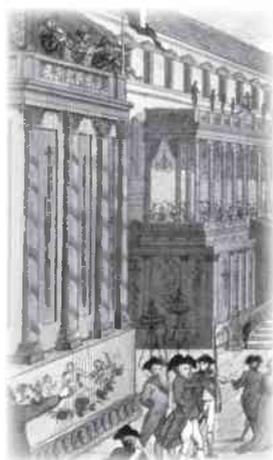


Pasquale Salvucci

FILOSOFIA COME DIALOGO



QUADERNI DEL CONSIGLIO REGIONALE
DELLE MARCHE



QUADERNI DEL CONSIGLIO REGIONALE DELLE MARCHE

PASQUALE

SALVUCCI

FILOSOFIA COME DIALOGO



QUADERNI DEL CONSIGLIO REGIONALE DELLE MARCHE

I Saggi che compongono il presente volume sono tratti, per gentile concessione della signora Anna Veronesi, da:

© Pasquale Salvucci, *Il filosofo e la storia*, Edizioni QuattroVenti, Urbino 1994,

Aa. Vv., *Filosofia e storia*, a cura di Pasquale Venditti, Edizioni QuattroVenti, Urbino 1996

La redazione del volume è stata curata da Giancarlo Galeazzi



1. *Ritratti di filosofi marchigiani*: ecco il terzo appuntamento della serie “Filosofi nella società”, l’iniziativa presa dal Consiglio regionale delle Marche nell’ambito del progetto denominato “Le Marche: piccola regione, grandi intellettuali”, attraverso cui si vuole far conoscere ad un vasto pubblico alcune figure di rilievo che nelle Marche sono nate e/o vi hanno operato.

Si tratta di un’operazione che non è solo culturale, ma anche civile, in quanto con essa si intende andare “alla ricerca di un *ethos* condiviso”. Da qui il progetto, elaborato dal prof. Giancarlo Galeazzi, presidente della Società Filosofica Italiana di Ancona, di presentare una prima serie di pensatori che, oltre ad essere noti nel campo degli studi filosofici, sono stati anche impegnati nel campo più ampiamente sociale con incarichi a livello locale e/o nazionale.

Di ciascuno dei filosofi finora proposti - Mancini, Sichirolo, Salvucci (altri ne potranno seguire come Garulli e Massolo) - si ripubblica un volume, che viene poi distribuito gratuitamente.

Così è avvenuto per Italo Mancini (Urbino 1925-Roma 1993), di cui è stato riproposto *Tre follie*, presentato ad Ancona per iniziativa del Consiglio regionale delle Marche, dopo che era stato presentato a Schieti (paese natale di don Italo) e ad Urbino, dove Mancini ha insegnato filosofia teoretica, filosofia della religione e filosofia del diritto, e dove gli è stato intitolato l’Istituto superiore di scienze religiose che oggi ne prosegue l’opera attraverso Piergiorgio Grassi e Graziano Ripanti.

Così è avvenuto per Livio Sichirolo (Roma 1928 - Urbino 2003), di cui è stato ristampato il volume *Una realtà separata?*

dopo che ad Urbino gli era stato dedicato un convegno dal titolo “Logica e dialettica” per iniziativa di un gruppo di istituzioni accademiche e no (tra cui il Consiglio della Regione Marche) guidate dalla Facoltà di Lettere e filosofia dell’Università di Urbino in cui Sichirollo aveva per lunghi anni insegnato, privilegiando le ricerche di storiografia filosofica e i temi di etica politica.

2. Così avviene ora per Pasquale Salvucci (Ortona 1924-Urbino 1996), di cui si presenta una scelta di saggi (dieci per la precisione) relativi a sette pensatori marchigiani (Galli, Paci, Mancini e Garulli, Massolo, Ricci e Sichirollo) e tratti dal volume *Il filosofo e la storia*. Anche nel caso di Salvucci, non si tratta solo di uno studioso di filosofia (noto a livello nazionale e internazionale) ma anche di una personalità del mondo civile e politico (con incarichi a livello comunale e nazionale).

Infatti, Salvucci è stato (per un quarantennio) docente di Storia della filosofia all’Università di Urbino e (per un ventennio) preside della Facoltà di Magistero dello stesso Ateneo, ed è stato anche assessore alla Istruzione del Comune di Urbino e senatore della Repubblica italiana. Sarebbe stato interessante raccogliere e pubblicare gli interventi che, in questa duplice veste, Salvucci ha effettuato nel Consiglio comunale urbinato e a Palazzo Madama a Roma; ma l’impresa avrebbe richiesto tempi lunghi, per cui si è preferito raccogliere in volume alcuni saggi che Salvucci ha scritto in riferimento ad alcuni pensatori marchigiani.

Le pagine su questi filosofi sono tratte da un poderoso volume (oltre mille pagine), in cui Salvucci ha riunito sotto il titolo *Il filosofo e la storia* quasi settanta “saggi, interventi, conferenze” scritti nell’arco di circa quarant’anni. Quest’opera è stata pubblicata nel 1994 dalle Edizioni Quattroventi di Urbino, e qui si vuole esprimere un pubblico ringraziamento alla Signora Anna Veronesi, la quale ha generosamente consentito alla riproduzione di questi scritti.

Dei dieci contributi ben quattro sono dedicati ad Arturo Massolo, perché di questo “eminente maestro” Salvucci è stato prima studente, poi assistente e infine successore nell’insegnamento. E piace ricordare che l’interpretazione dell’idealismo classico tedesco, elaborata da Massolo e da Salvucci “ha fatto scuola”, come ricorda Xavier Tilliette, il quale non esita ad aggiungere che “il contributo di Pasquale Salvucci alla storiografia filosofica non è solo valido, ma, su certi punti, senza pari”.

Dunque, Salvucci accademico è stato un maestro negli studi filosofici, un altro dei maestri che hanno reso illustre l’Ateneo felsineo. Ma Salvucci non è stato solo questo, perché egli si è, contemporaneamente, messo al servizio della comunità urbinata prima e di quella nazionale poi, portando il suo apporto di idee prima come assessore comunale poi come senatore della settima e dell’ottava legislatura. Salvo a tornare al solo insegnamento, nel momento in cui una legge rese incompatibile la carica parlamentare con la docenza: allora egli - caso unico - non esitò a dimettersi da senatore preferendo restare tra i suoi allievi.

La lettura del volume di scritti di Salvucci (*Il filosofo e la storia*) e l’altro di scritti in onore di Salvucci (*Filosofia e storia*), entrambi pubblicati dalle Edizioni QuattroVenti danno conto chiaramente della duplice portata - accademica e sociale, culturale e civile - dell’impegno del pensatore abruzzese di nascita e urbinata di elezione, del quale in questo Quaderno del Consiglio regionale delle Marche si riportano gli “incontri” che egli ebbe (come recensore o come discepolo o come collega) con alcuni altri filosofi “marchigiani”.

3. In tal modo quella valorizzazione di intellettuali nati e/o operanti nelle Marche - che rientra fra gli obiettivi del Progetto “Filosofi nella società: alla ricerca di un *ethos* condiviso” - avviene proprio attraverso uno di loro. In particolare, è nei saggi dedicati ad Arturo Massolo (di cui Salvucci, come sottolineato da Antimo Ne-

gri, “è stato geniale discepolo”) che si evidenzia la politicità della filosofia, per usare il titolo di una raccolta di scritti salvucciani del 1978: una politicità che, nel caso di Salvucci, emergeva dalla riflessione filosofica e si traduceva nella quotidianità della prassi.

È così che questo Quaderno aiuta a conoscere Salvucci, e aggiunge un ulteriore tassello alla conoscenza di intellettuali marchigiani, i quali nella loro diversità (si pensi a Galli per un verso e Paci per l’altro, a Massolo e Ricci e Sichirollo per un verso e a Mancini e Garulli per l’altro) costituiscono gli interlocutori di un ideale dibattuto condotto da Salvucci con grande serietà e rispetto.

Per questo ritengo che il guadagno derivante dalla lettura di questi scritti non sia solo di conoscenza dei filosofi presi in esame e del pensiero dello stesso Salvucci, ma anche, e direi soprattutto, dello stile in cui questo rapporto si è configurato: all’insegna di un atteggiamento dialogico, che rappresenta il fondamento di ogni vera cultura non meno che di ogni autentica democrazia.

Proprio la “mediazione dialogica” e la “reciproca comunicazione” (sono espressioni di Salvucci) costituiscono le condizioni per affrontare “il problema del senso (nell’accezione di significato e fini)” che - affermava Salvucci, richiamandosi all’insegnamento dei classici - “non può mai essere ignorato o messo da parte (...) soprattutto (avvertiva) dall’azione politica, dacché diversamente la politica si risolverebbe in una pura lotta per un potere insensato”. Contro una tale impostazione Salvucci ha condotto la sua battaglia teoretica e sociale. È, questa, a prescindere dalla sua personale opzione politica, una lezione che non passa, e che deve soprattutto diventare patrimonio delle nuove generazioni.

Luigi Minardi

Presidente del Consiglio regionale delle Marche

IN DIALOGO CON MAESTRI E AMICI

di Giancarlo Galeazzi

Urbino città filosofica

1. Se si volesse operare una ricognizione delle città filosofiche italiane, certamente un posto significativo dovrebbe essere riservato ad Urbino, perché anche dal punto di vista filosofico Urbino è da considerare “città ideale” per la presenza nel suo Ateneo di alcuni filosofi, di grande prestigio e di diverso orientamento, pensatori che hanno fatto scuola: basti pensare ad Arturo Massolo e Gustavo Bontadini, docenti ad Urbino, poi passati rispettivamente alla Scuola Normale di Pisa e all’Università Cattolica di Milano, ovvero a Italo Mancini e Pasquale Salvucci, i quali hanno svolto tutto il loro insegnamento nell’Ateneo feltresco.

Ma ad Urbino non abbiamo avuto solo delle figure che hanno fatto scuola: cosa che rientra in genere in una logica accademica (per cui di una linea massoliana si può parlare con riferimento a Garotti, Sichirollo e Salvucci, e poi Salvucci, a sua volta, ha avuto allievi come Venditti, De Sanctis...; e di una linea bontadiniana si può parlare con riferimento a Garulli e Mancini, e poi Mancini, a sua volta, ha avuto allievi come Grassi e Ripanti...), abbiamo anche, ed è specificità tipica della situazione urbinata, un rapporto intenso fra città e università (per quanto riguarda sia gli studenti sia i docenti) che dà senso alla città. Dei tre tipi di università, indicati da Sichirollo - come *campus* universitario (isolato dal territorio), come centro universitario (innestato in un corpo urbano) e come complesso universitario (disaggregato per Facoltà) - Urbino è felicemente rappresentativo della interazione Università-Territorio.

In particolare va evidenziato il collegamento forte che alcuni pensatori hanno avuto con Urbino: un legame che qualcuno, in riferimento a Salvucci, non ha esitato a paragonare a quello tra Atene e Socrate, così si è espresso Aldo Masullo, il quale ha ricordato che “a Urbino egli (Salvucci) si trapiantò nel senso forte della parola: mise nuove e profondissime radici”, tanto da poter dire che

“Urbino e Pasquale Salvucci sono due vite intrecciate, una famiglia morale come quella di Atene e di Socrate”.

Si può peraltro aggiungere che una tale osservazione è applicabile anche ad altri pensatori come Mancini, Garulli, Massolo, Sichirollo: è stato un rapporto vitale che ha segnato la città non meno che gli stessi filosofi, tanto che alcuni di essi non si sono sottratti dal prendere pure incarichi a livello comunale o cittadino.

Tutto ciò ha indubbiamente alimentato la propensione a sottolineare la “politicalità della filosofia”, nel senso che - come amava ripetere Salvucci, sintetizzando l’insegnamento di Massolo - “l’uomo è storicità, è comunità”.

Per questo sarebbe giusto collocare Urbino tra le città della filosofia che onorano le Marche; la cosa, peraltro, è stata messa in luce in alcuni interventi: anzi tutto in quello di Massolo del 1961 su *La cultura filosofica delle Marche* (in realtà solo di Urbino) in “L’approdo letterario”, n. 14-15; successivamente in quello di Bodei del 1973 su *La ricerca filosofica ad Urbino* in “Bollettino della Società Filosofica Italiana” n. 83-84; infine in quello del sottoscritto nel 1995 su *Filosofia* nel volume collettaneo *Il contributo attuale delle Marche alla cultura nazionale* dell’Accademia marchigiana di scienze lettere e arti di Ancona.

2. Ebbene, Salvucci ha, in misura maggiore di altri, rappresentato questo radicamento: ad Urbino fu eletto nel consiglio comunale e ad Urbino fu eletto per due legislature nel Senato della Repubblica. Certo, possiamo aggiungere che l’esperienza a carattere amministrativo e quella a carattere politico non lo distolsero dai suoi studi e dai suoi studenti, per cui si può legittimamente affermare che Salvucci fu un filosofo prestato alla politica, e che alla politica si dedicò proprio sulla base della sua filosofia; è da aggiungere che pochi quanto lui lavorarono a evidenziare “la politicalità della filosofia”.

Ancora una volta è stato Masullo a puntualizzare efficacemente il problema, quando afferma che “l’autentica cifra teorica e umana del pensiero di Pasquale Salvucci si coglie qui, nella ispirazione assolutamente etica del suo filosofare”, e aggiunge: “della fedeltà agli ideali civili dicono la storia della città e la storia della repubblica, attestando la singolarità di un prestigioso intellettuale che, anche quando dal consenso popolare fu tratto a sobbarcarsi a un civile volontariato, gravoso per impegno e per responsabilità, al servizio del suo comune come assessore e della repubblica come senatore, non si ridusse mai, come spesso avviene, a cortigiano del principe”.

Il dialogo tra identità e rispetto

3. Duplice è l’obiettivo della presente raccolta di scritti di Pasquale Salvucci. Per un verso, i dieci contributi permettono di venire a contatto con sette pensatori marchigiani di nascita (Galli, Paci, Mancini e Garulli) e di elezione (Massolo, Garotti e Sichirollo). Per altro verso, soprattutto i quattro saggi su Massolo consentono di comprendere il senso della politicità della filosofia secondo Salvucci. Ma vediamo più da vicino entrambi questi aspetti, con cui si è voluto caratterizzare il presente Quaderno del Consiglio regionale delle Marche, il terzo della serie, dedicato a “I filosofi nella società: alla ricerca di un *ethos* condiviso”: i precedenti volumi hanno riproposto opere di Mancini (*Tre follie* che si è presto esaurito: sarà ripubblicato dall’editrice Città aperta di Troina) e di Sichirollo (*Una realtà separata?* sulla istituzione regionale, riproposto proprio nel momento in cui la Regione Marche avvia, con la revisione del suo Statuto, una nuova stagione).

4. Per quanto concerne i sette pensatori, cui fa riferimento Salvucci, possiamo dire che i relativi saggi sono testimonianza di una “filosofia come dialogo”, per usare un’espressione dello stesso Salvucci. Già, all’indomani della sua morte, abbiamo avuto occasione

- ad un convegno a lui dedicato (cfr. gli “atti”: *Pasquale Salvucci. L'uomo e l'opera*, Angeli, Milano 1999) - di richiamare il rapporto tra “Pasquale Salvucci e alcuni pensatori marchigiani”.

Qui c'interessa sottolineare, al di là dei giudizi e delle valutazioni che Salvucci ha operato, quello che caratterizza metodologicamente i dieci contributi raccolti nel presente volume: appunto la dimensione *dialogica* che connota il ricordo o la recensione o il saggio su questi filosofi. Si tratta di un dialogo che ha due peculiarità: muove dalla identità filosofica di Salvucci, e si mette in ascolto della posizione propria dell'interlocutore.

Salvucci, insomma, non si nasconde dietro ad atteggiamenti di sedicente neutralità, essendo ben consapevole che la lettura di un autore è sempre sollecitata e condizionata dalle *convinzioni* del lettore: anzi, sono proprio i suoi interessi a rendere viva la lettura che viene operata. Salvucci lo sa, e lo dichiara apertamente, e non si sottrae ad una tale metodologia.

Ma - ecco l'altro aspetto non meno importante - Salvucci opera la sua lettura con grande *rispetto* per quanto viene sostenuto dall'autore preso in esame: l'intervento salvucciano, sempre documentato, finisce per mostrare, al di là della condivisione o della diversificazione delle tesi, la vitalità della posizione dell'interlocutore, con cui Salvucci instaura un dialogo franco e puntuale.

Vale la pena di riportare alcune dichiarazioni fatte da lui stesso, a cominciare da quanto afferma introducendo il suo saggio su Gallo Galli. Dopo l'iniziale presa di posizione, fatta “perché risulti chiaro il senso della nostra lettura”, Salvucci procede nel suo esame della posizione galliana, senza nascondere le riserve nei confronti di tale posizione, avverte: “non si creda, però, che il diverso modo di porre il problema della filosofia impedisca a noi di istituire il dialogo con la pagina galliana”. E più avanti dichiara di essere consapevole di “correre il rischio della violenza”, operando una certa lettura del pensiero del Galli, ma porta le ragioni che legittimano il taglio

della sua ricerca, e mostra così quanto, proprio in questa maniera, riuscisse a dialogare con un filosofo da lui diverso e quanto fosse possibile dar luogo a questo dialogo illuminando ciò che poteva costituire una piattaforma comune, pur se diversamente svolta.

Analogamente avviene nel saggio su Paci dove Salvucci fin dall'inizio richiama "il concetto che noi abbiamo della filosofia", perché da esso "dobbiamo necessariamente misurare la posizione speculativa del Paci: Dunque, un dialogo è possibile instaurare non dissolvendo o mimetizzando le identità, bensì rivendicando la diversità delle posizioni e mettendole a confronto.

In questo senso Salvucci, esplicitamente parla di "filosofia come dialogo", per cui - egli dice - "cercheremo di chiarire a noi stessi come la filosofia della relazione (di Paci) possa aiutarci ad intendere la realtà del nostro tempo ed il modo come si deve orientare il nostro intervento". Ecco, dunque, i frutti del dialogo: chiarire la propria posizione, capire la posizione dell'interlocutore, vedere come questa comprensione aiuti a comprendere meglio la nostra stessa posizione e il tempo in cui si è chiamati a operare.

È stato lo stesso Salvucci, a conclusione del suo saggio su Paci a scrivere: "al relazionismo del Paci, a questa suggestiva ed avanzata manifestazione della speculazione contemporanea, ci siamo accostati in chiave di dialogo. La lettura non è stata, perciò, inerte, perché ponendo delle domande alla produzione teorica dell'ultimo Paci, le abbiamo poste, in ultima istanza, a noi stessi. La misura del come l'incontro con la filosofia della relazione abbia contribuito a dare maggiore chiarezza alla nostra posizione speculativa, più che in una più o meno possibile puntualizzazione conclusiva, va cercata proprio nelle sollecitazioni, nello stimolo, quindi, che ci è venuto da quell'incontro, a ripensare o a riproporre a noi stessi i problemi più vivi del nostro tempo".

Sono, queste, parole importanti sia per cogliere la metodologia di Salvucci, e l'orientamento anche del suo impegno (teoretico ed

etico), sia per cogliere il senso del dialogo come interazione attraverso cui gli uomini cercano la verità e costruiscono la città. Dunque, è il dialogo la cifra della comunità democratica non meno che della comunità scientifica.

Al riguardo, piace ricordare quanto Salvucci ebbe a scrivere a proposito di Italo Mancini: “non avevano mai fatto velo ai nostri rapporti le differenti posizioni ideali, e ciò anche nel solco di quel pluralismo culturale che ha da sempre segnato e segna in positivo il nostro Studio”, dove - aggiungeva Salvucci - “la sezione filosofica della nostra Facoltà si caratterizza in positivo anche per il rigoroso rispetto reciproco fra colleghi e per l’amicizia fraterna e sincera”.

Politicità della filosofia

5. Oltre a permettere un primo incontro con alcuni filosofi “marchigiani”, il presente Quaderno è - come dicevamo - finalizzato a evidenziare la politicità della filosofia. Al riguardo servono in particolare i contributi di Salvucci su Massolo che mostrano in modo inequivocabile la fedeltà di Salvucci a questa idea cara al suo maestro: si tratta di una condivisione che Salvucci sviluppa in modo critico e creativo, nel senso che confronta l’eredità della lezione massoliana con le tendenze filosofiche odierne, mostrando in particolare il contrasto con il cosiddetto “postmoderno”, che, come è evidente nel *pensiero debole*, “in fondo accetta e si chiude all’esistente, nelle stesse forme effimere, a differenza del *pensiero forte* che si rivolge al sostanziale e che si tiene fermo al senso della storia”, scrive Salvucci nel suo saggio su Garulli, dove, pur rilevando le differenze con questo pensatore, ne coglie la consonanza nella comune opzione per un pensiero forte, ma senza arroganza.

Si tratta di un atteggiamento che torna anche nel saggio su Mancini, di cui Salvucci in particolare apprezzava il fatto che “manifestava fiducia nella ragione contro tutte le forme di irrazionalismo”.

E, per esempio, “riconosceva alla cultura marxiana un carattere forte, così ponendosi in rottura contro tutti i celebratori del pensiero debole e contro tutti i negatori di senso”.

Privatezza e debolezza del pensiero sono decisamente rifiutate da Salvucci, in nome di un pensiero positivo, che ha fiducia nell'uomo, nelle sue capacità razionali, dall'uso delle quali fa dipendere la possibilità di pensare ad un mondo migliore. In questa ottica, per motivi diversi, la posizione di Emanuele Severino e quella di Gianni Vattimo sono ugualmente rifiutate, così come quella di Jean François Lyotard e quella di Richard Rorty: “in queste filosofie, a guardare in profondità, il nichilismo celebra ancora una volta il proprio trionfo”. Esse sono da ritenersi del tutto inadeguate proprio in riferimento alla politicità che, secondo Salvucci, deve caratterizzare la filosofia, per cui non si stanca di ripetere che “in principio è la città”, sottolineando che è entro l'orizzonte dialogico che si colloca e ha senso la dimensione logica propria dell'uomo.

Si tratta di un'indicazione preziosa, che potremmo tradurre nell'affermazione che il dialogo è il fondamento e il fine dell'umano; il dialogo - ha precisato Salvucci - può sorgere ed affermarsi “in una società democratica nella quale la libertà sia un diritto concreto il sapere concettuale ha, ovviamente, il suo fondamento in una decisione comune, la decisione del dialogare. Accettare il dialogo significa accettare la comunità umana come misura della verità”.

Ne consegue che “il filosofo ha il compito di lottare per la ragione e le ragioni dell'uomo. Questa è l'alta lezione di Arturo Massolo” che Salvucci fa propria, sottolineando - nel ricordo di Garotti Ricci - che si trattava per i giovani studenti del secondo dopoguerra di “un insegnamento che veniva incontro al nostro bisogno di concretezza, che ci aiutava a non disperare dell'uomo, ad avere fiducia nella ragione e a interpretare il compito della filosofia come tensione ad un processo di razionalizzazione di quel mondo che ci si era presenta-

to, negli anni decisivi dell'adolescenza e ancora ci si presenta (scriveva nel 1965) con il volto di una violenza crudele e spietata”.

In altra occasione (in un saggio, qui non riportato, su “Metafisica classica e pensiero moderno”) Salvucci ebbe a dire: “ho appreso dai miei maestri (Arturo Massolo, ma anche Gustavo Bontadini) a diffidare sempre di coloro che, pur dichiarandosi filosofi, si chiudono in se stessi, limitandosi, con sterile compiacimento, ad un trionfante dire a se stessi come affermazione della differenza. Il fondamento ultimo di ogni vero teorizzare sta invece nell'ascolto e nel dialogo, nella costruzione in comune”. Pertanto Salvucci non esitava ad affermare: “la ricerca dell'accordo è, per me, la via maestra, il ragionare e il costruire insieme, il dialogare, secondo l'insegnamento antico di Socrate, perché solo il dialogo è la potenza che trasforma una rappresentazione soggettiva in ‘concetto’ e pertanto in ‘verità’ riconosciuta da tutti i dialoganti. Noi uomini ci troviamo dentro la originaria entità del dialogo e del concettualizzare. Questo ho imparato dai classici. Solo se si accetta il dialogare, si riconosce che ciò che si considerava, in privato, come vero, può diventare verità unicamente se riconosciuto come verità dagli altri”.

6. Il duplice obiettivo che questo Quaderno si prefigge (incontro con alcuni pensatori marchigiani, e riflessione sull'intrinseca portata politica della filosofia) trova il suo momento unificante nello spirito dialogico, da qui il titolo dato alla raccolta: *Filosofia come dialogo*. Dialogo è quello che Salvucci realizza con i suoi interlocutori - maestri e amici - a livello di studio; dialogo è quello che egli pone come condizione per la convivenza umana e per la ricerca scientifica.

Si badi. Non c'è in questa posizione nulla di moralistico: il dialogo non è auspicato in chiave edificante, ma è individuato come la condizione stessa dell'uomo; una condizione che occorre disocculare, che occorre cioè portare alla luce in modo che l'uomo possa

farvi esplicito riferimento per la costruzione di un *umanesimo* che, senza retorica, permetta la valorizzazione dell'uomo e degli uomini. In questo senso, Salvucci afferma che "la comunità è la misura del vero", che "solo il dialogo è la potenza che trasforma una rappresentazione soggettiva in concetti e pertanto in 'verità' riconosciuta da tutti i dialoganti".

Da qui la scelta salvucciana di "restare fedeli a quella filosofia che già in Socrate si presentò 'concettualizzante' tra gli uomini. Ecco perché - dichiarava Salvucci - continuiamo a vivere e ad operare nella città-storia nella ricerca ineludibile del senso".

Per una comunità conciliata

7. Un'ultima osservazione che vogliamo fare riguarda la duplice valenza di questi contributi di Salvucci che - come abbiamo detto - per un verso operano una ricognizione degli autori trattati, ovvero ne forniscono un ritratto essenziale, ovvero ne puntualizzano un qualche aspetto, permettendo in ogni caso di avere un'idea o di operare un approfondimento degli autori presi in esame e, per altro verso, servono anche a farci conoscere meglio lo stesso Salvucci, storico della filosofia non meno che filosofo teoreta, la cui speculazione si è alimentata in particolare del pensiero dei giganti dell'idealismo classico tedesco.

Ebbene, vorremmo sottolineare che, per Salvucci come già per Massolo, la filosofia o è politica o non è, e l'obiettivo è - ecco il senso della sua lezione - la "comunità etico-politica conciliata, cioè completamente umana". Torna così, in altro contesto, un'esigenza che abbiamo già rintracciato negli altri due filosofi che sono Italo Mancini e Livio Sichirollo. Come non ricordare, infatti, l'idea di *comunità fraterna* (di una fraternità senza terrore) di cui parlava Mancini? O la *comunità partecipata* come realtà non separata, auspicata da Sichirollo? Nel caso di Salvucci si parla di *comunità*

conciliata, per indicare una società umanistica, tale cioè da permettere una convivenza autenticamente democratica.

8. Per concludere, potremmo dire che, attraverso la presentazione dell'opera di alcuni pensatori marchigiani, Salvucci evidenzia il bisogno di una filosofia umanistica: tale è la filosofia che “individua nella ricerca di senso l'atto in cui l'uomo si fa per se stesso storico”; una filosofia che si pone contro ogni dualismo e contro ogni astrattismo. Infatti, per un verso, “si pone come tensione alla realizzazione di un mondo razionale, lavorando alla dissoluzione, cioè, di ciò che la coscienza dell'uomo riflette come altro, come realtà, o potenza estranea e nemica (quel mondo delle potenze oggettive), il mondo dell'alienazione di cui l'uomo subisce inevitabilmente la sudditanza”. Per altro verso, tale filosofia si pone come “rifiuto del razionalismo astratto, che disegna l'impegno ed esaurisce il proprio compito nella evasione, nella troppo facile astrazione”.

Proprio attraverso la presentazione dei pensatori marchigiani Salvucci mostra che la filosofia come costruzione del mondo degli uomini è rintracciabile in pensatori di diversa provenienza e impostazione: laici e cattolici, esponenti dell'idealismo, dell'esistenzialismo, del marxismo, del neoclassicismo e dell'ermeneutica possono ritrovarsi nella comune ricerca di un *umanesimo della concretezza* che coniuga insieme storicità e universalità, un umanesimo che permette di dissolvere l'attuale crisi della ragione (o, più precisamente, di “una immagine della ragione”), e contribuisce alla “formazione di quel mondo razionale che non può essere più un presupposto, bensì posto come programma”.

Di questo compito Salvucci si è fatto interprete con i suoi studi filosofici, ma anche con il suo impegno civile e politico, dando una testimonianza scientifica e sociale che è doveroso ricordare, e non meno opportuno è farne oggetto di un rinnovato confronto: all'insegna di quel dialogo di cui Salvucci è stato strenuo sostenitore.

FILOSOFIA COME DIALOGO

ARTURO MASSOLO

ARTURO MASSOLO, nato a Palermo il 19 agosto 1909 e morto a Pisa il 20 marzo 1966. Ha insegnato Filosofia all'Università di Urbino prima e alla Scuola Superiore Normale di Pisa poi.

Tra le sue opere ricordiamo: *Storicità della metafisica*, Firenze 1944; *Introduzione all'Analitica kantiana*, Firenze 1946; **Fichte e la filosofia*, Sansoni, Firenze 1948; *Ricerche sulla logica hegeliana ed altri saggi*, Marzocco, Firenze 1950; **Logica hegeliana e filosofia contemporanea. Saggi (1950)*, a cura di Pasquale Salvucci, Giunti Bemporad Marzocco, Firenze 1967; **Il primo Schelling*, Sansoni, Firenze 1953; **La storia della filosofia come problema ed altri saggi*, a cura di Livio Sichirollo, Vallecchi, Firenze 1967

Da ricordare infine le **Lezioni inedite* in "Studi Urbinati", 1967, I.

