁰ Ivi, p. 155.

periorità della teoresi dialettica e pone in luce anche la sua radice critica e la differenza da ogni filosofia, anche la più aggiornata, dell'identità. Il complesso confronto che Adorno ha intrapreso col positivismo, possiamo ripeterlo, è un lavoro bifronte: una *destructio* sistematica delle «verità» del positivismo e al tempo stesso l'innesto, partendo proprio dalle aporie del positivismo stesso, di una concezione dialettica della verità, che risulta essere un prolungamento/rovesciamento/superamento della concezione criticamente riduttiva propria del positivismo. In questo articolato percorso si delineano, per il lettore di Adorno, certamente molti dubbi – che abbiamo di sopra rilevati –, ma si viene a fissare anche, come dicevamo all'inizio di questo *excursus*, un tema teoretico di primario interesse: il confronto critico, e radicalmente critico, tra modelli di ragione che, pur mantenendo comuni caratteri di ragione 'forte' (unitaria e definitiva), storicamente di fatto vengono oggi (e non da oggi soltanto) scontrandosi e reclamano dal filosofo una precisa scelta di campo. Tra i due campi Adorno non ha semplicemente optato, ma di entrambi ha ripercorso i confini e ricostruite le forme, discussi i presupposti e le prospettive, quindi si è candidato a guidarci, oltre che nella presa di coscienza del problema, anche nella ricerca della soluzione.

Poi la soluzione adorniana riapre altri e non insignificanti percorsi aporetici: la dialettica negativa è dimensione coscienziale-esistenziale o metodo? Se è prospettiva, diciamo, 'antropologica' si condanna, senza l'avvento di un rovesciamento sociale, da Adorno sempre guardato con sospetto e tenuto lontano attraverso il «rinvio della prassi», ad una storica sconfitta? Se è un metodo non ricade nel pericolo del formalismo a cui cercava di sottrarsi? Oppure si qualifica soltanto come utopia e si colloca in un domani, che l'oggi stesso, lasciato in balia di un pensiero votato alla resistenza, ma senza strategia, rende sempre più lontano? Sono questi problemi aperti, da più parti sottolineati in Adorno, e che rendono, forse, la sua «teoria critica», pur così significativa ed accorta ad evitare gli scogli della riduzione e della 'letterarietà', criticamente, forse e ancora, inadeguata. Niente di tutto ciò toglie, però, qualcosa al valore strettamente teoretico di tale discorso: di chiamare all'appello il 'senso' della riflessione contemporanea e di imporgli una resa dei conti che non scarti i problemi di fondo che la inquietano e l'alimentano.

5. *Un modello di teoresi storicistico-critica*

In questo faccia a faccia tra positivismo e dialettica si viene determinando la superiorità del secondo modello teoretico che, però, in Adorno, riceve un restauro radicale e un preciso potenziamento. La dialettica, infatti, si ridefinisce come dialettica critica e il principio della criticità (legato all'ottica di una discussione aperta, di una logica argomentativa più che dimostrativa, di un rigore inteso come «esaustione») si conferma come centro motore di questo stile teoretico. La dialettica diviene una «funzione» della criticità. Così facendo, però, la si ridecrive in termini aperti, non

logicistici e non dogmatici, come semplice strumento cognitivo e 'punto di vista', come elemento centrale di una razionalità 'debole' (non deduttiva, non fondativa, non sistematica, ecc.). Anzi si lega direttamente ad una scelta (esistenziale e cognitiva) dell'uomo come singolo, come persona (cioè come individuo responsabile dei «valori» che vive e del suo «progetto» di azione nel mondo), caratterizzandosi così in senso strettamente antropologico. Quindi la priorità della critica sulla dialettica, la ridefinizione della dialettica in forma debole, la centralità del 'punto di vista' e la radicazione antropologica di tale scelta teoretica vengono a connotare la teoresi critico-dialettica di Adorno, che, in senso più strettamente tecnico-cognitivo, si incentra sulle categorie della «mediazione», della «negazione» e della «metacritica».

La mediazione si definisce ma in senso idealistico (ogni «oggetto» è mediato dal «soggetto») sia in senso storicistico (ogni «oggetto» è mediato dalla «società» dal «tempo sociale», dalla «storia») ed esige un approccio gnoseologico che si articoli *sul* e *dal* sociale. La negazione (come negazione 'determinata', storico-'empirica', definita) si delinea come relazione e come opposizione-rifiuto: da un lato connette l'«oggetto» al molteplice e lo relativizza, lo smonta nella sua unicità, lo «nega»; dall'altro dà spazio al negativo, a ciò che è «fuori» e/o «oltre», a ciò che è rimosso-negato e gli restituisce uno spazio, attraverso l'ideazione utopica e attraverso la resistenza personale. Il pensiero stesso si articola intorno al negare, al «diverso» e al «dissenso». La sua logica è quella della opposizione-contraddizione. Conoscere diviene esercitare la metacritica (cioè una critica-critica della conoscenza) che fa centro sulla mediazione e sulla negazione, svela i presupposti e le implicazioni sociali del pensiero (critica dell'ideologia) e ne sviluppa, attraverso la negazione dialettica, l'atteggiamento e le potenzialità di rifiuto-dissenso-opposizione. Metacritica logica e storica e tecnica della opposizione-negazione (radicata in un io-pensiero-persona che la assume come 'punto di vista') si congiungono.

La teoresi adorniana si conclude così su un modello di storicismo critico (o di criticismo dialettico-storicistico) che ha contatti assai deboli con lo storicismo tedesco (ed europeo) del Novecento, ma che, anche, si riferisce in modo decisamente eterodosso alla lezione dello storicismo classico (ottocentesco ed hegeliano). Siamo davanti ad un neo-storicismo che congiunge in un intreccio carico di contrasti e di rinvii le posizioni di Hegel, Marx e Weber e che fa reagire, su questa miscela, la scintilla di Nietzsche filosofo della crisi e teorico del tramonto della metafisica, congiunto al ritorno di una ragione in chiave antropologica. Il risultato è detonante. Il pensiero, resosi agile e aperto seguendo l'insegnamento nietzschiano, si modella secondo un *logos* che si ancora a Hegel, ma lo sviluppa attraverso Marx e ridefinisce quest'ultimo attraverso Weber, connotandosi secondo gli aspetti di «storicità» e di «criticità», entrambi rinnovati rispetto alla tradizione teoretica tedesca (storicità = condizionamento sociale; criticità = liberazione). Attraverso questo processo il pensiero acquista anche una precisa implicazione di valore: la ragione è dispositivo umano, storicamente

determinato-condizionato, ma *naturaliter* (proprio perché umana) rivolta alla liberazione, al potenziamento dell'autonomia, attraverso il rifiuto, l'opposizione, l'uso della contraddizione. Si tratta di un pensiero che media storia e critica, ripetiamo, intimamente connesso al modello storicistico, ma anche da quello (classico e contemporaneo) sensibilmente divergente, in quanto pone l'accento sul secondo principio (la critica) piuttosto che sul primo (la storia), e interpreta sia l'una che l'altro in modo decisamente anti-teoreticistico e anti-'dogmatico'. Come dicevamo, l'itinerario di elaborazione di questo modello teoretico passa per il rapporto complesso che viene a legare tra loro le posizioni di alcuni classici otto-novecenteschi. Hegel come teorico della Totalità, della «rottura», della «determinatezza dell'oggetto», del rapporto di mediazione reciproca che corre tra Soggetto e Oggetto, viene reinterpretato in termini di «criticismo», poiché nel suo idealismo «la Ragione diventa critica in un senso critico anche rispetto a Kant, come Ragione *negativa* che mette in movimento la statica dei momenti tenuti egualmente fermi»⁷¹. Al centro del pensiero hegeliano si pone così la dialettica, ma intesa come «l'inflessibile adoperarsi a far venire in congiunzione la coscienza critica della Ragione rispetto a se stessa e l'esperienza critica degli oggetti»⁷², attuato in un processo sempre 'sospeso' che è lo «scandalo permanente» di quella filosofia⁷³. Tale dialettica vige nell'ambito dello «Spirito» che si genera dalla sintesi dell'attività materiale, attraverso il «lavoro sociale»⁷⁴. Infatti, «alla società compete precisamente ciò che Hegel riserva allo Spirito, nei confronti di tutti i singoli momenti isolati dell'empiria. Questi sono mediati per mezzo della Società»⁷⁵, anche se Hegel la interpreta in termini astratti e speculativi. Adorno, leggendo Hegel attraverso il prisma di Marx, non solo respinge la carica ontologico-teologica della dialettica (e la riconduce all'ambito storico), rifiuta ogni teleologia della storia, ogni sacrificio dell'esistenza particolare (e del suo dramma), ma ne fissa anche il «concetto» più intimo e segreto offuscato da Hegel, purtuttavia essenziale per procedere oltre le aporie del suo pensiero: il «concetto di lavoro»⁷⁶. Così su Hegel si innesta Marx. Un Marx filosofo della dialettica e del materialismo storico, non visto come teorico della critica dell'economia politica o come scienziato della rivoluzione. Marx, infatti, viene interpretato attraverso due interventi preliminari:

1. il «rinvio della prassi» e il richiamo ad una «differenza» tra teoria e prassi, riconducendo la prassi ad essere un momento interno-esterno (dialettico) della teoria;

⁷¹ Adorno, *Tre studi su Hegel*, cit., p. 17.

⁷² Ivi, p. 18.

⁷³ Ivi, p. 23.

⁷⁴ Ivi, p. 28.

⁷⁵ Ivi, p. 30.

⁷⁶ Ivi, p. 33.

2. l'interpretazione del capitalismo centrata sul rapporto di scambio, piuttosto che sui rapporti di produzione⁷⁷.

Ciò conduce ad una messa al centro del momento economico-sociale, ma in funzione di una «critica» e non di una «prassi». La storicità del pensiero postulata da Hegel qui si determina in forme economico-sociali, la Totalità si chiarisce nel suo significato antropologico e materiale. Marx diviene la chiave di volta per attuare l'innesto tra critica e storia, poiché riconduce la critica ad una dialettica aperta, centrata sulla negazione; e la storia alla sua matrice sociale. Inoltre il porre l'accento sui rapporti di scambio implica una lettura del capitalismo in termini sociologici (ancorché critici) e non politici (o prioritariamente e esclusivamente politici), secondo un'ottica che si ferma a guardare gli aspetti del dominio, piuttosto che quelli della contraddizione sociale-economica e della rottura rivoluzionaria. Infatti su questa lettura di Marx, propria di Adorno, agisce potentemente Weber. Appare, in verità, singolare che la storiografia sulla Scuola di Francoforte e su Adorno abbia, assai di rado, messo a fuoco questa centrale dipendenza⁷⁸. La società, recuperata attraverso Marx e posta al centro della concezione della storia, si mostra in Adorno in termini di dominio, come «gabbia di acciaio» e come potenziamento della «razionalizzazione» e dell'«illibertà», come fondamento dell'alienazione e della reificazione. Tali concetti vengono a Adorno da Weber, e dal suo scolaro Lukács, e si trovano alla base di opere celebri come i *Minima moralia* e *Dialettica dell'illuminismo*. Quindi se Marx ha corretto Hegel, Weber ha integrato/trasmformato Marx, dando luogo ad una prospettiva storicistica fortemente critica, sociologicamente connotata, ma ancora autenticamente filosofica, cioè vincolata – e *pour cause*, dato che non si può sfuggire al dominio se non attraverso una resistenza personale, disperata ma tenace, come già intravedeva Weber – al ruolo-principe della teoria. E questa teoria-filosofia pur nutrita di Hegel, di Marx e di Weber, si atteggia secondo una libertà critica ché non ha molto a che vedere (o almeno, certamente, non troppo) con quella del criticismo kantiano – dal quale il giovane Adorno aveva pur preso le mosse⁷⁹ – ma risente piuttosto della «critica radicale» di Nietzsche.

⁷⁷ Cfr., per il rapporto Adorno-Marx, Vacatello, *Th.W. Adorno: il rinvio della prassi*, cit.; E. Rutigliano, *Teoria o critica. Saggio sul marxismo di Adorno*, Dedalo, Bari 1977; F. Ferngani, *Adorno lettore di Marx e di Hegel*, «Utopia», 1972, 10; L. Frascioni, *Il marxismo della teoria critica*, ivi; G.E. Rusconi, *La teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1970; M. Barzaghi, *Dialettica e materialismo in Adorno*, Bulzoni, Roma 1982.

⁷⁸ Cfr., per il rapporto tra la Scuola di Francoforte e Weber, L. Geninazzi, *Horkheimer e gli intellettuali disorganici*, cit.; M. Jay, *L'immaginazione dialettica. Storia della scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali*, cit. (pp. 187-88 e 409-11); G. Therborn, *Critica e rivoluzione. La Scuola di Francoforte*, Laterza, Bari 1972; F. Aperi, *Marxismo e ricerca sociale nella Scuola di Francoforte*, La Nuova Italia, Firenze 1977.

⁷⁹ Cfr. per il rapporto tra il 'giovane' Adorno e Kant: Pettazzi, *Th. Wiesengrund Adorno. Linee di origine e di sviluppo del pensiero*, cit. Anche sul rapporto fra Ador-

Sono gli elementi di autocritica dell'occidente, di fine/trasformazione della metafisica, di recupero del rimosso (centrali ad esempio in *Dialettica dell'illuminismo*) che penetrano da Nietzsche in Adorno; sono gli aspetti connessi alla radicazione antropologico-esistenziale del pensiero, alla negazione come opposizione-rifiuto, alla tecnica dello smascheramento e, ancora, alla valorizzazione dell'utopia e al sospetto sul *Logos*, che indicano una precisa continuità tra i due filosofi. Ma è soprattutto lo *stile* di pensiero che appare comune: il libero gioco dialettico delle forme cognitive, la volontà di svincolarsi da tradizioni e condizionamenti, l'assunzione a metacriterio della libertà-liberazione. Ciò dà luogo ad una filosofia critica che non cerca sintesi, ma si nuove inquieta tra le forme dell'esperienza e le tradizioni culturali, le sommuove e le interroga, le demistifica e le esaspera, in vista di uno scandaglio radicale, privo di presupposti. Anche il dispositivo storia-società-dominio si innesta su questo stile, dando luogo ad uno storicismo *sui generis* inquietante e essenzialmente critico, che si aggrega intorno ad una «dialettica negativa», la quale è un modello di interrogazione radicale (rigorosa in quanto esaustiva), di sollecitazione di problemi e non di risposte.

Per concludere, possiamo dire che lo storicismo adorniano (o il criticismo adorniano) mette a fuoco una teoresi filosofica che implica *sempre* l'elemento sociale (= politico-economico), descritto in termini di dominio, quindi di condizionamento storico-sociale, ma che costantemente tenta di eccederlo e contrastarlo attraverso il duplice dispositivo della negazione e dell'utopia (due vie per guardare oltre l'esistente, quali si rivelano, ad esempio, e già intrecciate tra loro, nell'arte) che esige di radicarsi nell'uomo come individuo-personalità, come soggetto autonomo-responsabile, quale è stato prodotto dal mondo cristiano-borghese e visto come una conquista storico-culturale da difendere (e qui appare una deviazione decisiva rispetto a Nietzsche) e da perpetuare (contro e con Weber, il teorico lacerato dal capitalismo post-marxiano). Questa teoresi storico-antropologica e utopico-negativa esige una «logica nuova», dialettico-critica, che agisce, come ricordavamo di sopra, attraverso le categorie di mediazione, negazione e metacritica, secondo un modello cognitivo che postula il 'superamento' della logica dell'identità, vincolandosi invece alle libere tensioni della logica della relazione/contraddizione e assumendo così come proprio baricentro il dispositivo della «dialettica», aperta e senza sintesi, risolta cioè in puro strumento critico.

La logica che pervade questo storicismo 'debole' adorniano si genera dalla *destructio* del positivismo, si mostra come emergente direttamente dalle sue aporie – in quanto cerca di 'superarle' – e si colloca in una 'alterità' rispetto ad esso veramente radicale, ma, appunto per questo, esige un confronto costante e serrato con questa 'posizione' teoretica, in modo da

no e Kant manca però uno studio sistematico, come pure su quello tra Adorno e la filosofia classica tedesca nel suo insieme.

metterne in luce le insufficienze e le istanze di oltrepassamento. L'elemento critico-dialettico che caratterizza la logica di tale storicismo si delinea come radicalmente post-empiristico e mostra, proprio in questo percorso, la maggiore cogenza critica e il rigore più esaustivo, proprio di una teoresi che prende decisamente le distanze da ogni mitologia della 'fondazione' e da ogni risoluzione formalistica, quindi da ogni codificazione del pensiero in termini esclusivamente analitici. Il confronto col positivismo svolto da Adorno non è affatto un episodio, un aspetto della sua «teoria critica», ma il fulcro stesso del suo progetto teoretico e il centro motore del suo lavoro critico, filosofico o culturale che sia. E in questo richiamo la teorizzazione di Adorno assume veramente un significato 'universale': quello di qualificarsi come un *memento* rivolto alla teoresi *tout court*, in modo che essa si emancipi da storiche catene e si riaffermi nella propria costitutiva radicalità. L'antipositivismo adorniano appare così uno dei momenti 'alti' (per il rigore che viene a caratterizzarlo e per il significato generale che assume) della ricerca teorica del neo-storicismo contemporaneo, come pure uno dei segnali della sua non-estinzione, della sua non-archiviazione, ma anzi della sua vitalità e presenza attuale.

PARTE TERZA

FIGURE DELLO STORICISMO CRITICO IN ITALIA

CAPITOLO 4

VITO FAZIO-ALLMAYER: UN FILOSOFO EUROPEO

1. Da Palermo all'Europa

L'immagine corrente di Vito Fazio-Allmayer è legata all'avventura dell'attualismo come seguace-continuatore della *lectio* gentiliana, come figura della prima generazione attualistica, come esponente di quella 'Destra' dell'attualismo che fece da contraltare alla radicalizzazione della 'Sinistra'. Sono le tesi che, dagli studi di Sciacca sulla filosofia italiana fino a quelli di Negri sull'attualismo, hanno tenuto il campo su Fazio-Allmayer. Con poche eccezioni: i richiami di Garin nelle *Cronache* alle esigenze empiristiche del giovane Fazio-Allmayer (che sono richiami acuti e di alto rivelo teorico) o i temi della epocalità del pensiero filosofico del secondo dopoguerra, di cui Fazio-Allmayer è un preciso esponente, collocato ormai *oltre* l'attualismo e rivolto verso uno storicismo più integrale, alla Marx, sostenuti da Massolo, tanto per esemplificare.

In realtà il pensiero di Fazio-Allmayer, se pure a lungo sviluppato nella 'nicchia' dell'attualismo, contiene elementi e vibrazioni *niente* affatto di scuola (specialmente nella sua piena maturità: dopo il '42), strettamente intrecciati con i temi della filosofia europea (empirismo, esistenzialismo, storicismo, neopositivismo, ecc.) e capaci di riviverne alcuni problemi cruciali e fondamentali. Siamo così davanti a un pensatore acuto e originale, che rielabora in modo autentico la passione della filosofia e compie tale lavoro a una quota nazionale, intrecciandola e discutendola con e attraverso il dibattito internazionale, confrontandosi con i grandi classici (Kant e Hegel, ma anche Platone e Aristotele, poi Galilei) e facendo emergere una lezione filosofica che si manifesta come la problematizzazione della filosofia, come la presa di coscienza della sua *radicale identità problematica*.

La formazione di Fazio-Allmayer è stata del tutto palermitana, ma attuata nella Palermo europea dell'inizio secolo, quanto vi operano – filosoficamente – il Gentile dedito alla costruzione dell'attualismo, di quel sistema a chiave critico-metafisica che fu una tappa, se pur centrale e in

* Il presente saggio *Vito Fazio-Allmayer: un filosofo europeo* è stato pubblicato nel «Bollettino della Fondazione Fazio-Allmayer», 1994, 2.

parte definitiva, della sua ricerca, e la «Biblioteca filosofica» dell'Amato Pojero con tutta la sua carica socratica e la sua apertura a voci diverse della filosofia italiana, da Croce a Guastella, a Orestano e a temi *à la page* del fare filosofia, soprattutto religiosi. Così la quota del suo pensiero è nazionale ed europea insieme. Nazionale: poiché incorporando l'attualismo si colloca in uno dei movimenti che agiranno sulla storia nazionale, nel bene e nel male. E che consapevolmente tendono a collocarsi sul terreno del problema nazionale (culturale e politico, e non solo filosofico) come farà lo stesso Gentile con gli scritti etico-politici del periodo bellico e postbellico, saturi di valori nazionali. E in quell'attualismo Fazio-Allmayer si pone come seguace critico, come interlocutore attivo, come prosecutore via via più autonomo e originale. Europea: per il tessuto di posizioni e di autori con i quali dialoga, per il reticolo di idee che incorpora e discute, per la capacità critica che viene esprimendo, in modo sempre più netto e lineare. Ma il pensiero di Vito Fazio-Allmayer è europeo perché – a conti fatti – se riconsiderato (come ci invitava a fare Massolo) dalla fine, dall'approdo finale, si dispone *esplicitamente e costruttivamente* su quella frontiera, che va intesa come frontiera di radicalizzazione e di problematizzazione che è stata il sigillo più proprio dell'«europeità» (per dir così) del pensiero contemporaneo, governato a livello internazionale dalle lezioni ipercritiche e innovatrici di Husserl e di Heidegger, di Wittgenstein o di Adorno, e di altri ancora.

Dunque, Fazio-Allmayer è un filosofo europeo non solo perché compie il viaggio teorico da Palermo all'Europa, bensì perché il suo pensiero maturo si colloca *in* Europa, si dispone su questa quota, e lì va giudicato. Leggere Fazio-Allmayer schiacciato sull'attualismo è oscurarne la più vera densità teorica e l'ultima stagione, che non nasce da alcuna rottura, ma da un superamento rispetto a quella precedente, della quale è anche – però – una decantazione. Questa dimensione rinnovatrice o più radicale o europea di Fazio-Allmayer può essere colta, con maggiore precisione, a partire dal 1942, l'anno in cui esce il volume edito da Le Monnier, e su su fino alla morte, e come accorpata intorno a tre aspetti o problemi:

1. *il problema del soggetto, dell'individuo-persona*, che si pone *oltre* gli orizzonti dell'attualismo e oltre i suoi principi, accogliendo suggestioni dell'esistenzialismo, della fenomenologia, del marxismo, anche dello spiritualismo, ma opponendosi a ogni riduzione empiristica (pur legittimata come istanza di base per la salvaguardia del soggetto) e a ogni interpretazione metafisica del soggetto, sottolineandone invece la storicità, la drammaticità, la problematicità;
2. *i problemi dell'arte, della scienza e della storia*, che vengono a sostanziare – oggi – l'attività filosofica, in quanto postmetafisica e quindi teorizzatrice critica dell'esperienza nella sua varierà e complessità, nella sua articolazione di aree, livelli, forme, tra le quali la filosofia deve creare connessione e distinzione, equilibri e complementarità, ecc.; la filosofia è storicizzazione dei diversi saperi (dell'arte alla scienza, alla religione) e

- problematizzazione della storia che a sua volta riproblematizza i dati dell'esperienza; la filosofia, kantianamente, non è metafisica ma critica;
3. *il problema della teoreticità filosofica*, che viene risolta in due modi: riconducendola all'uomo, a attività propria di un essere pensante precario e problematico e quindi aperta e problematica anch'essa; interpretando la sua problematicità come storicizzazione e radicalizzazione critica, anche se – alla fine – quel modello di criticità resta vincolato ai quadri teorici di Kant e Hegel senza approdare a quelle forme ulteriori di radicalità legate a Marx, a Nietzsche, a Freud, a Heidegger, alla genealogia e all'ermeneutica, ma neppure alla dialettica critica di tipo francofortese; l'idealismo resta, alla fine, come il modello vincolante del pensiero di Fazio-Allmayer anche se si tratta di un idealismo critico, sottratto a ogni ipostasi metafisica, e quindi vi agisce come un suo limite, se pure costantemente forzato e tendenzialmente oltrepassato, proprio nell'ultimo periodo della ricerca di Fazio-Allmayer, quello vivificato anche – possiamo pensare – dalla presenza di Bruna, che – come attestano le lettere – ridette le ali a quel pensiero.

2. *Il problema del soggetto*

Fino a tutto il decennio degli anni trenta Fazio-Allmayer è un attualista-gentiliano, che – pur con l'attenzione all'empirismo: alla sensazione, a Bacone, a Galilei, ecc. – resta fedele alla risoluzione del fatto nell'atto, del pensato nel pensare, del particolare nell'universale, del molteplice nell'uno confermando la prospettiva spiritualistico-metafisica di Gentile legata all'Atto come assoluto, come priorità, come fondamento e come regola. Anche il suo lessico, il suo argomentare sono di marca attualistica. Anche i problemi che affronta (e come li affronta) sono di conio attualistico: basti pensare alla pedagogia («trascurabile» la definisce Sciacca) svolta in lezioni e conferenze ora raccolte in *Discorsi-Lezioni* o in *Saggi e problemi*: siamo direttamente sulle orme (un po' scolastiche) di Gentile.

Con l'opera del 1942 il tono muta. Se pure – sempre da Sciacca – è stata letta come esasperazione/inveramento delle posizioni attualistiche rispetto al tema del soggetto, essa in realtà riformula il problema io empirico/io trascendentale (problema del loro rapporto e della loro distinzione) in modo già sottratto all'ipoteca dell'attualismo gentiliano e attivando istanze che possiamo dire, in parte, 'di sinistra' (alla Calogero, alla Lombardi). Si tratta di salvare le opposte esigenze dell'«esistere» e del «pensiero», del particolare-individuale e dell'universale-collettivo e di salvare dialetticamente, senza operare «superamenti» o «sintesi», ma inserendole in un processo che innalza l'io a persona, in quanto lo rende «capace di dare un fine a se stesso»¹. Il soggetto è costruzione, educazione, secondo il

¹ V. Fazio-Allmayer, *Il problema del soggetto morale come problema della costituzione del soggetto e altri saggi*, Le Monnier, Firenze 1942, p. 31.

criterio dell'universalizzazione, che è storicizzazione, crescita culturale e oggettivazione nello spirito, continua compresenza di soggetto empirico e soggetto assoluto, nell'atto del farsi spirituale. Molti sono i soggetti ma unificati in un'unica attività che è «come un fiume che scorrendo scioglie in sé questa molteplicità per ricostruire continuamente una molteplicità sempre nuova e sempre più ricca»². Il soggetto assoluto, poi, è l'attività che produce «accomunarsi con gli altri per accrescere noi e gli altri»³. Il suo statuto non è ontologico-metafisico ma etico-antropologico e pertanto «empirico» e «critico» insieme.

Fazio-Allmayer lo ribadiva nel '48 in *Filosofi che si confessano*, e lo ribadiva con estrema chiarezza: se per Gentile prevale «l'unità organica degli infiniti io» in un Io (maiuscolo) che è il Pensiero-in-atto, per Fazio-Allmayer l'unione non è identità ma circolo, processo, sviluppo, in quanto «io sono soggetto particolare solo nell'universale della soggettività, la quale sussiste solo nella singolarità di ciascuno»⁴. L'unità io empirico/io universale è una *compossibilità*, compresenza attiva in un processo sempre aperto: come «rapporto dei particolari» o «comunicabilità reciproca di essi» che salda insieme logica e etica, cioè fonda la conoscenza sull'esistenza, ma anche la rende una funzione centrale e costante di quella.

In questa posizione, si sono, da un lato, recepite le istanze dell'empirismo e dell'esistenzialismo come pure quelle del marxismo come materialismo storico, dall'altro, si sono prospettate linee di soluzione di «quel problema del soggetto» che è ed è stato uno dei problemi più inquietanti della filosofia contemporanea. Certamente Fazio-Allmayer interpreta il soggetto in termini idealistici, saturi di questa tradizione di pensiero che fa coincidere il soggetto con la coscienza e questa spesso col *cogito* e che fissa nell'autonomia/universalità il paradigma evolutivo del soggetto stesso. Sono tesi non irrevocabili ma – pur in questi confini – Fazio-Allmayer sviluppa un discorso di idealismo critico che lo avvicina a una equilibrata e giusta concezione del soggetto: come coscienza che si nutre di storia, si ridefinisce in essa come persona (operando scelte e rendendosi ad esse fedele), ma mai in modo definitivo, cioè secondo forme invariante, bensì è persona proprio in quanto sa di doversi *costruire e ricostruire*, accettando così la precarietà/problematicità del proprio esistere, che è connesso alla priorità (se pure non definitività) dell'io empirico. È tale io che fa l'io trascendentale e ne è garante e incarnazione a un tempo. Siamo vicini a un soggetto letto secondo i filtri dell'esistenzialismo e del materialismo storico, oltre che dello Hegel della *Fenomenologia*, di cui Fazio-Allmayer è lettore e interprete attento e che ne sottolinea proprio l'itinerario formativo, di passaggio dalla coscienza empirica all'autocoscienza assoluta dello spirito che culmina

² Ivi, p. 38.

³ Ivi, p. 39.

⁴ *Filosofi si confessano*, D'Anna, Messina 1948, p. 108.

nella filosofia, autocoscienza però che *vive* soltanto nella coscienza empirica. Un soggetto finito e problematico che si universalizza e solo così si fa secondo la sua identità storica più profonda, ma sempre in modo incompiuto e aperto e secondo parametri che lo conducono *oltre se stesso* verso l'oggettività, verso l'alterità.

Se ripercorriamo i saggi raccolti nel 1955 ne *Il significato della vita* appare chiara questa visione del soggetto tesa tra esistenza e storia, articolata sulla compostibilità (concetto già leibniziano e poi kantiano) «di molti soggetti» risolti «nell'io in atto» e quindi attivi nel suo farsi relativo a una oggettività che è legata alla *societas*, «alla parola, alla comunicazione» la quale si afferma come il significato della vita e la condizione della libertà. Il soggetto si è radicalmente problematizzato e, fin nel lessico filosofico, ha oltrepassato le sponde dell'idealismo/attualismo rimettendosi in circolo – spaventosamente, secondo la lezione di quello Spaventa a cui Fazio-Allmayer ha dedicato attenzione fin dagli anni giovanili – con le diverse filosofie europee, quelle che, come rilevava nel '48, alimentano in profondità il pensiero contemporaneo.

La questione del soggetto che inquieta i percorsi della filosofia europea da Heidegger a Sartre, dall'empirismo a Foucault ecc. trova anche in Fazio-Allmayer una sua robusta soluzione idealistico-critica ma aperta a innesti e a confronti-dialogo con le posizioni più radicali. A Fazio-Allmayer manca il radicalismo nelle soluzioni ma non la coscienza della radicalità del problema e la volontà di risolverlo secondo quello storicismo che viene da lui mutuato quale baricentro della filosofia contemporanea e che permette di darne una soluzione equilibrata e per molti aspetti ancora valida, che vede il soggetto elevato a persona attraverso su dialogo aperto con la storia e con la sua temporalità aperta senza pur farsi illusioni metastoriche della sua tenuta, che va costantemente – invece – rilanciata e riconquistata.

3. Arte, scienza, storia e filosofia

Seguendo – anche qui – le sollecitazioni del pensiero contemporaneo, dallo storicismo al marxismo, dal neopositivismo al razionalismo critico, ecc., Fazio-Allmayer sottolinea, nei suoi scritti postbellici, che è finito il tempo della filosofia come metafisica. Dopo Kant la metafisica è solo un'esigenza, attiene all'etica, anche se agisce come tentazione per la conoscenza: come una tentazione e una sfida. Non si tratta più di fissare alcun Principio, bensì di cogliere, come ben vide Massolo, l'umanizzazione dei saperi e dell'esperienza in genere e quindi la loro criticità, che va direttamente enucleata riconnettendo la filosofia alle varie sfere del fare esperienza, sottoponendo ogni ambito a un'analisi critica rivolta a fissare la possibilità e le strutture, le fenomenologie e le condizioni di quei saperi/prassi. Non esiste più la Filosofia (con la maiuscola) bensì l'attività filosofica, che accoglie aspetti e temi e problemi dal tempo storico, dall'esperienza organizzata nello spazio-tempo governato dall'uomo.

Anche questo è un approccio sì ancora attualistico-idealistico alla filosofia ma depurato da ogni residuo metafisico e ricompreso attraverso la lezione di Kant piuttosto che quella di Hegel. La filosofia è sì storia ma in quanto si collega ai problemi del tempo storico e li risolve attraverso i vari strumenti maturati nella sua evoluzione storica, e non in quanto si fa filosofia della storia (che fissa fini, struttura e traguardi) o filologia della storia (ricostruzione erudita e retrospettiva). Siamo davanti a un atteggiamento veramente europeo del fare filosofia, nel dopoguerra, che fa declinare la filosofia come sistema e l'afferma invece come problema.

Secondo Fazio-Allmayer la rilettura problematica della filosofia la collega soprattutto con l'arte e i suoi problemi educativi e sociali connessi alla ricezione e all'uso dell'opera d'arte e agli impulsi e strutture che essa introduce nella vita spirituale del soggetto. L'arte è creatività che deve essere rievocata e ri-posseduta attraverso un processo interiore di appropriazione e fusione ma è anche comunicazione e unificazione dei vari io, formazione di una compostibilità tra i soggetti, creazione di un orizzonte comune ma singolarmente sentito. In questo l'arte è morale, poiché forma, orienta la vita spirituale. La filosofia pone in luce l'organicità dell'arte nella vita spirituale e ce la consegna come processo formativo essenziale, per la cultura e per il soggetto.

Ancora più significativo il richiamo di Fazio-Allmayer alla scienza e alle scienze, al loro ruolo cognitivo dominante e alla necessità di affrontare il modo filosofico (= critico) nutrendo intimamente la filosofia dei loro processi e delle scoperte, realizzando così una circolarità stretta (alla Kant) tra pensiero scientifico e pensiero filosofico senza teorizzare superamenti e annullamenti nell'ambito della riflessione filosofica. La scienza ha sempre una *sua* funzione; la filosofia deve solo decantarla e coordinarla agli altri aspetti dell'esperienza. L'attenzione alla scienza viene – in Fazio-Allmayer – dagli anni giovanili: del 1912 è un saggio su Galilei, del 1928 uno su Bacone; del 1912 il primo contributo su «La Critica» dedicato a *Per il progresso delle scienze*; ma è nel secondo dopoguerra che il problema viene riletto oltre i modelli attualistici, che, come quelli crociani, tendono «a risolvere» la scienza nella filosofia, a criticarne i concetti empirici e a contrapporre ad essi quelli speculativi della filosofia; è centrale nei saggi raccolti in *Logica e metafisica* del 1973, a cura di Bruna Fazio-Allmayer, in cui la razionalizzazione incontra il pensiero scientifico e ne coglie la centralità attuale e il carattere cognitivo connesso all'unità di teoretico e pratico. Tra categorie (filosofiche) e pseudoconcetti (scientifici) non c'è esclusione, bensì inclusione nell'esperienza, da pensare nel suo svolgimento e nella sua unità. La scienza fa parte integrante di questo processo di pensiero, nel quale si incontra con la filosofia, che è riflessione e non sistema. La scienza fa parte del pensiero anche se non lo esaurisce. Accanto si colloca l'arte, ma anche la storia. L'importante è però non «rialzare le erme tra la nuova filosofia e le scienze».

Se la filosofia è oggi storicismo, la storia è unità di fatto storico e giudizio storico, tensione critica tra eventi e conoscenza, che coinvolge ogni

aspetto dell'esperienza poiché questa si dà sempre e soltanto come storia. Storicità che investe anche la filosofia e le sue categorie *in toto* la quale deve storicizzarsi a sua volta, come invitava a fare Hegel. Fare filosofia è anche fare storia della filosofia e farla nello spirito del dialogo, senza esclusioni, senza sopraffazioni, ponendosi alla «ricerca di un significato umano del reale che non può essere che opera nostra», della nostra azione e della nostra parola, come Fazio-Allmayer sottolinea in *La storicità della filosofia* (*La storia*, p. 224), regolate – appunto – dal dialogo

in cui interlocutori di ogni tempo saranno chiamati a conversare con noi e noi, arricchendoci della loro esperienza, del modo come essi hanno visto e vissuto il mondo, dei concetti di cui l'hanno arricchito con la loro speculazione creativa, potremo meglio intendere e vivere la nostra presente realtà e suscitare nei pensanti con cui entreremo in rapporto nuovo afflato di vita.⁵

Arte, scienza e storia nutrono/sostanziano la filosofia sottraendola a quell'incantamento metafisico durato troppo al lungo e ricollegandola invece con l'esperienza e assegnandole in essa un ruolo riflessivo-critico, sempre ricostruito e sempre *sub judice*. La filosofia dell'esperienza è una fatica di Sisifo? No, è l'umanizzazione del reale, che è compito e problema dell'individuo storico che si fa io-persona che si colloca – ad un tempo – dentro il travaglio del concetto e della storia. La filosofia del soggetto finito, dell'uomo-di-Kant non può essere che – kantianamente – filosofia critica senza fondamenti e senza certezze se non relativi al processo della critica sostenuta dalla identità e dalla fede legata alla ragione, posta come struttura regolatrice ma pertanto esistente almeno come aspirazione. Anche qui Fazio-Allmayer pensa in sintonia con l'Europa: con Husserl, con i razionalismi critici, col neokantismo e lo storicismo tedesco, con il realismo (critico) americano. Il suo pensiero spazia oltre i confini nazionali, e – come accade a Banfi e ai suoi discepoli, a Garin, a Della Volpe, a Luporini e a pochi altri – si viene nutrendo di nodi e di soluzioni internazionali.

4. La teoreticità filosofica

C'è soprattutto un *Leitmotiv* che percorre l'ultima produzione di Fazio-Allmayer e che ne viene a qualificare la filosofia come pensiero autentico, in quanto si fa apertamente carico della radice umana e storica del filosofare, in quanto si interroga sul *ti esti* del fare filosofia investendo quel sapere anomalo e metariflessivo che è la filosofia di una domanda radicale, che ne rinnova lo spirito socratico e ne esalta la problematicità.

In particolare i saggi degli anni Cinquanta si dispongono con decisione su questa frontiera, rimandandoci un'immagine del filosofare come inda-

⁵ V. Fazio-Allmayer, *La storia*, in Id., *Opere*, VII, Sansoni, Firenze 1973, p. 224.

gine radicale, storicamente situata e integralmente umana, ma soprattutto aperta criticamente su se stessa, in lotta contro ogni principio dogmatico e legata a una teoreticità sostanzialmente impura, connessa al tempo, alla *polis*, alla *historia* e alle loro strutture e aspettative.

Nel 1956 Fazio-Allmayer parla della «dissoluzione del concetto di teoretico puro»⁶ nato in Grecia e espresso al suo massimo da Aristotele che ha costituito «l'ideale della ragione», ma che oggi appare declinato e dissolto, lasciando spazio «all'infinità processuale dell'esperienza», alla «scienza» e alla «storia» ed anche alla storicizzazione della ragione. Il pensiero si è fatto pratico e modella la vita morale, ne porta i segni e si fa carico delle attese. Ed è un pensiero che nasce e cresce dall'io, dal soggetto inteso come trama di esperienze nel quale introduce un processo di razionalizzazione, secondo un modello di razionalità – come sostiene nel 1956 in *Siamo noi razionalisti?* – aperta, cioè quale elaborazione di una «sintesi di una esperienza sempre crescente sopra di sé» e mai definitiva, e quindi storica.

La filosofia ha poi un suo specifico linguaggio la cui specificità è «la sua apertura verso tutti i linguaggi» senza vincolarsi ad ognuno, in quanto tutti li trapassa criticamente, da quello della fisica a quello dell'arte, e di tutti quanti si nutre decantandone la teoreticità. La filosofia non è sistema ma è certamente «interiore sistematicità» connessa all'unità dello «spirito critico» e allo «spirito dell'epoca» che hegelianamente la anima. Filosofia è mediazione e comunicazione, è compossibilità: unificazione problematica dei soggetti in un universo di discorso che media reciprocamente *critica e storia*, pensiero aperto e tempo storico, esperienza e teoreticità in modo che la reciprocità sia caratterizzata dalla scambievole apertura e dalla crescita costante.

Certo dietro questa immagine del filosofare come interrogazione radicale e come mediazione razionale aperta c'è Kant e c'è Hegel, e c'è una netta chiusura alle neometafisiche empiristico-positivistiche (del «dato» e del linguaggio scientifico) o marxiste (del passaggio alla metastoria) o spiritualistiche o esistenzialistiche. C'è l'attualismo riletto alla luce del criticismo e dello storicismo, posti al centro del filosofare insieme al soggetto come io-individuo-persona, senza garanzie trascendentali, se non costruite e volute dall'azione umana medesima. C'è – però – soprattutto un dialogo intenso con le filosofie contemporanee – dall'esistenzialismo al neopositivismo, allo storicismo – che le assume e chiaroscura e filigrana della elaborazione del proprio discorso teoretico, il quale è poi un costante interrogarsi sul «che cosa è filosofia».

Fazio-Allmayer ci consegnava ieri – nella stagione filosofica degli anni Cinquanta, assai ricca, conflittuale, ma anche viva e appassionata – un'immagine del discorso filosofico come interrogazione radicale strutturata dalla triplice dimensione dell'antropologia, della critica e della storia. Intimamente allacciate e mediate tra loro.

⁶ Cfr. V. Fazio-Allmayer, *Logica e metafisica*, in Id., *Opere*, VII, cit.

Siamo qui all'interno di uno storicismo critico che ha depurato la propria matrice idealistica e si è ricongiunto a tutto il dibattito contemporaneo e che ha mantenuto viva l'identità socratica (e originaria) del filosofare come interrogazione aperta (e radicale), consegnando al dibattito anche attuale (del nostro oggi) una lezione niente affatto archiviata: filosofare è pensare criticamente *nel tempo e il tempo*, partendo dal punto-di-vista di un soggetto che si universalizza attraverso la ragione a cui ispira la sua vita etica e che postula come orizzonte comune per fondare la vita della *polis*.

Lo sottolineava con precisione Massolo quando affermava che «la logica della compossibilità si chiarisce come logica del discorso, logica della filosofia come ricerca del significato della vita»; significato «determinato dalla situazione storica» che deve essere «un no etico-politico all'uomo privato»⁷, che si rapporta all'altro solo nella violenza e ponendosi come signore. E con ciò indicava la 'grana' anche teoretica dello storicismo di Fazio-Allmayer: intessuta con la morale e realizzata nel discorso-dialogo che si qualifica come ricerca aperta, guidata da una razionalità come critica. C'è un sapore ancora molto kantiano in questo storicismo? Sia pure. Ma ciò non ne offusca affatto né la levatura filosofica, di ricerca autentica e originale nella polifonia della filosofia contemporanea, né lo spessore europeo, ben allineato a quel variegato e complesso dialogo con Kant che ha contrassegnato tanta – e senza dubbio non la minore – filosofia del nostro secolo. Il dialogo con Kant, per Heidegger o per Adorno, per Husserl o per Wittgenstein, significa scelta di una filosofia dell'uomo finito, vista come sapere non-totalizzante, problematico e giocato intorno a una ragione non garantita che deve essere riconosciuta e costantemente voluta come costruzione a baricentro del nostro dialogo di uomini legati in società, che proprio essa rende «compossibili» e comunicativi.

Come concludere? L'Europa a cui guarda Fazio-Allmayer è l'Europa della ragione di cui la filosofia è ed è stata l'interprete. Ma se, e solo se, si realizza come filosofia critica, anzi storico-critica, legata a un soggetto che costruisce nel tempo i propri trascendentali e il nutre dei più diversi saperi, come pure li decanta alla luce di un'idea di filosofia criticamente messa alla prova della riconquista delle proprie origini (storiche sì, ma soprattutto ideali). Un'Europa reale e possibile? Sì, forse. Ma che è, ancora, un compito.

Bibliografia

- F. Cambi, *Vito Fazio-Allmayer. Dall'attualismo allo storicismo critico*, Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo 1996.
 B. Fazio-Allmayer, *Vita e pensiero di Vito Fazio-Allmayer*, Palermo, Celup 1975.

⁷ A. Massolo, *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, Giunti, Firenze 1967, p. 151.

- V. Fazio-Allmayer, *Galileo Galilei*, Sandron, Palermo 1912, ora in Id., *Opere*, X, Sansoni, Firenze 1975.
- V. Fazio-Allmayer, *Saggio su Francesco Bacone*, Trimarchi, Palermo 1928, ora in Id., *Opere*, XI, Sansoni, Firenze 1979.
- V. Fazio-Allmayer, *Materia e sensazione*, Sandron, Palermo 1913, ora in Id., *Opere*, II, Sansoni, Firenze 1969.
- V. Fazio-Allmayer, *Opere*, XVII, *Discorsi-Lezioni*, Sansoni, Firenze 1983.
- V. Fazio-Allmayer, *Opere*, XVIII, *Saggi e problemi*, Sansoni, Firenze 1984.
- V. Fazio-Allmayer, *Ricerche hegeliane*, Sansoni, Firenze 1959, ora in Id., *Opere*, XVI, Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo 1991.
- V. Fazio-Allmayer, *Il significato della vita*, Sansoni, Firenze 1955, ora in Id., *Opere*, VI, Fondazione Nazionale «Vito Fazio-Allmayer», Palermo 1988.
- V. Fazio-Allmayer, *Il problema morale come problema della costituzione del soggetto e altri saggi*, Firenze, Le Monnier, 1942, ora in *Opere*, IV, Sansoni, Firenze 1971.
- V. Fazio-Allmayer, *Opere*, VII, *Logica e metafisica*, Sansoni, Firenze 1973.
- V. Fazio-Allmayer, *Opere*, VIII, *La storia*, Sansoni, Firenze 1973.
- Filosofi che si confessano*, a cura di G.M. Sciacca, D'Anna, Messina 1948.
- E. Garin, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Laterza, Bari 1955.
- A. Massolo, *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, Giunti, Firenze 1967.
- A. Negri, *Giovanni Gentile 2 / Sviluppi e incidenze dell'attualismo*, La Nuova Italia, Firenze 1975.
- M.F. Sciacca, *Il secolo XX*, Bocca, Milano 1942.

CAPITOLO 5

IL NEOSTORICISMO DI EUGENIO GARIN (E DELLA SUA SCUOLA) *

1. *Le indagini gariniane sullo storicismo*

L'attività storico-filosofica di Garin si è mossa su un ventaglio assai ampio di campi d'indagine: la filosofia morale inglese del Settecento, l'Umanesimo-Rinascimento, la filosofia italiana del l'ultimo secolo, la storia degli intellettuali italiani del Novecento, la riflessione sulla «scuola» e la «cultura», la metodologia dell'indagine storiografica. Tra questi diversi ambiti di ricerca un posto centralissimo occupano le riflessioni intorno allo storicismo. Alle spalle di questo complesso lavoro d'indagine che intreccia ricerca storiografica, riflessione metodologica e travaglio teorico, stanno alcune precise «certezze» che Garin ha mediato da uno storicismo che congiunge la concretezza analitica e la sensibilità storico-culturale di Croce a certe istanze epistemologico-critiche tipiche di un Dilthey e dello storicismo tedesco in genere, da Rickert a Meinecke¹. Sono certezze, quelle gariniane, che si articolano sul nesso che stringe profondamente ragione e storia e vietano ogni assolutizzazione del modello di *ratio*, ogni

* Il presente saggio su *Il neostoricismo di Eugenio Garin (e della sua scuola)* è uscito nel volume *Tra scienza e storia* (Milano, Unicopli, 1992).

¹ *Bibliografia degli scritti di Eugenio Garin*, Laterza, Bari 1969. Sul rapporto di Garin con lo storicismo tedesco va sottolineato il peso, non del tutto centrale, che quell'esperienza filosofica ebbe nella sua formazione e poi nella sua riflessione. L'attenzione andò, crocianamente, piuttosto agli storici, da Ranke a Burckhardt, e si trova, in questo, assai vicina ai richiami di Cantimori sullo storicismo e la sua metodologia storiografica. Cfr. E. Garin, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, «Notiziario Einaudi», 1956, 9; *Le idee saldate alle cose nei saggi storiografici di Delio Cantimori*, «Notiziario Einaudi», 1958, 4; su Cantimori cfr. anche Id., *Intellettuali italiani del XX secolo*, Editori Riuniti, Roma 1974 (seconda edizione 1987); sul crocianesimo di Garin cfr. le pagine sul Croce «metodologo» in E. Garin, *Cronache della filosofia italiana 1900-1943*, Laterza, Bari, 1955 (cfr. anche la recensione di P. Togliatti su «Rinascita», 1955, 6, poi in Id., *Momenti della storia d'Italia*, Editori Riuniti, Roma 1973); per il legame con l'idealismo cfr. anche Id., *Agonia e morte dell'idealismo italiano*, in Id. (a cura di), *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Bari 1985. Di Cantimori è da vedere: *Appunti sullo storicismo*, «Società», 1945, 1, poi in Id., *Storici e storia*, Einaudi, Torino 1971; su Cantimori, G. Miccoli, *Delio Cantimori. La ricerca di una nuova critica storiografica*, Einaudi, Torino 1970.

Franco Cambi, *Pensiero e tempo: ricerche sullo storicismo critico: figure, modelli, attualità*, ISBN 978-88-8453-782-9 (online), ISBN 978-88-8453-781-2 (print), © 2008 Firenze University Press

dogmatismo logico-metodologico e ogni feticismo del fondamento. Esse si dispiegano in una teoria della verità non relativistica né dogmatica, ma sempre storico-critica in quanto indissolubilmente intrecciata alle radici umane e temporali, pragmatiche e ideologiche delle «categorie» e, in parallelo, risolta in intenso lavoro di scambio e reciproco controllo tra norme razionali e loro funzione storica. Tale «immagine» della ragione si richiama, inoltre, ad una concezione della storia decisamente post-idealistica, senza reminiscenze metafisiche, colta sul terreno della società, delle forme sociali e delle ideologie che la tramano, delle istituzioni che la strutturano e delle lotte che la alimentano. Tali certezze operano in Garin, se non apertamente fino dalla produzione giovanile, almeno dagli anni della guerra e le troviamo già chiaramente affermate, in un preciso scambio tra «filosofia» e «coscienza civile», agli albori della ricostruzione tra guerra e dopoguerra, in una serie di articoli del 1944-46 pubblicati su alcuni giornali fiorentini².

Sarà soprattutto tra il '50 e il '60, negli anni che vedono la cultura filosofica italiana impegnata in un'ampia revisione dei propri statuti e in una crescita, a volte confusa ma mai acritica, di ammodernamento e di 'europeizzazione', che Garin affronterà in maniera più organica il discorso sullo storicismo. E non è un caso che ciò accada proprio in quegli anni in cui viene sottoposto ad una critica sistematica lo storicismo crociano, in cui vengono introdotte altre forme di storicismo nel dibattito filosofico e si tenta una serie di trascrizione dello storicismo in chiave ora marxista ora esistenzialista e pragmatista, e in cui, infine, si inizia un superamento dello storicismo da parte della filosofia militante (ora verso l'empirismo, ora verso Heidegger e Husserl, ora verso Dewey) e si comincia anche a parlare in modo esplicito di un «dopo lo storicismo»³. Si tratterà, per Garin, di

² Cfr. E. Garin, *La questione sociale*, «Corriere di Firenze», 1944, 8-9 aprile; Id., *Scuola e politica*, «Vita sociale», 1945, 7-8; *Un elogio della ragione*, «Il Nuovo Corriere», 4 gennaio 1946; Id., *Il congresso di filosofia*, «La Nazione del Popolo», Firenze, 15 novembre 1946; Id., *Partiti di massa e partiti d'opinione*, «L'Italiano», 19 maggio 1946; Id., *Per una coscienza repubblicana*, ivi, 16 giugno 1946. Il rapporto di Garin con la Resistenza ha, a nostro giudizio, un ruolo fondamentale per la evoluzione, anche filosofica, dello storico fiorentino, ma non risulta facilmente determinabile. Certamente Garin fu un oppositore del fascismo, e lo dimostrano le ricerche storico-filosofiche degli anni Trenta, orientate verso la cultura anglosassone e ispirate anche al magistero ideale di Croce. Nel periodo della lotta armata Garin non partecipò direttamente alla Liberazione, ma prese posizione rispetto al recente passato e al presente dell'Italia e fece una sua precisa scelta di campo. Gli articoli dell'immediato dopoguerra, che appaiono inoltre quasi un *unicum* nella bibliografia del filosofo, ne sono una esplicita testimonianza.

³ Cfr. F. Lombardi, *Dopo lo storicismo*, Firenze, Sansoni 1972 e Id., *Riesame dello storicismo*, «Cultura e scuola», 1961 e 1962; N. Bobbio, F. Rossi-Landi, T. De Mauro, *La polemica contro lo storicismo*, «Nord e Sud», 1958; A. Momigliano, *Lo storicismo nel pensiero contemporanea*, «Rivista storica italiana», 1961, 1; P. Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, Lerici, Milano 1960.

svolgere un «bilancio» sullo storicismo, di fissarne la «logica» in un discorso che volutamente oscilla tra metodologia della ricerca storica e proposta teoretica, di individuare di questo storicismo, critico e positivo, i modelli più organici rappresentati da Labriola e da Gramsci, di coglierlo come linea di sviluppo profondo della filosofia italiana, parallela alla crescita civile e sociale in senso democratico e socialista della società italiana.

Il bilancio sugli storicismi viene condotto attraverso un lavoro capillare e complesso affidato a interventi di vario tipo: dalle prefazioni ai volumi di Burckhardt, di Huizinga, di Hay ecc., alle schede apparse sul «Giornale critico della filosofia italiana»⁴, per trovare poi un abbozzo più esplicito nella conferenza-saggio del '59 su *Le polemiche intorno allo storicismo*⁵. La «logica» dello storicismo verrà affrontata nei saggi raccolti nel '59 nel volume laterziano *La filosofia come sapere storico*, che non a caso si sviluppa intorno ad una polemica con l'idealismo e a un'interpretazione in chiave storicistica del pensiero di Gramsci⁶. A Gramsci e Labriola sarà dedicata, negli anni successivi, tutta una serie di saggi che costituiscono nell'opera gariniana quasi un *corpus* a sé e fondamentale, nel quale vengono a svilupparsi riflessioni e approfondimenti intorno allo storicismo⁷. La ricostruzio-

⁴ Cfr. J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Sansoni, Firenze, 1962; J. Huizinga, *L'autunno del Medioevo*, Firenze, Sansoni 1961; D. Hay, *Profilo storico del Rinascimento italiano*, Firenze, Sansoni 1966; la collaborazione di Garin al «Giornale critico della filosofia italiana» negli anni dal 1951 al 1961 contiene una vera miniera di giudizi non soltanto eruditi, ma storici e teorici, indicazioni di indagini, puntualizzazioni, linee di sviluppo del lavoro storiografico.

⁵ E. Garin, *Le polemiche intorno allo storicismo*, in *Prospettive di cultura 1959*, Incontri di cultura, Brescia s.d.

⁶ E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, Bari, Laterza 1959 (seconda edizione 1990). Sul volume di Garin cfr. G. Morpurgo Tagliabue, *Considerazioni su una metodologia*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1960, 1, fascicolo che contiene anche: G. Preti, *Filosofia e storia della filosofia*; A. Vasa, *Crocianesimo e marxismo del «sapere storico» di Garin*; A. Plebe, *Verificabilità e accertamenti dell'errore nella storiografia filosofica*; R. Franchini, *Ricerca storica e storia della filosofia*. Sono da vedere ancora: M. Santostasi, recensione a *La filosofia*, «Il pensiero», 1960, 1; A. Negri, *Il problema della storia della filosofia negli ultimi venticinque anni (1945-1970) in Italia*. VII: la «Filosofia come sapere storico» e la lezione di storiografia di Eugenio Garin, «Cultura e scuola», 47, 1973, luglio-settembre. Per gli altri interventi di Garin, contemporanei al volume sulla ricerca storico-filosofica, cfr.: Id., *La storia della filosofia*, in *Verità e Storia*, Asti, Arethusa 1956; Id., *A proposito del concetto di storia della filosofia*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1959, 3; Id., *Ancora sulla storia della filosofia e sul metodo*, ivi, 1960, 2 e 3; *Sulla discussione sulla storia della filosofia*, ivi, 1961, 2.

⁷ Cfr. E. Garin, *Introduzione* a A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, Laterza, Bari 1965; Id., *Antonio Labriola nella storia della cultura del movimento operaio*, «Critica marxista», 1979, 2; Id., *Antonio Gramsci sulla cultura italiana*, in *Studi gramsciani*, Editori Riuniti, Roma 1958 (poi in Id., *La filosofia come sapere storico*, cit.); Id., *Gramsci e il problema degli intellettuali*. Per una nuova lettura, *Gramsci e Croce*, in Id., *Intellettuali italiani*, cit. Su Labriola cfr. ora anche Id., *Filosofia e politica in Bertrando Spaventa*, Bibliopolis, Napoli 1983.

ne della filosofia italiana intorno all'asse dello storicismo verrà sviluppata nelle opere del '55, *Cronache della filosofia italiana del XX secolo*, del '60, *Quindici anni dopo*, e del 1962, *La cultura italiana tra '800 e '900*, articolando uno spaccato assai critico del pensiero italiano del Novecento, a cui si aggiungeranno poi il capitolo conclusivo della *Storia della filosofia italiana* ripubblicata da Einaudi nel '67 e il più tardo volume su *Intellettuali italiani del XX secolo* del '74⁸. Ma a questi campi di lavoro vanno aggiunto altri due tutt'altro che marginali. Da un lato si ha la verifica di questo orientamento storiografico e la corroborazione di questo orientamento teoretico attraverso le ricerche sul campo, condotte su un terreno-campione scelto come altamente significativo sia per la crucialità storica e per la complessità strutturale, sia per l'intrinseca interazione tra le sfere della cultura e la vita politica che lo caratterizza. La civiltà dell'Umanesimo e del Rinascimento funge, ci pare, nella ricerca di Garin da momento complementare, e necessariamente complementare, della sua ricerca teorica sullo storicismo, giacché un corretto storicismo non può che articolarsi dai problemi della storia, della ricerca storica, seguendo in ciò l'insegnamento crociano dell'incontro tra filosofia e storiografia, ma rendendolo più duttile e più critico⁹. Dall'altro lato si ha l'estensione delle problematiche affrontate dagli storicismi ad asse portante dei problemi della filosofia del Novecento, caratterizzata da un travaglio profondo sul tema del nesso tra tempo e razionalità, tra «ragione» e «vita» come Garin affermerà in un testo più recente, ma assai significativo per cogliere l'estensione e l'approfondimento di questa posizione teoretica. Ci riferiamo al saggio del '77 su *Filosofia e scienze nel Novecento* e a quelli, ad esso strettamente congiunti, pubblicati sulla *Rivista critica di storia della filosofia* nel '78¹⁰.