Su Massolo cfr: **Aa. Vv., Il filosofo e la città. Studi su Arturo Massolo*, a cura di Nicola De Domenico e Gianni Puglisi, Marsilio, Venezia 1988.

Sono contrassegnate con un asterisco le opere citate da Salvucci nei suoi contributi su Massolo (*n.d.c.*)

LA STORIA DELLA FILOSOFIA COME PROBLEMA

La posizione teoretica del Massolo esce da questa sua ricerca¹ pienamente delineata nei suoi intimi motivi e nei suoi rapporti storici. Essa non può essere, per ciò, isolata dall'umanissima evoluzione speculativa dell'autore e dai risultati della sua più che decennale consuetudine con le più grandi personalità della filosofia tedesca, da Kant ad Hegel. L'itinerario percorso dal Massolo è una testimonianza dell'itinerario della nostra più avanzata coscienza speculativa. Questa sua riflessione sulla problematica della storia della filosofia, acquista, quindi, notevole importanza come documento di una raggiunta chiarezza per l'autore e, per noi, come misura e termine di rapporto.

Il Massolo riprende il discorso che aveva interrotto - perché occupato a riprospettarsi l'evoluzione dell'idealismo tedesco fuori della tradizione storiografica di ispirazione neohegeliana; che appariva sempre più insoddisfacente ai suoi interessi teoretici - con il breve ma significativo saggio *Filosofia e libertà* (1949), dove la coscienza della essenziale storicità del filosofare costituiva un punto fermo. Del resto, già la prima sua opera teoretica, *Storicità della metafisica* (Firenze, Sansoni, 1944) era, sin dal titolo, indicativa di una chiara esigenza storicistica. È proprio la presa di coscienza della essenziale storicità del filosofare, che agisce con decisione

1 Arturo Massolo, *La storia della filosofia come problema*, Firenze, Vallecchi, 1955. Cfr. anche: *Fichte e la filosofia*, Firenze, Sansoni, 1948 e *Il primo Schelling*, Firenze, Sansoni 1953.

nel determinare il compito della filosofia quale è configurato nel volume che esaminiamo. La coscienza comune, la comunità umana è il grande tema. Il filosofo, uomo della città, si appella o crede di potersi appellare alla coscienza dell'intera comunità. Esempi di questa politicità del filosofare, le testimonianze di Socrate e di Hegel.

Il Massolo si chiede: qual è la situazione oggettiva che condiziona, oggi, l'intervento del filosofo? Nell'esame del volume, noi ci lasceremo guidare da questa domanda. Il primo e più importante aspetto che caratterizza la situazione oggettiva, è nella radicale metamorfosi della concezione dell'essere attuata dalla filosofia moderna: l'essere, oggetto del filosofare è, da Hegel in poi, la comunità umana nel suo rivelarsi, la *storia* (p. 133). La filosofia non rinuncia, però, alla sua tradizione ontologica, essa è pur sempre ontologia, sebbene l'essere, che è il suo oggetto, abbia subito una radicale metamorfosi. Appare, quindi, chiaro che non si tratta di un residuo di ontologismo (nel senso tradizionale) dal quale il Massolo cercherebbe di liberarsi, come a qualcuno è sembrato (cfr. Nicola Terranova, in "Belfagor", 1956, 3, pp. 368-70), perché la fedeltà ontologica del filosofare sottintende il mutamento dell'oggetto stesso del filosofare, che il Massolo, si badi, non escogita, perché è la lezione che riceve dalla storia del pensiero moderno. La posizione del Massolo è integralmente storicistica.

Si è, d'altra parte, perso - ed è questo un altro aspetto della situazione oggettiva - ciò che un tempo potè apparire la peculiare dignità del filosofare, la sua autonomia, perché la filosofia si è fatta consapevole che ogni tesi, ogni proposizione teorizzante è inevitabilmente legata al proprio tempo (il destino della storicità: cfr., a proposito, le penetranti osservazioni di A. Gramsci, in *Il materialismo storico e la filosofia di B. Croce*, Torino, Einaudi, 1949, pp. 93-96).

È, infine, crollata la credenza in una ragione universalmente valida, nella quale Hegel, che era persuaso di presupporre l'unità

delle coscienze o coscienza comune, poteva ancora credere. Per questo suo potersi appellare alla coscienza dell'intera comunità, Hegel credeva di essere l'ultimo filosofo della certezza. La coscienza universale che Hegel, il filosofo della città, presuppone, è la coscienza della comunità umana nello Stato (p. 145). Si può obiettare che si tratti di un uditorio ideale. Certo, ma esso è pur sempre astratto o costruito da un'esperienza reale. Va da sé che lo Stato di Hegel è lo stato borghese moderno (cfr. la tesi di E. Weil, in *Hegel et l'État*, Paris, Vrin, 1950).

Hegel può farsi interamente uomo della città e parlare a nome dell'intera comunità, perché è la realtà stessa che si lascia conciliare. Ma oggi? Il rapporto filosofia-coscienza comune non si pone più nel nostro tempo come si poneva nel tempo di Hegel. La coscienza comune si è dualizzata. Ciò significa anche che la ragione è in crisi, perché non c'è più il presupposto stesso del filosofare, la possibilità di un discorso che, nella sua coerenza, sia o rappresenti l'unità delle coscienze (p. 130). Da questo fatto oggettivo, osserva il Massolo, il filosofo non può evadere, perché proprio da esso egli deve prendere coscienza del suo compito che è essenzialmente quello di lottare alla distruzione di ciò che impedisce al discorso di essere potenziato dalla certezza di valere per l'intera comunità.

La coscienza comune è spezzata, perché tra uomo e uomo c'è qualcos'altro che è il prodotto stesso dell'uomo (p. 135) e che impedisce il dialogo. Ma è il filosofo che riconosce in quell'altro non qualcosa di irriducibile all'uomo, bensì il prodotto stesso dell'uomo: per ciò, egli non può limitarsi ad attendere dalla storia la liberazione dall'attuale disagio (pp. 133-37); il suo compito peculiare è nel tendere alla formazione di un mondo razionale, a ricostruire quella unità delle coscienze che è la condizione stessa del dialogo. L'unità, dunque, come libera conquista, come compito da realizzare (pp. 126, 138). Le fratture (cioè l'altro), che ostacolano questo compito di concettualizzazione (di ricerca del senso del rivelarsi

della città-storia, che è il farsi stesso dell'essere), sono forse "il punto estremo di una Iliade umana, punto dal quale può avere inizio una Odissea come ritorno a quella unità delle coscienze non più come presupposto e dato naturale, ma come libera conquista" (p. 138).

Quali sono le considerazioni di natura politica che si possono fondamentalmente trarre da questa diagnosi che il Massolo ha compiuto della situazione della filosofia, oggi? Può illuminarci una espressione che isoliamo dal testo: "il dialogo può sorgere ed affermarsi in una società di uguali" (p. 120), in una società democratica nella quale la libertà sia un diritto concreto. Il sapere concettuale ha, ovviamente, il suo fondamento in una decisione comune, la decisione del dialogare. Accettare il dialogo significa accettare la comunità umana come misura della verità. Però, nell'intensificarsi delle lotte e dei conflitti sociali, ciò che ostacola il dialogo acquista una sempre più prepotente personalità (p. 31). Esso va, per ciò, disintificato (p. 136).

La presenza di Hegel - dello Hegel che Marx ci ha insegnato a conoscere - è reperibile in ogni pagina del volume. Si tratta di una presenza che diremmo critica, perché la sollecitazione si accompagna continuamente con l'insoddisfazione. Lo Hegel più vivo, in queste pagine, è lo Hegel che ha colto il compito della filosofia nella eliminazione della dualità del pensiero e della realtà, per ridare all'uomo la pienezza della vita sociale. La genesi della filosofia è, per Hegel, nella dualizzazione del concetto e della realtà: "la dualizzazione è l'origine del bisogno della filosofia" (*Differenz.*, ediz. Lasson, p. 12). Nel commento a questa tesi hegeliana, il Massolo aveva scritto altrove che non si tratta, per Hegel, di un'astratta dualizzazione, ma di quella che, di volta in volta, è prodotta in una epoca determinata. "Il compito speculativo è quello di risolvere la estraneazione umana, di restituire non all'uomo in generale, ma all'uomo di un'epoca determinata la pienezza della vita sociale" (*Fichte e la fil.*, cit., p. 93; *Il primo Sch.*, cit., p. 125).

Mi pare evidente come operi sul Massolo, sul suo modo di leggere Hegel, la dichiarazione di Marx del 1844 che la filosofia è dell'uomo alienato. L'intervento del filosofo è, di volta in volta, occasionato dal dissidio del concetto e della realtà. Il senso di questo fatto appare più evidente nel primo saggio, *La storia della filosofia come problema* (pp. 7-65) che dà il titolo al volume e che, anche per lo specifico problema che affronta, merita un esame a parte.

Solo la filosofia della storia sorge, può anzi sorgere da una situazione conciliata, quando la realtà ha completato il processo di formazione e può essere riconosciuta nella sua razionalità. La filosofia della storia non è una possibilità infinita, essa nasce solo là dove c'è conciliazione di concetto e realtà. Come ricerca della razionalità del reale (il mondo etico-politico), essa sorge solo quando quella riflessione sulla realtà, che è la filosofia, si sia conciliata con la realtà, la quale dalla filosofia che sorge nel crepuscolo della sera si lascia solo riconoscere. Non c'è più eccedenza del concetto sul reale, il concetto non ha più di fronte a sé la realtà come altro o antitesi, il concetto è o determina, in questo momento felice della conciliazione, la realtà stessa.

Si sa che il dibattito sulla storia della filosofia come problema filosofico risponde alle esigenze della nostra più avanzata cultura. Basti pensare alla vasta letteratura dedicata al problema in questi ultimi anni (es.: E. Bréhier, *La philosophie et son passé*, Paris, P.U.F., 1950; i saggi del Goldmann, in "Revue philosophique", nn. 4/6, 1948 e quelli di vari autori - Garin, Gouhier, Gueroult, Lombardi -, in *La filosofia della storia della filosofia*, in "Archivio di filosofia", a cura di E. Castelli, Bocca, Roma 1954).

Si sa anche che si è riproposta (Gouhier) la messa in dubbio della stessa possibilità della storia della filosofia. L'atto storiografico, con il suo stesso esserci, mette in crisi la filosofia, perché respinge, soggettivandoli, la pretesa dei sistemi alla absolutezza (pp. 8-12). L'oggettività dei sistemi sembra, quindi, inevitabilmente perduta. È noto che Hegel ha cercato di salvarne l'oggettività risolvendo i

sistemi in momenti ideali e necessari del costituirsi della filosofia assoluta. Ma il recupero della oggettività è attuato da Hegel a scapito della storicità, perché i sistemi sono strappati dal loro tempo e violentemente logicizzati. Nella crisi della soluzione hegeliana si inserisce l'esplicazione sociologica, che considera i sistemi come risposte ai problemi del loro tempo. Ma la soluzione sociologica non sembra al Massolo accettabile nel suo intero, per ciò che essa presuppone l'esserci di una realtà determinata che condiziona la filosofia, laddove è proprio questa che “nel suo informare il reale rende possibile la storia stessa” (p. 31).

Può sembrare che chi propone sia la città, la comunità umana. Ma il suo proporre è sempre un proporre oggettivo, che non si sa come tale. La realtà diviene problema nella radicalità della riflessione, che la pone, appunto, come problema. Ne viene, quindi, che non è la comunità che propone i problemi e sé come problema, perché essa diviene problema nella coscienza che ne *riflette* il disagio e l'interna contraddizione (p. 27). Non vi sono questioni, se non in quanto personalmente interveniamo (p. 118). È il filosofo che acquista coscienza del contrasto tra pensiero e realtà, tra il logo esistente e la realtà che non sa ancora di essere e che non può saperlo, sino a che crede di potersi riconoscere nel vecchio logo. È la filosofia che, nella “coscienza dell'invecchiamento del logo” (p. 29), avverte che la realtà nuova non può riconoscersi nel vecchio logo.

Vogliamo aggiungere questo. Abbiamo trovato nei vari saggi (*Del sapere filosofico*, pp. 115-26; *Politicità del filosofo*, pp. 129-38; *Filosofia e coscienza comune oggi*, pp. 139-46) quella sana sofferenza che alimenta il pensiero contemporaneo, e che è propria di chi ha coscienza del dramma del proprio tempo e crede di poter fare appello alla filosofia, perché, in una totale politicizzazione, lavori alla dissoluzione della crisi, alla formazione di quel mondo razionale, che non può essere più presupposto, bensì posto come programma o compito.

1956

Questo volume segue di poco la pubblicazione della seconda edizione, a cura di L. Sichirollo, della *Storia della filosofia come problema* (Firenze, Vallecchi, 1967), che contiene i saggi dell'ultimo Massolo. Quelli che si raccolgono qui appartengono, invece, in larghissima parte, al suo primo tempo. Non appena usciranno i fascicoli di "Studi Urbinati" (Nuova Serie B, nn. 1-2, 1967), che l'Università degli Studi di Urbino si accinge a dedicare alla memoria di questo suo eminente Maestro, e che conterranno altri inediti, corsi di lezioni e scritti rari, gli studiosi avranno a disposizione l'intera produzione saggistica del Massolo.

Il cammino speculativo di Arturo Massolo rappresenta, nella sua costante inquietudine e sofferenza, una delle testimonianze più significative della nostra più avanzata coscienza speculativa; la quale, nelle sue voci più alte, non ha disdegnato di inserirsi di continuo nel dialogo storico, secondo un atteggiamento che ha caratterizzato da sempre i "veri filosofi", i quali hanno accettato, impegnandosi con i problemi del tempo, il destino mondano e politico della filosofia. La coscienza di una inevitabile corresponsabilità pratica della filosofia, per quanto ancora incerta, la si può sorprendere già nei primi saggi del Massolo. Vi si trova, infatti, già un duro attacco all'azione filosofica come azione disinteressata che pone colui che la compie fuori della situazione, in una posizione di trascendenza e di indifferenza. Ciò che il lettore avverte, non appena si lasci investire dalla lettura dei saggi che qui presentiamo, è l'accentuarsi progressivo di una insoddisfazione per lo storicismo idealistico, di cui il Massolo

già avverte l'inevitabile crisi per il suo "rivelarsi sempre più una metafisica inumana..., che sulla identificazione meramente logica dell'uomo con la libertà dà all'uomo una rappresentazione mistificata". Husserl, Heidegger e Jaspers aiutano il Massolo a cogliere il senso di questa mistificazione. Dall'esistenzialismo egli deriva la sua insistenza sulla finitezza, sulla indigenza e sulla mondanità dell'uomo. Ma presto, sotto la pressione della durezza della realtà etico-politica, che lo porta anche a leggere diversamente Hegel e all'incontro con Marx, egli avverte il limite del richiamarsi dell'esistenzialismo alla singolarità e il senso storico della caduta dell'illusione metafisica che esso denuncia e che in Jaspers assume accenti di drammatica sincerità. Il Massolo storicizza questa denuncia. La condizione di esistenza di cui l'esistenzialismo ha scoperto l'illusione gli si manifesta come quella determinata, storica condizione di esistenza (quella del borghese moderno), che ha inizio con Descartes (si vedano anche i primi due "corsi" inediti nei fascicoli citati di "Studi Urbinati"). Con l'esistenzialismo è un lungo periodo storico che giunge alla coscienza della propria contraddizione. Esso rappresenta, soprattutto con Nietzsche e Jaspers, "la coscienza in sé lacerata dal mondo borghese".

Già in questa interpretazione agisce, in qualche misura, la consapevolezza della storicità di ogni posizione speculativa. Non si dà mai una coscienza privata, non toccata dal mondo, interamente chiusa nel "proprio giardino". La filosofia non è, per ciò, mai (non lo può essere per una impossibilità oggettiva) la costruzione di una coscienza isolata che, da questa sua posizione di (impossibile) estraneamento, si chiede del reale. La mondanità è la nostra stessa struttura.

Il Massolo ripete qui l'esperienza di Marx critico dell'ideologia e, per ciò stesso, dell'uomo come originariamente *io penso*, estraneo dal mondo. L'attacco alla concezione del logico indifferente al tempo e alla storia alimenta di continuo la pagina del Massolo,

dalla quale emerge con efficacia sino a che punto alcune direzioni ben definite della filosofia contemporanea subiscano, con minore o maggiore intensità, la suggestione della logica hegeliana costruita sulla assolutizzazione del logico. Il Massolo è decisamente dalla parte di quelle filosofie (si vedano, in particolare, i saggi su Luporini, Fazio-Allmayer e Banfi) che non sono disposte a sacrificare l'esistenziale e il mondano e che, per ciò, prendono partito per l'uomo e per la sua condizione.

È fuori questione. Il contributo del Massolo a quel faticoso processo di liberazione *dal* predominio della logica hegeliana e, in generale, della logica - processo che caratterizza la dialettica della filosofia contemporanea più seria e avanzata - è stato decisivo. La liberazione *dallo* Hegel della logica, che agisce fortemente soprattutto sullo storicismo neohegeliano, consente una radicalmente diversa valutazione di Hegel, la scoperta del suo realismo. La scoperta di questo Hegel sarà anche il risultato di quella reinterpretazione della storia dell'idealismo tedesco, nella quale il Massolo dimostrerà di essere uno *storico-filosofo* acuto e di grande statura. Il sistema di Hegel egli lo individuerà nella filosofia della storia e ne scorgerà il fondamento nella conciliazione storica (non, dunque, una possibilità infinita) del concetto e dell'esistenza, della filosofia e della realtà. Se la morte non lo avesse improvvisamente colpito, il Massolo avrebbe certamente "riletto" (me lo confidava) la Logica hegeliana, per storicizzarla, per riempirla di quella realtà umana e mondana che appare perduta nella paurosa astrattezza della costruzione.

Rappresenta certamente un rischio indicare una direzione fondamentale in questi saggi che affrontano una molteplicità di problemi e di figure. Questo mi sembra, però, fuori di dubbio. Il tema dell'alienazione dell'uomo, nelle sue diverse forme, s'impone quasi ad ogni pagina. Per il Massolo, la filosofia moderna acquista con Kant l'alienazione come suo essenziale presupposto. Nella isti-

tuzione kantiana, infatti, l'estraneazione (autonomia) del pensiero dal sensibile, che è poi ciò che motiva il contrasto fra logica ed esistenza, è il fatto al quale appare inevitabilmente legata l'esistenza umana. Da questo punto di vista, la metafisica razionalistica è una situazione umana. La filosofia è incapace di dedurre o meglio di ricondurre ad una genesi storica il "fatto della estraneazione", che è la condizione (il presupposto) del suo stesso esserci. Il risultato della filosofia non può essere altro (1787) che una violenta assolutezza del fatto. Ma nel 1781 l'atteggiamento del filosofo critico è radicalmente diverso. Nella prima edizione della *Kritik*, infatti il lettore sorprende un pauroso conflitto fra la situazione dell'uomo (la sua alienazione, il fatto) e il risultato della filosofia, secondo cui "il pensiero logico è il prodursi stesso dell'immaginazione trascendentale nel suo anticipare l'unità... per il diverso della intuizione". Lasciato agire e fatto assolutamente valere questo risultato della temporalità del pensiero puro e delle sue forme, s'impone la domanda: non viene con ciò direttamente vanificata la possibilità stessa della estraneazione *del* pensiero dal sensibile? Da dove la motivazione e la possibilità stessa del prodursi della illusione trascendentale? Il conflitto fra filosofia (risultato) e situazione (l'umano essere esposti alla trascendenza *dal* sensibile) è violento e inquietante. Ma se si mette in parentesi la drammaticità del conflitto, che spingerà Kant (1787) al rifiuto del risultato e alla accentuazione del dualismo, si può leggere nel risultato del 1781 un deciso attacco al primato logico e il riconoscimento della temporalità (storicità) del pensiero. Sarà poi proprio questo ritorno violento del primato logico (1787) ad aprire la strada alla filosofia (la Logica hegeliana) costruita sulla autonomia della logica; o meglio a quella logica dell'infinito che porta con sé l'oblio della finitezza e, in ultima istanza, il sacrificio stesso dell'uomo. La filosofia è in tal modo diventata una vittoria sull'uomo.

C'è, però, anche lo Hegel della *Fenomenologia* (1807), dove l'alienazione viene strappata dalla assolutezza che essa presenta

in Kant, e storicizzata. Lungi dall'essere qualcosa di inevitabile, perché legata alla struttura metastorica dell'uomo, l'alienazione vi si manifesta come avente genesi e motivazione (essa è, allora, un fatto contingente) nella particolare situazione che, di volta in volta, spinge la coscienza alienata (servile) a cercare in altro (il mondo metafisico) quella soddisfazione che essa non può trovare nella realtà ostile. La filosofia, per tanto, che nasce, come suo prodotto, dalla alienazione storica, non può liberare (realmente) l'uomo. La liberazione che essa può offrire è pur sempre non altro che oblio e fuga. Questa individuazione hegeliana che la metafisica razionalistica, come filosofia dei "massimi problemi", è uno dei prodotti dell'alienazione umana storica, viene sottolineata con efficacia dal Massolo. Il lavoro stesso è, per Hegel, uno dei prodotti dell'alienazione ed è in funzione del processo fenomenologico (storico) del riconoscimento di sé che la coscienza servile realizza nella storia. Con il lavoro quest'ultima promuove il sapere, crea mondi ideali (la filosofia stessa), conduce la storia. Ritorna nella *Fenomenologia* quel "senso tragico della contingenza del filosofare" che era già presente nelle schellinghiane *Ideen* (1797) e nella *Differenz* (1801). Ma per Hegel, che resta fermo al punto di vista dell'economia politica moderna, il lavoro coincide con la divisione del lavoro. All'opposto, per Marx critico di Hegel, la divisione del lavoro non è il lavoro in sé, ma il lavoro in una determinata, e per ciò storicamente superabile struttura sociale. L'errore di Hegel è, per Marx, qui. "Da questa critica (Marx), anche da questa critica, è nato il *Capitale*".

Proprio perché lascia agire questo decisivo risultato critico di Marx, il Massolo può affermare che "il filosofare post-hegeliano, esistenzialismo, neoidealismo, spiritualismo, non ha ancora preso coscienza del suo fondamento che è il lavoro". Detto in modo diverso, queste filosofie si trovano come superate dalla hegeliana *Fenomenologia*. Di qui l'invito ad esse perché prendano coscienza che è nel lavoro la loro origine e radice. Solo questa presa di coscienza

le può condurre “a non cercare la propria giustificazione nel mondo della estraneazione che è per [esse] il mondo dei massimi problemi, ma a distruggere questo mondo nel quale è l’altro da sé, mondo che non è il [loro] e del quale non ha[nno] bisogno, perché esso non è il [loro] fondamento”. Marx consente di procedere ancor oltre. Egli ha “rovesciato” il rapporto hegeliano alienazione-lavoro mostrando che non è l’alienazione a produrre il lavoro, perché l’alienazione non è altro che un prodotto di quella forma storica di lavoro che è la divisione del lavoro.

Da Hegel, da Marx, ma poi dai più grandi rappresentanti del pensiero occidentale, il Massolo ha appreso che la filosofia non deve né può pretendere per sé un mondo o uno spazio al di là o al di qua del mondo storico. È con Hegel che la filosofia si solleva, per la prima volta, alla coscienza della propria inevitabile storicità. Con Hegel, infatti, l’ontologia non è più il discorso *sull’essere*, ma il discorso nel quale si spiega e si manifesta la storia, o meglio l’essere che è, ormai, la Città-storia. L’ultimo Massolo ha chiarissimo questo fondamentale risultato hegeliano. Con Hegel si ha la morte definitiva dell’essere come trascendente il divenire (la Città-storia) e come costituente il senso ultimo di esso. La filosofia non è, allora, altro che il sistema (concetto, significato) di una realtà (la Città-storia, l’essere stesso) che è data in modo originario. Non vi sono due mondi, quello del concetto in sé e quello della storia. È nel concetto che la realtà storica prende, di volta in volta, coscienza di sé. Di qui la denuncia del non senso di ogni posizione gnoseologica.

Come pretendere, dopo Hegel e dopo Marx, di ritirarsi nella interiorità, facendosi obliosi della mondanità e della storicità della condizione umana? La sincerità, il disinteresse e il rigore della meditazione “privata” (quindi, astratta) non bastano più. La filosofia, che è pur sempre una iniziativa autonoma (eccezionale), deve prendere coscienza che la nostra vita e le nostre umane vicende costituiscono il suo oggetto. Essa nasce e vive per sempre nella Città. Il

suo compito non può che essere quello di “razionalizzare”, cioè di “storicizzare” (manifestandone la contingenza e, per ciò, la superabilità) quegli ostacoli (i rapporti di classe...) che impediscono agli uomini di riconoscersi in una comune Città. Politicità, impegno etico-politico della filosofia. Il Massolo è rimasto costantemente legato a questo impegno. Come ha recentemente scritto Nicola Badaloni, il Massolo ha partecipato “intensamente e appassionatamente” alla costruzione di un nuovo mondo. Questo da sempre. Egli non ha mai cercato un facile rifugio nella interiorità, si è sempre rifiutato di lasciarsi sedurre dal “dolce mondo dello spirito”.

La lettura di questi suoi primi saggi mostra come il Massolo sia rimasto continuamente fedele all’uomo e alla sua condizione. Anche nei momenti tragici e crudeli della nostra storia recente, egli ha manifestato una sana e realistica fiducia nell’uomo e nella sua capacità di costruire una Città interamente umanizzata. Nel lontano 1943, scrivendo a Giovanni Gentile, aveva annotato: “che è poi filosofare, lavorare comunque, se non un atto di fede nella razionalità e nella bontà dell’uomo?”.

1967

Da Arturo Massolo, *Logica hegeliana e filosofia contemporanea. Saggi*, a cura di Pasquale Salvucci, Giunti Bemporad Marzocco, Firenze 1967, pp. V-X.

DIALOGO E LOGO

Il modo più appropriato per ricordare Arturo Massolo è di “ripetere” il suo pensiero sulla base di ciò che egli stesso ha detto, perché è mia salda convinzione che esso mantenga tutta la sua forza e che possa ancora agire nel nostro tempo, sebbene in questi ultimi anni la riflessione filosofica abbia preso, in parte, altre direzioni, tali da suscitare, almeno immediatamente, l'impressione di una sua inattualità. Non parlerò, perciò, di quella esemplare ricostruzione della storia dell'idealismo classico tedesco che, a partire dagli anni 1944-45, il Massolo era venuto compiendo con una lettura dei testi costantemente sorretta da una estrema, ma mai inerte, cura filologica in una serie di opere che, per i risultati fortemente innovativi, costituiscono un punto fermo in sede storiografica, bensì del suo pensiero in un aspetto essenziale: il rapporto dialogo-logo.

Da eminente maestro, il Massolo ci aveva insegnato, durante le sue memorabili lezioni su Hegel, che colui che riflette sul proprio tempo speculativo ha anche il compito di “separare l'essere dall'apparenza”.

In un “Breve schema della propria operosità scientifica”, che Livio Sichirollo ha il merito, tra gli altri, di aver fatto conoscere, il Massolo, analizzando le ragioni di quella “perplexità non psicologica, ma oggettiva”, che scorgeva come atteggiamento comune al filosofare del suo tempo, aveva scritto: “questa perplexità riflette nella sua serietà il disagio della nostra situazione storica [...], il nostro non aver più l'intera possibilità di quel dialogare, di quel

comunicare, sul quale in ultima istanza ha il suo fondamento ogni logica, ogni teorizzare, ogni costruzione” (SF, p. 14)¹.

Questo testo è di per sé fortemente illuminante. Il logo può nascere solo dal dialogo fra gli uomini, dacché la dialettica è “discorso, comunicazione; è il movimento stesso, nel quale il sapere come visione [solitaria, e perciò incomunicabile] viene dichiarato non sapere e dove la morale aristocratica [...] viene contrastata dalla ricerca dell’accordo” (*ivi*, p. 42). Leggo qui un rifiuto netto, “un no etico-politico all’uomo privato, all’uomo che non concepisce un rapporto con l’altro se non nella violenza e nell’affermazione che l’altro lo riconosca come signore” (LH, p. 151). Per noi uomini, al contrario, “vivere significa poter comunicare con gli altri”, ragionare e costruire insieme nel dialogo, anche perché “comunicare è un moltiplicarsi che l’uomo fa di sé” (*ivi*).

Perché non c’è più, oggi, per noi, l’“intera possibilità” del dialogare come genesi del concetto, in breve come “unità che si realizza mediante la risoluzione dei molti nell’uno”? La ragione sta in questo: “L’uomo sa [oggi] che il suo rapporto con l’uomo è duramente ostacolato da altro” (SF, p. 225). Ed ancora: “Il singolo non è [più] immediatamente di fronte a noi. Le ragioni che possiamo avanzare non sono accettate o respinte in se stesse” (SF, p. 227). Quando dialoghiamo, “non abbiamo più la certezza di poterci appellare alla coscienza dell’intera comunità umana” (*ivi*, p. 233), perché “ciò che caratterizza il mondo oggettivo nel quale viviamo, è il nostro non poter più presupporre l’unicità delle coscienze, e la coscienza comune” (*ivi*, p. 244), che “si è dualizzata”.

Il singolo partecipa al dialogo, quando non vi si rifiuta, condizionato da questo dualismo che egli non può negare, perché fa parte

1 Sigle: SF = Arturo Massolo, *La storia della filosofia come problema*, Vallecchi, Firenze 1967 (2); LH = Arturo Massolo, *Logica hegeliana e filosofia contemporanea*, Giunti-Bemporad-Marzocco, Firenze 1967 (2); SU = Lezioni inedite di Arturo Massolo in *Studi Urbinati*, nuova serie B, XLI, 1967, tomo I.

della sua stessa coscienza. Ecco perché le ragioni che possiamo avanzate nel dialogo non sono accettate o respinte in se stesse come avverrebbe se il singolo fosse immediatamente di fronte a noi. Alla pienezza e alla trasparenza del dialogo fa, perciò, da ostacolo la presenza di “qualcosa d’altro” che ci impedisce di valutare, accettare o respingere, per quelle che sono in sé, le ragioni che ascoltiamo nel dialogo. Sulla natura di questo “qualcosa d’altro” il Massolo invita a considerare che non si tratta della violenza, che è “il nemico tradizionale del sapere”, bensì di qualcosa che “sa generare ed esprimere discorsi coerenti, possedendo una propria logica ed un proprio linguaggio” (SF, p. 226). Nell’accrescersi e nell’intensificarsi delle lotte e dei conflitti sociali, esso si entifica sempre di più, assume una “personalità” sempre più prepotente, si fa, in breve, soggetto. Qui, in questo crescente processo di soggettivazione sta la radice del “decadimento della [...] credenza in una ragione universale e oggettiva, riconoscibile da tutti gli uomini” (*ivi*).

Pur nella consapevolezza che, in questa situazione dualizzata, il suo intervento è estremamente difficile, il filosofo che prenda coscienza della storicità e, per ciò stesso, della superabilità (storica) del dualismo che impedisce alla “intera comunità” di riconoscersi in una ragione oggettiva, dovrebbe porsi il compito di intervenire comunque nel dialogo per accelerare il processo di costituzione della “unità delle coscienze” (la comunità conciliata come compito, come “libera conquista”), rifiutandosi di “attendere dalla storia” la liberazione del dualismo che caratterizza il mondo oggettivo. Il filosofare, dunque, “come tensione ad un mondo razionale” (SF, p. 229), nel quale tra uomo e uomo non ci sia più quel qualcosa d’altro che, nel presente, ostacola il reciproco riconoscimento tra gli uomini e, per ciò stesso, il costituirsi di un sapere universale valido per tutti e da tutti riconoscibile (unità di logica e dialettica).

Si pone oggi il filosofo questo compito? Sembra proprio di no. Fondandosi sulla “crisi della ragione” (SF, p. 225), alcuni filosofi

preferiscono abbandonare l'uomo all'irrazionale condannandolo così ad "un destino implacabile", altri lo considerano inevitabilmente esposto alla catastrofe ed altri ancora lo estraggono dal tempo e dalla condizione considerati come inessenziali, se non addirittura un niente. Il Massolo, al contrario, riteneva che il filosofo non dovesse mai rinunciare al compito per il quale egli è comparso nella storia degli uomini, al compito di "andare alla scoperta dell'uomo con la consapevolezza che quella *realtà ostile* che lo nasconde non è altro dall'uomo, ma l'opera stessa dell'uomo" e che, proprio perché tale, può venire aggredita e nientificata, "disentificata" pur sempre *nel* e *dal* dialogo che, per quanto non realizzabile nella sua "intera" pienezza, è la sola strada che gli uomini hanno a disposizione se vogliono, come debbono, rinunciare alla violenza, il nemico tradizionale del sapere, per operare quella disidentificazione in vista del costituirsi di un mondo razionale, di un mondo conforme a ragione e, perciò, riconoscibile da tutti gli uomini. Viene da qui, per il filosofo, l'esigenza di "farsi totalmente uomo di città" (SF, p. 228) con la rinuncia consapevole alla "concezione del filosofare come atto progettato al di là di ogni responsabilità storica" (LH, p. 198). La corresponsabilità pratica e oggettiva dell'azione filosofica non comporta mai, per il filosofo, la rinuncia alla libertà. Credere che questa rinuncia sia inevitabile, ammoniva il Massolo, "è l'errore di chi scambia l'atto libero con l'atto gratuito" (*ivi*).

Da dove nasce, infatti, la filosofia, e perché? A questa domanda il Massolo rispondeva con i classici che la genesi di quel sapere che per tradizione chiamiamo filosofia "sta nella infelicità per una situazione sofferta come violenza e non-senso" (SF, p. 32). È con un atto di libertà che il filosofo si solleva alla presa di coscienza di questo "non senso" che è la condizione stessa che motiva e giustifica la ricerca del "senso", quella ricerca del "senso" che specifica e differenzia l'uomo da ogni altro essere. Solo l'uomo, infatti, "sa dare un senso alla propria vita e a quella dei propri padri e dei

propri figli” (SF, p. 32), egli che “vive con l’uomo, ed è famiglia, società” (SF, p. 224). È la riflessione umana che, “come ricerca del significato, teorizza il tempo e le vicende” per “dare senso” [...] alla propria temporalità” (SF, p. 32). Con questo libero atto *teorizzante* l’uomo *si fa* “per se stesso storico”.

L’asserto del Massolo che il filosofo si pone ed è, di volta in volta, “cosciente del non senso del reale”, esige una chiarificazione. Esso significa che il filosofo con un atto di libertà si pone ed è, di volta in volta, la coscienza che “il sapere del tempo” (del *suo* tempo) non è più in grado di dare senso al “reale” che, nel suo essersi fatto storicamente diverso, non può essere più riconosciuto da *quel* sapere”. Con una delle sue potenti immagini il Massolo scriveva: “Fuori del sistema il reale smarrisce la sua solidità, la sua natura sacrale di cosmo, ritorna in un certo qual modo nella notte primordiale, quando era caos” (SF, p. 36). Che cosa indica qui il “reale”? Non già ciò che, per astrazione, può essere pensato fuori dal dialogo. “Reale” indica qui quell’“insieme” di dialoghi sempre storicamente determinanti nei quali sono impegnati, in una data epoca, gli uomini che vivono nella città. Poiché fuori della città non vi può essere dialogo (come ha ricordato il Weil, i santi nel cielo manifestano col canto la loro letizia), il “reale” è la città stessa. Non sorgerebbe, di volta in volta, la filosofia, se il sapere del tempo fosse in grado di dare pienamente senso al “reale”, perché la filosofia sorge *sempre* dalla “infelicità per una situazione sofferta come violenza e non senso”. È il filosofo che prende coscienza dello scarto, ovvero della impossibilità di “conciliare il reale” *nel* sapere esistente. Il “reale” può essere riconosciuto, e riacquistare così la sua “solidità, la sua natura sacrale di cosmo”, solo da un “nuovo” sapere, da un nuovo “logo”, altro da quello “esistente” nel quale “il reale” crede, illusoriamente, di potersi ancora riconoscere. La coscienza di questa “impossibilità” insorge primieramente nel filosofo.

Si badi. La pagina del Massolo non è semplice. Essa esige pazienza, attenzione costante e un vigoroso sforzo di penetrazione. Essa esclude da sé la disinvoltura e l'inerzia. Ma la sua lezione è grande. Che cosa egli ci insegna in queste "pagine potenti"? Questo, in breve. il sapere del filosofo (del nuovo filosofo) - un sapere che, rispetto al "sapere del tempo", si pone consapevolmente ed è "non sapere" dacché il nuovo sapere può sorgere soltanto dal "reale stesso", *cioè dal dialogo fra gli uomini nella città* -, è la coscienza soggettiva che il "logo esistente" non è più quel "sapere oggettivo" in grado di conciliare in sé e di dare giustificazione e senso a quell'insieme di dialoghi particolari, sempre storicamente determinati, nei quali sono immersi gli uomini e che costituiscono il "reale". Detto diversamente, rispetto al "sapere del tempo" - che egli nega perché si pone dalla parte del "reale", - il nonsapere del filosofo è, socraticamente, come scrive il Massolo, "un sapere di non sapere, coscienza della impossibilità [per] il reale [che non è ancora consapevole di questa impossibilità] di riconoscersi in quel logo" (SF, p. 36). Il filosofo, dunque, prende partito per il "reale" contro il "sapere del tempo", contro il "logo esistente" di cui avverte, egli per primo, con il suo atto di libertà, l'"invecchiamento". Questa riconosciuta impossibilità di conciliare nell'"uno" (cioè nel logo esistente) il "molteplice" (cioè la molteplicità dei dialoghi) *determina* quel "sapere di non sapere", come "coscienza soggettiva che [...] quel sapere oggettivo non è più tale". Il filosofo è colui che "rappresenta e manifesta la coscienza dell'invecchiamento del logo [esistente], l'incapacità del logo esistente di essere ancora l'Atlante di quel mondo che non è più quello di prima" (SF, p. 56). Di quel mondo che non è più quello di prima e che perciò può essere riconosciuto e riconoscersi solo in un nuovo sapere, in un nuovo logo. Ciò significa che è nella "coscienza filosofica" che il reale "si sa storico", è in e con essa che il reale prende consapevolezza che la sua situazione è solo una determinata situazione, non la situazione.

Ma da dove balza su il nuovo sapere, il nuovo logo? Non dal filosofo, il cui sapere di non sapere è soltanto la coscienza soggettiva che il sapere oggettivo (il logo esistente) non è più tale, perché non è più il logo capace di dare senso e solidità all'insieme dei dialoghi particolari che costituiscono il reale. Il "nuovo sapere" può nascere solo dal *reale* stesso, perché, "nel *non sapere* il reale è dibattito, un dialogo non più giustificato e fondato in un logo" (SF, p. 36). È dal dibattito, e solo da esso, che può sorgere il nuovo logo mediante una soppressione dialettica del vecchio logo che viene soppresso e, insieme, conservato per quel tanto che esso possiede di significativo per il "reale" che nel dibattito costruisce il nuovo logo.

Come direbbe Calogero, un altro grande maestro scomparso di recente, "dal dialogo al logo". E pur sempre nel dialogo che "di volta in volta l'uomo si definisce, e, rimettendo tutto in discussione, lavora ad una nuova sistemazione" (SF, p. 225). Potenza del dialogo! Dalla costante interrogazione dei classici, il Massolo aveva derivato la lezione che "l'uomo è dialogante". Egli "vive nel dialogo e di dialogo". L'uomo "non ragiona che con l'uomo, non combatte che con l'uomo" (SF, p. 33; p. 35). Solo per astrazione si può pensare che il dialogo sia reso possibile dal linguaggio, laddove "è solo perché è dialogante che l'uomo ha bisogno del linguaggio e per ciò lo produce" (SF, p. 32)².

Che cosa significa partecipare al dialogo, vivere *nel* dialogo e *di* dialogo? Significa, per prima cosa, esercitare, di volta in volta, insieme con gli altri, "la volontà mediatrice e concettualizzante"

2 Dallo Hegel della *Fenomenologia dello spirito* il Massolo aveva appreso che l'uomo entra nel giorno della storia quando "si produce come coscienza e come linguaggio" ("non c'è storia dove non c'è coscienza": SF, p. 189), a *partire* dal suo "ritrarsi" - spinto dal bisogno di "comunicare e di dire l'universale" - *dal* "mondo notturno" (= dalla "totalità indifferenziata" originaria) peculiare della "coscienza naturale" che, per la sua naturalità, non sa, non può fare esperienza di questa sua condizione originaria (SF, p. 201).

(SF, p. 42). Chi prende coscienza che, fuori del dialogo, risulterebbe impensabile l'esserci stesso dell'uomo, "accetta di discutere", perché "riconosce nella comunità la misura del vero". Questa "fede nella città [...] come soggetto che decide della verità", fu di Socrate (SF, p. 223). Si badi. Il rifiuto *sempre possibile* del dialogo per il monologo, per la visione solitaria o per la violenza presuppone pur sempre il dialogo, perché solo dopo aver dialogato l'uomo può rifiutare il dialogo per il monologo, per la visione solitaria o per la violenza. E un fatto comunque che nel dialogo, e solo nel dialogo, "il linguaggio si fa discorso, mediatore delle diverse rappresentazioni [o opinioni], si fa dunque, concetto" (SF, p. 222). Il concetto, detto diversamente, "non si produce per mezzo di una astrazione, ma nella realtà di una reciproca comunicazione" (SF, p. 222). È il dialogo e solo il dialogo la potenza che trasforma una rappresentazione soggettiva "in concetto e pertanto in verità" riconosciuta da tutti i dialoganti. Poiché noi uomini ci troviamo dentro la "originaria identità del dialogare e del concettualizzare", non esistono, non si danno per noi concetti prima ed indipendentemente dal dialogo (SF, p. 222). Questa è la nostra condizione di uomini. "Il sapere ha il proprio ed unico fondamento in una comune decisione". Solo chi accetta il dialogare riconosce che ciò che considerava verità (e che in sé era solo una opinione) può diventare verità solo se è riconosciuto come tale dagli altri (SF, p. 222), perché il concetto si differenzia dalle opinioni per il "suo venir determinato non dal singolo o dall'individuo per ciò stesso isolato, che non accetta la discussione, ma dalla comunità" (*ivi*). Se è la comunità la misura del vero, non ci si deve lasciar sfuggire la rilevanza etico-politica della lezione del Massolo che il dialogo può affermarsi in pieno come potenza mediatrice e concettualizzante solo "in una comunità di uguali, [cioè] in una società che abbia rinunciato al proprio dominio sull'individuo" (SF, p. 220). Implacabile e continua è stata la lotta del filosofo Massolo contro quanti, già nel suo tempo, si abbandonavano ad "un

trionfante dire di sì a se stessi come affermazione della differenza” (SF, p. 42) in un atteggiamento sdegnosamente aristocratico. Riflettendo nel 1949 sulla filosofia di Sartre, il Massolo vi aveva scorto “un filosofare astrattamente polemico che soltanto a uno spirito superficiale può apparire fortemente “engagé”. [Aveva aggiunto che] essa è invece la filosofia dell’indifferenza, una filosofia che crede di impegnarsi ma che di fatto si disimpegna con l’affermazione che tutto è libertà, che tutto è impegno” (LH, p. 199)³. Non è un caso che proprio in Francia siano comparsi i cosiddetti “nuovi filosofi” con il loro programma ambizioso, ma sterile, di aggredire la ragione come mediazione dialettica tra i dialoganti. Mossi dal furore della devastazione, essi si sono spinti sino a celebrare il “deserto”, dove non c’è più la piazza né gli uomini con i loro dibattiti e le loro lotte, il filosofo, spogliandosi via via, come un orpello ingombrante ed inutile, delle luci della razionalità e del linguaggio, dovrebbe vivere, come un “angelo”, nel deserto, una esistenza interamente pura, disponendosi ad ascoltare, in questa estrema solitudine, una parola non più umana. Ma dove ha imparato ad ascoltare costui (ci si può chiedere con il Weil così vicino al Massolo, come ha mostrato Livio Sichirollo) se non nella città che si è lasciato alle spalle?

Se i cosiddetti “nuovi filosofi” sono passati come una meteora nel ciclo della filosofia, ben altre insidie si vengono affermando contro la filosofia intesa come tensione al realizzarsi di un mondo razionale, ben altri e più duri attacchi vengono sferrati da più parti

3 La polemica del Massolo è qui contro il primo Sartre. Più tardi in una *Postilla al Frammento etico-politico* (1958), manterrà il suo rifiuto della problematica sartriana del 1946, per il “fatto che essa è ancora oggettivamente operante” (SF, pp. 242-243). Un appunto di suo pugno rintracciato e pubblicato da Remo Bodei mostra che nel 1971 egli aveva iniziato a fare i conti con il Sartre della *Critique de la raison dialectique*. Discute anche le interpretazioni del Paris, del Doubrovsky e del Garaudy. Si riprometteva di tornare tematicamente sul testo (SU, pp. 82-85) e sul pensiero di Sartre.

contro la ragione, per cui non sembra più che la filosofia possa continuare ad essere, come fu in Socrate e nella più nobile tradizione, “concettualizzante [...] uomo fra gli uomini” (SF, p. 229).

La coscienza privata torna a riproporsi con baldanza come “inizio e senso del filosofare” con un consapevole oblio della grande lezione hegeliana che il “filosofo non inizia mai un discorso [...], perché nasce e si muove sempre in un dialogo che lo determina” (SF, p. 32), in quel drammatico e insieme esaltante “dibattito che è poi nella sua più alta e nobile espressione, la storia” (SF, p. 229). Per parte mia, leggo in questo ritorno baldanzoso della coscienza privata, che assolutizza sé sottraendosi alla verifica di sé nella discussione, il rifiuto di quel grandissimo risultato hegeliano al quale il Massolo (e noi con lui) aveva esplicitamente dichiarato di voler rimanere pur sempre fedele: il risultato che “l’essere è la storia stessa” (SF, p. 227). Con Hegel la concezione dell’essere è cambiata, ha subito questa metamorfosi. È qui, in quell’essere che è la storia stessa, che il filosofo, il quale voglia mantenersi fedele a tale cambiamento o metamorfosi, dovrebbe cercare, senza mettersi fuori dalla nobile tradizione ontologica, “il concreto o l’assolutamente reale, cioè il concetto dell’essere” (SF, p. 227). Tutto questo perché con Hegel egli ha appreso che “la città-storia è la rivelazione dell’essere (il farsi stesso dell’essere), non la solitudine e il silenzio” (SF, p. 128).

“L’assoluta politicizzazione dell’azione filosofica si ha, per la prima volta, con Socrate” (SU, p. 130), perché la filosofia diventa “volontà di dialogare [...], un atto essenzialmente politico” (*ivi*, p. 125), differenziandosi, in tal modo, dal mito che “si racconta” e dalla “visione” solitaria dell’essere (il “visibile”) come “potenza che non tollera che il silenzio e una accettazione che non può essere che solitaria perché incomunicabile” (SF, p. 220). Come uomo di città, Socrate poteva dialogare con i sofisti, non, però, con i fisici, il cui “logo era teoria e pertanto, da ultimo, silenzio” (SF, p. 230).

Nel dialogo, Socrate si appellava alla “coscienza comune”, che era per lui qualcosa di reale, di vivente (SF, p. 231), la “vita stessa della comunità” (*ivi*, p. 220), della “polis [...] come radice e fonte originaria di valori” (*ivi*, p. 231). Con la crisi della polis e con la trasformazione politica (l’impero macedone), il logo non è più “una realtà viva” (la vivente sostanza della città). Subisce, perciò, un crescente processo di astrazione e di entificazione. Con Aristotele il logo è ormai “assolutamente vuoto” (*ivi*) e la dialettica non è più il metodo per la costruzione dialogica del concetto⁴.

Dopo un lungo e tormentato processo, il pensiero è tornato solo con Hegel ad una “posizione socratica”. Hegel, infatti, “rinnova la grande lezione di Socrate che il concetto nasca dal dibattito” (SU, p. 152). Muore ancora una volta, con Hegel, “il filosofo che rivela l’essere in solitudine” (SU, p. 153) e si riafferma la concezione della filosofia come espressione/rivelazione di quell’essere che è la storia. Per questa sua assunzione della “storicità del reale”, Hegel è l’iniziatore della filosofia contemporanea. Oggi, però, molte filosofie tornano ad assumere un atteggiamento di “fuga” di fronte alla storia (SF, p. 48). Si spiega anche da qui il loro rabbioso rifiuto di Hegel. Un esempio. Oggi accade che un filosofo dalla teoretica eccezionale come Emanuele Severino sia venuto e venga di continuo esercitando tutta la sua vigorosa operosità per mostrare come l’errore nefasto del pensiero occidentale risieda nella “fede nel di-

4 Quando Aristotele afferma che Socrate si sarebbe occupato solo di ricerche morali, egli giustifica “l’unità di logica e dialettica in Socrate a mezzo della limitatezza del problema che Socrate si era posto. Il giusto, l’utile, il bene come orizzonte della ricerca socratica, sono valori costitutivi della vita della polis, cioè della società [...]. Il concetto di Socrate è sempre un concetto costruito, di volta in volta determinato dal convenire di molti [attraverso l’accordo nel dialogo] in una norma. [La] costruzione dei concetti è possibile solo a mezzo della dialettica [che] esamina la tesi e l’antitesi. Aristotele si distaccò definitivamente da questo metodo: il concetto è [per lui] il risultato dell’analisi” (SF, pp. 172-173).

venire”. Per questo filosofo il divenire è nulla, restando egli fermo a Parmenide, il filosofo della visione solitaria dell’essere: solo l’essere è. Sulla scia di un certo Nietzsche, altri filosofi ammoniscono, da parte loro, con un linguaggio apocalittico, che il nostro mondo tende inesorabilmente alla propria autodistruzione: catastrofe assoluta, morte assoluta.

Ma se io considero come “inessenziale” la storia e con essa e in essa il “mondo pesante e materiale”, perché sono il “nulla” di fronte all’essere immutabile, che cosa faccio se non, in ultima istanza, abbandonare gli uomini alla irrazionalità e alla disumanità che ne segnano ancora, largamente, la condizione di esistenza? il Massolo aveva già colto l’affermarsi di queste tendenze. Ecco perché aveva duramente polemizzato contro i sostenitori del “non-senso” e dell’“assurdo” della storia, contro gli “ebberi cantori della catastrofe” e i “continui attacchi alla ragione” che si venivano facendo rabbiosi già nel suo tempo, dove, egli scriveva, “urla il pessimismo di inquieti spiriti notturni” (SF, p. 41).

Il fascino di questi “inquieti spiriti notturni” ha esercitato ed esercita tuttora una forte attrattiva. Dilagano filosofi arroganti ed irrequieti che nel risultato della storia del pensiero moderno leggono la presa di coscienza che “il sapere è senza fondamenti”. A prima vista potrebbe sembrare che essi esaltino l’“eterno riporre tutto in questione, [che] è atto peculiare del filosofare” in vista di una nuova sistemazione; potrebbe sembrare, cioè, che il loro sapere si ponga come coscienza soggettiva che il sapere oggettivo esistente non è più tale, proprio perché ormai privo di fondamento, e che dal dialogo fra gli uomini essi si aspettino la nascita di un nuovo sapere oggettivo, di una nuova sistemazione. A me sembra che non sia così. Con Richard Rorty, infatti, che è uno dei loro grandi eroi, costoro affermano che si è consumato per sempre e che si è, perciò, esaurito ogni possibile nuovo progetto di fondazione del sapere. Alla filosofia non riconoscono più alcun privilegio, anche perché

essa sarebbe rimasta “vuota”. Le concedono, al più, di essere solo “una delle tante voci della conversazione umana”. Nei loro saggi si può incontrare un invito molto solenne come come questo: “Ragioniamo meno e parliamo tutti”. Il parlare per il parlare è, però, un’attività ben diversa da quel dialogare, da quel ragionare insieme nel dialogo da cui può sorgere il nuovo logo. Ma per costoro non c’è più speranza in questa direzione. Essi celebrano una ragione che definiscono “debole” e che, in ultima istanza, condanna gli uomini a rimanere nella frammentarietà e nel disordine. A differenza di costoro, noi abbiamo fiducia nel dialogo come potenza concettualizzante, perché ci è stato insegnato che “sino a che crede nella discussione, nella oggettività dell’argomentare, l’uomo riconosce solamente l’uomo” (SF, p. 223). Unicamente quella forma di comunicazione “che si istituisce nel dialogo, la cui possibilità è data dal riconoscimento” degli altri (SP, p. 222), consente il costruirsi e il potenziarsi dell’uomo storico, la vittoria sull’immediato e sull’opinione che, quando e se pretende di imporsi senza assoggettarsi alla verifica della mediazione dialogica, “[in questo suo] contrasto con la verifica [che si produce solo nella realtà di una reciproca comunicazione], è violenza” (SF, p. 28).

Questi filosofi, dunque, anche quando sembrano accingersi a preparare una “nuova ontologia”, non ricercano nella storia il “concreto, il concetto stesso dell’essere”, ma in una direzione che è al di qua del grandioso risultato hegeliano, perché nel suo movimento faticoso e “paziente” la ragione è già passata per quella direzione dopo averla dialetticamente trascesa. Da ultimo, se le parole di cui questi filosofi si compiacciono (crisi, morte, catastrofe, svuotamento...) rispondessero davvero al corso del mondo, gli uomini non avrebbero più la possibilità reale di darsi, nel dialogo, un orizzonte prospettico dotato di senso come guida per la loro prassi e resterebbero schiacciati e travolti, impotenti, in un movimento cieco ed inesorabile.

Di fronte a queste mode, il pensiero di Arturo Massolo può apparire, certo, inattuale. Alla filosofia egli attribuiva il compito di soddisfare la “richiesta totale del significato e del valore” (SF, pp. 34-35), che era ed è il suo “compito tradizionale: rimanere ricerca del senso, nello sforzo di risolvere in discorso la rivelazione progressiva della totalità” (SF, p. 228), in breve, della città-storia che è il farsi/rivelarsi stesso dell’essere. Aggiungeva, da gigante, che solo la “individuazione di una finalità universale” nel farsi/rivelarsi della città/storia può giustificare ancora l’esserci di una filosofia che “voglia non solo sopravvivere al risultato hegeliano che l’essere è la storia, ma trovare in esso quella ragione di sé che un Parmenide trovava nella propria certezza di un essere immutabile come oggetto di una visione solitaria” (SF, p. 228). Il Massolo invita il filosofo, dunque, ad individuare una direzione lungo il sentiero degli uomini, una direzione che “non è un significato di parte o arbitrario [...], ma è la direzione stessa di una storia” che viene da lontano. “Riconoscerla è il compito di colui che rifiuta l’oblio dell’origine” (SF, p. 49).

Che cosa d’altro può essere questa finalità universale, se non quel “sogno di una cosa” di cui parlava il giovane Marx, quel “riconoscimento reciproco fra gli uomini” (SF, p. 241), al quale tende quel dibattito a volte duro e lacerante che “nella sua più alta e nobile espressione è la storia”? Quel dibattito che muove, per ciò stesso, a “disentificare ciò che il silenzio e la violenza [...] traducono in cosa”?

Se si assolutizza la tesi del “non-senso” e dell’“assurdo” della storia, che giustificazione può avere la stessa azione etico-politica che, per il suo tendere alla “modificazione di una data struttura”, non può che conseguire da o implicare sempre “una interpretazione del processo storico” (LH, p. 145), tale che consenta quella modificazione? L’azione etico-politica risulta interamente estranea ad una filosofia che si presenta come un “arcaico ritorno” al “monologo”,

cioè come “ricerca di una propria privata saggezza da contrapporre [...] alla follia [degli uomini], dei nonfilosofi”, in breve al “mondo della storia come mondo di fatica e di lotta” nel quale sarebbero immersi gli uomini “incatenati nell’errore”. La filosofia nella quale il Massolo si riconosceva era quella che “ha sempre lottato per un sapere che sia dimostrazione contro la tesi di una verità che sia visione e pertanto incomunicabile e allora fede da accettare” (LH, p. 146; p. 148).

Che cosa è, si chiedeva ancora il Massolo, la “ragione”? E rispondeva che essa “è essenzialmente discorso, cioè processo di risoluzione in concetto di ciò che si presenta come ostacolo fra gli uomini”. La ragione è qui la ragione dialettica⁵. Oggi, come si è ricordato, si teorizza invece una ragione debole, certo ben diversa dalla ragione critica di Kant, consapevole della propria finitezza e rivolta a fare dell’uomo “il costruttore del proprio destino” (SF, p. 133) evitando, volta a volta, di non farsi mai né *perversa* né *ignava ratio*.

Ci rifiutiamo di seguire queste filosofie per le quali il presente drammatico e tempestoso si risolve, in fondo, nel luogo dello svuotamento della vita, perché ogni principio dissolve in esso la propria consistenza: il soggetto, le cose, il senso. In queste filosofie, a guardare in profondità, il nichilismo celebra ancora una volta il proprio trionfo.

Solo la decisione di tornare alla storia, alla città-storia, che è il farsi/rivelarsi stesso dell’essere, e che si muove in vista della realizzazione di quella “finalità universale” coincidente con il “reciproco riconoscimento fra gli uomini” (= il costituirsi di una umanità con-

5 SF, p. 239: “[...] Mi sembra molto discutibile, se non inutile per il destino dell’uomo, la tesi di una dialettica fuori del mondo umano [...]. Solo la realtà umana è pienamente dialettica, e in gran parte del mondo è ancora una dialettica di classe”.

ciliata), può consentire alla filosofia di contare davvero, superando ogni atteggiamento di sfiducia verso la ragione. Solo questa decisione evita che “la filosofia si esaurisca in un più o meno tormentato monologo e ritorni ad essere ciò che è sempre stata nelle sue stagioni felici, un dialogo di uomini con uomini” (così il Massolo in *Filosofia e libertà* del 1949).