Nel 1959, in una conferenza tenuta a Brescia, Garin affrontava esplicitamente il tema delle «polemiche intorno allo storicismo» e riconfermava lo storicismo come prospettiva filosofica critica e creativa. Non a caso la

⁸ E. Garin, *Quindici anni dopo (1945-1960)*, in Id., *La cultura italiana tra '800 e '900*, Laterza, Bari 1962; *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 1967, 3 voll.; Id., *Editori italiani tra Ottocento e Novecento*, Laterza, Bari 1991; Id., *Le polemiche intorno allo storicismo*, cit., p.114.

⁹ Cfr. B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1938 e Id., *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari 1940. Sullo storicismo sono da vedere le annotazioni di F. Chabod, *Croce storico*, in Id., *Lezioni di metodo storico*, Laterza, Bari 1969, e quello dello stesso Garin in *Cronache*, cit., oltre agli appunti di A. Gramsci ne *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1948, e su Garin, cfr. D. Della Terza, *Eugenio Garin critico della cultura italiana contemporanea*, «Belfagor», 1981, 4.

¹⁰ E. Garin, *Filosofia e scienza nel Novecento*, Laterza, Bari 1978 (riproduce la voce *Filosofia dell'Enciclopedia del Novecento* dell'Istituto dell'Enciclopedia italiana, uscita nel 1977); Id., *Note sul pensiero: «Rinascita dell'idealismo», polemica antipositivistica e 'ragioni' dell'irrazionale*, «Rivista critica di storia della filosofia», 1978, 2 e 4. Per un riesame dello storicismo: Id., *Lo storicismo del Novecento (materiali per una definizione)*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1983, 1.

conferenza è tenuta nello stesso anno che vede l'uscita del volume su *La filosofia come sapere storico* (che è un po' la *summa* metodologica e teoretica del Garin storicista) e si situa tra il recupero di Gramsci alla tradizione dello storicismo avvenuto al Convegno gramsciano del '57 e le polemiche antiempiristiche con Preti, cioè in un periodo di tempo che rappresenta il culmine dell'elaborazione teorica di Garin; elaborazione che resterà, salvo approfondimenti e sviluppi, immutata nel corso degli anni Sessanta e oltre¹¹. In quel dialogo tra Croce, Gramsci e Preti, in quel richiamo allo storicismo antimetafisico come una delle filosofia critica europea tra Settecento e Novecento, in quel criterio di storicizzazione come impegno attuale delle filosofie militanti, da sviluppare sia verso la scienza (Geymonat) che verso l'esistenza (Paci), si matura la proposta teorica di Garin: il tentativo di elaborare, sulla scia di tutta una tradizione del pensiero italiano considerata come «la più valida»¹², una filosofia critica che ponga dialetticamente in reazione esperienza e società, metodologia scientifica e storia, e quindi «tecniche» di conoscenza e umanità-eticità-*praxis*. Quel «dialetticamente», va sottolineato, sta ad indicare un rapporto criticamente aperto e scambievole, un lavoro non definitivo e concluso, un'interazione costruttiva che si dilata dalla filosofia alla società e alla politica, e viceversa, facendo cadere, preliminarmente, ogni mito della purezza del pensiero e delle idee. Si tratta di uno storicismo concreto e problematico, antimetafisico, criticamente connesso all'empirismo e alle sue ragioni (la concretezza, la specificità, la comprensione tecnica dell'esperienza) e percorso da una forte tensione etica.

Su questo nodo complesso di temi filosofici Garin fa chiarezza soprattutto negli scritti degli anni 1957-60, in una fase politica e filosofica assai articolata e di 'crisi', specialmente in Italia. Sono quelli gli anni del dopo-1956, delle 'crisi' degli intellettuali dell'area socialista, nei quali si agitano, e in maniera non limpida, le opposte ragioni dell'umanesimo e dell'industrialismo, le bordate antistaliniste (e anche anticomuniste) in nome della libertà, della democrazia, del «socialismo dal volto umano» e gli appelli al sapere tecnico-scientifico, a una conversione filosofica dallo storicismo all'empirismo (ammodernato come «neo» e «logico») che percorrono la società filosofica nazionale e vengono chiaramente rappresentati dagli interventi di Preti del '57 (*Praxis ed empirismo*) e del '58 (*Scienza e tecnica*), dal volume di Guiducci su *Socialismo e verità*, dalle testimonianze delle 'nuove generazioni' sul terreno della ricerca filosofica presentate al Convegno di Bologna nel 1957, a cui si riferisce lo stesso Garin nella conferenza bresciana¹³.

¹¹ Cfr. E. Garin, *Antonio Gramsci nella cultura italiana*, in *Studi gramsciani*, cit.

¹² Garin, *Le polemiche intorno allo storicismo*, cit., p. 114.

¹³ G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1957 (per il rapporto Garin-Preti sono da vedere di Garin: *Quindici anni dopo*, cit. e *Intellettuali italiani*, cit.; su Preti è da tenere presente l'introduzione di M. Dal Pra a G. Preti, *Scritti filosofici*, I,

2. La formazione filosofica di Garin e lo storicismo

Due coordinate dominano la ricca e complessa¹⁴ formazione filosofica di Garin: l'Università fiorentina e il clima filosofico degli anni Trenta. Da queste componenti emerge quello storicismo positivo ed etico di Garin che si pone come punto di incrocio tra una lunga tradizione accademica e la cultura dell'antifascismo.

Il «Villari più Croce» di Garin, che poi porta a una risoluzione dello storicismo in termini gramsciani, nasce proprio di qui, oltre che dalla riconosciuta insufficienza di uno storicismo metafisico o puramente metodologico. In questo programma, che si verrà chiarendo sempre più nel tempo fino ai primi anni Sessanta, c'è la volontà di recuperare un pensiero di tipo critico-dialettico, coinvolto nel tempo e nelle lotte politico-sociali, esente da irrigidimenti dogmatici e da riduzionismo, e di elevarlo a filo rosso della tradizione nazionale, attorno al quale 'ricostruire' la coscienza degli intellettuali e dei cittadini dopo la 'caduta', niente affatto casuale, nel fascismo. È questo un programma che nasce dentro il fascismo e che trova, nel ripensamento profondo e radicale che il fascismo ha imposto agli intellettuali, i propri fondamenti e le proprie ragioni.

Nel 1958, ricordando Carlo Michelstaedter, Garin scriveva, riferendosi, però, soprattutto alla sua formazione universitaria:

Chi nelle squallide aule di San Marco, con quegli stessi maestri, o con scolari non sempre minori dei maestri, abbia fatto le stesse esperienze, può ancora comprendere l'incontro fra una disciplina di studio intesa a insegnare un rispetto sacro per l'uomo e la sua opera, e una città ove le «cose» e la «natura», gli edifici e le piante, sono così pacificati con l'uomo, così intrisi del suo lavoro che non sai mai dove corra la linea di confine.¹⁵

Sottolineava così il clima «civile» e «umanistico» della cultura universitaria fiorentina e il ruolo dei «grandi maestri» che avevano costituito nell'Ateneo una linea di continuità etica e scientifica.

I maestri a cui Garin guarda sono De Sarlo e Limentani, più a distanza Villari e Vitelli. L'Ateneo fiorentino riorganizzato nel settore filosofi-

La Nuova Italia, Firenze 1976 e rinviamo anche al nostro *Metodo e storia. Biografia filosofica di Giulio Preti*, Grafistampa, Firenze 1978); R. Guiducci, *Socialismo e verità*, Einaudi, Torino 1957 (di Guiducci è importante vedere, per i temi filosofici, *Marx dopo Marx*, Mondadori, Milano 1970 e su Guiducci, U. Segre, A. Giolitti, *Un dibattito su «Socialismo e verità»*, «Notiziario Einaudi», 1957, 19; *La ricerca filosofica nella coscienza delle nuove generazioni*, Il Mulino, Bologna 1957.

¹⁴ Cfr. Garin, *Cronache*, cit. e Id., *Intellettuali italiani* per brevi cenni biografici contenuti qua e là. Per la formazione di Garin si tenga, in generale, presente: il magistero di De Sarlo, il positivismo critico della linea Villari-Limentani, il rapporto con Croce.

¹⁵ Garin, *Intellettuali italiani*, cit., pp. 101-102.

co-filologico proprio dal Villari ne portava le impronte culturali poiché lo storicismo di Villari riuscì a mettere sotto il segno del *positivo*, e non del positivismo, l'opera dell'Istituto, e in certo modo tutta la sua attività, in tutte le sue sezioni. La cultura fiorentina saldava scienze della natura e scienze storiche, storicizzando la natura e scientificizzando la storia¹⁶.

Il Villari, storicista positivo, studioso del Machiavelli e del Savonarola, attento indagatore della società del suo tempo – dalla «questione meridionale» alle scuole europee¹⁷ – è il maestro 'ideale' di Garin e il fondatore di un metodo che egli vede operare in Salvemini e in Calamandrei¹⁸; il «grandissimo» Vitelli, «conoscitore impareggiabile del mondo greco che faceva rivivere da poeta»¹⁹, è l'altra guida profonda della cultura fiorentina, da Barbi a Pasquali²⁰. Da questo incontro di scienza e storia venne, alla cultura universitaria fiorentina, alla quale è strettamente legato Garin, l'atteggiamento di «collaborazione fra scienze storiche e scienze della natura» che non distrugge però «il senso della poesia» e orienta la filosofia «come esigenza di rigore logico e come coordinamento unitario dei vari campi del sapere»²¹. Da De Sarlo a Limenteni ad Alessandro Levi c'è non solo una medesima istanza di rigore e di profonda sensibilità antropologica, ma soprattutto la fedeltà alla ragione, a una comprensione ordinata del reale, a un approccio 'positivo' al sapere, a un'immanente criticità come 'guida' del metodo storico e scientifico. È la linea culturale dell'Istituto di studi superiori di Firenze di cui Garin si sente direttamente erede e partecipe e che continua, anche in forma più erudita, nella scuola gariniana,

¹⁶ Garin, *La cultura italiana tra '800 e '900*, cit., p. 57.

¹⁷ Su P. Villari, cfr. E. Garin, *Un secolo di cultura a Firenze, da Pasquale Villari a Piero Calamandrei*, in *La cultura italiana tra '800 e '900*, cit.; sul rapporto Salvemini-Villari, cfr. *Gaetano nella società italiana del tempo suo*, ivi, che fa chiaramente emergere il doppio legame, anche gariniano, ora metodologico e ora civile, con Villari. Di Salvemini va tenuto presente *Pasquale Villari*, «Nuova rivista storica», 1918. Della bibliografia più o meno recente sono da ricordare L. Villari, *Profilo di Pasquale Villari*, Società editrice siciliana, Mazara 1951 e M.L. Cicalese, *Note per un profilo di Pasquale Villari*, Istituto Storico Italiano, Roma 1979.

¹⁸ Su P. Calamandrei cfr. Garin, *Un secolo di cultura a Firenze*, cit.; su Calamandrei come «educatore»: L. Borghi, *Umanità di Piero Calamandrei*, «Scuola e città», 1957, 4. Un'opera che avvicina Calamandrei a Garin, per la comune tensione civile e la rievocazione intessuta di viva, umana passione, è *Uomini e città della Resistenza*, Laterza, Bari 1955, come pure un tema che altrettanto li accomuna è quel «riaprire il dialogo della ragione», già sottolineato, in Calamandrei, da Galante Garrone (in *Introduzione* all'edizione del 1977 di *Uomini e città della Resistenza*). Sul ruolo di Calamandrei nella Resistenza, vedi C. Francovich, *La Resistenza a Firenze*, La Nuova Italia, Firenze 1961.

¹⁹ Garin, *La cultura italiana tra '800 e '900*, cit., p. 62.

²⁰ Cfr. M. Barbi, *La nuova filosofia e l'edizione dei nostri scrittori, da Dante al Manzoni*, Firenze, Sansoni 1938; Id., *Problemi di critica dantesca. Prima Serie (1893-1918)*, Sansoni, Firenze 1975 [prima ed. 1934]; di G. Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, Le Monnier, Firenze 1934.

²¹ Garin, *La cultura italiana tra '800 e '900*, cit., p. 62.

da Cesare Vasoli a Paola Zambelli²², e che ritrova il suo senso più ricco e sottile in Paolo Rossi (influenzato, *à côté*, dal Banfi galileiano e dalla «storia delle idee» del Lovejoy²³) e in Sergio Moravia e nella sua ricerca nell'ambito storico ed epistemologico delle scienze umane²⁴.

²² La 'scuola gariniana' si può considerare (e lo vedremo meglio più avanti), schematizzando, articolata su vari fronti: quello rappresentato da Paolo Rossi Monti che riprende in chiave di storia della scienza le ricerche più erudite e 'umanistiche' di Garin sulla nascita del moderno, si concentra sull'evoluzione della logica e della scienza e tende a sviluppare il circolo complesso tra filosofia e storia, tra conoscenza e società, in direzione di una concezione prevalente epistemologico-critica della ragione (cfr. di Rossi le tappe fondamentali del *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, Laterza, Bari 1957, di *Storia e filosofia*, Einaudi, Torino 1969 e di *Immagini della scienza*, Editori Riuniti, Roma 1977); quello caratterizzato dalle ricerche di Cesare Vasoli e Paola Zambelli, più strettamente erudito, che si muove nell'ambito temporale scandito tra umanesimo e illuminismo rivolto alla ri-scoperta e ri-lettura di autori e testi, al loro restauro interpretativo attraverso un sottile gioco di rimandi teorici, di sfumature storico-temporali, di rinvii testuali, concettuali e anche terminologici – ed è su questa via, essenzialmente, che si è mossa anche la più giovane generazione dei 'gariniani', da Oldrini a Torrini, da Ingegno a Galluzzi (cfr. di C. Vasoli: *Tra cultura e ideologia*, Lericci, Milano 1961; *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo*, Feltrinelli, Milano 1968; *I miti e gli astri*, Guida, Napoli 1977; *Studi sulla cultura del Rinascimento*, Lacaita, Manduria 1968; cfr. di P. Zambelli: *La formazione filosofica di Antonio Genovesi*, Morano, Napoli 1972; *Cornelio Agrippa, Erasmo e la teologia umanistica*, «Rinascimento», dicembre 1969; per la generazione più giovane: il volume a cura di P. Zambelli, *Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*, Laterza, Bari 1973; M. Torrini, *La nuova scienza*, Le Monnier, Firenze 1978; P. Galluzzi, *Momento. Studi galileiani*, Edizione dell'Aateneo, Roma 1979; A. Ingegno, *Filosofia e religione nel Cinquecento italiano*, Sansoni, Firenze 1977; G. Oldrini, *Gli hegeliani di Napoli. Augusto Vera e la corrente ortodossa*, Feltrinelli, Milano 1964); infine il fronte rappresentato da Sergio Moravia, che come Rossi, ma su posizioni radicalmente divergenti, si trova «decentrato» rispetto ai principi della scuola gariniana: al di là, e all'interno, delle sue ricerche storiche sul Settecento francese ha impostato, attraverso il contatto, anche e soprattutto teorico, con lo strutturalismo, un discorso intorno alle scienze umane, che attraverso l'apporto di altri filoni di pensiero (in particolare Adorno e Nietzsche), si sviluppa in direzione di una problematica epistemologica antiempiristica e antiriduzionistica e di una concezione della ragione che si articola su un gioco di forme senza 'certezza' e che si sanno come largamente trapassate, e anche potenziate, dal «pensiero negativo» (cfr. di S. Moravia: *Il tramonto dell'illuminismo. Filosofia e politica nella società francese (1770-1810)*, Laterza, Bari 1968; *Il pensiero degli idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, La Nuova Italia, Firenze 1974; *Adorno e la teoria critica della società*, Sansoni, Firenze 1974; prefazione a S. Beckett, *Proust*, SugarCo, Milano 1978; introduzione a F. Nietzsche, *La distruzione delle certezze*, La Nuova Italia, Firenze 1976).

²³ Per il rapporto tra Rossi e Banfi è da vedere: *L'umanità e la filosofia di Antonio Banfi*, «Critica marxista», 1977, 6 e gli echi banfiani, soprattutto del Banfi studioso di Galilei e di quello di *Cultura scientifica* («Studi filosofici», 1941, 3), contenuti nel volume *Aspetti della rivoluzione scientifica*, Morano, Napoli 1971. Per il rapporto con la «storia delle idee» del Lovejoy è da vedere, dello studioso americano, l'opera *La grande catena dell'essere*, Feltrinelli, Milano 1966, e di Rossi, in particolare, *Immagini della scienza*, cit.

²⁴ Per le ricerche di Moravia sulle scienze umane cfr. i suoi: *La scienza dell'uomo nel '700*, Laterza, Bari 1970; *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di*

De Sarlo aveva articolato la sua ricerca su una precisa volontà di indagine metodologica legata all'esame «dei fondamenti ultimi, impliciti alla base di ogni considerazione riflessa della realtà»²⁵ e sulla centralità dello spirito umano risolto in psicologia intesa come «esame integrale del soggetto» e analisi del fondamento comune di ogni costruzione culturale. Da questa vicinanza a Croce metodologo e alla psicologia di Brentano nasce il rifiuto di ogni metafisica che distorce la nozione di filosofia a speculazione e quella di soggetto ad astrazione universale. De Sarlo non è maestro di un sistema, ma lo è «additandoci con elevatissima dignità umana le vie della ricerca e, al là di ogni altra preoccupazione, il valore dello spirito che anela alla verità»²⁶. Proprio in un'opera del '31, *L'uomo nella vita sociale*, uscita per Laterza, De Sarlo sviluppava ulteriormente la nozione di soggetto-singolo, radicandolo nella vita sociale, cogliendolo immerso nella vita delle istituzioni della società civile e della politica. Il «fondamento» è l'individuo socievole e consociato, è il membro della «città umana», «che agisce *sub specie caritatis*, lottando per i propri valori etici caratterizzati dalla giustizia e dall'amore»²⁷. Sono temi che torneranno tutti nel garinismo, connotati da una forte tensione civile e che si richiamano ad una azione politica che già De Sarlo qualificava come tale che

possa diventare oggetto di considerazione etica, così come non vi può essere determinazione esauriente e completa della vita etica, che possa non tener conto della natura sociale e politica dell'uomo.²⁸

Anche Limentani riviveva del positivismo «la viva ispirazione umanistica»²⁹ e si collocava sulla scia del Villari e dell'Ardigò della *Morale dei*

Claude Lévi-Strauss, Sansoni, Firenze 1968; introduzione a C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale due*, Il Saggiatore, Milano 1978; introduzione a G. Gusdorf, *Le scienze umane nel secolo dei lumi*, La Nuova Italia, Firenze, 1980; per le implicazioni epistemologiche *stricto sensu* si possono ricordare le recensioni, ad esempio su «Tuttolibri» (supplemento culturale de «La Stampa» di Torino) negli anni 1978-80, o altrove, a volumi di filosofia della scienza e non.

²⁵ E. Garin, *Lo spiritualismo di Francesco De Sarlo*, «Archivio di storia della filosofia italiana», 1938, p. 304. Cfr. anche, di Garin, *Francesco De Sarlo*, «Leonardo», 1947, febbraio; di Limentani, *Francesco De Sarlo*, «Archivio di storia della filosofia italiana», 1938, 1 e *F. De Sarlo. Necrologio*, «Rivista pedagogica», 1937, 1; di De Sarlo, *Gentile e Croce. Lettere filosofiche di un 'superato'*, La Monnier, Firenze 1925 ed *Esame di coscienza. Quarant'anni dopo la laurea, 1887-1927*, Bandettini, Firenze 1928.

²⁶ Garin, *Lo spiritualismo di F. De Sarlo*, cit., p. 316.

²⁷ F. De Sarlo, *L'uomo nella vita sociale*, Laterza, Bari 1931, p. 26.

²⁸ Ivi, p. 273.

²⁹ E. Garin, *Ludovico Limentani (1884-1940). Necrologio*, Tip. Ariani, Firenze 1941, p. 4. Cfr. ancora di Garin: *Il pensiero di Ludovico Limentani*, «Rivista di filosofia», 1947; *L'opera di Limentani*, «Il Ponte», 1960, 1; *Ancora su l'opera di Limentani*, «Il Ponte», 1960, 7; cfr. di L. Limentani: *La morale della simpatia, saggio sopra l'etica*

*positivisti*³⁰, sviluppando dell'etica positiva «la relazione intima fra la volizione e il senso del dovere formatosi in ciascun secondo ragioni storiche e sociali»³¹. Il positivismo è reinterpretato come metodo «rispondente ad un'esigenza di determinatezza»³² e risolto in umanismo, in quanto appello all'azione dell'uomo nel mondo che è sì sentito come «limite» ma anche come il «dato» su cui si costituisce liberamente il mondo degli uomini³³. Così anche le linee di ricerca di Limentani saranno, per l'adesione profonda e più volte e con precisione manifestata dall'allievo all'indirizzo di pensiero del maestro³⁴, quelle almeno del primo Garin: i moralisti inglesi e il significato e il ruolo storico della morale della simpatia; la storia del pensiero moderno raccolto in particolare intorno alla figura di Giordano Bruno; le riflessioni sulla giustizia³⁵.

La prima fase della riflessione gariniana intreccia appunto, sullo sfondo di un umanesimo civile che si alimenta dell'eticità dell'Istituto fiorentino e dell'opposizione morale al fascismo, i temi della filosofia morale inglese del Settecento e dell'umanesimo italiano del Quattrocento: nel '29 esce il primo articolo di Garin su Butler, poi fino al '34 si avranno studi su Hume, Mandeville e ancora Butler; nel '37 esce a Firenze, per Le Monnier, il *Pico della Mirandola*; nel '41 il saggio su *Il Rinascimento italiano*, a Milano; nel '42 *L'illuminismo inglese. I moralisti*, per Garzanti, e *Filosofi italiani del '400*, per Le Monnier, come pure l'edizione della *De hominis dignitate*, con altri scritti, di Pico, per Vallecchi³⁶. L'intreccio dei due momenti non è causale: li accomuna questa riscoperta dell'uomo come soggetto singolo ed eticamente orientato a costruire il proprio mondo collegato agli altri individui attraverso la società e le sue istituzioni, ma aperto anche a una comunicazione ancora più profonda e che è il fondamento stesso della sua umanità (la simpatia che si realizza nella giustizia ed è vissuta come amore). Non solo, ma la teorizzazione un po' astratta degli illuministi, la loro fenomenologia psicologista, rimandano, come a proprio momento completamentare, a una valorizzazione attiva di questa capacità consociativa, a una sua circolazione civile che fu massima, proprio per la coscienza

di Adamo Smith nella storia del pensiero inglese, Formiggini, Genova 1914; *La previsione dei fatti sociali*, Bocca, Torino 1907.

³⁰ Cfr. L. Limentani, *Rileggendo la «Morale dei positivisti»*, «Rivista di filosofia», 1928 e Id., *Il positivismo italiano*, «Logos», 1924.

³¹ Garin, *Ludovico Limentani*, cit., p. 4.

³² Garin, *Il pensiero di Ludovico Limentani*, cit., p. 192.

³³ Ivi, p. 199.

³⁴ Cfr. nota 30.

³⁵ Cfr. E. Garin, *La giustizia* [1957], Guida, Napoli 1968.

³⁶ E. Garin, *Pico della Mirandola*, Le Monnier, Firenze 1937; Id., *Il Rinascimento italiano*, Ispi, Milano 1941; Id., *Illuminismo inglese. I moralisti*, Garzanti, Milano 1942; Id., *Filosofi italiani del '400*, Le Monnier, Firenze 1942; Pico della Mirandola, *De hominis dignitate*; *Heptaplus*; *De Ente et Uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Vallecchi, Firenze 1942.

dell'individualità dell'uomo e della sua volontà operativa sul mondo, nel periodo dell'Umanesimo, specialmente in Italia e particolarmente a Firenze. Lo studio comparato di questo doppio aspetto della civiltà europea guarda a una precisa concezione dell'uomo, a un preciso nesso tra teoria e pratica, ad una dinamica relazione tra scienza e storia e tra soggetto e società. È la risoluzione di questi nessi alla luce di quei maestri fiorentini che apre a quello storicismo gariniano che si sa sì erede del Villari e di Croce, ma anche di una precisa nozione di uomo che è stata cancellata dalla metafisica idealistica e dal positivismo metafisico, e che va quindi recuperata e restaurata per strade diverse e attraverso una sistemazione storiografica fortemente rinnovata.

Il fascismo, al Garin storiografo degli anni Cinquanta-Settanta, appare come un organismo «eclettico» fatto di diversi momenti e materiali ideologici e politici, come una «scissione insanabile» nella vita civile italiana e come un «arretramento» della cultura su posizioni di resistenza³⁷, quindi come una tappa centrale e complessa. Al di sotto delle letture gariniane di Gramsci e perfino di Togliatti, troviamo però il nocciolo dell'opposizione etica del giovane Garin al fascismo, quella resistenza intellettuale che, se pur colorata di «nicodemismo», si articola in un preciso disegno. Tra i 'suoi' intellettuali sotto il fascismo un posto a parte occupa De Ruggiero, colto nei suoi limiti storici, ma visto anche come un tipo di intellettuale resistente al fascismo, e proprio dentro il suo operare intellettuale, in ciò che produce, in nome di una decisa fedeltà alla ragione. La *Storia del liberalismo europeo* di De Ruggiero è un po' il modello del primo antifascismo e non per i contenuti dottrinari (l'idealismo o l'idea metafisica di libertà), che gli sono assai distanti, ma piuttosto per l'etica intellettuale che essa implica e manifesta, per quella resistenza di valori che viene operata rispetto al fascismo e al suo eclettismo-confusionismo culturale e filosofico (idealismo e realismo, cattolicesimo e laicità, strapaese e novecentismo, nazionalismo e vocazione internazionale della romanità) e soprattutto rispetto alla sua violenza, alla sua illegalità, alla degradazione della convivenza civile. Garin, infatti, ricordava nel '74, ma riprendendo spunti già svolti nel '58 e nel '62, che l'opera deruggeriana ebbe «una singolare funzione educatrice sotto il fascismo, oltre che per il continuo appello alla "libertà", per l'invito a riflettere sui motivi di molte sconfitte e sui temi, su alcuni dei temi centrali del pensiero e della lotta politica contemporanea»³⁸, tenne vivo «lo stimolo che venne anche da lui alla elaborazione e discussione di tesi che andavano ben oltre le sue osservazioni»³⁹. È la linea di una resistenza culturale che trova in De Ruggiero, e in parte nel Codignola degli anni Trenta, un modello di riferimento e che guarda oltre il fascismo alla futura ricostruzione. Anche la lezione etico-politica

³⁷ Garin, *Intellettuali italiani*, cit., pp. XIV-XV.

³⁸ Ivi, p. 134.

³⁹ Ivi, pp. 135-136.

dei De Sarlo e dei Limentani si inserisce, a un livello di ricerca più specializzata e tecnico-filosofica, in questo alveo della cultura italiana sotto il fascismo e ne rappresenta uno degli aspetti (non il solo certamente, ch  vanno considerati anche un Curiel e il centralissimo Gramsci) pi  vivi e profondi di impegno antifascista.

Il volume gariniano del '74 pu  dunque essere letto anche come un'auto-biografia intellettuale nella quale si esaminano le diverse posizioni degli intellettuali non di regime, si elabora una mappa della resistenza della cultura italiana al fascismo (per vie diverse e con uscite diverse) e si fa emergere quella continuit  dialettica tra Croce e Gramsci come il terreno pi  ricco e sensibile, pi  organico e innovatore nella cultura dell'antifascismo e si riconosce in esso la soluzione pi  adeguata di quello storicismo umanistico che appare a Garin come l'asse portante della cultura italiana moderna.

3. Criticit  e «vita civile»

Il pensiero maturo di Garin (cio  quello che si esprime nelle *Cronache* o ne *La storia come sapere storico* e *La cultura italiana tra '800 e '900*) contiene, col bilancio dello storicismo, specialmente italiano, un progetto di ripresa di esso in chiave teoretica, che si sviluppa intorno alla nozione di «sapere storico». Siamo davanti alla formulazione pi  articolata del neostoricismo gariniano che si pone, consapevolmente, come l'erede di una tradizione-parabola della filosofia italiana e come l'interprete di una crisi della filosofia che vive, gi  dai primi anni del XX secolo, una serie di spinte laceranti, un rischio continuo di «riduzionismi» e anche di «liquidazioni», una forte tensione antinomica⁴⁰. La proposta gariniana degli ultimi anni Cinquanta si pone decisamente come un richiamo alla dialettica interna della filosofia quale tensione/opposizione tra empiria e storia, tra esperienza e orizzonte genetico-strutturale della stessa, e alla storia della filosofia come momento di elaborazione critica della filosofia medesima poich  essa intreccia le «filosofie» al tempo, le «comprende» e le relativizza inserendole in una dinamica socio-culturale che ne esprime il «senso» e la direzione di verit . La filosofia   per Garin tensione critica che agisce tra «idee» e «tempo storico», e in questa dialettica essa raggiunge l'unico *d gr  zéro* che le   permesso, oltre a potenziare in forma non restrittiva la propria criticit . Cos  lo storicismo appare come la prospettiva filosofica pi  adeguata alla acquisizione di una consapevolezza radicalmente critica della filosofia, connessa alla coscienza dell'origine e dell'intenzionalit  della teoresi. Criticit  e storicit  si congiungono e costituiscono la prospettiva 'teorica' dello storicismo, come anche il segno stesso della sua 'superiorit ' filosofica. Ma di quale storicismo si tratta? Qui la posizione di Garin   assai netta: si tratta di uno storicismo critico-metodologico, anti e post-

⁴⁰ Cfr. in E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, cit., III, *Epilogo* e Id. *Filosofia e scienze nel Novecento*, cit., *passim*.

metafisico, consapevolmente intrecciato al «tempo sociale»; uno storicismo che viene dalla ‘bancarotta’ dell’idealismo e che rivive, con le forti istanze marxiste, anche, in parte, i richiami metodologici, scientifico-epistemologici, dello storicismo tedesco, affinandone certe affermazioni sulle scienze in direzione più generale e ‘filosofica’. Da un lato stanno Labriola, Croce e Gramsci; dall’altro Dilthey, ma allargato (rispetto alla fondazione delle «scienze dello spirito») a lezione di filosofia generale.

I conti con lo storicismo italiano vengono fatti secondo due traiettorie filosofiche: quella di Labriola, Croce, Gramsci e quella di Croce-Gentile. E proprio Gramsci viene assunto come punto di arrivo teoretico e come strumento di analisi dello storicismo italiano, attraverso il richiamo all’‘anti-Croce’. Già nella *Cronache* la presenza di Labriola campeggia con quella, centralissima, di Gramsci e si tratta di un Labriola teoreticamente risolto nell’ambito della «filosofia della prassi». Campeggia *ab extra* poiché, come Gramsci, pur se spesso richiamato, non appartiene agli anni 1900-1943 in cui si collocano le crisi e le rotture, le inversioni di rotta e le conversioni, le dure battaglie per l’egemonia da parte dei filosofi italiani e delle loro, più o meno espresse, fedi e ideologie. Labriola e Gramsci sono le due quinte teoriche tra le quali si affanna, a volte positivamente a volte in modo disperatamente negativo, la ricerca filosofica del primo cinquantennio del secolo.

Sono, in breve, i conti col marxismo, col suo umanesimo storicistico, con la sua metodologia fondata sulla scienza e sull’analisi sociale, che vengono fatti dai filosofi italiani e che illuminano di luce equivoca il cammino della filosofia. Da Croce a Gentile, dalla *Voce* ad Amendola allo stesso Gobetti, fino a Rensi e Tilgher, anche a De Ruggiero e Martinetti, si ha un offuscarsi di quello storicismo umanistico-sociale, di quella «filosofia della prassi» che con Labriola era stata posta a fondamento di un nuovo corso del pensiero e della cultura. Il recupero di quella linea della cultura filosofica si ha soltanto con Gramsci che lavora, non a caso, proprio sul nesso Croce-Labriola e rovescia lo storicismo crociano nella direzione di una filosofia della prassi. Così dentro le gariniane «cronache» della filosofia italiana sta un nocciolo dedicato alla storia dello storicismo, alla ricostruzione della sua eclisse e della sua ripresa.

Croce, proprio sulle orme di Gramsci, diviene anche per Garin il punto centrale della filosofia del Novecento, poiché specialmente attraverso le pagine de *La Critica* formula uno storicismo metodologico, antimetafisico, legato all’analisi concretamente storica dei problemi e rivolto a teorizzare «categorie» funzionali alla comprensione della concretezza storica e sociale, caratterizzata dal «rifiuto» battagliero della «filosofia» come «metafisica» evidente o larvata, in nome di una «critica» come consapevolezza metodica, come «storia di questo umano mondo delle nazioni colto nelle sue guise perenni»⁴¹. La stessa oscillazione crociana tra ritorno della metafisica (vedi l’*Estetica* del 1902 e un po’ tutta la sistemazione della «filosofia

⁴¹ Garin, *Cronache*, cit., p. 176.

dello spirito») e fedeltà alla storia che culmina nella *Storia* del '38 e nella dialettica non risolta di pensiero e azione, testimonia non solo la centralità di Croce, ma anche la sua essenziale adesione a uno storicismo critico e verace che cerca, fra incertezze e difficoltà, di venire alla luce. Non è un caso che la posizione di Croce sia di fatto un punto di riferimento per filosofi e correnti di pensiero del Novecento italiano, da Prezzolini ad Amendola, a Gobetti allo stesso Gentile, il quale della esigenza storicistica vive il corso della restaurazione metafisica, teorizzata nella invocazione talvolta quasi mistica dell'Atto e nella identità della teoria e della prassi. Non che Gentile stesso non abbia compreso il problema centrale della filosofia contemporanea, ma lo ha vissuto dentro un presupposto tutto idealistico e speculativo, in cui l'indubbio vigore filosofico si è smorzato rispetto allo stesso 'umanista' Croce, più sensibile invece al concreto, a una dialettica non verbale, a un discorso meno categoriale e più storico.

Dopo Croce, e attraverso l'anti-Croce, Gramsci fissa il recupero della filosofia della prassi, del nocciolo del marxismo che sta «proprio nella "storicizzazione" della realtà, della natura fisica come della natura dell'uomo: nel rilevare, al centro di ogni campo d'indagine, il *processo* delle cose, il loro generarsi, sì che processo della praxis. Esperimento come strumento di conoscenza attiva, storicizzazione e ritmo dialettico vengono a convergere»⁴². Il disegno gariniano si fa esplicito nella relazione al convegno gramsciano del '58. In quel testo si intrecciano il Gramsci «storicista assoluto» e teorico dell'«umanismo integrale», erede di Croce e di De Sanctis-Labriola, visto come colui che «traduce il marxismo in italiano», e la teorizzazione di una concezione vichiana della storia, che fa centro sull'«esigenza del concreto contro ogni residuo 'aroma speculativo'»⁴³, «sui metodi della 'filologia', sul determinatissimo 'certo'»⁴⁴ e si delinea come «storia di uomini *reali* in rapporti *reali*, in cui i processi che modificano le situazioni e la coscienza che se ne ha, i pensieri e le opere, sono indissolubilmente legati»⁴⁵. Gramsci non è solo il teorico 'attuale' del marxismo italiano, l'interprete della storia d'Italia in chiave razionale-rivoluzionaria, ma anche il teorico adeguato dello storicismo, di uno storicismo umanistico e critico, antimetafisico e 'politico'. Garin parlava, a conclusione di quello scritto, di un Gramsci «nostro», sottolineando:

ossia di quanti credono nel compito critico di una cultura volta a liberare gli uomini in terra, per costruire una città giusta: per la sua moralità impietosa, per la sua ironica lucidità, per il suo atteggiamento di lotta in un tempo di lotta.⁴⁶

⁴² Garin, *Introduzione a Labriola, Saggi sulla concezione materialistica della storia*, cit., p. LII.

⁴³ Garin, *La filosofia come sapere storico*, cit., p. 174.

⁴⁴ Ivi, p. 162.

⁴⁵ Ivi, p. 173.

⁴⁶ Ivi, p. 188.

In Gramsci emergono, nettamente delineati, i caratteri del gariniano «sapere storico».

Lo spazio che la riflessione storica e metodologica di Garin dedica allo storicismo tedesco non appare, in quegli anni in cui viene fissandosi la linea 'teorica' del suo neo-storicismo, fondamentale. Due testi: la recensione a *Lo storicismo tedesco contemporaneo* di Pietro Rossi del '56 apparsa sul «Notiziario Einaudi» nello stesso anno; la conferenza già citata del '59 su *Le polemiche intorno allo storicismo*. Ciò che emerge dai due testi è la non-centralità nella riflessione gariniana delle ricerche proprie dello storicismo tedesco, ferma restando però l'esigenza che egli sente di confrontarsi con quelle esperienze per sprovincializzare la cultura filosofica italiana e per fissare temi e problemi 'importanti'. E i temi sono quelli metodologici affrontati con precisione e rigore da Dilthey e Weber, maestri «non solo di una lezione di grande serietà scientifica, ma [di] un complesso di indicazioni e di esperienze importanti», che in questo vigore teoretico si oppongono a Windelband e Rickert, a Simmel e Spengler che «accentuano per linee diverse soprattutto gli aspetti negativi di una posizione»⁴⁷, poiché ne sviluppano le implicazioni neo-romantiche⁴⁸. È certo però che anche negli scritti metodologici di Garin, raccolti nel volume del '59, gli autori tedeschi non si affacciano in modo consistente. La conferenza stessa del '59 non fa cenno ai tedeschi, tra Gentile e Croce, Cantimori e Lukács, Löwith e Popper; si incontrano ancora Vico e Hegel, soprattutto Croce, ma niente affatto Dilthey e Weber. È ancora il rifiuto del metodologismo, scisso da una concezione del mondo, che è tipico di un certo storicismo tedesco, il quale proprio per questo oscilla tra relativismo e metafisica, a condurre Garin ad un distacco-rifiuto. Il legame con la società, con la «visione d'insieme», impone allo storicismo di oltrepassare le secche della pura e semplice metodologia e non solo per le implicazioni storico-ideologiche che essa incorpora.

La critica gariniana pur nella sua «verità» di fondo, lascia un po' troppo da parte tutto il ricco lavoro di Dilthey e Weber sulle scienze storico-sociali, sull'idea di epistemologia che deve governare il sapere contemporaneo, sullo statuto e il ruolo che le scienze umane vengono ad assumere nel mondo delle scienze, cioè tutto quel lato 'moderno' del loro storicismo legato alla società industriale, all'analisi delle sue strutture e alla codificazione del proprio sapere, nonché alla costruzione di modelli logici che, a conti fatti, risultano forse ancora oggi irriducibili e che governano gli emisferi delle 'due culture'. Qui, possiamo rilevare, tocchiamo forse uno dei limiti del neo-storicismo gariniano: quel suo fondamentale spessore etico-politico che lo rende tanto vivo e pregnante nel clima filosofico degli anni Cinquanta, lo conferma come un modello di storicismo dotato di

⁴⁷ E. Garin, recensione a P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo* (Einaudi, Torino 1956), «Notiziario Einaudi», 1956, 9, p. 8.

⁴⁸ Cfr. Garin, *Le polemiche*, cit., p. 135.

forte capacità critica contro le filosofie 'borghesi' e le ideologie che esse, consciamente o meno, incorporano, ma anche lo colloca un po' ai margini del dibattito filosofico-scientifico degli ultimi due decenni, o quasi, come una proposta che attende su questo punto di essere sviluppata e approfondita (come di fatto è stata).

Infatti lo stesso Garin, in un testo più recente (*Filosofia e scienze del Novecento*, scritto nel 1977 per l'*Enciclopedia del Novecento* e poi pubblicato in volume da Laterza nel '78), ha ripreso questi temi e ne ha tentato lo sviluppo e l'approfondimento. La filosofia del Novecento si delinea, per Garin, come accentrata intorno al dibattito-confronto tra scienza e sapere filosofico che conduce, da un lato, a un «processo alla scienza» e, dall'altro, a un'accezione rigorosa e metodologica della filosofia. Qui tornano i nomi di Simmel e Dilthey come capostipiti della filosofia del Novecento, proprio perché consapevoli di quella radicale antinomia che la travaglia, e avviatori di una risoluzione critica dell'antinomia. Essi rappresentano un po' quel «vero punto di unione del fronte filosofico del Novecento» che pone l'«esigenza» di una «nuova filosofia» che

apra un discorso critico, di fondazione, sulla struttura e sui procedimenti del sapere e dell'agire dell'uomo, sulla 'natura' e sulla 'cultura', sulle discipline scientifiche e su quelle 'storiche'.⁴⁹

Accanto alla posizione 'esemplare' di Simmel emerge la centralità di Husserl, specialmente quello della *Krisis* che analizza la crisi europea radicalizzandola e la addossa a uno «sviamento filosofico», allo «scientismo», alla «perdita del senso dell'umanità europea presente alla nascita della filosofia greca»⁵⁰. La filosofia del Novecento si costruisce attorno all'antinomia tra «scienza» e «storia», in un lavoro critico che è, ad un tempo, dentro e fuori la scienza, che è orientato ad una «idea» epistemica del sapere di tipo critico e dialettico.

Struttura e processo, forme e vita, scienza e storia, teoria e prassi, conoscere il mondo e cambiarlo: ritornano i temi di tutte le antinomie in una tensione che non li esclude se non nella misura in cui li connette.⁵¹

L'approfondimento che questo testo più recente opera nel «sapere storico» gariniano è significativo, poiché non solo viene a coprire un terreno, al proprio interno, più carente, ma lo aggiorna come strumento capace di dialogare, con acume e profitto, col sapere attuale, le sue forme e le sue problematiche, lo rende nuovamente «contemporaneo» riconfermando

⁴⁹ Garin, *Filosofia e scienze*, cit., p. 73.

⁵⁰ Ivi, p. 92.

⁵¹ Ivi, p. 139.

quella via critico-dialettica e storico-critica della «fondazione» come la strada maestra, o almeno una di esse, della filosofia e del sapere.

Nel '59 – il «sapere storico» sviluppato, va tenuto presente, all'interno di un discorso di metodologia storiografica in quegli anni assai *à la page*⁵², e svolto nella relazione del '56 al Convegno di Firenze su *L'unità della storiografia filosofica* e nell'articolo *Osservazioni preliminari a una storia della filosofia*, apparso sul «Giornale critico della filosofia italiana» nel primo fascicolo del 1959 (e ambedue ripresi, con la relazione su Gramsci, ne *La filosofia come sapere storico*) – si delinea come un intreccio di «teoria» e «storia», intesa questa come società reale che condiziona e come termine intenzionale *ad quem* che orienta e impegna la teorizzazione. Infatti, secondo Garin,

l'impegno teoretico non consiste nel latrare alla luna, ma nel cercare nessi concreti tendendo ad interpretazioni sempre più complesse, guardandosi dal solidificare le esigenze in realtà, e dal credere che, cristallizzando un punto d'arrivo provvisorio o, peggio, un bisogno, si sia giunti al principio.⁵³

La polemica di Garin si muove contro la «Verità universale» e si dirige verso una visione delle filosofie quali «si generarono e dettero voce a esigenze reali, e risposero a precise richieste»⁵⁴, in un lavoro di «verificazioni» della Verità e della Ragione «alterne e continue», orientato secondo un criterio di «apertura massima». Di fianco a questa visione critica della filosofia sta la concezione reale e impegnata della storia, raccolta intorno a un ideale civile e alle sue lotte per farlo emergere e per realizzarlo. Le pagine della risposta all'intervento di Paci sulla relazione gariniana del '56 da un lato, e la relazione su Gramsci dall'altro, costituiscono i motivi conduttori del volume sul «sapere storico», il suo centro teoretico. Proprio qui infatti si legano insieme quella criticità e quell'impegno civile che sono gli elementi caratterizzanti dello storicismo di Garin.

4. Il 'campione' Umanesimo

Nell'*Avvertenza* al volume del '59 Garin ricordava che quei saggi composti tra il '56 e il '58 erano nati di fianco a e dentro le indagini storiografiche condotte su terreni molteplici e per lunghi anni; essi, di quel lungo

⁵² Cfr. *Verità e storia*, Convegno di Torino (12-13 giugno 1955) su «Analisi del linguaggio storiografico» con relazioni di A. Momigliano, Paolo Rossi, Pietro Rossi (in «Rivista di filosofia», 1955, 3); il numero 6 della «Rivista critica di storia della filosofia» del 1954 con articoli di E. Sestan, V. Fazio-Allmayer, G. Chiavacci, G. Calogero, U. Spirito; R. Mondolfo, *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1952.

⁵³ Garin, *La filosofia come sapere storico*, cit., p. 49.

⁵⁴ Ivi, p. 47.

lavoro, tendevano a «chiarire il compito e i metodi», anche se «la discussione aperta sulla storia della filosofia» era «destinata a divenire discussione intorno al compito e al significato, oggi, della filosofia»⁵⁵. Lo storicismo gariniano si delineava ad un tempo come metodo storiografico e come teoria, e come teoria in quanto risultato storiografico. Il metodo filologico-filosofico è il prodotto dell'età moderna compresa nel suo «senso di sviluppo» e nell'originalità della sua genesi; la teoria deve farsi erede-interprete di questa tradizione, articolandola secondo le categorie e le forme linguistiche, il livello logico-critico del presente.

In breve, l'età moderna è il fondamento dello storicismo, come il neostoricismo è la decantazione e l'aggiornamento di quella tradizione. E proprio ripercorrendo quella tradizione si chiarisce che le idee non nascono dalle idee, poiché in quelle idee si annidano «concenzioni del mondo», «fedi», «ideologie» che ne offuscano la purezza e l'aseità e perché la filosofia non è solo logica e «tecnica» (come Garin ricordava in polemica con Preti) ma, forse, prima di tutto «una risposta d'insieme, nel programma, di fronte a domande poste» da esigenze pratiche, etiche e politiche⁵⁶.

Il «sapere storico» di Garin poggia, quindi, sulla gariniana ricostruzione dell'età moderna, dall'Umanesimo all'Illuminismo, che viene affrontata con acuti strumenti filologici, ma guardata sempre nella prospettiva di un preciso «senso» teorico. Il disegno che emerge dalle molteplici ricostruzioni di Garin sull'età moderna – denso di suggerimenti di metodo per la lettura dei testi, per la collocazione di autori, per l'esigenza di sfumare i contorni di figure, correnti e posizioni, per i quadri di periodizzazione di fenomeni o momenti centrali, ma in genere troppo schematizzati, per la correzione di interpretazioni classiche, ma fuorvianti (per esempio, quella di Cassirer) ecc.⁵⁷ – è quello di una precisa autonomia della cultura «ri-

⁵⁵ Ivi, pp. 5-6.

⁵⁶ Garin, *Ancora sulla storia della filosofia e del suo metodo*, cit., p. 528.

⁵⁷ Su Garin interprete dell'Umanesimo-Rinascimento cfr. *Il Rinascimento. Interpretazioni e problemi*, Laterza, Bari 1979, in particolare i richiami di D. Hay (Storici e Rinascimento negli ultimi venticinque anni, specialmente p. 25); M. Boas Hall (*Il Rinascimento scientifico*, pp. 325 e 341-342); C. Kristeller (*Il Rinascimento nella storia del pensiero filosofico*). L'interpretazione gariniana dell'Umanesimo-Rinascimento presenta alcuni caratteri tipici (anche se si evolve nel corso del tempo, rinnovandosi specialmente nel corso degli anni Sessanta): 1. mette l'accento sulla continuità storica, piuttosto che sulla discontinuità. Esempiare risulta, su questo punto, il testo del 1970 *Dal Rinascimento all'Illuminismo* (Nistri Lischi, Pisa), che si richiama a una centralità/continuità del platonismo nel pensiero italiano moderno (sulla funzione metodologica della continuità nella ricerca storico-filosofica cfr. anche *Avvertenza*, in E. Garin, *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, Bari, De Donato 1983); 2. si differenzia nettamente rispetto alle posizioni di Cassirer, di Baron, di Kristeller, riallacciandosi piuttosto a precise radici gentiliane e alle ricerche di Toffanin, anzi il rapporto con Gentile risulta decisamente primario, per il richiamo alla tradizione italiana e per l'assunzione dell'Umanesimo come momento di avvio dell'età moderna; 3. si muove sui testi 'ufficiali' della filosofia, ma

nascimentale», di una decisa operazione di rottura rispetto a precedenti metodi e modelli teorici, di un fissaggio del senso «nuovo» di un'età che va riconosciuto in quel dominio attivo del mondo che l'uomo, cosciente della propria libertà e delle proprie forze, deve progressivamente attuare.

L'«età nuova» si incentra sull'uomo e sul mondo e sul rapporto che viene a stabilirsi tra i due attraverso il discorso, le tecniche, la scienza; il mondo si umanizza e l'uomo si mondanizza costruendo un tipo di pensiero nuovo, laico e rigoroso (sia pure secondo modelli e a livelli diversi nelle varie tappe di questa età, ora a base retorica ora a base scientifico-matematica); la cultura vive una «costanza di temi in una permanenza di problemi e prospettive»: una sorta di linguaggio comune collegato ad «autori comuni», oltre che ad una comune «rivoluzione» di atteggiamenti e di metodi che si esprime alle origini nel mito della «rinascita» e si articola, alla fine, nel Settecento, in «un lucido discorso storiografico» e in «una filosofia della storia»⁵⁸.

Di quell'età Garin, pur cogliendo con chiarezza le ricche articolazioni interne e le linee di evoluzione, oltre che i punti di svolta e i tipi di mutamento (ad esempio le «rinascite»), tende a studiare proprio le origini, e non solo perché più gravide di futuro e più dense di possibilità, oltre che in genere storiograficamente più appiattite, ma proprio perché si rivelano il punto – o almeno uno dei due, che l'altro è la scienza del Seicento, che però Garin affronterà sempre in sordina e senza facili entusiasmi⁵⁹ – più

anche su testi 'altri' (letterari, misterici ecc.) in modo da aprire all'indagine storica terreni ancora inesplorati, e assai significativi, di ricerca. Le indagini gariniane sull'ermetismo, l'attenzione rivolta allo «zodiaco della vita» ecc., caratterizzano bene questa impostazione metodologica. Per quanto riguarda la sua evoluzione, la storiografia gariniana passa da un privilegiamento dell'umanesimo 'civile' a una accettazione più pessimistica e 'continuistica' nel corso degli anni Sessanta-Settanta (cfr. ancora *Dal Rinascimento all'Illuminismo* oppure *Letà nuova a Rinascite e Rivoluzioni*, testi del periodo '69-75). Un altro carattere tipizzante della posizione di Garin si manifesta nell'accentrare il momento di rottura dell'età moderna rispetto al Medioevo tra Umanesimo civile e Rinascimento politico-scientifico, piuttosto che nell'ambito della nascita della nuova scienza e quindi del Seicento, come è venuta sottolineando gran parte della ricerca storica contemporanea. Sono, tutti questi, temi che possono venire qui solo accennati, ma che richiederebbero una ricerca attenta e corroborata dall'analisi dei testi, da confronti metodologici ed espliciti richiami ad una scansione interna della ricerca storica di Garin, capace di far luce sia sulla collocazione dello storico fiorentino nell'ambito della storiografia sull'età moderna, sia sull'articolazione/evoluzione della sua interpretazione dell'Umanesimo-Rinascimento.

⁵⁸ E. Garin, *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, Nistri Lischi, Pisa, 1970, p. 7.

⁵⁹ Su Garin e la «nuova scienza» cfr. Boas Hall, *Il Rinascimento scientifico*, cit.; E. Garin, *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento*, Laterza, Bari 1976; *Medioevo e Rinascimento*, Laterza, Bari 1965; *Dalla rivoluzione scientifica all'Illuminismo. Problemi di metodo e aspetti della ricerca*, in *Atti del XXIV congresso nazionale di filosofia* (L'Aquila, 28 aprile-2 maggio 1973), I, *Relazioni introduttive*, Società Filosofica Italiana, Roma 1973; *Gli umanisti e le scienze*, «Giornale critico della filosofia italiana», 1991, 3.

alto del rinnovamento e della costruttività del pensiero moderno, come incunabolo di quella filosofia critica e civile che è un po' il filo di Arianna dell'«età nostra». Così Garin si fa storico attento e sensibile, spesso sottile e sempre lineare nel disegno complessivo, dell'Umanesimo, sottratto a ipoteche «rinascimentali» o «europee», come anche ad ogni appiattimento su una retorica svilita e su un filologismo pedante. L'Italia riprende il proprio posto nella cultura tra Quattro e Cinquecento; l'Umanesimo si pone come il nucleo genetico e strutturale dell'«età nuova»; Firenze si afferma come il centro ottico del disegno.

Filologia e impegno civile sono il cuore stesso dell'umanesimo fiorentino da Salutati a Pico, attraverso il Bruni e il Valla, il Bracciolini e il Manetti, fino all'Alberti e al Poliziano; la loro filosofia unisce etica, politica e logica; la loro filologia è «tanto ricca e complessa da accogliere in sé ogni posizione critica dell'uomo, e non già pseudo-filosofia di non filosofi in lotta contro la filosofia, ma l'unica seria, vera, nuova filosofia»⁶⁰; il loro impegno «civile» è legato alla loro città e alla convivenza sociale e politica, alle lotte e agli interessi, è l'impegno di cancellieri e mercanti, di politici e di liberi cittadini. Leonardo Bruni e l'Alberti sono le vette simboliche di questo umanismo fiorentino che contiene già tutta la forza e la consapevolezza dell'età nuova, che già nutre tutte le idee fondamentali della cultura dell'età moderna (l'uomo creatore, la radice sociale dell'uomo, l'esperienza come fonte di sapere, la matematica e il discorso – la dialettica – come strumenti per comprendere la realtà e operare su di essa).

L'età moderna non solo comincia qui, ma qui trova i propri più alti e precisi parametri, anche se poi essi andranno offuscandosi nell'esoterismo e nel misticismo poetico del Ficino e nella doppia crisi politica del 1530 e della Controriforma nel corso del Rinascimento, per riaffermarsi, sotto forme diverse, meno entusiastiche e generali forse, ma altrettanto innovatrici e anch'esse legate alla interazione di esperienza e ragione, in Galilei o in Machiavelli⁶¹.

La «città», il «discorso» come retorica e filosofia, l'impegno etico-civile sono i fondamenti di questa nuova concezione del mondo che continuano a operare anche nella coscienza filosofica contemporanea, la quale si sa saldata alla politicità, alla criticità, alla storicità del pensiero. L'unione di

⁶⁰ Garin, *Medioevo e Rinascimento*, cit., p. 99.

⁶¹ Machiavelli e Galilei occupano nella ricostruzione-interpretazione gariniana del Rinascimento un posto centrale: «Da Machiavelli a Galilei la nuova scienza dell'uomo e del mondo, aperta all'idea dell'armonia universale, affonda le sue radici terra di Toscana e si fa 'lume' dell'Europa» (E. Garin, *Ecco dove è nata la civiltà d'Europa*, «Paese Sera», 16 marzo 1980, p.3). Il segretario della repubblica fiorentina e il professore padovano sono, con l'Alberti e Leonardo, Pico e Ficino, i punti chiave della cultura moderna a cui è necessario «ritornare» per comprenderne il senso e valorizzarne le fondamentali conquiste (cfr. anche F. Valentini, *L'omaggio a Garin*, «Paese Sera», 10 novembre 1980).

politica e cultura è il fondamento dell'«età eroica dell'Umanesimo fiorentino»⁶² fino al Salutati che «vive nella sua città» e fa vivere, nelle sue lettere ufficiali di Cancelliere, Firenze e la cultura fiorentina che «fa corpo con la sua storia» e i classici che «sono educatori di un popolo e alimentano una nuova pratica politica»⁶³. L'impegno politico del pensiero e della cultura si concreta ancora in Bruni, in ser Filippo Pieruzzi e in Carlo Marsuppini, in Poggio Bracciolini, tutti cancellieri della Repubblica, fino alla signoria medicea, quando volge decisamente al tramonto.