Nel suo farsi/rivelarsi, la città-storia è segnata da dialoghi particolari che nel loro insieme costituiscono quella “realtà” che il filosofo si trova di fronte. Egli sa che gli uomini immersi nei dialoghi particolari (gli scienziati, per esempio) “non si pongono il problema del significato stesso del dialogo”, perché “sono piuttosto portati a considerare priva di senso una tale ricerca, la quale appare immediatamente di nessuna utilità” (SF, p. 33). È al filosofo che spetta il compito di porsi il problema del significato del dialogo “nel quale gli stessi dialoghi particolari hanno la possibilità di riconoscersi come tali” (SF, p. 33). Si comprende anche da qui come la filosofia non possa essere confusa con “una delle tante voci della conversazione umana”, perché l’intervento del filosofo, incondizionato nella sua genesi, (dacché nasce solo con un atto di libertà), “si produce e si presenta come esigenza di universalità, come ricerca, dunque, di dare un senso all’insieme di quei dialoghi particolari che costituiscono ciò che comunemente diciamo la situazione” (SF, p. 36). La ricerca del senso presuppone nel filosofo la consapevolezza di un non-senso che egli si rifiuta di riconoscere come inevitabile (ciò fanno invece gli epigoni di Nietzsche nei nostri giorni). Il filosofo non si compiace della notte, ma “lavora a che la notte tramonti nel giorno”, ponendo il suo pensiero come “logica e pensabilità” del proprio tempo, “spinto dal bisogno della totalità”, dal bisogno, cioè, dall’“uomo totale” che gli impedisce di “riconoscere come assolute” le “contraddizioni del tempo” (SF, pp. 38-39).

Il fastidio e l’insofferenza, che il Massolo avvertiva per “gli uomini della notte, per gli ebbri cantori della catastrofe”, non

possono non essere condivisi da quanti oggi ancora continuano ostinatamente ad aver fiducia nella storia, nella quale, nonostante le fratture, i drammi e il suo procedere a “zig-zag”, come direbbe Weil, gli uomini tendono a realizzare un mondo razionale. Se così non fosse, e se la storia si riducesse solo ad un “campo di lotte senza fine e il passato coincidesse con l’accumulazione delle follie e delle stupidità degli uomini” (una tesi, questa, aspramente criticata da Kant, uno dei grandi eroi del Massolo), che senso avrebbe vivere ed agire?

“Contro lo scetticismo che è il volto di ogni filosofia che pretende di porre in parentesi il mondo, contro il pessimismo, che è sempre a fondamento di ogni atteggiamento scettico, contro la vanificazione della filosofia in ideologia, che sempre risulta ogni qualvolta noi, credendo di trascendere la società nella quale viviamo, la subiamo e la riflettiamo con la fedeltà ma anche con la vile inerzia delle acque stagnanti” (LH, p. 199), il filosofo ha il compito di lottare sempre per la ragione e le ragioni dell’uomo.

Questa, l’alta lezione di Arturo Massolo.

1986

IL FILOSOFO E LA CITTÀ-STORIA

L'idea guida della mia relazione si può configurare come domanda: che cosa penserebbe Arturo Massolo di quelle filosofie che con orgoglioso compiacimento si definiscono oggi "postmoderne" e si spingono sino ad asserire che il "post di postmoderno indica una [definitiva] presa di congedo dalla modernità" e, perciò stesso, dalla "storia", perché "la modernità è l'epoca della storia"?

I teorici del post-moderno sono implacabili. Ci ammoniscono che la "esperienza di fine della storia" è comprensiva anche della esperienza di fine, per sempre, delle idee di "progresso" e di "superamento" in uno con l'idea del "nuovo", perché esse sono idee nate nella storia, che soltanto nella storia possono agire e realizzarsi. Sono idee antiche. Ma noi viviamo, essi ci dicono, nella post-storia (una definizione che derivano dal Gehlen), con la conseguenza che quelle "idee" (in breve, i "grandi" fini) restano al più come vuote parole prive di senso, perché è venuto meno il terreno (la storia appunto) nel quale potrebbero concretizzarsi.

Se non c'è più storia, non vi può essere più alcuna "filosofia della storia" che pretende di emergere dalle ceneri delle grandi filosofie della storia del mondo moderno (l'illuminismo, l'idealismo, il marxismo) che si sono consumate insieme con la storia che le ha prodotte.

I post-moderni non pongono una alternativa fra una storia (quella moderna) che si è mostrata impotente a realizzare i suoi grandi fini ed una storia diversa o nuova (ma pur sempre storia), ma un "salto" fra storia e non storia.

Costoro aggiungono che lo sviluppo tecnico-scientifico non ha nulla a che spartire con i “grandi fini” e con le “grandi speranze”. Se la modernità, l’epoca della storia, aveva ritenuto che nella storia l’uomo è in grado di trasformarsi trasformando il mondo, per renderlo più conforme a ragione, perché egli è in grado di “designare” anche il “possibile” e il “desiderato” (il “non-ancora”, il “controfattuale”), che può immediatamente presentarsi come “impossibile”, i post-moderni celebrano con compiacimento, a volte magari malcelato, la morte di ogni progettazione totalizzante, di ogni orizzonte prospettico dotato di senso nella post-storia nella quale, a loro giudizio, ci troviamo a vivere.

Costoro insegnano che viviamo in una condizione (che per essi è la condizione intrascendibile, proprio perché non c’è più storia) segnata da una frantumazione crescente e da vere e proprie “miriadi” di linguaggi, da un “arcipelago”, secondo la metafora del Lyotard, di linguaggi, che, per la loro irriducibile eterogeneità, escludono da sé e per sempre ogni possibilità di discorso universale (riconoscibile da tutti gli uomini). Linguaggi diversi, che sono, nella terminologia del secondo Wittgenstein, meri “giochi linguistici”, ciascuno dei quali procede con percorsi autonomi, veicolando saperi fra di loro incomunicabili, che, in breve, sono “mere famiglie di frasi”. Esse, certo, si intrecciano, ma non consentono un linguaggio che si dia nella sua totalità.

La società post-moderna (quindi post-storica) funziona così: “una molteplicità di linguaggi la percorre intrecciandosi. Nessuna verità”. In una società dominata da una miriade di saperi parziali che consentono soltanto delle “combinazioni” pragmatiche e basta, l’idea di universalità, che è l’idea di ciò che sia vero (perché così riconosciuto dal consenso di tutti gli uomini) per tutti e per ciascuno - una idea, si badi, che l’uomo ha concepito nella storia e per la quale ha lottato nella storia - è il solo ricordo di un’epoca che si è consumata per sempre insieme con la storia che l’ha prodotta.

Ma perché allora - ci si può chiedere - i post-moderni continuano a scrivere dei libri, se non credono più alla possibilità del consenso, dal momento che, per essi, non c'è alcuna verità riconoscibile da tutti e da ciascuno?

Si badi: anche il Massolo aveva affermato che solo illusoriamente chi partecipa ad un dibattito può credere di dare un “consenso assoluto”, perché egli non può ascoltare tutto (l'ascolto infatti è sempre storicamente determinato), ma aveva aggiunto che è pur sempre la città il “luogo comune, dove il dialogo può trovare la sua possibilità di inizio”¹. È questo luogo comune che i post-moderni negano; ma constatare che la società post-moderna è segnata da un “arcipelago” di linguaggi non significa riconoscere che la città è linguaggio? Come potrebbero essere definite linguaggi le isole dell'arcipelago senza questo “luogo comune”? È pur sempre la comunità, che vive *di* e *nel* linguaggio, il tacito e inconsapevole presupposto ontologico che consente di riconoscere l'esistenza di una pluralità di linguaggi, per quanto fra di loro, allo stato, incomunicabili.

Anche il Massolo aveva denunciato, per suo conto, il venir meno della “certezza” di un discorso che fosse davvero dell'intera comunità. La filosofia prende ora posizione - così scriveva - di fronte al suo presupposto, la possibilità di un discorso che, nella sua coerenza, sia o rappresenti l'unità delle coscienze. La condizione - aveva aggiunto - perché un sapere sia detto universale, è che esso sia valido per tutti i soggetti, che cioè possa venire assolutamente comunicato, dimostrato, riconosciuto. Il Massolo non si era però fermato ad enunciare questa perdita di certezza. Aveva, infatti, costantemente ribadito “ciò che sin'ora era stato il grande presupposto [della filosofia, l'unità delle coscienze] può essere... posto come un compito” e ammonito: “la filosofia può e deve operare in questo senso”².

1 Arturo Massolo, *Del sapere filosofico*, in *La storia della filosofia come problema*, a cura di L. Sichirollo, Firenze 1967² (d'ora in poi citato con la sigla SFP), p. 220.

2 *Op. cit.*, p. 224 e *Politicità del filosofo*, SFP, p. 229.

I post-moderni, invece, esauriscono il loro intervento nella mera denuncia/descrizione della frantumazione che, dal momento che non c'è più storia, non consente, per essi, alcun compito di ricostituzione della unità delle coscienze, alcuna volontà o progetto di trasformazione, di superamento, in breve, in una comunità conciliata da costruire, delle eterogeneità dei “giochi linguistici”. Dove non c'è più storia, non resta, per essi, che “rassegnarsi” (un verbo, questo, caro ai post-moderni), non ha più senso, non può avere più senso, la prefigurazione “di una vita piena e di una salute perfetta”. La “debolezza” è il limite invalicabile, una condizione per sempre.

Ciò accade sempre quando il sentimento e la presa di coscienza di ciò che è il mondo (non ancora conforme a ragione, perché segnato da margini più o meno ampi di irragionevolezza) non producono, come direbbe Hegel, l'immagine di tempi migliori e più giusti. Solo il sentimento o la coscienza della contraddizione fra l'idea di ciò che l'uomo è, e deve farsi, e la situazione nella quale egli vive, può fare insorgere il bisogno che la *contraddizione sia tolta*. Questo sentimento e/o questa coscienza avevano motivato, di volta in volta, le grandi filosofie della storia del mondo moderno; le quali avevano sollecitato gli uomini a realizzare il progetto *storico* della conciliazione fra di loro e con la natura (Rousseau, Hegel), il fine etico-politico buono della pace universale (Kant), l'emancipazione (Marx). Ma, per i post-moderni, questi grandi fini non sono più concepibili né realizzabili dopo “l'evento atroce di Auschwitz”. Proprio richiamandosi alla celebre formula hegeliana: “tutto ciò che è reale è razionale, tutto ciò che è razionale è reale”, il Lyotard ha commentato: “Auschwitz confuta [questa] dottrina speculativa. Almeno questo crimine che è reale, non è razionale”. Ma Hegel non considererebbe affatto razionale e, per ciò, reale, questo crimine. È sorprendente che il Lyotard resti ingenuamente fermo ad un fraintendimento che la storiografia (Weil, Massolo) ha vanificato da oltre trent'anni. Hegel non ha mai scambiato per ragionevole-

reale ciò che è semplicemente esistente e perciò qualsiasi evento. Soltanto quella parte dell'esistente e perciò qualsiasi evento che è realizzazione, cioè oggettivazione della ragione è, per Hegel, ragionevole-reale. E "l'evento atroce di Auschwitz" non è certo oggettivazione della ragione, bensì, e solo, della violenza.

La storia tende, per Hegel filosofo della storia, al difficile compito (non garantito né scontato in partenza) della "costruzione della ragione nel mondo reale", cioè ad allargare sempre di più l'ambito del ragionevole-reale e a restringere l'ambito dell'esistente ancora irragionevole, perché non ancora informato dalla ragione, sino alla riconciliazione e alla mediazione totale, quando ogni altro individuo sarà riconosciuto come valore assoluto da ogni altro individuo, quando la mediazione fra gli uomini e fra gli uomini e la natura sarà totale.

Ma i post-moderni, perciò che considerano intrascendibile la frantumazione che segna la società post-moderna, dacché non c'è, né vi può più essere, storia, escludono, come si è indicato, che la "comunità conciliata" (in breve l'unità delle coscienze) possa essere perseguita come compito, come "libera conquista" (questa espressione è del Massolo). Essi compiono, in fondo, una apologia dell'esistente, sono, come è stato affermato, dei "neoconservatori". Rinunciano ad intervenire per la realizzazione di quella comunità conciliata che il sapere, che per tradizione chiamiamo filosofia, ha sempre posto a sé come compito nelle sue più alte e nobili immagini. Il Massolo si è mantenuto ed ha operato sempre nel solco di questa tradizione, conducendo una polemica implacabile e dura contro ogni atteggiamento pessimistico verso la storia, ravvisando in questo atteggiamento la conseguenza che la società, così come essa è (frantumata e contraddittoria), viene subita e riflessa "con la vile inerzia delle acque stagnanti".

Se si guarda alle direzioni prese, in questi ultimi anni, dalla filosofia post-moderna, il pensiero del Massolo può dare l'impressione

di una inattualità. Ma proprio qui, nel suo essere “contro”, sta per noi la sua attualità. Non gli era, certo, sfuggito, come emerge in modo limpido da un testo rintracciato e pubblicato dal Sichirolo che, nel nostro mondo, noi

non abbiamo più l'intera possibilità di quel dialogare, di quel comunicare sul quale, in ultima istanza, ha il suo fondamento ogni logica, ogni teorizzare, ogni costruzione³.

Ma non si era chiuso in questa constatazione, non l'aveva assolutizzata, come invece fanno oggi i post-moderni, aveva anzi polemizzato con estrema durezza contro quanti, già nel suo tempo, si abbandonavano ad un “trionfale dire di sì a se stessi come affermazione della differenza”⁴ in un atteggiamento sdegnosamente aristocratico.

Anche alla luce della ricca serie di saggi brevi ma densi e stimolanti contenuti nel volume *La storia della filosofia come problema* si può cogliere il forte e vero umanismo del testo ora ricordato.

Vi leggiamo il riconoscimento che il “logo” può nascere solo dal dialogo, apprendiamo che la

dialettica è discorso, comunicazione, [cioè] il movimento stesso nel quale il sapere come visione [solitaria e perciò incomunicabile] viene dichiarato non sapere e dove la morale aristocratica... viene contrastata dalla ricerca dell'accordo.

Per noi uomini vivere significa “poter comunicare con gli altri, logorando così ciò che fa da ostacolo; significa “ragionare e costruire insieme” nel dialogo.

Certo, oggi non si da per noi la “intera possibilità” del dialogare

3 *Schema della propria operosità scientifica*, SFP, p. 14.

4 *La storia della filosofia e il suo significato*, SFP, p. 42.

come genesi del concetto, come genesi di quella “unità che si realizza mediante la risoluzione dei molti nell’uno”, perché, come il Massolo aveva indicato con il suo consueto efficace realismo, l’uomo *sa* oggi “che il suo rapporto con l’uomo è duramente ostacolato da *altro*”⁵.

E ancora: “Il singolo non è [più] immediatamente di fronte a noi. Le ragioni che possiamo avanzare non sono accettate o respinte in se stesse”⁶. Quando dialoghiamo, “non abbiamo più la coscienza di poterci appellare alla coscienza dell’*intera comunità umana*”⁷, perché “ciò che caratterizza il mondo oggettivo nel quale viviamo è il nostro non poter più presupporre l’*unità delle coscienze*, la coscienza comune”⁸ che “si è dualizzata”⁹.

Il singolo partecipa al dialogo, quando non vi si rifiuta, condizionato da questo dualismo che egli non può negare, perché fa parte della sua stessa coscienza. Ecco perché le ragioni che possiamo avanzare nel dialogo non vengono accettate o respinte in se stesse, come avverrebbe se il singolo fosse immediatamente di fronte a noi. Alla pienezza e alla trasparenza del dialogo fa, perciò, da ostacolo la presenza di “qualcosa d’altro” (una realtà ostile) che ci impedisce di valutare, accettare o respingere, per quelle che sono in sé, le ragioni che ascoltiamo nel dialogo.

Nell’accrescersi e nell’intensificarsi delle lotte e dei conflitti sociali, quell’altro si identifica sempre di più, assume una “personalità” sempre più prepotente, si fa, in breve, soggetto. Qui, in questo crescente processo di soggettivazione, sta la radice del “*decadimento* della ... credenza in una ragione universale e oggettiva, *riconoscibile* da tutti gli uomini”¹⁰.

5 *Politicità del filosofo*, SFP, p. 225.

6 *Op. cit.*, p. 227.

7 *Filosofia e coscienza comune, oggi*, SFP, p. 233.

8 *Del saper filosofico*, SFP, p. 224.

9 *Filosofia e coscienza comune, oggi*, SFP, p. 233.

10 *Politicità del filosofo*, SFP, p. 226.

Pur nella consapevolezza che, in questa situazione dualizzata, il suo intervento è estremamente difficile, il filosofo che prenda coscienza della storicità e, per ciò stesso, della superabilità (storica) del dualismo che impedisce alla “intera comunità” di riconoscersi in una ragione oggettiva, dovrebbe porsi il compito di intervenire comunque nel dialogo per accelerare il processo di costituzione, nella storia (e dove mai se non qui?), della “unità delle coscienze” (la comunità conciliata come compito, come “libera conquista”). Il filosofare, dunque, “come tensione ad un mondo razionale”¹¹, nel quale tra uomo e uomo non ci sia più quel qualcosa d’altro (la realtà ostile) che, nel presente, ostacola il reciproco riconoscimento tra gli uomini e, per ciò stesso, il costituirsi di un sapere universale valido per tutti e da tutti riconoscibile.

Il Massolo riteneva - e noi riteniamo con lui - che il filosofo non dovesse mai rinunciare al compito per il quale egli è comparso nella storia degli uomini, al compito di “andare alla scoperta dell’uomo con la consapevolezza che quella realtà ostile che lo nasconde non è altro dall’uomo, ma l’opera stessa dell’uomo” e che, proprio perché tale, può venire aggredita e nientificata, “disentificata” pur sempre nel e dal dialogo che, per quanto non realizzabile nella sua “intera” pienezza, è la sola strada che gli uomini hanno a disposizione se vogliono, come debbono, rinunciare alla violenza, il nemico tradizionale del sapere, per operare quella disidentificazione in vista del costituirsi di un mondo razionale, di un mondo conforme a ragione e, perciò, riconoscibile da tutti gli uomini.

Se oggi il sapere non è più giustificato né fondato in un logo, è solo dal dibattito che può sorgere il nuovo logo. Non c’è altra strada.

11 *Op. cit.*, p. 229.

Che cosa significa partecipare al dialogo, vivere nel dialogo e di dialogo? Significa, per prima cosa, esercitare, di volta in volta, insieme con gli altri, “la volontà mediatrice concettualizzante”¹². Chi prende coscienza che, fuori del dialogo, risulterebbe impensabile l’esserci stesso dell’uomo, “accetta di discutere”, perché “riconosce nelle comunità la misura del vero”. Questa “fede nella città... come soggetto che decide della verità”, fu di Socrate¹³. Si badi. Il rifiuto sempre possibile del dialogo per il monologo, per la visione solitaria o per la violenza presuppone pur sempre il dialogo, perché solo dopo aver dialogato l’uomo può rifiutare il dialogo per il monologo, per la visione solitaria o per la violenza. È un fatto comunque che nel dialogo, e solo nel dialogo, “il linguaggio si fa discorso, mediatore delle diverse rappresentazioni [o opinioni], si fa, dunque, concetto”¹⁴. Il concetto, detto diversamente, “non si produce per mezzo di una astrazione, ma nella realtà di una reciproca comunicazione”¹⁵. È il dialogo e solo il dialogo la potenza che trasforma una rappresentazione soggettiva “in concetto e pertanto in verità” riconosciuta da tutti i dialoganti. Poiché noi uomini ci troviamo dentro la “originaria identità del dialogare e del concettualizzare”, non esistono, non si danno per noi concetti prima ed indipendentemente dal dialogo¹⁶. Questa è la nostra condizione di uomini. “Il sapere ha il proprio ed unico fondamento in una *comune* decisione”. Solo chi accetta il dialogare riconosce che ciò che considerava verità (e che, in sé, era solo una opinione) può diventare verità solo se è riconosciuto come tale dagli altri¹⁷, perché il concetto si differenzia dalla opinione per il “venir determinato non dal singolo o dall’individuo per ciò stesso isolato, che non accetta

12 *La storia della filosofia e il suo significato*, SFP, p. 42.

13 *Del sapere filosofico*, SFP, p. 223.

14 *Op. cit.*, p. 222.

15 *Ibidem*.

16 *Del sapere filosofico*, SFP p. 222.

17 *Ibidem*.

la discussione, ma dalla comunità”¹⁸. Se è la comunità la misura del vero, non ci si deve lasciar sfuggire la rilevanza anche etico-politica della lezione del Massolo che il dialogo può affermarsi in pieno come potenza mediatrice e concettualizzante solo “in una comunità di uguali, [cioè] in una società che abbia rinunciato al proprio dominio sull’individuo”¹⁹.

La coscienza privata invece torna oggi a riproporsi con baldanza come “inizio e senso del filosofare” con un consapevole oblio della grande lezione hegeliana che il “filosofo non inizia mai un discorso... perché nasce e si muove sempre in un dialogo che lo determina”²⁰ in quel drammatico e insieme esaltante “dibattito che è poi nella sua più alta e nobile espressione, la storia”²¹. Per parte mia, leggo con il Massolo in questo ritorno baldanzoso della coscienza privata, che assolutizza sé sottraendosi alla verifica di sé nella discussione, il rifiuto di quel grandissimo risultato hegeliano che “l’essere è la storia stessa”²². Con Hegel la concezione dell’essere è cambiata, ha subito questa metamorfosi. È qui, in quell’essere che è la storia stessa, che il filosofo, il quale voglia mantenersi fedele a tale cambiamento o metamorfosi, dovrebbe cercare, senza mettersi fuori della nobile tradizione ontologica, “il concreto o assolutamente reale, cioè il concetto dell’essere”²³. Tutto questo perché con Hegel egli ha appreso che

la città-storia è la rivelazione dell’essere (il farsi stesso dell’essere), non la solitudine e il silenzio²⁴.

18 *Ibidem.*

19 *Op. cit.*, p. 220

20 *La storia della filosofia come problema*, SFP, p. 32.

21 *Politicità del filosofo*, SFP, p. 229.

22 *Op. cit.*, p. 227.

23 *Ibidem.*

24 *Il problema della storia nel giovane Hegel*, SFP, p. 128.

Dopo un lungo e tormentato processo, solo con Hegel il pensiero è tornato *in pieno* (sono parole del Massolo) ad una “posizione socratica”. Hegel, ha rinnovato la grande lezione di Socrate “che il concetto nasce dal dibattito”. Con Hegel muore, ancora una volta, “il filosofo che rivela l’essere in solitudine” e si riafferma in pieno la concezione della filosofia come espressione/rivelazione di quell’essere che è la storia (filosofia della storia). Per questa sua consapevole assunzione della “storicità dell’essere”, Hegel è l’iniziatore della filosofia contemporanea. Ma oggi, come si è ricordato, molte filosofie tornano ad assumere una posizione di negazione della storia. Si spiega anche da qui il loro rifiuto di Hegel e di Marx e di ogni filosofia della storia.

Ma se io considero come “inessenziale” la storia e, con essa, il “mondo pesante e materiale”, che cosa faccio, se non in ultima istanza, abbandonare gli uomini alla irrazionalità e alla disumanità che ne segnano ancora, largamente, la condizione di esistenza? Il Massolo aveva già colto l’affermarsi di queste tendenze. Ecco perché aveva duramente polemizzato contro i sostenitori del “non senso” e l’“assurdo” della storia, contro gli “ebberi cantori della catastrofe” e i “continui attacchi alla ragione” che si venivano facendo rabbiosi già nel suo tempo, dove, egli scriveva, “urla il pessimismo di inquieti spiriti notturni”²⁵.

Evidentemente il fascino degli “inquieti spiriti notturni” ha esercitato ed esercita tuttora una forte attrattiva.

I filosofi del post-moderno celebrano una ragione che definiscono “debole” e che, in ultima istanza, condanna gli uomini a rimanere nella frammentarietà e nel disordine. A differenza di costoro, noi abbiamo fiducia nel dialogo come potenza concettualizzante, perché ci è stato insegnato che “sino a che crede nella discussione, nella oggettività dell’argomentare, l’uomo riconosce solamente

25 *La storia della filosofia e il suo significato*, SFP, p. 41.

l'uomo"²⁶. Unicamente quella forma di comunicazione "che si istituisce nel dialogo, la cui possibilità è data dal riconoscimento"²⁷ degli altri, consente il costruirsi e il potenziarsi dell'umano storico, la vittoria sull'immediato e sull'opinione che, *quando e se* pretende di imporsi senza assoggettarsi alla verifica della mediazione dialogica, "[in questo suo] contrasto con la verità [che si produce solo nella realtà di una reciproca comunicazione], è violenza"²⁸.

Di fronte a queste mode nefaste, il pensiero di Arturo Massolo può apparire, certo, inattuale. Alla filosofia egli attribuisce il compito di soddisfare la "richiesta totale del significato e del valore"²⁹, che era ed è il suo "compito tradizionale: rimanere ricerca del senso, nello sforzo di risolvere in discorso la rivelazione progressiva della totalità"³⁰, in breve, della città-storia che è il farsi/rivelarsi stesso dell'essere. Aggiungeva, da gigante, che solo la "individuazione di una finalità universale" nel farsi e rivelarsi della città-storia può giustificare ancora l'esserci di una filosofia

che voglia non solo sopravvivere al risultato che l'essere è la storia, ma trovare in esso quella ragione di sé che un Parmenide trovava nella propria certezza di un essere immutabile come oggetto di una visione solitaria³¹.

Il Massolo invitava il filosofo, dunque, ad individuare una direzione lungo il sentiero degli uomini, una direzione che "non è un significato di parte o arbitrario..., ma è la direzione stessa di una storia" che viene da lontano e che rende il nostro futuro possibile, pensabile, perseguibile.

26 *Del sapere filosofico*, SFP, p. 223.

27 *Op. cit.*, p. 222.

28 *Cfr.* SFP, p. 28.

29 *La storia della filosofia come problema*, SFP pp. 34-35.

30 *Politicità del filosofo*, SFP, p. 228.

31 *Ibidem*.

Che cosa d'altro può essere questa finalità universale, se non quel “sogno di una cosa” di cui parlava il giovane Marx, quel “riconoscimento reciproco fra gli uomini”³², al quale tende quel dibattito a volte duro e lacerante che “nella sua più alta e nobile espressione è la storia”? Quel dibattito che muove, per ciò stesso, a “disentificare ciò che il silenzio e la violenza... traducono in cosa”?

Se si assolutizza la tesi del “non senso” e dell’assurdo” della storia, che giustificazione può avere la stessa azione etico-politica che, per il suo tendere alla “modificazione di una data struttura”, non può che conseguire da o implicare sempre “una interpretazione del processo storico”³³, tale che consenta quella modificazione? L’azione etico-politica risulta interamente estranea ad una filosofia che si presenta come un “arcaico ritorno” al “monologo”, cioè come “ricerca di una propria privata saggezza da contrapporre... alla follia (degli uomini), dei non-filosofi”, in breve al “mondo della storia come mondo di fatica e di lotta” nel quale sarebbero immersi gli uomini “incatenati nell’errore”. La filosofia nella quale il Massolo si riconosceva era quella che “ha sempre lottato per un sapere che sia dimostrazione contro la tesi di una verità che sia visione e pertanto incomunicabile e allora fede da accettare”³⁴.

Ci rifiutiamo di seguire queste filosofie per le quali il presente drammatico e tempestoso si risolve, in fondo, nel luogo di svuotamento della vita, perché ogni principio dissolve in esso la propria consistenza: il soggetto, le cose, il senso. In queste filosofie, a guardare in profondità, il nichilismo celebra ancora una volta il proprio trionfo.

Solo la decisione di tornare alla storia, alla città-storia, che è il farsi/rivelarsi stesso dell’essere, e che si muove in vista della realiz-

32 *Frammento etico-politico*, SFP, p. 241.

33 A. Massolo, *Logica hegeliana e filosofia contemporanea e altri saggi*, a cura di P. Salvucci, Firenze 1967 (d’ora innanzi citato con la sigla LH), p. 145.

34 LH, pp. 146 e 148.

zazione di quella “finalità universale” coincidente con il “reciproco riconoscimento tra gli uomini” (= il costituirsi di una comunità conciliata), può consentire alla filosofia di contare davvero, superando ogni atteggiamento di sfiducia verso la ragione. Solo questa decisione evita

che la filosofia si esaurisca in un più o meno tormentato monologo e ritorni ad essere quella che è sempre stata nelle sue stagioni felici, un dialogo di uomini con uomini³⁵.

Nel suo farsi/rivelarsi, la città-storia è segnata da dialoghi particolari che nel loro insieme costituiscono quella “realtà” che il filosofo si trova di fronte. Egli sa che gli uomini immersi nei dialoghi particolari (gli scienziati, per esempio), “non si pongono il problema del significato stesso del dialogo”, perché “sono piuttosto portati a considerare priva di senso una tale ricerca, la quale appare immediatamente di nessuna utilità”³⁶. È al filosofo che spetta il compito di porsi il problema del significato del dialogo “nel quale gli stessi dialoghi particolari hanno la possibilità di” riconoscersi come tali³⁷. Si comprende anche da qui come la filosofia non possa essere confusa con “una delle tante voci della conversazione umana”, perché l’intervento del filosofo, incondizionato nella sua genesi (dacché nasce solo con un atto di libertà)

si produce e si presenta come esigenza di universalità, come ricerca, dunque, di dare un senso all’insieme di quei dialoghi particolari che costituiscono ciò che comunemente diciamo la situazione³⁸.

35 Così il Massolo in *Filosofia e libertà* del 1949.

36 *La storia della filosofia come problema*, SFP, p. 33.

37 *Ibidem*.

38 *Op. cit.*, p. 36.

La ricerca del senso presuppone nel filosofo la consapevolezza di un non-senso che egli rifiuta di riconoscere come inevitabile (ciò fanno invece gli epigoni di Nietzsche nei nostri giorni). Il filosofo non si compiace della notte, ma “lavora a che la notte tramonti nel giorno”, ponendo il suo pensiero come “logica e pensabilità” del proprio tempo, “spinto dal bisogno della totalità”, dal bisogno, cioè, dell’“uomo totale” che gli impedisce di “riconoscere come assolute” le “contraddizioni del tempo”³⁹.