Questo fiorentino è un modello culturale chiaro e preciso, legato alle sorti della città libera e al recupero 'educativo' dei classici, all'espansione della eloquenza e della storia, alle lotte stesse, vitali e complesse, dei politici, dei *mercatores* e degli artigiani. In una città tanto ricca e, platonicamente, «umorosa» cresce, come forma e asse della cultura, la retorica, e sottolinea Garin:

tutto è, veramente, nel Quattrocento «retorica», sol che si ricordi che d'altra parte «retorica» è umanità, ossia spiritualità, consapevolezza, ragione, discorso di uomini: perché veramente il secolo dell'Umanesimo è il Quattrocento, in cui tutto fu inteso *sub specie humanitatis*, e *humanitas* fu umano colloquio.⁶⁴

Il centro di questa cultura è proprio la città, terreno del «colloquio», degli «interessi» e degli «scambi», luogo supremamente umano e fondamento di ogni discorso e di ogni azione; è quello «Stato-città» che «nelle forme architettoniche oggettiva una struttura economico-politica adeguata a quell'immagine dell'uomo che si è venuta definendo nella cultura dell'Umanesimo»⁶⁵; luogo di ragione, di umani colloqui e di arte. In questa lontana ed eroica unione di cultura e politica stanno le radici della nostra modernità e il filo rosso di un cammino del pensiero che arriva fino a noi.

Anche l'altro elemento principe dell'età nuova, la scienza, nasce di qui. Dall'Alberti a Leonardo, il dialogo con l'esperienza e la ragione, dentro le strutture di una città, ora reale ora ideale, emerge in primo piano per fiorire più tardi, a livello ormai europeo, tra Copernico, Bruno e Galilei. Su questo elemento centrale della cultura del Rinascimento Garin ha rivolto uno sguardo acuto di storico, indirizzato a spogliare quella «scienza nuova» di ogni astrattezza ed enfatica aseità, dissotterrandone alcuni postulati e modelli operativo-teorici a radice mistica e misterica (quali l'unità del mondo e la sua infinità, l'idea di progresso, la struttura simbolico-matematica del cosmo, che penetrano nella scienza dal platonismo e

⁶² Garin, *Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Laterza, Bari 1965, p. 12.

⁶³ Ivi, p. 11.

⁶⁴ Garin, *Medioevo e Rinascimento*, cit., p. 109.

⁶⁵ Garin, *Scienza e vita civile nel Rinascimento*, cit., p. 35.

dall'ermetismo, dalla tradizione ficiniana, e infine quella fede nell'uomo e nella sua azione libera e trasformatrice che sta alla base delle 'tecniche' leonardesche e dell'esaltazione degli «arsenali»).

Anche su questo versante Garin porta avanti una ricerca sottilmente intrecciata alla contemporaneità: si tratta di cogliere nel suo preciso significato di rottura la «rivoluzione scientifica», ma di radiografarla nella sua complessità e anche nelle sue impurità rispetto all'immagine epistemologica che la riflessione scientifica contemporanea proietta sul proprio passato, ideologicamente e astoricamente. Nell'intreccio, fin troppo insistito, come riconosce lo stesso Garin nella prefazione del '73 a *Medioevo e Rinascimento*⁶⁶, tra ermetismo e nuova scienza emerge un modello critico di storia della scienza e anche di epistemologia, costruito da vari elementi, da strutture logico-matematiche ma anche da intuizioni e sintesi ideali; in esso materiali diversi si dispongono secondo un disegno non solo scientifico, ma anche filosofico e così si apre una dialettica interna alla scienza che coinvolge la cultura in senso più ampio e la società con le sue tradizioni e le sue strutture, i suoi contrasti e i suoi programmi, dando luogo a un parametro evolutivo della storia della scienza che fa cadere la pretesa di autonomia e di autoctono rigore⁶⁷.

Così politica-cultura da un lato e scienza-società dall'altro vengono a delinarsi come il risultato di una lunga età, complessa e travagliata, che ha gettato le basi dell'uomo moderno e della sua 'scepsi'.

5. *Filosofia, scienza e società*

L'evoluzione che il «sapere storico» di Garin ha subito nel corso degli ultimi venti-trent'anni è stata diretta a illuminare con più precisione il nesso tra scienza e storia. E non si tratta solo delle pur fondamentali ricerche sull'ermetismo rinascimentale, sul ruolo dell'astrologia, sull'idea di scienza nel Settecento, tra Bayle e Genovesi, ma piuttosto dell'approfondimento di questo tema nell'ambito della filosofia contemporanea. Garin ha fissato lo sguardo sulla crisi del primo Novecento, crisi di fondamenti oltre che

⁶⁶ «Il libro, infatti, è stato costruito su uno stato preciso delle questioni; per prendere il solo tema dell'ermetismo, l'affermazione della particolare rilevanza di una tematica 'ermetica', quale si trova in queste pagine, non solo non aveva allora quel gran credito che ha più tardi incontrato, ma era addirittura considerata con sospetto. È ovvio che, oggi, il discorso dovrebbe essere diverso, anche in senso limitativo» (Garin, *Medioevo e Rinascimento*, cit., p. VII; si ricordi che la prima edizione è del 1954).

⁶⁷ Cfr. Garin, *Lo zodiaco della vita*, cit. e *Dal Rinascimento all'Illuminismo*, cit., ma anche i già citati *Medioevo e Rinascimento* («Magia e astrologia nella cultura del Rinascimento») e «Considerazioni sulla magia») e *Scienza e vita civile* (i saggi su Leonardo e Galileo), e ancora *Rinascite e Rivoluzioni*, Laterza, Bari 1975 e *Letà nuova*, Morano, Napoli 1969; tra le sue opere più recenti sono da vedere: *Il ritorno dei filosofi antichi*, Bibliopolis, Napoli 1983; *Ermetismo del Rinascimento*, Editori Riuniti, Roma 1988; *L'uomo del Rinascimento*, Laterza, Bari 1988; *Aristotelismo veneto e scienza moderna*, Antenore, Padova 1981; *Erasmus*, Cultura della Pace, Firenze 1988.

crisi di valori, e ne ha estratto il significato teorico fissandolo come punto di partenza (e molla 'segreta') della inquieta e inquietante ricerca filosofica contemporanea. Il nesso scienza-valori avvertito come antinomia sta alla base della crisi e ne è il principio costitutivo. Ma proprio in questa antinomia si apre la dialetticità-problematicità interna del «sapere storico», inteso in tutta la sua ampiezza di «filosofia» e non solo di strumento storiografico, e il suo peso tutto attuale, la sua, diremmo, intrascendibile modernità. Si tratta di operare criticamente su due fronti, storicizzandoli: sulla scienza e sui valori, connettendoli reciprocamente dando luogo a una criticità aperta, non formale, dinamicamente strutturale; si tratta di restare fedeli alla filosofia che non è *techne* o evasione, di radicare nella società-storia i due elementi costitutivi della crisi, i due 'miti'.

La crisi del primo Novecento nasce proprio sul terreno di questo intreccio e riverbera la sua ombra su molte categorie storiografiche e teoretiche della contemporaneità. Non avendo sciolto adeguatamente quel nodo la cultura contemporanea assiste a 'fughe' e 'ritorni': da un lato «riemergono l'arroganza dello scientismo, la rozzezza di 'metafisiche' positivistiche vecchie e nuove, la retorica superficiale di temi pseudomaterialistici, e dall'altro, simmetrici e coniugati, il primitivismo, le nostalgie dell'occulto, gli 'idealismi'». Di qui le degradazioni dei temi che furono criticamente centrali e profondi:

la rivolta contro il dogmatismo, e contro torbidi storicismi, si fa rifiuto della storia; la dimostrazione dei limiti della ragione scientifica si rovescia in apologia dell'irrazionale; la coscienza della finitezza umana si converte in negazione dell'uomo, il senso sociale in distruzione dell'individuale.⁶⁸

E quei temi emergono in Bergson e James, si fissano, dopo Nietzsche, in Musil, e manifestano una crisi della ragione, che non è tanto un rifiuto quanto una trasformazione in senso più plastico e vitale, in direzione di una sua funzionalità rispetto alla prassi-storia. Quella crisi non fu soltanto irrazionalismo, ma fermento di una nuova 'idea' della ragione, non scienziata e non formale, non intellettualistica, bensì aperta al 'senso' e alla 'vita'. Se Bergson darà a questa crisi in parte uno sbocco metafisico, dall'altra indicherà la fine di «un modo di concepire scienza e ragione, il modo proprio della tradizione cartesiano-galileiana che sembra saldare indissolubilmente ogni filosofia come scienza a un'immagine matematica della scienza», proponendo un «mutamento della scienza base, del riferimento. Non più la 'macchina', ma la 'vita'»⁶⁹.

Dentro quella crisi *fin de siècle* si agita una nuova prospettiva epistemologica, legata alla prassi, alla vita, alle forme-di-vita, e un nuovo progetto

⁶⁸ Garin, *Note sul pensiero del Novecento*, cit., p. 215.

⁶⁹ Ivi, p. 403.

di ragione storico-prassica che si fissa sulle relazioni tra esperienza e temporalità, tra sapere e società, tra discorsi e *Lebenswelt* sociale e si organizza intorno a strumenti che rendono possibile questa costante mediazione e questa risoluzione dell'impegno razionale in impegno storico-sociale e politico. Come era avvenuto per l'ermetismo rinascimentale, verso il quale erano stati sollevati dubbi e sospetti⁷⁰, anche questa interpretazione della 'crisi' del Novecento può essere guardata con qualche inquietudine (la messa in dubbio della scienza – o delle scienze? – può divenire una messa in crisi della scienza; l'esigenza di una neo-fondazione l'errare di forma in forma alla ricerca di una fondazione sempre inattinta, il che condanna la filosofia all'impotenza; la sottile dialettica tra scienza e storia, tra sapere e società, il fragile 'bagnasciuga' su cui batte in maniera sempre identica l'onda della riflessione), ma si tratta o di errori di ottica o di attese costruttive frustrate che questa «filosofia» (che è poi piuttosto una 'coscienza filosofica') non più e non vuole soddisfare. Garin in questa estensione del suo «sapere storico» e in questo approfondimento tematico ha fissato un problema reale e profondo, presente e centrale, nella riflessione contemporanea. Si tratta della ripresa di quel grande tema critico che intreccia reciprocamente il problema del metodo a quello della ragione, aggancian-doli entrambi alla società e al suo divenire, alle sue lotte, e che troviamo al fondo di un coerente marxismo (esempio: Gramsci), nello storicismo antimentafisico e non metodologico (esempio la scuola di Francoforte), nella metacritica della scienza (esempio: l'Husserl della *Krisis*) ecc., e che si alimenta di una conoscenza della filosofia che non è né scienza né metafisica, ma «un discorso sul discorso» e «storicizzazione integrale», rivolta al potenziamento della criticità e della mediazione tra «forme» e «vita», tra sapere e società⁷¹. Proprio su questo discrimine si delinea teoreticamente quel neostoricismo agile e dialettico, complesso e acuto, che Garin ha elaborato al crocevia di molteplici esperienze culturali e che ha proposto come *uno* degli strumenti fondamentali per affrontare la crisi e i compiti del presente.

6. *L'evoluzione della scuola gariniana*

Il pensiero di Garin ha avuto un prolungamento e un'evoluzione assai significativa nell'ambito della scuola di studiosi che, in varia maniera e in diversa misura, si sono formati attraverso e confrontati con la metodologia filosofica e storica del maestro, dopo aver preso le mosse dal suo insegnamento. Come in ogni scuola che si rispetti, anche qui si sono manifestati atteggiamenti di fedeltà e di eresia, ma sempre caratterizzati da una sensibile continuità (fosse essa esplicita o implicita) con la direzione della ricerca gariniana. L'elemento di continuità che agisce su tutti e tre i fronti della

⁷⁰ Cfr. Rossi, *Immagini della scienza*, cit.

⁷¹ Garin, *Filosofia e scienza*, cit., p.140.

scuola gariniana è riconducibile proprio a questa dimensione *critica* che abbiamo messa in rilievo nei paragrafi precedenti come struttura portante della riflessione di Garin e come aspetto caratterizzante del suo neostoricismo. Specialmente i fronti più estremi (cioè più autonomi rispetto al 'garinismo'), quelli rappresentati dalle importanti ricerche di Paolo Rossi e dalla ricca, inquieta riflessione di Sergio Moravia, a ben guardare, manifestano proprio su questo terreno un legame preciso con l'insegnamento di Garin, poiché ne riprendono in forme radicali e problematiche l'assunto di fondo, cioè la complessa mediazione tra «forme del sapere» e «tempo storico», cogliendo l'elemento storico e/o antropologico come struttura fondante del sapere medesimo. I due autori ricordati si collocano, nella loro maturità, in realtà, fuori del garinismo e operano su frontiere rispetto ad esso abbastanza distanti e, tra loro, si dispongono su posizioni quasi opposte, ma entrambi, ci sembra, mostrano la validità/vitalità del 'punto di vista' di Garin – che portano ad ulteriori sviluppi e che vengono anche a radicalizzare (abbandonandone molti presupposti) – in quanto ne rivivono, su diversi *côtés*, il principio ispiratore. In questo possono essere visti un po' come gli 'esecutori' dell'eredità e i rappresentanti estremi del criticismo storico-filosofico tipico del neostoricismo del maestro fiorentino.

La scuola di Garin si è costituita disponendosi essenzialmente su tre fronti (come abbiamo già accennato). Il primo risulta caratterizzato da una maggiore vicinanza-fedeltà al maestro e raccoglie studiosi di orientamento storico-filosofico che molto hanno contribuito a un riesame di autori e testi, correnti e problemi specialmente nell'ambito della filosofia moderna. Su questo fronte una posizione di tutto rilievo occupa Cesare Vasoli, seguito da Paola Zambelli e dal gruppo che un po' approssimativamente possiamo definire della 'seconda generazione' degli scolari di Garin: da Ingegno a Oldrini e D'Amato, ma anche da Ciliberto a Galluzzi e Torrini. Il lavoro di questi studiosi presenta due caratteri specifici:

1. applica un metodo prevalentemente filologico alla lettura dei testi filosofici, si interessa al loro recupero e al loro restauro, si dedica a un'ambientazione delle teorie dei filosofi soprattutto minori, va alla riscoperta di scuole e pagine dimenticate del pensiero filosofico, in modo da ricostruire un panorama più completo e complesso del lavoro della filosofia, cerca la riflessione filosofica non solo nei testi ufficiali del sapere filosofico, ma anche in testi storici, letterari, religiosi ecc.;
2. si dedica prevalentemente, anche se non esclusivamente, ai secoli dell'età moderna (dal Quattro al Settecento) con ampia preferenza per la filosofia umanistica e rinascimentale, sentita come la sede di una rivoluzione culturale che si consuma tra «ritorno agli antichi», «filosofia della natura» e «nascita della nuova scienza» ed opera una radicale trasformazione cognitiva, così com'era venuta definendosi nelle pagine del maestro Garin.

La continuità di interessi e di metodo rispetto a Garin è sensibilissima, quasi in ogni testo di questi studiosi, sia esso rivolto ad indagare l'Umane-

simo-Rinascimento oppure il Novecento italiano. Vicinissima la metodologia, spesso coincidenti i giudizi. La peculiarità del gruppo, specialmente negli studiosi 'maggiori' (Vasoli e la Zambelli), sta soprattutto nella vasta a volte vastissima erudizione storico-filosofica, padroneggiata con metodo sicuro e precisa sensibilità storica. Si tratta infatti di un uso originale dell'erudizione, non più soltanto accumulazione di dati e notizie o cronaca di «fatti» storico-filosofici, ma sistemazione di ampi fenomeni storici ripercorsi a volte nel macroscopico e più spesso nel micrologico con puntuale sagacia e ricca capacità di sintesi, anche se spesso non troppo nutrita di prospettiva teorica. È questo un modo di fare storia della filosofia che, pur nei limiti della ricostruzione erudita, apre sondaggi storico-culturali e/o filosofici mai disimpegnati o 'neutrali', mai inerti, ma anzi ricomposti secondo traiettorie che arrivano a saldarsi alla riflessione contemporanea, pur senza operare forzature e fraintendimenti. Ma è certo che si tratta di un modo di esercitare la ricerca storico-filosofica che presenta anche i suoi rischi: di divenire un po' una 'maniera', di optare per l'erudizione contro la teoria, di immergersi nel micrologico e nel marginale perdendo di vista i grandi temi e i problemi 'alti' della «storia delle idee». Ciò appare in modo sensibile specialmente negli scolari-epigoni.

Un esempio: nel 1973 viene pubblicato, a cura di Paola Zambelli e in «omaggio a Eugenio Garin», un volume di studi (*Ricerche sulla cultura dell'Italia moderna*), in cui i «più giovani allievi» di Garin sopra ricordati, nei loro contributi, vengono a mettere in luce i caratteri propri della scuola, mostrando però di essa anche i risvolti meno convincenti.

Il caso di Vasoli è certamente, nel gruppo degli scolari, quello più complesso ed esemplare. Già negli studi giovanili il suo metodo gariniano appariva in forma matura tanto nelle indagini sul Rinascimento, quanto in quelle rivolte alla tarda Scolastica (Occam) oppure in quelle dedicate al pensiero contemporaneo. Nella premessa ai saggi raccolti nel 1961 nel volume uscito presso Lerici, *Tra cultura e ideologia*, Vasoli sottolineava:

Essi hanno in comune lo sforzo d'intendere il significato e la genesi [della cultura contemporanea] entro un definito contesto ideologico, in costante riferimento alle particolari condizioni sociali e politiche degli ambienti che le hanno generate.

E continuava rilevando che è necessario «intendere» sempre

quei legami reali, quei nessi effettivi e determinanti che legano la varia fortuna delle «idee» ai processi di sviluppo, di regresso o di crisi che si svolgono ai vari livelli del corpo sociale, entro un tessuto di relazioni e di condizioni umane la cui concretezza è sempre determinata, in ultima analisi, dalla attività produttiva e dalla sua forma storica.⁷²

⁷² Vasoli, *Tra cultura e ideologia*, cit., pp. 11 e 12.

La vicinanza al neostoricismo di Garin, alla metodologia del «sapere storico» si mostra da sé. Anche i temi di quei saggi sono gariniani, a parte un interesse per Nietzsche, se pure letto – come accade, in altro luogo, anche a Schopenhauer – sulla falsariga delle tesi di Lukács (la cui presenza si avverte in quei testi a irrigidire, a volte, il gramscismo più duttile di Garin), a loro volta mitigate da un recupero dell'aspetto voltairiano di Nietzsche: c'è il giovane Hegel e c'è il giovane Marx, temi à la page in quegli anni, e ci sono ancora un «giudizio sull'idealismo», l'attenzione alle riviste non-filosofiche italiane («La Voce», «L'Unità»), la neoscolastica e il neoempirismo di Preti considerato attraverso il pamphlet di Cases. Ma già nel 1953, nel suo *Guglielmo d'Occam* apparso presso La Nuova Italia, il metodo d'indagine si collocava direttamente nell'alveo gariniano, sia per l'attenzione all'erudizione, all'analisi dei testi, sia per le mediazioni che veniva a stabilire tra politica e filosofia. Significativa in tal senso la conclusione del saggio⁷³.

Anche negli studi sul Rinascimento, divenuti poi un settore di ricerca quasi esclusivo di Vasoli, temi e prospettive si allineano molto spesso alle ricerche di Garin, pur sviluppandole in modo più esteso ed a volte anche più capillare. Dalle ricerche su *La dialettica e la retorica dell'Umanismo* agli *Studi sulla cultura del Rinascimento*, entrambi del '68, all'opera *I miti e gli astri*, del '77, si ha una sostanziale simmetria con *Medioevo e Rinascimento* e con *Lo zodiaco della vita* di Garin, pur ampliandone e rendendone più minute le ricerche.

Questo versante della scuola gariniana non ha prodotto una revisione/reinterpretazione della metodologia e della prospettiva neostoricista di Garin, non ha inteso 'superare' (e quindi anche criticamente 'rifiutare') il maestro, ma piuttosto applicarne la lezione storico-teorica. Fedeltà alla filosofia, e alle prospettive interpretative, dell'età moderna e di quella contemporanea, elaborate da Garin, e fedeltà alla sua 'posizione' neostoricista: tali sono i caratteri dominanti di questo gruppo di studiosi che costituiscono il *corpus* più consistente della scuola, il nucleo che l'ha costituita appunto come scuola.

Accanto però al versante ortodosso della scuola di Garin, si colloca anche un versante critico e spesso radicalmente critico, che trova espressione nelle pagine di Rossi e di Moravia, scolaro della 'prima generazione' Rossi, della 'seconda' Moravia, ma ambedue indirizzati a sollecitare la primitiva formazione gariniana (che non scompare) con esperienze diverse e da essa anche assai lontane, approdando entrambi ad una revisione-superamento del garinismo che ha aperto alla scuola esperienze assai fruttuose e alla teoresi storicista (da cui entrambi pur sono partiti) soluzioni assai radicali e significative, specialmente (ma non solo) sul versante italiano.

⁷³ C. Vasoli, *Guglielmo d'Occam*, La Nuova Italia, Firenze 1953, p. 299. Per le opere di Vasoli cfr. la nota 23; sul rapporto Vasoli-Lukács: C. Vasoli, *Miti e temi dell'irrazionalismo tedesco*, «Il Ponte», 1961, 1.

Se Rossi risolve il neostoricismo in chiave razionalistico-scientifica, saldando la propria sensibilità storico-culturale alle ricerche di storia della scienza e alla tematizzazione delle «immagini della scienza», assumendo toni di deciso anti-irrazionalismo e di fedeltà al paradigma scientifico come paradigma-guida della cultura contemporanea (allontanandosi così, e decisamente, dalla «mediazione» del «sapere storico» gariniano, ma anche, forse dal razionalismo critico e critico-dialettico di Banfi, suo secondo maestro), Moravia si richiama ad una trascrizione in chiave epistemologico-critica della lezione gariniana, allontanandosi con decisione dalle indagini sui vincoli ideologici del pensiero e dalle ricostruzioni senza 'rotture' tipiche della storiografia gariniana ed approdando, attraverso un contatto critico con storicismi 'altri' e anti-storicismi (da Adorno e Nietzsche, a Freud, da Lévi-Strauss a Sartre ecc.), a tematiche di deciso impegno teoretico che agiscono in direzione di una rivendicazione dell'«autonomia dell'umano». Due 'uscite' simmetriche, ma non complementari, profondamente diverse, se pure entrambe non solo nutrite della stessa radice gariniana (forse più sensibile in Moravia che nel Rossi della maturità), bensì anche rivolte a estremizzare la lezione dello storicismo, a 'superarla', pur senza dimenticarla. E ancora: entrambi sviluppano la lezione di metodo di Garin su un terreno, quello dell'epistemologia, a cui la riflessione del filosofo fiorentino non ha esplicitamente guardato, portando così, al centro dell'indagine 'storicistica' un tema decisamente 'altro' rispetto alla lezione del maestro.

7. Paolo Rossi e la storia della scienza

La formazione filosofica di Paolo Rossi è avvenuta sotto la guida di due maestri, più importante l'uno, più periferico (ma poi non troppo, a ben guardare) l'altro. A Firenze Rossi è stato allievo di Garin e iniziato agli studi sulle origini della filosofia moderna, rinascimentale e seicentesca; a Milano poi ha lavorato nella scuola banfiana nel corso degli anni Cinquanta ed è venuto indirizzandosi sempre più nettamente verso gli studi sul pensiero scientifico. Banfi resterà sempre nel pensiero di Rossi come una guida, come il maestro-principe, soprattutto per l'idea di razionalità a cui ispirerà la propria ricerca, connessa ad un esercizio logico-critico e radicalmente storico del pensiero.

Nel 1977, ricordando il filosofo lombardo per il ventesimo anniversario della morte, prima a Vimercate poi a Milano, Rossi indicava gli aspetti salienti del pensiero di Banfi (ma anche del 'suo' Banfi) nella «differenza e avversione all'intimismo, all'autocompiacimento, all'autocommiserazione, nonché ai cosiddetti ideali dell'anima bella»⁷⁴, cioè a ogni forma, vissuta o pensata, di spiritualismo, e nel «grande senso della purezza teoretica e dell'autonomia del razionale»⁷⁵. Banfi fu filosofo dell'«esperienza» (reale,

⁷⁴ P. Rossi, *L'Umanità e la filosofia di Banfi*, «Critica marxista», 1977, 6, p. 120.

⁷⁵ Ivi, p. 119.

varia e molteplice) e filosofo della «ragione», che si poneva alla convergenza di storicismo e razionalismo⁷⁶ ma studiava con attenzione «la filosofia della crisi», in quanto filosofia di notevole «importanza storica e teoretica»⁷⁷, poiché rivolta a «un rinnovamento della struttura del razionale»⁷⁸. Analisi della crisi e fedeltà alla vocazione critica della ragione si allacciano nel razionalismo banfiano, che tende sempre più a risolversi sul «terreno del sapere scientifico», senza implicazioni 'scientifiche', ma orientato a costruire un 'progetto' di cultura scientifica che vede nella scienza moderna il principio-guida della modernità e il metodo cognitivo del presente, che egli pone anche alle basi della sua interpretazione del marxismo e della sua adesione al comunismo. La rievocazione del pensiero di Banfi da parte di Rossi appare quasi come un'esposizione delle sue proprie posizioni filosofiche che, specialmente negli anni Settanta, vengono allineandosi sempre più nettamente a questo 'schema' banfiano. Ma il Banfi di Rossi è un Banfi interpretato (e in parte anche un po' ridotto). L'immagine fenomenologica e dialettica della ragione, il suo dialogo con le «filosofie della crisi» (che sono quasi un controcanto a un alimento dell'orizzonte della razionalità), la sua stessa plasticità storica e, inoltre, lo spazio concesso a Kant, ma anche a Nietzsche, a Hegel, a Bergson e a Simmel: sono tutti elementi tipici di Banfi che vengono da Rossi ridimensionati, per privilegiare nella ragione banfiana soprattutto l'aspetto connesso alla scienza e alla «cultura scientifica». Il razionalismo critico di Banfi tende a trasciversi in razionalismo scientifico *tout court* (e a volte quasi scienista).

Garin invece resta costantemente sullo sfondo della ricerca di Rossi, anche se la lezione del maestro fiorentino non appare niente affatto dimenticata. Un esempio: nella premessa ai saggi raccolti in *Storia e filosofia*, nel 1969, rievocando il lavoro storiografico in filosofia nel secondo dopoguerra, pone in luce un doppio obiettivo 'generazionale' degli storici della filosofia, che richiama assai da vicino le considerazioni metodologiche di Garin (anche se, in verità, non solo di Garin); tale obiettivo si articola su «la polemica contro il 'primato' della storia della filosofia» e

la polemica contro le storie speciali costruite mediante la rigida esclusione di tutti quei contenuti che non si lasciano immediatamente ricondurre alla metodologia 'settoriale' e codificata come caratteristica e costitutiva della storia speciale in questione.⁷⁹

La ricerca storica di Rossi viene così a mediare Garin con Banfi, imprimendo al suo originario approccio storicistico un indirizzo sempre più decisamente rivolto nella direzione del razionale e a una risoluzione della

⁷⁶ Ivi, p. 123.

⁷⁷ Ivi, p. 125.

⁷⁸ Ivi, p. 127.

⁷⁹ Rossi, *Storia e filosofia*, cit., p. 9.

razionalità nella sua incarnazione scientifica, quella propriamente moderna che dall'ambiguità baconiana risale verso il maturo modello galileiano e da lì viene dipanandosi in forme complesse e sfumate, certamente non lineari, fino alle posizioni contemporanee. Tutto ciò, rispetto a Garin, assume un preciso distanziamento: rispetto alle origini del «mondo moderno», ricondotte dall'Umanesimo-Rinascimento verso il Seicento e la «nuova scienza»; rispetto alla metodologia storiografica neo-storicista, qui trascurata nel suo *côtè* politico-sociale e assunta invece per la concezione dinamica della razionalità; rispetto alla stessa prospettiva teoretica storiocistica che qui viene reinterpretata in termini esplicitamente razionalistici. Della lezione gariniana resta invece la viva sensibilità storica per gli intrecci della cultura, come pure il criterio che è possibile (e forse si deve) fare filosofia attraverso la ricerca storica, all'interno dell'interpretazione del pensiero del passato.

Nel corso degli anni Cinquanta Rossi, divenuto 'milanese', si occupa di molteplici argomenti di filosofia medievale, moderna e contemporanea, interviene nei dibattiti storiografici, partecipa attivamente ai lavori della scuola banfiana⁸⁰, ma soprattutto si occupa di due classici, di Bacone e di Vico, che rappresentano un po' i punti di contatto tra le due 'formazioni' di Rossi. Collabora alla «Rivista critica di storia della filosofia» di Dal Pra, a «Il pensiero critico» di Cantoni, a «Belfagor» ecc., con un'attenzione costante ai problemi della «storiografia filosofica», della «spiegazione storica», della «storia delle idee»⁸¹. Lo studio su Bacone, uscito a Bari nel 1957 e divenuto ben presto un classico nella storiografia sul filosofo inglese, già dal sottotitolo (*Dalla magia alla scienza*) mostra la volontà di rileggere in termini di contestualizzazione culturale l'opera del Lord Cancelliere, riconnettendola alla trasformazione economica e politica della società inglese tra Cinque e Seicento, e di depurare il pensiero di Bacone da ogni «sistemazione di comodo» sia di marca anti-scientistica, sia di origine logicistica, mettendo invece in rilievo come

in particolare derivò da Bacone quell'atteggiamento dell'uomo di cultura nei confronti della scienza che avrà, fino agli illuministi e a Kant, e poi nel positivismo, sempre più vasta risonanza.⁸²

⁸⁰ Cfr. P. Rossi, *Per una storia della storiografia scolastica*, in *Problemi di storiografia filosofica*, Bocca, Milano 1951; *La celebrazione della retorica e la polemica antimetafisica nel De Principiis di M. Niziolo*, in *La crisi dell'uso dogmatico della ragione*, Bocca, Milano 1953. Su Banfi: M. Dal Pra, P. Rossi, D. Formaggio, *Banfi*, Unicopli, Milano 1984.

⁸¹ Sul lavoro metodologico-storiografico di Rossi negli anni Cinquanta cfr., in particolare, *Su alcuni problemi di metodologia storiografica*, in *Il pensiero americano contemporaneo. Filosofia Epistemologia Logica*, Edizioni di Comunità, Milano 1958 (ora in Id., *Storia e filosofia*, cit.); *Sul lavoro storico in filosofia*, in *La ricerca filosofica nella coscienza delle giovani generazioni*, Il Mulino, Bologna 1957; saggi che rivelano anche la trasformazione in atto in quegli anni nello 'storicismo' di Rossi.

⁸² Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, cit., p. 15.

L'opera veniva a innestare il pensiero di Bacone nella tradizione letteraria, magica e logico-retorica della filosofia del Rinascimento, sottolineando le numerose vicinanze con l'«immagine» della scienza propria dei filosofi della natura, legati al metodo concepito come «un mezzo di ordinamento e di classificazione della realtà naturale»⁸³, che lo fanno un pre-galileiano, sordo alla «geometrizzazione» della natura e alla sperimentazione. Ma l'opera di Rossi serviva anche a rendere giustizia al pensatore inglese, riconoscendogli la rivendicazione del ruolo fecondo di «una logica della scoperta e dell'invenzione»⁸⁴, antidogmatica e anti-conservatrice, che lo restituisce in pieno all'ambito della «modernità».

Lo stesso Vico, di cui Rossi pubblica le *Opere* nel 1959, è visto nei termini di una contestualizzazione storico-filosofica europea e non solo napoletana, che si oppone all'«isolamento astratto» (e falso) del filosofo della *Scienza nuova*; del suo pensiero Rossi pone nettamente in rilievo l'ispirazione conservatrice e la vicinanza ai reazionari, anche se sottolinea l'importanza di «istituzioni e dottrine» varie e complesse, che lo rendono un protagonista del pensiero europeo. Prima fra tutte l'idea di una «scienza nuova» che si richiama alla «distinzione della conoscenza storica dalla conoscenza scientifica» e alla «affermazione che la prima, a differenza della seconda, è fondata sulla comprensione degli eventi in un contesto da parte di uno spettatore non passivo rispetto agli eventi, si dichiara estranea ai procedimenti della matematica e si modella invece sul nesso filologia-filosofia, e recupera così all'indagine scientifica la fantasia e il linguaggio, la mitologia, la poesia e la storia»⁸⁵.

In un'opera del '69, *Le sterminate antichità*, che raccoglie scritti vichiani composti dal '58 al '68, Rossi pone l'accento anche sull'antilibertinismo di Vico, ancora sul suo (centrale) conservatorismo reazionario che postula la priorità (e verità) del tempo biblico su quello profano e la funzione sovrana della Provvidenza, anche se poi l'insistenza sul «favoloso» delle origini riconduce il filosofo napoletano verso tesi lucreziane e hobbesiane. Ombre e luci del pensiero vichiano e della nascita stessa del pensiero moderno, ma che ci conducono ad affrontare alcuni problemi centrali della modernità non direttamente riconducibili alla scienza sperimentale. Tuttavia, è certo, Rossi non sottolinea questo dualismo della ragione (e della scienza moderna), scientifico-matematica da un lato, storico-antropologica dall'altro, non pone in luce la struttura ambigua della scienza, tesa tra modello cartesiano-galileiano e modello 'pascaliano'-vichiano, non evidenzia la sua dimensione conflittuale. In particolare il 'suo' Vico è giudicato secondo un'immagine della modernità troppo univoca e lineare, troppo vincolata (ed esclusivamente) al *côtè* del razionalismo e delle «nuove scienze» (fisico-matematiche) e viene quindi riletto, impropriamente, come un «reaziona-

⁸³ Ivi, 505.

⁸⁴ Ivi, p. 511.

⁸⁵ P. Rossi, *Le sterminate antichità. Studi vichiani*, Nistri Lischi, Pisa 1969, p. 69.

rio», piuttosto che come lo scopritore di *altre* dimensioni della ragione (la storicità e la centralità della funzione simbolica, per esempio).

L'aporia (per così dire) del mondo moderno si rispecchia con precisione, e senza irrigidimenti (anzi con una viva sensibilità, tutta gariniana, agli intrecci di temi e di testi), nel lavoro di Rossi. Infatti Bacone e Vico: «nuova scienza» e storicismo. Siamo ancora di fronte alle due 'anime' di Rossi, ma che si stanno avviando a risolvere il loro conflitto a vantaggio di un privilegiamento della razionalità scientifica, vista come il centro motore della modernità, anche se tale razionalità si delinea in termini fortemente storicizzati, risolta in indagini storico-scientifiche (di storia della scienza) che si sviluppano in ricerche interdisciplinari e aperte, senza vincolo di 'continuità', in un esercizio di analisi sottili delle strutture teoriche dei sistemi scientifici, di indagini volte a determinare il modificarsi e il persistere di soluzioni e di problemi, di ricerche che ci chiariscono le ragioni che presiedettero al passaggio dall'una all'altra teoria all'interno di una disciplina particolare⁸⁶.

Il razionalismo (banfiano) di Rossi viene inglobando in sé il momento dell'indagine storica come elemento essenziale alla costruzione del modello di una razionalità non invariante e predeterminata, anche se meno dinamica e inquietata di quella banfiana. La ragione si costituisce così attraverso in bagno nella storia, nei bisogni degli uomini e nelle loro lotte, culturali e non, ma si lega quasi esclusivamente al paradigma scientifico come alla 'forma' dominante (e realmente operante) della razionalità moderna, anche se lo interpreta in termini di apertura e problematizzazione (attraverso le ricerche di «storia della scienza»).

Nel corso degli anni Sessanta-Settanta (e oltre) il lavoro di Rossi si svolge tutto (o quasi) nell'alveo di questa 'posizione', che è, contemporaneamente, una scelta storiografica e una scelta teoretica. Dopo il volume, uscito nel 1960, sulla logica di Lullo e Leibniz (*Clavis universalis*) che si colloca sulla scia degli studi del decennio precedente⁸⁷, Rossi pubblica la ricerca, ormai celebre, su *I filosofi e le macchine*, nel 1962, che intende rivalutare il ruolo delle arti meccaniche nell'ambito della genesi della «nuova scienza». Lo stesso meccanicismo moderno veniva visto come debitore verso «quel nuovo modo di considerare la *pratica* e le *operazioni*»⁸⁸ che nasce nella cultura italiana del Quattro-Cinquecento e si afferma gradatamente come uno dei fattori fondamentali della «rivoluzione culturale» legata alla scienza moderna. Ripercorrendo testi meno noti e studiando autori non-filosofi

⁸⁶ Rossi, *Storia e filosofia*, cit., p. 239.

⁸⁷ Cfr. P. Rossi, *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Ricciardi, Milano-Napoli 1960, che si richiama agli studi umanistici e rinascimentali di Rossi (dai «trattati di memoria artificiale» a Bacone) e si sviluppa in una ricerca rivolta a fissare, anche sul piano della logica, il «punto di rottura» del mondo moderno rispetto alla filosofia pre-scientifica, metafisica e retorica, del Rinascimento, individuato nella svolta attuata da Bacone, Cartesio, Leibniz.

⁸⁸ P. Rossi, *I filosofi e le macchine (1400-1700)*, Feltrinelli, Milano 1971, p. 9.

e spesso marginali (tecnici, artisti ecc.), Rossi intende mettere a nudo un filone di riflessione scientifica che ha agito in modo centrale nella cultura moderna (affermando la «macchina» come il modello interpretativo della struttura del mondo), da Leonardo a Diderot. Nel '69 raccoglie studi vi-chiani e gli studi metodologico-storiografici⁸⁹. Nel '71 raccoglie in *Aspetti della rivoluzione scientifica* altri suoi contributi allo studio della scienza moderna (dalla figura di Galilei al ruolo della magia, alla «pluralità dei mondi», alle «lingue artificiali»), soffermandosi, da un lato, sul «declino della mentalità magico-astrologica», sulla «tonalità religiosa» della «filosofia sperimentale» delle origini, dall'altro, su alcune discussioni specifiche «sulla abitabilità degli infiniti mondi», sulle «origini di una 'storia' della terra», sul «problema dell'enciclopedia» e del «formarsi di un linguaggio rigoroso nelle scienze naturali»⁹⁰. Anche qui si tende a rendere più 'mos-sa' e problematica la storia della scienza, a rendere più flessibile il modello della razionalità scientifica occidentale e moderna.

Negli anni Settanta, e poi negli Ottanta (e dopo), il lavoro di Rossi si concentra su quattro fronti, tutti strettamente connessi al 'nucleo' della razionalità scientifica:

1. quello della metodologia della storia della scienza, sulla quale è ritornato più volte, con giudizi sempre sottili e richiami sempre fecondi, orientati ad una liberazione delle indagini da «costellazioni di credenze» che le condizionano⁹¹ e all'esplicitazione delle «immagini della scienza» che esse incorporano⁹²;
2. quello della tematizzazione più esplicita della «immagine della scienza» che opera nel lavoro degli scienziati e degli stessi storici (e nei filosofi) della scienza, e che risulta da un discorso (più o meno articolato) sulla natura, gli scopi, le funzioni, i compiti della scienza; da una riflessione sul significato della scienza e della tecnica per la vita del singolo e della collettività; da una valutazione della loro incidenza nella storia e nella vita della società⁹³, ponendosi così al punto di incrocio tra scienza e società;
3. quello delle indagini specifiche di storia della scienza, che ha trovato espressione nello studio *I segni del tempo*, uscito nel '79 (e che rap-

⁸⁹ La riflessione di Rossi si è articolata, fino dagli anni Cinquanta, su un ventaglio assai articolato di campi, dalla interpretazione dello storicismo alla struttura (e alla genesi) della scienza moderna, dalla metodologia storico-filosofia a quella storico-scientifica, alle ricerche di storia della scienza *tout court*.

⁹⁰ Rossi, *Aspetti della rivoluzione scientifica*, cit., p. 77.

⁹¹ P. Rossi, *Sull'emergenza dei problemi: un'apologia di storia della scienza*, in *Scienza e storia*, numero monografico di «Critica marxista», 1980, p. 20; ma anche: *Premessa e Introduzione*, in P. Rossi (a cura di), *Storia della scienza*, I, UTET, Torino 1988.

⁹² Rossi, *Sull'emergenza dei problemi*, cit., p. 26.

⁹³ Rossi, *Immagine della scienza*, cit., p. 7.

presenta, forse, l'opera maggiore di Rossi come storico della scienza) e dedicato, in simmetria alla «rivoluzione» nella concezione dello spazio avvenuta tra Cinque-Seicento, alla «rivoluzione» nella concezione del tempo che si è compiuta tra Sei-Settecento, soprattutto attraverso lo studio dei fossili, e che ha dilatato enormemente il tempo passato, assegnando anche alla storia della natura un principio capace di far decollare nuove scienze (la geologia ecc.) e di aprire ad una nuova «immagine della natura»; come pure nei saggi contenuti in *I ragni e le formiche* (Il Mulino, Bologna 1986);

4. quello di una polemica serrata contro l'irrazionalismo, rappresentato dallo spiritualismo di ritorno, dal neo-occultismo, ma anche dalle tensioni utopiche del pensiero oltre che dagli 'attacchi' contro la scienza (da sinistra e da destra); è quello un tema centrale del lavoro di Rossi negli ultimi decenni, ma è, forse, anche l'aspetto meno convincente, quello che risente troppo di una metodologia che interpreta la «nuova ragione», a cui pur intende guardare, in termini di aggiornamento-sostituzione della razionalità scientifica, di fluidificazione dei suoi «paradigmi», ma niente affatto in termini di un discorso *critico* sulla razionalità (che significa anche radicalmente disponibile perfino al dissenso, all'«alterità», a un approccio *ab extra* rispetto ai problemi della scienza, e non risolto sempre e soltanto in termini di argomentazione endoscientifica o in variazioni intorno al cammino, storico e teorico, delle «avventure» della scienza).

La lettura di Rousseau, compiuta nel 1972, si colloca alle origini di questa polemica e risulta, a conti fatti, né proprio generosa né del tutto obiettiva, in quanto punta, forse troppo unilateralmente, sulle 'contraddizioni' di Rousseau interpretate come insufficienze, sul suo «utopismo» che nasce dal trauma del suo incontro col reale, sul suo «romanticismo» e sul suo «intimismo» che si sono delineati come ingredienti regressivi e di 'lunga durata', dell'anima e della cultura contemporanee⁹⁴.

Da Rousseau, Rossi – nel tracciare la sua storia e fenomenologia dell'irrazionalismo contemporaneo che incorpora alcuni aspetti quasi-lukácsiani: l'opposizione di ragione e non-ragione, la regressività dell'irrazionalismo e il suo «conservatorismo» ecc. – passa poi al versante italiano, soffermandosi sugli anni 1890-1900, su Pascoli, Pirandello e Fogazzaro, poi richiamandosi

⁹⁴ Cfr. di P. Rossi: *Fra Arcadia e Apocalisse: note sull'irrazionalismo italiano degli anni Sessanta*, in Id., *Immagini della scienza*, cit.; *Introduzione* a J.-J. Rousseau, *Opere*, Sansoni, Firenze 1972; *Dedalo e il labirinto: l'uomo, la natura, la tecnica*, in *Inaugurazione dell'anno accademico 1983-84*, Supplemento al «Notiziario dell'Università di Firenze», n. 12, dicembre 1983; *Scienze della natura e scienze dell'uomo: alcune vie di comunicazione*, «Intersezioni», 1981, 1; ma anche: *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Il Mulino, Bologna 1989; *La scienza e la filosofia dei moderni*, Bollati Boringhieri, Torino 1989; *Il passato, la memoria, l'oblio*, Il Mulino, Bologna 1991 (in parte).

agli anni Sessanta, visti come il tempo dell'«Arcadia» e dell'«Apocalisse», in cui autori come Pasolini o Severino interpretano e propagandano un bisogno regressivo diffuso, antiscientifico e, al fondo, 'mistico'. L'opera *Immagini della scienza* è costruita proprio secondo il doppio binario della scienza moderna, della quale si delineano le «origini», il «progresso» e la funzione innovatrice-progressista, e dell'anti-scienza (l'irrazionale, il magico, il mistico) che, a fasi alterne, pervade la cultura ed erode l'egemonia della scienza, a cui è pur affidata la 'crescita' della stessa società. L'immagine della scienza (e dell'anti-scienza) con cui Rossi lavora presenta, in verità, alcune ascendenze neopositivistiche e troppe resistenze verso il «divergente», la «complessità» che pur animano la cultura contemporanea e ne fanno un edificio non riducibile ad una sola dimensione. Di conseguenza la sua polemica contro l'«irrazionalismo» taglia via col loglio dell'intuizione, del mito del 'vitale' e dell'enfasi soggettivistica (oltre che dell'occultismo e dell'astrologia) anche il grano del pluralismo della razionalità (che si dipana per molte vie e attraverso forme differenziate), dell'istanza metacritica (come affiora in Nietzsche o in Freud), degli incroci complessi tra «antropologia culturale», «antropologia» e «conoscenza».

L'itinerario di Rossi approda così a sentieri assai lontani da quelli percorsi da Garin; lo sviluppo di questo itinerario assume, rispetto a quel punto di origine della metodologia storiografica di Rossi, un significato di sostanziale rottura e di radicale distanziamento, e proprio in nome di una scelta teoretica che risolve sempre più nettamente lo storicismo in razionalismo e questo in razionalismo scientifico, lasciando sullo sfondo gli innesti tra ragione e storia, intesa come «tempo sociale», visti come interdipendenza e interazione, dando così luogo a un'interpretazione della ragione sì flessibile e 'storicizzata', resa 'epocale' e contestualizzata, ma sorda e vaccinata rispetto a una propria dilatazione oltre (e anche contro) i paradigmi definiti della tradizione 'vincente' della modernità. La ragione è per Rossi o ragione scientifica o non ragione, *aut-aut*, senza alcuna possibilità di mutarne i parametri fondamentali. La ricca e variegata produzione di Rossi si colloca così, in buona parte, 'oltre' una metodologia storicistica, anche se di essa trattiene, e stabilmente, non solo alcune procedure metodologiche, ma anche una specifica sensibilità (fortemente gariniana) per le *nuances* storiche, per le mediazioni complesse delle idee, per gli intrecci dei testi, e un atteggiamento interpretativo che si pone sul piano delle interferenze tra sapere e storia-società, anche se, ci sembra, non ne ricava forse la più viva lezione teoretica: quella congiunta ad una visione della razionalità come esercizio storico-critico e radicalmente dialettico, dinamico e aperto, non vincolabile (e non vincolato) a modelli univoci e 'dominanti' in modo esclusivo.

8. Sergio Moravia e l'epistemologia delle scienze umane

La ricerca storico-filosofica di Moravia ha preso le mosse dal recupero di una grande lezione di pensiero: quella degli *idéologues*, che operarono

in Francia tra la Rivoluzione dell'89 e l'età napoleonica, in continuità con gli ideali dei *philosophes* e degli «enciclopedisti», ma con soluzioni originali sul terreno della prassi culturale (in quanto collaborarono col potere politico a un'attività di riforma) e, in particolare, nell'ambito di una ridefinizione delle scienze umane. Lezione, tra l'altro, che la storiografia europea aveva da lungo tempo trascurata. Il recupero storiografico di questa stagione culturale centralissima nella storia intellettuale europea, per essere stata l'età del «tramonto dell'illuminismo» e per aver avuto un influsso assai esteso (in Germania, in Italia, negli Stati Uniti), si richiama al 'metodo' gariniano, attento allo studio delle «età di trapasso» e delle figure e movimenti ufficialmente considerati 'minori'. Gariniano si rivelava, infatti, l'approccio di Moravia agli *idéologues*, specialmente nel volume a essi dedicato nel 1968⁹⁵, in quanto rivolto a sondare la «storia dell'opera civile e politica» di questi intellettuali, anzi «il loro 'modo di essere' nella storia»⁹⁶, anche se gli esiti della ricerca, già nei saggi che seguirono al primo, nel 1970 e nel 1974⁹⁷, anzi l'obiettivo stesso di tale ricerca, apparivano sensibilmente mutati: non si trattava più di fare prevalentemente un'indagine di «storia della cultura filosofica» o di «storia delle idee», ma di mettere a fuoco un preciso modello di pensiero legato alla nascita delle scienze umane.

Nel volume del 1974 questo nuovo obiettivo veniva espresso da Moravia con esplicita chiarezza; nelle pagine dedicate a Cabanis e a de Tracy, a Volney e a Say, cioè alle figure più eminenti del cenacolo degli *idéologues*, corre un «asse teorico ben preciso», cioè quello del «tema e problema della *scienze de l'homme* (considerato da un punto di vista fisiologico, psicologico, geantropologico)», visto come «il minimo comun denominatore della riflessione degli *idéologues*»⁹⁸. Il volume del 1970 aveva già messo a fuoco «i modelli antropologici ed epistemologici ispiranti l'opera degli *Observateurs de l'homme*», che «discendevano dalle indagini teoretiche o pratiche dei Cabanis, dei Destutt de Tracy, dei Volney», ma che venivano a fondare una «sistematica *observation* dell'uomo» capace di elaborare una «rigorosa e articolata *science de l'homme*»⁹⁹. In breve Moravia, già nelle sue indagini sull'illuminismo, avvia un deciso allontanamento dalla metodologia gariniana.

Attraverso queste sue indagini successive, Moravia ha spostato l'accento sul terreno della «nascita delle scienze umane» nel Settecento, legando il proprio pensiero al versante dell'epistemologia, ma con un'ottica particolare, quella appunto connessa alla specificità/complessità delle scienze

⁹⁵ Cfr. Moravia, *Il tramonto dell'illuminismo*, cit.

⁹⁶ Ivi, p. 8.

⁹⁷ S. Moravia, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Laterza, Bari 1970 e Id., *Il pensiero degli idéologues. Scienza e filosofia in Francia (1780-1815)*, cit.

⁹⁸ Moravia, *Il pensiero degli idéologues*, cit., p. 6.

⁹⁹ Ivi, p. VII.

umane e a una loro fondazione non riduttiva, in polemica con quell'approccio empiristico che tende a risolvere in termini «naturalistici» le scienze dell'uomo e della cultura. Infatti gli scritti successivi dedicati da Moravia al pensiero settecentesco guarderanno, in modo sempre più esplicito e specializzato, a questo tema d'indagine¹⁰⁰.

Il passaggio da una «storia delle idee» a un'epistemologia delle scienze umane, e a una ricerca storica a essa inerente, si è compiuto anche – e forse soprattutto¹⁰¹ – attraverso il contatto con lo strutturalismo francese. Con l'esperienza dello strutturalismo (avviata nei soggiorni parigini nel corso dei primi anni Sessanta) Moravia infatti rompe con lo storicismo gariniano e si apre alla filosofia contemporanea, si distacca dalla «storia delle idee» e si incontra con l'epistemologia, con le scienze umane, con il 'tramonto' dell'uomo e della storia, elementi tutti che verranno ad operare quella 'svolta' nel suo orientamento di pensiero che ha messo in moto la complessa evoluzione della sua ricerca durante gli anni Settanta. E per primo, nell'ambito della scuola di Garin, Moravia attuerà questa 'scoperta' dei contemporanei e un'inversione di rotta della ricerca, dal passato verso il presente.

Nel 1969 Moravia pubblica un volume su Lévi-Strauss che è rivolto a dissotterrare la «ragione nascosta» presente nelle ricerche antropologico-etnologiche del pensatore francese, il modello di ragione che lavora a priori nell'ambito del «pensiero selvaggio», dello scambio matrimoniale e delle sue regole fino all'elaborazione dei miti, e che si caratterizza come non-separazione tra natura e cultura, come capacità

di sottolineare questa omogeneità, di esaltare queste corrispondenze, di valersene sia sul terreno pratico sia nella costruzione di un'inconsapevole, ma non per questo meno evidente, *Weltanschauung*.¹⁰² [...] Nella corrispondenza tra natura e cultura Lévi-Strauss scorge in sostanza la manifestazione d'una razionalità universale, che trascende sia l'azione degli uomini che le strutture mentali.¹⁰³

Questa ricerca sulla ragione ontologizzata di Lévi-Strauss si distende però attraverso un fitto confronto con gli studi antropologici europei e americani, le posizioni della linguistica strutturale, i legami con le tradizioni filosofiche francesi, che servono a contestualizzare il pensiero dell'au-

¹⁰⁰ Cfr. S. Moravia, *Filosofia e scienze umane nell'età dei lumi*, Sansoni, Firenze 1982, che raccoglie saggi diversi, composti tra il 1968 e il '79, rivolti a sondare «il problema della fondazione e del complesso sviluppo della "science de l'homme" nel '700».

¹⁰¹ Cfr. S. Moravia, *Il pungolo dell'umano. Conversazioni su un impegno filosofico 1964-1984*, Franco Angeli, Milano 1984 (per i giudizi su Lévi-Strauss e Foucault e il loro ruolo in prospettiva di una «epistemologia delle scienze umane»).

¹⁰² S. Moravia, *La ragione nascosta*, cit., p. 395.

¹⁰³ Ivi, p. 396.

tore dei *Tristi tropici*, ma anche a penetrare nel modello dell'antropologia e dell'epistemologia strutturalistiche, nei loro legami con le scienze naturali e nelle loro implicazioni filosofiche.

Il passaggio di Moravia dagli *idéologues* allo strutturalismo non appare affatto come un salto: i due *côtés* dell'indagine si saldano in quella epistemologia delle scienze umane che – con la riflessione intorno allo statuto della ragione, che accompagna quest'indagine e che si sviluppa anche oltre di essa per altre vie (attraverso Adorno, poi Nietzsche e il «pensiero negativo»), infine i modelli di «nuova razionalità» – costituisce il campo di lavoro centrale del filosofo fiorentino. Tra l'altro proprio nel *Tramonto dell'illuminismo* Moravia rilevava che

l'odierno movimento strutturalista dei Lacan, dei Lévi-Strauss e soprattutto di Foucault sembra d'altronde assai interessato, per vari motivi, ad un nuovo esame del pensiero e della cultura così 'scientifica', così *chosiste* degli *idéologues*.¹⁰⁴

e indicava così una linea di ricongiungimento tra i due emisferi della propria indagine.

La reazione di Moravia a questo modello strutturalista di «cosalizzazione» dell'uomo è stato radicale, in nome di una concezione «neoumanista» che intende salvare (e fondare) l'autonomia dell'umano, rispetto al fisico-naturale, in nome della sua specificità e complessità, e pertanto si oppone ad ogni forma di riduzionismo. E lo strutturalismo come modello epistemologico è apparso a Moravia fortemente caratterizzato e inquinato da questo presupposto, come sottolineava in una sua 'intervista' filosofica¹⁰⁵.

Nel corso degli anni Settanta la ricerca di Moravia si è svolta in 'ordine sparso' (ma niente affatto confuso o causale), attraverso una serie di sondaggi prevalentemente teoretici che hanno guardato ad *altri* autori-filosofi legati alle scienze umane e alla elaborazione di 'modelli di ragione' più flessibili e allargati, da Freud a Sartre, da Adorno a Nietzsche, a Proust. Sempre nella medesima 'intervista' Moravia si è definito «adorniano», e non a caso. Infatti la sua stessa indagine storico-culturale, oltre che il modello di teoresi a cui si richiama, ha i caratteri di critica e di demistificazione (teorica e ideologica), di inquietudine e di apertura, legati al paradigma adorniano.

Ad esempio il Nietzsche letto da Moravia è un Nietzsche proiettato verso il pensiero adorniano, come l'Adorno di Moravia, «acutissimo moralista» e «grande pedagogo», quindi «inattuale», ma teso a cercare di

¹⁰⁴ Moravia, *Il tramonto dell'illuminismo*, cit., p. 35.

¹⁰⁵ Sullo strutturalismo cfr. S. Moravia, *Lo strutturalismo francese*, Sansoni, Firenze 1975; Id., *Formalismo, strutturalismo, scienza dell'uomo*, in G.G. Granger, *Strutturalismo e pensiero formale*, Guida, Napoli 1977; Id., *Il pungolo dell'umano*, cit., pp. 39-72.

delineare una «vita adulta della ragione», ha profonde assonanze con la lezione nietzschiana, con la sua «distruzione delle certezze» e con la sua tensione utopica in direzione teoretico-antropologica¹⁰⁶. La filosofia di Nietzsche come «scuola del sospetto», la critica della scienza, l'analisi non formalistica del mondo morale sono gli elementi che congiungono, secondo Moravia, Nietzsche e Adorno. E quest'incontro non è affatto casuale: guarda ad una rifondazione della ragione su nuovi paradigmi, estranei sia al razionalismo scientifico di marca empiristica, sia ad ogni forma di antirazionalismo intuizionistico e vitalistico. Si tratta di demarcare un nuovo itinerario della ragione che ne 'coaguli' un volto più flessibile e tollerante, più antropologicamente connotato, e le riconosca una funzione non fondativa, ma essenzialmente ermeneutica e critica. E proprio Nietzsche occupa un posto centrale in questa evoluzione di Moravia – che per primo (dopo Vasoli, ma per altre vie) si è occupato, nel gruppo gariniano, del filosofo tedesco, già alla metà degli anni Settanta – fa risalire quel modello di «ermeneutica critica» che pone in crisi gli 'assoluti' della teoresi occidentale (il soggetto, il rapporto soggetto-oggetto, il linguaggio), che respinge ogni «razionalismo autoritario», che sviluppa «un'episteme di tipo pragmatistico» legata all'interpretazione. Un itinerario di questo tipo, che recupera come centrale la lezione del «pensiero negativo»¹⁰⁷, s'innesta in tutta un'area di ricerca della filosofia italiana degli ultimi anni – da Gargani a Veca, da Vattimo a Cacciari, da Bodei a Rovatti e Rella¹⁰⁸ – nella quale Moravia s'inserisce secondo un'angolazione sua propria, caratterizzata da un preciso interesse epistemologico, connesso alla rivendicazione dell'autonomia/specificità/irriducibilità delle scienze umane, e da un recupero più direttamente cognitivo-epistemico di alcune istanze dell'ermeneutica critica (da Ricoeur ad Apel).