Il fastidio e l’insofferenza, che il Massolo avvertiva per “gli uomini della notte, per gli ebbri cantori della catastrofe”, non possono non essere condivisi da quanti oggi ancora continuano ostinatamente ad aver fiducia nella storia nella quale, nonostante le fratture, i drammi e il suo procedere a “zig-zag”, gli uomini tendono a realizzare un mondo conforme a ragione.

Se così non fosse, e se la storia si riducesse solo ad un “campo di lotte senza fine e il passato coincidesse con l’accumulazione delle follie e delle stupidità degli uomini” (una tesi, questa, aspramente criticata da Kant, uno dei grandi eroi del Massolo), che senso avrebbe vivere ed agire?

Sulla linea dell’insegnamento, per noi ancora fortemente attuale, del Massolo, scegliamo di restare fedeli a quella filosofia che già in Socrate si presentò “concettualizzante fra gli uomini”. Ecco perché continuiamo a vivere ed operare nella città-storia nella ricerca ineludibile del senso.

1988

39 *Op. cit.*, pp. 38-39.

Da *Il filosofo e la città. Studi su Arturo Massolo*, a cura di Nicola De Domenico e Gianni Puglisi, Marsilio Editori, Venezia 1988, pp. 79-90.

GALLO GALLI

GALLO GALLI, nato a Montecarotto (Ancona) il 26 gennaio 1888 e morto a Senigallia il 9 settembre 1974. Ha insegnato Filosofia all'Università di Torino. Tra le sue opere ricordiamo: *Kant e Rosmini*, Lapi, Città di Castello 1914; **L'uno e i molti*, Chiantore, Torino 1939; **Dall'Idea dell'essere alla forma della coscienza*, Chiantore, Torino 1944; **Prime linee d'un idealismo critico*, Gheroni, Torino 1945; *Studi sulla filosofia di Leibniz*, Cedam, Padova 1946; **Saggio sulla dialettica della realtà spirituale*, Gheroni, Torino 1950; **Tre studi di filosofia*, Gheroni, Torino 1956; *Sul pensiero di A. Carlini ed altri studi*, Gheroni, Torino 1956; **Filosofi italiani d'oggi e altri scritti*, Gheroni, Genova 1957; *L'uomo nell'assoluto*, Torino 1965.

Si vedano inoltre i saggi: **Sulla conoscenza degli "altri"*, in "Il saggiaiore, 1951, nn. 3-4; **Considerazioni intorno alle forme dello spirito, con particolare riguardo alla dottrina del Croce*, in "Il saggiaiore", 1954, n. 2-3.

Su Galli cfr. **Francesco Barone, Gallo Galli*, Ed. "Filosofia", Torino 1952; **Michele Schiavone, Il pensiero filosofico di Gallo Galli*, in "Giornale di metafisica", 1957, estr.

Sono contrassegnate con un asterisco le opere citate da Salvucci nel suo contributo su Galli (*n.d.c.*)

IL PROBLEMA DEGLI “ALTRI” NELL’“IMMANENTISMO CONCRETO”

1. Qualcosa sull’istituirsi della ricerca, sulla giustificazione immanente al suo porsi ed al suo ritmo. Il compito è di ripercorrere e di mettere allo scoperto come un problema particolare della filosofia galliana, il problema della deduzione degli altri, abbia eccitato il nostro interesse teoretico, di puntualizzare, quindi, il senso di un incontro.

Si tratta di una problematica inevitabile per una posizione teoretica che assume come punto di partenza e che intende tener fermo al costituirsi della realtà come atto particolare determinato¹. Ciò spiega perché il problema degli *altri* costituisce, in ultima istanza, il problema sollecitante della filosofia del Galli.

Si potrebbe mettere in questione la legittimità di considerare la singolarità come la realtà da cui muovere, per ciò che la coscienza assolutamente singola è, in fondo, un’astrazione. La coscienza è inevitabilmente storica, dacché il sapere nasce da una reciproca comunicazione, condizionato, come è, dalla molteplicità delle coscienze, e, quindi, dal dialogo. Non c’è un inizio privato del movimento della coscienza: il suo costituirsi ed il suo muoversi non possono che accadere nell’alterità. Il riconoscimento della storicità della coscienza ha anche un altro senso: il riconoscimento dell’eccedenza dell’esistenziale dell’uomo sulla sua essenza, l’eccedenza, quindi, del suo operare, perché non esiste sapere che sia strutturalmente

1 Gallo Galli, *Saggio sulla dialettica della realtà spirituale*, Torino, Gheroni, 3^a ed., 1950, p. 9.

puro, non alterato, insomma, dal lavoro e dal rapporto dell'uomo con l'uomo. Questa problematica non è estranea alla speculazione del Galli, perché essa si risolve, in uno dei suoi aspetti più profondi, nella dimostrazione della possibilità logica dell'esserci degli altri, resa necessaria dal momento di esclusione che è proprio dell'esserci dell'originario soggetto individuale.

È la comunità umana che, noi riteniamo, costituisce la condizione per il sorgere della coscienza. La consapevolezza di questo fatto è, però, il filosofo: "l'intervento del filosofo in quanto tale è un intervento sulla oggettività, nella quale per lui soltanto vive la comunità. Questo vivere nella oggettività, può venire riconosciuto in modo diverso, come un vivere nella violenza, nel mito, nella opinione... Il vivere oggettivo che sollecita ma non condiziona l'intervento del filosofo è il vivere nell'eccedenza della trascendenza pratica, della poeticità. È appena da far notare che non c'è vita oggettiva se non per colui che ne ricerca il senso, per la riflessione del filosofo... soltanto per una riflessione che tende al sistema e alla coerenza proprio in quanto ricerca totale del significato e del valore, si manifesta l'irriflesso, l'estatico, ciò che diciamo l'oggettivo e che è in breve il lavoro dell'uomo"².

Questa iniziale presa di posizione è per noi indispensabile perché risulti chiaro il senso della nostra lettura e delle eventuali riserve. Non si creda, però, che il diverso modo di porre il problema della filosofia impedisca a noi di istituire il dialogo con la pagina galliana, perché è da tener presente che l'intero movimento del pensiero del Galli è continuamente alimentato dal problema degli *altri*: ed è questo il punto di maggiore suggestione per noi.

Valga qui, ma unicamente come indicazione che giustifichi la possibilità del nostro procedere oltre, questa illuminante dichiara-

2 Arturo Massolo, *La storia della filosofia come problema*, Firenze, Vallecchi, 1955, pp. 25-26.

zione: “l’atto effettuale come *assolutamente* singolo in verità non esiste; ma ha un significato semplicemente esplicativo della realtà... non è possibile alla realtà costituirsi in una affermazione di pura ed assoluta singolarità”³. Potrei ricordare anche un altro luogo in cui il Galli dichiara che, nella sua realtà concreta, l’atto in atto è necessariamente *storicità*, risultato di un processo storico⁴.

Queste espressioni vanno lasciate qui nella loro provvisorietà, perché il loro significato più profondo risulterà dalla ricerca. Esse, però, già di per sé garantiscono la validità della domanda che poniamo: in che misura agisce, nella speculazione del Galli, la presa di coscienza del risultato hegeliano della risoluzione della coscienza speculativa in coscienza storica, in cui e da cui unicamente la filosofia può trovare, dopo Hegel, la ragione di sé?

Riteniamo che la presenza costante, nell’intera evoluzione del pensiero del Galli, del problema della molteplicità dei soggetti, possa venir interpretata oltre che come problema interno, come documento di quella presa di coscienza. Sappiamo di correre il rischio della violenza, perché, ad un primo incontro, nulla sembra più estraneo alla ricerca galliana, che sembra procedere in una assoluta indifferenza, se non in un esplicito rifiuto, della tesi secondo cui la filosofia non può sfuggire alla storicità di ogni sua proposizione. Potrebbe sedurre ad una tale conclusione l’esigenza del sistema, della chiusura⁵.

Ma noi chiediamo: perché il Galli, nel corso della sua laboriosa evoluzione, ha ripreso e messo in questione problemi che potevano

3 *Dall’Idea dell’essere alla forma della coscienza*, Torino, Chiantore, 1944, p. 310: “la singolarità assoluta è un limite irraggiungibile della realtà... è un principio immanente alla realtà in atto, senza del quale non si riuscirebbe a spiegare l’intrinseca costituzione di questa come unità e insieme molteplicità”. Si legga anche: “... il rapporto di alterità è essenziale all’esserci della parola” (*Dall’Idea...*, cit., p. 200).

4 *L’uno e i molti*, Torino, Chiantore 1944, p. 203.

5 Francesco Barone, *Gallo Galli*, Torino, ed. di “Filosofia” 1952, p. 7.

apparire non contemporanei dopo la sistemazione hegeliana, nel senso, evidentemente, di una loro apparente estraneità alle esigenze della speculazione posthegeliana? Non certo, ovviamente, per una insoddisfazione soggettiva per quelle soluzioni (e, quindi, per una esigenza di revisione), bensì per una insoddisfazione soggettiva, che riflette e non può che riflettere una insoddisfazione oggettiva, perché sempre così è della filosofia, la quale nasce con la coscienza della non validità delle vecchie soluzioni per una realtà umana che si è fatta, e inevitabilmente, altra.

Tutto questo può anche non apparire immediatamente. Noi abbiamo cercato qui di metterlo allo scoperto, perseguendo, quindi, il fondamento storico che condiziona la speculazione del Galli. Sarebbe stato ingenuo reperire quel fondamento nella considerazione che la continua messa in questione delle soluzioni è un atto peculiare del filosofare: sarebbe rimasto inesplorato il perché ciò avvenga. Ed il perché è da scoprire nella stessa realtà umana che sollecita il filosofo, che ne è la coscienza, a riproporre nelle situazioni nuove le vecchie soluzioni perché ne risulti l'inadeguatezza e si faccia, per ciò, interprete e teorizzi la realtà nuova.

Perché tutto questo risulti chiaro, preferisco fare agire un'altra pagina del Massolo: "si rifletta sul nostro essere tornati ad affaticarci sul problema gnoseologico, su quello del rapporto del trascendentale con l'empirico. Anche qui facile la critica da un certo punto di vista, facile la tesi che si tratti di problemi arcaici, già speculativamente risolti, come anche facile l'esaltazione del riporre tutto in discussione come atto peculiare del filosofare. Questo continuo riporre in questione, d'altra parte, è un riflesso della realtà che è storica..."⁶.

6 Massolo, *op. cit.*, p. 146.

2. Dobbiamo mettere a tema un altro aspetto del pensiero del Galli, perché è di enorme importanza in vista della determinazione del problema (la deduzione degli altri) che ci guiderà nella ripetizione.

L'evoluzione del Galli è costantemente alimentata da una sana fiducia nella filosofia e dalla lotta contro ogni forma di irrazionalismo, perché la fiducia nella umana ragione non può non essere accompagnata dalla polemica contro le filosofie che si abbandonano all'irrazionale, all'immediato o contro le filosofie che assumono *tout-court* come soluzione il punto di vista della coscienza comune ed il suo oggettivismo immediato.

La domanda che dobbiamo inizialmente porre è sul come si configura, nella speculazione del Galli, il rapporto coscienza speculativa-coscienza comune. Si tratta, come si sa, di un dibattito che caratterizzò a suo tempo i momenti più drammatici della dialettica dell'idealismo tedesco e che la filosofia contemporanea, nelle sue manifestazioni più avanzate, non considera esaurito, ma torna a riproporre con insistenza.

Se, con Schelling, la coscienza comune come fondamento della filosofia idealistica che ha inizio con Kant (nella fichtiana *W. L.* il compito dell'idealismo trascendentale era di dedurre il realismo della coscienza comune) entra in crisi a tutto vantaggio di una intuizione intellettuale che pone il filosofo (Schelling) nel cuore stesso dell'Assoluto; e se, con Hegel, è la stessa coscienza che perviene, mediante un processo storico, a superare la dualità che ne costituisce la struttura (a distruggere la sua alienazione), il problema si pone in tutta la sua drammaticità nella filosofia contemporanea.

La coscienza riflettente interviene sulla coscienza comune, ne rompe l'apparente solidità, ne mette in luce le contraddizioni inconsapevoli e le difficoltà⁷. La coscienza comune non è mai, però, inge-

⁷ *L'uno...*, cit., p. 207.

nua in senso stretto, perché “l'uomo in nessun momento o condizione, per quanto umili e primitivi della sua vita, si spoglia del pensiero, e sempre si costruisce, come può un sistema della realtà”⁸.

La filosofia è, quindi, riflessione sulla realtà, risoluzione in concetto della realtà umana: “... la coscienza filosofica è la piena consapevolezza dello spirito, l'assoluta trasparenza di sé che lo spirito conquista di se medesimo”⁹.

Il distacco che la coscienza speculativa attua, con il suo stesso istituirsi, dal punto di vista della coscienza comune, non è azione aprioristicamente compiuta in vista di una dimostrazione della illusorietà di tutte le persuasioni di essa, perché può darsi che la coscienza comune, almeno in certa misura, resista all'attacco della coscienza riflettente, sì che questa si pone come sua giustificazione: “della persuasione comune l'indagine filosofica è chiamata per natura ad esaminare i titoli di legittimità”¹⁰.

La coscienza comune crede nell'esserci degli altri, di una molteplicità di coscienze. La coscienza riflettente, sebbene dimostri l'impossibilità logica di una immediata conoscenza della esistenza degli altri, giustifica, in fondo, il punto di vista della coscienza comune, mettendo in luce le difficoltà che, per la coscienza comune, non esistono e che sono difficoltà razionali (dunque, *per* il filosofo).

Si badi: il rifiuto delle filosofie che, obliando il compito peculiare del filosofare, si abbandonano all'immediato, al naturale oggettivismo della coscienza comune, senza ricercare in quale misura esso si riveli razionalmente fondato e, quindi, valido in sede teoretica non significa che il Galli precipiti in una posizione di tipo astrattamente speculativo, in una filosofia di puri concetti, perché l'altro termine della sua generosa polemica è proprio l'intellettualismo astratto che ha smarrito il senso della realtà.

8 G. Galli, *Tre studi di filosofia*, Torino, Gheroni, 1956, p. 12.

9 *L'uno...*, cit., p. 207.

10 *Ibidem*, p. 174.

Nulla di più estraneo dalla meditazione del Galli che la vittoria disumana del concetto sulla realtà, come accade per l'intelletto astratto che si pone come eternamente identico, sopprimendo di fatto o lasciandosi sfuggire la problematicità immanente alla concreta realtà umana¹¹.

Al Galli sta potentemente a cuore l'esperienza nella sua ricchezza indefinita, quindi, nella sua particolarità. Si tratta di un punto fermo nella speculazione galliana. Se ne veda il peso in questa dichiarazione: "il Galli non ammette la legittimità di alcuna attenuazione dei caratteri che sono propri dell'esistente determinato. Il particolare va riconosciuto nella pienezza assoluta della sua significazione originaria ed opposta all'identità"¹².

La direzione della filosofia del Galli, il senso del suo situarsi nell'orizzonte speculativo contemporaneo sono cose ormai evidenti. La sua filosofia "si è sviluppata secondo tre principali direttive polemiche: contro il realismo immediato; contro l'astrattismo intellettualistico; contro la concezione attivistica in generale, bergsoniana in particolare"¹³.

3. Il problema dell'altro si configura inizialmente come problema dell'oggetto. Il Galli assume come dato definitivamente acquisito, con il Berkeley, l'imprescindibile interiorità dell'essere nella coscienza¹⁴. Ciò comporta una presa di posizione immanentistica,

11 Si veda l'attacco al concetto astrattamente intellettualistico di una realtà perfettamente compiuta in *Saggio...* cit., p. 63, p. 66. La messa in questione della soluzione hegeliana è essenzialmente motivata dal fatto che, nella dialettica hegeliana, l'irrequietezza dell'idea non si spinge sino al punto da assumere in sé la pienezza del variabile (G. Galli, *Per la fondazione del vero e concreto immanentismo*, in *Filosofi italiani contemporanei*, a cura di M. F. Sciacca, Milano, Marzorati, II ed., 1946, p. 265 (ora in *Sul pensiero di A. Carlini ed altri studi*, Torino, Gheroni, 2ª ed., p. 323: citeremo, d'ora in poi, da questa edizione).

12 *Op. cit.*, p. 324.

13 *Ibidem*, p. 323.

14 *Dall'Idea...*, cit., p. 222.

l'integrale spiritualizzazione del reale. Ammettere l'esserci di una realtà diversa da quella dello spirito è contraddittorio¹⁵. Il Galli respinge l'oggettivismo, non, però, le ragioni dell'oggettivismo¹⁶ che non possono essere messe in parentesi, bensì giustificate nel dominio stesso della vita spirituale¹⁷.

In questa riduzione del problema dell'oggetto ad un problema interno alla dialettica della realtà spirituale¹⁸, il Galli si muove, ripeto, sulla linea di una ben definita direzione del pensiero moderno che ha cercato di assorbire il problema dell'oggetto nella dialettica stessa della realtà spirituale¹⁹. Il filosofo ne è consapevole: "è noto che uno dei motivi fondamentali - se non, addirittura, il fondamentale - su cui si sviluppa la moderna filosofia è per l'appunto la negazione dell'oggetto e la costruzione di tutta, senza residuo, la realtà, in termini di spiritualità"²⁰.

Non eliminazione dell'oggetto *tout-court*, dunque, ma riconquista critica di esso come momento della conoscenza e della vita dello spirito, momento dell'attuarsi dello spirito. Ed è proprio per questa ricostruzione dell'oggetto, abbandonando il realismo immediato, all'interno della dialettica della realtà spirituale, che l'immanentismo del Galli è idealismo "concreto".

Mediazione della realtà dell'oggetto, suo recupero sul fondamento della spiritualità del reale, dimostrazione del senso in cui la dualità soggetto-oggetto si ripropone nell'ambito dell'immanenza: questi sono alcuni dei temi costanti della evoluzione galliana. A fondamento è la fedeltà alla molteplicità, al ricco mondo della realtà

15 *Ibidem*, p. 165 ss.

16 *Prime linee d'un idealismo critico e due su Renouvier*, Torino, Gheroni 1945, p. 259 ss., Nota sulle ragioni dell'oggettivismo. *Dall'idea...*, cit., p. 217.

18 *Ibidem*, pp. 167-167.

19 *Ibidem*, pp. 222-224.

20 *Prime linee...*, cit., p. 259.

discreta. La necessità, diciamo, di rendersi ragione dell'*altro*. Si legga: “la creatività della vita spirituale non può essere riconosciuta allorquando si neghi il costituirsi di ogni possibilità trascendente l'atto spirituale in atto, ossia allorquando si neghi la finitezza dell'atto in atto. Ciò, oltre cui nulla può essere, è logicamente tutto ciò che la realtà può essere, è la realtà compiutamente fatta”²¹.

4. Una concezione integralmente immanentistica, quale è quella del Galli, non può che avvertire il risorgere, nell'ambito stesso dell'immanenza del problema del rapporto dell'uno o identico e del molteplice, del problema, quindi, della giustificazione razionale della realtà (spirituale, s'intende) che si mostra costituita di due categorie fondamentali, l'uno o identico, il molteplice o variabile: “categorie che vanno conciliate, se non si voglia ammettere che alla radice dell'essere stia l'assurdo. È qui il problema fondamentale della filosofia”²².

Il problema degli *altri* si inserisce nel drammatico problema della conciliazione del mondo dell'universale, che è il mondo della perfezione, e del mondo del particolare nella sua inesauribile ricchezza: il problema, quindi, del rapporto dell'*uno* e dei *molte*.

L'assumere la difesa della molteplicità non impedisce al Galli di caricarsi anche della difesa del suo avversario, l'universale. La soluzione razionale del problema dell'esperienza non può coincidere né con la assolutizzazione dell'universale e, per ciò, con la negazione di fatto del molteplice, né con un abbandono alla molteplicità²³. Ora, io non direi, come a qualcuno è sembrato²⁴, che il Galli tenda ad una

21 *Dall'idea...*, cit., p. 179. Per un approfondimento, dal punto di vista del Galli, della impossibilità dell'esserci di una realtà materiale v. *Saggio...*, cit., p. 87 ss.

22 *Prime linee...*, cit.: *L'idea dell'essere e le categorie dell'uno e del molteplice*, pp. 233.

23 *Ibidem*, p. 240.

24 Michele Schiavone, *Il pensiero filosofico di Gallo Galli*, in “Giornale di Metafisica”, 1957, estr.

conciliazione delle istanze più valide dell'empirismo e dell'idealismo, perché è più coerente con il più profondo senso della sua speculazione la tesi che il Galli è preoccupato di salvare i diritti legittimi dell'empirismo (il riconoscimento della molteplicità) sul piano stesso dell'idealismo, senza perdere, cioè, quella categoria dell'unità concreta che è peculiare del suo idealismo. In questo senso si illumina di profonda umanità il suo concreto immanentismo, che non smarrisce la peculiare natura della molteplicità in una unità astratta, indifferente, perché il pensiero, che tende, per sua natura all'unità, si costituisce non con la distruzione, bensì con il superamento del molteplice, che viene conservato nella sua struttura²⁵.

Alcune considerazioni sono qui inevitabili per procedere. La speculazione del Galli si è venuta svolgendo dall'interno, in una faticosa ed inquieta conquista della propria chiarezza. Il problema dell'unità e della molteplicità, nel suo drammatico configurarsi come problema degli altri, ne costituisce il problema continuamente sollecitante. Si comprende, quindi, il perché del successivo abbandono, da parte del Galli, di quella idea dell'essere che, nell'aurora della sua attività speculativa, era a lui apparsa come capace di fondare l'unità e, insieme, la molteplicità del reale²⁶.

Il nucleo teoretico iniziale alimenta dall'interno l'evoluzione. Le sollecitazioni esterne, gli incontri, sono stati sempre risolti dal movimento della riflessione galliana in istanze da far valere dall'interno e da soddisfare; semmai, in piena fedeltà alla originaria visione dell'uomo e del mondo, che resta sostanzialmente costante nell'arco evolutivo. Il Galli è pienamente consapevole di questo unitario procedere della sua speculazione. Egli stesso riconosce che lo sviluppo della sua filosofia "è avvenuto sulla linea di un sempre rinnovato ritorno su vecchie posizioni, delle quali così si veniva disvelando me-

25 *L'uno e i molti*, cit., p. 60 ss.

26 *Saggio...*, cit., p. 16.

glio la fecondità e più precisi apparivano i limiti...; un rifare che era un fare, un urgere di problemi nuovi entro l'ambito degli antichi..."²⁷. L'insorgere di problemi nuovi nel movimento di una filosofia che continuamente riflette su di sé, testimonia ulteriormente che il Galli non si estranea dal dibattito del proprio tempo, perché le istanze della realtà vengono investite senza che si abbandoni il punto di vista dell'idealismo (concreto, critico) che rimane fermo nella evoluzione speculativa del Galli. Semmai vengono ignorati i problemi che, da questo punto di vista, sembrano pseudofilosofici. In questa direzione dovrebbe essere risolto il problema della contemporaneità della filosofia del Galli, sollevata recentemente da un interprete²⁸.

È tempo di tornare al problema che ci occupa. Il punto speculativo al quale perviene il "primo" Galli è tutto in questa espressione conclusiva: "siamo giunti alla concezione di un Essere universale che pensa e pone se stesso pensando e ponendo i singoli, moventisi in lui e viventi la sua vita: atto unico di pensiero dal quale viene data esistenza al tutto e ai singoli, con rispondenza reciproca"²⁹.

L'abbandono del risultato qui riassunto non poteva non rivelarsi inevitabile non appena il Galli avesse preso piena coscienza del suo problema fondamentale, la giustificazione della unità e insieme della molteplicità del reale. Sin dal 1930, infatti, in uno scritto tema-

27 *Per la fondazione...*, cit., p. 322.

28 Schiavone, *op. cit.*, p. 31. Questo aspetto meriterebbe di essere approfondito in una eventuale esposizione complessiva del pensiero del Galli. Nel momento più alto della sua evoluzione, il Galli riconosce esplicitamente la non estraneità del pensiero alla vita: "è fuori di dubbio... che non è possibile pensiero serio il quale sia avulso dal momento storico in cui sorge e non ne esprima le esigenze" (in *Tre studi...*, cit. p. 37). Ma si legga anche (*op. cit.*, p. 28), la pagina in cui, dopo aver precisato che "il momento scientifico e quindi matematico del conoscere è presente in tutta quanta la vita dello spirito... in tutta quanta l'attività conoscitiva", il Galli chiarisce che "ogni giudizio è vero, cioè di valore assoluto, nell'atto in cui si costituisce", nel senso che ha valore universale e definitivo entro l'ambito e nelle condizioni dell'attività conoscitiva in atto.

29 È il § 22 de *L'Essere* (1912) ora in *Dall'idea...*, cit., pp. 5-21. Cfr. p. 21.

ticamente speculativo che porta, per altro, un titolo fortemente eloquente³⁰, il Galli investiva con un'analisi spregiudicata il problema del rapporto dell'universale e del molteplice (l'infinita e inesauribile creatività e novità del reale). Il risultato era, però, in una onesta dichiarazione di incapacità momentanea di soluzione: "l'universale, da un lato, e dunque, la totalità compiuta ed insuperabile dell'essere, l'assoluta permanenza, e, dall'altro, il particolare, l'atto creativo di assoluta e inesauribile novità, rimangono dinnanzi a noi senza aver trovato la loro conciliazione, oppure con l'esigenza imprescindibile di essa"³¹.

Il problema era stato lasciato aperto nella sua drammaticità, ma su di esso la meditazione galliana avrebbe dovuto esercitarsi sino ad una soluzione esauriente. La strada è stata faticosa. In una succinta esposizione della sua posizione speculativa sino al 1935 contenuta nei *Lineamenti di filosofia*, compare con un peso decisivo quella categoria del *rapporto formale* che costituirà il cuore, la chiave della soluzione prospettata nel momento più alto della speculazione galliana. L'universale viene qui riconosciuto come non escludente il molteplice: l'universale è la categoria stessa del rapporto (formale)³², "il presentarsi della realtà possibile al di là della realtà in atto... La realtà in atto non ha da uscire da sé, per comprendersi finita e per concepire il possibile: naturalmente, spontaneamente nel momento medesimo in cui essa si afferma in sé, si allarga al possibile *altro* da sé"³³.

5. La realtà si costituisce come atto di particolarità o creatività. Questa rivendicazione della particolarità che è il punto di partenza ed, insieme, un motivo costante della meditazione galliana, si incontra, come è evidente, con una tendenza peculiare della filosofia dell'esistenza. Ma per differenziare la sua posizione da questo

30 *Il problema dell'universale-particolare* (1930) ora in *Dall'idea*, cit., pp. 119-159.

31 *Op. cit.*, p. 159.

32 *Dall'Idea...*, p. 308.

33 *Op. cit.*, p. 311.

orientamento, il Galli non si è mostrato incline ad accettare la definizione di esistenzialismo per la sua filosofia, anche perché ritiene che la filosofia italiana contemporanea sia stata essenzialmente alimentata - ed abbia trovato il suo più alto risultato teoretico - proprio nella rivendicazione della individuata personalità soggettiva e della particolarità dell'atto esistenziale³⁴. Ed è dalla filosofia italiana contemporanea (Varisco, Gentile) che il Galli considera che la sua filosofia si sia svolta in continuità critica. Ma c'è, come io ritengo, un altro motivo, e più profondo che giustifica il rifiuto. Alludo alla appassionata ricerca del passaggio dall'*uno* ai *molti* che il Galli persegue e che testimonia potentemente il genuino riflettersi, nella sua filosofia, pur in una integrale fedeltà alla posizione immanentistica, di una esigenza oggettiva, quel problema degli altri che nutre la più valida ed avanzata coscienza speculativa³⁵, quella, diciamo, che non si è lasciata sedurre dalle suggestioni di una certa filosofia della chiusura e dell'isolamento dell'individuo. È storia, questa, troppo recente, perché debba essere ricordata con profondità. Ma è certo che la tematica della solitudine, che questa filosofia porta con sé o presuppone (l'insensibilità per gli altri), è lo sbocco ultimo o l'ultimo tempo della coscienza borghese, che sembra aver smarrito, in questa paurosa alienazione dal mondo degli uomini, quella che ben fu con Hegel (il filosofo del riconoscimento) la sua più felice stagione speculativa³⁶. Il mondo degli uomini diventa il mondo dell'anonimo e dell'inautentico: ciò che è poi il riflesso, come ha potuto notare il Lukàcs³⁷, di una posizione politica antidemocratica.

34 *Saggio...*, cit., p. 8.

35 Si veda, ma in un'altra direzione teoretica, il tentativo del Lombardi, di giustificare la molteplicità dei soggetti (rimando ad un mio scritto: *Franco Lombardi*, in "Nuova Rivista di varia Umanità", Verona, n. 2, 1957, p. 10 ss.).

36 Su ciò è da ricordare: A. Massolo, *Esistenzialismo e critica ideologica* in *Ricerche sulla logica hegeliana ed altri saggi*, Firenze, Marzocco, 150, p. 182.

37 G. Lukàcs, *Heidegger redivivus*, in "Studi Filosofici", n. III/1948, n. I/1949.

L'esigenza di guadagnare teoreticamente, gli altri è, ripetiamo, il punto di maggiore suggestione per noi lettori della produzione teoretica del Galli.