Nella 'crisi' della ragione Moravia accentua il motivo della liberazione epistemico-cognitiva che si pone oltre (ma non contro) la scienza e, attraverso 'altre' vie di approccio ai fenomeni e d'indagine della loro natura-struttura, tende a favorire la messa in moto di «nuove avventure intellettuali»¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Cfr. S. Moravia, *Adorno e la teoria critica della società*, cit., p. 42; su Nietzsche: Id., *Introduzione a F. Nietzsche, La distruzione delle certezze e Nietzsche, il sapere, l'uomo*, in *Il libro del filosofo*, Savelli, Roma 1978; su Freud: Id., *Introduzione a S. Freud, Filosofia e psicoanalisi*, La Nuova Italia, Firenze 1974; su Sartre: *Introduzione a Sartre*, Laterza, Bari 1973; su Proust: *Prefazione a Beckett, Proust*, cit.

¹⁰⁷ Cfr. S. Moravia, *Pensiero e civiltà*, III, Le Monnier, Firenze, 1982, specialmente le pp. 181-183 su Kierkegaard, Schopenhauer e Nietzsche e le pagine su Freud, Heidegger, Adorno. Per l'impegno teorico del manuale di Moravia cfr. F. Masini, *Pensiero e civiltà*, «Il Ponte», 1983, 1.

¹⁰⁸ Cfr. *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino 1979; M. Cacciari, *Krisis*, Feltrinelli, Milano 1976; A. Gargani, *Il sapere senza fondamenti*, Einaudi, Torino 1975; S. Veca, *Le mosse della ragione*, Il Saggiatore, Milano 1980; G. Vattimo, P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.

¹⁰⁹ Cfr. Moravia, *Il pungolo dell'umano*, cit.

Negli anni Ottanta il 'progetto' di Moravia è venuto sempre più determinandosi in senso strettamente teoretico e si è coagulato intorno ad un progetto, quasi di portata cassireriana, di uno studio dell'uomo come «essere simbolico». Di qui il 'ritorno' verso lo storicismo (critico, ma anche 'epistemologizzato', valorizzato nel suo nucleo cognitivo), la decisa polemica contro le filosofie empiristiche e/o 'scientifiche', il recupero di ulteriori dimensioni dell'umano (l'esistenziale) e del cognitivo (la letteratura, l'arte) e quindi la sua visione sempre più complessa, articolata e problematica.

L'antiriduzionismo e l'antimperialismo cognitivo, che si oppongono, in particolare, ai processi di reificazione dell'umano tipici di certa cultura ispirata alla cibernetica o alla sociobiologia contemporanea, si condensano in ricerche di carattere più direttamente teorico legate al *Mind-body problem* e all'*Action theory* che mirano a formulare un programma rivolto a 'salvare' l'autonomia della mente (data l'irriducibilità del mentale al neuro-fisiologico, in quanto mediato, sempre e necessariamente, dal culturale e dallo storico, cioè dal linguaggio, dall'organizzazione sociale di cui la mente si nutre, dalle tradizioni operativo-cognitive) e a individuare il carattere specifico del mentale (e dell'umano) nell'«intenzionalità» di ogni processo operativo, ma anche cognitivo, attuato dall'uomo. Con queste ricerche, ancora in sviluppo, Moravia ha introdotto una trasformazione fondamentale nel suo indirizzo di ricerca, anche se non una 'rivoluzione', distanziandosi dal suo originario impegno prevalentemente storiografico e calandosi direttamente nell'*agorà* dei dibattiti teorici attuali, ma conservando di quello 'storicismo' alcuni elementi essenziali che continuano ad agire: la mediazione tra pensiero/teoria/scienza e «società» (cioè cultura e storia), la priorità della cultura, l'irriducibilità dell'umano. Solo che oggi Moravia viene articolando questi temi, in qualche misura ancora di ascendenza gariniana, su fronti più *attuali*, accettando la sfida dello scientismo e del riduzionismo contemporanei, e affrontando quindi questi ultimi sul loro stesso terreno, proponendo di essi, adornianamente, una de-mistificazione e uno smontaggio teorico, e un 'raddrizzamento' delle loro tesi attraverso l'introduzione del dispositivo mente-cultura come punto focale per affrontare i problemi inerenti all'umano¹¹⁰.

Da una parte tale programma si dirige verso una critica serrata e capillare delle concezioni riduzionistiche, fiscaliste e materialistiche, facendo emergere le loro insufficienze teoriche e interpretative, legate ora a una visione della scienza in forma rigidamente unitaria ora a un privilegiamento troppo esclusivo del bio-fisiologico (come avviene in Feigl o nei «materialisti australiani»), dall'altra si muove verso una «teoria della mente» che, rifacendosi ad alcune tesi dell'«emergentismo», mette in luce la peculiarità dei fenomeni connessi all'umano, la loro specifica differenza

¹¹⁰ Cfr. Moravia, *Il pungolo dell'umano*, cit., pp. 92-117; ma anche Id., *Realismo epistemologico e universali della natura umana*, «Paradigmi», 5, maggio-agosto 1984.

rispetto a quelli neurofisiologici che pur li sostengono, connesse in particolare alla costruzione culturale della coscienza, alla sua complessità e alla sua struttura intenzionale. Il programma appare di forte impegno e di indubbio significato, specialmente nella *koiné* culturale attuale che vede, dopo il «tramonto dell'ideologia» e la «fine» della dialettica, riaffermarsi al centro della scena posizioni scientificistico-riduzionistiche, legate alla crescita delle scienze biologiche e al decollo dell'informatica, le quali tendono a valorizzare l'interpretazione dell'umano in termini esclusivamente genetico-biologici e neuro-fisiologici, producendo così un appiattimento del problema (che coinvolge, in primo piano, l'elemento simbiologico e culturale del pensare e dell'agire umano) e una soluzione radicalmente inadeguata. Così la rivendicazione di un nesso tra mente e storia (anche se nient'affatto 'spiritualistica'), che è compito della filosofia sostenere e sviluppare, fissare criticamente nei suoi principi.

In particolare il lavoro più recente di Moravia, come risulta abbozzato in maniera trasparente nella parte conclusiva de *Il pungolo dell'umano*, negli articoli dell'ultimo periodo, ma già negli interventi apparsi sull'«Unità»¹¹¹, si dirige verso un doppio obiettivo:

1. una «teoria della mente» (e dell'umano in genere) che assegni uno spazio centrale al contesto socio-culturale, quale protagonista delle caratteristiche del mentale (strutture, categorie, modi di agire ecc.) e radice profonda della loro identità, che mostri l'autonomia (relativa) rispetto al biologico/fisiologico degli stati mentali (per esempio, l'amore), che individui nel soggetto-persona il «principio animatore» (per così dire) della mente e quindi contrasti ogni riduzione del *mind* al *body*, del complesso al semplice, del culturale al materiale (comunque esso venga inteso);
2. una definizione della epistemologia e, più oltre, della stessa filosofia in chiave 'liberalizzata' e più radicalmente critica, che guarda ad un'integrazione delle posizioni del 'secondo' Wittgenstein con l'ermeneutica e il neostoricismo, per dar luogo a «una nuova e stimolante riflessione sull'essere e l'agire umano»¹¹², ma anche a uno stile di pensiero che, oltrepassando le secche del formalismo, si faccia agile e aperto, «debole» ed «ermeneutico», capace di cogliere le intersezioni costanti (e determinanti) tra «conoscenza» e «tempo» (storico-sociale), come pure di aprire a sempre più libere (anche se non anarchiche) «avventure cognitive». Il programma è indubbiamente vasto e complesso (e, diciamo pure, importante, audace e innovatore) ma, a ben guardare, si iscrive con precisione nell'alveo della «tradizione» storicistica, resa qui più sottile e dialettica, più critica e più attenta alle istanze del pensiero contemporaneo.

¹¹¹ Cfr. Moravia, *Il pungolo dell'umano*, cit.; Id., *I nuovi semplicisti*, «L'Unità», 9 dicembre 1984; Id., *Che abbiamo in mente?*, ivi, 15 febbraio 1985.

¹¹² Moravia, *Realismo epistemologico e universali della natura umana*, cit., p. 214.

Il *Mind-body problem* è al centro del lavoro di Moravia, *L'enigma della mente* (Laterza, Roma-Bari 1986). Il denso volume si delinea (ma solo ad una lettura di superficie) come una accurata ricostruzione della *philosophy of mind* nordamericana degli ultimi trent'anni (da Feigl a Margolis, passando per i «materialisti australiani», gli esponenti del funzionalismo e poi Kim e Davidson, Rorty e Malcom, Dreyfus e la Grene), delle sue molteplici voci e dei suoi divergenti indirizzi, come pure del 'senso' (e del punto di approdo) del suo complesso sviluppo, riconoscibile in una interpretazione del mentale decisamente non-riduzionistica. Tuttavia (e siamo con ciò al centro del lavoro) questa ampia e sottile ricostruzione di «storia delle idee» guarda, con decisione, soprattutto a un obiettivo esplicitamente teoretico e strategico-culturale. Essa infatti intende indicare un «nuovo paradigma» per le scienze umane, che faccia centro sul simbolico, sulla intenzionalità e sulla «persona». Al tempo stesso vuole criticamente respingere la «nuova alleanza» che si è venuta, in questi anni, a creare tra scienze umano-sociali e scienze biologiche o neurofisiologiche e che ha in sostanza, proposto un riassorbimento della *mind* nel *body*, nella prospettiva di un nuovo materialismo totalizzante. Questi due obiettivi hanno una portata filosofica generale che ben si iscrive in quel progetto di ridefinizione dell'uomo e della sua scienza a cui Moravia ha tenuto fisso lo sguardo nella sua ricerca storica e teorica e che assume un ruolo di rilievo nella dialettica della filosofia contemporanea.

Moravia ha un nemico ben dichiarato, il riduzionismo, ed è severo critico delle diverse concezioni materialistico-fisicalistiche del mentale. Il suo lavoro ci offre anche una suggestiva *pars construens*, idealmente ispirata da un lato dalla lezione wittgensteiniana e dall'altro da una certa riflessione 'personologica' contemporanea. La mente viene da ultimo interpretata non già come una *res* (e neppure come una funzione), bensì come un particolare *modo* d'essere (e di esprimersi) dell'uomo. «Praticiamo – scrive Moravia – il cosiddetto mentale (o, come dice Malcom, lo siamo) quando ci mettiamo – come uomini e come soggetti – a sentire i sentimenti, a pensare i pensieri, a progettare i progetti, ad accorgerci che 'esistiamo'». La mente si delinea così come una «metafora dell'umano» e reclama, di conseguenza, un approccio che tenga fermi i caratteri differenziali/specifici dell'uomo: il simbolico e l'intenzionalità. Il mentale tende a coincidere, almeno in parte, con lo stesso soggetto in quanto «essere-nel-mondo», un «ente costitutivamente appartenente a un determinato orizzonte sociale, a un determinato tempo storico, a un determinato complesso di artefatti, norme e linguaggi», un essere «artificiale», i cui «sentimenti, desideri, progetti, ideali» appartengono molto più di quanto si creda comunemente alla sua dimensione e «provvidenza» culturale. La mente è storicità e soggettività; è la metafora con la quale indichiamo ciò che supera l'orizzonte sulla pura corporeità (pur ancorandosi ad essa); è un sistema di relazioni, complesse e dialettiche, col mondo che non possono esser dette attraverso il linguaggio fisicalistico.

In questa sua interpretazione della mente Moravia prende quindi le distanze, e con decisione, da ogni forma di materialismo, ma senza ca-

dere in alcun modo in prospettive di tipo dualistico o spiritualistico. Afferma, anzi, con forza che le due opposte metafisiche sono tra loro simmetriche ed entrambe non rispondono in maniera soddisfacente a tutta una serie di interrogativi che l'uomo solleva legittimamente su se stesso. Ma questo (ed è già molto) non è tutto. Nella sua difesa della soggettività e culturalità della mente contro ogni interpretazione fisicalistico-biologista, Moravia smaschera anche le implicazioni ideologiche di queste strategie riduzionistiche. Attraverso la «fiscalizzazione dell'uomo», esse vogliono «non implicitamente, poter aumentare il *controllo*» sull'uomo, poiché

un soggetto il cui *operari* sia nettamente 'materializzato' (e materializzabile) si configura come un essere abitante in uno spazio tutto visibile, privo di ambiti d'espressione e di azione indipendenti dalla sorveglianza del Sapere.¹¹³

Dal *Mind-body problem* Moravia risale, in questo suo lavoro, a un progetto di epistemologia delle scienze umane di tipo fenomenologico-ermeneutico-*'personologico'* (capace di garantire la loro autonomia e il rispetto della complessità dei loro oggetti), ma, nel contempo, fa anche emergere un'opzione assai esplicita verso uno stile di filosofia che va sottolineato e che avvicina la ricerca di Moravia ad un *côté* 'di punta' (e in espressione) della filosofia contemporanea. Moravia infatti lavora con un modello di filosofia che si caratterizza per i suoi aspetti *fenomenologici, critici ed ermeneutici*, si richiama alla lezione dello 'storicismo' da un lato e del 'secondo' Wittgenstein dall'altro, innesta rigore e interpretazione, guardando ad un'immagine di razionalità non pre-garantita e universale (= 'forte'), ma piuttosto a una razionalità critica e problematica, connessa alla finitezza dell'uomo (e non all'assolutezza del *Logos*) e al suo impegno interpretativo dell'esperienza e del cosmo.

C'è, concludendo, nella riflessione di Moravia una linea di precisa continuità, pur nella sua ampia articolazione dei piani di ricerca e nelle sensibili trasformazioni dell'itinerario teorico, che può essere fatta risalire, in buona parte, anche alla lezione gariniana o, per dirlo altrimenti, alla matrice storicistica della quale il filosofo fiorentino ha sviluppato le implicazioni più strettamente teoriche e ha riproposto l'attualità. Il neostoricismo si prolunga, in quest'esperienza filosofica, in direzione di un razionalismo non-formalistico e 'allargato', attento alla fondazione umano-culturale dei procedimenti e delle strategie cognitive, in vista di un esercizio della ragione che ne tenga fermo il carattere filosofico-critico e che vieti ogni appiattimento di essa in forme empiristico-scientistiche. Moravia guarda a una ragione che saldi l'epistemico e l'umano, che venga a garantire un controllo critico sui processi cognitivi e sulle strategie culturali, in nome

¹¹³ S. Moravia, *L'enigma della mente*, Laterza, Roma-Bari 1986, *passim*.

di modelli di sapere più liberi e plurali, non ontologicamente fondati e non necessariamente 'ordinati' e 'uniformi'.

Le ricerche di Moravia, considerate per l'aspetto che le collega all'evoluzione della scuola gariniana, occupano in questa un posto assai preciso: mostrano (come abbiamo già rilevato di sopra) *uno* dei principali punti di arrivo della lezione di Garin, in quanto la saldano, senza perderne i connotati essenziali, a una ricerca più direttamente epistemologica, svolgendo le applicazioni sul terreno delle scienze umane e rinnovandone così – e profondamente – la struttura e le strategie. Al di là, però, dei rapporti con la lezione gariniana l'attività di Moravia mostra con precisione il punto d'approdo di uno storicismo critico: quello connesso a un esercizio radicale della critica, a una capacità di potenziare in modo divergente e non pre-condizionato il lavoro della ragione, cogliendone la funzione storica, e il 'relativismo' che ne consegue, ma anche lo statuto *filosofico* che viene a contraddistinguerla, opponendosi così a ogni interpretazione riduttiva e/o troppo univocamente vincolante.

9. Sviluppo e attualità del neostoricismo

La lezione che emerge dalla evoluzione del neostoricismo critico così come si è attuata intorno alla produzione di Garin, va interpretata sotto tre diversi aspetti:

1. come una via di depurazione-sofisticazione dello storicismo, che respinge i 'dogmi' dello storicismo romantico e neoromantico, con le sue implicazioni metafisiche e i suoi codici totalizzanti (operando accanto ad altre vie, diverse e parallele, che nella cultura europea hanno fatto scuola: come la scuola di Francoforte, come l'ermeneutica, come i marxismi occidentali alla Bloch o alla Lukács, come le filosofie genealogiche alla Foucault ecc.)¹¹⁴;
2. come un iter di sviluppo – di crescita e di crescita critica – della teoresi storicistica, che rivendica alla teoreticità filosofica il carattere di metacritica da esercitare attraverso la riflessione-come-mediazione, sciogliendo i dogmatismi dei vari saperi e richiamando questi a pensarli secondo un modello di rigore non esclusivamente formale, ma che li ricollochi – invece – nella storia e in essa li caratterizzi anche rispetto al senso, all'intenzionalità che li guida;
3. come un percorso di storicizzazione dell'esperienza, dei saperi e del soggetto, che si articola in un programma di rinnovamento della sto-

¹¹⁴ Cfr. su questo modello di pensiero storicistico-critico: Rossi, *Storia e storicismo nella filosofia contemporanea*, cit.; M. Jay, *L'immaginazione dialettica*, Einaudi, Torino 1979; M. Vacatello, *Lukács*, Firenze, La Nuova Italia 1968; S. Zeppi, *Utopia e speranza nel comunismo*, Feltrinelli, Milano 1974; J. Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, Laterza, Bari 1987.

riografia, la quale (in ogni campo del sapere) si trova a muoversi intorno all'intreccio con la società, col tempo sociale, con la storia-degli-uomini, trovando in esso la coordinata forse più profonda per capire le strutture e le funzioni dei vari 'eventi', per ricollocarli nel contesto reale (temporale e sociale) dal quale e sul quale emergono.

Da questi diversi aspetti – così come si trovano affrontati nel neostoricismo della scuola gariniana – emerge poi, con decisione e con precisione, l'attualità di questa doppia lezione filosofica, storiografica e teorica, che ci richiama a esercitare il pensiero nella sua forma filosofica secondo un modello metacritico, capace di riflettere sul pensiero coinvolgendo anche ciò che gli è estraneo, ma partendo dal quale e per il quale esso si organizza ed opera. Anche dal neostoricismo ci viene il richiamo a pensare *more metacritico* e a mettere al centro della riflessione filosofica la categoria della mediazione (così come ci stimolava a fare Adorno nel momento in cui distillava il significato teorico-critico dell'hegelismo)¹¹⁵.

Ma cerchiamo di affrontare con ordine i tre aspetti delineati dentro il neostoricismo gariniano, per fissarne poi il significato attuale nella chiave adorniana indicata, come teoreticità fondata sulla mediazione e sul dualismo (dialettico) tra Cosa e Concetto, ma anche sulla storicità (= socialità = dipendenza dall'organizzazione sociale e dalla sua forza ideologica) immanente al pensiero e all'oggetto. Carattere, quest'ultimo, che non è affatto desautorato nel pensiero attuale, il quale attraverso la *koiné* ermeneutica (teorizzata da Vattimo, ma anche da un Ricoeur o da un Derrida), attraverso la ripresa del pragmatismo (alla Rorty), attraverso la teoria argomentativa (alla Habermas) ecc., mantiene legami ancora profondi con lo storicismo (critico) e si riappropria di molti e non marginali itinerari o momenti della sua teoresi¹¹⁶: quali il rapporto evento-contesto, quello tra soggetto e oggetto fondato sulla contrapposizione e sull'ascolto, quello della mediazione e, in particolare, della mediazione extrateoretica (quindi sociale e storica) di ogni nozione, concetto, categoria ecc.

Lo storicismo – pur tramontato – è vivo in alcuni nodi teoretici e in alcuni passaggi del suo stile di pensiero, che la riflessione attuale continua a far rivivere e agisce attraverso le lezioni più aperte, più critiche, più *subtiles* dello storicismo: com'è quella inaugurata da Garin e che oscilla, acutamente, tra *memento* storiografico e proposta teoretica, come abbiamo più volte rilevato.

¹¹⁵ Cfr. Th.W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 1971 (ma anche Id., *Metacritica della gnoseologia*, Sugar, Milano 1964 e Id., *Dialettica Negativa*, Einaudi, Torino 1966)

¹¹⁶ Cfr. G. Vattimo, *Ermeneutica come Koiné*, «aut aut», 217-218, 1987; J. Bleicher, *L'ermeneutica contemporanea*, Il Mulino, Bologna 1986; Habermas, *Il discorso filosofico della modernità*, cit.; R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Bari 1990.

Il neostoricismo gariniano è uno storicismo critico. Senza metafisica, idealistica o soggettivistica che sia, anche nella sua forma più debole, come avveniva nella Filosofia dello Spirito crociana, con le sue Categorie e le sue Dialettiche invarianti e universali. Qui ogni proiezione in direzione metafisica è precluso. La stessa storia è sottratta a ogni Legge di Senso e a ogni Traguardo, restituita al suo fluire empirico e problematico, disorientato, e al suo statuto precario, non garantito. La storia è degli uomini, nutrita dal loro disordine e dalla loro finitezza. Nella quale, però, è possibile attivare procedure di elaborazione di senso, operazioni di comprensione dei processi e di costruzione di progetti e valori, attraverso un lavoro razionale che, comunque, coglie la stessa ragione come un prodotto storico e quindi come un Legislatore senza Necessità. E già su questa frontiera di liberazione dello storicismo la ricerca gariniana si affianca ad altre, diverse e anche più conosciute, forse autorevoli, ma che hanno agito nella stessa direzione: lo storicismo francofortese, post-idealistico e post-marxista, che si delinea, appunto, come teoria critica, ma anche l'ermeneutica di Gadamer che recepisce elementi essenziali della tradizione tedesca (metodologica) dello storicismo contemporaneo, anche il neomarxismo che demetafisicizza la Storia e la Prassi per ripensarle dentro un'ontologia dell'essere sociale, ma un'ontologia critica, interpretativa e niente affatto 'nomologica'. E potremmo continuare, ma non ne vale la pena: risulta già chiaro che l'operazione-Garin fa parte di una costellazione di filosofie nelle quali si attua il ripensamento e l'aggiornamento dello storicismo, in stretta fedeltà alla sua 'logica', al suo nucleo teoretico essenziale. E siamo al secondo aspetto. A quel carattere di metacritica che costituisce il cuore della teoresi storicistica.

La metacritica è un po' l'asse portante della teoreticità post-kantiana, elaborata nell'ambito dell'idealismo e delle successive filosofie radicali e postasi al centro del dibattito filosofico nel nostro secolo tra Husserl e Heidegger, ma anche tra Wittgenstein o Adorno, tra Gadamer o Quine/Feyerabend. Si tratta di una filosofia che ripensa l'identità teoretica *anche* alla luce dell'extrateoretico, dell'irrazionale, del pre-razionale, sia sociale sia soggettivo, e lo recupera *dentro* l'orizzonte della teoreticità come fattore condizionante, orientante, strutturante, come matrice e come interferenza, pensandolo alla luce di modello di pensiero che oltrepassi il puro formalismo logico e riattivi una dinamica aperta tra pensiero e realtà, ma realtà intesa come prassi sociale, come tempo storico, come costruzione intersoggettiva umana. Così la dialettica o l'ermeneutica trovano spazio in questo orizzonte, per pensare proprio l'impensato/impensabile della teoria. E renderla, così, integralmente e autenticamente critica: autocomprensiva e capace di tematizzare anche le proprie condizioni di identità e di sussistenza come pure i propri limiti e oscurità.

Il contributo gariniano a questo proposito è stato limpido e essenziale: rivolto al nodo cruciale del problema (il nesso pensiero/storia o teoreticità/società), risolvendolo ora in chiave metodologica (con richiami generali che risentono della lezione di Croce e poi di Gramsci, soprattutto di Gramsci,

ma più indietro anche dell'intersezione – felice – tra Hegel e Kant: si pensi a *La filosofia come sapere storico* o alla polemica di Garin con Preti alla fine degli anni Cinquanta), ora in chiave storiografica (secondo un modello da studiare e applicare caso per caso, da sottrarre a indebite generalizzazioni, a prospettive astratte e aprioristiche, mentre si tratta di leggere le intersezioni tra teoria e storia/società nei determinati momenti storici e nelle forme specifiche che esse assumono: ed è il lavoro – sempre sottile e complesso – che Garin ha sviluppato intorno alla filosofia moderna o alla filosofia italiana, fissandone paradigmi e momenti, in un processo che intreccia generalità e micrologia, filologismo e filosofia).

Nella scuola, poi, su questo punto l'eredità gariniana si è diversificata: Vasoli ha continuato a svolgere il programma di ricerca inaugurato da Garin, Rossi lo ha ritrascritto in termini di razionalismo (perdendone – in parte – la capacità metacritica), Moravia lo ha riattivato congiungendolo ad altre esperienze teoretiche e introducendovi nuova linfa e nuovi sapori. Comunque sia, un tipo di teoresi, un iter di teoreticità è stato riconfermato e riproposto – con puntiglio, con vigore – al centro della filosofia contemporanea.

Quanto al terzo aspetto, è forse quello che appare con maggiore forza, che risulta come l'ambito più produttivo della ricerca del neostoricismo gariniano, il quale – in Garin e nei continuatori – si è diretto a sondare le specifiche interferenze, teoriche e storiche, tra conoscenza e società (= tempo sociale) in campi determinati (la scienza, come ha fatto Rossi; le scienze umane, come ha fatto Moravia; le filosofie-ideologie, come hanno fatto lo stesso Garin e Vasoli), mostrando le *dialettiche* specifiche che in essi si vengono a determinare e che vanno poste al centro della ricerca per renderla esaurientemente critica. Se la scienza moderna ha attivato i propri processi anche attorno all'ideologia del dominio, è necessario (da Bacone a noi) rileggere questo pre-requisito, porlo in luce e affermarlo come *telos* del lavoro scientifico e dell'uso sociale della scienza (come fa Rossi opponendosi alle tesi radicalmente diverse di Adorno-Horkheimer)¹¹⁷; come pure le scienze umane vanno colte nella specificità del loro attivarsi dentro la modernità, sia per quanto riguarda lo statuto epistemologico – diverso da quello delle scienze naturali e da definire in termini più critico-dialettici – sia per quanto concerne il significato culturale che vi assumono, di autocomprensione della cultura e di una sua ridefinizione intorno all'umano, al *telos*-fondamento dell'umanità dell'uomo (come ci richiama a far Moravia nel suo complesso lavoro, sostenuto – e non a ca-

¹¹⁷ Cfr. P. Rossi, *Immagini della scienza*, cit. e Id., *Storia e filosofia*, cit.; M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966 (su *Dialettica dell'illuminismo*: Jay, *L'immaginazione dialettica*, cit.; C. Pianciola, «*Dialettica dell'illuminismo*» di Adorno e Horkheimer, «Quaderni piacentini», 29, 1967; L. Colletti, recensione in «Problemi del Socialismo», 1967, 5; S. Petrucciani, *Ragione e dominio*, Salerno, Roma 1984).

so – dal «pungolo dell'umano»). È attorno a queste specifiche intersezioni storicamente determinate che deve lavorare il neostoricismo per accedere a quella piena e sottile (a un tempo) coscienza critica dell'esercizio della teoreticità, nelle sue diverse forme e nei suoi diversi itinerari storici.

Infine, è da queste prospettive di teoreticità metacritica, che il neostoricismo trae le sue stesse patenti di attualità, poiché viene ad investire un *côté* della riflessione che tormenta ancora la ricerca contemporanea, che riappare in essa sotto diverse forme (il ritorno alla storia nella filosofia della scienza, il richiamo all'ermeneutica ecc.) e che esige di essere pensato: il neostoricismo ci offre strumenti capaci di affrontare il problema, di illuminarlo e anche di indicarne qualche soluzione. O, almeno, di metterci sulla giusta strada per poterla raggiungere.

CAPITOLO 6

MARIO DAL PRA E LA FEDELTA' ALLA RAGIONE STORICA E CRITICA

1. Un libro e un itinerario filosofico

L'ultima opera di Dal Pra, la lunga intervista rilasciata a Fabio Minazzi (il quale ha, con ampiezza di riferimenti, sollecitato la memoria storica e l'interpretazione teorica del filosofo 'milanese' intorno al proprio pensiero ricollocato *nel suo tempo storico*) che porta significativamente il titolo di *Ragione e storia*, è un'occasione preziosa per rileggere e ripensare la vicenda filosofica di Dal Pra e il significato che essa ha assunto nella filosofia italiana contemporanea. Si è trattato di una presenza filosofica ampia e variegata, gestita da una cattedra universitaria illustre e operativamente immersa nella organizzazione della ricerca filosofia (con riviste, collane, raccolte di documenti, ecc.), ma soprattutto aperta al dialogo – e al dialogo critico – con tutta la filosofia attuale e con la stessa tradizione filosofica che alimenta (e deve alimentare) la ricerca contemporanea¹. Con Dal Pra siamo davanti a un maestro, come è stato sottolineato anche in occasione della morte², non solo perché ha accompagnato da protagonista il travaglio della filosofia dal 1940 circa a oggi, – travaglio complesso, giocato su fronti teorici, ma anche ideologici e politici, intessuto di opposizioni, di contrasti, di rifiuti e di fughe in avanti come pure di resistenza e di rilanci da parte della tradizione –, bensì anche per il ruolo di interlocutore critico, di coscienza vigile e inquieta, ma salda nei principi che la guidano (la laicità, la ragione, la criticità, tanto per anticipare), che ha assunto in questo lungo e conflittuale itinerario. Il suo doppio ruolo di organizzatore della ricerca filosofica e di vigile coscienza filosofica si è venuto delineando già nei primi anni del secondo dopoguerra, per rimanere poi nei decenni successivi, sia pure in forme mutate, come centrale

¹ Cfr. M. Dal Pra, F. Minazzi, *Ragione e storia*, Rusconi, Milano 1992; per la bibliografia degli scritti di Dal Pra: *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Franco Angeli, Milano 1984.

² Cfr. E. Rambaldi, *Ricordo di Mario Dal Pra*, «Rivista di storia della filosofia», 1992, I e Id., *In ricordo di M. Dal Pra*, «Bollettino SFI», 145, 1992; ma anche ricostruzioni composte prima della morte: A. Pacchi, *Il filosofo l'educatore*, in *In onore di M. Dal Pra*, Quaderni della Biblioteca Civica, Montecchio Maggiore 1988; E. Garin, *Per Mario Dal Pra*, in *La storia della filosofia come sapere critico*, cit.

nel dibattito filosofico italiano; doppio ruolo – va aggiunto – che Dal Pra ha vissuto con straordinario equilibrio e senza oscurare né l'uno né l'altro dei suoi ambiti di lavoro, come è riuscito a pochi filosofi della sua generazione (forse a Preti o a Garin o a Pareyson, molto meno a Geymonat o a Paci, che hanno avuto un'evoluzione più tormentata e un campo di lavoro meno organico)³.

Di questo ruolo di maestro della filosofia nazionale, di questa immersione in un complesso travaglio storico, di questo felice equilibrio tra i due ambiti della sua ricerca (storico e teorico) è puntuale testimone il libro-intervista già ricordato. In esso Dal Pra ripercorre, sinteticamente e in prospettiva, più di cinquant'anni di filosofia italiana, dandoci non le cronache ma la 'storia' (l'interpretazione) di quel mezzo secolo, assumendosi come protagonista, ma in quanto immerso in una temperie collettiva e con essa e in essa interagente. L'immagine che ci consegna di quel cinquantennio è sostanzialmente positiva e assai fedele nel processo tortuoso, anche ambiguo, sempre inquieto che viene descrivendo come proprio della filosofia italiana. In esso viene indicato anche un filo rosso che ne rileva la ricchezza e lo sviluppo: la ragione, che è stata la grande protagonista del dibattito e che si è evoluta verso forme sempre più ricche e radicali di criticità. Certamente in questo richiamo alla centralità della ragione ci sono – e assai diretti – gli echi di quel neoilluminismo che nei primi anni Cinquanta era stato una voce autorevole e innovatrice (ma anche di sintesi) sul fronte laico della filosofia italiana. Ma sono echi che non offuscano affatto la portata del suo disegno storico e teorico, poiché si tratta di un neoilluminismo che fa, via via, i conti con le critiche alla ragione avanzate da marxisti, da empiristi e da dialettici (assai meno dagli ermeneutici), arricchendosi e sofisticandosi.

Il volume risulta avere – così – un doppio obiettivo: di interpretazione storica e di messaggio teorico. Sul primo piano Dal Pra ha sottolineato almeno tre aspetti: il ruolo di svolta filosofica (anche filosofica) giocato dalla Liberazione e dalla Resistenza; il caratterizzarsi della filosofia – dopo questa svolta – in direzione critica, ma secondo una criticità aperta; il neoilluminismo come tappa cruciale (e plurale) del rinnovamento della filosofia italiana ed europea. In tal modo Dal Pra ha posto in luce il senso del pensiero contemporaneo riconoscendolo nell'apertura e nel pluralismo, ma anche nella vocazione antidogmatica e postmetafisica. Qui interviene, poi, la lezione teorica del volume: nel disegnare l'orizzonte di quella criticità a cui Dal Pra si mostra consapevolmente e radicalmente fedele, posta al punto d'incontro di diversi modelli filosofici, ma visti come intersecantisi e reciprocamente integrativi (quali prassismo, empirismo e storicismo).

³ Cfr. Dal Pra, Minazzi, *Ragione e storia*, cit. *passim*. Sui filosofi italiani del dopoguerra: V. Verra, *Parlano i filosofi italiani*, in *La filosofia dal '45 a oggi*, ERI, Torino 1976; M. Dal Pra, *Filosofi del Novecento*, Franco Angeli, Milano 1989 e Id., *Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*, Bibliopolis, Napoli 1988.

Quanto al ruolo della Resistenza, Dal Pra è assai esplicito: per lui stesso è l'approdo di un lungo travaglio che lo conduce dal realismo cristiano a un immanentismo critico, che sposta il baricentro etico del suo lavoro dall'impegno religioso a quello civile-politico, che viene a evidenziare la centralità della categoria della prassi, intesa però come prassi storica; di un travaglio che attraverso molteplici contatti con gli ambienti padovani e vicentini lo indirizza verso un cristianesimo eretico, poi lo immerge negli studi filosofici. Dal Pra aveva compiuto tali studi a Padova, con Troilo, ma era stato influenzato anche da Stefanini e da Zamboni, maturando una netta posizione antidealistica, ma studiando con passione le opere dell'ultimo Croce (soprattutto *La storia come pensiero e come azione*). Poi aveva affidato lo sviluppo di un pensiero autonomo ad alcuni studi teorici (che mostrano il suo passaggio dal realismo cristiano all'immanentismo critico: *Il realismo e il trascendente*, del 1937; *Pensiero e realtà*, del 1940; *Necessità attuale dell'universalismo cristiano*, del 1943; *Valori cristiani e cultura immanentistica*, del 1944) e ad altri storici (su *Scoto Eriugena e il neoplatonismo medievale*, del 1941; *Condillac*, nel 1942; su *Il pensiero di S. Maturi*, del 1943; che svolgono alcuni sondaggi/bilanci sul pensiero cristiano e su quello idealistico, su Maturi erede fedele di Spaventa e su un filosofo appiattito dall'idealismo storiografico come Condillac), che avevano tra loro una significativa continuità e simmetria, una problematica unità: erano tutti testimonianze di una viva e sofferta ricerca in corso, che liberamente si veniva confrontando con i nodi della filosofia e della storia italiana di quegli anni⁴. «Un momento rilevante della mia maturazione filosofica si colloca proprio tra il 1940 e il 1943», e sia in senso storico che teorico. Teoreticamente «l'essere passato attraverso la rivendicazione della primarietà della coscienza e dell'autocoscienza mi ha infatti introdotto al problema della storia in senso vero e proprio», come riconoscimento della storicità del pensiero e quindi della necessità di sviluppare la riflessione anche attraverso le indagini di storia della filosofia⁵. Ma fu un momento che coincise con il rinnovamento della vita nazionale (prima nell'attività clandestina antifascista poi nella guerra di liberazione e nella Resistenza) in senso democratico, secondo un modello di democrazia dal basso, capace di fare i conti con la tradizione nazionale, che aveva condotto al fascismo, e di avviarne una nuova, attivata su principi di partecipazione e di solidarietà, di «giustizia e libertà».

Il dopoguerra filosofico in Italia assunse, infatti, il volto di una ri-fondazione del pensiero nazionale, aprendo la filosofia italiana a modelli europei e americani (l'esistenzialismo, il neopositivismo, il materialismo storico, il pragmatismo) che permettessero di innovarne le prospettive

⁴ Cfr. Dal Pra, Minazzi, *Ragione e storia*, cit.; Rambaldi, *Ricordo di Mario Dal Pra*, cit.; F. Cambi, *Razionalismo e prassi a Milano: 1945-1954*, Cisalpino-Goliardica, Milano 1983.

⁵ Dal Pra, Minazzi, *Ragione e storia*, cit., p. 95.

e attuando in essa un intenso dialogo tra correnti e posizioni diverse. A questo lavoro critico e pluralistico di sondaggio internazionale partecipò attivamente anche la «Rivista di storia della filosofia», fondata da Dal Pra nel 1946 e al rinnovamento teorico del lavoro filosofico Dal Pra (con Vasa) dette il suo contributo col «trascendentalismo della prassi», una filosofia antiteoreticistica e problematicistica, connotata dal primato della prassi, intesa, appunto, come prassi storica. La vocazione della filosofia postbellica si delineava come legata al criticismo, al valore della criticità, ma assunta senza ipoteche univoche, senza attenersi ad alcuno indirizzo di scuola, anzi incrociando problematicamente i diversi indirizzi del pensiero contemporaneo, per decantarne il radicalismo e la capacità di affinamento teoretico. Bene, questo compito era indicato anche dal lavoro svolto dalla «Rivista» di Dal Pra⁶, in ambito storico e teorico.

Questo lavoro critico/aperto venne consolidandosi – nel corso degli anni Cinquanta – nelle posizioni del neoilluminismo: un movimento assai articolato e variegato, in verità, ma che manteneva un intento comune nella fedeltà alla ragione e nel riconoscimento della sua priorità nel lavoro filosofico, vista come strumento critico capace di illuminare anche i domini della prassi (etica e politica). Il neoilluminismo, in Abbagnano come in Preti, in Paci come in Geymonat, in Dal Pra, anche in Banfi razionalista critico e in Garin storicista critico⁷, viene indicato come l'approdo del travaglio postbellico in filosofia e come la 'via aurea' anche per la riflessione attuale, in quanto capace di saldare criticamente insieme ragione e vita, ragione e storia. Se pure oggi esso deve essere svolto in forma più matura, più articolata e sottile, come la stessa evoluzione della ricerca teorica di Dal Pra ci viene ad indicare con precisione. Anche tutto quello che è avvenuto nel pensiero filosofico (italiano e non) tra gli anni Sessanta e gli anni Novanta, tra strutturalismo e fenomenologia, tra marxismo critico e filosofia postanalitica, tra neostoricismo e ermeneutica, non cancella affatto l'attualità di quell'indirizzo, anzi lo conferma e lo impone ancora come un filo rosso della teoresi⁸. Ed è proprio questo l'altro obiettivo e/o risultato del volume *Ragione e storia*: obiettivo pienamente raggiunto, poiché

⁶ Per il clima filosofico postbellico in Italia cfr. E. Garin, *Quindici anni dopo*, in Id., *Cronache della filosofia italiana del XX secolo*, Laterza, Bari 1966; M. Dal Pra, *Il razionalismo critico*, in E. Garin (a cura di), *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Bari 1985; N. Bobbio, *Empirismo e scienze sociali in Italia*, in *Atti del XXIV Congresso Nazionale di filosofia* (L'Aquila 28 aprile-2 maggio 1973), I, *Relazioni introduttive*, Società Filosofica Italiana, Roma 1973.

⁷ Sul neoilluminismo cfr. Dal Pra, *Il razionalismo critico*, cit.; M. Pasini, D. Rolando (a cura di), *Il neoilluminismo italiano*, Il Saggiatore, Milano 1991; ma anche: M. Ferrari, *Origini e motivi del neoilluminismo italiano tra il dopoguerra e gli anni Cinquanta*, «Rivista di storia della filosofia», 1985, 3-4; E. Lecaldano, *L'analisi filosofica tra impegno e mestiere*, «Rivista di Filosofia», 1988, 2-3.

⁸ Sull'attualità del neoilluminismo cfr. Dal Pra, Minazzi, *Ragione e storia*, cit.; Pasini, Rolando (a cura di), *Il neoilluminismo italiano*, cit.

– specialmente negli ultimi due capitoli – viene indicato sia il processo di maturazione di questo modello neoilluministico, così come è stato rivissuto da Dal Pra, ma in fedeltà ai suoi principi, sia il ‘modello massimo’ (per così dire) raggiunto da questo stile di pensiero, da questa prospettiva teoretica. Ripercorrere analiticamente – restando dentro il testo del 1992 e andando oltre di esso, ripensando cioè à *part entière* la filosofia elaborata da Dal Pra – questo cammino è ciò che ci ripromettiamo di fare nei paragrafi seguenti, allo scopo di sottolineare la profonda fedeltà attuata da Dal Pra a un modello *critico* di filosofia, ispirato a una *criticità* che proprio nel criterio di apertura, di reciproco innesto tra prospettive teoriche diverse e risolte in senso anti-teoricistico, viene a riconoscere il proprio principio animatore e il proprio senso.

La densa intervista di Dal Pra a Minazzi si offre, abbiamo detto, come un'occasione preziosa per ripensare l'avventura filosofica di Dal Pra; inoltre – e soprattutto – per cogliere con nitidezza il posto che essa occupa nella filosofia nazionale contemporanea, nel percorso del neoilluminismo e nella radicalizzazione del criterio della criticità vista come fulcro del pensiero filosofico attuale. Di questa criticità Dal Pra ci consegna – ancora oggi – un'immagine assai acuta: non formalistica, plurale e aperta, capace anche di rovesciare se stessa cogliendo i propri limiti interni e le integrazioni *ab extra* che le sono necessarie.

2. Neoilluminismo e ragione critica: evoluzione e identità

Sul neoilluminismo Dal Pra si è soffermato abbastanza di recente parlando del razionalismo critico, nel volume laterziano dedicato alla filosofia italiana contemporanea, edito nel 1985. Partendo da Banfi, il Banfi di «Studi filosofici» e teorico di una razionalità critica come momento integratore dell'esperienza rispettata e potenziata nel suo pluralismo e nella sua storicità, procede dal «nuovo razionalismo» di Geymonat al neopositivismo critico di Preti, all'esistenzialismo positivo di Abbagnano, toccando anche la propria opera – in particolare la «Rivista di storia della filosofia», che «muove da alcune premesse che in parte si richiamo al pensiero di Banfi» e «in parte sottolineano un'accentuazione polemica antidealistica nella concezione della storia del pensiero»⁹ – e quella di Vasa, quella di Bobbio e di altri studiosi più giovani (da Morpurgo Tagliabue a Santucci). Dal Pra viene così delineando i confini geo-storici del neoilluminismo che proprio in una prospettiva teorica legata al razionalismo critico raggiunge la propria più forte identità. Tale movimento aveva congiunto «temi filosofici e posizioni politiche»¹⁰, ma assegnando ai primi la priorità e il ruolo di guida. Sia pure secondo diverse angolazioni, con uscite più o meno convincenti e coerenti, il neoilluminismo si caratterizzava come una filosofia *engagée*

⁹ Dal Pra, *Il razionalismo critico*, cit., p. 53.

¹⁰ Ivi, p. 59.

ma razionale, tesa a costruire il proprio modello di razionalità criticamente, aprendosi alle varie tecniche di razionalità e mantenendo aperta anche l'idea stessa della ragione; senza ontologizzarla, senza assolutizzarla, bensì ponendola sempre al servizio dell'esperienza e della storia, dei loro intricati processi; che essa può illuminare e contribuire a risolvere attraverso un controllo esercitato dagli uomini in carne ed ossa. Attraverso una serie di convegni – su cui si sono soffermati di recente Pasini e Rolando¹¹ – il modello neoilluministico di filosofia venne messo ulteriormente a fuoco e decantato nella sua ampiezza, ma anche nella sua problematicità; fino al convegno fiorentino del 1956 che mostra già in atto una rottura all'interno del movimento. Poi, secondo Dal Pra, si va «verso la dissoluzione»: diversi filosofi si separano per ragioni filosofiche e politiche, dando vita a modelli difforni di razionalismo, in cui sussiste ben poco di comune e si potenziano invece le differenze (si pensi agli esiti alla fine degli anni Cinquanta di Preti o di Geymonat, di Paci o di Garin, come sottolinea lo stesso Dal Pra). Soprattutto è la doppia istanza di razionalismo e di storicità che viene a rompersi, dando luogo a filosofie o analitiche o storiche (come rivelano gli esiti di Bobbio e di Garin), che non colgono più l'elemento di criticità nel reciproco innesto di ragione e storia. Gradatamente si entra poi in una fase – come già Bobbio aveva rilevato parlando del neoempirismo in Italia e della sua parabola¹² – in cui si sondano piuttosto «i limiti della ragione», oppure si operano riduzioni (acritiche) della ragione, avviluppandola in una lunga crisi da cui non è più uscita. In tale fase si ha ancora un'eclisse della storia o la sua riduzione in chiave politico-prassica, come pure declina la «politica culturale» del neoilluminismo, assediata da nuovi massimalismi e da nuove divisioni nella Sinistra.

E Dal Pra così – significativamente – chiudeva quel saggio:

«la crisi della ragione» mette in evidenza come all'unidirezionale movimento della razionalità possa sottentrare una pluralistica politica di potenza e un'articolata elaborazione del consenso, cioè una razionalità tecnica e operativa, strumentale ed efficiente. Così emerge in forma più svagata e dissacratoria come sia la traduzione storica sia la funzione della riflessione filosofica si trovino attraverso vari legami in relazione col movimento storico presente; e in esso possano collaborare e ripristinare, continuamente rinnovandolo, quel senso della ragione che negli anni Cinquanta ebbe una sua, anche se breve, primavera.¹³

E sono parole che riaffermano l'attualità di quella lezione teoretica, come Dal Pra stesso la verrà fissando nel suo ultimo testo: caratterizzata

¹¹ Cfr. Pasini, Rolando (a cura di), *Il neoilluminismo italiano*, cit.

¹² Cfr. Bobbio, *Empirismo e scienze sociali in Italia*, cit.

¹³ Dal Pra, *Il razionalismo critico*, cit., pp. 91-92.

dall'unità critica di ragione e storia, da una criticità che nella loro reciproca intersezione riconosce il proprio campo d'azione e il proprio fondamento. Dal Pra alla fine del suo 'viaggio filosofico', ci consegna, quindi, un monito e un legato: ritornare a quel neoilluminismo (come formula di politica culturale), animarlo – ancora – attraverso il razionalismo critico e fissare l'identità di tale modello di pensiero nella reciproca interferenza di ragione e storia, attuata secondo procedure sempre più sottili e sempre più plastiche. Intorno al futuro di questo neorazionalismo critico (per così definirlo, in modo – forse – inadeguato) Dal Pra non ci dice poi molto di più – come vedremo –, anzi lo rimodella partendo dalla riflessione di Preti, che pur non aveva decantato a pieno (anche nel proprio itinerario teoretico, approdato a un empirismo critico alla fine degli anni Cinquanta e poi ricondotto verso Kant e verso Husserl, verso il trascendentalismo, negli anni Sessanta)¹⁴ l'istanza neoilluministica e che aveva messo la sordina (anche se niente affatto soffocata) all'istanza della storicità, alterando il profilo del suo razionalismo in senso empiristico e teoreticistico, e allontanandosi da quell'intersezione tra ragione e storia che Dal Pra stesso indicava come la 'sezione aurea' della teoresi razionalistico-critica.

Va sottolineato, infatti che il costante richiamo a Preti che anima il volume-intervista di Dal Pra, il suo presentarlo non solo come una delle grandi voci (e europee) della filosofia italiana del dopoguerra (quale Preti, di fatto, fu), bensì anche come un modello di teoresi, rischia di mettere in ombra proprio l'asimmetria che corre tra Preti e Dal Pra. Pur riconoscendo a Preti, forse, maggiore genialità filosofica, acume e rigore esemplari, finezza nell'elaborazione del tessuto teoretico (e non solo rispetto a Dal Pra, che pur lo eguaglia per conoscenze storiche, per pulizia filosofica, per viva sensibilità teoretica: siamo davanti a due filosofi di razza, in cui agisce à *part entière* la teoreticità filosofica), va anche riconosciuto che il suo modello di ragione (trascendentalistico-analitico) è assai diverso da quello che guida la ricerca di Dal Pra (criticistico-storico-prassico). Ma non solo: il modello dalpraiano si rivela – sia pure nella sua esecuzione un po' programmatica, carente di sviluppi analitici – più pregnante e più resistente (nel tempo storico e nella teoria) rispetto a quello pretiano; tanto che Dal Pra può riproporlo come via centrale anche nella crisi filosofica (e non) degli anni Ottanta. E ciò accade perché in Dal Pra quel modello di ragione si è interrogato più radicalmente su se stesso, recuperando nell'orizzonte della propria teoreticità anche l'elemento extrateorico, storico e prassico, ponendolo come un fattore, centrale e determinate, del fare teoria¹⁵.

¹⁴ Sulla parabola del pensiero di Preti cfr. F. Cambi, *Metodo e storia. Biografia filosofica di Giulio Preti*, Grafistampa, Firenze 1978 e Id., *Razionalismo e prassi a Milano*, cit.; ma anche F. Minazzi (a cura di), *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, Franco Angeli, Milano 1990, *passim*.

¹⁵ Cfr. Dal Pra, *Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*, cit., e Dal Pra, Minazzi, *Ragione e storia*, cit.

Anzi, a ben riflettere, l'incontro con Preti corrisponde a una fase della evoluzione del razionalismo di Dal Pra, alla quale però Dal Pra stesso assegna un'enorme importanza, indicandocelo un po' come la chiave di volta del suo pensiero; il che è vero e no. In tal modo, infatti, viene a mettere in ombra qual razionalismo critico a cui – in conclusione – assegna il ruolo di guida, storica e teorica. Va, infatti, sottolineato che la riflessione teorica di Dal Pra, dopo il suo passaggio giovanile dal realismo cristiano all'immanentismo, si è contrassegnata attraverso tre tappe o fasi, che però non sono mai del tutto separate e che si differenziano soprattutto per la diversa accentuazione di comuni elementi teoretici:

1. la fase del trascendentalismo della prassi, che – come abbiamo indicato altrove¹⁶ – può essere considerata chiusa intorno al 1954 e che pone l'accento sull'antiteoricismo della nuova filosofia e sul primato della prassi storica, sulle motivazioni extrateoretiche che accendono e guidano i processi di teoreticità;
2. la fase dell'empirismo critico, che sviluppa la teoricità in senso analitico e che corregge e integra il primato della prassi col ruolo-chiave riconosciuto all'intelligenza; non a caso le guide di questa fase sono Dewey da un lato e il Preti di *Praxis ed empirismo* dall'altro;
3. la fase del razionalismo critico che riafferma la centralità della storia nella teoresi, sia come molla genetica, sia come struttura, e che richiama a un uso critico della ragione che non è più inteso in senso solo strumentalistico o empirico-analitico; è una fase che si apre con la rilettura di Marx e continua a crescere fino ai richiami a Banfi del 1985 e alle tesi di *Ragione e storia* del 1992¹⁷.

Certamente, come abbiamo già accennato, questa terza fase attendeva di essere ulteriormente sviluppata e meglio definita nei suoi confini e nelle sue strutture; stranamente – nella coscienza di Dal Pra – essa si allacciava troppo intensamente ancora (e l'abbiamo detto) al lavoro di Preti, mentre da esso in realtà veniva a differenziarsi profondamente; pur tuttavia è una fase nettamente riconoscibile è abbastanza ben definita, anche se non cancella affatto le altre due precedenti, bensì le integra e le rinnova, radicalizzandole. Infatti il *telos* che guida il processo di Dal Pra nella ricerca filosofica è una precisa e convinta fedeltà alla criticità, alla *ragione critica*, di cui la fase di approdo del suo pensiero e anche la testimonianza più radicale.

¹⁶ Cfr. Cambi, *Razionalismo e prassi a Milano*, cit.

¹⁷ Sulle fasi del pensiero di Dal Pra, scandite dal trascendentalismo della prassi e da uno storicismo critico/razionalismo critico, cfr. Rambaldi, *Ricordo di Mario Dal Pra*, cit.

3. Antiteoricismo e trascendentalismo della prassi

Quando Dal Pra nel 1945, a liberazione avvenuta, riprende il lavoro filosofico in modo organico, la sua fisionomia filosofica presenta ormai caratteri in parte nuovi: siamo davanti a un filosofo decisamente laico, che fa i conti con l'idealismo e che si apre alle filosofie internazionali, ma che fa tutto ciò ancorando il suo pensiero al metacriterio della criticità. Il rinnovamento è avvenuto attraverso la scoperta della storicità e del laicismo, «al quale Dal Pra giunse in un modo che mostra tutta la serietà del suo procedere: non lo abbracciò di colpo, bensì tentò, con profondo dramma interiore e sotto la tragica spinta degli eventi politici, di assimilare la componente pratica» dell'immanentismo laico alla concezione cristiana, come ci ha ricordato Rambaldi¹⁸. Di qui (da questa esperienza culturale e politica insieme) nascono anche l'antiteoricismo e la coscienza del primato della prassi che verranno a caratterizzare la sua posizione filosofica postbellica, contrassegnata come «trascendentalismo possibile della prassi». Si è trattato di una presa di posizione assai netta, rivolta a ricollocare nell'esperienza il senso e il ruolo della teoresi, sottraendola a ogni ipotesi metafisica e ponendola, invece, al servizio di un uomo finito, problematico, *faber*, che con fatica (e attraverso molti errori) cerca di dare un ordine razionale alla realtà, ispirandosi ad un *Logos* sempre ipotetico e strumentale, ma che, proprio per questo, deve essere costantemente sviluppato e controllato.

Tutto il lavoro che per dieci anni Dal Pra conduce a ritmi intensissimi e su fronti assai variegati si coagula intorno a questo progetto di razionalità prassica e aperta e, in quel momento, attenta soprattutto a garantire la propria apertura. Nella ricchissima produzione di quegli anni¹⁹ ci sono alcuni testi che hanno un po' la funzione di boa: di indicatori del tragitto. Tali la *Premessa* al primo numero nel 1946 della «Rivista di storia della filosofia» e ancora i *Cinque anni di vita*, sempre sulla «Rivista» nel primo numero del 1951; l'articolo *Sul concetto di criticità*, del 1953, sempre sulla «Rivista» e quello su *Critica metafisica e immanentismo*, del 1952 sulla «Rivista di filosofia», preceduti da *Problematicismo e teoreticismo*, del 1950, e da *A proposito di trascendentalismo della prassi*, sempre del '50, usciti sulla «Rivista», seguiti poi da *Sul trascendentalismo della prassi*, relazione presentata al Congresso di filosofia a Bologna nel 1953. A questo nucleo centrale fanno corona anche gli interventi su Dewey, su Abbagnano, su Gentile, sull'esistenzialismo, sul positivismo logico, sul socialismo, ma anche le discussioni – che furono copiose e articolate – sul trascendentalismo della prassi con le diverse risposte di Dal Pra (e di Vasa)²⁰. È però attraver-

¹⁸ Ivi, p.19.

¹⁹ Cfr. la bibliografia degli scritti di Dal Pra in *La storia della filosofia come sapere critico*, cit. e Dal Pra, Minazzi, *Ragione e storia*, cit.

²⁰ Cfr. di M. Dal Pra: *L'identità di teoria e prassi nell'attualismo gentiliano*, «Ri-

so quel *corpus* di interventi principali che Dal Pra viene delineando la sua posizione filosofica, che è (ripetiamo) nettamente antiteoricistica, ispirata alla criticità, regolata dal «trascendentalismo della prassi».

Nel volume-intervista del '92 così Dal Pra rievoca quelle posizioni:

il tema del «trascendentalismo della prassi» aveva le sue radici più profondi lontane in questo terreno culturale (più che filosofico), di un movimento che era, per un lato, cattolico e, per un altro lato, aperto a vari indirizzi di pensiero moderno e che si valeva, in modo precipuo, delle riflessioni svolte da Vasa.²¹

La sua genesi fu complessa (politica, culturale e filosofica), ma

diventa progressivamente, l'anima dell'atteggiamento critico assunto dalla *Rivista* nei confronti dei vari indirizzi di pensiero contemporanei.²²

Esso si caratterizzava come anti-teoricismo in nome – ha sottolineato Minazzi – dell'«esigenza libera e mobile della ricerca», che non può approdare ad alcun 'assoluto', e fa

leva su una istanza di natura eminentemente pratica sottolineando la parzialità e la limitatezza storicamente condizionata nonché la piena responsabilità (morale e teorica) del punto di vista filosofico che decide di assumere²³.

Esso «prospetta un quadro problematico più ampio e aperto a cui interno nessuno può illudersi di 'vedere' in modo privilegiato l'assoluto né può quindi trasformarsi in messaggero privilegiato dell'«assoluto», approda a «un senso non garantito del reale, un senso solo possibile, che proprio nella libertà della sua apertura ritrova il criterio fondante», per «lasciare aperta ogni via di esplicazione all'iniziativa pratico-razionale dell'uomo», come ha rilevato Arrigo Pacchi, citato anche da Minazzi nella sua intervista²⁴. Da parte sua Dal Pra sottolinea il carattere di possibilità che è costitutivo del «trascendentalismo della prassi» (t.d.p.): «l'aggettivo più importante, in questa prospettiva critica, era proprio *possibile*», che

vista critica di storia della filosofia», 1951, 1; *Sul trascendentalismo dell'esistenzialismo trascendentale*, ivi, 1950, 2; *Il pragmatismo assiologico di Nicola Abbagnano*, ivi, 1948, 3-4; *Positivismo logico e metafisica*, ivi, 1950, 4; *Socialismo e metafisica*, ivi, 1951, 2; sulle discussioni intorno al trascendentalismo della prassi rinviamo a Cambi, *Razionalismo e prassi a Milano*, cit. (cap. III).

²¹ Dal Pra, Minazzi, *Ragione e storia*, cit., p. 115.

²² Ivi, p. 168.

²³ Ivi, p. 169.

²⁴ Pacchi, *Il filosofo l'educatore*, cit., p. 19.

– soggettivamente – significa libertà e quindi esclusione di ogni chiusura metafisica o ancora teoreticistica del t.d.p., come pure soltanto praticistica – e irrazionalistica: in quanto il suo anti-intellettualismo si applicava all'esercizio della ragione, era un criterio di organizzazione interna e non solo di superamento/negazione, (che sono «le insidie nel trascendentalismo della prassi»)²⁵.

Anche nella ricostruzione di Dal Pra e Minazzi emerge con forza il carattere *critico* del t.d.p., l'aspetto di criticità aperta, capace di radicalizzarsi e trascendersi nelle sue chiusure, attraverso il varco del possibile e il costante rinnovamento (e revisione) delle strutture teoretiche, in modo da non farle retrocedere né nel teoreticismo né nel prassismo irrazionalistico; rinnovamento attuato con uno scandaglio sempre più consapevole della propria libertà e del suo effettivo esercizio secondo molteplici modelli e/o paradigmi e attraverso il loro intreccio. A ben guardare il t.d.p. manifesta – per noi oggi – proprio questo carattere di criticità aperta inestata però nell'esercizio effettivo, operativo della ragione, quindi un carattere di razionalismo critico orientato in senso storico-critico, in quanto la storicità viene recuperata all'orizzonte della criticità, secondo il dettato anche del pensiero banfiano, che Dal Pra indica come una delle matrici teoriche del suo t.d.p.²⁶.

Se nella discussione, che fu ampia e articolata, e che ho altrove ricostruita²⁷, intorno al t.d.p. prevalsero i richiami all'«ancora teoreticismo» o al prassismo (legato a una prassi non-marxiana, di sapore quasi pragmatista – e la critica non era del tutto peregrina, come ho cercato di mostrare nel mio *Razionalismo e prassi a Milano*²⁸ – oppure al metafisicismo che venivano a caratterizzarlo, più in ombra resto il suo carattere razionalistico e il suo tipico criticismo, che sono invece gli aspetti che la ricostruzione più recente ha posto maggiormente – e giustamente – in luce. Tutta l'operazione del t.d.p., sia in Dal Pra che in Vasa, si sviluppa invece in un'ottica di razionalismo critico, di liberazione, di ampliamento delle tecniche di razionalità, di revisione aperta dei propri statuti e di elaborazione di una idea di ragione che faccia centro – appunto – sulla criticità. Criticità che Dal Pra, nel 1953 (l'anno della presentazione 'ufficiale' al Congresso di Bologna del t.d.p., va ricordato), indicava come «problema del fondamento» e del fondare, da sottrarre a ogni ipotesi metafisica, anche minimale, e ad ogni ipotesi teoreticistica – «il fondamento sarebbe rilevabile come dato della conoscenza»²⁹ –, senza cadere in alcun prassismo come atto di fondazione, riconfermando così un teoreticismo fondazionistico (sia pu-

²⁵ Dal Pra, Minazzi, *Ragione e storia*, cit., p. 183.

²⁶ Ivi, pp. 184 e ss.

²⁷ Cfr. Cambi, *Razionalismo e prassi a Milano*, cit.

²⁸ Ivi, pp. 158-161.

²⁹ M. Dal Pra, *Sul concetto di criticità*, «Rivista critica di storia della filosofia», 1953, 1, p. 4.

re risolto in forma prassica). Va invece posto al centro del processo critico «l'inattualismo della prassi», ovvero la «possibilità di fare dell'inattuale e quindi del non-saputo la funzione universalizzante [...] della trasformazione dell'esperienza e dell'attuale»³⁰; la criticità è un «ideale-limite d'un impegno pratico-puro»³¹; il che significa un processo di pensiero fondativo che rimuove il fondamento ed accoglie l'extrateoretico come matrice e momento-chiave della teoreticità, che su tale esteriorità e su tale apertura si misura nel suo senso e nella sua efficacia. La criticità, per affermarsi nella sua identità verace, deve innestarsi *con e nella* storicità, deve interagire *con* e assumere *la* storia, intesa come prassi sociale, di uomini reali collocati in un tempo reale e in una situazione altrettanto reale e determinata.

Questo innesto di t.d.p. e criticità viene a connotare in senso fortemente razionalistico il prassismo di Dal Pra (pur lasciando in ombra i suoi rapporti col marxismo, con la dialettica e la filosofia della praxis, che verranno affrontati più tardi)³² e a dare un carattere non-kantiano al suo criticismo, che si nutre piuttosto della lezione hegeliana e di quella deweyana, come dei richiami alla soggettività-in-situazione dell'esistenzialismo. Tra Croce, Dewey e Abbagnano si viene a descrivere l'orizzonte problematicistico di questa criticità, assai vicina – ma con anche forti caratteri differenziali – al Banfi del dopo-1943³³. Siamo davanti a un criticismo storico-prassico e pluralistico-aperto, che gioca audacemente come suo «fondamento» proprio la critica del fondare e il pluralismo del fondamento, fino ad accogliere l'extrateoretico come momento – e cruciale – della fondazione *possibile*. Siamo davanti anche a una posizione teoretica di largo fascino e di rigore – se pure spesso imbozzolata in lessici post-attualistici e esistenzialistico-trascendentali –, di indubbio valore e di notevole forza, che restò – invece – poco operante nella cultura filosofica nazionale, per vari motivi: tecnico-filosofici, culturali, politici (per il ritorno degli «ismi» filosofici; per la fine del pluralismo culturale del dopo-Resistenza; per le chiusure neodogmatiche della guerra fredda); ma anche perché lo stesso Dal Pra e Vasa non vollero imprimerle un'accelerazione e un potenziamento e perché assunsero – in modi diversi – l'empirismo a interlocutore fondamentale, lasciando in ombra quel faccia-a-faccia della teoresi tra ragione e storia, che era, invece, il lievito e il legato del «trascendentalismo della prassi», recuperandolo poi in anni molto lontani da quelli della maturità e per vie aperte anche dal postempirismo, maturando attraverso ragioni e suggestioni da questo sollecitate.

³⁰ Ivi, p. 7.

³¹ Ivi, p.13.

³² Cfr. Cambi, *Razionalismo e prassi a Milano*, cit., cap. III.

³³ Sul Banfi teorico del razionalismo critico Cfr. F. Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi*, Parenti, Firenze 1961; *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo*, Atti del Convegno di studi banfiani (Reggio Emilia, 12-14 maggio 1967), La Nuova Italia, Firenze 1969; Cambi, *Razionalismo e prassi a Milano*, cit., (cap. I).

4. Incontro con l'empirismo

Nel 1949 Dal Pra aveva diretto la propria indagine storiografica su Hume, visto come maestro dello scetticismo moderno e corretto interprete della sua portata antimetafisica e problematizzante, del suo ruolo di 'decostruttore' della ragione e di appello ai diritti dell'empiria (soprattutto importanti in Hume). In questa scelta agivano ragioni storiografiche (di revisione della storiografia positivistica e di quella idealistica, dimostrate per il filosofo scozzese assai povere; per porre al centro del pensiero humiano quella «scienza della natura umana», di tipo naturalistico, che era *in votis* nella sua ricerca), ma soprattutto impulsi teorici, sollecitati da quel neoilluminismo rivolto – specialmente con Preti – a risolvere la ragione in organizzazione dei saperi scientifici e in costruzione elaborata a partire dall'esperienza umana e ad essa orientata a ritornare. Proprio in quegli anni Dal Pra subiva – come ha ricordato nel 1992 – un «avvicinamento con Giulio Preti», visto come interprete critico del razionalismo critico banfiano, che lo sviluppava poi in senso empiristico e strumentalistico e che assegnava un ruolo cruciale allo scetticismo nella vita dialettica della ragione³⁴.

Hume, quindi, costituisce una via per affrontare lo scetticismo – indagato poi anche nell'antichità, nel 1950 con *Lo scetticismo greco*³⁵ –, ma anche per rileggere in senso empiristico lo statuto della razionalità, facendo assumere al criterio-guida della criticità un aspetto più operativo, più tecnico, ma anche più ristretto. Siamo nella fase dell'empirismo critico di Dal Pra, che manifesta sensibili vicinanza a quello di Preti, teorizzato nel '58, ma con esso non coincidente, e sul quale hanno insistito – giustamente – tanto Rambaldi quanto Minazzi³⁶. Infatti per Rambaldi, fu «l'amicizia con Preti» ad attuare «una evoluzione di Dal Pra che lo condusse a dare uno spazio nuovo alla teoria rispetto alla prassi»³⁷ ed a convergere con le posizioni assunte poi da Preti in *Praxis ed empirismo*, con un pensiero tendente a risolvere ogni aseità logico-teorica in termini di costruzione empirica, storicamente ma razionaliticamente connotata. Questo empirismo critico, ha scritto Minazzi, è «un empirismo consapevole del ruolo e delle funzioni che le strutture (razionali e istintive) svolgono nel processo costitutivo dell'esperienza stessa». Lo stesso empirismo di Hume si presenta come un modello di questa «filosofia critica», capace di opera-

³⁴ Cfr. M. Dal Pra, *Hume e la scienza della natura umana*, Bocca, Milano 1949 (la seconda edizione, «interamente rielaborata», esce a Bari, da Laterza, nel 1973); Dal Pra, Minazzi, *Ragione e storia*, cit. (cap. IV).

³⁵ Cfr. M. Dal Pra, *Lo scetticismo greco*, Bocca, Milano 1950 (seconda edizione: Laterza, Bari 1975).

³⁶ Cfr. Rambaldi, *Ricordo di Mario Dal Pra*, cit.; Dal Pra, Minazzi, *Ragione e storia*, cit.

³⁷ Rambaldi, *Ricordo di Mario Dal Pra*, cit., p. 33.

re una fondazione aperta dei problemi e delle strutture della esperienza e della cultura che la illumina e l'organizza, quale Hume ha intrapreso nel *trattato della natura umana*, imprimendo un «impianto sistematico alla sua ricerca empiristica»³⁸.

Lo studio delle «diverse componenti dello scetticismo storico» (Hume, lo scetticismo antico, Nicola d'Autrecourt) esprimeva sia l'esigenza di una ricomprensione critica della storia del pensiero, capace di ricollocare le diverse forme e fasi dello scetticismo, sia «l'obiettivo di cogliere il valore teorico» del pensiero scettico: critico in quanto empirico³⁹, in quanto connotato dal realismo, come sottolineava Preti.

Intorno all'empirismo critico Dal Pra è tornato più volte negli ultimi venti anni ripercorrendo con cura e sagacia il complesso itinerario e il significato del pensiero di Preti, mettendo in evidenza il complesso perimetro che lo individua, in cui istanze trascendentalistiche e neopositivistiche si saldano a forti elementi di marxismo e di pragmatismo, come pure la densa tensione critica, di continuo approfondimento e di continua revisione che lo ha contrassegnato. Si tratta di un empirismo appunto critico, cioè attraversato da un'istanza criticista e quindi attento a sondare le proprie condizioni di possibilità, ma anche a leggere i propri limiti e ad integrarli con altre tradizioni di pensiero, capaci di salvaguardare ora l'autonomia del teoretico ora la sua funzionalità pratico-sociale e storica⁴⁰. Nel testo del 1992 Dal Pra sottolinea anche, di questo modello di criticità, la sensibile attualità, di cui la pubblicazione degli inediti e delle lezioni di Preti aveva voluto e vuole essere testimonianza, «prova concreta» di vitalità «di una tradizione» (empiristico-critica) «a cui noi, per parte nostra, ci sforziamo, sia pure con la nostra modestia e con il nostro volenteroso impegno, di essere, in qualche modo, presenti»⁴¹. La fedeltà a Preti corre come una costante in Dal Pra dagli anni Cinquanta alla morte e testimonia di una tappa essenziale della sua evoluzione teoretica, quella appunto che è stata definita dell'empirismo critico, contrassegnata da una risoluzione in senso empirico-tecnico della razionalità, piuttosto che in chiave storica. Certamente l'aspetto storico non scompare *mai* dalla teoresi di Dal Pra, ma si indebolisce, si sfuma nel contorno, per lasciare al centro l'indagine logico-empirica del razionale.

Se dovessimo citare alcuni testi che indichino con chiarezza questa presa di posizione in Dal Pra, non potremmo, forse, individuare alcun testo esplicitamente programmatico di questo mutamento di accento, bensì potrebbe essere indicato tutto il lavoro condotto sulla «Rivista» in tutti gli anni Cinquanta, specialmente con i numeri unici dedicati alla tradizione dell'empirismo logico e dello strumentalismo, a Dewey e a Russell, a Car-

³⁸ Dal Pra, Minazzi, *Ricordo di Mario Dal Pra*, cit., p. 209.

³⁹ Ivi, p. 219.

⁴⁰ Cfr. Dal Pra, *Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*, cit.

⁴¹ Dal Pra, Minazzi, *Ragione e storia*, cit., p. 321.

nap e su su fino a Vailati⁴². Si tratta di un lavoro imponente non tanto per quantità quanto per qualità, per capacità di approfondimento e per impegno teoretico, poiché si tratta sempre di contributi che tendono a sondare gli aspetti di teoreticità di quegli empirismi (critici).

Anche Rambaldi ha sottolineato questo spostamento di accento e di orizzonti nel pensiero dalpraiano alla metà degli anni Cinquanta, in vicinanza col neorazionalismo (o neoilluminismo) e attraverso «una più specifica sensibilità per i problemi di storia della scienza» e una ricollocazione della istanza razionale in ambito empirico-analitico⁴³. Il suo «storicismo critico» storiografico si carica ora di aspetti più nettamente razionalistici e si colloca in più stretta simbiosi con l'empirismo critico di Preti, per non lasciarlo più come interlocutore-principe della propria ricerca teoretica, anche attraverso gli ulteriori sviluppi di un «ritorno a Hegel» e a Marx e una ripresa (critica) della dialettica, nonché di un richiamo al razionalismo critico come reciproca intersezione di ragione e storia che viene a chiudere la traiettoria teoretica di Dal Pra.

La fase empiristica di Dal Pra va considerata più che come una fase in senso proprio (una tappa) come un'istanza che anima da un momento particolare in poi il complesso profilo della teoresi, offuscandone sì altri aspetti, precedentemente più sviluppati e necessari di ulteriori articolazioni, ma decantandone altri ancora e evidenziandoli come momenti centrali e fondanti. In tal senso, però, questa fase si manifesta come una crescita irreversibile della teoresi critica di Dal Pra, come funzionale al suo radicalismo e alla sua capacità costruttiva nell'esperienza, come un nucleo costitutivo, anche se niente affatto finale. Infatti, dopo questo approdo dal «trascendentalismo della prassi» a un empirismo critico, la riflessione teoretica di Dal Pra si rimette in marcia, muove verso ulteriori orizzonti, incontra Hegel e Marx, esige un confronto con la dialettica e della dialettica con l'epistemologia per attuare non solo il recupero di un versante della teoreticità sacrificato dall'empirismo (anche critico) nella sua sordità storicistica (se pure non alla storia vista come processualità), ma anche una rifondazione più critica, più radicale della teoresi.

Nei secondi anni Cinquanta non si assiste in Dal Pra a una riduzione empiristica della criticità – come in parte invece si assiste nel suo referente principe: in Preti –, però all'istanza critica viene fatta assumere una curvatura empiristica che la emancipa da ipoteche postidealistiche e ancora teoreticistiche e la immerge sul terreno delle tecniche di razionalità, come pure – tuttavia – la riduce nella sua portata più radicale, nella sua capacità metacritica, in quanto capace di collegare la teoresi all'extrateoretico, al tempo sociale o storia che l'empirismo lascia, necessariamente, ai margini nei suoi aspetti genealogici e decostruttivi, nelle sue capacità

⁴² Sul lavoro della «Rivista di storia della filosofia» cfr. Dal Pra, Minazzi, *Ragione e storia*, cit. (cap. IV) e Cambi, *Razionalismo e prassi a Milano*, cit.

⁴³ Cfr. Rambaldi, *Ricordo di Mario Dal Pra*, cit., p. 32.

di dissolvere aseità e di mostrare le 'impurità' delle genesi. Quello di Dal Pra è un empirismo 'senza miti', siano essi l'Analisi o il Linguaggio o la Verificazione (presenti, invece, ancora in Preti)⁴⁴, che lavora con una nozione plastica di esperienza (storicizzata, esistente), aperto alla propria autocritica, assunto come 'canone' e non come 'fondazione', che sottolinea le ragioni – critiche e costruttive – dell'empirismo e le impone come essenziali per la crescita della teoresi (tali lo strumentalismo e l'antimetafisica, la costruttività della conoscenza e il dinamismo dell'esperienza): un empirismo strumentale che è un momento della teoresi critica (e come tale necessario) ma che non rappresenta affatto né la sua interezza né il suo traguardo.

5. La dialettica e la storia

Dal Pra stesso ci ha detto come e perché è arrivato a un recupero della dialettica e cosa abbia significato questa ripresa dello storicismo attraverso Hegel e Marx. Alla base sta «la questione decisiva e *aperta* del rapporto tra teoria e prassi, ragione e storia», che sottrae la conoscenza a ogni «sussistenza autonoma» e la sottopone a un'indagine critica che ne dissolve l'«assolutezza» di «sostanziale carattere metafisico», facendola incontrare con la prassi, attraverso l'incontro con Marx e con Dewey, visti come correttori ma anche continuatori di Hegel⁴⁵. Anzi, nota Dal Pra, «sentivo l'esigenza di collegare in qualche maniera lo strumento conoscitivo ad una dimensione della razionalità concreta», quella «illuminata da Marx e da Dewey»⁴⁶, relativa al

rapporto che si viene ad instaurare tra la dimensione logica del pensiero e il tessuto concreto dell'esperienza, tra la configurazione astratta delle interpretazioni teorico-ideali del mondo e la dimensione della prassi.⁴⁷

Di qui l'esigenza di ripensare la *transazione* e la *dialettica* come strumenti concettuali capaci di leggere in modo interattivo la teoria e la prassi, la ragione e la storia. Ma è soprattutto «lo studio della dialettica» che «si presentava come più interessante proprio perché era ricco di una complessa tradizione di pensiero»⁴⁸ e perché ricomprendeva anche la transazione deweyana⁴⁹.

⁴⁴ Cfr. G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1957 e Id., *Il mio empirismo critico*, in Id., *Saggi filosofici*, I, La Nuova Italia, Firenze 1976.

⁴⁵ Dal Pra, Minazzi, *Ragione e storia*, cit., p. 268.

⁴⁶ Ivi, pp. 271-272.

⁴⁷ Ivi, p. 274.

⁴⁸ Ivi, p. 275.

⁴⁹ Cfr. M. Dal Pra, *Presentazione*, in J. Dewey, A. Bentley, *Conoscenza e transa-*

Lo studio delle mediazioni tra ragione e storia – che ritorna così, come abbiamo detto, al centro del pensiero di Dal Pra – si compie in una direzione più operativa, più legata a tecniche di razionalità, più segnata dalle esigenze di un empirismo critico, rispetto alla fase del «trascendentalismo della prassi», ma ne rinnova e ne sviluppa l'istanza fondamentale. E la dialettica si pone esplicitamente su questo terreno di mediazione tra conoscenza e prassi, e prassi storica in particolare. È lo strumento più maturo per pensare questa mediazione, anche perché dotato di una ricca tradizione storica che ne ha approfondito le strutture e il significato. Anche Rambaldi riconosce l'importanza del rapporto Hegel-Marx per comprendere l'«ultimo» Dal Pra che svolge «una indagine, sorretta dallo storicismo critico e condotta sull'ismo della 'dialettica' come struttura formale» in Marx, ma non solo in Marx (anche in Hegel, attraverso Marx, e in Dewey, attraverso Hegel)⁵⁰. La scelta di Marx non è causale: nasce dalla volontà di adire una dialettica non-speculativa, antiteologica (non-metafisica), nutrita di referenti empirici e attivi nella comprensione dell'esperienza, quindi risolta in senso strumentale e niente affatto ontologico. Il Marx di Dal Pra – come molto Marx degli anni Cinquanta e Sessanta, da quello 'giovanile' di Cornu a quello 'galileiano' di Della Volpe – è un Marx che opera la rivoluzione cognitiva più radicale della modernità, innestandola nella prassi, rivolta a «sussumere la prassi nel tessuto logico-organistico della dialettica», come ha scritto Rambaldi⁵¹. Il Dewey 'dialettico' di Dal Pra trova poi una precisa definizione nel saggio su *Dewey e il pensiero del giovane Marx* del 1960 come poi – molti anni dopo – nella introduzione a *Conoscenza e transazione* di Dewey e Bentley⁵². In ambedue i casi è la vicinanza/distanza da Hegel che viene a sottolineare l'aspetto empirico e cognitivo della dialettica e il suo sostanzinarsi di caratteri prassici, in quanto capace di cogliere i nessi tra teoria e storia, tra conoscenza e tempo storico.

Nel 1965 esce da Laterza il volume su *La dialettica in Marx*, nel giovane Marx e fino all'opera del 1857, che studia il configurarsi di una dialettica empirico-epistemica nella riflessione svolta fino a *Per la critica* da Marx e che è erede e corretttrice a un tempo della dialettica hegeliana, sia pure con oscillazioni e pentimenti. L'incontro con Marx si faceva centrale poiché – pur mantenendo un ruolo autonomo alla teoria, una «relativa auton-

zione, La Nuova Italia, Firenze 1974; ma anche Id., *Dewey e il pensiero del giovane Marx*, «Rivista di filosofia», 1960.

⁵⁰ Rambaldi, *Ragione e storia*, cit., p. 37.

⁵¹ Ibidem. Sul Marx degli anni Cinquanta e Sessanta cfr. *Il marxismo italiano degli anni Sessanta e la formazione teorico-politica delle giovani generazioni*, Editori Riuniti, Roma 1972; G. Della Volpe, *Logica come scienza storica*, Editori Riuniti, Roma 1969; A. Cornu, *Marx e Engels dal liberalismo al comunismo*, Feltrinelli, Milano 1962; M. Rossi, *Marx e la dialettica hegeliana*, I e II, Editori Riuniti, Roma 1960-63.

⁵² Sull'importanza di Dewey nel pensiero di Dal Pra cfr. Rambaldi, *Ricordo di Mario Dal Pra*, cit.

mia della teoria nei confronti della prassi» (ha detto Rambaldi)⁵³ – attiva anche una ripresa dello studio del nesso che deve correre tra ragione e storia e che nella dialettica trova il proprio dispositivo (fino ad oggi) fondamentale. L'opera su Marx ha quindi un preciso connotato cognitivo e una funzione in qualche modo programmata, aspetti che superano decisamente il suo pur importante e significativo impegno di ricostruzione e interpretazione storica.

Il primo elemento sottolineato da Dal Pra, intorno alla dialettica marxiana, è il suo forte legame con la dialettica di Hegel e che, «se la dialettica è sempre presente nelle pagine (di Marx), dalla *Tesi* di dottorato al *Capitale*, non è ovunque presente allo stesso modo e con una formulazione rigorosamente identica», ma viene scandita secondo diverse fasi: «il metodo dialettico è largamente presente nei primi scritti di Marx», assunse poi «una posizione nettamente diversa e fortemente critica nei riguardi della dialettica», nella *Sacra famiglia*, nell'*Ideologia tedesca* e nella *Miseria della filosofia*, «per poi tornare esplicitamente a una rivalutazione della *Logica* hegeliana e del metodo dialettico nell'*Introduzione* del 1857», fino a *Per la critica*⁵⁴. Si tratta però di una dialettica antidealistica, ripensata in termini realistici, ma non ontologici o scientifici (alla Engels): Marx guarda, in particolare, a «una fondazione empiristica dalla dialettica» e a un suo uso empirico-critico e storico; essa è uno *strumento pratico* «per una descrizione concreta delle condizioni in cui si svolge l'attività umana» e tale «processo fondato in modo pragmatico-fattuale diverrebbe strumento utile per la elaborazione di un discorso scientifico nell'ambito del sapere storico»⁵⁵, che ne indichi la processualità e il senso. La dialettica è in Marx «uno strumento limitato di analisi» applicabile «con frutto ad un complesso determinato di fatti»⁵⁶, ma che anche mantiene oscillazioni e qualche regressione (verso Hegel). In Marx è all'opera quella «nuova logica» che riguarda «la fondazione empiristica della dialettica» e che collega divenire storico e concetto, ma sempre per via ipotetica ed euristica, senza necessità *a-priori*.

Dietro queste affermazioni sta il «marxismo empiristico» di Preti espresso nell'opera del 1957, ma ci sta anche la ripresa di quel razionalismo critico anni Quaranta-Cinquanta che viene ricondotto – anche nel suo nucleo più problematico: il nesso teoria/prassi o ragione/storia – verso terreni analitici, assumendo la dialettica a strumento cognitivo-principe di queste mediazioni. Ma una dialettica risolta in puro strumento cognitivo, sottratta a ipoteche ontologiche e speculative, ancora presenti nella stessa tradizione marxista, nella «dialettica della natura» e nelle formulazioni del *Diamat*. Così «la nuova filosofia» di Marx assumeva «caratteri di grande interesse proprio per chi fosse interessato a considerare in modo

⁵³ Ivi, p. 39.

⁵⁴ M. Dal Pra, *La dialettica in Marx*, Laterza, Bari 1977, p. IX.

⁵⁵ Ivi, p. XVIII.

⁵⁶ Ivi, p. XIX.

particolare il rapporto che può instaurarsi tra le strutture della razionalità e il mondo della prassi»⁵⁷. E Marx su questo terreno è una buona guida, perché fa un uso «euristico» della dialettica, attraverso anche

i numerosi richiami all'esigenza di mettere sempre capo a riscontri empirici sicuri, alla rivendicazione della base sensibile dell'esperienza e alla necessità di sottoporre sempre il piano teorico al riscontro puntuale dell'esperienza.⁵⁸

Assunta la dialettica in questi termini cognitivi, si tratta poi di innestarla nel circuito tecnico del pensiero epistemologico contemporaneo, mostrando la funzione di interazione (critica) che essa esercita e di correzione alle ipostasi analitiche (attuando una critica dell'epistemologia), ma anche quella di estensione critico-analitica su terreni come la storia – che sfuggono alla sola logica analitica, richiamandosi in questa operazione al lavoro del marxismo critico per tradurre il movimento della dialettica in 'schema empirico'. Non si tratta, certo di *superare* il metodo scientifico bensì di integrarlo e di assumerlo in forma critica, rivivendone le istanze in ambiti differenti con metodologie differenti. La dialettica si fa una di quelle «tecniche dell'intelletto» che devono rendersi operative per attuare un «approfondimento» della «istanza della criticità».

Così Dal Pra ritorna – ma in forma più ricca e matura – verso il razionalismo critico degli inizi del suo pensiero (laico), riconfermando al centro la nozione di criticità, innestando questa nella relazione tra ragione e storia, ma dispiegando questo nesso – attraverso la dialettica – in modo empirico, analitico-critico, mostrando la puntuale, concreta interferenza tra conoscenza e prassi, tra l'autonomia teoretica e il terreno della storia e della prassi. Nell'intervista del 1992 Dal Pra riconosceva con precisione questa sua unitaria vocazione teoretica:

Più che ad una corrente del pensiero contemporaneo nel corso della mia ricerca e delle lezioni universitarie ho cercato di dare rilievo ad un problema concernente il nesso tra lo sviluppo storico e la struttura teorica che mi è sembrato farsi strada verso correnti diverse configurandosi in molteplici modi. Il suo chiarimento mi ha poi indotto a prestare attenzione particolare alle differenti fasi del «pensiero critico», riconoscendo in esso il volano stesso del pensiero e del pensiero occidentale in particolare.⁵⁹

Ed è intorno al nesso 'attivo' di teoria e prassi che si gioca – oggi – il destino della criticità, torna a ricordarci l'ultimo Dal Pra.

⁵⁷ Dal Pra, Minazzi, *Ragione e storia*, cit., p. 290.

⁵⁸ Ivi, p. 295.

⁵⁹ Ivi, p. 303.

6. Razionalismo critico e criticità aperta: qualche osservazione

La ricca e complessa parabola che il razionalismo critico vive nella riflessione di Dal Pra si caratterizza come una sua crescita concentrica, intorno ad un nucleo forte e stabile (il nesso teoria/prassi o ragione/storia) che, però, viene articolandosi secondo accenti diversi (ora sottolineando il ruolo della prassi ora quello della teoria ora il loro equilibrio e/o reversibilità). In questo processo si dispiega un modello critico (autocritico/metacritico) di teoresi che si salda a una prospettiva stabile, ma al tempo stesso la dispiega in tutta la sua variegata problematicità, in tutto il suo iter di sviluppo e di approfondimento. La lezione teoretica di Dal Pra si innesta così al centro del problema teoretico contemporaneo, legandosi alla volontà di pensare una ragione che coglie le sue stesse radici/implicazioni extrateoretiche, che esce dalla sua purezza/aseità per definirsi come strumento e come strumento pratico e che intorno alla sua valenza pratica deve costantemente interrogarsi e definirsi. Aspetti tutti che travagliano e strutturano la riflessione contemporanea. Siamo davanti quindi a una ripresa dello storicismo, risolto nella forma critica e nel suo nucleo più radicale alla luce di una criticità aperta e consapevolmente aperta, che si gioca intorno all'interrogazione fondativa e la risolve in senso storico-empirico come costruzione di processi razionali a partire da una particolare condizione storica, tramata di problemi concreti e determinati. Lo storicismo critico di Dal Pra è, in realtà, un razionalismo critico che viene sviluppandosi attraverso un empirismo critico, per approdare a un potenziamento analitico della stessa criticità, conducendola oltre il suo carattere esigenziale o programmatico e connettendola invece a precise tecniche di razionalità (come la dialettica).

Tutto questo colloca Dal Pra in una significativa zona di confine tra neoilluminismo e neostoricismo – tra Preti e Garin potremmo dire⁶⁰ –, annodando insieme le due anime del neorazionalismo postbellico, nel quale la sua posizione filosofica nettamente si colloca e nel quale viene a ricoprire un ruolo di punta e una funzione di continuità. Ruolo di punta poiché pone faccia a faccia Analisi e Storia, le media reciprocamente, riprendendo le più deboli e parziali mediazioni di Preti e di Garin (negli opposti fronti) e conducendole verso esiti di connessione più intima e più tecnica (attraverso la dialettica, che non a caso resta marginale tanto in Preti quanto in Garin, dal punto di vista strettamente logico-cognitivo). Funzione di continuità, poiché Dal Pra ha continuato a riflettere intorno al nucleo del neoilluminismo, trasportando le sue istanze teoretiche in una nuova stagione filosofica e, quindi, aggiornandone la voce ma riconfermandone la prospettiva, sia pure allargata e sofisticata.

Si è trattato, in breve, di una crescita del razionalismo critico che lo ha contrassegnato sia dal punto di vista tecnico e cognitivo, arricchendolo

⁶⁰ Cfr. Preti, *Praxis ed empirismo*, cit., e E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Bari 1959.

e determinandone le procedure razionali, sia dal punto di vista teoretico generale (o filosofico), fissandone il connotato di criticità e la dimensione aperta del suo lavoro critico, che si contrassegna, anche, come controllo costante dell'itinerario di criticità (quindi come metacritico).

Ora – però – è proprio su questo fronte della criticità e della sua apertura che possono essere colte anche le timidezze o le eventuali chiusure del razionalismo critico di Dal Pra. E prima di tutto le sue chiusure rispetto alle ultime voci della filosofia critica e della stessa ricerca di mediazione tra ragione e storia, tra pensiero e tempo, rappresentate dalla filosofia attuale, specialmente dalla ermeneutica critica e dalla sua doppia identità della decostruzione e dalla interpretazione, in quanto capace di riaffermare il faccia a faccia tra teoria e storia e di sondarne gli intrecci, le filiazioni, i nessi cognitivi, immaginativi e pratici. Accanto all'ermeneutica anche la teoria critica dei francofortesi appare assai sullo sfondo⁶¹, nel lavoro filosofico di Dal Pra, non recepita nella sua base metacritica e nella sua volontà di liberalizzare la dialettica e di ricondurla al suo puro (e vero) iter cognitivo. Eppure tanto l'ermeneutica quanto la teoria critica hanno proceduto avanti nell'ambito di una storicizzazione del pensiero, di una revisione storico-critica della ragione e di un suo potenziamento non-formalistico. Entrambe poi hanno sondato le matrici extrateoretiche della ragione e il suo stretto e problematico legame con la prassi (sia etica sia politica). Purtuttavia l'attenzione di Dal Pra per queste frontiere della teoresi contemporanea è stata – nel complesso – esile. Tutto questo ha un'origine e un senso, ma anche un costo.

L'origine del silenzio/disinteresse nasce da quel collocarsi di Dal Pra nell'ambito del neoilluminismo, cioè in un modo di fare filosofia che muove dalla ragione e che l'assume come prospettiva fondamentale, senza pensare come utile e come possibile una sua destrutturazione radicale e una decostruzione in senso nietzschiano o heideggeriano (Nietzsche e Heidegger sono, infatti, i 'grandi assenti' nel pensiero filosofico di Dal Pra: nell'intervista del '92 Nietzsche non viene mai citato né lo è Heidegger), una sua ri-comprensione ermeneutica. Così, tutto ciò produce anche un silenzio intorno ad altre procedure critico-razionali – come il *Verstehen*, il «comprendere» – capaci di pensare la non-aseità del teoretico, di ricollocarlo nelle sue origini storiche e di ripensarlo intorno al proprio senso. I costi sono evidenti: la criticità – pur assunta come aperta – viene fermata nel suo processo metacritico e nella sua radicalizzazione, ancorandola ad un ambito storicistico inteso in senso un po' pragmatista, come dialogo tra teoria e prassi e non come lavoro decostruttivo/ricostruttivo del senso storico del loro rapporto e quindi dell'uso teoretico della tradizione (eidetica e linguistica) che facciamo in questo campo quando assumiamo come guida l'intersezione (reciproca) di ragione e storia. Certo sono costi storici che non limitano affatto l'itinerario teorico dalpraiano e il suo

⁶¹ Cfr. Dal Pra, Minazzi, *Ragione e storia*, cit.

significato attuale, ma indicano anche un compito oltre di esso: di fare i conti – in quella interazione (reciproca) – anche con gli appositi dell'ermeneutica critica, in particolare, che proprio su quella medesima 'lunghezza d'onda' si è esercitata, se pure con procedure assai diverse rispetto al razionalismo critico⁶².

Con tutto questo niente viene tolto al significato teorico e storico del lavoro di Dal Pra: alla sua fedeltà alla ragione, anzi ragione critica, anzi ad una criticità aperta, ma che conferma al centro un suo nucleo storico-teorico essenziale (ripetiamo ancora: il nesso problematico e tensionale tra ragione e storia) e lo impone come *asse* del pensiero contemporaneo, come un po' il suo 'osso di seppia' e la sua sfida ancora incompiuta. E proprio in questo richiamo prende corpo l'attualità di Dal Pra, connessa alla funzione che il suo razionalismo critico non ha ancora finito di esercitare: funzione di *memento* teoretico e di *exemplum* critico e analitico-critico. La lezione filosofica di Dal Pra – pur nei suoi confini, pur con gli inevitabili limiti storici – viene oggi a sfidare proprio quei neodogmatismi che in molti territori della filosofia vengono a prendere corpo, e partendo dalle scienze assunte come modello *ne varieteur* di razionalità o dal rilancio della metafisica, come 'sapere dell'inizio' e del fondamento, o dalla settorializzazione tecnica e tecnologica della filosofia che la depriva proprio della sua generalità e quindi della sua radicalità. Dal Pra con la sua densa ed esemplare lezione teorica, consegnataci anche nella rivisitazione fattane con Minazzi *in limine vitae*, ci aiuta a resistere alle sirene di una teoreticità che vuole – per molte vie – ricostruire approdi sicuri, certezze confortanti e quel «mondo della sicurezza» che le filosofie del Novecento – come ben vedeva Dal Pra⁶³ – hanno dissolto per sempre e al cui posto hanno collocato una teoresi inquieta che vuole interrogare se stessa e il proprio costituirsi, che intende pensarsi in modo autentico e radicale, e criticamente radicale, partendo proprio dal traguardo storicamente raggiunto nel suo processo – tipicamente occidentale – di progressiva problematizzazione e spostando oltre di esso la frontiera dell'indagine critico-radiale.

⁶² Per la teoreticità ermeneutica cfr. H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Fabbri, Milano 1972 e L. Pareyson, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971; G. Vattimo (a cura di), *Filosofia '91*, Laterza, Roma-Bari 1992.

⁶³ Cfr. Dal Pra, *Filosofi del Novecento*, cit. e Id. (a cura di), *Storia della filosofia*, 10 voll., Milano, Vallardi, 1975-1978.

CAPITOLO 7

LO STORICISMO DELL'ULTIMO MASSOLO

1. Dall'esistenzialismo al marxismo

La ricca letteratura critica su Massolo – tenuta viva da amici ed allievi, ma rivolta non a celebrare bensì a interpretare l'itinerario filosofico dell'amico/maestro e il suo modello teoretico, che, da Heidegger e Kant, lo conduce verso Hegel e Marx, evidenziando così sia una 'parabola' della filosofia italiana (e non solo) del dopoguerra sia la costruzione di un modello di storicismo connotato in modo assai diverso da quelli post-crocciani o gramsciani, correnti nell'Italia postbellica, e incardinato su una ontologia storica del soggetto –, tale letteratura critica (che ha coinvolto Landucci e Sichirolo, Bodei e Salvucci, Losurdo e Badaloni, ecc.), dicevo, ci ha indicato – con precisione – alcuni 'nuclei forti' di quel pensiero, sottolineandone l'articolazione complessa e la significativa attualità. Sul primo fronte sono stati il passaggio dall'esistenzialismo al marxismo, l'interpretazione della filosofia classica tedesca, il rapporto (teoretico) fra Hegel e Marx, il nesso fra «il filosofo e la città» a essere sottolineati; sul secondo, soprattutto, quel carattere etico-politico del suo storicismo, connesso a un «forte e vero umanesimo» fondato sul dialogo-nella-città e rivolto a una «costruzione della ragione nel mondo reale», elementi che rendono il suo insegnamento «ancora fortemente attuale», anche nell'orizzonte del postmoderno (P. Salvucci, in N. De Domenico, P. Puglisi, 1988, *passim*). Proprio per leggere più intimamente il modello storicistico di Massolo, dobbiamo sottolineare ancora:

1. il suo passaggio dall'esistenzialismo al marxismo;
2. l'elaborazione del suo neo-storicismo negli anni Cinquanta;
3. il modello maturo che esso assume nel lavoro dell'«ultimo» Massolo, cioè dal 1955 al 1966, da *La storia della filosofia come problema* a «*Enttäusserung*», «*Entfremdung*» nella *Fenomenologia dello spirito*.

L'esistenzialismo del 'primo' Massolo, come emerge dagli scritti dei primi anni Quaranta e culminato in *Storicità della metafisica* (1944) e in *Introduzione all'analitica kantiana* (1946), risulta contrassegnato dalla storicità, ma questa è ancora una struttura ontologica del soggetto, proprio quella che è sfuggita a Kant – «da trovarsi nella loro [di coscienza tra-

scendentale e coscienza sensibile] storizzazione, nel piano, dunque, della storicità dell'esistenza umana e di una intelligenza critica dell'uomo»¹ – e che va messa in luce in Heidegger, il quale ci ha evidenziato la «temporalità» dell'uomo (riprendendo e approfondendo Kant, al di là dei «razionalismi» idealistici) e la condizione storica (connessa all'esser «il singolo mai l'aurora», poiché «egli si muove in un mondo già apparso, il cui essere gli è nascosto»² e su cui deve interrogarsi facendo i conti col «passato» che costituisce l'orizzonte di quel mondo) del suo «esserci», in cui è la «trascendenza pura» del tempo che impone la domanda metafisica, ma per cui ogni risposta non sarà che condizionata e parziale, poiché è l'uomo che pensa la metafisica, la pensa dalla condizione di «un'indigenza di essere» a cui mai potrà rispondere *in toto*. Così alla metafisica spetta una radicale storicità (come domanda/risposta dell'uomo-nel-tempo), anche perché – inoltre – nel processo di fondazione metafisica la

rivelazione del mondo non significa manifestazione di qualcosa che rimanga nel suo in sé irrevocabile alla vista, ma il suo stesso venir prodotto all'essere, giacché il suo essere è il suo apparire.³

È la storicità stessa dell'uomo che fonda la metafisica e la «ricerca metafisica dovrà porsi il problema della storia» perché

unicamente un approfondimento della storicità può permettere di guardare nella eccezionalità che è la metafisica come azione non dell'uomo in generale ma del singolo.⁴

Singolo, temporalità, storicità sono qui gli elementi ontologici su cui si attiva la ricerca di Massolo, attraversata dalla lezione dello Heidegger degli anni Venti-Trenta (tra *Essere e tempo* e *Kant e il problema della metafisica*), riletto anche attraverso le indicazioni postgentiliane di Fazio-Allmayer, che nel suo attualismo critico ha messo al centro sempre più l'uomo e ha guardato a una umanizzazione del reale.

Già Salvucci, nella sua *Presentazione* al volume *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, che raccoglie gli scritti sparsi di Massolo, elaborati dal 1939 al 1958, sottolinea il «faticoso processo» del suo pensiero, che lo conduce alla «liberazione dal predominio della logica hegeliana» e verso «il realismo», in cui emerge il ruolo dell'uomo colto nella sua «alienazione», che ne è il contrassegno storicamente primario ed efficace. Alienazione che è storica, ma di cui la filosofia – da Kant in poi – si fa testimone e interprete. Con Hegel, invece, la ricomposizione dell'alienazione si com-

¹ A. Massolo, *Introduzione all'analitica kantiana*, Sansoni, Firenze 1946, p. 6.

² Id., *Storicità della metafisica*, Le Monnier, Firenze 1944, p. 4.

³ Ivi, p. 11.

⁴ Ivi, p. 13.

pie nell'orizzonte dell'Assoluto, attraverso l'artificio della logica e la sua riconsiderazione unitaria e pacificata dai conflitti e dalla dialettica che essi producono, e che dà luogo alla costruzione dell'Idea filosoficamente resa trasparente a se stessa e, proprio per questo, totalmente realizzata. Per liberare Hegel dal primato della logica, bisogna risalire all'opera più drammatica e aperta di Hegel stesso, a quella *Fenomenologia dello spirito* che pone al centro proprio l'alienazione (e non come sola estraneazione), l'alienazione dell'uomo colto nel suo statuto 'tragico'. Sarà Marx, poi, a compiere il passo successivo e decisivo: a riportare nel tempo storico-sociale (nella dimensione del lavoro e nei sistemi di produzione economica) tale alienazione, mostrando che essa «non è altro che un prodotto di quella forma storica di lavoro che è la divisione del lavoro»⁵. L'asse nuovo e il principio determinante di questo storicismo realistico e antropologico diviene la Città («la Città-Storia» già di Hegel, ma qui riportata ai soggetti e alla loro rete di azioni e reazioni nel tempo e sul tempo). Ed è questo costituirsi nella e relazionarsi alla città che viene a contrassegnare il filosofare, quale atto di «razionalizzazione» e di «storicizzazione».

Per Salvucci qui sta il senso del lavoro di Massolo, lo stemma del suo storicismo e la stessa angolazione da cui ricostruisce e interpreta il marxismo. Marxismo come storicismo, ma qui ripensato sulle orme di Kant, Hegel e Marx e che pone al centro, heideggerianamente, la questione della temporalità, del tempo storico ovvero della forma antropologica di vivere la temporalità storica. Che è – appunto – l'alienazione.

I testi raccolti da Salvucci nel 1967 nel volume citato sono un preciso *résumé* di questo itinerario teoretico, in cui i vari tasselli vengono a comporre un cammino in ascesa verso il marxismo critico, di cui *Marx e il fondamento della filosofia* è l'esempio cruciale. I conti con Hegel sono fatti analiticamente nelle *Ricerche sulla logica hegeliana* (1943-44), in cui è proprio l'oblio del «destino del mondo», del «nascere e del morire» (per valorizzare il puro paradigma logico-ideale) che viene sottolineato e fissato nel suo ruolo, per noi, oggi, di 'scandalo'. Ma l'idealismo non muore con Hegel: ritorna anche dopo di lui. Nella tensione cartesiana del pensiero di Husserl, che riduce l'uomo a mente, la mente a pensiero, il soggetto a un'isola, caratterizzato dalla 'solitudine' della «soggettività trascendentale». Saranno figure come Heidegger, come Spirito, come Luporini, come Fazio-Allrnyer (con la sua «logica della compostibilità»), come Banfi a riaprire i confini di questo storicismo bloccato nella formula idealistica e a ricondurci sul terreno della esperienza 'esistenzialmente' connotata e orientata a un pensiero che si compie e si legittima nel processo stesso della storicità, intesa come storia degli uomini, degli uomini concreti, cioè dei produttori. Allora è Marx che 'invera' lo storicismo con la sua «filosofia dell'uomo alienato». Ma Marx non è un 'tribunale' della filosofia: è anco-

⁵ P. Salvucci, *Presentazione* a A. Massolo, *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, Giunti-Marzocco, Firenze 1967, p. IX.

ra filosofia, ma è la filosofia del nostro tempo, che rompe ogni dualismo, che rende l'atto filosofico segno e prodotto dell'alienazione, che la ricolloca nel suo terreno genetico – «il lavoro» – ma da lì fa procedere anche il suo possibile superamento, indicando nei mutamenti delle condizioni economiche il varco stesso per aprire la storia alla speranza, ovvero alla disalienazione. Marx umanizza la filosofia e umanizza la storia. Allora Massolo può concludere con decisione:

Il rovesciamento che Marx opera del rapporto alienazione-lavoro, rovesciamento che ha il suo teoretico e storico fondamento nella critica al concetto hegeliano di lavoro e perciò nella critica alla divisione di esso, impegna la filosofia che si fa cosciente della propria origine e della sua radice che è il lavoro, a non cercare la propria giustificazione nel mondo dell'estraneazione che è per essa il mondo dei massimi problemi, ma a distruggere questo mondo, nel quale è l'altro di sé, mondo che non è il suo mondo e del quale non ha bisogno, perché esso non è il suo fondamento.⁶

Siamo nel 1947, e il percorso del pensiero maturo di Massolo è qui già delineato con precisione: confrontandosi con Marx, riportare lo storicismo a nutrirsi della lezione di Marx, integrandola però con i vettori di quell'esistenzialismo che pur è stato un 'raddrizzamento' antropologico e una restaurazione di una corretta concezione del tempo. Si pensi ad Heidegger.

2. La rilettura di Hegel e Marx e lo storicismo engagé

Nel 1947-48 Massolo imposta il lavoro sul 'suo' Marx, distanziandolo da Feuerbach e dalla sua stessa interpretazione di Hegel (un Hegel antropologico, appunto), riportandolo verso Hegel e la sua visione dialettica e real-razionalistica della realtà, non teologica bensì storicistica del mondo, e un Hegel che sta al centro del *Capitale* e della sua riflessione (metodologica e contenutistica) sulla *forma* attuale del divenire storico. Rispetto a Hegel, però, Marx fa un passo ulteriore: supera la fenomenologia (che è ancora lettura teoretica) e reclama la «realtà rivoluzionaria», un mutamento prassico, storico; storico-economico, anzi, poiché la storia è 'sorretta' dall'economia. Così è «il lavoro» a stare al centro di questo programma e di rilettura di Hegel e di interpretazione di Marx. Se Hegel legge, però, il lavoro ancora 'in assoluto', sarà Marx a collegarlo storicamente alla divisione del lavoro, ai conflitti sociali, alle prassi rivoluzionarie.

Attraverso le *Ricerche sulla logica hegeliana e altri saggi*, del 1950 (poi ripubblicato come *Logica hegeliana e filosofia contemporanea* con altre aggiunte), si arriva nel 1955 a *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, e poi nel 1958 all'importante *Frammento etico-politico*.

⁶ Massolo, *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, cit., p. 188.

Bene Sichirollo presentava l'orizzonte del lavoro teorico maturo di Massolo nella Premessa alla seconda edizione, nel 1967, di *La storia della filosofia come problema*: lì è «la filosofia e la storia da Hegel a Marx» ad essere protagonista, e contrassegna

la stagione della coscienza filosofica nel suo momento più maturo ed ultimo: il passaggio dal rapporto dialettico al rapporto storico, dalla filosofia come speculazione e identità alla filosofia come storia e differenza, alla filosofia che si fa storica, e sa la propria genesi dalla non-filosofia-ideologia.⁷

Massolo stesso enunciava l'impianto complessivo di quella sua ricerca, che parlando di storia della filosofia, in realtà, parlava della «filosofia storica», poiché quella «mette in crisi» questa, le impone di ripensarsi oltre la «sua pretesa di universalità» e le impone un circolo storico.

Qui essa si fa contraddizione a se stessa: verità e tempo, insieme; verità nel tempo. Come lucidamente comprendeva Hegel, che risolve tale contraddizione nella «determinazione dell'Idea nel suo concetto logico», ma per «diversi gradi», come scrive lui stesso. Ogni verità filosofica è verità di e per quel tempo che la produce, ma – retrospettivamente – risulta sempre radicalmente storica. Ma Hegel sottrae il suo sistema a questo principio e fa della sua filosofia il «sapere assoluto». E non solo: è l'autocoscienza che supera la storicità e si ripropone – come filosofia e filosofia della filosofia – come Assoluto. Allora gli apporti della sociologia correggono questo errore: riportano nel relativismo storico tutti i sistemi filosofici, anche quello hegeliano, mostrandone la «condizionatezza». Condizionatezza che è storicità, è dialogo col tempo, col proprio tempo, e con un mondo che non è tanto coscienza/autocoscienza quanto socialità, vita sociale dalla quale dipende e sulla quale agisce. Il filosofo stesso è sempre «uomo della città». Sì, nel suo pensiero «il concetto è il sistema», ma il suo «dialogo» con la città sta prima e dopo quel «concetto».

La storia della filosofia delinea uno storicismo radicale, dialettico, aperto, in cui il gioco tra saperi (filosofia *in primis*) e forme sociali si fa determinante e che non è mai disponibile *a priori*. La stessa storia del pensiero «non si costruisce da sé», anzi

risulta dall'assoluta storicizzazione che di volta in volta la riflessione filosofica compie, facendosi in tal modo logica e pensabilità delle diverse epoche, nelle quali di volta in volta debbono considerarsi concluse ed esaurite le possibilità esistenziali dell'uomo.⁸

Ritornando sul tema nel 1961 (*La storia della filosofia e il suo significato*) Massolo difende lo storicismo dal nihilismo, si oppone al suo obiettivo

⁷ Id., *La storia della filosofia come problema*, Vallecchi, Firenze 1967, p. 15.

⁸ Ivi, p. 37.

di «catastrofe» del pensiero occidentale, e lo fa valorizzando il «rapporto vivente» che lega le filosofie al tempo storico-sociale e le rende sue funzioni esemplari e rivelative. Dalla Grecia a noi centrale resta il messaggio di un pensiero che si pensa «lungo il sentiero degli uomini». Già per Hegel «la filosofia sorge dalla *polis*», dalla libera cittadinanza e dall'incontro degli uomini, nello «spirito etico» e nel conflitto (tragico) che la *polis* viene a istituire. La filosofia porta i segni di quelle origini, e li porta nel suo farsi «lo sforzo di sapere che cosa è lo spirito», di fissare quel complesso traguardo condensandolo nel concetto. In realtà, però, la filosofia è storia, è epoca, è tempo della *polis*. Dopo Hegel è Marx a illuminare la dialettica delle forme, riportandole al lavoro concreto e leggendole nella matrice dell'economico, posto come «leva» delle dinamiche sociali e fattore-chiave (ma non esclusivo: c'è anche l'*ethos* determinante per la filosofia e, quindi, per il «contesto» storico) della *polis*. Ed è il Marx di *Per la critica dell'economia politica*, con la sua dialettica tra astratto e concreto, ad essa posto come guida. Lì è, sì, il circolo qualità/quantità a rivelarsi decisivo, ma lo è anche – e ancor di più – la contraddizione, non una contraddizione che da logica si è fatta storica e sociale, e proprio perché la storia è fatta dalle società e dal brulichio delle loro forme.

La filosofia è dialogo, e dialogo con la città e nella città. Tra *logos* e comunità corre un rapporto simbiotico, se pure fatto di differenze e opposizioni. Ed «è la comunità stessa che deve decidere come sola misura della verità. Ma la comunità non è una cosa, ma un insieme di individui, ciascuno dei quali è a sua volta un possibile criterio e misura della verità», ma non sempre e necessariamente. Può anche assumere il dialogo come forma-di-vita e come forma del *logos* e farsi così soggetto-nella comunità, ad essa saldandosi e promuovendone, con gli altri, le stesse possibilità. Già Socrate aveva posto la sua filosofia in questa condizione, poi il pensiero moderno l'ha riscoperta. E oggi si impone come regola, ma regola d'azione. Per noi quella «coscienza comune» non è un dato ma un compito: «Ciò che sinora era stato il grande presupposto, può oggi semmai essere posto e creduto come compito»⁹.

Allora la filosofia è politica, è politicità concettualizzata e impegno etico-sociale, poiché tra politica e *polis* corre un nesso intimamente efficace, che si sviluppa in tensione tra pensiero e *polis* o in loro integrazione, riconoscendo – però – il loro intimo legame dialettico, e storico. Il filosofo sa di stare-nella-storia e che «l'essere è ora la storia stessa», nella quale il filosofo introduce la «finalità universale», il compito e il traguardo da pensare e volere sempre nella «città-storia». E da valere in funzione dell'uomo di cui e per cui nasce la stessa filosofia. Se pure per un uomo che, anche oggi e sempre di più, sa di essere comunità. È poi nel *Frammento etico-politico* del '58 che lo storicismo *engagé* di Massolo riesce a rispecchiarsi più compiutamente. Lì la filosofia, condotta ormai oltre Hegel, se pure attraverso

⁹ Ivi, p. 221-224.

lo stesso Hegel, posta in luce nel proprio «spettro» profondo da Marx, può dispiegarsi come radicale storicismo. Di uno storicismo della *polis* e di una *polis* di cui si sottolinea come centrale la lotta di classe. È il materialismo storico che dispiega al massimo questo storicismo antispeculativo e non relativistico, uno storicismo degli uomini, per gli uomini e che antropologizza la storia attraverso il loro *operari* rivoluzionario. Solo che ciò implica una «coscienza di classe» che non è spontanea, bensì è e va costruita e si costruisce sulla «coscienza infelice» dell'uomo, dell'uomo storico e di quello contemporaneo in particolare. Il disegno di Massolo è compiuto: filosofia e storia si congiungono, storia e economia/*ethos* si fondono, la *polis* è il loro organismo vivente, in quella *polis* noi pensiamo e agiamo, oggi la filosofia si sa come politica e in vista di una *polis*-comunità fondata a sua volta sulla non-alienazione. Che è, però, concretamente, politicamente (con Marx) tutta da costruire. Il quadro è energico e compatto, sorretto da un suo «principio speranza» che è quello dell'emancipazione.