La problematica qui si arricchisce prodigiosamente, perché il rapporto formale è invocato per rendere possibile la mediazione dei molteplici atti costituenti un medesimo soggetto e per la soluzione, ma in certa misura, del problema della esistenza reale di altri soggetti al di là del determinato soggetto in atto³⁸.

Vediamo. Il rapporto formale delinea un mondo possibile al di là della realtà effettuale o in atto. Ma “gli altri possibili, o meglio gli altri in quanto meramente possibili, si distinguono in due categorie a ciascuna delle quali possono tuttavia appartenere tutti quanti. Essi o sono posizione degli altri come affermazioni determinate di cui si va sostanziando l'indefinito processo della realtà soggettiva immediata, oppure sono posizione di altri come affermazioni trascendenti l'infinito processo della realtà soggettiva immediata, ossia sono costitutivi di *altri* soggetti”³⁹.

I piani della ricerca del Galli sono: dimostrazione della possibilità (e, quindi, della realtà) di altri atti soggettivi al di là di quello effettuale, perché uno stesso soggetto si costituisce di una molteplicità di atti: dimostrazione dell'esserci di soggetti *altri* dal soggetto in atto.

Per ciò che concerne il primo piano della ricerca, è la mediazione del rapporto formale che rende possibile il trascendimento dell'atto. Di qui la necessità, per noi, di fare agire i testi che possano adeguatamente illuminarci sul senso e sul compito del rapporto formale.

La realtà effettuale è perenne creatività. Ora, il rapporto formale delinea un mondo possibile al di là della realtà in atto. Mondo possibile che non può non tradursi in atto, perché la realtà non si

38 *Saggio*, p. 70, p. 73.

39 *Ibidem*, p. 72.

esaurisce nella realtà in atto (è perenne creatività). Il rapporto formale coincide, quindi, con la possibilità di affermarsi trascendenti la realtà in atto, possibilità che è la prima condizione del costituirsi di nuova realtà, il primo momento dell'indefinito processo di attuazione della realtà⁴⁰.

Si legga: “nel momento stesso in cui si afferma un atto di assoluta creatività, si costituisce, traendo da tale atto il suo proprio materiale contenuto, ma trasformandolo secondo le esigenze della propria essenziale natura o forma, il rapporto formale, la categoria del rapporto o uno-molteplice. Subito e senz'altro, la realtà si attua nella duplice esigenza della posizione dell'atto in atto ignaro di ogni altro da sé, e della posizione di un tutto formale o forma (...) di unità-molteplicità, e appello categorico per l'atto in atto ad un organismo che insieme nasce da esso e lo trascende”⁴¹.

Il soggetto, sebbene si costituisca come atto di particolarità o di creatività, si pone come elemento di una più vasta realtà soggettiva, che è, però, realtà formale. Ma gli altri atti trascendenti l'atto in atto si affermano unicamente come possibili, per ciò che essi non sorgono ancora all'esistenza.

Il problema è, allora, sul come essi possano passare all'esistenza. La soluzione è nel fatto che gli altri che sono, nel rapporto, puramente possibili, non possono non avvertire l'esigenza, la necessità dialettica di realizzare quella realtà di cui sono privi e di cui è, invece, costituita la realtà del soggetto in atto⁴²: ciò perché, non lo si dimentichi!, la realtà è perenne creatività.

Ogni particolare in atto si moltiplica in una indefinita molteplicità di immagini o copie, che sono mera negatività dell'atto e si

40 *Dall'Idea...*, cit., p. 312 ss.

41 *Saggio...*, cit., p. 2.

42 *Op. cit.*, p. 30.

costituiscono secondo un rapporto di alterità⁴³. Ed è per questo che il rapporto formale può realizzarsi in questa negativa ed indefinita molteplicità come principio unitario (universale, quindi) che di essa molteplicità si media.

Si raggiunge così anche la soluzione del rapporto unità-molteplicità, grazie al rapporto formale, la cui categorialità non esclude, perché mantiene - si realizza in essa - la ricchezza della realtà, la sua molteplicità indefinita.

Il rapporto formale può fare questo, per ciò che esso è, in ultima istanza, la forma stessa del pensare: nell'atto del pensare il molteplice è presente come suo intrinseco elemento, senza che ciò comporti, si badi, l'annullamento del molteplice in una unità indifferente. Già in uno dei saggi contenuti in *Dall'Idea...*, il Galli aveva chiarito che "il pensare non significa null'altro, nella sua più essenziale affermazione, che sistemare, conciliare il molteplice con l'uno, l'universale col particolare"⁴⁴.

La chiarezza, però, del problema in discorso è contenuta in un saggio recente⁴⁵: "un atto può, pur nella sua singolarità, ripetersi in un numero indefinito di immagini di esso. E queste con la loro molteplicità estemporanea, danno all'universale o unità, la possibilità di costituirsi secondo la sua propria forma di superamento della molteplicità o di assoluta immobilità nella variabilità dei molteplici a cui è tuttavia inevitabilmente congiunto. A sua volta l'atto finito non ha ripugnanza a tale indefinito moltiplicarsi nelle proprie immagini - poiché queste hanno in esse il loro principio e la loro pienezza di essere e cioè sono, come immagini sue, mera negatività di esso. In questo modo nasce la *rappresentazione* della realtà come unità-molteplicità o unificazione di molteplici... In detta rappresentazione

43 *Op. cit.*, pp. 17-23.

44 *Dall'Idea...*, cit., p. 119.

45 *Per la fondazione...*, cit., p. 328.

abbiamo lo schema ideale della struttura fondamentale dell'essere; per essa sappiamo che l'essere è necessariamente e universalmente unità e molteplicità. E non si cade nell'astrattismo; abbiamo uno schema ideale, non uno schema astratto dell'essere". L'universale della mente non trova di fronte a sé un molteplice estraneo, perché si media della molteplicità delle immagini dell'atto in atto. Nella stessa mente pura è introdotta, per ciò, la categoria della molteplicità.

La categorialità del rapporto formale che il Galli considera come condizione universale dell'esperienza integrale, è mantenuta. Essa è condizione nel senso kantiano di funzione unificatrice categorica: unità trascendentale pura, quindi, privata, però, di quel residuo di ontologicità che resta, in fondo, in Kant⁴⁶. Ma è mantenuta anche la ricchezza della realtà, sino al punto del riconoscimento che nel rapporto formale si riflettono di volta in volta le movenze e le linee della realtà⁴⁷.

Il Galli vive profondamente l'istanza della storicità, perché la trascendentalità del rapporto formale non è estranea al processo onde la realtà si costituisce. Ciò è coerente con la tenace polemica galliana contro ogni tipo di intellettualismo astratto. La categoria dell'universale, che si realizza e si potenzia nella molteplicità della realtà non è, però, essa stessa attuazione di realtà. Il Galli è qui esplicito: "l'unità molteplicità sempre più ricca, di cui il rapporto formale si va sostanziando, è, rispetto a questo, semplice contenuto, semplice mezzo di attuazione, per quanto necessario. Il rapporto formale non è divenire, sebbene non sia estraneo al divenire. È... la forma del divenire e, come forma, immutabile"⁴⁸. Un testo mette in risalto come il rapporto formale si vada "costituendo a sempre

46 *Saggio...*, p. 25.

47 *Ibidem*, p. 105.

48 *Ibidem*, p. 105.

maggior chiarezza di sé col venirsi attuato, mediante la inesauribile novità degli atti effettuali, una sempre più ricca esperienza”⁴⁹. Qui noi dobbiamo dichiarare il nostro dissenso perché riteniamo che non possa esserci per nessuna manifestazione della realtà umana, la possibilità di salvarsi dal destino della storicità. Quella che può apparire assolutezza è pur sempre un risultato storico, sebbene ciò possa sembrare contraddittorio. La trascendenza del rapporto formale non presenta, però, nella concezione galliana, il carattere di una trascendenza ontologica, come il filosofo ha sentito il bisogno di chiarire continuamente. Si tratta di “una trascendenza la quale è, insieme, immanenza, nel senso che è trascendenza puramente ideale”⁵⁰.

6. Dobbiamo affrontare il secondo piano della ricerca del Galli, la deduzione dell'esserci di altri soggetti trascendenti il soggetto in atto. Per mantenerci sul piano della deduzione prospettata dal Galli, è indispensabile per noi tenere presente che il filosofo è consapevole della incapacità del rapporto formale a rendere intellegibile in pieno l'esserci degli altri: “ci troviamo di fronte ad un grave problema...: al problema dell'esistenza effettiva di altri soggetti al di là del determinato soggetto in atto... Il rapporto formale non basta invero...”⁵¹.

I precedenti storici della problematica relativa alla deduzione degli altri sono noti. Si tratta di una deduzione inevitabile per ogni concezione idealistica, in particolare per quelle filosofie che assu-

49 *Op. cit.*, p. 107.

50 *Saggio*, cit., p. 62. Per un adeguato intendimento di questo punto fondamentale di divario, ci sarebbe da approfondire la configurazione della dialettica della realtà spirituale, quale si presenta nel *Saggio*... e soprattutto la lettura che il Galli ha fatto dell'opera del Croce (forme dello spirito, gli opposti...) in un lungo saggio: *Considerazioni intorno alle forme dello spirito, con particolare riguardo alla dottrina del Croce* (ne “Il Saggiatore”, 1954, nn. 2-3, pp. 183-225). Ma questo non è il luogo. Lo faremo in altra sede. La determinazione di ciò che il Galli deve al Croce è un campo ricco di suggestioni. Di ciò ebbi modo di discutere con il Galli nell'autunno del 1955.

51 *Op. cit.*, p. 70, p. 77.

mono come realmente esistente il soggetto assoluto, unico, perché questa stessa posizione comporta la esclusione di diritto della possibilità dell'esserci di una molteplicità di soggetti.

Si sa come l'idealismo postkantiano abbia cercato di risolvere il problema, che si presentava di difficile e drammatica soluzione, se non si voleva perdere quel mondo degli uomini che è la condizione indispensabile per la fondazione di un mondo morale e di un mondo del diritto. Di questa drammaticità ebbe piena coscienza il Carabellese, il quale concluse la sua acutissima analisi della filosofia postkantiana con il riconoscimento che a questa era stata assolutamente impossibile scoprire l'alterità come positiva molteplicità di coscienze, risolvendosi inevitabilmente l'altro da me, il tu, come non-Io, come negazione⁵².

È, però, da notare che i risultati dell'ultima storiografia sull'idealismo tedesco, in particolare sulla filosofia fichtiana, impediscono di accettare tout-court la conclusione del Carabellese, il quale, per mostrare che la filosofia fichtiana non può riconoscer altro essere che il Non-Io (ciò che si oppone all'Io è non-Io), si era fondato sulla *Grundlage der W.L.* del 1794, dove il procedimento genetico aveva trovato una limitazione sconcertante proprio nella impossibilità di dedurre l'esserci degli altri. Il Carabellese ignorava la seconda *W.L.* del 1798 - che è stata studiata soltanto da poco tempo⁵³ - in cui Fichte prospetta una deduzione del mondo degli spiriti, della pluralità delle coscienze. Le linee della deduzione sono chiare. Senza il concetto di una *Vernunft-Masse* non sarebbe possibile il costituirsi

52 Pantaleo Carabellese, *Il problema teologico come filosofia*, Roma, Tipografia del Senato, 1931 cap. III: *L'alterità come soggettività*, pp. 35-59. Per ciò che concerne Fichte, si veda il 19: *L'Io individuale e la filosofia di Fichte*, pp. 43-46.

53 È noto che questa seconda *W. L.*, cioè le lezioni tenute da Fichte a Jena nel semestre 1798-9, è stata studiata per la prima volta come testo fondamentale per l'evoluzione del pensiero fichtiano, da A. Massolo (cfr. *Fichte e la filosofia*, Firenze, Sansoni, 1948, in particolare, pp. 122-152).

del concetto di suità: la realtà degli enti razionali fuori di me è, per ciò, dedotta come condizione della coscienza stessa di me come individuo, perché io mi conosco come individuo col procedere dalla determinabilità alla determinatezza, nel senso che io sono una parte che da sé astrae dal mondo razionale. L'intero razionale o mondo degli spiriti è ciò che la coscienza di me presuppone per il suo costituirsi: la percezione che io ho di me come individuo non è possibile senza la rappresentazione di un mondo razionale, della molteplicità, dunque, delle coscienze⁵⁴.

La deduzione prospettata da Fichte potrebbe ancora essere fatta valere per situare in una luce diversa il problema della deduzione degli altri nella dialettica dell'idealismo classico. Ma a noi questo non interessa immediatamente. Ci interessa mettere in rilievo che il problema della deduzione degli altri è, per l'idealismo, un passaggio obbligato. Si badi che non si può assumere, senza riconoscere lo scacco della ragione, il dato della coscienza comune come soluzione, la sua credenza nell'esserci degli altri. Su ciò il Galli è esplicito, perché è compito della filosofia fondare razionalmente il *Glaube* della coscienza comune. La coscienza filosofica è la stessa coscienza comune "resa consapevole di sé"⁵⁵.

Non sono mancati filosofi che, nella impossibilità di dedurre teoreticamente quella credenza o l'hanno assunta come soluzione (Renouvier, Hume) o si sono sentiti garantiti dall'istanza morale⁵⁶. Ma anche in questa soluzione - avverte il Galli - si cela l'abbandono al realismo immediato, perché l'istanza morale si pone come negatrice della ragione, per il fatto stesso che si carica della capacità di

54 La *Wissenschaftslehre nova methodo* è contenuta a pp. 343-611: *Wissenschaftslehre nach den Vorlesungen von hr. Pr. Fichte*, in J. G. Fichte, *Nachgelassene Schriften*, hrg. H. Jacob, bd. E, Berlin, Dunnhaupt Verlag, 1937. Si vedano in particolare, pp. 514-5 (per tutto questo, cfr. Massolo, *op. cit.*, pp. 145 ss.).

55 *Saggio*, cit., p. 56.

56 *Saggio*, cit., pp. 92-93, nota 1. Si veda anche: *L'uno e i molti*, cit., pp. 174-75.

una deduzione che la ragione non sarebbe capace di dare: essa si abbassa, allora, a qualcosa di empirico, di non razionale⁵⁷.

Questa rapida esplorazione storica, particolarmente sulla filosofia fichtiana, in cui il problema della deduzione degli altri si presenta nel suo peso e nella sua inevitabilità per una soluzione idealistica (avremmo potuto ripetere anche il tema schellingiano della genesi della coscienza finita⁵⁸, ma non sarebbe stato questo il luogo), è servita a dare adeguato risalto all'importanza del problema che abbiamo assunto come filo conduttore per una lettura della produzione teoretica del Galli.

7. Il problema della deduzione è, per la filosofia del Galli, parimenti inevitabile, ma in altro senso perché diverso è il punto di partenza. Ci riferiamo alla valorizzazione iniziale del momento di solitudine del soggetto, della sua particolarità. Di qui la necessità del passaggio dall'*io* ai *molti*, in terminologia hegeliana, dalla qualità alla quantità.

Vediamo, quindi: il vero e concreto soggetto esistente è il soggetto *singolo*, ed in esso sono soddisfatte tutte le esigenze che sono proprie del concetto concreto e vero di soggettiva esistenza. Dalla incontrovertibile realtà del soggetto immediato si deve dedurre, senza uscire dall'immanenza, l'esistenza di *altri* soggetti⁵⁹.

Si tratta della necessità del superamento del solipsismo, che è il pericolo al quale può cedere una posizione che la realtà del soggetto in atto considera come esistenza concreta e vera⁶⁰. Se il soggetto si pone come singolo senza uscire da sé, esso è assoluto, è tutta la realtà. Detto altrimenti, il Galli riconosce il valore assoluto del processo spirituale in atto⁶¹. Il soggetto, però, sa della possibile esistenza

57 *Ibidem*.

58 A proposito sono da ricordare: A. Massolo, *Il primo Schelling*, Firenze, Sansoni, 1953, pp. 103-148 e *Schelling in Filosofia e Religione*, in *La storia...*, cit., pp. 69-113.

39 *Saggio...*, cit., p. 83.

60 *L'uno e i molti*, cit., e *Saggio...*, cit., pp. 71 ss.

61 *Saggio...*, cit., p. 65.

di altri da sé. Sono dunque, possibili altri soggetti. Poiché, però, è propria del possibile la tendenza, la necessità dialettica di passare all'esistenza, l'esistenza degli altri può essere posta con pieno fondamento⁶². La categoria della possibilità esercita una funzione decisiva, perché i soggetti, che sono puramente possibili, non possono non realizzarsi in atto: è la realtà stessa che tende a realizzarsi nella pienezza delle sue esigenze⁶³.

Questa deduzione degli altri è stata condotta sul piano del più coerente immanentismo, perché è "l'alterità immanente al processo di soggettiva affermazione che si trasvaluta... nell'aalterità trascendente..."⁶⁴. Tutto questo, però, accade pur sempre nell'ambito della realtà spirituale che si articola nelle due fondamentali categorie della unità e della molteplicità. Una ulteriore precisazione illumina fortemente il senso della deduzione e la necessità degli *altri* per ciò che essi sono, in ultima istanza, la condizione stessa del costituirsi del soggetto: "... la necessità della realtà degli *altri*, come presupposta dal costituirsi stesso del soggetto immediato, ossia *l'attuarsi del soggetto in funzione degli altri...*"⁶⁵.

L'emergere implacabile degli altri è significativo. Si può anche partire dalla singolarità per incontrare immancabilmente gli *altri*. Il Galli riconosce però un limite nel tentativo di penetrare nel mondo degli altri: "per quanto profondamente si riesca a spingere lo sgar-

62 *Saggio...*, cit., p. 73.

63 *Op. cit.*, pp. 60-61. Per ciò che concerne la categoria della possibilità, non è certo stata estranea alla determinazione del suo peso la consuetudine del Galli con la filosofia di Leibniz a cui ha dedicato un acuto volume (*Studi sulla filosofia di Leibniz*, Padova, Cedam, 1948). La presenza di Leibniz si può vedere, tra l'altro, anche in *Saggio* pp. 82-83, dove il Galli presenta la sua filosofia per così dire come un realismo soggettivistico (per cui cfr., però, anche *L'uno e i molti*, cit., pp. 220-1) che si richiama alla monadologia leibniziana, con la differenza, però, che all'opera di Dio che armonizza le monadi dall'esterno si sostituisce una unità immanente alle monadi... (per le altre differenze, vedi le citate pp. 82-83) (cfr. anche *L'uno e i molti*, cit., p., 180).

64 *Saggio...*, cit., p. 83.

65 *Op. cit.*, p. 83. La sottolineatura è nostra

do nel mondo degli altri, è innegabile che viene posto come sempre e inevitabilmente a noi nascosto quel qualcosa che dell'esistenza altrui costituisce il centro più proprio: quel qualcosa che fa veramente e irriducibilmente l'altro da noi"⁶⁶.

Il dibattito è qui inevitabile. Che cosa è in proprio questo qualcosa che impedisse all'uomo di intendere pienamente gli altri? Neghiamo che si tratti di qualcosa che possa essere assolutizzato come limite invalicabile alle possibilità umane. Se è l'irrazionale, esso è qualcosa che non può costituire il centro più profondo dell'esistenza altrui, perché è pur sempre nella ragione che l'uomo celebra e rivendica la sua essenza. Se, al contrario, è qualcosa che può immediatamente apparire irrazionale, ma in realtà è pur sempre il prodotto dell'uomo, compito della filosofia è di mostrare come nel dialogo, nell'attività concettualizzante che dell'uomo è peculiare, ciò che impedisce all'uomo di penetrare nel mondo degli altri possa essere distrutto. Lotta, quindi, per eliminare ciò che ostacola il convenire degli uomini, per la costruzione di un mondo razionale⁶⁷.

8. Che il problema degli *altri* sia centrale nell'economia della speculazione del Galli e che ne costituisca come l'alimento interiore, è documentato dai continui ritorni in scritti ulteriori a quelli sin qui esaminati. Di particolare importanza la nota *Sulla conoscenza degli "altri"*, per ciò che in essa, in polemica con un articolo di J. F. Thomson⁶⁸, il Galli ribadisce l'imprescindibilità del problema e di una sua soluzione razionale. Il Thomson, che pone la coscienza comune come organo della verità, nega che il problema in discorso sia utile e necessario. Il Galli, in piena coerenza con la sua posizione

66 *Op. cit.*, p. 89.

67 Cfr. a proposito, Massolo, *La storia...*, cit., pp. 137-8.

68 *Sulla conoscenza degli "altri"* (ne "Il Saggiatore", 1951, nn. 3-4, pp. 349-359).

L'articolo del Thomson oggetto della nota del Galli è: *The Argument from Analogy and our Knowledge of other Minds* (in *Mind*, July, 1951). Il Galli, tra l'altro, si dichiara d'accordo con il Thomson per ciò che concerne l'insufficienza dell'analogia a cogliere la concretezza dell'altro soggetto, ma polemizza a ragione contro quella rinuncia alla filosofia in cui consiste, in definitiva, il rimettersi del Thomson alla coscienza comune con le sue contraddizioni.

speculativa, oppone che dal punto di vista empirico o della coscienza comune non sorge il problema degli altri, che è problema della possibilità logica, e non di fatto, quindi, della conoscenza ed esistenza degli altri. La inevitabilità del problema per il filosofo è in questo, che la natura del concreto (non astratto, quindi) soggetto è di essere un ente particolare o finito⁶⁹. Ciò significa che i soggetti si costituiscono in reciproca esclusione con la conseguente problematicità, per ciascuno, della esistenza degli altri. Come, allora, l'esserci degli altri può accordarsi con la particolarità soggettiva che si costituisce con una reciproca esclusione? A noi non importa qui riproporre la soluzione che, nella nota in questione, il Galli prospetta, bensì ci interessa mettere ancora una volta in rilievo come, partito dalla singolarità del soggetto, il Galli perviene a riconoscere e a fondare teoricamente la presenza e l'azione degli altri perché si costituisca la stessa singolarità. Questo riconoscimento ci sta particolarmente a cuore. Approfondendo il suo punto di vista, il filosofo si dichiara disposto ad ammettere "che la negazione dell'esserci degli *altri* è più evidentemente impossibile di quanto non sia la negazione del soggetto individuale: tanto è vero che... non mancano dottrine le quali vorrebbero ridurre la vita individuale a semplice polarizzazione o riflesso della vita sociale..."⁷⁰. Questo riconoscimento significativo può essere indicato come ciò che particolarmente ha stimolato il nostro interesse per l'opera teoretica del Galli. Ma ciò è già adeguatamente risultato.

Nel n. IV del saggio *Sulla "persona"*⁷¹ tornano, in un discorso che è sempre più appassionante, le argomentazioni relative alla esistenza e alla conoscenza degli altri. Qualche brano può essere più eloquente dell'esposizione: "... il soggetto singolo dal di dentro di se stesso pensa gli altri; ... naturalmente... il *sensus sui*, l'atto tutto individuale ed esistenziale in cui gli altri soggetti si costituiscono

69 *Op. cit.*, p. 349.

70 *Ibidem*, p. 350.

71 *Tre studi...*, cit., p. 66 ss.

in sé, resta ignoto. Esso è soltanto rappresentato... reso pensabile. E appunto la pensabilità o affermazione della pensabilità degli altri soggetti, dal di dentro del soggetto singolo, è ciò che ci proponevamo di chiarire razionalmente”⁷².

Reciproca determinazione dei soggetti spirituali, quindi, “nella unità che fa di essi i cittadini di una unica città. Gli altri... sono nell’intimo di ciascuno di noi, trasfigurati, ma presenti nel contenuto della individuale forma in cui e per cui veniamo all’esistenza. E lo sviluppo della nostra individuale vita è insieme lo sviluppo, in noi, della vita spirituale che gli altri vissero e vivono...”⁷³.

Concludendo. Dal riconoscimento della singolarità come atto che, nel suo stesso porsi, esclude gli altri, il Galli è pervenuto a fondare teoreticamente quel mondo degli uomini che rende possibile, in ultima istanza, la stessa costituzione della singolarità. Qui è il profondo umanismo della sua filosofia che, da una parte, si inserisce nella dialettica della più nobile tradizione filosofica che si è sempre posto il compito della deduzione della possibilità teoretica degli altri e, dall’altra, si colloca con pieno diritto tra le manifestazioni più avanzate della filosofia contemporanea che considera il mondo degli uomini come l’oggetto di una sana passione speculativa⁷⁴.

1957

⁷² *Op. cit.*, p. 87.

⁷³ *Ibidem*, p. 91.

⁷⁴ In vista di una integrale intelligibilità dell’intero pensiero del Galli e del problema particolare che abbiamo assunto come *Leitfaden* nel presente saggio, crediamo che possa venire nuova luce da un grosso volume (*Filosofi italiani d’oggi ed altri scritti*, Gheroni, Genova 1957) che purtroppo abbiamo potuto leggere unicamente quando questo nostro lavoro era in bozze. Il volume raccoglie saggi su contemporanei (quello su Croce, per es.) e altri scritti di storia della filosofia (su Cartesio, su Rosmini e Leibniz...), nel cui campo, come è noto, il Galli si è largamente esercitato. Basti ricordare il suo giovanile volume su *Rosmini e Kant* (Città di Castello, Lapi, 1914), gli studi sul pensiero presocratico, su Platone (in: *Il pensiero di A. Carlini...*, cit.) e le citate indagini su Leibniz.

ENZO PACI

ENZO PACI, nato a Monterado (Ancona) il 18 dicembre 1911 e morto a Milano il 21 luglio 1976. Ha insegnato Filosofia teoretica all'Università di Pavia e di Milano. Ha fondato e diretto la rivista "aut aut".

Tra le sue opere ricordiamo: *Il significato del "Parmenide" nella filosofia di Platone* (1938), Bompiani, Milano 1988; *Principi di una filosofia dell'essere*. Guanda, Modena 1939; *Pensiero, esistenza e valore*, Principato, Messina-Milano 1940; *L'esistenzialismo*, Cedam, Padova 1943; *Esistenza e immagine*, Milano 1947; *Ingens Sylva. Saggio sulla filosofia di G. B. Vico*, Mondadori, Milano 1949; *Studi di filosofia antica e moderna*, Torino 1950; **Esistenzialismo e storicismo*, Mondadori, Milano 1950; *Il nulla e il problema dell'uomo*, Torino 1950, Bompiani, Milano 1988; **Tempo e relazione*, Taylor, Torino 1954; *Ancora sull'esistenzialismo*, ERI, Torino 1956; *L'opera di Dostoevskij*, Torino 1956; *Storia del pensiero greco*, Torino 1957; **Dall'esistenzialismo al relazionismo*, D'Anna, Messina-Firenze 1957; **La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano 1967; *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961, Bompiani, Milano 1990; *Diario fenomenologico*, Milano 1961; *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1963; *Relazioni e significati*, Lampugnani Nigri, Milano 1965-66; *La filosofia di Whitehead e i problemi del tempo e della struttura*, Milano 1965; *La formazione del pensiero di Husserl e il problema della costituzione della natura materiale e della natura animale*, Milano 1967; *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Bompiani, Milano 1973; *Fenomenologia e dialettica*, Feltrinelli, Milano 1974

Da tenere presenti anche i saggi: **Per la critica dello schematismo trascendentale*, in "aut aut", n. 41, 1957 (su un'opera di Salvucci); **Sul concetto di precorrimiento in storia della filosofia*, in "Rivista critica di storia della filosofia", 1956, n. 2.

Su Paci cfr. Giuseppe Semerari, *Il relazionismo di Enzo Paci e il dibattito degli ultimi anni Trenta*, in Id., *Novecento filosofico italiano*, Guida, Napoli, 1988

Sono contrassegnate con un asterisco le opere citate da Salvucci nel suo contributo su Paci (n.d.c.)

TEMPO E STORICITÀ NELLA “FILOSOFIA DELLA RELAZIONE”

Il tempo è un dono prezioso, datoci affinché in esso diventiamo migliori, più saggi, più maturi, più perfetti
(Thomas Mann *Romanzo d'un romanzo*, Milano, Mondadori, 1952, p. 265).

Il pensiero che respinge più appassionatamente il proprio condizionamento per amore dell'incondizionato, cade tanto più inconsapevolmente, e, quindi, più fatalmente, in balia del mondo
(Th. W. Adorno *Minima moralia*, Torino, Einaudi, 1954, p. 236).

Nella complessità delle direzioni della filosofia contemporanea, il relazionismo di Enzo Paci si caratterizza immediatamente per il suo svolgersi da una molteplicità di matrici culturali. Non c'è esperienza della speculazione contemporanea che sia rimasta estranea alla curiosità del teorico del relazionismo, che ha organicamente assimilato gli aspetti più vivi dello storicismo come dell'esistenzialismo, della fenomenologia come del neopositivismo. Non solo i nomi dei classici della filosofia moderna ricorrono nella sua pagina, ma anche, in una continua ricerca di approfondimento e di differenziazione, nomi come quelli del Dewey, del Whitehead, del Wittgenstein ed ancora dello Husserl, dello Heidegger, del Croce. Questa disponibilità alle sollecitazioni ed alle proposte della filosofia del nostro tempo, nel suo ricco e multiforme manifestarsi, documenta anche che l'insegnamento del Banfi (di cui vedi il commosso elogio in E. Paci, *Vita e ragione in Antonio Banfi*, “Aut Aut”, nn. 43-44, 1958, pp. 56-66) non è passato senza lasciare forti tracce nella formazione del Paci che ne ha saputo cogliere la forte carica culturale e la passione per i problemi concreti ed umani. È significativo che della filosofia del Banfi, il Paci abbia scritto che essa “è una decisiva via d'accesso del pensiero italiano del novecento a tutta la filosofia contemporanea” (*Fil. contemp.*, p. 52).