3. Il vettore dell'emancipazione

A riconferma del suo «marxismo emancipativo» va riletto con precisione proprio l'ultimo testo di Massolo: «*Entäußerung*» e «*Entfremdung*» nella *Fenomenologia dello Spirito*, apparso su «aut-aut» nel 1966. È un testo che si colloca allo sbocco di tutta una rilettura di Hegel. Una lettura si epocale, ma che di quel pensiero coglie più integralmente la problematicità e la ricchezza, ma anche le interne tensioni e la articolazione teoretica più aperta (e più antropologica) rispetto allo Hegel «del Sistema» (che si pone nell'ottica, sempre e comunque, dell'Idea). L'epocalità va fatta risalire a Dilthey e al suo studio del 1904 e alle varie interpretazioni che esso ha, via via, prodotto, fino a Hyppolite, fino a Kojève, fino a Lukács, passando anche per De Negri e della Volpe, approdando a una fitta letteratura europea tipica degli anni Cinquanta. È il «primo Hegel» che va studiato per capirne sì le radici, ma soprattutto le potenzialità molte e complesse. Soprattutto, ancora, la sua vocazione antropologica: descrittiva e interpretativa della condizione umana (quasi-esistenzialistica) e della forma che assume nella coscienza, se riletta nella sua frontiera fenomenologica, cioè dell'apparire delle sue «forme» trascendentali. Allora saranno, anche per Massolo, le «prime ricerche» di Hegel a farsi interessanti, anzi determinanti. Ad essere più squisitamente filosofiche, perché più storiche, rispetto allo Hegel-del-sistema, che assegna il primato alla speculazione e alla sua assoluta aseità. Qui no, è l'epoca, il tempo stesso e l'uomo di quel tempo medesimo che parla, e parla in presa diretta. Colto nel suo travaglio spirituale, posto da coscienza/storia/spirito/città (per dirla in termini massoliani) e contrassegnato dalla contraddizione che si fa coscienza e coscienza vissuta dell'alienazione e della sua rimozione/superamento. Nel saggio del 1966 Massolo ancora si domanda: «Come bisogna leggere Hegel?». Fissa sì la dialettica di essere/nulla/divenire come centrale, ma legandola al concreto pensiero del filosofo che ben distingue, pur intrecci-

ciandole, Alienazione e Estraneazione. *Entfremdung* è condizione della vita storica, della stessa vita spirituale, è l'atto costitutivo della nostra stessa umanità. L'uomo è in quanto si oggettiva e crea a se stesso un mondo. Lì, però, si annida anche l'*Entäusserung*, che è esser-altro-da-sé, riduzione del sé ad altro, essere dominati dai fattori storico-sociali. E questa è la condizione della coscienza storicamente determinata, epocalmente storica, anche se di una storia che coinvolge tutto l'assetto delle civiltà. Scrive Massolo: «*Entäusserung* è assolutamente altro da *Entfremdung*, anzi ne è l'opposto», è la «differenza» storica che contrassegna l'uomo così come è divenuto nella storia stessa, che pur resta sorretta dalla legge dell'Estraneazione. L'Alienazione è «contingenza storica» che può essere «superata». La stessa «dialettica servo/padrone» si fa, qui, «fondante» e «in senso esistenziale e genetico», sottolinea. Da qui Massolo deduce due percorsi di indagine. Uno dentro Hegel, che mostri la funzione (sistematica) dell'opera (la *Fenomenologia dello Spirito*) e il riconoscimento del suo 'punto di crisi', che la separa dal sistema. Nel gioco delle 'figure' dell'opera sarà quella dello *Spirito estraneo a se stesso* che va valorizzata, come decisiva e ricorrente nell'opera stessa. La «ripetizione della coscienza lacerata» si dilata nel percorso storico e si attua sotto varie forme, fino al fatale 1789. La vita spirituale, per Hegel, resta duplicazione, conflitto, rischio di 'disgregazione' della coscienza stessa. Ma seguita, come un'ombra, dal bisogno, attesa, speranza, volontà della ricomposizione nell'«essenza calma delle cose». Negatività e assoluto stanno intrecciati, ma questo è anche l'attesa di quel travaglio del negativo. La stessa «intellectuale» si fa «rappresentazione», della «vuota apparenza del mondo» ma anche del suo riscatto, ricomposizione, salvezza integrale del suo senso.

Sotto un altro aspetto quel saggio di Massolo si nutre di (e apre a) una filosofia dell'emancipazione che vede l'alienazione come condizione storica, storicamente rimuovibile, attraverso quel riscatto della *polis*, che riesca a farsi sempre di più città degli uomini e per gli uomini, come già ci ha indicato l'erede eretico di Hegel, Karl Marx, col suo materialismo storico. Il materialismo storico è oggi la vera filosofia dell'emancipazione, che eredita il nocciolo duro della riflessione hegeliana, la storicizza e fa della storia il regno non della necessità bensì della libertà. Anzi, della liberazione. E lo stesso Massolo fissa questo traguardo proprio a conclusione di quel saggio:

La coscienza che sorge dall'azione rivoluzionaria sarà una coscienza che non incontrerà più l'oggetto come un'entità estranea (*ein Fremdes*). Un mondo nuovo sorge come sua *Entäusserung*.¹⁰

Il saggio su *Entfremdung* e *Entäusserung* conclude là dove si apre lo spazio di quello storicismo attivo e emancipativo descritto proprio nel

¹⁰ Ivi, p. 215.

Frammento etico-politico, allargando meglio la vista sulla tensione antropologica di quello storicismo e la lettura raffinata (= non scolastica, non-riduttiva, non-oggettivistica) e aperta del materialismo storico, visto come prassi rivoluzionaria di e per un uomo-della-città, ma anche di e per una città-dell'-uomo.

4. *Storicismo d'epoca?*

Per molti aspetti possiamo dire che siamo davanti a uno storicismo d'epoca, con questo elaborato da Massolo. Uno storicismo neostoricista, postmetafisico, critico, antropologico, emancipativo. Anche uno storicismo incardinato sul nesso Hegel-Marx, in cui è però Marx a illuminare i connotati attuali e critici di Hegel. E un Marx che non si fa 'tribunale' della filosofia, ma metodo per pensarla, nella sua attualità e nella sua storia. Uno storicismo critico e antropologico, ma che proprio – ed è il suo punto di originalità e di onore – nella città (*polis*) trova l'asse portante della propria teorizzazione, sottolineando l'aspetto sociale e politico della storia stessa e quindi la lettura dialettica dei condizionamenti e superamenti che ogni filosofia compie in relazione alla sua città. Per il presente/futuro solo questo tipo di storicismo potrà dar corpo a filosofie critiche che sull'emancipazione vengono a trovare la propria legittimazione e il proprio compito.

Tale aspetto complesso, sfumato, problematico ma anche attuale e pregnante, carico di futuro, dello storicismo di Massolo è stato più volte sottolineato dai suoi interpreti, da Sichirollo a Salvucci, già ricordati, agli altri che in anni anche più recenti hanno ripensato la speculazione massoliana nel suo *imprinting* e nella sua densità storica e teorica. Si pensi al volume del 1988 su *Il Filosofo e la città* e ai richiami ancora di Salvucci alla «forte attualità» di quel pensiero, proprio per il «vero e forte umanesimo» che lo caratterizza e che è il frutto di un incrocio tra dialogo/città/storia che Massolo ha teorizzato con vivacità e precisione. Per questo Massolo, anche nel presente postmoderno, in questa età di decentramento, pluralizzazione, di a-teleologismo, può fungere da significativo orientatore.

Anche Burgio, nella stessa raccolta di studi, parla di *Massolo e il nostro interesse per la storia*, riflettendo proprio su quello storicismo massoliano della maturità e sul suo statuto teorico. La storia per Massolo non è «condizionatezza», è possibilità, ma secondo un senso «posto da noi» e costruito nel tempo nella e per la città. Il vettore che guida tale storicismo è quello di una comunità politica che si impegni a vivere valori e fini collettivi, e a realizzarli insieme. Cazzaniga in *Individuo e mondo moderno* sottolinea ancora l'attualità di Massolo storicista.

Lo chiama il «filosofo della città» e lo vede come attento interprete e erede di un marxismo dell'emancipazione, da realizzare dialetticamente nella città. Anche Sichirollo e Losurdo si attestano sulle stesse tematiche, rimandandoci un'immagine di Massolo sì 'd'epoca', ma ancora tutta attuale, per la vocazione politico-emancipativa e per l'identità antropologico-sociale

della sua filosofia, che si delinea come uno storicismo molto avanzato, privato di ogni residuo metafisico e che si lega in modo squisitamente dialettico a quel nesso storia/prassi che è un po' la 'croce' della filosofia moderna e contemporanea e l'osso di seppia su cui si sono esercitati, ma anche separati e contrapposti, i vari storicismi. Qui, in quello di Massolo, il nesso è «di problema» e «di equilibrio», è aperto e sottile, ma posto come il nucleo costante da cui emerge e per cui emerge lo stesso filosofare. Saldando così il pensiero (filosofico) alla città, che è il luogo e il simbolo di questo intreccio, ma anche lo spazio in cui l'uomo può e deve realizzare se stesso.

Bibliografia

- R. Bodei, *Arturo Massolo*, «Aut-Aut», 96-97, 1966-67.
- N. Badaloni, *Ricordo di Arturo Massolo*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 1967, 1.
- A. Burgio (a cura di), *Arturo Massolo*, Quattroventi, Urbino 1986.
- N. De Domenico, P. Puglisi (a cura di), *Il filosofo e la città. Studi su Arturo Massolo*, Marsilio, Venezia 1988.
- E. Farulli, *L'engagement de la philosophie selon A. Massolo*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1969, 4.
- S. Landucci, *Arturo Massolo*, «Belfagor», 1966, 5.
- A. Massolo, *Storicità della metafisica*, Le Monnier, Firenze 1944.
- *Fichte e la filosofia*, Sansoni, Firenze 1948.
- *Introduzione all'analitica kantiana*, Sansoni, Firenze 1946.
- *Il primo Schelling*, Sansoni, Firenze 1953.
- *Ricerche sulla logica hegeliana e altri saggi*, Marzocco, Firenze 1950.
- *La storia della filosofia come problema e altri saggi*, Vallecchi, Firenze 1955 (poi 1967 e 1973).
- *Logica hegeliana e filosofia contemporanea e altri saggi*, Giunti-Marzocco, Firenze 1967.
- *Della propedeutica filosofica e altre pagine sparse*, Montefeltro, Urbino 1996.
- Omaggio a Arturo Massolo*, «Studi urbinati», 51, 1977.
- L. Ricci Garotti, *Heidegger 'contro' Hegel*, Argalia, Urbino 1966.
- P. Salvucci, *Presentazione ad A. Massolo, Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, cit.
- *Situazione e filosofia in A. Massolo*, in *Omaggio a Arturo Massolo*, cit.
- L. Sichirolo (a cura di), *Studi in onore di Arturo Massolo*, «Studi Urbinati», 41, 1967.
- M. Spinella, recensione a *La storia della filosofia come problema*, «Rinascita», 1967, 26.
- G. Vacca, recensione a *La storia della filosofia come problema*, «Paese Sera-Libri», 9 giugno 1967.
- F. Valentini, recensione a *Frammento etico-politico*, «Società», 1958, 6.

CAPITOLO 8

PRETI 'ANTISTORICISTA'? *

questa definizione di antistoricista
io per me l'accetterei volentieri
Giulio Preti, *Il mio punto di vista empiristico*

1. Identità ed evoluzione del pensiero pretiano

Attraverso i molti e attenti contributi che si sono accumulati negli ultimi decenni – ovvero nei più di trent'anni che ormai ci separano dalla scomparsa di Giulio Preti, avvenuta nel 1972 – l'immagine che ormai possediamo della sua ricerca filosofica si è fatta più completa e più complessa, ma anche più densa e sfumata al tempo stesso. Al centro della sua avventura di pensiero sta, per noi, oggi, la lezione del trascendentalismo, acquisita sotto il magistero di Banfi, ma poi ricondotta verso Husserl (a sua volta maestro di Banfi: *uno* dei suoi maestri) e, poi, verso Kant. Trascendentalismo per Preti significa – e vi insisteva anche di recente Minazzi¹ – priorità della teoria, come punto archimedeo del filosofare, e lettura di essa come indagine di struttura sulle sue condizioni a priori. In questo spazio si colloca la vocazione critica di Preti, che è vocazione – appunto – rivolta a fissare i regolatori immanenti al complesso 'congegno' della conoscenza, riconoscendo in essa ciò che è più specifico dell'uomo e il volano del suo fare-esperienza, *ergo* anche il prodotto più alto del suo fare-civiltà. In questa vocazione trascendentalista si collocano poi anche le due istanze-chiave che animano l'evoluzione stessa del pensiero pretiano: la dimensione della *praxis* e quella dell'empirismo, come recita il titolo stesso del suo capolavoro filosofico, quel *Praxis ed empirismo*, uscito nel 1957 e che fu sì un 'manifesto' (come ricordava Garin), ma fu anche un momento di for-

* Il presente saggio su *Preti antistoricista* è uscito su «Iride» nel 2003, 38.

¹ Su Preti sono da vedere, in particolare: M. Dal Pra, *Studi sull'empirismo critico di Giulio Preti*, Bibliopolis, Napoli 1988 e F. Minazzi, *L'onesto mestiere del filosofare. Studi nel pensiero di Giulio Preti*, Franco Angeli, Milano 1994; ma anche: M. Dal Pra, F. Minazzi, *Ragione e storia*, Rusconi, Milano 1992; F. Minazzi (a cura di), *Il pensiero di Giulio Preti nella cultura filosofica del Novecento*, Franco Angeli, Milano 1990; P.L. Lecis, *Filosofia scienza valori. Il trascendentalismo critico di Giulio Preti*, Morano, Napoli 1989; M. Cingoli, *Marxismo, empirismo, materialismo*, Marcos y Marcos, Milano 1990². Cfr. anche i nostri *Metodo e storia. Biografia filosofica di Giulio Preti*, Grafistampa, Firenze 1978 e *Razionalismo e prassi a Milano: 1945-1954*, Cisalpino-Goliardica, Milano 1983. Inoltre: A. Peruzzi (a cura di), *Il cuore della ragione. Omaggio a Giulio Preti*, Gabinetto Vieusseux, Firenze s.d. [ma 1987].

se massima articolazione culturale e filosofica del pensiero di Preti, testo in cui il suo empirismo si sfumava nel ruolo assegnato alla *praxis* (intesa come attività umana, legata alla «coscienza sensibile») e la stessa *praxis* reclamava l'empirismo come proprio metodo razionale (e un empirismo critico – ovvero trascendentalistico-razionale, ma che incardina l'attività razionale stessa all'interno della *praxis* umana e pertanto la rende sempre storico-sociale – in cui l'elemento critico è altrettanto centrale di quello empiristico)². Tra questi nodi si colloca poi un altro fascio di esperienze: il rapporto tensionale (di vicinanza, di attenzione e di rifiuto) rispetto all'idealismo e quello di filiazione rispetto al positivismo, soprattutto «neo», che verrà a lungo – anzi – indicato come lo 'stemma' più proprio della filosofia di Preti, ma equivocandone così tanto la matrice, quanto la struttura; l'*odi et amo* verso il marxismo, centrale negli anni Quaranta e poi via via emarginato e 'superato'; l'attenzione allo strutturalismo degli anni Sessanta, già riportato verso un'accezione kantiana, leggendolo come una via di rigorizzazione scientifica dei saperi umani e come via di accesso alle strutture dello «spirito oggettivo»; il dialetticismo oscillatorio di *Retorica e logica*, indicato come il Grande Paradigma della *Kultur* e la regola aurea per cogliere il dinamismo delle forme culturali, ancora risolto in un 'gioco' strutturale. Tutti momenti decisivi di questa ricerca inquietata tipica di Preti, ma che si inscrivono rigorosamente in quel trascendentalismo nuovo che, sulla via di un Hartmann o di un Cassirer, si fenomenologizza, si fissa in un complesso ordine di strutture, insieme e a priori e storiche.

C'è un problema, in questo trascendentalismo, di cui Preti fu un acuto teorizzatore, e che lo allontana (e molto) da ogni forma di neokantismo: è il problema della genesi storica degli a priori. A differenza di Kant e dei neokantiani Preti sa che i trascendentali sono storici, si sono costituiti nel tempo e fanno parte di una mente che è vuota e inerte se fissata fuori (= prima) della storia, ammesso poi e non concesso che possiamo compiere tale operazione di astrazione. Non solo: i trascendentali operano e sono figli, ad un tempo, della Cultura, di quel modo tutto umano (e tutto storico) di essere-nel-mondo, per cui è nella storia (anche se intesa in senso più biologico e 'archeologico', rispetto ai vari storicismi) che essi si determinano e agiscono, ed è quindi nella Cultura che si vedono all'opera. Tale posizione viene a Preti anche dal suo maestro Banfi, anche se tale voce si spegne quasi subito come punto di riferimento dell'avventura pretiana di pensiero, ma – forse – solo in superficie. Già Banfi aveva intrapreso una fenomenologia della cultura rivolta a fissare i connotati razionali (eidetici) dei vari modi di fare cultura, sottolineando l'articolazione del mentale-razionale e il suo stesso disporsi a 'matrice' del fare-esperienza. Ma dietro Kant si collocarono le indagini di un Hartmann sullo «spirito oggettivo»

² Cfr. G. Preti, *Il mio punto di vista empiristico*, in Id., *Saggi filosofici*, I, La Nuova Italia, Firenze 1976.

o le analisi della *Kultur* attuate da Cassirer, tra linguaggio e forme simboliche, che ancorano intimamente le strutture (mentali) alla cultura (alle sue forme e alla sua storia). E non sarà un caso che i due autori restino centrali nella riflessione di Preti fino alla fine³. Ma allora questo problema centralissimo in Preti (anche se non sempre nettamente visibile)⁴ – ripetiamo il problema della genesi storica degli a priori – rimanda a un rapporto (asimmetrico, problematico, ma originale) tra Preti e lo storicismo, anzi gli storicismi, poiché il problema suesposto vi è strettamente intrecciato, anche se Preti lo riprende per altre vie (il neokantismo e le sue sofisticazioni primo-novecentesche) e lo conduce verso esiti estranei alle varie forme di storicismo (idealistica, marxistica, esistenzialistica, ecc.). Sì, per altre vie (più teoreticistiche, più storico-critiche, più analitiche anche) ma radicando tali posizioni in un faccia-a-faccia con lo storicismo/storicismi che è un po' un asse portante del pensiero pretiano, il quale si snoda dal suo rapporto con Hegel a quello col marxismo, e con i neostoricismi postbellici (alla Garin), fino a quelli in auge nel '68, rispetto ai quali Preti userà parole durissime di distinzione (tra sé e loro) e di rifiuto.

Per capire – quindi – l'operazione trascendentalistico-storica attuata da Preti e che occupa un spazio rilevantissimo nel suo disegno squisitamente teoretico (e – spesso – lasciata in ombra anche dai critici più recenti, e ciò sorprende)⁵, bisogna (contestualmente) fissare con precisione il senso, l'evoluzione e la portata del suo antistoricismo. Un antistoricismo *sui generis*: che contrasta gli «ismi» storicistici come filosofie a-teoretiche e totalizzanti, ma che ne raccoglie (problematicamente) la sfida critica, riaffermando la legittimità degli assunti cognitivi da cui essi muovono o, meglio, dovrebbero muovere. Pertanto, se il pensiero di Preti può essere letto, anche, come un'avventura del razionalismo critico, estranea e lontana da ogni storicismo, e su questo piano va ancora meglio ricostruito il suo cammino, va altresì letto come un recupero *en théorie* del problema antico che inerisce agli storicismi stessi: quel problema della genesi degli a priori attraverso i quali la mente opera e la cultura viene a costituirsi, che è – appunto – genesi storica, ma di una storia che si radica oltre la «storia degli avvenimenti», in una storia delle strutture, la quale si congiunge ora al biologico ora alla 'materialità' degli eventi economico-sociali.

³ Cfr. la presentazione a E. Cassirer, *Determinismo e indeterminismo*, La Nuova Italia, Firenze 1970 e la presenza di Hartmann negli ultimi corsi universitari, soprattutto quello su Moore: cfr. G. Preti, *Il problema dei valori: l'etica di G.E. Moore*, Franco Angeli, Milano 1986.

⁴ Su Preti e lo storicismo cfr. Dal Pra, *Studi sull'empirismo critico*, cit.; L. Zanzi, *Dal «materialismo dialettico» allo «storicismo scientifico»: la strategia empirista di Giulio Preti e le problematiche della conoscenza storica*, in Minazzi (a cura di), *Il pensiero di Giulio Preti*, cit.

⁵ Cenni, anche se cenni significativi, si trovano – sul problema qui proposto – nella bibliografia sopraindicata: manca però un'analisi *ex professo*.

2. Fuori e dentro gli storicismi

Certamente, gli storicismi sono stati uno dei grandi modelli filosofici del Novecento, anche e soprattutto italiano, modello articolato su molti fronti e capace di strutturarsi e rinnovarsi in un ricchissimo 'gioco' culturale e con una tenuta assai netta di quel modello di teoreticità critico-dialettica e rivolto a leggere ogni 'forma' della teoreticità nel suo *habitat* temporale e socio-culturale, fissandone nessi e dipendenze, implicazioni e mediazioni, revocando in dubbio ogni forma di teoricismo, da quello metafisico a quello scientifico. Da Croce a Gentile, da Fazio-Allmayer e oltre, da Gramsci a Badaloni, a Luporini, da Garin a Tessitore, a Piovani, toccando anche il razionalismo critico dell'ultimo Banfi o le posizioni del razionalismo della prassi di Dal Pra, fino alla *vague* francofortese degli anni Sessanta e Settanta (con Perlini, Pasqualotto, ecc.), fino al lavoro dentro Marx sviluppato da Luporini stesso, da Gerratana, ecc. lo storicismo ha avuto una sua significativa tradizione italiana. A livello internazionale agiscono – poi – gli storicisti tedeschi, Ortega y Gasset, la Scuola di Francoforte, molti marxismi critici, ecc., dando vita a una corrente di grande rilievo intrecciatasi, infine e in buona misura, con l'ermeneutica. Certo, si tratta di storicismi tra loro molto asimmetrici e anche reciprocamente in tensione, ma che agiscono a livello internazionale con forza e con esemplarità, lasciando un segno profondo in *tutta* la filosofia del secolo.

Preti, rispetto a questo modello di filosofia, ha assunto un doppio atteggiamento: di indifferenza (teoretica) e di critica (filosofica). Preti non accoglie lo storicismo tra i veri e propri modelli teoretici, trattandolo con sufficienza, poiché modello di pensiero non-rigoroso secondo gli *standard* di una filosofia analitica e di un approccio fenomenologico-critico-trascedentalistico. Nel contempo, però, ne ripercorre criticamente alcuni nodi (Hegel e Marx) per sondarne sì i caratteri – pochi – positivi (teoreticamente positivi), ma soprattutto i limiti, le insufficienze, le aporie, in modo da delegittimarlo come «ismo» e in senso proprio e, appunto, teoretico. Inoltre Preti si è collocato, fin dall'inizio del suo lavoro filosofico, ben oltre l'orizzonte nazionale; è stato – da subito – un filosofo europeo e ha guardato a modelli 'altri' rispetto a quelli in circolazione in Italia, dalla fenomenologia al neopositivismo, passando per un neokantismo del tutto non idealistico, che aveva sì avuto presenza in Italia, ma – a parte Banfi – con figure minori e scarsamente originali, oltre che teoreticamente deboli. Tutto ciò conduce a un distacco, netto, dagli storicismi italiani. A cominciare da quello crociano. Croce è assente o quasi negli studi del giovane Preti o viene visto come un idealista metafisico, ancorato al modello della «filosofia dello spirito» con le sue quattro categorie trascendentali e la loro dialettica a priori, così astratte, così formali. Perfino Gramsci è assente dal pensiero maturo di Preti, anche quando viene a modellare una filosofia della *praxis* elaborata attraverso Marx e Dewey, senza incrociare lo storicismo gramsciano, tra l'altro troppo politico per la 'mente' pretiana che ha – sempre – tenuto un sobrio, ma singolare (per un filosofo) distac-

co dal politico, pur immergendosi costantemente in operazioni politico-culturali, di cui fanno fede i suoi tre libri 'manifesto' (del '43, del '57 e del '68), come ebbe a chiamarli il già ricordato Garin. Assente è, inoltre, lo storicismo tedesco, pur con tutti i richiami a Simmel come «filosofo della vita». Max Weber non viene quasi mai incrociato, anche soltanto come metodologo. Fuori orizzonte è Dilthey, pur collocandosi alle spalle del suo maestro-ideale Husserl, e in modo singolarmente inquieto. Polemico sarà l'incontro con la Scuola di Francoforte, con Marcuse in particolare, intorno al '68, rifiutato *in toto* come espressione di irrazionalismo.

Gli storicismi contemporanei sono filosofie-contro, per Preti, da ignorare e da controbattere, al tempo stesso. Diverso è l'atteggiamento, ma anch'esso critico, intensamente critico, rispetto ai grandi classici: Hegel e Marx; che – però – vengono riletti *oltre* lo stemma storicistico; con un'operazione di precisi *distinguo* e di sondaggio teoretico-critico, appunto. È negli anni Quaranta che questa operazione si compie: tra *Idealismo e positivismo*, la collaborazione a «Studi filosofici», la elaborazione di appunti inediti, oggi venuti alla luce nel volume *In principio era la carne*.

In *Idealismo e positivismo* il vizio segreto dell'idealismo – il platonismo – viene nettamente denunciato e fissato nella sua valenza metafisica (= discorso di Principi, di Essenze) e formale (= analisi di forme della totalità) e lo stesso storicismo viene ricondotto in quell'alveo: così agiscono Croce e Gentile, assegnando ai «trascendentali» un forte elemento di rappresentazione, di «uso rappresentativo dei concetti», secondo il quale il *concetto* si fa *cosa*. La critica è qui più gnoseologica e verte sul camuffamento che si compie rispetto alla nozione di esperienza, questa sì «fondante» ma sempre problematica, relativa, correlata ai «trascendentali» e mai ingabbiata in forme pure ideali. Qui Preti sta dalla parte del *naturalismo* in cui spirito e natura stanno intrecciati, e *mai* risultano separabili, e nel quale lo spirito si ridecrive come cultura, mentre Croce e Gentile non colgono tale distinzione e su questo equivoco fondano il loro anti-naturalismo. Tale unità di spirito e natura (o di corpo, cultura, storia) era stata posta al centro della *Fenomenologia del valore*, che fissava un tipo di esperienza concreta e trascendentale ad un tempo, la quale troverà spazio poi anche nei successivi anni Quaranta e nell'intenso dialogo di Preti col marxismo. Dialogo che ha al centro il corpo e la *praxis*, secondo una lettura feuerbachiana (o quasi) di Marx, il quale viene però defalcato del suo impegno a leggere la dialettica storica (= sociale) e a ridisegnare il volto stesso della dialettica, accogliendo in ciò alcuni aspetti dello storicismo (di tipo esistenzialistico, alla Franco Lombardi) in versione antropologica, su cui ha insistito – a ragione – Luigi Zanzi nel suo contributo su Preti del 1987. Lo storicismo marxista è, per Preti, materialismo vitalistico (con la 'carne') in cui, simmelianamente, agiscono le forme, che sono, pertanto, storiche, ovvero dinamiche, funzionali, «convenzionali», pensate in situazione e attraverso «usi linguistici». In questo materialismo critico la storia si affaccia, ma ricondotta ora all'*anthropos* e alla sua *praxis*, ora alla «vita» e alla sua tensione oppositiva; si salda a uno «storicismo scientifico» che è assai lontano, però, dagli stori-

cismi ufficiali, anche se tale storicismo sarà un'arma, poi, per attraversare e criticamente lo stesso neopositivismo e lo stesso empirismo⁶.

Negli anni Cinquanta e Sessanta il *polemos* antistoricistico ha due momenti espliciti e esemplari: nel contrasto Preti-Garin sviluppatosi sul «Giornale critico della filosofia italiana», dopo l'uscita del volume gariniano *La filosofia come sapere storico*, nel 1958 (e il 'manifesto' pretiano *Praxis e empirismo*, nel 1957) e le annotazioni su Marcuse e i francofortesi svolte su «La Fiera Letteraria» intorno al '68. Sono due episodi rivelatori: di un persistente rifiuto dello storicismo, di una riduzione dello storicismo a filosofia *inferiore*, in quanto ideologica e non-rigorosa, a basso tasso teoretico, ma secondo quella idea di teoreticità con cui Preti continua a lavorare nelle varie stagioni del suo razionalismo critico (o empirismo critico, esposto con precisione già nel '58); un'idea kantiano-husserliano-analitica che fa corpo *e* sul trascendentale *e* sul metodo, lasciando sempre in ombra le connessioni storiche e le mediazioni che il trascendentale e il metodo stabiliscono con la temporalità storica (socio-culturale). Come vedremo, non è che tale problema – di natura storicistica – non inquieti il pensiero di Preti, ma egli lo rielabora *dentro* un orizzonte di saperi definiti, di scienze-della-storia, che lo trascrivono fuori di ogni orizzonte dialettico-generico (e genetico), fatto di intrecci/rimandi tra teoresi e tempo storico che restano indefiniti e indefinibili. Ma di questo più oltre. Qui, invece, ripercorriamo più da vicino le due polemiche sopra ricordate, per cogliere le ragioni e le forme dell'antistoricismo pretiano.

Nella polemica con Garin – consegnata ad alcuni interventi apparsi sul «Giornale critico della filosofia italiana» nel 1959-60 – la materia del contendere è l'aseità della teoresi: se questa vada assunta come principio/valore autonomo e, quindi, relativamente indipendente, da ricostruire soprattutto nella propria specificità e 'separatezza', per rilevarne – appunto – l'autonomia; oppure se vada ricondotta al più ampio e complesso 'alveo' storico-socio-culturale, nel quale si costituisce e per il quale viene, a conti fatti, ad 'agire'. Le posizioni di Preti e Garin sono nettamente separate e difformi. Preti, incurante di ogni critica al teoreticismo, coglie lo statuto del pensiero (che è di questo che qui si tratta di fare storia) nel suo specifico logico-razionale e, pertanto, giudica irrilevante ogni sua mediazione con l'*habitat* storico. Garin, da parte sua, ritiene un «latrare alla luna» tale posizione teoreticistica, incapace di giustificare le forme del pensiero e legata a un'immagine riduttiva del pensare. L'oggetto di tale polemica è proprio lo storicismo: contestato da Preti e valorizzato da Garin. Che poi la posizione dura di Preti si collochi assai bene in quel «neoiluminismo» o razionalismo critico italiano così vivo negli anni Cinquanta e così sensibile a 'salvare' il valore della razionalità (critica), rivela come – di fatto – sia ancora un motivo storico-culturale a assicurare e alimentare le sue posi-

⁶ Cfr. G. Preti, *Idealismo e positivismo*, Bompiani, Milano 1943 e Id., *Fenomenologia del valore*, Principato, Messina-Milano 1942.

zioni antistoricistiche, ponendolo su una frontiera non troppo lontana da quella di Garin, se pure le immagini di razionalità critica tra i due filosofi fiorentini sono poi nettamente divergenti: analitica l'una, dialettica l'altra. E in questa loro posizione i due 'antagonisti' si dispongono secondo uno scacchiere internazionale e di lunga, assai lunga, durata, che arriva fino – possiamo dire – agli «analitici e continentali» dei nostri anni⁷.

Altrettanto netta è la polemica con la «teoria critica della società», intrapresa nel '68 sulle pagine de «La Fiera Letteraria» e mossa contro Marcuse, il pensatore-mito di quegli anni, fautore di un pensiero critico-negativo tutto immerso in battaglie antropologiche e politiche e ben consapevole della sua impossibile aseità. Preti è, anche qui, nettissimo nel respingere questa forma di neo-storicismo, anche se lo fa affrontando il pensatore teoreticamente 'più debole' dello schieramento francofortese (rispetto a Horkheimer e, soprattutto, a Adorno, pur richiamato in *Theodor W. Adorno e il progresso*, nel '68). Il «filosofo unidimensionale» è un critico romantico della ragione, un «profeta» e un «ideologo», insensibile al rigore del discorso filosofico e tutto attento ad aderire alla storia, ai suoi miti e alle sue tensioni, pertanto lontano da un suo padroneggiamento razionale. Come ebbi a dire molti anni fa, l'operazione è 'sospetta': è sì teoreticamente motivata, ma ideologica nella sostanza, poiché questa difesa del teoretico, ancora, a-dialettico e a-storico, risulta così funzionale a uno *status* storico-socio-economico della teoresi medesima, da renderla – appunto – sospettabile, ovvero da decostruire e da interpretare.

Anche qui – come nella contrapposizione a Garin – è lo storicismo e la sua logica (dialettica e metacritica) che vengono respinti e proprio in nome di una teoreticità che – husserlianamente – ha già predefinito il proprio ambito, saldandosi a un'idea di ragione «analitica» che si costruisce intorno al binomio del «rigore» e del «metodo» e da essi procede in una costruzione sempre più ostensiva e irrevocabile, vincolandosi poi alla scienza e alle sue procedure razionali che – pur storiche – si offrono come il 'vaglio' stesso del processo e del senso dello sviluppo storico. Lo storicismo, che indaga proprio l'interazione tra Strutture cognitive e Tempo storico, tra saperi e società, non può non rimanere che fuori scena, in un razionalismo critico così nettamente schierato, se pure schierato secondo processi cognitivi e culturali 'fini', molto fini, che lo manifestano – anche in Italia, anche in Europa, luoghi in cui il razionalismo critico, ieri come oggi, ha avuto ed ha rappresentanti di alto rilievo (da Popper a Albert, da Banfi a Dal Pra) – come uno dei modelli meglio costruiti di tale posizione filosofica⁸.

⁷ Cfr. G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Einaudi, Torino 1957 e E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Bari 1959; su «analitici e continentali»: E. D'Agostini, *Analitici e continentali*, Cortina, Milano 1997.

⁸ Sul razionalismo critico cfr. M. Dal Pra, *Il razionalismo critico*, in E. Garin (a cura di), *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Bari 1985; F. Minazzi, *Il razionalismo critico*, in P. Rossi (a cura di), *La filosofia I*, UTET, Torino 1995.

Lo stesso Preti cercò – in un discorso poi non più approfondito, e di chiaro impianto ‘storicistico’ – di maturare e comprendere le sue scelte filosofiche; lo fece nel saggio del 1958 *Il mio punto di vista empiristico*, richiamandosi alla condizione stessa della filosofia italiana negli anni della sua formazione (e delle sue scelte): una condizione di conflitti ideologici e di ‘servitù’, ma anche di poverissimo rigore e di bulimia ‘sistemica’, in tale «stato di cose la seduzione della scienza è irresistibile». Lo scienziato appare «una persona seria», fa parte di una comunità di studiosi, deve provare i propri asserti e «parla solo agli specialisti». Siamo sì dentro una giustificazione della «scelta empiristica» in filosofia, libera ma ragionata e alla quale è doveroso (per un pensatore razionale: che ha ‘sposato’ il punto di vista della ragione, qualunque cosa essa poi sia) restare fedeli, ma – va sottolineato – siamo alle soglie – molto alle soglie? sia pure – anche di una metacritica delle posizioni filosofiche che le incardina nel tempo storico e nelle sue battaglie, che ne mostra le radici anche e soprattutto a-teoretiche e pre-teoretiche, ma che pur vincolano il valore stesso della teoresi (di quella, di altre, di tutte quelle possibili). Su questo fronte Preti accoglie – sia pure in forma debolissima – le tesi dello storicismo, anche se pur subito le oscura e guarda altrove (al metodo, appunto). Ma non sarà un caso se, proprio in questo contesto discorsivo, Preti si richiama alle *Cronache* di Garin e al panorama che esse hanno tracciato della filosofia italiana, poiché – implicitamente – viene anche, così, a valorizzare il loro tipo di discorso critico-interpretativo.

3. Tra ‘antistoricismo’ e ‘istorismo’

In Preti, però, la ‘liquidazione’ dello storicismo corre parallela a un recupero della riflessione sulla storia, vista sia come sapere specifico sia come matrice o fattore di quella esperienza a cui l’empirismo di Preti guarda con netta decisione quale a modello tanto ontologico quanto gnoseologico. La ripresa di questo problema della storia è nettamente avvertibile già negli anni 1957-58, in cui escono *Praxis e empirismo* e la conferenza sull’«empirismo critico». Poi il tema troverà un’ulteriore articolazione nel corso degli anni Sessanta, per decadere nella ripresa finale da parte del pensiero pretiano di posizioni di sapore più nettamente kantiano e di vicinanza allo strutturalismo e alle sue ‘logiche’ formali di cui sono testimonianza proprio *Retorica e logica* come pure alcuni testi usciti *post mortem*.

Al primo punto di questa ripresa delle ragioni dello storicismo (ma qui defalcato da ogni ruolo di «ismo», bensì ridotto a fascio di problemi teoretici ben definiti e particolari; ignorato come ‘visione del mondo’ o concezione totalizzante del reale e del pensiero e del loro intreccio) sta l’analisi del pensiero storico, del lavoro dello storico, come lavoro specialistico, come *sapere*. Al secondo punto sta, invece, il nesso esperienza/storia che viene a evidenziarsi nel corso di una ridefinizione dell’empirismo pretiano, oltre i confini di quel neopositivismo che ne qualifica il profilo nei primi anni Cinquanta. Al terzo punto si colloca il quesito più alto e difficile di questa

ripresa di alcune 'ragioni' dello storicismo (anch'esso riqualificato come critico, come dispositivo cognitivo e analitico e – appunto – non come «ismo»), connesso al già ricordato statuto storico degli a-priori.

La conoscenza storica, l'esercizio della storiografia, l'analisi della spiegazione storica sono stati un elemento ricorrente nella riflessione di Preti, come testimonia il suo lavoro stesso di storiografo della filosofia che ci ha consegnato opere di indubbio rilievo, dal Leibniz alla *Storia del pensiero scientifico*, ai testi sulla storia della logica o su quella della logica e dell'etica nel pensiero greco.

La conoscenza storica ha, insieme, carattere pragmatico e scientifico: è legata all'*Erlebnis*, ma anche a un sapere specifico (fondato su una ontologia: quella dell'essere-nel-tempo e che muta-nel-tempo), pur mantenendo caratteri cognitivi omogenei, quali la filologicità, l'inferenzialità, la causalità, la necessità, e che risultano anche omogenei alla conoscenza in generale. Per il Preti del 1957 è proprio il materialismo storico a rappresentare «l'unica teoria della storia che sia positiva cioè scientifica, non metafisica e non retorica» e che è necessario tener presente anche nello studio della storia, in quanto garantisce la costruzione antropologica della storia stessa, anche se ne evidenzia i depositi oggettivi della Tradizione, pur senza mai innalzarli a valore o a soluzione, bensì soltanto a problema. Ora, sono proprio i caratteri ontologici della storia (la sua ontologia regionale) che interessano a Preti oltre a quelli cognitivi, e li fissa nel 'processo' soprattutto, categoria su cui Hegel ci ha illuminati indicandola come «il punto di arrivo della serie che lo costituisce (cioè, in un certo senso, l'ultimo elemento di essa) e l'*insieme unitario*» e come «qualcosa che si pensa [...] mediante un "concetto"» che agisce anche come «fine», come pure nell'«umanismo» (che pone l'uomo come attore dei processi, oltre che suo giudice) il quale proprio il materialismo storico ha posto in netto rilievo attraverso la nozione di *praxis* posta a matrice della storia.

Poi c'è il Preti 'istorista', ricercatore di processi storici, indagatore di storia (della filosofia) che va tenuto presente, per il quale «la dimensione storica è sempre presente», anche nella stessa scelta dell'empirismo logico e che impone una prospettiva di lettura della storia della filosofia e della cultura capace di rinnovarne gli orizzonti, liberandola da ogni «pasticcio idealistico-dialettico», dal «mito del superamento» come da quello della «contemporaneità», rendendola capace e di coglierne, invece, la pluralità delle «epoche» e la «transvalutazione» che ogni epoca fa delle forme culturali e storiche della precedente, oltre che la radice umanistica del loro divenire, poiché sono gli uomini attivamente operosi che, col loro lavoro, fanno la storia⁹.

Il Preti della maturità ci appare, allora, sia un antistoricista, rispetto all'immagine idealistica che egli trattiene dello storicismo, sia un 'istorista' che ispirandosi a Hegel e Marx mette a fuoco un'idea di processo storico,

⁹ Cfr. Preti, *Il mio punto di vista empiristico*, cit., *passim*.

di lavoro storiografico e di nesso tra ragione e storia che nel materialismo storico trova il proprio supporto teoretico più efficace, ovvero l'immagine più giusta tanto della genesi storica quanto dell'interpretazione storica. Anche qui le posizioni pretiane sono sofisticate e sfumate, dense e rigorose insieme, anche se si arrestano alle soglie di un quesito spiazzante per il suo modello empiristico: quello del relativismo storico (pur tenuto presente) e della reciprocità tra verità e tempo storico, che riapre la nozione di verità ben oltre sia la funzione ideal-regolativa del kantismo sia l'ottica del convenzionalismo, così propri del suo empirismo trascendentalista.

Ma c'è dell'altro, a caratterizzare l'andamento un po' oscillante di questa fase matura del pensiero pretiano rispetto a storicismo e storia. C'è il permanere, tra tanta decostruzione dei miti storiografici idealistici, di un mito positivisticò del progresso, riletto in chiave scientifica e che assegna alla scienza – pur tra tanti richiami critici – il ruolo di volano della storia occidentale e di dispositivo-chiave della sua comprensione. L'opera, sempre del 1957, *Storia del pensiero scientifico* è, in questo caso, esemplare. In essa la scienza è innalzata a valore e valore-massimo di una civiltà; è vista come il centro-motore del presente e del futuro, e pertanto anche del passato; è ricostruita in modo ascendente – *de claritate in claritatem* – con poco spazio dato a rotture, ostacoli epistemologici, programmi di ricerca alternativi; risulta poco 'epocalizzata' e molto edificata su paradigmi logici e metodologici, assai poco (o niente) contestualizzata¹⁰.

Così: luci ed ombre anche nel Preti 'istorista', che pur verranno corrette (le ombre) in ricerche storico-filosofiche successive sul pensiero classico dove l'attenzione ai contesti è più precisa, se pur resta al centro una lettura 'strutturalista' dei saperi filosofici che ne evidenzia soprattutto le permanenze e le continuità. Quanto al Preti 'antistoricista', il problema resta aperto: Preti sta contro lo storicismo (di matrice idealistica: filosofia povera e 'pasticciona'), ma ne rivive (è il caso di dirlo) alcune problematiche-di-base, in particolare quella della genesi storica degli a-priori.

4. Il problema cruciale e aperto: la storicità degli a-priori

Nel trascendentalismo empiristico pretiano gli a-priori sono non strutture del soggetto/io penso, ma contrassegni dello «spirito oggettivo» e pertanto della mente intesa in senso, appunto, trascendentalistico. Sono a-priori della cultura e, pertanto, della mente umana che la produce e che attraverso di essi si rinsalda nelle sue strutture e le ri-produce. Quel mondo dello

¹⁰ Cfr. G. Preti, *Storia del pensiero scientifico*, Mondadori, Milano 1957 e Id., *Scienza e tecnica*, in Id., *Saggi filosofici*, I, cit. («La storia della nostra civiltà è la storia della progressiva vittoria della scienza sulla magia [...] questa vittoria è il massimo valore della nostra civiltà, il massimo retaggio della nostra passata storia; tra l'altro l'unico vero elemento di universalità effettiva della nostra cultura, il motivo per cui essa si è imposta in tutto il mondo», p.440).

spirito oggettivo (= cultura) e dell'uomo-come-genere, così posto a cavaliere tra Hegel e Marx, che attraversa le ontologie regionali della cultura e della *praxis*, è sorretto da un'idea (fenomenologico-dialettica) di ragione la quale ha alla base strutture cognitive specifiche (di linguaggi, di *praxis*, di divisione del lavoro, e poi categorie, concetti, ecc.). Come si sono formate? Come si sono affermate? Dove stanno le loro origini? Sono domande che circolano nel pensiero di Preti attorno alla metà degli anni Cinquanta, in quella fase in cui le sue posizioni sono più morbide, in cui la sua teoresi tocca i punti più alti di flessibilità e di apertura critica (e anche, un po', autocritica). Partiamo dal testo del 1958 per risalire a *Materialismo storico e teoria dell'evoluzione* del 1955, incrociando anche *L'ontologia della regione «natura» nella fisica newtoniana* del 1957, per delineare tanto il problema che Preti affronta quanto la soluzione che ne dà, ricordando anche che è il suo punto più alto (e originale) di dialogo con lo storicismo, di cui – potremmo dire – rifiuta la «lettera» e valorizza il «senso»¹¹.

Nell'autopresentazione del proprio pensiero stilata nel 1958 il problema della fondazione storica degli a-priori culturali e logico-metodologici è esposta con piena evidenza. Preti presenta il proprio trascendentalismo come «storico-oggettivo», che «rileva le forme costruttive dei vari universi di discorso attraverso l'analisi storico-critica dei linguaggi ideali che fungono da modello a questo universo», ovvero «vuole determinare il modo (i modi) in cui la categoria dell'essere è in atto nella costruzione, storicamente mobile e logicamente convenzionale (arbitraria), delle regioni ontologiche da parte del sapere scientifico (in particolare) e della cultura (in generale)», come scrive in quel testo. La conoscenza – organizzata in saperi diversi e distinti – è strutturata da una «ontologia regionale» (una forma di esperienza e un dominio del «mondo», specifica, con oggetti, metodi, linguaggi propri, la quale costituisce il reticolo formale su cui si costituisce e cresce *ogni* sapere); ontologia critica e non metafisica, di cui Husserl è stato il teorico più esplicito, ma viziato da presupposti idealistici e che va corretto con Kant e Dewey, con la nozione formale del trascendentale e con la visione attiva di esso come *meaning*; tali ontologie sono storiche, nascono e si evolvono, ma anche si fondano sul ruolo storico dell'uomo come specie, si inscrivono in questo suo processo di dominio della natura attraverso la cultura che è, appunto, l'attività storica dell'uomo; in esse i trascendentali (culturali e cognitivi) prendono forma, agiscono nell'esperienza, si depositano in aree di saperi (= cultura), ma mantengono una radicale condizione storica.

Il trascendentalismo di Preti raggiunge in questi testi la sua forma più sofisticata, incrociandosi proprio con lo storicismo e organizzandosi intorno agli stessi 'domini' della scienza moderna di cui lo storicismo tedesco era stato sottile interprete, ovvero intorno a una Regione-natura e intorno a una Regione-spirito, appannaggio di quelle «scienze morali»

¹¹ Saggi ora raccolti in Preti, *Saggi filosofici*, I, cit.

che reclamano appunto una loro ontologia come si sottolinea in conclusione del saggio su Newton.

Attorno al tema dell'ontologia come trascendentalismo storico-critico si apre, però, un problema: su quale sfondo di esperienza (o teoria dell'esperienza) si colloca questa attività cognitiva organizzata della specie-uomo? Su una visione *materialistica e storica* del reale (= 'mondo reale') che ha alla base i risultati più alti e della indagine biologica e di quella storica: Marx e Darwin, ma aggiornati e depurati. Detto altrimenti: materialismo storico e teoria dell'evoluzione sono i costruttori di una visione materialistico-storicistica del mondo che sta alla base tanto della nostra (attuale) visione dell'esperienza/mondo reale quanto dei diversi saperi (delle loro ontologie regionali formali che in tale orizzonte si inscrivono e su di esso si costruiscono). L'evoluzionismo ci fa leggere la storia del mondo come *caso* e come *probabilità*, in cui l'evoluzione della specie e dell'*homo sapiens* in particolare è legata alla «riproduzione differenziata»¹² e all'adattamento ecologico, così da produrre una «natura umana» mutabile da cui e su cui emerge la «seconda evoluzione», propria dell'uomo e ormai post-naturale, culturale e storica. Ciò si compie attraverso il lavoro. E qui è Marx che si fa in primo piano, con le sue tesi giovanili connesse a un materialismo squisitamente storico, per il quale «l'uomo fa l'uomo» e con sé tutto il proprio *habitat*, quel mondo storico che è produzione, società, cultura.

È dentro la nicchia di questa storia materiale e umana che vanno poste le conoscenze e le strutture eidetiche della mente e dei saperi (e di una mente inseparabile dai saperi, poiché è in essi che si costituisce e si manifesta: ogni *ego cogito* preposto ai saperi è ancora un residuo idealistico, un ritorno della metafisica rispetto al criticismo trascendentalistico kantiano, di cui lo stesso Husserl, nelle *Meditazioni* e nella *Krisis*, verrà a dimenticarsi). Da qui gli a-priori emergono e in questo orizzonte si definiscono, sottoponendosi alla scansione dello sviluppo storico, a un costante divenire.

In queste pagine – tra le più fini che Preti abbia scritto, che accompagnano come proiezioni ulteriori e come sondaggi (talvolta) liminari le opere del 1957 (*Praxis e empirismo*; *Alle origini dell'etica contemporanea*; *Storia del pensiero scientifico*) – emerge con forza la capacità di mediazione culturale della riflessione pretiana, che, senza cadere mai in forme eclettiche, promuove sintesi, accostamenti, ibridazioni. Qui centrale è l'«ibrido» (ragionevole e ragionato) tra empirismo, trascendentalismo, storicismo (critico) che rende Preti un interlocutore attivo non solo di una storia del criticismo o dell'empirismo, bensì anche dello storicismo, italiano e europeo, nel quale – e proprio nella complessa stagione che lo storicismo sta vivendo negli anni Cinquanta in Europa, contrassegnata sì da diaspore e derive, ma anche da riprese *critiche* che pullulano qua e là, tra Adorno e Löwith, e Strauss, tra Garin e Gadamer, tra Badaloni e Massolo pur tra le dichiarazioni di «misericordia» e di «tramonto» – viene a giocare un ruolo di

¹² Preti, *Materialismo storico e teoria dell'evoluzione*, cit., p. 399.

sottile interprete delle sue potenzialità critiche e propositive, in vista di una *Weltanschauung* culturale che deve farsi guida – nell'Età della Scienza/Tecnica – tanto dei saperi quanto delle prassi umane.

Certamente è questo anche un discorso che in Preti rimane poi interrotto, e interrotto da una 'piega' kantiano-strutturalista che viene a prendere – negli anni Sessanta – il pensiero pretiano stesso, ben testimoniata da *Retorica e logica* e da *Umanismo e strutturalismo* – come già detto –, la quale blocca ogni approfondimento in tal senso. Eppure qui erano contenuti alcuni problemi sì sospesi, ma di 'grande momento':

1. una visione bio-antropologica della storia in cui lavoro/ *techne/logos*/scienza occupano uno spazio centrale e svolgono un ruolo dinamico/problematico;
2. una concezione culturalistica (oltre che materialistica) della storia, costituita da un pluralismo di forme spirituali, di cui i saperi sono i regolatori;
3. una ricerca sui 'fattori' della storia tra i quali basilico è sì il lavoro, ma lo sono anche il linguaggio e poi i domini pratico-eidetici del «pensiero, religione, economia, scienza», in modo da fissare un'immagine dinamico-pluralistico-evolutiva dell'agire storico.

Sono i temi emergenti come problemi da riprendere, anche se poi – invece – non troveranno più spazio in modo significativo. Il pensiero di Preti irrigidisce il proprio trascendentalismo bloccandosi sulla *scienza* e sul *no all'ante-predicativo* (o mondo della vita/storia), come testimoniano due testi: *Scienza e tecnica* del 1958 e la recensione alla *Crisi delle scienze europee* di Husserl, apparsa nel 1961¹³. Il suo avvicinamento allo storicismo critico e la sua ri-tematizzazione dentro l'empirismo, ma assegnandogli uno spazio genetico e critico chiave, non procede, restando così o una possibilità inevasa per l'empirismo critico di Preti o un limite stesso per il suo pensiero, *nel* quale (e oltre il quale) non era per l'empirista/trascendentalista possibile andare, se non ridiscutendo tutta la svolta che tale suo pensiero aveva vissuto alla soglia degli anni Cinquanta con l'incontro col neopositivismo: incontro-rivelazione, anche se vissuto criticamente, con coordinate banfiane, dal filosofo 'milanese' e sottoposto a una continua revisione, carica di 'distinguo' e di coscienza diacronica¹⁴.

5. Un empirismo critico-critico?

Due parole in conclusione: lo storicismo sta in pieno nell'orizzonte filosofico di Preti. Agisce nel suo pensiero (col trascendentalismo, con

¹³ Studi ora raccolti in Preti, *Saggi filosofici*. I, cit.

¹⁴ Fini, come sempre, le osservazioni svolte su questo punto da Dal Pra, *Studi sull'empirismo critico*, cit., *passim*.

l'empirismo) come un dispositivo-chiave, anche se meno visibile, meno esplicito e più contraddittorio degli altri due. Infatti, il rapporto tra Preti e lo storicismo è un rapporto di *odi et amo*, un rapporto conflittuale. Preti respinge ogni vocazione metafisico-essenzialistica dello storicismo, ma ne valorizza le dimensioni critiche. Da qui pagine di rifiuto e pagine di ripresa. Solo che queste ultime pagine sono poste ai margini delle grandi opere, dei testi programmatici. Sì, ma proprio per questo (per questo quasi-mascherarsi, quasi nascondersi), significative, molto significative. Esse indicano, anche, un qualificarsi sempre più sottile e sfumato e problematico del criticismo pretiano, che – pur non sfiorando mai l'orizzonte della metacritica, alla Adorno o alla Foucault/Derrida – tende a farsi critico-critico o critico dei processi critici dai quali muove (= trascendentalismo) innestandoli in quell'*habitat* storico in cui stanno e da cui dipendono.

Tutto questo viene a consegnarci un'idea più precisa dell'empirismo pretiano, già fissata (ma ai margini) nell'autopresentazione del 1958: empirismo squisitamente critico, in cui la criticità viene anche a decostruire (ovvero: ad avviare un approccio de-costruttivo/interpretativo) i propri presupposti leggendoli nel *tempo* dal quale emergono. Inoltre, questo tempo evocato ai margini della teoresi non è un tempo vuoto, 'omogeneizzato', linearizzato: no, è il tempo delle prassi umane, un tempo carico di tensioni, di scarti, di conflitti, di attese e di forze plurime, un tempo complesso e drammatico anche, in cui il *lavoro* e il *politico* si pongono come dispositivi-cruciali, anche se poi l'attenzione di Preti va, come erede della fenomenologia, verso la *Kultur*, verso l'analisi dei suoi domini, la lettura *en structure* delle sue forme.

Possiamo parlare, in questa fase, di un Preti un po' critico-critico, senza forzature? Di un Preti che fa scontrare le ragioni dell'empirismo con quelle dello storicismo, attraverso il suo (particolare: husserliano-banfiiano) trascendentalismo? Sì è possibile, anche se di questo Preti vediamo solo gli accenni, i prodromi, ma non vedremo mai la maturazione. È, forse, il no a forme pseudo-storicistiche, a irrazionalismi 'di ritorno', a decostruzioni del razionale che porta Preti a irrigidire il suo pensiero, a bloccare lo stesso processo (auto-) critico, per disporlo alla battaglia in nome di quella ragione-come-scienza che resta un connotato forte (e un elemento di unità) della sua avventura di pensiero.

PARTE QUARTA
LA TEORESI E L'ATTUALITÀ

CAPITOLO 9

SULLA TEORESI DELLO STORICISMO CRITICO

1. Dall'idealismo allo storicismo

La teoreticità si definisce in Occidente, a partire da Aristotele, come la regola della mente/pensiero, affidata alla radicalizzazione da un lato e al rigore dall'altro. Radicalizzazione che significa collocarsi là dove il pensiero tocca le proprie radici e non può ulteriormente venire a problematizzarle; il che implica anche l'idea di una teoresi che sta oltre tutti i saperi specifici e che è il mezzo della loro convalida, cioè di una teoria autoriflessiva e, pertanto, 'ultima' o 'prima'. Rigore che significa coerente dimostrazione dei 'principi' e l'imporsi di tale posizione secondo necessità: come la più risolutiva e la più autofondata. La teoreticità occidentale si è entificata, per così dire, nella ragione che svolge questo ruolo e copre questo spazio di fondazione, di universalità, di necessità. Certo anche la teoreticità, per noi oggi, è connessa a una forma-di-vita, si dà come valore in una tradizione, sviluppa un punto-di-vista e non può aspirare ad alcuna universalità e absolutezza. Ma, pragmaticamente, storicamente, linguisticamente, noi siamo in essa collocati e li pensiamo e parliamo, secondo quell'*habitus* occidentale che, per un verso, non possiamo dismettere e, per un altro, ha fatto dell'Occidente stesso il protagonista massimo della storia, nel bene e nel male, e l'asse attorno al quale si articola, anche oggi, il suo destino.

La teoreticità è, quindi, un valore e un valore 'per noi', ma ad essa consegniamo quel principio-di-verità che è un po' l'alfa e l'omega dell'Occidente come pure è il suo letto di Procuste. Verità come oggettività e avalutabilità, come rigore e coerenza, come autoriflessività e autocritica, ma soprattutto come *telos* del pensiero e elemento inquieto e inquietante dell'identità occidentale, che insieme viene a collocarsi come il suo valore più alto.

In questo spazio di radicalizzazione/fondazione del pensiero e di sviluppo di una sua identità cogente e problematica ad un tempo si colloca la filosofia e, in particolare, quella filosofia teoretica che è, poi, l'asse stesso della filosofia. Filosofia teoretica che, oggi, deve render conto, prima di tutto, dei modelli di teoreticità che ne animano il profilo e ne guidano il lavoro, oltre che elaborare l'elogio e la difesa della teoreticità stessa (la sua giustificazione, il riconoscimento della sua identità/struttura, l'analisi della sua funzione).

Nella filosofia contemporanea quattro modelli si confrontano nello spazio della teoreticità. Quello metafisico (anche neo o cripto che sia). Quello analitico. Quello legato al criticismo. Quello storicistico-genealogico-ermeneutico. La teoreticità metafisica è stata, fino a Kant e oltre, il grande modello della teoreticità (filosofica) e la troviamo già dispiegata nel suo profilo, nei suoi obiettivi, perfino nel suo lessico in Aristotele. È la teoreticità che approda al Fondamento e da questo, rigorosamente, per via dimostrativa, trae un'intera visione del mondo. È la teoreticità che si rigorizza nell'astrazione generalizzante e nel riconoscimento dell'universalità/necessità del Primo: ad esempio l'Essere (o la Materia o lo Spirito). È la teoreticità che si focalizza sull'Oggetto e impone al pensiero che lo pensa la garanzia di oggettività/universalità, vietandogli di indagare su se stesso nella sua complessa problematicità. Siamo davanti a una teoreticità che costantemente ritorna, anche dentro le filosofie postcritiche, come tentazione dogmatica, come ancoraggio del pensiero e dell'essere a una sua Forma, come incapacità di retroagire da parte del pensiero sul suo percorso, sulla sua identità, sulla tradizione che, dal di dentro, lo sostiene ma anche lo condiziona. Anche le filosofie più critiche possono dogmatizzarsi: è accaduto al marxismo, è accaduto al neopositivismo, anche alla fenomenologia. E ricadere così nella metafisica come stile di pensiero e non come ipotesi critica di definizione della realtà, che sono due cose molto diverse.

La Contemporaneità ha, però, messo a fuoco anche un altro modello teorico: quello analitico. È stato il neopositivismo (e poi la filosofia analitica) a dare corpo a tale modello, che lega insieme linguaggio/logica/scienza e pone la scienza stessa (col suo linguaggio, con la sua logica) a modello di sapere rigoroso e quindi a principio di verità. Il primo Wittgenstein è su questo fronte l'interprete più fedele. Il suo «principio di verifica» si colloca al centro dell'edificio logico che vede nella Scienza la forma suprema del rigore-con-oggettività. La teoria analitica riporta alla logica e all'epistemologia ogni discorso sulla verità e la risolve in procedure dimostrative all'interno di un percorso che si fa esemplare e pertanto vincolante e generalizzato/generalizzabile, cioè universale. E qui il dogmatismo e la cripto-metafisica (del Metodo e del Sapere) sono già in azione. La variante legata alla filosofia analitica inglese e alle filosofie analitiche americane e europee ha prodotto, in questo modello, la de-dogmatizzazione, la problematizzazione interna, lo sviluppo di una criticità trasversale e retroagente e non solo applicativa; ne ha sofisticato l'immagine e il ruolo. Ma nell'analisi ha visto ancora la forma più radicale della teoreticità, e più autentica, poiché capace di leggere il pensiero nel suo iter logico-linguistico e sintattico/semantico in modo da identificare nella sua frontiera il luogo e la forma della radicalizzazione e del rigore. È il linguaggio che tende a farsi dogma, poiché de-contestualizzato, isolato, posto a *primum* di ogni possibile esperienza cognitiva e riflessiva, di ogni esercizio della mente.

A fianco a e oltre questo modello teorico si colloca quello inaugurato da Kant, variamente ripreso dopo di lui e rilanciato nel Novecento da Husserl. Il modello criticista salda l'oggetto al soggetto e ci impone

di pensare l'oggetto sempre nella mediazione del soggetto, del soggetto trascendentale, e quindi nella *struttura*, nell'*orizzonte*, nei *vincoli* di quest'ultimo. Il Kant della prima *Critica* e lo Husserl di *Idee* si collocano su questa frontiera del pensiero critico che rilegge nella Mente ogni ricerca della verità e ogni sua elaborazione/definizione, riportando la teoreticità nello spazio degli *a-priori*, qualunque poi sia lo statuto che ad essi viene assegnato (coscienziale, linguistico, storico-culturale, ecc.). Il criticismo ha postulato (e realizzato) una forma di teoreticità che retroagisce su se stessa e lo fa analizzando l'organo con cui opera (la ragione) e ponendone in luce strutture e limiti. Esercizio questo che spacca la metafisica e l'analisi, poiché ne evidenzia il loro connotato dogmatico, più o meno evidente che sia. Ma anche esercizio che reclama una ri-lettura costante (e critica) della ragione e dei suoi organi (mente e linguaggio, soprattutto) in modo da coglierne sì la dimensione e la funzione *a priori* ma anche lo statuto problematico e inquieto, ora quasi-idealistico, ora quasi-culturalistico e storicistico, ora anche coscienzialistico. Certo è, però, che con Kant-Husserl i 'sonni dogmatici' della teoreticità sono finiti ed essa è entrata in una fase in cui l'auscultazione, la decostruzione, l'interpretazione del proprio statuto (e stemma) si sono fatti sempre più pregnanti e necessari.

Da qui muove anche il modello o paradigma storicistico-genealogico-ermeneutico, o anche dialettico e interpretativo, che dopo Hegel, dopo Nietzsche, dopo Heidegger si è imposto come sempre più centrale, in quanto capace di radicalizzare la stessa criticità (alla Kant-Husserl), che a sua volta oltrepassava così i dogmatismi (reali e virtuali) della metafisica e dell'analisi. Il nuovo modello ha alla base il principio idealistico (che tutto è dato nella mente), ma della mente si fa qualcosa di storico e di sociale, e non di esclusivamente linguistico. Al centro del suo procedere sta, non solo, il richiamo alla mediazione della Mente, ma una concezione della mente che è storico-sociale, fatta di lingue, di storie, di tradizioni, di *formae mentis*, di paradigmi inconsci, di atteggiamenti incorporati dal soggetto, da ogni soggetto, in quanto attivi nella società e lì attivi per e attraverso la sua storia. E ancora: pensare si fa, così, interpretare e interpretare nel pluralismo, nella differenza, nella tensione. Nella dialettica. La realtà mediata dal pensiero, e da un pensiero socializzato e storicizzato, ha sempre il carattere conflittuale di cui solo la dialettica ci è *memento* e strumento di lettura. Nel modello storicistico, postidealistico e antimetafisico, critico-critico poiché capace di rileggere gli stessi postulati della critica, ermeneutico poiché legato al tempo-storia e al primato cognitivo e esistenziale dell'interpretazione, si decanta nella teoreticità *aperta*, *critica-critica*, *flessibile*, *auto-critica* e *meta-critica* che, oggi, ci appare (ed è) la forma più piena e più alta del fare-teoresi, poiché lì ogni presupposto del *theorein* viene rimesso in dubbio, chiamato in causa, esposto e esaminato, e riammesso nel circuito vissuto dell'esperienza, che è sempre esperienza sociale, connessa a un tempo-storia che la contiene e la orienta. Lo storicismo, in questo modello/paradigma, mette in luce un po' tutti questi aspetti – anche se meno, molto meno quello genealogico/decostruttivista

– e, poi, salda la teoreticità ad un andirivieni tra dato, soggetto (trascendentale) e contesto (storico-sociale), secondo un processo aperto, drammatico, dialettico che solo l'impegno dell'interpretazione tende comprendere nella sua specificità, nella sua tipicità, nella sua originalità settoriale. Lo storicismo, oggi, va riletto in relazione a questa frontiera teoretica, per coglierne il *valore* e anche il *limite*. Posto il primo in una serie di categorie (la mediazione, la genesi o genealogia, la metacritica) da indagare una per una e nella loro ricchezza/complexità. Posto il secondo in un procedere spesso suggestivo ma rapsodico, scarsamente organico, da supportare con maggiore capacità analitica, empirico-analitica anche. Ma lo storicismo (e soprattutto il neo-storicismo o storicismo critico) ci ha vincolati, in una lunga stagione in cui i dogmatismi di vario conio tornavano a imperversare, in cui i riduzionismi della teoreticità si affermavano con forza (verso la scienza, verso l'Io), ad un pensiero capace di saldare in sé *più frontiere* e *più fattori*, con più forza critica e incisività interpretativa: di rileggere la teoreticità a contatto con ciò che la condiziona, la innerva, la sostiene, ma anche la spiazza nella sua aseità e nella sua purezza, mostrandola come tutta attraversata da aspetti sociali, da strutture storiche, da connotati socio-culturali. E attraversata in maniera dialettica: tensionale, conflittuale, aporetica anche.

2. *Il primato della mediazione (storico-sociale)*

È stato Hegel a sottolineare con decisione e in modo originale il ruolo della mediazione nel costituirsi di concetti e categorie. L'esperienza, ogni esperienza, anche quella *quinque sensuum* si dà soltanto nella mediazione: di una soggettività trascendentale, del tessuto storico-socio-culturale, dei saperi e dei loro linguaggi. Anzi, Hegel ha posto tale principio a centro motore di tutto il suo pensiero filosofico, già a partire dalla *Fenomenologia*, dove il travaglio stesso della coscienza, nel suo innalzarsi da coscienza comune a autocoscienza filosofica viene a costituirsi attraverso i tracciati di una esperienza storicizzata (le «figure») che riportano nel soggetto la completa densità della storia, il suo oggettivo cammino. Nelle opere successive tale aspetto di mediazione tra soggetto e oggetto e la dialettica che viene a determinare sarà sempre più centrale e riconoscibile come l'asse intorno a cui ruota la teoresi hegeliana. Il nostro pensare, in ogni sua forma, l'esperienza che noi facciamo, anch'essa in ogni sua forma, stanno sempre dentro un tessuto storico e di esso portano, in profondità, le tracce. Il pensiero come l'esperienza si trasforma, crescendo e sviluppandosi nel tempo, dando vita a forme nuove e articolate, che proprio dalla mediazione temporale e sociale (*ergo* storica) traggono origine e struttura. Un'opera come l'*Estetica*, considerata da sempre esemplare nel e del complesso sistema hegeliano, ci rimanda direttamente questo *focus* teoretico dell'hegelismo: ogni forma d'arte, ogni sistema estetico è radicato nel tempo storico che lo esprime e di esso porta, indelebilmente, i segni. Ma comprendere l'arte (come ogni altra forma di esperienza e di cultura) si-

gnifica ri-leggerla nel suo *habitat* storico e nel processo del divenire storico nel suo complesso. Ogni evento, anche quello più astrattamente cognitivo (come la filosofia) è contrassegnato, nel suo stesso aspetto cognitivo, dal divenire storico. Sta all'intelligenza critica dell'interprete riconoscerne il modo e fissarne la portata.

Adorno, nel suo splendido studio su Hegel, ha posto in rilievo proprio il ruolo che in quel pensiero storicistico occupa la mediazione e ne ha, con precisione, ridefiniti i confini, al di là della gabbia del sistema hegeliano e del suo formalismo dialettico, connesso al gioco triadico di tesi/antitesi/sintesi, e comprendendolo invece nella sua forma aperta e fissandolo come un elemento di alto significato teoretico.

Lo stesso Marx – hegeliano e antihegeliano insieme – dell'hegelismo salva proprio la mediazione e la dialettica come movimento che pensa e realizza (e la pensa, appunto, *realiter*) la mediazione. Anche per Marx tutta l'esperienza è mediata dal tempo storico e lo è anche il modo in cui noi la pensiamo. Si ricordi l'esempio del ciliegio nel primo caso: esso è qui, si dà alla nostra esperienza, ma perché fu trapiantato dall'Oriente, in seguito a esplorazioni e commerci. Si pensi al ruolo dell'economia politica e dei sistemi di produzione nell'elaborazione stessa del pensiero, anche del più astratto: sono aspetti tra loro simmetrici, intimamente funzionali. La stessa introduzione all'economia politica, stesa nel 1857, conferma in pieno questa correlazione tra agire economico sociale/forme dell'*experiri*/forme del pensiero, in un circolo dialettico: di rimandi, di allacciamenti, di tensioni, di opposizioni anche, di costante avvicinamento e distacco. Per Marx la mediazione storico-sociale è più viva e drammatica che per Hegel, non guarda al sistema ma solo a una fenomenologia e le stesse forme che essa produce sono inquiete, precarie, e rese valide solo dal costituirsi del tracciato storico, che è questo e non altro, ma la cui necessità è empirica e non logica.

Nella tradizione poi degli storicismi otto-novecenteschi, da quello tedesco a quello italiano, visti nella complessa articolazione delle loro forme, il principio della mediazione storico-sociale e per cui pensare è mediare in senso storico-sociale permane come principio-di-base. Si pensi a Weber, si pensi a Croce. Ma anche si pensi a Bloch in Germania o a Garin in Italia (e a Gramsci che gli sta, prima di tutto, alle spalle). Tutto il lavoro teorico di Weber si appoggia al suo stesso lavoro di storico e di uno storico che legge economie e «forme spirituali» come strettamente intrecciate, intricate l'una nell'altra in modo indissolubile e – pertanto – criticamente complesso e da analizzare caso per caso. Lo stesso saggio su *L'etica protestante*, dal punto di vista teorico, si colloca esattamente su questa frontiera, nel suo obiettivo di porre in luce la radice *anche* spirituale del capitalismo e il suo intreccio intimo con l'esperienza religiosa (riformata), attraverso la produzione dell'«etica del lavoro». Per Croce e il suo storicismo metodologico la cosa è altrettanto chiara. Tutta l'esperienza e anche l'esperienza di pensare (anche quella di Croce stesso) abitano la storia (stanno in essa e ne portano le orme, radicalmente), sono intessute di storia, vivono della e per la storia. La forma più alta raggiunta dallo storicismo crociano,

esposta ne *La storia come pensiero e come azione* del 1938, enfatizza proprio questo principio della mediazione storica e lo afferma come strumento-chiave del pensiero critico, del pensare filosofico. Strumento che poi si tratta di calare nella lettura dei vari eventi (pratici o teorici), cogliendone le collocazioni storiche, le mediazioni con le altre forme spirituali, i nessi costanti con le prassi umane, in modo mirato e particolare. Di Bloch si ricordi soltanto il suo monumentale *Soggetto/oggetto*, il testo su Hegel, di cui evidenzia e rilegge proprio lo storicismo, isolandone il tessuto teoretico e la basilarità della mediazione.

Anche il gramsciano Garin, sempre e con costanza, ha sottolineato la mediazione dialettica (aperta, senza sistema e «senza sintesi») come il centro stesso del suo storicismo. Un neostoricismo critico, erede di Croce e di Gramsci, ma soprattutto delle critiche di Gramsci a Croce, che reclamavano uno storicismo più vicino alla «filosofia della prassi» e un uso più fluido e tensionale delle categorie per ripensare la stessa esperienza nella sua stessa mediazione storica. *La filosofia come sapere storico*, scritto alla fine degli anni Cinquanta, si attesta proprio su questo nucleo/principio e lo dispone come la forma critica del presente, la più alta e complessa, la più sfuggente e problematica anche, ma quella più cogente nella teoreticità attuale.

Oltre lo storicismo anche l'ermeneutica (si pensi a Gadamer) ha richiamato l'attenzione alla mediazione su cui si costruisce ogni esperienza e ogni pensiero ed ha indicato nell'interpretazione, nel gioco libero dell'intrecciarsi delle forme dell'agire, del pensare, ecc., il principio cognitivamente adeguato a ripercorrere i processi intricati di queste mutazioni, interdipendenze, annodamenti, ecc.

Così alla mediazione va riconosciuto un ruolo-chiave nello storicismo e tale principio costituisce ancora oggi il legato più alto, complesso e irrinunciabile dello storicismo stesso, che l'ha fatta propria e l'ha fatta maturare nel suo cammino, da Hegel a Adorno.

3. *La genesi degli «apparati conoscitivi»*

L'altro aspetto cruciale della teoria storicistica è la 'genealogizzazione' (per così chiamarla) delle categorie e delle *formae mentis*, anche degli stili mentali e cognitivi, cioè di tutto quell'apparato attraverso il quale noi conosciamo. Esso è sì nella mente, ma non è *solo* della mente. Il suo venire a determinarsi è il prodotto di un processo, evolutivo-biologico prima, storico-prassico poi, storico-culturale infine. Ogni struttura della mente (e della mente intesa nella sua trascendentalità) si è formata, attraverso il linguaggio e l'esperienza della specie, così come si sono articolati e depositati nel corso della storia umana. Ciò vale per le categorie cognitive, come per quelle etiche: per tutto il mentale che è, prima di tutto, culturale, anche se poggia su dati biologici (o quasi: i tre cervelli, la struttura binaria del neocervello, gli stessi «universali linguistici», ecc.). Posizioni filosofiche come il materialismo storico, come il genealogismo nietzschiano, come lo stesso evolucionismo si sono inoltrate, da diverse posizioni,

su questa frontiera che, comunque, reclama la centralità della storia (del processo temporale evolutivo delle azioni umane scandite come specie) e il suo percorso insieme condizionato e libero. Allora le categorie sono da considerarsi il prodotto di un processo e lì trovano le loro giustificazioni, perdendo ogni alone di necessità e universalità: ogni valenza metafisica. Certo, da lì poi valgono come strutture e condizionano l'*iter* stesso del nostro pensiero, agendo come forme pure a priori nella mente che per esse e con esse agisce e si struttura, appunto, in una sua forma stabile che, a colui che pensa poggiando il proprio pensiero sul linguaggio e sull'atto di coscienza (che non è mai vuoto ma pieno di esperienza, quindi legato alla temporalità empirica e storica, quindi dotato di strutture), appare come definitiva, imprescindibile, assoluta, ma che è in realtà contingente e, appunto, storica. I trascendentali si danno come elementi assoluti (poiché è da essi che si rende possibile lo stesso pensare), mentre in realtà (in sé, se criticamente considerati: se se ne indaga la genesi, l'organizzazione, la cogenza non formale ma storico-empirica) sono strutture vincolate a condizioni storico-socio-culturali, le quali si mostrano come genetiche solo a uno sguardo critico-genealogico che si inoltra proprio nell'oscurità delle genesi storico-socio-culturali e le pone come condizioni primarie per decifrare la mente, il pensiero, la coscienza stessa.

Già Marx nel suo materialismo storico si era attestato su questa difficile frontiera, riportando la stessa nascita del *logos* a condizioni socio-economiche, scandite da una loro successione storica. Alla luce di questo principio («le idee sono le sovrastrutture dell'economico-sociale», potremmo definirlo) Marx aveva rovesciato la logica del pensiero hegeliano («posto sulla testa») e aveva denunciato l'uso equivoco (= metafisico) delle categorie dell'essere (astraendolo dal concreto e isolandolo da esso, universalizzandolo anche), poi aveva postulato uno studio genetico e storico-sociale delle categorie, di tutte, relativizzando a una cultura e a un tempo storico la loro trascendentalità. Su questa via, attraverso l'analisi del *Capitale*, aveva poi interpretato e decostruito i principi della mente dei moderni e della scienza in particolare, sottoponendola a un'analisi critica di tipo, possiamo dire, sociologico. Su questo ambito si era mosso anche Nietzsche, e con una forza eccezionale, reclamando una lettura genealogica e della metafisica e della morale. Se il pensiero metafisico ha al suo centro il dominio (la volontà di dominio, che gli impone di risolvere il molteplice nell'uno, nel fondamento, per potere da lì dedurre un ordine e un senso universale), quello morale (contrassegnato dall'etica socratico-cristiana) ha al proprio centro il risentimento (che è insieme rifiuto e invidia rispetto alla libertà e risposta etica da parte dei deboli, che di questa debolezza fa una forza, attraverso un'opera di universalizzazione e di codificazione di tipo metafisico: la assume come fondamento, come il nuovo e più universale principio etico, e universale anche poiché 'dei più'). In questo reticolo di genealogie tutte le categorie perdono ogni loro aseità e si dispongono al centro di un'irradiazione molteplice di atteggiamenti, di pratiche sociali, di pratiche linguistiche, ecc. che ne sono, di fatto, i veri fondamenti. I fon-

damenti dei fondamenti. Ma extralogici, extrateoretici, extramentali. Anzi storici e sociali e socio-culturali. Sui quali solo un'indagine decostruttiva e interpretativa può informare. E in modo via via più capillare sui modi, i tempi, i luoghi in cui si è costituita (e depositata come trascendentale della mente, del linguaggio, della cultura) tale loro coerenza.

Anche l'evoluzionismo, e proprio nelle sue frontiere attuali legate anche alla filosofia della mente, si è indirizzato su questa frontiera e in modo sottilmente analitico. Un evoluzionismo arricchito e sofisticato dalla scoperta nel DNA e che ha indagato in forme sottili l'intreccio tra strutture biologiche e *formae mentis*. Da Maturana e Varela, attraverso Monod e Jacob, su su fino a Gould e Wilson, fino a Changeux e molti altri, tutta una frontiera di ricerca si è messa in movimento, reclamando alle strutture del nostro essere una base biologica, ora genetica ora filogenetica, connessa a una teorizzazione più complessa e problematica dell'evoluzione stessa (ora discontinuista ora gradualista ora orientata al «principio antropico»). Anche il mentale sta dentro questa storia, scandita dal passaggio dall'*Homo habilis* all'*Homo erectus*, all'*Homo sapiens* e dalla crescita dell'encefalo e del linguaggio (la grande svolta evolutiva dell'omizzazione). Ma l'«espansione delle capacità intellettive dei nostri antenati», come sottolinea Boncinelli, ha prodotto specializzazione e costruzione sociale della mente, che costituisce in essa il suo *hardware*: la struttura immanente e profonda. La mente come linguaggio, come comunicazione, come coscienza ha qui le proprie radici, e sono radici evolutive.

Tra materialismo storico, ermeneutica critica e biologia (non-riduzionistica) si dispongono le traiettorie per inoltrarci verso la genealogia del mentale, la comprensione storico-evolutiva delle categorie e una rilettura storicistica, ma storicistico-critica, del *logos*, della coscienza, della logica stessa. I trascendentali sono riletti nel loro processo storico-evolutivo, ipotetico (forse e per ora) ma comunque reale e decisivo. Anche un trascendentalista critico come Preti già negli anni Cinquanta aveva evidenziato con forza questa frontiera di ricerca, e aveva indicato nel materialismo storico e nell'evoluzionismo le vie maestre per sciogliere l'«enigma» degli a-priori per via storica e storico-evolutiva.

4. Pensiero metacritico e metacritica del pensiero

Lo storicismo, nella sua forma «neo» soprattutto, è stato una costola, una variante di quel pensiero metacritico che nel corso del Novecento ha avuto diffusione europea e una ricca articolazione dei modelli, sui quali esiste una ricca letteratura, anche in Italia. Dagli studi di Pietro Rossi a quelli di Cacciatore, passando per Tessitore e per Bianco, toccando anche le ricerche di Cantillo, di Volpi e di altri ancora si è costituita una densa tradizione di analisi di questa corrente filosofica, sottolineandone sì le vicinanza con l'hegelismo, col marxismo, ma anche riconoscendone le vicinanza con la sociologia critica (da Mannheim ai francofortesi) e con l'ermeneutica da Nietzsche a Heidegger, a Gadamer.

La dimensione metacritica del neostoricismo si contrassegna sia come indagine decostruttivo-interpretativa delle strutture del pensiero, riportandolo alla sua genesi storica, sia come studio critico della tradizione storica del pensiero, rivolta a illuminarne gli innesti contestuali con tutta la storia sociale, i condizionamenti temporali, gli intrecci col politico-sociale, il socio-economico, il socio-culturale. Da un lato si dispone sul fronte della decostruzione, dall'altro su quello dell'interpretazione, ponendo come dispositivo-principe di queste complesse, ipotetiche, talvolta allusive, indagini la dialettica che sola può rigorizzare secondo un modello di opposizione/sintesi e quindi di connessione-nella-diversità il rapporto tra teoretico e extra-teoretico.

Altre forme anche più radicali – più decostruttive – ha assunto la metacritica nel Novecento, con la genealogia e con l'ermeneutica critica, che sono state capaci di revocare in dubbio tutta la tradizione occidentale del pensiero e del pensare. Si pensi a Heidegger e alla sua liquidazione/oltrepassamento della metafisica, per inoltrarsi in un pensare che è ispirato alla sfida nietzschiana e al *Freigeist* di Zarathustra, alla sua tensione di ulteriorità e di creatività ludica. Si pensi a Derrida e al suo decostruzionismo, così opposto alla *phoné* (e al suo fallogocentrismo) e così vicino alla scrittura come testo interpretabile e de-costruibile e re-interpretabile, in cui però valgono più le tracce, i margini, i silenzi per decifrare il *pendant* impensato del pensiero, ovvero le sue origini e le sue strutture e procedere verso un pensiero della differenza, come differenza radicale o *différance*.

Il neostoricismo non tocca queste frontiere critico-radicali. Si ferma prima. Rimette in circolo pensiero e tempo, *logos* e società e storia, secondo un processo appunto circolare e dialettico al tempo stesso, che ci permette di uscire dalle secche di ogni trascendentalismo e di rimettere in movimento ogni identità della teoresi. Anche se lo fa «senza necessità», mostrando convergenze e possibilità, tutte ipotetiche forse, ma che già nel loro mostrarsi *inquietano, spronano, rinnovano* quel tessuto del *logos* che viene a perdere ogni a-priorismo di diritto (pur avendolo di fatto), ogni aseità, ogni separatezza, e che si mostra, invece, nel suo faccia-a-faccia con ciò che lo circonda, lo affianca, lo contiene anche.

La contestualizzazione è la categoria metacritica del neostoricismo che applicata a «concetti e categorie» ne mostra la possibile genesi impura e il limite della loro aseità, che emerge sempre e comunque dentro un contesto storico e sociale, valoriale e 'politico' (connesso alla vita della *polis*). Pensare il pensiero è, per il neostoricismo, operazione contraria rispetto a ogni trascendentalismo (da Kant a Husserl, o almeno fino allo Husserl di *Idee*), che si attesta su un fronte inquieto e difficile, anzi arduo: come mostrare l'extrateoreticità degli a-priori e il loro stesso porsi in modo funzionale dentro e per un tempo storico, facendosi di quel tempo e il deposito e lo strumento.

Il neostoricismo, però, rispetto allo storicismo classico (metafisico e criptometafisico) si è inoltrato con audacia, con perspicacia, con insistenza e attivandosi intorno alla mediazione e alla genealogizzazione, su questa

complessa frontiera del pensiero contemporaneo e che in esso si è fatta sempre più centrale, sempre più incisiva, sempre più irrinunciabile, come le stesse frontiere postanalitiche, ermeneutiche e decostruzioniste del pensiero contemporaneo vengono a decantare.

Bibliografia

- Th.W. Adorno, *Tre studi su Hegel*, Il Mulino, Bologna 1971.
 Th.W. Adorno, *Sulla metacritica della gnoseologia*, Sugar, Milano 1964.
 E. Bloch, *Soggetto/oggetto, commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna 1962.
 R. Bodei, *Scomposizioni*, Einaudi, Torino 1987
 E. Boncinelli, *Le forme della vita*, Einaudi, Torino 2000.
 J. Culler, *Sulla decostruzione*, Bompiani, Milano 1988.
 F. D'Agostini, *Analitici e continentali*, Cortina, Milano 1997.
 J. Derrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997.
 — *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1971.
 M. Dummett, *La base logica della metafisica*, Il Mulino, Bologna 1996.
 — *La verità e altri enigmi*, Il Saggiatore, Milano 1986.
 — *Origini della filosofia analitica*, Einaudi, Torino 2001.
 — *La natura e il futuro della filosofia*, Il Melangolo, Genova 2001.
 H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Fabbri, Milano 1972.
 A.G. Gargani, *Il sapere senza fondamenti*, Einaudi, Torino 1975.
 — *Stili di analisi*, Feltrinelli, Milano 1980
 — *Lo stupore e il caso*, Laterza, Roma-Bari 1985.
 — *Sguardo e destino*, Laterza, Roma-Bari 1988.
 — *Forme di vita e forme di conoscenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
 — (a cura di), *Crisi della ragione*, Torino, Einaudi, 1979.
 E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Bari 1959.
 M. Minsky, *La società della mente*, Adelphi, Milano 1989.
 R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Bari-Roma 1989.
 C. Sini, *Filosofia teoretica*, Jaca Book, Milano 1992
 G. Vattimo, P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.
 M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1965.

CAPITOLO 10

ITINERARI (ATTUALI) DEL *VERSTEHEN*: TESTI E POSIZIONI. UNA RILETTURA

Dopo la lunga e complessa fase contrassegnata dalla elaborazione compiuta nell'ambito dello storicismo tedesco, il *Verstehen* riaffiora, per vie diverse, in molte altre aree della ricerca filosofica del Novecento, anche tra loro molto lontane, ricevendo in esse impostazioni e 'soluzioni' assai differenziate che sono venute ad arricchire e complicare la tematica del «comprendere», ma, certamente, anche a disporla sempre più al centro delle indagini metodologiche e/o gnoseologiche elaborate dalla filosofia contemporanea. Ciò ha un preciso significato: che il problema della conoscenza *deve oggi* essere affrontato in maniera meno univoca e rigida, non più demarcata esclusivamente dal criterio vero/falso, ma piuttosto da un «principio di tolleranza» e dalla legittimazione del pluralismo, in vista della tematizzazione di un pensiero a statuto 'debole', non vincolato a priori a Regole e Norme, bensì capace, pragmaticamente, di aprirsi alle metodologie più diverse, imposte sia dalla 'natura' dell'oggetto che dall'intenzionalità-guida propria di una determinata forma di pensiero. Anche il *Verstehen* (e la lunga ricerca/battaglia che si è compiuta intorno ad esso) si colloca in questo solco del pensiero contemporaneo ed agisce in direzione di un «pensare» caratterizzato dal pluralismo e dalla libera sperimentazione, dalla 'debolezza' e, anche, eventualmente, dal dis-ordine.

Le aree in cui il *Verstehen* è tornato, oggi, di nuovo alla ribalta della filosofia sono state essenzialmente quattro:

1. l'area ermeneutica, rappresentata soprattutto da Gadamer, ma già delineata da Heidegger e poi ripresa, in termini nuovi, da Ricoeur;
2. l'area logico-analitica prima fissata da Wittgenstein, poi approfondita da von Wright e da Winch;
3. l'area fenomenologia, elaborata dai posthusserliani di vario orientamento disciplinare come Scheler e Binswanger, Jaspers, Landgrebe e Schütz;
4. l'area legata alla «teoria critica», che ha al centro le posizioni di Habermas e di Apel¹.

¹ Cfr., per lo sviluppo del tema *Verstehen* dopo Weber, oltre ai testi, citati più sotto, di Gadamer, von Wright, Habermas e Apel: P. Ricoeur *Dell'interpretazione*.

Qui non è affatto possibile ripercorrere adeguatamente la ricca articolazione del tema-problema nell'ambito delle varie aree, seguirne le diramazioni e gli intrecci, gli sviluppi capillari e anche le contraddizioni. Possiamo soltanto accennare, da un lato, al tipo di presenza che il *Verstehen* viene assumendo nella riflessione contemporanea e, dall'altro, ad alcuni aspetti che caratterizzano i versanti di ricerca indicati. Sul primo punto va sottolineato che la tematica del *Verstehen* sta operando nella riflessione contemporanea attraverso una presenza diffusa e polimorfica, che affronta il problema in questione secondo diverse angolazioni, secondo metodologie radicalmente difformi, e attraverso una lettura sempre più attenta e sfumata della sua complessità. Se da un lato, infatti, si lega il *Verstehen* all'attività del conoscere in generale, affermando che esso agisce come un pre-requisito in ogni attività conoscitiva e lo si viene, quindi, a considerare come il fondamento soggettivo imprescindibile in ogni processo di concettualizzazione, radicandolo nella stessa struttura del *Dasein*, dall'altro, si procede in modo più strettamente formale, cercando di fissare le intersezioni e le differenze rispetto alla 'spiegazione', di definire il profilo logico che lo caratterizza e di demarcarne i campi di applicazione. Sono un po' le due vie maestre attuali della riflessione intorno al *Verstehen* (quella «ermeneutica» e quella «analitica», a cui va aggiunta una via «storico-critica» che ambisce a delineare la struttura-funzione gnoseologica del «comprendere», come pure la sua attività in campo epistemologico, rappresentata da alcuni seguaci della «teoria critica», come Habermas ed Apel), tra loro apertamente in contrasto, ma anche per il duplice peso che assume, oggi, la discussione intorno al *Verstehen*: di rinnovare il problema gnoseologico ancorandolo all'io, al linguaggio e al loro rapporto col mondo storico e umano, facendolo così deviare da quella identificazione con la conoscenza scientifica e formale a cui è stato a lungo (dal positivismo in poi) sottoposto; di affinare gli strumenti operativi della logica scientifica, mostrando la validità del metodo della «comprensione» in determinate classi di scienze (quelle umane e, più in particolare, quelle rivolte allo studio dell'«azione sociale» o della soggettività).

Per definire, in modo preciso, questa presenza articolata del *Verstehen* nel dibattito filosofico contemporaneo, guardiamo più da vicino alcuni casi esemplari: Gadamer, von Wrigth e Habermas/Apel, che si muovono

Studio su Freud, Il Saggiatore, Milano 1967 e Id., *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977; L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967; P. Winch, *Il concetto di scienza e le sue relazioni con la filosofia*, Il Saggiatore, Milano 1972; M. Scheler, *Sull'idea dell'uomo*, in Id., *La posizione dell'uomo nel cosmo e altri saggi*, Fabbri, Milano 1970; L. Binswanger, *Per un'antropologia filosofica*, Feltrinelli, Milano 1970; K. Jaspers, *Psicopatologia generale*, «Il pensiero scientifico», Roma 1964; L. Landgrebe, *Fenomenologia e storia*, Il Mulino, Bologna 1972; A. Schütz, *La fenomenologia del mondo sociale*, Il Mulino, Bologna 1974. Per una critica del «comprendere»: H. Albert, *Storia e legge: per la critica dello storicismo metodologico*, «Rivista di filosofia», 1978, 1.

su piani tra loro assai differenziati di ricerca. Gadamer, contrapponendo «metodo» a «verità», afferma la priorità dell'ermeneutica rispetto ad ogni indagine scientifica, poiché anche questa si definisce in una tradizione sociale e linguistica e quindi deve essere 'compresa' rispetto al 'senso'. Ogni forma di esperienza o di discorso è immersa in un *continuum* storico del quale va interpretata la 'struttura', per così dire, e, in particolare, il modo in cui agisce in quell'io-finito che è il soggetto dell'esperire e del pensare. La filosofia diviene quindi ermeneutica e il suo problema centrale si delinea come quello legato al quesito di «come sia possibile il comprendere»². Tale comprendere non è, però, «una costruzione concettuale che si sviluppa logicamente da principi», ma «il proseguimento di un accadere che ha origini remote»³, cioè il potenziamento consapevole di un atteggiamento connaturato all'«esserci» dell'uomo. Così Gadamer, intrecciando criticamente Heidegger e Dilthey, afferma «l'universalità del problema ermeneutico» e quindi della sua validità (nessun «evento» umano e/o naturale sfugge alla collocazione storico-ermeneutica, poiché avviene in uno spazio/tempo umanizzato, linguisticamente connotato, strutturato da «tradizioni», ecc.), come pure la risoluzione linguistica di tale problema. L'ermeneutica si afferma, dunque, come la forma più adeguata di filosofia e il «comprendere» si delinea come la sua «logica». Solo che il «comprendere» non si fa affatto «metodo», non si organizza univocamente nei suoi strumenti concettuali e nei suoi compiti, ma si definisce come un atteggiamento cognitivo, legato all'uomo e alla sensibilità storica. Si tratta infatti di delineare un approccio critico verso l'esperienza e il linguaggio, di affermare la «necessità dell'autocomprensione» in ogni conoscenza (anche in quella scientifica) o azione, di smontare i «pregiudizi» che premono in ogni atto cognitivo, valutativo, ecc., in modo da renderlo trasparente a se stesso, senza però alcuna illusione di tipo «illuministico» che crede di poter dissolvere attraverso la «critica» (oggi la «critica dell'ideologia», e qui Gadamer si riferisce a Habermas e alla sua «filosofia della riflessione») il condizionamento del «pregiudizio». Lo statuto dell'ermeneutica è «critico», il suo esercizio è complesso, spesso sfuggente (è «riflessione» e «prassi» insieme), il suo obiettivo è quello di «rivelare possibilità di essa che non sarebbero percepite»⁴ e di realizzare un compito infinito, mettendo a nudo che essa «ha in sé una tensione che non si risolve mai»⁵. L'ermeneutica si radica nel finito (nell'uomo-finitezza), lavora nel sottofondo dell'esperienza e delle categorie che la strutturano, fa un lavoro di scavo e di illuminazione, ma muovendosi alla luce di una «pratica» (di una «sensibilità» o di una «disposizione»), piuttosto che di un «metodo». Il comprendere si deli-

² H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, Fabbri, Milano 1972, p. 8.

³ Ivi, pp. 21-22.

⁴ H.G. Gadamer, *Replica*, in *Ermeneutica e critica dell'ideologia*, Brescia, Queriniana, 1979, p. 299.

⁵ Ivi, p. 300.

nea quindi come il gioco (libero e critico) tra io-linguaggio/mondo/storia e ermeneutica (come atteggiamento e disposizione) in vista di una pratica cognitiva che faccia emergere il non-detto, il nascosto, il pre-giudiziale e che attui una lettura integrale e radicale dell'esperienza, dell'uomo e del *Logos*. Essa non dimostra, ma «afferra», lavora ai margini, non pre-determina le procedure. Il comprendere è «atteggiamento», che «presuppone soltanto una presa di coscienza, la quale, designando la nostra opinione e i nostri pregiudizi, li qualifichi come tali, e, con ciò stesso, li privi del loro carattere oltranzistico»⁶, e che, anche, ponga in luce le «proprie attuali anticipazioni»⁷, ed è anche una «abilità», che consiste nel sollevare dubbi e problemi, capace di «contestualizzare» il dato (testo, evento, io, ecc.), ma anche di «distanziarlo», di allontanarlo da sé per «fissarlo» nella continuità vivente di elementi, i quali si accumulano per diventare «una tradizione»⁸. Il criterio e il compito del comprendere riposa nell'«interrogazione». Comprendere «è operare una mediazione tra il presente e il passato, è sviluppare in se stessi tutta la serie continua delle prospettive attraverso cui il passato si presenta e si rivolge a noi»⁹, collocandosi presso il linguaggio e sottoponendolo alla «interrogazione». La comprensione, in Gadamer, perde ogni profilo logicizzante per accreditarsi come «atteggiamento» esclusivamente filosofico (cioè riflessivo/pratico); non appartiene alla scienza e al suo «metodo», ma al sapere ermeneutico e alla sua tensione verso la «verità» (il disvelamento e l'autenticità). Di essa non si dà un profilo connesso all'elencazione di strumenti *ad hoc*, stabili e definibili, ma piuttosto il «senso» del suo operare ed i pre-requisiti di questo «senso».

Con Gadamer il *Verstehen* si colloca decisamente al di qua di Dilthey (di cui però riprende e sviluppa l'angolazione ermeneutica) e al di là di Schleiermacher (di cui dilata l'ermeneutica testuale e filosofica), su di una rotta che, attraverso la lezione dell'ontologia heideggeriana, lo conduce ad una identificazione dell'ermeneutica come paradigma universale della conoscenza vera. Il *Verstehen* risulta così dilatato nel suo compito e nel suo valore, ma anche de-tecnicizzato. Non è più *una* forma della conoscenza, ma coincide con la conoscenza in generale; non attiene più ad *una* classe di fenomeni, ma ad ogni classe di eventi; non si caratterizza – ripetiamo – affatto come metodo, ma si risolve in atteggiamento. L'operazione-Gadamer, se da un lato si radica, e profondamente, nello storicismo, dall'alto ne prende, e radicalmente, le distanze. Il suo obiettivo non è di fondare una logica delle scienze umane, ma di additare un orientamento cognitivo più generale, una gnoseologia universale e squisitamente critica, che deve porsi alle spalle di ogni classe di conoscenze e tutte 'inverarle'. In breve, il *Verstehen* si risolve in strumento-principe della coscienza filosofica.

⁶ H.G. Gadamer, *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli 1969, p. 84.

⁷ Ivi, p. 85.

⁸ Ivi, p. 89.

⁹ Ivi, p. 93.

Con von Wright, invece, si ha un po' l'itinerario opposto rispetto a quello di Gadamer. La comprensione si delinea come *un* metodo (anche se ben diverso dalla spiegazione) ed assume *un* suo spazio specifico nell'indagine logica e metodologico-epistemologica. Profondamente influenzato dalla filosofia del secondo Wittgenstein e dalla sua revisione dello statuto del linguaggio e del ruolo della logica, il filosofo finlandese, dopo una serie di ricerche sulla logica induttiva e sulla probabilità, come pure sulla logica modale e in particolare su quella deontica, ha pubblicato nel 1971 un volume (*Spiegazione e comprensione*) che ha fatto molto discutere¹⁰ ed ha sviluppato in sede logico-epistemologica alcune tesi della filosofia post-wittgensteiniana. Il volume contrappone «due tradizioni» (quella legata alla «spiegazione causale» e quella connessa alla «spiegazione teleologica»), mettendo in rilievo, con i reciproci scambi, anche la loro differenza in sede logica ed epistemologica. La spiegazione causale non è sufficiente (può essere impiegata a livelli elementari, ma va poi integrata e superata man mano che si sale verso fenomeni più complessi) a illuminare l'articolazione delle azioni. Il campo dei comportamenti deve essere affrontato secondo una prospettiva teleologica, che implica l'intenzionalità, cioè non va spiegato in senso naturalistico-causale, ma compreso. La comprensione, in quanto interpretazione esplicativa che applica il principio teleologico, caratterizzato dalla «nozioni di *funzione, tendenza a uno scopo e totalità organiche*» come pure di quelle di «*propósito e intenzionalità*»¹¹, ha una sua indipendenza dalla spiegazione causale (in quanto il tipo di spiegazione che produce è connotato da una inferenza pratica, senza necessità *logica*). L'intenzione, con i suoi complessi elementi, ora cognitivi, che la costituiscono, sta alla base del comprendere e

il comportamento riceve (il suo) carattere internazionale dal fatto di essere *considerato* dall'agente stesso, o da un osservatore esterno, in una prospettiva più ampia, dal fatto di essere *posto* in un contesto di mete e cognizioni.¹²

In questo contesto il comportamento può «essere spiegato teleologicamente», ma prima deve essere «compreso intenzionalisticamente»¹³. Comprensione, teleologia e intenzionalità si delineano come strumenti cognitivi (ed epistemic) essenziali sul terreno delle scienze storiche e sociali, nelle quali «il posto della spiegazione causale», che pur è presente, «è affatto peculiare e tipicamente subordinato ad altri tipi di spiegazione»¹⁴: appunto a

¹⁰ Cfr. J. Manninen, R. Tuomela (eds.), *Essays on Explanation and Understanding*, Reidel, Dordrecht 1976 (in cui sono accolti interventi di Riedel, Tuomela, Winch, Hintikka, ecc.).

¹¹ G.H. von Wright, *Spiegazione e comprensione*, Il Mulino, Bologna 1977.

¹² Ivi, p. 139.

¹³ Ivi, p. 145.

¹⁴ Ivi, p. 158.

quella teleologica. Tipico il caso della storia: «La spiegazione di un evento in storia (per esempio, lo scoppio di una guerra) consiste, spesso, nell'indicare uno o più antecedenti» da intendersi come cause. Tuttavia «ciò che li connette non è un insieme di leggi generali, bensì un insieme di asseriti singolari che costituiscono le premesse di inferenze pratiche»¹⁵, e tutto ciò rimanda direttamente alla spiegazione teleologica, che ha proprio la struttura logica delle «inferenze pratiche» che agiscono come «regole». L'uso di questi strumenti logici rende i modelli esplicativi propri delle scienze sociali «molto differenti dai modelli di spiegazione causale che si applicano sul micro-mondo di eventi individuali in natura»¹⁶. La comprensione, in breve, poggia su e, al tempo stesso, sanziona una demarcazione epistemica e introduce nel campo più complesso e problematico delle scienze sociali e storiche un «paradigma» di «razionalismo»¹⁷. La polemica di von Wright contro l'imperialismo della tradizione empiristica (causalistico-nomologica), rappresentata sul terreno delle scienze storico-sociali da Hempel¹⁸, lo dispone verso il recupero, sia pure in forma logico-analitica, della lezione e delle istanze dell'ermeneutica e dello storicismo. La comprensione, nell'ex allievo di Wittgenstein, si caratterizza in senso strettamente metodologico e si delinea specialmente nel suo valore epistemologico: si definisce, da un lato, in rapporto all'intenzionalità e alla sua struttura logica (direzione verso uno scopo, collegamento al contesto presente/passato, non-causalità, ecc.), mentre dall'altro si afferma il suo valore di demarcazione (sia pure debole). La comprensione non è qui il paradigma di una gnoseologia generale, ma la struttura di un metodo di vasta portata epistemica e cognitiva. Anche se il rapporto tra «spiegazione causale» e «spiegazione teleologica» non assume alcun aspetto di rottura – poiché tra i due modelli agiscono anche dei sotto-modelli mediatori quali il «quasi-causale», ad esempio nella storia, e il «quasi-teleologico», nella biologia –, mantiene invece un preciso significato anti-riduzionistico, in aperta polemica con molte posizioni sostenute dall'empirismo logico¹⁹. La via intrapresa da von Wright manifesta autorevolmente un altro versante di attualità e di approfondimento dei temi connessi al *Verstehen*, anzi la loro penetrazione in aree che si erano tenute da essi rigidamente distanti e li avevano investiti con una condanna formulata per i legami con l'intuizionismo e, al di sotto, con l'irrazionalismo.

Sempre sul terreno strettamente epistemologico, ma con un più inteso dialogo rivolto verso le posizioni dell'ermeneutica, si sono sviluppate le posizioni di Habermas e Apel, entrambi strettamente congiunti, sia pu-

¹⁵ Ivi, p. 165.

¹⁶ Ivi, p. 187.

¹⁷ Ivi, p. 189.

¹⁸ Cfr. C.G. Hempel, *Come lavora uno storico*, Armando, Roma 1977.

¹⁹ Cfr. S. Nannini, *Azione e intenzione in von Wright*, «Annali dell'Istituto di filosofia», V, 1983.

re in forme e dosi diverse, alle tesi della «teoria critica». Habermas, muovendo da un'ottica strettamente adorniana in sociologia, nella sua ricerca epistemologica, largamente influenzata da Weber, sia pure rivisto e radicalizzato²⁰, si è rivolto ad indagare la «logica delle scienze sociali». Contro ogni pregiudizio di tipo positivistico Habermas si appella, nelle scienze sociali e storiche, alla «comprensione del senso», recuperando l'«approccio fenomenologico» (di Cicourel, di Schütz), quello «linguistico» (del 'secondo' Wittgenstein, di Winch) e quello «ermeneutico» (di Gadamer, in particolare) come strumento per edificare i principi esplicativi delle scienze umano-sociali. I diversi approcci convergono nella necessità di collegare il «linguaggio» ad una «forma di vita o tradizione», che agisce attraverso «costrizioni», poiché

il nesso oggettivo, solo a partire dal quale le azioni sociali possono venire comprese, si costituisce sulla base del linguaggio, del lavoro e soprattutto del dominio.²¹

La comprensione agisce come storicizzazione, si articola secondo il principio della mediazione, si comporta come una interpretazione (esemplificata con precisione dalla psicoanalisi) ed approda ad un «funzionalismo ermeneuticamente chiarito e storicamente orientato», in quanto saldato ad un «interesse gnoseologico di emancipazione»²², che sta alla base della «sociologia comprendente», la cui verità è infatti non «tecnica» ma «pratica», cioè misurata «nella riuscita prosecuzione e maturazione di un processo di formazione»²³. Le tesi habermasiane richiamano in vita la netta scissione tra le scienze della natura e le scienze dello spirito elaborata dagli storicismi, riconfermano l'autonomia del «comprendere» in quanto fondata sulla storicizzazione/mediazione che opera già nel linguaggio, ma introducono (ed è questo il punto che le allontana dallo storicismo e dall'ermeneutica) una accezione politico-prassica del 'senso', orientandolo decisamente verso un interesse/punto-di-vista, quello dell'«emancipazione». La comprensione si caratterizza, così, per il suo aspetto ermeneutico, come pure per il suo elemento di impegno orientato, che viene a demarcare con decisione l'area delle discipline sociali, rispetto a quelle naturali. Posizioni quasi analoghe, se pure con una maggiore vicinanza ai principi dell'ermeneutica e con un'attenzione assai maggiore (rispetto a Habermas) ai temi del pragmatismo (Peirce) e della filosofia analitica (Wittgenstein), ricorrono anche in Apel che, assumendo come fondante il «gioco linguistico» di Wittgenstein, lo interpreta però

²⁰ Cfr. J. Habermas, *Logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1970, *passim*.

²¹ Ivi, p. 263.

²² Ivi, p. 283.

²³ Ivi, p. 285.

come una unità *dialettica* di uso linguistico, prassi vitale e comprensionemondana, cioè come una unità capace di non escludere la contraddizione tra i suoi momenti costitutivi.²⁴

La comprensione, in Apel, facendosi autocomprensione dell'uomo e esprimendosi attraverso la psicoanalisi e la critica dell'ideologia, approda ad una «comunicazione» capace di fondare una «comunità»²⁵, che si trova sulla linea dell'«emancipazione» di Habermas, ma anche ne sviluppa le implicazioni più strettamente etico-antropologiche, attuando una variante in chiave etico-pragmatica delle istanze congiunte dello storicismo e dell'ermeneutica che stanno alla base dell'epistemologia (e della gnoseologia) verso cui si orienta la «teoria critica». Anche Habermas e Apel tracciano un ulteriore percorso del *Verstehen*, un itinerario di ripresa/aggiornamento che lo colloca, ancora una volta, al centro del dibattito contemporaneo, secondo un'angolazione ermeneutico-antropologico-politica.

Gadamer, von Wright e Habermas/Apel si delineano come tre vie di attualità del *Verstehen*, ma anche come tre sondaggi diversi intorno alla sua struttura articolata e sfuggente, sebbene accomunati da una univoca e decisa istanza anti-riduzionistica, rivolta a contrastare l'«imperialismo» dell'epistemologia e gnoseologia elaborate dal positivismo e dal suo vincolo (integrale) stabilito con il paradigma della «scienza», sperimentale e quantificante, per un verso, formalizzante e deduttiva, per l'altro.

Possiamo ora, per abbozzare una qualche sintesi conclusiva, cercare di delineare, sia pure in modo molto sommario (cioè senza alcuna pretesa di esaustività e senza volontà di fissare caratteri definitivi, anzi proponendosi soltanto di favorire una riflessione intorno a questa categoria logico-epistemico-gnoseologica centrale nel pensiero contemporaneo), la struttura del *Verstehen*. Per «struttura» intendiamo sia l'analisi del suo profilo logico, sia la sua funzione epistemologica, sia, ancora, il suo valore gnoseologico. Va inoltre premesso che, alla luce dell'itinerario svoltosi da Dilthey a noi, il *Verstehen* manifesta, prima di tutto, una propria autonomia. Autonomia, appunto, logica ed epistemologica che si atteggia anche come priorità in campo più generalmente gnoseologico. Il *Verstehen*, infatti, non può essere ridotto a spiegazione o altro, ha una sua specificità ed un suo tipico o privilegiato campo di applicazione (le «scienze dell'uomo»), come pure una sua funzione illuminante per quello che concerne l'attività conoscitiva in genere. Ed è proprio questa autonomia/specificità che si tratta di definire, guardando alla «forma» costitutiva e al «valore» cognitivo del *Verstehen*.

Sul piano logico va rilevato che il «comprendere» si colloca su una precisa (e 'altra') dimensione del linguaggio. La parola non viene assunta in

²⁴ K.O. Apel, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, p. 103.

²⁵ Per i rapporti di Apel con l'ermeneutica cfr. K.O. Apel, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Il Mulino, Bologna 1975.

relazione al significato (o meglio, non soltanto ad esso), ma si articola sul 'senso'. Se il significato si definisce in rapporto alla denotazione di una parola, il senso si delinea piuttosto rispetto all'uso. E l'uso è caratterizzato in senso storico-culturale, si arricchisce mediante la comunicazione, non è affatto univoco, ma pluralistico. La distinzione tra senso e significato, già fissata in sede logica da Frege²⁶ e presente anche negli storicismi tedeschi²⁷, pone l'accento su una funzione ulteriore del linguaggio (non-denotativa), legata alla trasmissione-riproduzione di culture, tradizioni, «forme-di-vita». Da un lato, quindi, il linguaggio si lega alla retorica (che riguarda i linguaggi d'uso, la comunicazione quotidiana, lo scambio informativo, senza troppo riguardo per il rigore *formale* dell'argomentazione), in quanto si colloca all'interno della comunicazione umana, del dialogo io-tu-altri, della tensione persuasiva piuttosto che dimostrativa; dall'altro, si richiama alla pratica ermeneutica, in quanto coglie ogni enunciato (e ogni parola) nel contesto discorsivo (e non) che l'avvolge e lo sostiene, nella sua intenzionalità, manifesta o meno che sia, nel peso che determina su di esso tutta una tradizione culturale. Così il linguaggio viene umanizzato e storicizzato. E il senso si manifesta proprio all'incrocio di queste due coordinate, attraverso l'attività (globale) del parlante e la sua collocazione storico-culturale (nel presente e, attraverso questo, nel passato). Il *Verstehen* si definisce proprio in questa dimensione del linguaggio che fa centro sulla 'mediazione'. Comprendere (ad esempio, un enunciato, ma anche, più in generale, un 'evento') è quindi collegarlo come parte ad un tutto al quale è organicamente connesso, superandone la separatezza, coglierlo nei nessi che vengono a costituirlo (con l'io, con la classe di eventi – o discorsi – in cui si inserisce, con il 'mondo' e con la sua storia). In tal modo ne risulta chiarita anche la stessa individualità, il suo carattere singolare e non-ripetibile, che si delinea, infatti, proprio all'incrocio di queste molteplici mediazioni (di processi intenzionali, di pratiche di discorso, di bagaglio storico-culturale). La 'logica' del *Verstehen* è, ad un tempo, logica della mediazione e conoscenza dell'individuale, propria del procedimento ermeneutico, con la sua attenzione al rapporto io-oggetto, alle direzioni intenzionali, al nesso con la 'totalità', ecc. Essa si pone al centro di questa 'logica del senso' e ne esprime la funzione cognitiva. Si tratta però, e va sottolineato con vigore, di una logica 'altra' rispetto a quella propria del discorso scientifico, che si articola intorno al significato, al procedimento astrattivo e nomologico. Essa non guarda alle 'leggi', ma all'"evento" non spiega, ma, appunto, comprende. Che poi anche alcune scienze naturali (come, ed esempio, l'etologia) usino procedimenti di tipo interpretativo, significa soltanto che tra le scienze della natura e quelle dell'uomo (linguistiche, storiche, psicologiche, ecc.) non esiste *alcuna* demarcazione troppo netta, ma soltanto un dosaggio diverso di metodi, una differenza

²⁶ Cfr. G. Frege, *Senso e denotazione*, in *Ricerche logiche*, Calderini, Bologna 1970.

²⁷ Cfr. P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino 1956.

instabile e un appello a strumenti che sono reclamati dall'oggetto stesso piuttosto che imposti dal ricercatore. Anzi, il riconoscimento del «comprendere» come *un* metodo della «ricerca scientifica» non può che favorire quel potenziamento della liberazione epistemologica che appare come un compito, ed essenziale, della riflessione contemporanea. L'accoglimento del *Verstehen* all'interno dello strumentario della scienza non può che accelerare quella fine dell'imperialismo epistemico che con Criteri di Demarcazione, col feticismo del Metodo, con Condanne di eresia e brutali Espulsioni ha provocato già troppi danni ad una costruzione veramente critica dell'edificio del sapere contemporaneo, che già, di fatto, si rivela come caratterizzato dal pluralismo e dalla complessità, se non proprio dall'anarchia, e che invoca a proprio principio di regolamentazione una liberalizzazione radicale, controllata al proprio interno dal metacriterio della criticità (cioè di una indagine aperta perfino sui propri postulati e sulle radici che li alimentano).

Spostandosi ora sul piano epistemologico, va sottolineato che il *Verstehen* si applica ad oggetti non-separati (non isolabili dall'io e dal contesto), poiché questi esigono sempre di essere considerati «in sé» e «per altro», di essere congiunti anche al 'senso' e all'«intenzionalità». Un tale tipo di oggetto è quello specifico delle scienze umane. Tali scienze, infatti, non solo coinvolgono l'osservatore nell'osservato, ma mostrano anche un osservato che è sempre contestualizzato e dinamico, connesso alla 'totalità'. Cioè appare con evidenza in psicologia (si studia, ad esempio, la memoria isolandola, ma solo artificialmente, poiché non la si può *realmente* disgiungere dall'affettività, dall'intelligenza, dall'inconscio, ecc.), in sociologia (lo studio del potere rimanda alle classi e queste al tipo di economia, ecc.), in psicoanalisi, in antropologia culturale (l'analisi dei miti o dello scambio dei doni implica il riferimento a tutta una *Weltanschauung* e ad un ordinamento socio-culturale), in economia e nella storia. Questa interconnessione si delinea anche nelle scienze naturali (fisica o biologia, ad esempio; infatti lo studio della nutrizione rimanda al problema della circolazione del sangue o allo studio del sistema nervoso), ma in maniera meno imperativa, meno prioritaria. La dimensione 'organicistica' degli eventi umani esige che ogni *secatio* che in essi si compie sia, sempre e immediatamente, corretta dall'intervento della relazione/riunificazione.

Il *Verstehen* viene a caratterizzare (e garantire) questo contatto dinamico contestuale con l'oggetto delle varie scienze umane e si deposita in esse non certamente come metodo 'unico' (e forse nemmeno 'principe'), ma, piuttosto, come momento irrinunciabile, come procedimento integrativo necessario, che non si sovrappone ai metodi sperimentali, bensì li oltrepassa e li integra, spezzandone la separatezza e risolvendo i loro risultati su un piano di ricerca ulteriore. Appunto quello dell'unità organica dei fenomeni in questione, quindi sia della loro individualità sia della loro connessione alla totalità. La presenza di questa ottica rivolta alla «comprensione» pone le scienze umane su un terreno di autonomia relativa rispetto alle scienze naturali, non intesa come separazione quanto co-

me ulteriorità. Le scienze dell'uomo esigono una cautela critica maggiore, un'analisi che ne ricomponga i vari segmenti dispersi nelle diverse discipline, una prospettiva che tenga conto della loro complessità e del loro statuto dialettico-organico (sia per quanto riguarda l'oggetto, sia per quanto concerne i metodi): il *Verstehen* si delinea come lo strumento centrale per ricomporre l'unità-complessità del loro oggetto e per attuarne una lettura non riduttiva. Tale procedimento garantisce la messa a fuoco dell'organicità dell'oggetto, la sua stessa individualità, come la sua dipendenza da prospettive di 'interesse', permettendone una conoscenza più unitaria e globale, più 'adeguata' e più critica. Le scienze umane, in breve, aldilà della loro organizzazione in discipline sperimentali, lasciano sussistere il problema del 'senso' del loro oggetto e reclamano, quindi, uno strumento che lo 'comprenda'. Il *Verstehen* appare (almeno fino ad oggi) lo strumento cardinale per attuare questa penetrazione del 'senso'.