Della filosofia del Paci, si può affermare ciò che il Banfi diceva della genesi della sua filosofia: essa è sorta dalla elaborazione del patrimonio speculativo sotto la pressione della vita e della esperienza. Filosofia, quindi, profondamente impegnata, una delle più avanzate del nostro tempo. Che il nostro tempo sia scisso da profonde contraddizioni, potrebbe essere negato unicamente dalle filosofie della evasione. Una filosofia, invece, che sia consapevole della realtà che la sollecita e, quindi, di sé e del proprio compito, non può limitarsi a riflettere l'infelicità del tempo, ma si pone come tensione alla realizzazione di un mondo razionale, lavorando alla dissoluzione dei dualismi che lacerano la realtà, alla dissoluzione, cioè, di ciò che la coscienza dell'uomo riflette come altro, come realtà o potenza estranea e nemica (quel mondo delle potenze oggettive, il mondo dell'alienazione, di cui l'uomo subisce inevitabilmente la sudditanza).

Questo è il concetto che noi abbiamo della filosofia e da cui dobbiamo necessariamente misurare la posizione speculativa del Paci. Filosofia come dialogo, come impegno e azione per *disentificare* ciò che, sebbene sia stato prodotto dall'uomo, si è ingigantito sino a porsi come realtà estranea, e che, per ciò, ostacola il rapporto dell'uomo con l'uomo. Rifiuto, quindi, del razionalismo astratto che disdegna l'impegno ed esaurisce il proprio compito nella evasione o nella troppo facile astrazione¹. Cercheremo di chiarire a noi stessi come la filosofia della relazione possa aiutarci ad intendere la realtà del nostro tempo ed il modo come si deve orientare il nostro inter-

1 Su questo compito della filosofia oggi, ove non voglia rinunciare a darsi ragione dell'altro, si veda: A. Massolo: *La storia della filosofia come problema*, Firenze, Vallecchi, 1955, soprattutto il saggio: *Politicità del filosofo*, pp. 129-138. Sul rapporto filosofia e storicità nella posizione speculativa del Massolo, da ricordare almeno una "nota" che Loris Ricci Garotti vi ha dedicato in "Opinione", nn. 4-6, 1956, pp. 114-115.

vento. La ricerca si eserciterà essenzialmente sull'ultimo momento della speculazione del Paci².

Per una adeguata e filosofica determinazione del *sensu* e della *struttura* della filosofia della relazione, occorre mettere preliminarmente in luce l'oggetto della sua implacabile polemica. Il relazionismo sorge come violenta reazione contro le filosofie assolutizzanti che ancorano l'esistenza dell'uomo e del mondo alla garanzia della realtà assoluta ed identica. Contro, quindi, la metafisica dell'identico.

Che questa esigenza ad assolutizzare possa venir sorpresa nello stesso idealismo tedesco, sembra al Paci provato sin da quella possibile interpretazione del criticismo kantiano che è la filosofia di Fichte. Perché questo? Perché l'Io di Fichte è, in ultima istanza, un identico che esclude, per ciò stesso, la relazione. Se, per l'idealismo classico, bisogna immediatamente avanzare l'avvertimento che la sua nobile storia a difesa della ragione umana non può essere impoverita in questa assolutizzazione, per Fichte è da indicare con energia che la formulazione stessa del terzo principio fondamentale della *W. L.* documenta che la filosofia fichtiana è una filosofia della relazione, sebbene circoscritta, nella *Grundlage*, al rapporto del soggetto e dell'oggetto. Nella *Sittenlehre* (1798) e nella *Wissenschaftslehre Nova Methodo* (1798/9) Fichte sfugge, come si sa, a questa limitazione, perché accanto alla dialettica dell'Io e del Non-Io, pone la dialettica tra gli io empirici. La categoria kantiana della *Gemeinschaft*, diventa, ormai, la categoria fondamentale del-

2 Per "ultimo" Paci intendiamo l'attività che va da *Esistenzialismo e Storicismo* (Milano, Mondadori, 1950; citeremo con la sigla E. S.), a *Tempo e Relazione* (Torino, Taylor, 1954; citeremo con la sigla: T. R.) a *Dall'Esistenzialismo al Relazionismo* (Messina, D'Anna, 1957; citeremo con la sigla: E. R.). Rientra in questo ultimo tempo della filosofia del Paci, tra l'altro, anche: *La filosofia contemporanea* (Milano, Garzanti, 1957; sigla: Fil. con.).

la filosofia, sebbene in Kant la relazione si presenti come reciproca: l'ulteriore procedere relazionistico della filosofia sarà rivolto a liberare la categoria della relazione dalla reciprocità, mettendone in rilievo l'irreversibilità.

Quanto a Fichte, si può sostenere che, nella sua istituzione, è reperibile l'assolutizzazione dell'Io. Ma in che senso? Per noi il solo senso legittimo è inequivocabilmente indicato da una celebre dichiarazione di Fichte, secondo cui l'Io del principio primo della *Grundlage* è soltanto una astrazione che il teorico della *W. L.* (Fichte) costituisce per realizzare il compito stesso della filosofia, la deduzione della coscienza comune e della sua credenza nella realtà³. Se si assume l'Io di Fichte come realtà assoluta, si può conseguentemente concludere che l'assolutizzazione dell'Io condanna inevitabilmente allo scacco ogni tentativo di dedurre da esso il mondo temporale, perché la sua stessa absolutezza nega di fatto la necessità della realtà storica (*T. R.*, p. 35; pp. 47-57). All'opposto, come la più recente storiografia ha messo in luce, la filosofia fichtiana pretende di porsi, e di fatto è, come la deduzione stessa della coscienza umana, finita. La polemica del Paci, perché possa aver senso e venir da noi condivisa, deve venir interpretata come polemica contro l'interpretazione ancora dominante (neohegeliana, in fondo) della storia dell'idealismo classico. Autorizza questa nostra considerazione una recente affermazione del Paci sulla necessità di tornare a "studiare" la storia dell'idealismo: "...la ricostruzione della storia dell'idealismo ci dimostra che non siamo autorizzati a servirci di Kant (e nemmeno di Fichte e di Schelling) a favore

3 Fichte dichiara in *Vergleichung des vom Herrn Prof Schmid aufgestellten Systems mit der W. L.*, 1795, S.V., bd. I, che è una vera *Schwärmerei* considerare queste astrazioni (L'Io del primo principio) come cose reali. Questo testo è stato opportunamente ricordato dal Massolo (*Il primo Schelling*, Firenze, Sansoni, 1953, p. 20) e, sulla sua linea, utilizzato dal Semerari (*Interpretazione di Schelling*, Napoli, L. Se. E., 1958, p. 289 del 1° vol.).

dell'io assoluto. I testi e la loro storia, anzi, sono la dimostrazione dell'impossibilità di ciò che l'idealismo italiano dava come dimostrato e come conquista definitiva del pensiero moderno. L'io non è distaccabile dalla situazione, dall'esistenza in situazione"⁴. È noto, per ciò che concerne Kant, che l'io, nella sua istituzione, smarrisce la solitudine e la purezza che sembrano caratterizzarlo, perché continuamente si storicizza a mezzo dell'azione schematizzante e temporalizzante dell'immaginazione trascendentale.

Se si continua a leggere la dialettica dell'idealismo tedesco in chiave di storiografia neohegeliana, l'esigenza alla assolutizzazione del logo, meglio l'esigenza dell'identico - che documenta, in quella dialettica, il residuo della metafisica classica - può essere interpretata come fuga dalla realtà concreta e dalla responsabilità della storia. La metafisica dell'identico traduce sul piano speculativo il bisogno inesorabile di sicurezza ricercata in una solitudine che non sia toccata dalle preoccupazioni e dalle sollecitazioni della vita d'ogni giorno. Questa interpretazione, però, si ferma all'aspetto più appariscente di quella grande vicenda speculativa che è l'idealismo tedesco, perché ne smarrisce il segreto, il suo essere, nelle manifestazioni più nobili, filosofia dell'uomo e non di un logo astratto ed eterno che non sa di noi. Si tratta, siamo d'accordo col Paci, di una "interpretazione... preconstituita e depauperante". Non si dimentichi che, per es., ben altra immagine la letteratura filosofica ci è venuta svelando di Hegel (pensiamo particolarmente a Eric Weil), l'immagine di un filosofo continuamente sollecitato dalla realtà. Anche qui occorre distinguere tra lo Hegel del neohegelismo e lo Hegel che la storiografia si è incaricata di scoprirci, in una salutare liberazione

4 Abbiamo riportato nel testo un passo di una "prospettiva" (*Per la critica dello Schematismo trascendentale*, in "Aut Aut", n. 41, 1957, pp. 427-429) che il Paci ha voluto autorevolmente dedicare al nostro saggio sullo schematismo trascendentale in Kant (Urbino, Pubblicazioni dell'Università, Serie Lettere e filosofia m, 1975).

dal volto di un Hegel panlogista o assolutizzatore del logo. Della necessità della distinzione, sembra che il Paci abbia acquistato piena consapevolezza se ha potuto scrivere che spetta ad Hegel il merito di aver compiuto il primo grande tentativo di concepire la filosofia come processo storico (*E. R.*, p. 45). Ciò che la filosofia contemporanea in generale rigetta non è questo risultato hegeliano, ma l'interpretazione idealistica (cioè, allora: neohegeliana) di esso (*ib.* p. 47). Gli incontri del Paci con Hegel non si esauriscono in questa dichiarazione. Essi andranno di volta in volta illuminati in vista della piena intelligibilità della filosofia della relazione che, per esplicita dichiarazione del Paci, trova la sua genesi nello stesso Hegel non interpretato, ovviamente, idealisticamente (*ib.*, p. 54).

Ciò che caratterizza immediatamente la filosofia della relazione è che essa non pensa la realtà come realizzazione di un principio assoluto, bensì come relazione tra più elementi di cui nessuno, però, può venir assunto come fondamento e giustificazione degli altri (*T. R.*, p. 33). I termini o elementi stessi della relazione ci sono perché c'è la relazione (*ib.*, p. 139). La struttura della realtà, per ciò che essa è inesorabilmente relazione, è il tempo: realtà temporale, storica. La filosofia della relazione è, quindi, filosofia del tempo, della realtà storica. Questa metamorfosi dell'oggetto della filosofia è, in fondo, l'eredità più cospicua che abbiamo ricevuto da Hegel, che considera, appunto, la realtà come processo storico. Nella filosofia contemporanea, la metamorfosi dell'essere in storia si carica di significati diversi. Il contrasto consiste nel differente senso che si attribuisce al risultato hegeliano. La realtà storica è l'uomo? La filosofia della prassi risponde che la realtà storica è l'uomo non come coscienza solitaria, ma l'uomo-comunità. Il Paci interpreta il risultato hegeliano in un orizzonte più esteso, perché considera il processo storico anche come "processo concretamente temporale della natura" (*E. R.*, p. 48). Se ci rifacciamo ad Hegel, al filosofo che continuamente ci condiziona, scorgiamo che anche questa

possibilità viene aperta, perché in Hegel il concetto di storicità si presenta indubbiamente equivoco. La natura, infatti, che, nella *Fenomenologia*, viene considerata come identica a sé e, per tanto, priva di dialettica, nella *Enciclopedia* sembra sfuggire a questa limitazione⁵. Si tratta di un problema del più grande momento, che esige necessariamente un indugio.

È possibile identificare immediatamente temporalità e storicità? Detto altrimenti: l'uomo è storico per il solo fatto che è nel tempo? La domanda si può anche porre così: la storicità dell'uomo coincide *tout-court* con la temporalità? Se rispondiamo con l'Aron che l'uomo è storico perché la storia è la sua stessa natura⁶, dobbiamo chiederci ulteriormente in che cosa consista questa natura che è di per sé storica. La risposta non può che essere questa: l'uomo non è storico perché è nel tempo, bensì perché non si abbandona passivamente alla temporalità, non subisce l'inesorabile consumarsi del tempo e delle sue opere e dei suoi giorni, ma ne ricerca il senso. Non c'è storia come fatto naturale, ma la storia risulta, di volta in volta, da un atto con cui l'uomo trascende la temporalità per riconoscere un senso al continuo consumarsi del tempo. Questa tesi, prospettata dal Massolo, lungi dal considerare la storicità come immediatamente coincidente con la temporalità (per cui viene riaperto il problema del rapporto tra temporalità e storia), individua nella ricerca del senso l'atto con cui l'uomo si fa per se stesso storico⁷. Per ciò che concerne il problema della storicità o no della natura, crediamo di poter prendere partito per la tesi che esclude una dialettica della natura indipendente dalla dialetticità dell'uomo. Ciò perché, se la dialettica non può venir staccata dalla natura,

5 Il problema è stato prospettato efficacemente da A. Kojève in *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 483, nota.

6 Raymond Aron: *La philosophie critique de l'histoire*, Paris, Vrin, 1950.

7 Massolo: *La Storia...*, cit., pp. 21-22.

dovendosi concepire la storia dell'uomo anche come storia della natura⁸, ci sembra incontrovertibile la considerazione che è nella e per la coscienza che la realtà si sa storica. La dialettica, come ci insegna la filosofia della prassi in alcuni dei suoi rappresentanti più cospicui, non è di nessuno dei termini considerato a sé ed ipostazzato, perché dialettico è il nesso o rapporto umano-natura⁹. Che cosa indica - per tornare al tema - l'espressione stessa di filosofia della relazione, con cui il Paci denomina la sua filosofia, se non che, nonostante l'apparente polemica, il Paci ha assimilato e fatto agire il concetto marxiano della dialettica come rapporto?

Il peso che il tempo e la sua problematica acquistano nella speculazione del Paci sono testimonianza eloquente della sua forte contemporaneità, perché devono considerarsi inevitabilmente fuori del nostro tempo le filosofie che ignorano quel peso. La presa di coscienza della importanza del tempo significa anche la presa di coscienza della impossibilità della soluzione assoluta (*T. R.*, p. 96), del sistema definitivo.

La realtà è processo temporale. La sua direzione è, però, necessaria, perché è irreversibile. Che il processo sia irreversibile, significa che è impossibile tornare indietro, perché esso è necessariamente aperto verso il futuro, il possibile, l'emergere¹⁰. Nel temporale domina, quindi, la possibilità, perché la storicità del-

8 Cfr. A. Gramsci su Lukacs in *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Torino, Einaudi, 1948, p. 145, nota.

9 "La filosofia della prassi... insegna come non esista una "realtà" per sé stante, in sé e per sé, ma in rapporto storico con gli uomini che la modificano" (Gramsci, *op. cit.*, p. 23). Per un ulteriore intendimento, ci permettiamo di rimandare al nostro articolo: *Motivi del problema della conoscenza storica*, in "Studi Urbinati", Nuova Serie B, N. 1-2, 1957, pp. 207-10.

10 Contro la tesi della unidimensionalità del tempo ha fatto valere qualche obiezione, richiamandosi al Whitehead, il Vasa (in "Rivista critica di storia della filosofia", n. 1, 1955, pp. 1955).

l'esistenza è, heideggerianamente, nel suo trascendersi, "nel suo aprirsi a..."¹¹. La sola necessità è la irreversibilità, che è la forma universale ed inevitabile di ogni processo storico: la legge stessa della relazione. Non si accusi il Paci di aver sostanzializzato il principio, perché il principio necessario dell'irreversibilità non chiude l'universo, non lo fissa in forme eterne. L'universo è relazionato¹². Se la temporalità è la struttura stessa della realtà, la relazione è la schiavitù dell'esistenza, la condizione ineliminabile. E la relazione è irreversibile (*T. R.*, p. 252). Dalla relazione non si può uscire, perché lo stesso atto del mettersi fuori rientra implacabilmente nella relazione. E la teoria della relazione? È nella relazione e non in una situazione di purezza, perché la realtà nel suo intero, e quindi, la teoria stessa della relazione, rientra nella relazione universale: "la filosofia è teoria della relazione perché è nella relazione ed è nella relazione perché è teoria della relazione" (*op. cit.*, p. 224). La superiorità dal punto di vista del filosofo della relazione balza evidente dal fatto che può smascherare l'illusorietà della pretesa del filosofo irrelazionista di mettersi fuori della relazione, mostrandogli che con il suo stesso non scegliere la relazione, egli si trova di fatto nella relazione. Per procedere oltre, occorre approfondire quello che è risultato. Nel processo temporale, ogni forma di esistenza è qualcosa di finito che emerge dall'orizzonte temporale che è per ciò

11 Che il futuro non possa intendersi se non come quella trascendenza che rende possibile il presente ed il passato (in un senso, quindi, diverso da quello del Paci), fu una volta il risultato dell'analisi della problematica temporale compiuta dal Massolo (*Storicità della metafisica*, Firenze, Le Monnier, 1944).

12 La ripetizione che il Paci nega, poiché il tempo è entropia, è quella che pretende di ritrovare il passato nella sua struttura ("il passato non si ripete. Ogni riferimento al passato, anche quella che chiamiamo la storia, è una possibilità nuova", *T. R.*, p. 12), non la ricostruzione ideale della genesi e del svolgimento di ciò che è del passato. Si confronti la profondità dell'analisi del concetto di precorrimiento in E. Paci *Sul concetto di "precorrimiento" in Storia della filosofia* (in "Rivista critica di storia della filosofia", II, 1956, pp. 227-234).

stesso infinito. Il processo temporale è, infatti, il finitizzarsi stesso dell'infinito nel processo, nella storia dell'uomo e del mondo. Il fatto che il processo sia irreversibile, implacabilmente aperto alla possibilità del futuro, non comporta, si badi, la negazione della condizionatezza del passato. Il passato condiziona perché esso è ciò che permane nell'emergere di nuove possibilità. I momenti del processo sono eventi e l'evento è inevitabilmente sintesi di permanenza e di emergenza. Che la condizionatezza del passato non sia assoluta, è provato dall'emergenza. Che cosa indica l'uomo nel processo? È un punto focale (Dewey), esprime una crisi, perché nell'uomo il processo entra in crisi per superare le proprie forme e realizzare forme più organiche (*E. R.*, p. 32). Nell'uomo, quindi, la realtà si esprime come bisogno, come richiesta di lavoro e di trasformazione (*ib.*, p. 31).

Che cosa è, allora, che sollecita la prassi dell'uomo, di questo ente progettante? Il valore, la realizzazione del valore. In che cosa consiste il valore più alto, si vedrà. Il processo non si muove da sé verso un valore più alto, perché è l'uomo che si pone (ed esprime, con ciò, un bisogno della realtà) il compito di realizzare nell'orizzonte temporale la direzione verticale verso il valore, verso la trascendenza (non ontologica, ma possibile) del valore. Il valore allora come ideale, come la kantiana idea regolativa? In un certo senso.

Il processo si muove secondo senso e direzione. L'uomo, momento del processo, si trova sempre in una situazione naturale e storica, e per ciò finita. Per questo suo continuo richiamo alla condizione finita dell'uomo, la filosofia della relazione è filosofia umanistica. "Ciò che sussiste è nel tempo; non c'è esistenza che non sia nel tempo, che non si consumi" (*T. R.*, p. 6). La condizione dell'uomo, la sua schiavitù è nel suo non poter vivere che nel tempo, che è bisogno e consumo. Ed è proprio questa condizionatezza che esige il lavoro. Per il lavoro, l'uomo elabora progetti, trasforma

“il negativo in positivo secondo un’azione che soddisfa i bisogni umani ed instaura nel tempo un valore” (*E. R.*, p. 37).

Alla domanda: che cosa c’è di nuovo, in che cosa consiste il passo innanzi compiuto dal Paci nel suo ultimo momento speculativo?, rispondiamo che si può legittimamente individuare un punto notevole di novità nel rilievo che ha acquistato il lavoro, la prassi umana. È fortemente significativa l’espressione: “l’esistenza come temporalità è strutturata secondo un consumo che richiede lavoro” (*E. R.*, p. 155). Quel consumo che è il tempo non può essere recuperato che a mezzo della trasformazione del passato in futuro, a mezzo, quindi, del lavoro: “lavoro, della persona che lavora, dell’io storico, temporale, empirico. Il lavoro trasforma il passato in valore del futuro” (*op. cit.*, pp. 394-395).

In questo riconoscimento dell’azione dell’uomo che continuamente finitizza il possibile con la realizzazione del progetto che modifica la situazione in altra, noi troviamo non solo l’eco dello Hegel della *Fenomenologia*, del lavoro dello schiavo che trasforma sé e la natura, ma anche della filosofia della prassi che del lavoro umano celebra il più alto elogio, senza misconoscerne il dolore. Noi crediamo che, al di là di certe espressioni polemiche che non devono per altro venir esagerate, lo Hegel della *Fenomenologia dello Spirito* e lo stesso Marx abbiano agito sul Paci più di quanto non sembri immediatamente. Alcuni concetti tipicamente hegeliani e marxiani, come quelli fondamentali di progetto e di lavoro denunciano una inequivocabile presenza.

Perché i bisogni siano soddisfatti, non bastano la conoscenza (che è, si badi, sempre storica) della situazione ed il progetto per la sua trasformazione, perché solo il lavoro può compiere ciò. Qui il Paci indica - e si tratta di indicazione del più grande momento - nella trasformazione effettiva della situazione in altra il termine finale ed il *valore* dell’esperienza. Non ci sembra di compiere, allora, una violenza con l’osservare che se è così, è il lavoro che realizza il valore (*E. R.*, p. 81).

Tra le possibilità che si aprono alla scelta dell'uomo, l'uomo compie la propria scelta per realizzarla nell'attualità della vita e della storia. L'uomo vive sempre per un valore. Suo compito è, quindi, di realizzare in modo più alto il valore scelto per dare vita ad una armonia più positiva ed organica, ad una più stretta relazione "tra gli uomini e tra gli uomini e la natura" (*E. R.*, p. 42).

Questa relazione più organica è il compito ultimo dell'uomo che vive nella storia: "arricchire di senso e di valore, con il suo lavoro, con la sua costruzione umana ... la direzione del tempo, l'inevitabile entropia dell'universo, che costituisce la sua vita e la sua morte" (*E. R.*, pp. 388-389).

L'uomo continuamente si apre alla possibilità. Devono venir adeguatamente approfonditi, allora, i concetti di emergenza e di permanenza. Il passato permane e, per ciò che condiziona la situazione attuale, rende limitate le scelte che sono aperte dalla situazione. La trascendenza, cioè, della possibilità del futuro nasce da una situazione che, per essere il risultato del passato e, per tanto, da esso condizionato, non può essere aperto a tutte le possibilità. Di qui, allora, la domanda: che ne è della libertà? Per ciò che sono io che scelgo, devo presupporre la mia libertà, la mia incondizionatezza. Unicamente perché mi avverto come libero, posso attribuire valore al progetto da realizzare. La scelta è condizionata dalla libertà. Ma la libertà che condiziona la scelta è, a sua volta, condizionata dalla limitatezza delle scelte su cui si può esercitare l'atto, di per sé incondizionato, della scelta. Poiché le possibilità o progetti sono limitati, la libertà non può che consistere, in ultima istanza, nella scelta di questo o di quel progetto che sono resi possibili dalla situazione. Dobbiamo, allora, concludere che il nostro stesso futuro è predeterminato dal passato? Non certo perché il carattere della possibilità è l'emergenza, la novità. Il processo temporale non è, si badi, minimamente un mero succedersi di fatti senza novità, perché nel processo accade sempre qualcosa di nuovo che emerge dal

passato (*E. R.*, p. 49). Il passato, cioè, non condiziona in modo assoluto, proprio perché il futuro, sebbene sia reso possibile da quella permanenza che è il passato, è essenzialmente novità, emergenza. Essere in situazione è, quindi, essere in un *campo*, che è condizione e scelta. Il campo non permette né un assoluto determinismo che escluda la libertà, né un'assoluta libertà di scelta. Pretendere di realizzare una possibilità di assoluta scelta è obliare il nostro inevitabile trovarci condizionati: *hier ist die Rose, hier tanze: ...* Posto nella storia e cioè nell'irreversibilità dell'esperienza, l'uomo non ha altra certezza al di fuori del proprio campo storico e della libertà del campo che si esprime nella possibilità e che in essa si esprime proprio perché il campo è determinato e finito" (*op. cit.*, p. 29)¹³.

Se non vuol perdere la propria storicità, l'uomo non può non riconoscere questa sua determinatezza: "io sono condizionato..., ma tale condizionamento lascia un campo di possibilità nel quale l'individuo, il soggetto, può scegliere ed attuare quelle scelte che sono più o meno adatte a quei fini di trasformazione del processo storico. L'individuo stesso si pone come soggetto di scelta in un campo... è il "momento focale" del processo storico, è il prodotto di una serie di condizionamenti e di una crisi apertasi nel processo ...un'attività ...progettante e trasformatrice del bisogno in soddisfazione, della crisi in un superamento della crisi..." (*op. cit.*, pp. 307-308). Che le possibilità sono finite, indica che esse sono queste e non altre. Ma di quali possibilità è, allora, qui il discorso? Delle possibilità concrete, manifestamente, di quelle che, per ciò che sono oggettivamente poste dalla situazione, possono venir realizzate e modificare la situazione che le pone. Soggettivamente, le possibilità possono

13 Sui concetti di libertà e possibilità e sui loro rapporti, si è esercitata con vigore l'attività speculativa di Nicola Abbagnano (in *Possibilità e libertà*, Torino, Taylor, 1956) di cui si legga: "il condizionamento, come delimitazione di un campo di possibili scelte, è la condizione stessa della libertà" (p. 87).

essere, certamente, infinite, ma esse, se sono, proprio perché possibilità, aperte al futuro, sono inesorabilmente prive di futuro perché impotenti ad essere calate nella realtà e condannate, per tanto, ad esaurirsi nella pura soggettività¹⁴. Le sole possibilità che possono essere realizzate sono quelle concrete, poste dal processo temporale e che l'uomo concretizza con il suo lavoro. È la prassi umana che recupera continuamente il perdersi o consumarsi del tempo, perché l'uomo non può vivere di rendita, ma continuamente è costretto a riguadagnare l'entropia del tempo. Che cosa significa ciò se non che il nostro mantenerci nell'esistenza è un continuo trarci dal futuro, dalla possibilità che realizziamo e che ci permette di vincere l'inevitabile consumarsi del tempo¹⁵?

L'accusa formulata contro il Paci da uno studioso che, per molti aspetti, è legato alla sua problematica, l'accusa, diciamo, che, nella filosofia del Paci, il processo storico smarrisce il senso della prassi perché si riduce in "un mero fluire naturale", non può essere minimamente sostenuta per l'*ultimo* Paci che è venuto attribuendo al lavoro un posto determinante. Giova ripetere che è il lavoro dell'uomo che, modificando la situazione in altra mediante la realizzazione del progetto, sgancia il processo storico dalla sua spontanea naturalità. E il lavoro che permette all'uomo di non perdersi o lasciarsi consumare dal mero fluire naturale¹⁶.

14 Questa distinzione è stata recentemente prospettata dal Lukàcs (*Il significato attuale del realismo critico*, Torino, Einaudi, 1957, p. 24). Soggettivamente, si può essere persuasi che le possibilità sono infinite. La situazione, però offre solo possibilità concrete che possono essere realizzate. Esse sorgono da una situazione oggettiva. L'infinità della possibilità astratte è una cattiva infinità: "solo per una concreta e vivente interazione di uomini e ambiente la possibilità può realizzarsi" (*op. cit.*, p. 25).

15 Su ciò sono da ricordare alcune osservazioni del Massolo su Spirito (in *Ricerche della logica hegeliana ed altri saggi*, Firenze, Marzocco, pp. 134-136).

16 A. Gianquinto: *Prassi e progetto*, in "Studi Urbinati", Nuova Serie B., 1956, N. 1-2, p. 191.

Alcune correnti della filosofia contemporanea, com'è noto, tendono a mettere in discussione il compito ed il significato stesso della filosofia (si vedano su ciò le osservazioni del Garin in *Cronache di filosofia*, "Il ponte", n. 12, 1957, p. 1821 e ss., dove si pone in risalto anche il grande interesse della filosofia della relazione del Paci per ciò che concerne la liberazione del processo storico dall'interpretazione dogmatica dell'idealismo). Di qui, allora, l'importanza per noi di una determinazione dell'immagine del filosofo che il Paci propone e del compito che gli attribuisce.

Quando il Paci assimila il risultato più alto della filosofia moderna, il riconoscimento della storicità del reale, ciò non può non comportare il riconoscimento della storicità della filosofia. Una proposizione è profondamente indicativa: "la filosofia non può trovare in sé il proprio fondamento" (*T. R.*, p. 223). Che non lo possa, dipende dal fatto che essa non procede mediante lo spontaneo svolgersi di una problematica che le appartiene per diritto, perché riceve dalla realtà i problemi che alimentano o sollecitano di volta in volta il suo intervento, la sua ricerca del senso.

Un tempo, l'assolutezza dell'atto teorizzante poté apparire come la condizione stessa del filosofare. Con la presa di coscienza della inevitabile storicità di ogni proposizione speculativa, si è compreso che la storicità non mette in crisi la possibilità stessa dell'atto speculativo, bensì una figura che un tempo poté sembrare come costitutiva della filosofia come tale.