Per quanto concerne l'aspetto gnoseologico, il *Verstehen* si delinea come una prospettiva che garantisce una *liberalizzazione* interna della conoscenza e un suo profilo *anti-riduzionistico*, ma anche si afferma come l'atteggiamento-principe del conoscere (come quello più *universale* e più *funzionale* alla dialettica della conoscenza). Esso postula lo scambio tra soggetto e oggetto (e non la separazione), l'atteggiamento dell'"ascolto" e la flessibilità delle categorie, la lettura del contesto e della mediazione. Il suo modello gnoseologico non privilegia Metodi e Norme, non vincola l'oggetto allo strumentario del soggetto, ma procede per reciproci scambi, per approssimazione e 'aggiramenti', così come realmente opera la conoscenza pratica e comune. Come modello gnoseologico il *Verstehen* si pone al di qua della conoscenza scientifica, ma anche al di là. In quanto ne propone una ulteriore integrazione, un arricchimento in relazione al 'senso' (che essa, per statuto, trascura). Con ciò impone di liberalizzare il modello della conoscenza, di renderlo pluralistico al proprio interno, di smontare ogni egemonia e imperialismo (a cui si accompagna, spesso, il 'terrorismo' epistemico) e di dare spazio a procedure differenziate da 'provare' soltanto attraverso il dialogo critico intorno ai metodi e attraverso il controllo della funzionalità (pragmatica). Al tempo stesso esige la fine di ogni atteggiamento riduzionistico, di ogni privilegiamento del semplice rispetto al complesso, dell'"uno" rispetto ai 'molti', del convergente rispetto al divergente, ecc., in quanto incapace di controllare (e di sviluppare) la crescita disseminata delle strategie e l'autonomia delle loro procedure.

L'autonomia logica, la funzione epistemologica e il valore gnoseologico del *Verstehen* (che abbiamo voluto, qui, soltanto indicare) rivelano con piena evidenza l'attualità di questo tema-problema, il suo collocarsi al centro (e anche ad un punto di svolta) della riflessione contemporanea. Lo storicismo da Dilthey a Weber ha messo in circolazione una 'categoria' di 'lunga durata' e di indubbio rilievo e ne ha offerta una soluzione articolata, giocata intorno a due modelli (ermeneutico e analitico) che tuttavia si saldano nel rivendicare, per alcune classi di scienze, un'ottica alternativa/integrativa rispetto a quella ispirata alla «spiegazione». L'attualità del

Verstehen significa anche attualità dei maestri che lo hanno teorizzato, a cominciare da Dilthey e Weber, per scendere poi verso Gadamer, von Wright o Habermas, che rappresentano altrettante linee (e qui abbiamo potuto soltanto accennarle) di ripresa/sviluppo di quel tema cruciale fatto emergere, nell'*agorà* filosofica, dalle ricerche dello storicismo tedesco.

CAPITOLO 11

ATTUALITÀ DELLO STORICISMO (ANCORA CRITICO): NOTA 2007

1. *Temî che ritornano*

L'atteggiamento teorico (non teoreticistico) dello storicismo (critico) è stato e sta ritornando al centro della teoresi contemporanea. Quel suo contestualizzare, relativizzare, intrecciare con società/cultura/storia l'atto del teorizzare, cogliendone la complessità, la non-aseità, il reticolo di nodi che lo connettono al tempo sociale e al tempo storico, come pure quel leggere la storia in modo postmetafisico, quale tessuto di eventi collettivi e molteplici, depositi di ogni 'senso' dato *a priori* e solo faticosamente, probabilisticamente, e problematicamente, costruibile *a posteriori* e, infine, quel collocare mente/soggetto/coscienza dentro una trama di eventi estranei al mentale, ma che lo innervano e lo condizionano, e che sono costruiti nella storia, come il linguaggio *in primis* – tutti questi aspetti costituiscono il nucleo di tale atteggiamento teorico. Ma tale atteggiamento non è entrato in eclisse con l'esaurirsi dell'età degli storicismi, anche nelle forme o più innovatrici o degli epigoni, anzi è riapparso come un osso-di-seppia col quale la teoreticità filosofica deve fare i conti e li deve rifare a più riprese, anzi continuamente.

I segni di questo 'ritorno' dello storicismo (dei suoi temi e problemi, non del suo «ismo») stanno intorno a noi nella filosofia contemporanea in forma esplicita ed efficace. Basti pensare all'ermeneutica e al suo fronte più avanzato e più critico. A Gadamer da un lato, a Ricoeur dall'altro e al loro costruire il pensare entro le nicchie del linguaggio, della narrazione, dell'interpretazione che reclamano, alla loro base, il tessuto stesso della storia. Per Gadamer proprio *Verità e metodo* (ma anche *Verità e metodo due*) è il richiamo più esplicito alla tradizione dello storicismo tedesco, riassorbito nell'orizzonte di una filosofia ermeneutica che attinge categorialmente e come *forma mentis* alla tradizione di quello storicismo critico. Dall'interpretare al comprendere, al principio del circolo ermeneutico. Per Ricoeur basta tenere presente anche solo *Sé come un altro* per ritrovare anche qui i temi classici dello storicismo, per cui il soggetto è al di là della coscienza; è linguaggio e storia e si costituisce in costante tensione rispetto all'altro-da-sé (cultura, tempo storico, altra soggettività che sia).

Anche l'eredità stessa della Scuola di Francoforte rappresentata da Habermas, è un'eredità storicistica, in buona parte. Se pur Habermas passa

come un sociologo e un sociologo politico, attento alla costruzione di una democrazia autentica dentro l'industriale avanzato e il post-industriale e nel tempo delle comunicazioni di massa, teorizzando in essa sia il ruolo dello Stato che dell'Opinione pubblica, al cuore del suo pensiero sta una teoria del soggetto e una metateoria del pensiero che ne esaltano i legami sociali e storici, la dimensione comunicativa e dialogica, la capacità argomentativa indirizzata alla comune comprensione tra soggetti, da porre al centro della stessa società democratica, come criterio di legittimazione e come principio di formazione. Anche qui il nesso soggetto/linguaggio/storia e quello tra soggetto/dialogo/argomentazione/comprendimento (che sono temi squisitamente storicistici) sono, appunto, centrali.

Gli echi stessi che il marxismo (ormai fuori scena come «ismo») lascia nella cultura contemporanea sono dello stesso tipo: sono richiami a quella mediazione tra soggetto/cultura/storia per attuare la comprensione stessa del pensiero, sottolineando in particolare come quella dimensione della storia sia una storia politico-sociale. Soprattutto e prima di tutto. Ciò significa che il tempo sociale e storico va intessuto di e da uomini in carne ed ossa, organizzati socialmente, impegnati politicamente dentro una temporalità che è aperta e conflittuale, e che impone il proprio stigma a tutte le 'creazioni' del tempo storico, in modo più o meno mediato che ciò avvenga.

E potremo continuare. Ma sarebbe un esercizio un po' sterile. Va – invece – sottolineato come da più parti ci si richiami, oggi più di ieri, al tessuto storico delle forme culturali per capire il presente e possederne criticamente gli strumenti (cognitivi e non), al risalire al tessuto storico-sociale per capire (criticamente e in modo autentico) quelle forme che in esso si vengono a determinare, supportandone istanze, interessi, scelte e egemonie e di tutto ciò portando, nella propria struttura, le orme e i segni. Che, però, per essere compresi vanno interpretati: letti sinergicamente spostandosi dal formale all'informale in un gioco costante di allacciamenti, rinvii, convergenze. Non dimostrabili come fattori in senso logico (poiché qui siamo *oltre* la logica, sul terreno delle genesi e degli effetti) ma certamente in senso euristico, critico e dialettico, anche se qui il dimostrare si fa piuttosto un argomentare.

2. Tra «analitici» e «continentali»

C'è però un ambito che, oggi, manifesta in modo esplicito il ruolo di *trait d'union* che lo storicismo (o meglio, un atteggiamento storicistico) viene a fissare. È quello del confronto tra «analitici» e «continentali», delle due grandi tradizioni superstiti del Novecento filosofico, qui riletto *en théorie* e accorpato intorno ai suoi Stemmi Maggiori.

Gli Analitici, da un lato, che vanno dal neopositivismo alla filosofia analitica del linguaggio, ai postanalitici americani, fino alla nuova filosofia della scienza e al neo pragmatismo statunitense, nonché ai trascendentalismi critici europei (alla Apel). Dall'altro: i Continentali, rappresentati

dalla tradizione delle filosofie dialettiche e di quelle ermeneutiche, fino alle loro più attuali filiazioni, quale il decostruzionismo e il modello del «pensiero debole». Tra le due diverse tradizioni si è costituito, oggi, uno spazio di convergenza, di reciproco innesto che si attiva intorno agli esiti postanalitici e al contrassegno linguistico dell'ermeneutica, la quale del linguaggio fissa l'universalità e il polimorfismo, radicandolo significativamente nell'orizzonte storico-culturale e storico-sociale.

L'avventura vissuta dal neopragmatismo, nella sua identità di 'galassia', da Davidson a Rorty e oltre (alla Nussbaum, ad esempio) sottolinea proprio questo recupero della storicità dell'esperienza, del pensiero e del linguaggio. Proprio la categoria di credenza, così tipica del pragmatismo (tra Peirce e James), viene sviluppata fino alle sue ultime conseguenze, mostrandone la fundamentalità in ogni processo di pensiero: sia nella elaborazione empirica, sia in quella teorica, sulle orme dell'ultimo Wittgenstein che viene indicato (da Putnam, ad esempio) come il 'rivoluzionario' di un approccio alla nozione di credenza, che egli ha inscritto in «forme-di-vita» e ha riconosciuto come ispiratrice di stili di pensiero. Anche qui, alla fine, è la storia che ritorna; la storia socio-culturale con la sua identità non astratta, bensì densa di forme, di atteggiamenti, di fedi e di principi, ovvero di credenze. Ma di credenze, appunto, storiche, nelle origini e nella funzione.

Rorty in particolare ha rappresentato il punto di colloquio e di innesto più consapevole tra la tradizione analitica e i modelli continentali, riconoscendo a questi uno sviluppo di quell'idea di verità che, al di là di ogni 'corrispondenza' e di ogni formalismo logico, si elabora su frontiere molteplici e si nutre di un proprio *iter* dialettico. Anche gli ultimi esiti del suo pensiero si collocano, sempre più nettamente su questa frontiera che riconosce intrinseca a una nozione di verità resa «tollerante e democratica» attestata su «ragioni, inferenze, e argomentazioni» (come si è sottolineato per il volume *Verità e progresso*) più che su dimostrazioni e postulata oggi dalla stessa evoluzione della società mondiale. Ancora qui l'innesto (il doppio innesto: per ridefinire la verità e per organizzare/tutelare la democrazia) tra pensiero e tempo sociale, storico-sociale viene nettamente sottolineato e argomentato.

Dal fronte delle filosofie ermeneutiche è sì sottolineata, in particolare la centralità del linguaggio, ma assunto nel suo profilo complesso, che non esclude né emargina l'organizzazione logica (e anche logico-analitica: dimostrativa) del linguaggio stesso, ma che implica anche orizzonti più ampi, che lo contestualizzano, che lo comprendono, che ce lo sviluppano in una dimensione più critica. È il narrativo (come altra via conoscitiva) che si pone ora al centro dell'attenzione, è il linguaggio metaforico che pervade tutta l'attività del pensare, è il gioco degli stili di pensiero che ritorna al centro dell'elaborazione cognitiva, di cui la scienza è solo una forma, se pure fondamentale. Non solo: del linguaggio si mostrano anche i presupposti (socio-ideologico-culturali), gli 'impensati' di Derrida, a partire da quel fallogocentrismo che fa convergere nell'analisi del linguaggio ele-

menti freudiani, heideggeriani, desaussuriani e li lega in un circolo critico-radicalo che del linguaggio stesso dissotterra le radici più nascoste, i condizionamenti più 'segreti' (il fonocentrismo, la dimensione fallica, il postulato del dominio, ecc.).

Una parte poi della letteratura filosofica contemporanea è, ormai, attestata proprio su questa frontiera di analisi critica tra le due tradizioni e di reciproco, problematico, innesto o dialogo. Si tratta di posizioni che proprio qui da noi, in Italia, hanno preso forma, e corpo, e hanno avuto diffusione significativa. Si pensi a Gargani, si pensi a Bodei, si pensi a Vattimo, tanto per esemplificare. Pensatori che provengono da tradizioni diverse, ma ormai attestati su un modo di far filosofia che sintetizza (e in modo critico, non eclettico) queste procedure. E bene le esemplifica nello specifico *mélange*.

3. Opere e figure italiane: un esempio

Gargani proviene sì dalla tradizione analitica, ma il suo studio soprattutto dell'ultimo Wittgenstein lo ha inoltrato verso quel modello di filosofia «senza fondamenti» che, da un lato, emerge dalla e sulla crisi della razionalità classica (univoca, dominante, invariante) e, per un altro, dalla risoluzione dell'attività di pensiero in interpretazione. E l'interpretazione è attività, collocata in un tempo storico-sociale svolta con strumenti 'storici' (che provengono dal passato ma che noi aggiorniamo e rinnoviamo) e posti al servizio di un contesto al cui centro stanno i soggetti reali nel loro agire umano, *ergo* storico. Già ne *Il sapere senza fondamenti*, che inaugura il pensiero più originale di Gargani, tale prospettiva è centrale e decisiva. Il pensiero «senza fondamenti» sa di stare nelle prassi (e «la prassi è una condotta infondata») e di svolgere in esse il ruolo di rimuovere «ostacoli, pericoli, difficoltà» e di fissarne «regole». Il pensiero è «forma trasformata» e si affida a procedure induttive, creando «abiti intellettuali» che operano come «estensioni della condotta pratica». La conoscenza è *costruzione* e costruzione nel tempo sociale, nell'*habitat* umano e nella sua processualità storica. La funzione del pensiero (e del sapere) sta sempre collocata in «forme di vita umana» e lì trovano giustificazione le stesse regole logiche che fissano procedure efficaci e generalizzabili. Dietro e dentro il pensiero alberga il «caso» il quale fissa regole e le rende norme, ma sempre nella nicchia di «una forma di vita umana» che – a sua volta – va letta come processo storico non determinato né determinabile (al futuro), quindi aperto, quindi problematico.

Qui è proprio attraverso il filtro dell'ultimo Wittgenstein e della sua conversione della teoresi in interpretazione che viene a prendere corpo un dialogo con la 'storia' (o meglio l'orizzonte storico-sociale) il quale incrocia per molti aspetti l'identità del pensiero, il legame col tempo, la priorità delle prassi umane, ovvero i temi svolti dal neostoricismo.

Anche Bodei viene 'dal passato': allievo di Massolo ha le radici nel marxismo critico e nello storicismo critico. Studioso di Hegel e di Bloch,

si è inoltrato poi in una rilettura della tradizione del pensiero occidentale, rimettendo al centro (e sempre più) la questione del soggetto e risolvendolo, via via, in maniera *pluralistica* e *radicalmente critica*. Da *Scomposizioni* a *Geometrie delle passioni*, passando per il controluce di *Ordo amoris*, e giungere al più recente *Destini personali. L'età della colonizzazione delle coscienze*, Bodei ha tracciato la fenomenologia del soggetto moderno, come individuo, mostrandone la complessità interna, la frammentazione anche, ma soprattutto la precarietà e l'iniziativa-con-responsabilità che lo contrassegna. Il senso della soggettività sta – ora –, e radicalmente, nella sua costruttività possibile. In *Scomposizioni* – testo del 1987 – alla luce di un «pre-testo hegeliano» (*La contraddizione sempre crescente...*) rilegge l'«età di Goethe» che mette a fuoco la «scomposizione prismatica» e una serie di «configurazioni mobili», relative al soggetto come individuo e agli stessi stili di pensiero, che pongono domande le quali «rinviando ai limiti che imprigionano l'esistenza e il sapere entro vincoli politici, domestici e ideali divenuti fonti di sofferenza e di aporie», dando spazio alla «totalità antagonista» e alle «scissioni della modernità»¹. In questa strategia di analisi della «patologia del moderno» si configurano anche proposte per risarcire la «vita offesa», sviluppando un pensiero della contraddizione e della dissonanza, una serie di «drammaturgie concettuali» che vogliono operare «dopo le grandi fratture storiche introdotte dalla rivoluzione politica e da quella industriale» ma che ancora ci riguardano, poiché fissano «nuove vie d'uscita da situazioni divenute intollerabili»². Quell'età di Goethe, riletta attraverso il prisma hegeliano, si colloca al centro della nostra contemporaneità e da lì ancora ci parla. Così Bodei opera una doppia storicizzazione: ripensa quell'età nella complessità e originalità del suo profilo; ce la indica come un punto di svolta ancora attuale. È una vera matrice storica del presente: del pensiero e dell'esistenza. E di un pensiero e di un'esistenza che sono sempre totalmente storici, in cui però il peso delle forme non è affatto *événementiel* bensì di *longue durée*. Tornare a pensare quell'età è già interpretare (e criticamente) il presente. Siamo, anche qui, nelle traiettorie del neostoricismo, seppure espresse in un linguaggio più attuale e più libero.

Vattimo, allievo di Pareyson a Torino, ha mosso le sue ricerche lavorando su Heidegger e Nietzsche, e quindi rivisitando quella tradizione ermeneutica a cui lo stesso Pareyson lo aveva inoltrato. Un'ermeneutica che si fa emblema di «pensiero debole», presentato nel suo manifesto del 1984. Pensiero debole significa, anche qui, primato dell'interpretazione, di procedure cognitive che non sono performative, ma legate all'indagine che assume come metodo il circolo ermeneutico. Anche per Vattimo il pensiero classico (razionalismo, trascendentalismo, ecc.) è tramontato, eroso dall'autocritica della ragione e dal riconoscimento del nesso teoria/

¹ R. Bodei, *Scomposizioni*, Einaudi, Torino 1987, le citazioni alle pp. XI e XII.

² Ivi, pp. XIII e XIV.

prassi e prassi storiche in particolare. È alla dialettica e alla differenza che dobbiamo questo spostamento di orizzonte. Alla dialettica dobbiamo – si pensi a Benjamin – una nuova immagine del tempo storico: aperto, senza necessità, disomogeneo, plurale e possibile. Alla differenza dobbiamo l'esplorazione del pluralismo stesso e la tensione all'alterità (al possibile, al non-ancora). Tutto ciò, però, si edifica attraverso l'*Überlieferung* (= trasmissione), che ci lega a un linguaggio, che è nel tempo, che è storia, ma che noi rilanciamo in tensione verso l'«essere» (alla Heidegger), il quale è – sempre – l'ulteriore e il nascosto. Il pensiero debole è *Verwindung* (superamento/distorsione), è interpretazione, che si attua in un orizzonte 'storici-stico', il quale «prendendo atto che Dio è morto anche carica questi eventi di cogenza, valore, necessità logica» e lo rende il presupposto del nostro pensare, poiché lo è del nostro vivere, del nostro abitare il tempo. Tra trascendentale e 'caducità' corre un rapporto biunivoco, e tutto ciò fissa una «ontologia debole della verità» che si risolve in retorica e interpretazione. Tale sapere, però, è sempre progettuale, poiché è legato al tempo in cui si forma e costruito coi materiali 'del tempo' sottoposti a una continua *Verwindung*. Anche qui l'incrocio tra «pensiero debole» e neostoricismo è lampante e decisivo.

4. Un'attualità in movimento?

L'attualità del neostoricismo appare quindi, non tanto come una sua diretta ripresa quanto come una sottile e complicata convergenza – e elaborata da più traiettorie teoretiche – teorica: come un allineamento a certe posizioni di base già al centro di quel modello di teorizzazione, ma che oggi contrassegnano un po' il cuore stesso della filosofia contemporanea più attuale. Si tratta di una attualità tutta da leggere e profilare en *théorie*, ma che – proprio per questo – si manifesta come la forma più propria e più densa di attualizzaziome in filosofia. Forse le articolazioni argomentative e i loro topoi filosofici, tipici degli storicismi continentali d'antan, ci appaiono – e lo sono – ormai archiviati, improduttivi nel presente, ma non lo stile di pensiero e la forma *mentis* filosofica che esso ha rappresentato e promosso. Solo che quella forma *mentis* si riattiva oggi nella sua struttura, appunto, più generale, radicale e depurata da ogni residuo metafisico, e anche di metafisica della cultura. Così è proprio il nodo teoretico del neostoricismo (così coltivato all'interno anche del neostoricismo italiano) che ritorna a porsi al centro della teoresi attuale, rompendone ogni vincolo (anche debole) con la metafisica e cogliendola nella sua integrale temporalità, ovvero contestualità sociale, ovvero storicità.

L'attualità del neostoricismo oltre che squisitamente teorica è anche in movimento. E in movimento secondo molti sensi. Primo: in quanto si produce su molte e diverse frontiere del pensiero filosofico, creando un collante comune e/o un punto di convergenza tra i diversi modelli o «ismi» che possano essere. Secondo: in quanto si afferma come un iter (comune) di criticità radicale, che implica la metacritica della teoresi e la sua 'am-

bientazione' storico-dialettica e che si sviluppa in modo reiterato e sui vari fronti come radicalizzazione del teoretico attraverso la rilettura storica della stessa teoresi e sua interpretazione contestuale. Soluzione che è sempre attiva rispetto a ogni chiusura del teoretico e quindi sempre aperta e in movimento. Terzo: in quanto tale modello di pensiero che innesta teoretico/extrateoretico/metateoretico ha bisogno di rimettere costantemente a fuoco il proprio stemma, e lo fa secondo diverse prospettive che, anch'esse, dipendono dalla storia e dal suo divenire, ma all'interno di un lavoro metacritico del teoretico che è l'ombra che deve sempre accompagnare, ormai, la «fondazione» della teoresi.

Lo storicismo, allora, è ancora dentro il nostro pensiero attuale, alimenta il nostro pensare. Solo che va depurato dal suo passato, va innestato tra le diverse filosofie attuali, va risolto in postulato ora metodologico ora metacritico, e su ambedue i fronti vanno condotte ricerche che illuminino le generalità del principio ma anche la connotazione specifica che assume nei vari 'casi' storici, all'interno dei vari eventi della teoreticità di oggi e di ieri.

Siamo davanti a un'eredità/attualità debole, troppo debole dello storicismo? Che ha perso ogni forza ideologica, ogni orientamento etico-politico, ogni aspetto di gerarchia dei valori? Sì, forse. Lo storicismo come ideologia laico-progressista, liberal-democratica, individualistico-sociale, ecc. ha chiuso il suo ciclo, con lo stesso declino della borghesia illuminata, intellettuale e universalistica, e con l'avvento di quel Disincanto che non solo laicizza e pluralizza le *Weltanschauungen*, ma fa decollare rispetto a ogni fede, anche laica, per condurci dentro una società più fluida, più incerta, più disorientata, dove anche la ragione perde ogni fondamento e si fa ragionevolezza, ergo argomentazione. Pur mantenendo ferma l'apertura critica, che sola è capace di contrassegnare in positivo la teoreticità del Disincanto. E lo storicismo, letto en théorie, consegna qui in pieno e rende attivo il suo modello di teoreticità metacritica.

Allora, la sua attualità non è minimalista, affatto, poiché ci salda a quel modello metacritico (di tipo genealogico-dialettico-ermeneutico) che è stato il frutto più complesso, più alto, più problematico e più aperto (nella struttura e nel compito) del processo stesso della teoreticità contemporanea, di cui la filosofia europea è stata la più attenta e radicale interprete. Col nodo cruciale di quel modello siamo ancora al centro della teoresi contemporanea e a gestire in modo radicale il senso stesso della teoreticità attuale. È poco? Forse. Ma è un contributo cruciale, per oggi e ancora per domani.

Bibliografia

- R. Bodei, *Scomposizioni*, Einaudi, Torino 1987.
- *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 1991.
- *Destini personali*, Feltrinelli, Milano 2003.

- F. Cambi (a cura di), *La ricerca educativa nel neopragmatismo americano. I e II*, Armando, Roma 2003.
- F. D'Agostini, *Analitici e continentali*, Cortina, Milano 1998.
- A. Gargani, *Il sapere senza fondamenti*, Einaudi, Torino 1975.
- (a cura di), *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino 1979.
- H. Gadamer, *Verità e metodo*, Fabbri, Milano 1972.
- *Verità e metodo due*, Bompiani, Milano 1996.
- P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993.
- R. Rorty, *La filosofia dopo la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1989.
- *Verità e progresso*, Feltrinelli, Milano 2003.
- G. Vattimo, P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1984.

POSTFAZIONE

1. Gli scritti raccolti nel presente volume ripercorrono, sia pure secondo un'ottica niente affatto esaustiva (come già detto), l'avventura dello storicismo italiano negli anni Cinquanta/Sessanta. Con pochi richiami al dibattito europeo. Sono scritti "storicistici" che pur ne intendono sottolineare il ruolo di voce 'alta' e aperta assunta dallo storicismo stesso nel complesso confronto di modelli che alimenta la filosofia contemporanea. Una voce capace proprio di innestarsi in quel panorama dialettico e sofisticato ad un tempo. Anzi: un pluralismo di voci e critiche e propositive che ben alimentano un aggiornamento critico dello storicismo, riponendolo in stretto dialogo con le filosofie europee e non solo e affermando di esso lo statuto e il compito soprattutto critico. Dell'esser metodo e non sistema. Dell'emanciparsi da ogni *lectio* metafisica. Come pure da ogni teoreticismo. Per affermare della stessa teoria i forti legami con la prassi e sociale e storica e la stessa radice esistenziale, antropologica e personale ad un tempo. Fu quella, sì, una stagione di revisione e di congedo, rispetto alla versione idealistica dello storicismo (pur inquieta che anch'essa fosse stata al proprio interno), ma fu anche una stagione di rilancio in forme nuove, ora post-idealistiche, ora anti-idealistiche e sempre – tutte quante – distanti da ogni storicità intesa in senso dogmatico e connessa a una «filosofia della storia», univoca, cogente, trascendentale. Lì la storia si fa problema e non certezza. Come la teoresi si fa per l'uomo (e non in sé e per sé) e per un uomo che è, pensa, si costituisce nel tempo e secondo il tempo, ma che anche lo giudica, lo forza nei suoi confini, lo oltrepassa.

Siamo così davanti a uno storicismo critico che non ha più legami con quel «mondo della sicurezza» da cui pur nasce (nell'Ottocento) e si contrassegna ora, invece, come modello problematico, aperto, tragico anche, così innestato sulla «finitezza», la «precarietà», la «scelta», la «mortalità» anche e l'«insicurezza» sempre. Uno storicismo *della e nella* crisi e non che guarda oltre di essa. Bensì la interpreta e se ne nutre, decantandone le condizioni di possibilità (alla Kant) e le precarie prospettive di oltrepassamento (alla Marx), legandosi così a un pensare e un agire senza garanzie (se non in *quel* tempo e per *quel* tempo), ma mai scettico, poiché il relativismo che lo ispira è razionale (vuole costruire e ri-costruire la ragione come obiettivo e come strumento) e culturale (legato alla molteplicità delle culture, pur tutte impegnate nella prospettiva della «costruzione di sen-

so», se pure in modi diversi). Uno storicismo del finito, del razionalismo critico, del dialogo. Uno storicismo che dialoga con le filosofie europee e si emancipa da nazioni e nazionalismi, per allenarsi a pensare l'«epoca» e per interpretarla e per gestirla in modo consapevole e aperto.

La *lectio* fu «alta». Si incrociò con il neoilluminismo e col razionalismo critico, con l'esistenzialismo positivo e col marxismo occidentale; si nutrì dei metodi della fenomenologia e dell'empirismo e del pragmatismo/relazionismo, dei percorsi realizzati sia dalla dialettica sia dall'ermeneutica; si presentò come un modello maturo e problematico insieme, come epocale e trascendentale (per noi, in Occidente, nel «tempo della crisi»), ma anche come modello avanzato del «pensare/agire secondo verità», poiché della stessa verità veniva proponendo, e con sottigliezza, un'accezione metacritica.

2. Con l'avvento della «temperie anni Settanta», contrassegnata da una crisi dello strutturalismo, dall'enfasi del marxismo, dalle filosofie post-analitiche in ascesa, dall'affermarsi del decostruzionismo, dell'ermeneutica, della «scuola del sospetto», la condizione culturale fu ancora favorevole allo storicismo critico, ma di esso – qui da noi – si ridusse la memoria, si lasciò cadere la tradizione e lo si innestò presso *altri* modelli: il marxismo e l'ermeneutica, soprattutto. Ma anche la fenomenologia e gli esiti della analisi logica del linguaggio. Certo, la prospettiva teoretica non morì, ma si trascrisse in altri lessici, apparati categoriali, tradizioni. Ma lo storicismo come tale andò in ombra. Con alcuni rischi: di perdere la coscienza che l'esperienza è sempre storica, data nello spazio-tempo, specifico e definito; che noi pensiamo/agiamo sempre dentro una cultura, che è linguaggio, tradizione, storia; che noi (tutti) stiamo nel tempo che è socio-culturale e innervato di simboli, strutture mentali, ecc. specifici e non omologabili, se pur sempre confrontabili; che la storia come tempo collettivo si disperda ai margini del fare-esperienza e dal fare-pensiero, con una ricaduta nell'acrisia del pensare stesso. Ciò che, invece, con altri lessici, ecc., permase fu l'ottica-di-metacritica, che, anzi, si affinò, si rese più *subtilis*, si articolò in una serie di «tecniche» (la genealogia, il «sospetto», la decostruzione, la dialettica negativa, la logica dell'interpretazione, il dualismo *Erklärung/Verstehen*, ecc.) e si proiettò oltre il postulato della sola contestualizzazione, come reciprocità e innesto tra «pensiero» e «storia» (o cultura e storia socio-politico-economica). Qui si attesta una continuità tra «filosofie critiche» anni Settanta e storicismo, pur declinando l'accezione dell'«ismo» e dei suoi postulati un po' programmatici e/o generali e sempre da risolvere in concreta ricerca storica, filologicamente accertata.

Ma non è tutto: anche un altro aspetto di discontinuità venne allora a determinarsi, quello relativo al «soggetto della storia», che da istituzioni/gruppi o classi/idee passa a delinearci sempre più in senso antropologico. Legandosi al soggetto-individuo, all'uomo come io/tu/egli che vive e agisce nel tempo storico e che ne testimonia e/o delinea il senso, in un gioco libero e responsabile di pensiero e di azione. L'individuo è ora il vero

«soggetto della storia», se pure un individuo mortale e fragile e mai garantito nel suo 'successo' e pubblico e privato. Tale antropologia, come la metacritica, è – però – sì un distacco dallo storicismo classico (o assoluto: da Hegel a Croce), ma si lega proprio a una prospettiva-chiave del neo-storicismo anche italiano che, attraverso i legami con l'esistenzialismo e la fenomenologia, si è attestato su questa frontiera di riscatto del soggetto come individuo e di affermazione della sua centralità nella realtà/vita che ci contiene e dentro la quale siamo, pensiamo, agiamo. Anzi, il reale ci è dato sempre come soggetti-individui, come attivo in un io-persona e come da questo dominato e sviluppato e interpretato.

Gli anni Settanta/Ottanta, allora, sono stati anni – dopo i più 'epistemologici', 'analitici', ecc. anni Sessanta – di recupero, per altre vie, di temi-forti dello storicismo: anni di riattivazione e *logica e ontologica* del suo modello critico. Ma, appunto, per altre vie. Che pur testimoniano la validità di quella prospettiva di pensiero e la sua stessa capacità di *rinnovarsi* e di *affinarsi*, come è accaduto nelle intense stagioni filosofiche dominate ora dalla «teoria critica» ora dall'«ermeneutica».

3. Va però ricordato che il modello storicistico (critico e neo), dopo gli anni Cinquanta, qui in Italia, non muore affatto, non si cancella. Anzi, si rilancia e proprio dalla città-culla dello storicismo italiano. Napoli. Sarà la scuola di Piovani, sviluppata da Tessitore, Cacciatore, Cantillo, ad assumere questo compito e proprio in fedeltà a una teoria aperta e critica, capace di saldare Kant a Hegel, a Marx, ma anche orientata a saldare lo storicismo ai principi di «criticità» e di «problematicità», depurando la storia di ogni assolutezza e legandola al soggetto-individuo e alla continua costruzione e decostruzione (e aperta) del suo senso, assegnando così al pensiero sì un ruolo epistemico ma anche interpretativo. E qui il gruppo napoletano si fa erede dello stesso storicismo metodologico dei tedeschi (da Dilthey a Cassirer), ai quali guarda come a critici di ogni 'storicismo assoluto' e come a maestri di una filosofia antropologico-socio-culturale capace di interrogare la cultura sull'epoca e di mettere in gioco, sempre, la stessa identità del soggetto. Siamo davanti a uno storicismo molto «neo», erede sì di quello italiano degli anni Cinquanta (con Piovani come mediatore, a cominciare da *Normatività e società* – 1949 – per arrivare a *Conoscenza storica e coscienza morale* – 1966 – o a *Filosofia e storia delle idee* – 1965), erede anche degli storicismi critici europei (da Dilthey a Weber, a Ortega e poi, via via, fino alla Zambrano, fino alla Arendt), ma soprattutto attento a ri-declinare lo storicismo intorno a una visione aperta della storia, a un ruolo-chiave del soggetto, a un pensiero critico/metacritico sottratto a ogni ipotesi di sovratemporalità, se pur ben radicato (ma criticamente) sui suoi trascendentali storici e culturali; e che da quelli sempre pensa, progetta azioni, svolge compiti, ecc. riconoscendosi nella sua radicale specificità, ma anche aprendo questa a un confronto di 'punti di vista' che da monoculturali (o appartenenti alla stessa tradizione) si sono fatti sempre più interculturali (e tali devono, necessariamente, farsi,

nel mondo ormai globalizzato, che è effetto e sintomo ad un tempo della nostra epoca storica).

In particolare il volume *Storicismo e storicismi* (Bruno Mondadori, Milano 2007), curato da Cacciatore e Giugliano, si presenta proprio come, possiamo dire, un 'manifesto' di questo neostoricismo critico-problematico, dove si legano insieme le prospettive ora filosofiche ora filologiche di un ricco (= ampio e organico e produttivo) gruppo di ricerca, tutte ben saldate su quella comune prospettiva teoretica. Posizione che tiene viva la dizione (e non solo) di storicismo, anche se poi lo declina al punto d'incontro tra diverse tradizioni filosofiche, ricondotte nell'alveo storicistico come a una loro matrice profonda e esemplare. L'operazione avviene in due tempi: per un lato si riporta allo storicismo critico un fascio di temi/problemi/prospettive dispersi presso altre filosofie, decantando la generalità e fondamentalità dello storicismo (critico); per un altro si apre tale storicismo al dialogo attivo, attento e produttivo con le filosofie del Novecento e con quelle di oggi, per farne risaltare sia la trasversalità sia la coerenza e attualità teoretica. Si rileggano nel volume i saggi di Tessitore e Cacciatore, i più programmatici, e si fissino i nodi del loro argomentare, la netta presa di posizione rispetto a ogni metafisica e la declinazione antropologica e problematica della storia stessa, come pure il saldare la criticità a Kant e, ad un tempo, ai molti eredi e critici del kantismo che hanno sviluppato, nel Novecento, un modello di pensiero critico-radical e la decostruzione stessa del kantismo 'classico' (e si pensi, per esempio, a Cassirer).

Si rilegga anche il saggio di Cantillo dedicato a *Lo storicismo esistenziale. Etica e storia*, che fissa con forza la nozione di soggetto-individuo aperto quale attore protagonista della storia, dello stare nella e del fare storia, in cui impone l'«impegno etico» e il suo stesso sapersi collocare nel «politeismo dei valori» e nell'ottica del dialogo.

Ciò a cui si guarda è uno «storicismo integrale», senza miti e senza etichette, rivolto a fissare «una generale *Weltanschauung*» (Cacciatore, p. 112, ma sono da vedere tutte le pp. 110-113) e che vuole valere come «una ermeneutica filosofica di segno storicistico» (p. 165), aperto al dialogo per creare una «comunità del dialogo» (p. 166) e fondato su «relazionismo, ricerca e comprensione di relazioni che lasciano sussistere le differenze senza isolarle né assimilarle» (p. 167) e proprio attraverso l'uso, prioritario, della «logica della narrazione» che ben salda insieme soggetto e storia (o tempo sociale) e li salda, sempre, problematicamente e secondo un principio di dialettica aperta: sempre *sub judice* e sempre rinnovata.

4. Lo storicismo (critico) anche e proprio attraverso l'attività teoretica e storiografica (amplissima e organica, vale ripeterlo) della scuola di Napoli:

- è stato tenuto in vita come *prospettiva filosofica* ancora attuale;
- è stato decantato in generale nelle sue *categorie portanti*;
- è stato intrecciato *ab imis* con le filosofie del Novecento e di oggi;

- è stato posto un po' come *collettore critico* di queste filosofie;
- è stato riconfermato come *modello filosofico alto* da giocare con decisione nel dibattito attuale e, anche, nella prospettiva di quel 'pensiero planetario' che è in cammino.

Esiti assai significativi rispetto a uno stile/modello di pensiero già dato per esaurito e archiviato e che, invece, qui si ripropone come interlocutore attivo del dibattito culturale e filosofico del nostro tempo. Che è quello dell'inquieto e drammatico e incerto XXI secolo ormai avviato. E avviato con sfide e compiti che reclamano proprio un pensiero e critico e audace e problematico, qual è quello che il neostoricismo continua (nelle sue accezioni più limpide) ad esercitare.

INDICE DEI NOMI

- Abbagnano, N. 18, 158, 159, 163, 164, 166
Adorno, T.W. 9, 27, 29, 30, 32, 33, 36, 39, 61-94, 105, 114, 134, 144, 145, 151-153, 193, 198, 200, 207, 208, 212
Agassi, J. 43
Albert, H. 193, 214
Alberti, L.B. 126, 127
Althusser, L. 25, 40
Antoni, C. 17, 18, 20
Apel, K.O. 29, 145, 213, 214, 218-220, 226
Ardirò, R. 115
Arendt, H. 235

Bacone, F. 78, 81, 99, 102, 106, 114, 136-138, 153
Badaloni, N. 16, 22, 24, 31, 177, 186, 190, 198
Banfi, A. 18, 30, 51, 56, 58, 83, 103, 114, 134-136, 158, 159, 162, 165-167, 176, 187-190, 193, 199, 200
Barbi, M. 113
Bayle, P. 128
Benjamin, W. 230
Bergson, H. 56, 129, 135
Berkeley, G. 81
Binswanger, L. 213, 214
Bloch, E. 65, 150, 207, 208, 212, 228
Bo, C. 51, 58
Bobbio, N. 22, 23, 108, 158, 159, 160

Bodei, R. 19, 50, 51, 145, 177, 186, 222, 228, 229, 231
Boltzmann, L. 43
Bracciolini, P. 126, 127
Bruni, L. 126, 127
Bruno, G. 44, 116, 127
Burckhardt, J. 107, 109
Bugio, A. 185, 186
Butler, S. 116

Cabanis, P. 142
Cacciari, M. 145
Cacciatore, G. 10, 51, 59, 210, 235, 236
Calamandrei, P. 113
Calogero, G. 99, 123
Cambi, F. 10, 49, 59, 105, 157, 161, 162, 164-166, 169, 232
Canguilhem, G. 43,
Cantillo, G. 10, 210, 235
Cantimori, D. 18, 20, 107, 121
Cantoni, R. 136
Carnap, R. 82
Cartesio, R. 71, 138
Cassirer, E. 17, 56, 124, 188, 189, 235, 236
Cazzaniga, G.M. 185
Codignola, E. 117
Comte, A. 81
Condillac, E.B. 157
Croce, B. 7, 8, 14-22, 29-31, 39, 49, 50, 56, 57, 98, 107-112, 115, 117-121, 152, 157, 166, 190, 191, 207, 235

- Dal Pra, M. 9, 111, 136, 155-176, 187, 189, 190, 193, 199
- Davidson, D. 148, 227
- Della Volpe, G. 103, 171, 183
- De Negri, E. 183
- Derrida, J. 151, 200, 211, 212, 227
- De Ruggiero, G. 117, 119
- De Sanctis, F. 120
- De Sarlo, F. 112, 113, 115, 118
- Destutt de Tracy, A. 142
- Dewey, J. 14, 23, 56, 85, 108, 162, 163, 166, 168, 170, 171, 190, 197
- Diaz, F. 20, 21
- Diaz de Cerio, F. 59
- Diderot, D. 139
- Dilthey, W. 14, 19, 20, 21, 27, 28, 34, 35, 43, 53-55, 58, 59, 107, 119, 121, 122, 183, 191, 215, 216, 223, 224, 235
- Dray, W. 25
- Dreyfus, H. 148
- Fazio-Allmayer, V. 9, 10, 13, 97-106, 123, 178, 190
- Feigl, H. 146, 148
- Feuerbach, L. 21, 32, 180
- Feyerabend, P. 43, 62, 72, 152
- Foucault, M. 25, 26, 101, 143, 144, 150, 200
- Franchini, R. 17, 109
- Frege, G. 43, 221
- Freud, S. 83, 86, 99, 134, 141, 144, 145, 214
- Gadamer, H.G. 49, 59, 152, 176, 198, 208, 210, 212, 213-217, 219, 220, 224, 225, 232
- Galilei, G. 56, 97, 99, 102, 106, 114, 126, 127, 129, 139
- Gardiner, P. 25
- Gargani, A.G. 34, 42, 43, 145, 212, 228, 232
- Garin, E. 9, 10, 15, 16, 19-23, 30-32, 50, 51, 97, 103, 106, 107-136, 143, 145, 146, 147, 150-156, 158, 160, 174, 187, 189, 190-194, 198, 207, 208, 212
- Genovesi, A. 114, 128
- Gentile, G. 16, 50, 56, 57, 97-100, 106, 115, 119, 120, 121, 124, 163, 190, 191
- Gerratana V., 190
- Geymonat, L. 40, 41, 111, 156, 158-160
- Giugliano, A. 236
- Giusto, L. 51, 59
- Godetti, P. 119, 120,
- Gramsci, A. 14, 15, 16, 18-22, 27, 29-31, 39, 50, 109-112, 117-121, 123, 130, 133, 152, 177, 190, 207
- Gregory, T. 51
- Grene, M. 148
- Guiducci, R. 23, 111, 112
- Habermas, J. 27, 28, 29, 36, 39, 40, 150, 151, 213-215, 218-220, 224, 225
- Hartmann, N. 188, 189
- Hay, D. 109, 124
- Hegel, G.W.F. 7, 9, 14, 15, 17-19, 29, 30, 33, 49, 52, 64, 65, 81, 85, 86, 88, 91, 92, 97, 99, 100, 102-104, 121, 133, 135, 151, 153, 169-172, 179-186, 189-191, 195, 197, 205-208, 212, 228, 235
- Heidegger, M. 8, 15, 49, 50, 55, 56, 98, 99, 101, 105, 108, 145, 152, 175, 177-180, 186, 205, 210, 211, 213, 215, 229, 230
- Hempel, C.G. 25, 28, 35, 36, 218
- Horkheimer, M. 14, 27, 32, 33, 39, 40, 63, 65, 74-76, 84, 85, 92, 153
- Huizinga, J. 109
- Hume, D. 78, 81, 82, 116, 167, 168
- Husserl, E. 16, 23, 29, 33, 37, 40, 41, 50, 54, 56, 60, 63, 68, 69, 71, 83, 98, 103, 105, 108, 122, 130, 152, 161, 171, 179, 187, 191, 192, 197-200, 204, 205, 211, 213

- Hyppolite , J. 183
 Infantino, L. 51, 54, 58, 59
 James W., 129,227
 Jaspers K., 213,214
 Kant, I. 16, 21, 23, 34, 35, 49, 51, 61, 65, 81, 82, 91, 92, 93, 97, 99, 101-105, 135, 136, 145, 152, 152, 161, 166, 177, 178, 179, 186, 188, 189, 190, 192, 194, 196-199, 204, 205, 211, 233, 235, 236
 Kierkegaard, S. 21, 43, 54, 64, 145
 Kim, J. 148
 Kolakowski, L. 40
 Kojève, A. 183
 Kuhn, T. 43

 Labriola, A. 20, 109, 119, 120
 Lacan, J. 25, 26, 144
 Landgrebe, L. 213, 214
 Lecourt, D. 43
 Leibniz, G.W. 138, 195
 Lenin, N.J. 39, 50
 Lévi-Strauss, C. 25, 115, 134, 143, 144
 Limentani, L. 112, 113, 115, 116, 118
 Locke, J. 78, 81
 Lombardi, F. 21-23, 99, 108, 191
 Losurdo, D. 19, 177, 185
 Lovejoy, A. 114
 Löwith, K. 14, 121, 198
 Lukàcs, G. 20, 39, 65, 92, 121, 133, 140, 150, 183
 Lullo, R. 138
 Luporini, V.C. 24, 103, 179, 190

 Machiavelli, N. 113, 126
 Malcolm, N. 148
 Mandeville, de B. 116
 Mannheim, K. 14, 29, 210
 Marcuse, H. 39, 40, 191-193

 Martinetti, P. 119
 Marx, K. 8, 16-24, 29, 30, 33, 39, 41, 50, 61, 64, 65, 80, 81, 86, 88, 90-93, 97, 98, 99, 112, 133, 162, 169-173, 177, 179-185, 190, 191, 195, 197, 198, 204, 207, 209, 233, 235
 Massolo, A. 9, 19, 22, 50, 51, 97, 98, 101, 105, 106, 177-186, 198, 228
 Maturana, G. 210
 Meinecke, F. 14, 20, 21, 107
 Meregalli, F. 51
 Michelstaedter, C. 112
 Minazzi, F. 155-159, 161, 163-165, 167-170, 173, 175, 176, 187, 189, 193
 Moravia, S. 25, 26, 84, 114, 133, 134, 141-150, 153
 Morpurgo-Tagliabue, G. 159

 Nagel, E. 28, 36
 Negri, A. 20, 21, 97, 106, 109, 183
 Nietzsche, F. 15, 29, 65, 83, 84, 90, 92, 93, 99, 114, 129, 133, 135, 141, 144, 145, 175, 205, 209, 229

 Ortega y Gasset, J. 9, 10, 49-60, 190, 235

 Paci, E. 16, 18, 23, 27, 63, 67, 78-80, 83, 111, 123, 156, 158, 160
 Parente, A. 17
 Pareyson, L. 50, 156, 176, 229
 Pascoli, G. 140
 Pasolini, P.P. 140
 Pasquali, G. 113
 Pasqualotto, G. 190
 Peirce, C.S. 219, 227
 Pellicani, L. 51, 56, 58, 59
 Perelman, C. 37
 Perlini, T. 62, 76, 190
 Piaget, J. 3
 Piovani, P. 51,190,235
 Pirandello, L. 140
 Popper, K.R. 25, 28, 62, 82, 83, 121, 193

- Preti, G. 9, 10, 23, 24, 26, 31, 37, 109, 111, 112, 124, 133, 153, 156, 158-161, 167-170, 174, 187-210
- Rella, F. 26, 145
- Rensi, G. 119
- Rickert, H. 21, 34, 35, 54, 107, 121
- Ricoeur, P. 49, 83, 145, 151, 213, 225, 232
- Rimmel, G. 13, 14, 15, 21, 22, 27, 29, 30, 43, 53, 58, 121, 122, 135, 191
- Ripepe, E. 51, 59
- Rorty, R. 83, 148, 151, 212, 227, 232
- Rossi, Mario 171
- Rossi, Paolo 43, 44, 121, 130, 133-153
- Rossi, Pietro 16, 20, 21, 28, 51, 76, 108, 114, 123, 210, 221
- Rousseau, J.J. 140
- Rovatti, P.A. 144, 212, 232
- Russell, B. 43, 168
- Salutati, C. 126, 127
- Salvemini, G. 113
- Salvucci, P. 19, 177-179, 185, 186
- Santucci, A. 23, 76
- Sapegno, N. 20
- Sartre, J.P. 101, 134, 144, 145
- Svignano, A. 51, 55, 60
- Savonarola, G. 113
- Schaff, A. 40
- Scheler, M. 54, 213, 214
- Schopenhauer, A. 43
- Schütz, A. 213, 214, 219
- Sciocca, G.M. 97, 99, 106
- Severino, E. 140
- Sichirollo, L. 177, 181, 185, 186
- Spaventa, B. 101, 109, 157
- Spengler, O. 16, 121
- Spirito, U. 123, 179
- Stefanini, L. 157
- Stuart Mill, J. 81
- Tessitore, F. 10, 51, 190, 210, 235, 236
- Tilgher, A. 51, 119
- Togliatti, P. 20, 107, 117
- Treves, R. 51, 60
- Troeltsch, E. 21
- Troilo, E. 157
- Valla, L. 126
- Vasa, A. 109, 158, 159, 163-166
- Vasoli, C. 114, 131-133, 145, 153
- Vattimo, G. 50, 145, 151, 176, 212, 228, 229, 232
- Veca, S. 145
- Verra, V. 51, 156
- Vico, G.B. 16, 59, 115, 121, 136, 137, 138, 220
- Villari, P. 112, 113, 117
- Vitelli, G. 112, 113
- Von Wright, G.H. 28, 36, 213, 217, 218, 220, 224
- Weber, M. 14, 15, 16, 19, 21, 28, 29, 34, 35, 37, 38, 39, 41, 50, 54, 58, 61, 75, 78, 83, 90, 92, 93, 121, 191, 207, 212, 213, 219, 223, 224, 235
- Whitehead, A. 16
- Winch, P. 28, 36, 213, 214, 217, 219
- Windelband, W. 21, 28, 34, 54, 121
- Wittgenstein, L. 36, 41-43, 45, 62, 70, 82, 83, 98, 105, 147, 149, 152, 204, 213, 214, 217-219, 227, 228
- Zimbelli, P. 114, 131, 132
- Zamboni, G. 157
- Zambiano, M. 235
- Zanzi, L. 189, 191

STUDI E SAGGI

Titoli pubblicati

ARCHITETTURA E STORIA DELL'ARTE

Benelli E., *Archetipi e citazioni nel fashion design*

Benzi S., Bertuzzi L., *Il Palagio di Parte Guelfa a Firenze. Documenti, immagini e percorsi multimediali*

Biagini C. (a cura di), *L'Ospedale degli Infermi di Faenza. Studi per una lettura tipomorfologica dell'edilizia ospedaliera storica*

Fрати M., "De bonis lapidibus concis": la costruzione di Firenze ai tempi di Arnolfo di Cambio. Strumenti, tecniche e maestranze nei cantieri fra XIII e XIV secolo

Maggiora G., *Sulla retorica dell'architettura*

Mazza B., *Le Corbusier e la fotografia. La vérité blanche*

Messina M.G., *Paul Gauguin. Un esotismo controverso*

CULTURAL STUDIES

Candotti M.P., *Interprétations du discours métalinguistique. La fortune du sūtra A 1.1.68 chez Patañjali et Bhartṛhari*

Nesti A., *Per una mappa delle religioni mondiali*

Nesti A., *Qual è la religione degli italiani? Religioni civili, mondo cattolico, ateismo devoto, fede, laicità*

Rigopoulos A., *The Mahānubhāvs*

Squarcini F. (a cura di), *Boundaries, Dynamics and Construction of Traditions in South Asia*

Vanoli A., *Il mondo musulmano e i volti della guerra. Conflitti, politica e comunicazione nella storia dell'islam*

DIRITTO

Curreri S., *Democrazia e rappresentanza politica. Dal divieto di mandato al mandato di partito*

Curreri S., *Partiti e gruppi parlamentari nell'ordinamento spagnolo*

Federico V., Fusaro C. (a cura di), *Constitutionalism and Democratic Transitions. Lessons from South Africa*

Fiorita N., *L'Islam spiegato ai miei studenti. Otto lezioni sul diritto islamico*

ECONOMIA

Ciappei C. (a cura di), *La valorizzazione economica delle tipicità rurali tra localismo e globalizzazione*

Ciappei C., Citti P., Bacci N., Campatelli G., *La metodologia Sei Sigma nei servizi. Un'applicazione ai modelli di gestione finanziaria*

- Ciappei C., Sani A., *Strategie di internazionalizzazione e grande distribuzione nel settore dell'abbigliamento. Focus sulla realtà fiorentina*
- Garofalo G. (a cura di), *Capitalismo distrettuale, localismi d'impresa, globalizzazione*
- Laureti T., *L'efficienza rispetto alla frontiera delle possibilità produttive. Modelli teorici ed analisi empiriche*
- Lazzeretti L. (a cura di), *Art Cities, Cultural Districts and Museums. An Economic and Managerial Study of the Culture Sector in Florence*
- Lazzeretti L. (a cura di), *I sistemi museali in Toscana. Primi risultati di una ricerca sul campo*
- Lazzeretti L., Cinti T., *La valorizzazione economica del patrimonio artistico delle città d'arte. Il restauro artistico a Firenze*
- Lazzeretti L., *Nascita ed evoluzione del distretto orafa di Arezzo, 1947-2001. Primo studio in una prospettiva ecology based*
- Simoni C., *Approccio strategico alla produzione. Oltre la produzione snella*
- Simoni C., *Mastering the Dynamics of Apparel Innovation*

FILOSOFIA

- Cambi F., *Pensiero e tempo. Ricerche sullo storicismo critico: figure, modelli, attualità*
- Desideri F., Matteucci G. (a cura di), *Dall'oggetto estetico all'oggetto artistico*
- Desideri F., Matteucci G. (a cura di), *Estetiche della percezione*
- Giovagnoli R., *Autonomy: a Matter of Content*
- Valle G., *La vita individuale. L'estetica sociologica di Georg Simmel*

LETTERATURA, FILOLOGIA E LINGUISTICA

- Dei L. (a cura di), *Voci dal mondo per Primo Levi. In memoria, per la memoria*
- Franchini S., *Diventare grandi con il «Pioniere» (1950-1962). Politica, progetti di vita e identità di genere nella piccola posta di un giornalino di sinistra*
- Francovich Onesti N., *I nomi degli Ostrogoti*
- Gori B., *La grammatica dei clitici portoghesi. Aspetti sincronici e diacronici*
- Lisa T., *Le Poetiche dell'oggetto da Luciano Anceschi ai Novissimi. Linee evolutive di un istituzione della poesia del Novecento. Con un'appendice di testimonianze inedite e testi rari*
- Lopez Cruz H., *America Latina aportes lexicos al italiano contemporaneo*
- Melani C., *Effetto Poe. Influssi dello scrittore americano sulla letteratura italiana*
- Pavan S., *Lezioni di poesia. Iosif Brodskij e la cultura classica: il mito, la letteratura, la filosofia*
- Totaro L., *Ragioni d'amore. Le donne nel Decameron*

POLITICA

- De Boni C., *Descrivere il futuro. Scienza e utopia in Francia nell'età del positivismo*
- De Boni C. (a cura di), *Lo stato sociale nel pensiero politico contemporaneo. 1. L'Ottocento*

PSICOLOGIA

- Aprile L. (a cura di), *Psicologia dello sviluppo cognitivo-linguistico: tra teoria e intervento*
- Barni C., Galli G., *La verifica di una psicoterapia cognitivo-costruttivista sui generis*
- Luccio R., Salvadori E., Bachmann C., *La verifica della significatività dell'ipotesi nulla in psicologia*

SOCIOLOGIA

- Alacevich F., *Promuovere il dialogo sociale. Le conseguenze dell'Europa sulla regolazione del lavoro*
- Bettin Lattes G., *Giovani Jeunes Jovenes. Rapporto di ricerca sulle nuove generazioni e la politica nell'Europa del sud*
- Bettin Lattes G. (a cura di), *Per leggere la società*
- Catarsi E. (a cura di), *Autobiografie scolastiche e scelta universitaria*
- Leonardi L. (a cura di), *Opening the European Box. Towards a New Sociology of Europe*
- Nuvolati G., *Mobilità quotidiana e complessità urbana*
- Ramella F., Trigilia C. (a cura di), *Reti sociali e innovazione. I sistemi locali dell'informatica*
- Rondinone A., *Donne mancanti. Un'analisi geografica del disequilibrio di genere in India*

STORIA E SOCIOLOGIA DELLA SCIENZA

- Cabras P.L., Chiti S., Lippi D. (a cura di), *Joseph Guillaume Desmaitons Dupallans. La Francia alla ricerca del modello e l'Italia dei manicomi nel 1840*
- Cartocci A., *La matematica degli Egizi. I papiri matematici del Medio Regno*
- Guatelli F. (a cura di), *Scienza e opinione pubblica. Una relazione da ridefinire*
- Lippi D., *Illacrimate sepolture. Curiosità e ricerca scientifica nella storia delle riesumazioni dei Medici*
- Meurij T.J., *Michael Faraday. La storia romantica di un genio*

STUDI DI BIOETICA

- Baldini G., Soldano M. (a cura di), *Tecnologie riproduttive e tutela della persona. Verso un comune diritto europeo per la bioetica*
- Bucelli A. (a cura di), *Produrre uomini. Procreazione assistita: un'indagine multidisciplinare*
- Costa G., *Scelte procreative e responsabilità. Genetica, giustizia, obblighi verso le generazioni future*
- Galletti M., *Decidere per chi non può. Approcci filosofici all'eutanasia non volontaria*