Si badi, però, a questo: per il fatto che è divenuta consapevole della sua stessa storicità, non significa che la filosofia abbia perso la pretesa alla universalità, alla comunicabilità. Storicità indica che la realtà non può mai venir compiutamente teorizzata, perché le teorizzazioni che la filosofia compie di volta in volta non sfuggono al destino della relazionalità, della storicità. Il Paci sa che "il relazionismo è una filosofia del tempo e della relazione ... e che in quanto filosofia del tempo è anche *una* filosofia del nostro tempo e

della nostra situazione storica” (*E.S.*, p. 11), profondamente impegnata con la realtà in cui siamo immersi.

Abbiamo, quindi, una prima preziosa indicazione: il filosofo è colui che non può che procedere con la storia (*T. R.*, p. 143). Con ciò non si vuole indicare un passivo abbandono, un’inerzia. Il filosofo relazionista, proprio perché procede con la storia (che è relazione, dialogo), lavora preliminarmente a liberare l’uomo dall’entusiasmo per il trascendentale, dalla suggestione dell’identico, da quella metafisica dell’identico che comporta inevitabilmente la chiusura del dialogo e, quindi, il silenzio. Lotta per la relazione contro l’identico, contro l’irrazionale, contro ogni scissione assolutistica, adialogica, solitaria (*E. R.*, p. 66). Il filosofo si trova molto spesso in rottura con il proprio tempo speculativo. Ciò accade inevitabilmente per il filosofo della relazione che non riconosce alla filosofia il diritto all’evasione o la capacità di trovare in sé la propria motivazione, dacché sa che il sapere filosofico nasce come il sapere di quella realtà che è la storia. La filosofia non può quindi, porsi fuori della realtà (inevitabilità della relazione), se non con il rischio di smarrire la propria storicità, nella illusoria pretesa di muoversi in una situazione di assoluta libertà. La rottura è con le filosofie che persistono a richiedere per sé un mondo in cui esercitarsi liberamente, in una totale indifferenza di fronte al mondo dell’uomo, che è quello delle sue lotte e del suo dolore, del suo lavoro e delle sue speranze.

Quando il Paci dichiara - accettando la lezione più nobile che ci viene impartita dalla storia della filosofia - che il filosofo si trova in rottura con il proprio tempo, perché avverte la vecchiaia della cultura e della vita e sente che le soluzioni non sono più valide e tenta, quindi, nuove possibilità, nuove prospettive (*Storia del pensiero presocratico*, Torino, Edizioni Radio Italiana, 1957, p. 11); quando il Paci dichiara questo, non può che trovarci consenzienti. Il filosofo si presenta come coscienza della nuova realtà, perché sa che le

vecchie soluzioni (il vecchio logo, dunque) non esprimono la realtà perché questa si è fatta altra¹⁷. Le soluzioni nuove che il filosofo progetta “esprimono più o meno direttamente le nuove esigenze che la vita storica di un dato popolo ha creato” (*op. cit.*, p. 12).

È stato scritto che il filosofo interviene per dare un senso a quell’insieme di dialoghi che noi chiamiamo la situazione¹⁸. Che il filosofo ricerchi il senso o concettualizzi la situazione, significa che lavora a presentare il concetto (sistema) nel quale gli stessi dialoghi particolari possano riconoscersi¹⁹. A questa esigenza di concettualizzazione, la filosofia non può venir meno senza smarrire la sua peculiare dignità. Solo che, dopo Hegel, essa si è fatta consapevole della storicità e della carica storicizzante del suo stesso concettualizzare.

Dobbiamo procedere ad un ulteriore approfondimento. Il Paci sa che il compito del filosofo non si esaurisce nella coscienza del processo che ha portato alla situazione attuale del suo intervento, perché il compito del filosofo si pone anche come progetto delle azioni che possono venir concepite per trasformare la situazione in altra. *Conoscenza e attività progettante*, quindi (*E. R.*, p. 61, p. 64).

Leggiamo: “la filosofia è continua permanente ed emergente interpretazione del mondo come conoscenza del condizionamento del passato, del perdurare di tale condizionamento, della possibilità di trasformazione. Essa, è, quindi, interpretazione progettante, progetto di apertura e di vita verso il possibile e verso l’avvenire” (*ib.*, p. 80, p. 84). Uno dei punti centrali dell’attuale dibattito speculativo, il rapporto filosofia-situazione, viene come è risultato, nettamente affrontato dal Paci. La filosofia che acquisti coscienza della propria origine, non si pone unicamente come consapevol-

17 Su ciò: Massolo, *La Storia...*, pp. 7-31.

18 Massolo, *op. cit.*, p. 28.

19 *Ib.*, p. 23.

za (conoscenza) della condizionatezza della realtà, perché si pone come interpretazione progettante in vista della modificazione della situazione secondo, appunto, la trascendenza del futuro (progetto). Il filosofare acquista, allora, un carattere di *poieticità* e di *politicità* sorprendente, che ricordano, in modo impressionante, la celebre tesi marxiana secondo cui la filosofia deve farsi o porsi come modificazione del reale. È l'azione, il lavoro, in ultima istanza, la genesi della filosofia, perché la conoscenza storica della situazione è in vista ed in funzione (sorge, quindi, per...) della modificazione della situazione²⁰.

Giunti a questo punto, ci troviamo inevitabilmente di fronte ad un problema che, nella sua radicalità, alimenta alcuni filoni importanti della filosofia contemporanea. Il Paci dichiara testualmente: “La filosofia... si presenterà come progetto di trasformazione condizionato e creato dal tempo e applicabile nel tempo, alla trasformazione della realtà. La trasformazione del negativo esige tecniche, ma anche la *non assolutizzazione delle tecniche*, la loro relazionalità...” (*ib.* p. 71). Che la filosofia abbia bisogno di tecniche adeguate, è persuasione condivisa da alcune delle personalità più alte della filosofia del nostro tempo. Nicola Abbagnano ha sostenuto che non basta l'appello alla ragione, perché occorre indicare una tecnica con cui la ragione possa agire. Altrimenti l'appello resta privo di potenza, puramente polemico²¹. Ed il Geymonat, riprendendo la tesi dell'Abbagnano, ha indicato nella umanizzazione della ragione e nel riconoscimento della storicità delle tecniche con cui l'uomo soddisfa l'appello alla ragione, uno degli aspetti fondamentali del neoilluminismo o nuovo razionalismo contemporaneo²².

20 Sul lavoro come genesi della filosofia, cfr. Massolo: *Ricerche...*, cit., p. 203.

21 N. Abbagnano, *op. cit.*, p. 85.

22 Ludovico Geymonat: *Saggi di filosofia neorazionalistica*, Torino, Einaudi, 1953, p. 105, p. 116.

La ragione esige una tecnica per procedere. Tecnica che muta con il mutare stesso della situazione in cui la ragione opera (storicità delle tecniche). Il problema che noi crediamo di poter sollevare qui è semplicemente nella formulazione: poiché la tecnica è inevitabilmente particolare, non si rischia, esigendo una tecnica per la ragione, di smarrire il carattere fondamentale della filosofia che, per ciò che è scienza della ragione, non può essere asservita ad una tecnica particolare che ne metterebbe inevitabilmente in crisi la sua pretesa alla universalità, alla sua assoluta comunicabilità?

L'intervento del filosofo non è né può essere *tecnico*, perché non si rivolge ad un gruppo determinato di uomini (allo scienziato, per es., o al politico), ma a tutti gli uomini. Ed è, si badi, proprio per questo carattere non tecnico, non funzionale del suo intervento che la filosofia può legittimamente pretendere alla universalità. Ascoltiamo un filosofo: "...l'intervento [del filosofo] si differenzia radicalmente da quello del guerriero, poniamo, o da quello dello scienziato. Costoro intervengono per chiarire o risolvere una determinata difficoltà dentro la situazione stessa, cioè non si pongono il problema del significato stesso del dialogo ...L'intervento del filosofo nel suo rigore non è mai funzionale ed è proprio su questa natura che si fonda la sua pretesa ...all'assoluta comunicabilità ...La filosofia tende a rivolgersi non a un uomo singolo o a un gruppo in quanto determinato in un compito particolare, ma a tutti gli uomini. La sua universalità è manifesta nel carattere non tecnico del suo intervento..."²³.

Poiché la filosofia è scienza della ragione, secondo la celebre espressione hegeliana, essa è "per tutti": e lo è perché si affida alla dimostrazione come comunicazione. Unicamente ciò che può essere comunicato e, per tanto, riconosciuto da tutti, è dimostrato. La

23 Massolo: *La Storia...*, pp. 22-23.

dimostrazione non può procedere, allora, secondo una tecnica particolare che sarebbe inevitabilmente rivolta ad un gruppo di uomini e non ad altri. Il concetto, la comunicazione, ecco ciò a cui tende e di cui si serve il filosofo che voglia rivolgersi all'uomo al di qua delle differenziazioni (al politico in quanto uomo, allo scienziato in quanto uomo). E poiché, si badi, il filosofo interviene per dare un senso (questo significa concettualizzare), questo intervento è storicizzante perché dà forma alla situazione che solo allora diventa storica. E se il suo stesso storicizzare soggiace al destino della storicità, ciò non significa che la filosofia perda - proprio perché comunicazione, dimostrazione, dialogo - il suo carattere di universalità, il suo poter essere riconosciuta anche da uomini che vivano in tempi diversi. L'uomo, non si dimentichi questo avvertimento!, che la filosofia ha di vista con il suo intervento, non è l'uomo metafisico, la ragione pura nel variare delle stagioni, ma è l'uomo della città, la comunità umana che, dopo Hegel, è diventata consapevolmente l'oggetto della filosofia.

La filosofia della relazione è una filosofia del nostro tempo. Ma che cosa caratterizza l'attuale situazione oggettiva? Crediamo che si possa convenire col Paci che il carattere della situazione in cui si attua, oggi, l'intervento del filosofo, è "nella tendenza all'isolamento e alla separazione..." (*E. R.*, p. 11). Questa dichiarazione può avere anche il senso che si è perso nel nostro tempo la fiducia nel dialogo. Che colui che nega il dialogo non vi possa di fatto sfuggire²⁴, è fuori questione. Ma la volontà alla solitudine ed alla non-relazione, che sembra essere l'aspetto più inquietante del nostro tempo, non

²⁴ È noto che il Calogero (in *Logo e dialogo*, Milano, Comunità, 1950, pp. 9-39, pp. 41-50, in particolare) considera il principio del dialogo (la volontà di intendere gli altri) come indiscutibile. L'indiscutibile è il dover discutere, il principio che si deve sempre accettare la discussione, il dovere di capire gli altri e di essere capiti. Esso non è il risultato di un logo, perché il fondamento stesso del dialogo.

può venir assunta come un dato da non giustificare. Giustificazione è qui nella ricerca di come sia potuto accadere che gli uomini parlino, oggi, linguaggi così diversi. È venuta meno la condizione stessa del dialogo, la fiducia iniziale nella reciproca comprensione, perché non si riconosce più nella città la misura della verità. Questa sfiducia non è traducibile unicamente in un persistente residuo di nostalgia per l'identico (per l'oggetto, quindi, della visione), che non ha bisogno, per definizione, di rapporto. La ragione profonda di tutto questo è da ricercare sul piano storico-politico, in quel mondo della alienazione che, sebbene prodotto dall'uomo stesso, è venuto acquistando una figura a sé e separa l'uomo dall'uomo. Non si legga, quindi, troppo ingenuamente nella realtà ostile che tiene nascosto l'uomo all'uomo solamente una soggettiva incapacità di apertura o un inconsapevole istinto di violenza e di morte, perché si tratta di una potenza oggettiva, entificata²⁵, che è il compito della filosofia dissolvere. Intervento attivo, ripetiamo, della filosofia per il dialogo e la relazione, per la realizzazione di un ideale sempre più organico di vita, mediante la disentificazione della realtà estranea che si oppone alla relazione. Lotta per un mondo razionale, contro la chiusura, la solitudine, l'irrazionale.

Le aperture relazionistiche individuabili nella filosofia contemporanea sono state nettamente esplorate dal Paci, che ha dedicato un saggio tematico a ricercare e ad approfondire le prospettive relazionistiche reperibili nella dottrina kantiana dello schematismo trascendentale, che ha sottoposto, insieme, ad una acuta analisi critica.

La soluzione kantiana dello schematismo trascendentale è stata, a volte, considerata come il cuore della istituzione kantiana e, a

25 Massolo: *La storia...*, cit., p. 136.

volte, come la sua parte più debole. Non è nostro intento seguire il ritmo curioso della storiografia relativa. Basterà ricordare che uno dei liquidatori della soluzione di Kant è il Sartre che la considera addirittura come un trucco²⁶.

La lettura del Paci è originale per ciò che essa scopre nella soluzione kantiana, opportunamente sottoposta a critica, una palestra che la filosofia contemporanea può ancora frequentare. Nella sua ricostruzione della storia della filosofia contemporanea, il Paci si è come lasciato guidare da questa domanda: in che misura le filosofie del nostro tempo risolvono il problema affrontato da Kant nello schematismo, il problema del rapporto tra il logico e l'empirico? Alcune filosofie, in particolare il neopositivismo, lo eludono in pieno. Noi dobbiamo, allora, chiedere: lo eludono nonostante che la loro posizione implichi inevitabilmente la ricerca della mediazione tra categoria e esistenza, o perché il riconoscimento, a cui esse tengono fermo, della storicità della realtà umana, comporta la non necessità dello schematismo?

Il presupposto dello schematismo trascendentale è, nella istituzione di Kant, la assoluta *eterogeneità* dei due elementi della relazione, il trascendentale e l'empirico. Ma questa eterogeneità ed il dualismo che si configura in essa - dualismo che è poi il limite

26 "...quanto allo schema, esso rappresenta semplicemente un tentativo di conciliazione di due termini estremi. Ma il fatto stesso che si utilizzi questa nozione, mostra efficacemente che si persiste nell'affermare l'esistenza di questi estremi. Senza immagini-cose, non c'è bisogno alcuno di schemi. In Kant... *lo schema non è stato che un trucco* per ricondurre l'attività e l'unità del pensiero alla molteplicità inerte del sensibile. La soluzione dello schematismo, appare, dunque, come *una certa maniera* di formulare la questione. Come un altro enunciato, *il significato stesso dello schema scompare*" (J. P. Sartre, *L'imagination*, Paris, P.U.F., 1948² p. 70, p. 162). Alla singolare interpretazione sartriana si può opporre che la soluzione di Kant non si risolve minimamente in una questione di enunciati, tale, quindi che la correzione dell'aspetto formale elimina il problema stesso. A suo fondamento è da scorgere la concezione kantiana dell'uomo, realtà dualizzata.

stesso della filosofia kantiana - possono essere ancora sostenuti *dopo* Hegel? Lo schematismo trascendentale è un incontro inevitabile, un passaggio obbligato per *tutte* le filosofie contemporanee o, come noi pensiamo, unicamente per quelle filosofie che non hanno preso coscienza del risultato hegeliano della storicità della realtà umana? il problema da porre è questo. La soluzione, a quel che riteniamo, non ammette incertezze, perché per una posizione teoretica che continua a tenere fermo al dualismo di pensiero e di sensibilità, che è la situazione motivante il problema dello schematismo in Kant, per una posizione teoretica, quindi, che ignori il risultato della filosofia moderna (= la storicizzazione dei dualismi assolutizzati da Kant), l'incontro con il problema dello schematismo è, indubbiamente, inevitabile. Non, quindi, per quelle filosofie che riconoscono e fanno valere quel risultato.

Un ripensamento critico dello schematismo trascendentale, in funzione, però, "antiidealistica" permette, secondo il Paci, di uscire dal dualismo tra dimensione logica e dimensione empirica, meglio, di risolvere il grave problema del rapporto tra strutture logiche e dati empirici che il neopositivismo e l'analitica del linguaggio non riescono a portare a soluzione e che, per tanto, si ripropone come decisivo in queste filosofie (*Fil. con.*, p. 10).

Che si tratti di un problema *per* queste filosofie, basterebbe a provarlo la magistrale ricostruzione della storia della filosofia contemporanea compiuta dal Paci. È, detto altrimenti, una difficoltà *interna* alle prospettive di queste filosofie, non una difficoltà o un problema per la filosofia contemporanea *tout-court*. Dal punto di vista della interpretazione che noi accettiamo della storia dell'idealismo tedesco e della filosofia posthegeliana, si potrebbe addirittura negare il carattere di contemporaneità alle posizioni speculative che si affaticano ancora attorno ad un problema che presuppone il riconoscimento dell'assolutezza di quel dualismo che la filosofia post-kantiana ha pienamente storicizzato.

Il problema del rapporto tra dimensione logica e dimensione empirica non può che tornare a presentarsi - in questo senso esso è un problema eterno²⁷ - ogni qual volta si perde di vista la storicità della realtà umana. Fuori di una intelligenza storica dell'uomo, il dualismo si ripropone con violenza.

È da rifiutare, certo, lo storicismo idealistico nel suo aspetto romantico: la realtà umana come realizzazione di un principio assoluto. Ma Hegel non è tutto qui. Si può, però, cadere nell'equivoco di riproporre con quel rifiuto - e le filosofie fatte agire dal Paci lo documentano - il ritorno ad una posizione metafisica, quale è, in ultima istanza, quella che presuppone un mondo categoriale dalla purezza disumana, che non si vede, allora, come possa entrare in rapporto con l'empirico.

Il perché di questo riproporre il problema può essere legittimamente ricercato nel fatto che si è rifiutato del tutto Hegel ("Il positivismo logico si muove ...in una atmosfera antistoricistica",

27 Noi crediamo che la soluzione kantiana risulti comprensibile unicamente se la si storicizza, se la si riporta, cioè, alla realtà dualizzata (l'uomo) che ne è a fondamento. Ciò spiega il perché il problema dello schematismo non sia minimamente un passaggio obbligato per l'idealismo (Fichte lo dichiara esplicitamente nel *Grundriss des Eigentümlichen der W. L. S. W.*, bd. I, p. 387), che non si limita, come si potrebbe pensare ad eluderlo. Da questo angolo, non è possibile accettare la recente tesi prospettata dallo Smith (in *Tre tipi e tre dogmi dell'empirismo*, in "Rivista di Filosofia", 1957, n. 3, p. 256 e p. 273) secondo cui la soluzione di Kant è una possibilità perenne di soluzione, accanto all'altra possibilità perenne che è quella hegeliana. Hegel rifiuta, come si sa, la distinzione originaria del sensibile e dell'intelligibile, perché il dominio del sensibile o immediatezza si sviluppa sino a mostrare la struttura razionale di ciò che si assume come inizio, il sensibile. Kant risolve il rapporto dei mondi eterogenei mediante lo schema che fa da ponte, Hegel pone il processo immanente di mediazione: "mediazione è la mediatezza che diviene" (Hegel: *Enc.*, § 37). Unicamente per una concezione che resti prigioniera della dualità, si pone il problema dello schematismo, come risulta ormai chiaramente dal nostro discorso. Come, però, lo schematismo solleciti sempre l'esegesi interna ed esterna della istituzione kantiana, si veda Lehmann: *System und Geschichte i. d. Phil. Kants*, in "Il Pensiero", 1958, n. 1, particolarmente pp. 14-34, trad. it. di L. Sichirollo, in *Appendice*, pp. 106-123.

T. R., p. 82). C'è lo Hegel che ha mostrato il carattere storico, non assoluto dei dualismi, che ha mostrato, cioè, la non necessità dello schematismo per una concezione storicistica dell'uomo. La soluzione di Kant non è solo eterna, come è potuto sembrare allo Smith, ma è una necessità se si considera come strutturale la dualità. Che cosa significa, però, ciò se non restare fedeli alla kantiana deduzione metafisica, al riconoscimento dell'assolutezza delle categorie, mettendo in parentesi o obliando la storicizzazione realizzata dalla filosofia posteriore a Kant? Si provi a storicizzare la soluzione kantiana. Essa rientra, allora, nella storia, come soluzione, appunto, che può valere per una concezione dualizzata dell'uomo, quale è quella di Kant e quale torna a ripresentarsi nella posizione neopositivistica e nell'analitica del linguaggio.

Ciò non significa minimamente che la soluzione kantiana e la problematica che è ad essa legata non possano valere, in nessun senso, anche oggi. Ciò che agisce ancora nello sviluppo ricevuto dalla filosofia postkantiana, e che è stato, quindi, assimilato dalla speculazione contemporanea più conseguente, è il risultato che Kant consegue nella dottrina dello schematismo: la scoperta dell'origine temporale delle stesse categorie che smarriscono, per tanto, quella purezza che era la condizione dell'imporsi della loro schematizzazione.

Si critichi pure Kant là dove assolutizza, se si ritiene di potersi servire della sua soluzione per risolvere un problema che si scorge ancora aperto in una certa parte della filosofia del nostro tempo. Lo si liberi della assolutizzazione delle strutture trascendentali che è l'aspetto più appariscente dell'analitica, ma non si dimentichi che Kant non poteva non assolutizzare proprio per la concezione che aveva dell'uomo e del mondo.

Dove, però, storicizza, Kant anticipa ciò che sarà il compito, ed, insieme, il risultato della filosofia a lui posteriore. Kant ha indicato che, se si esplora la genesi del trascendentale, si scopre che essa è

da riportare, in ultima istanza, alla temporalità. Siamo d'accordo con il Paci che Kant ci ha offerto questo prezioso insegnamento. Se ci muoviamo da questa prospettiva, la lettura critica che il Paci ha compiuto dello schematismo trascendentale kantiano è del più grande interesse per noi, per quella sua stessa messa in rilievo della natura dello schema, che è qualcosa di nuovo rientrante nella storicità della natura²⁸.

Vi sono due modi fondamentali di accostarsi allo schematismo kantiano. Si può mettere l'accento sul suo compito, che è quello di realizzare la omogeneizzazione del piano categoriale e del piano empirico (*Fil. cont.*, p. 8). Esso è un compito inevitabile, allora, non solo per Kant, ma per tutte le filosofie che ereditano o fanno valere la metastoricità del piano categoriale, che si trovano, per tanto, a dover colmare una dualità. Se, invece, si insiste sull'attività emergente o progettante dello schematismo, allora si coglie Kant nel suo più fecondo risultato. Kant anticipa la direzione storicista della filosofia contemporanea. Nello schematismo si può scorgere *in nuce* la tesi che “le tecniche sorgono dalla realtà, le categorie nascono dalla vita, anche se sono formalizzate... Le tecniche sono d'altra parte, pur restando in accordo con la natura dalla quale emergono, per quell'arte segreta di cui parlava Kant, scoperte e sempre nuove, inventate dall'uomo che, nell'*invenzione* continua il processo stesso della natura” (*op. cit.*, p. 72). E, per richiamare un altro esempio, si può pensare a Dilthey secondo cui: “proprio perché il processo è storico, le categorie, le strutture del pensiero, la stessa logica, nascono dalla vita e dalla storia e soltanto per que-

28 Si veda: *Relazionismo e schematismo trascendentale*, in *E. R.*, pp. 175-237, che è, indubbiamente, uno dei contributi più notevoli della letteratura kantiana sullo schematismo. Alcuni risultati oggettivi della lettura del Paci devono considerarsi, secondo noi, acquisiti. Abbiamo messo in risalto ciò altrove (*La dottrina kantiana dello schematismo trascendentale*, Urbino, Pubbl. dell'Università, n. III, 1957, pp. 85-87).

sto possono comprendere la vita storica” (*op. cit.*, p. 89). Nel suo risultato, ripetiamo, lo schematismo kantiano è recuperabile dalla filosofia contemporanea e può legittimamente venir aperto ad altri possibili sviluppi.

La problematica temporale è intimamente legata, in Kant, alla sua concezione dell’uomo come essere finito incapace di produrre l’esistenza delle cose. Si spiega, anche per questo, il grande interesse che il Paci ha rivolto al problema kantiano dello schematismo, collegato, nella istituzione kantiana, “al tempo, alla storicità concreta” (*E. R.*, p. 70).

La concretezza del tempo è eliminata da Hegel, per ciò che pone a fondamento della storia la creatività dello spirito (*Fil. con.*, p. 14). La storia viene proiettata nel divenire logico dell’Idea e, per ciò, eternizzata. La temporalità è irrimediabilmente perduta.

Il problema del tempo e del suo rapporto con lo Spirito è centrale in Hegel. Qualche richiamo testuale sarà per noi inevitabile, se vogliamo determinare il senso della polemica del Paci.

Il sapere assoluto, che è l’epilogo della *Fenomenologia dello spirito*, è l’uscita dello Spirito dal tempo in cui era precipitato ed un trovare sé come ontologia²⁹. Lo Spirito appare necessariamente

29 A. Massolo: *Ricerche...*, cit., p. 37. L’accusa che il Paci rivolge ad Hegel è di aver ritenuto che il processo fenomenologico - che è processo all’infinito - si possa arrestare nel risultato della identità del pensiero ed essere. Hegel arresta lo svolgimento in una situazione storico-esistenziale (*E. S.*, cit., pp. 127-129). Questa accusa, che ricorre spesso nella letteratura anti-Hegel, abbandona quel punto di vista, l’autocoscienza, che unicamente rende intellegibile la soluzione hegeliana. Hegel poteva porsi come l’autocoscienza perché credeva di vivere in una situazione felice, in una realtà conciliata, in cui non c’erano altre possibilità esistenziali dell’uomo da realizzare. Se si nega quella conciliazione, fondandosi su ciò che è accaduto dopo, la rottura della conciliazione che ad Hegel appariva come fatto, si può certo rimproverare ad Hegel di aver illegittimamente assottigliato la situazione. E si sa che anche a questa accusa Hegel potrebbe rispondere che le figure della coscienza comparse dopo di lui non sono che assottigliamenti di figure attraverso le quali la coscienza è già passata nel suo sviluppo fenomenologico.

nel tempo sino al punto che il tempo non sia stato interamente tolto di mezzo e lo Spirito non si ritrovi, per tanto, nella sua purezza³⁰. Il tempo è, allora, necessità e destino dello Spirito che non è compiuto in sé³¹. È la storia, lo svolgimento dello Spirito, quindi, che cade nel tempo: “fällt die Entwicklung der Geschichte in die Zeit”³².

Ma si tratta di un *reale* precipitare dello Spirito nel tempo? Non sembra, se lo Spirito non può che essere se stesso nell'intero processo e se il processo, per ciò che appartiene allo Spirito, viene strappato alla temporalità concreta e violentemente logicizzato, proiettato, quindi, in una dimensione necessaria e, per ciò stesso, eterna. Il movimento è solo apparentemente temporale, come Hegel stesso con inequivocabile chiarezza indica in un celebre testo: “per quanto concerne la lentezza dello spirito universale, si può dire che esso non ha bisogno di arrestarsi e che ha tempo a sufficienza (“mille anni per te sono come un sol giorno”) ed ha tempo a sufficienza, dacché è fuori del tempo: è eterno”³³. Poiché lo Spirito è fuori del tempo, il movimento temporale è apparente per ciò che

30 “...erscheint der Geist notwendig in der Zeit, und er erscheint so lange in der Zeit, als er nicht seinen reinen Begriff *erfasst*, d. h. nicht die Zeit tilgt” (Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S.W., hrsg. J. Hoffmeister, Meiner, Leipzig 1949, p. 558).

31 Hegel: *op. cit.*, p. 558: “Die Zeit erscheint daher als das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist”. Si legga anche: “Der ganze Geist nur ist in der Zeit” (*op. cit.*, p. 476).

32 “Es ist dem Begriffe des Geistes gemass, dass die Entwicklung der Geschichte in die Zeit fällt. Die Zeit enthält die Bestimmung des Negativen. Es ist etwas, eine Begebenheit, positiv für uns; dass aber auch das Gegenteil daran sein kann, diese Beziehung auf das Nichtsein ist die Zeit, und zwar so, dass wir diese Beziehung nicht bloss denken, sondern auch anschauen. Die Zeit ist dies ganz abstrakte Sinnliche” (Hegel: *Die Vernunft in der Geschichte*, hrsg. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg, 1955, p. 153, cfr. anche, p. 154: “Die Weltgeschichte ist also überhaupt die Auslegung des Geistes in der Zeit...”).

33 Hegel: *Vorles. über die Geschichte der Philos.* trad. ital. della I ediz. Michelet a cura di Plebe-Pareyson (Bari, Laterza, 1953) p. 74, ma cfr. questo testo nella restituzione critica di Hoffmeister (*Berliner Einleitung* di mano hegeliana) in Hegel: *System und Geschichte d. Philos.*, Leipzig, Meiner, 1944, p. 62.

esso non intacca la sua eternità. Il Lowith ha efficacemente delineato il rapporto dello Spirito e del tempo in Hegel: “esso... consiste per Hegel soltanto nel fatto che lo Spirito “deve esprimersi”... nel tempo... e non già nel fatto che sia in sé qualcosa di temporale, che sorga e decada nel tempo”³⁴. La posizione di Paci (per cui vedi *E. S.*, pp. 219-224) assume piena chiarezza in *Tempo e relazione*. L’epilogo della storia è il trionfo dell’identità, se lo Spirito, caduto nel tempo, si deve sollevare a sé ed annullare, in questo risultato, tempo e relazione. Lo Spirito resta eterno nel suo stesso apparente precipitare nel tempo, perché è eterno. “Spirito e tempo sono irrelazionali in Hegel” (*T. R.*, p. 74). Hegel non si è, quindi, posto “in una situazione relazionale tale da poter contenere in se stessa la struttura logica della propria temporalità” (*op. cit.*, p. 238).

È comprensibile da tutto questo perché il Paci rivolga la sua preferenza più a Kant, che ha rivendicato la concretezza del tempo, che non ad Hegel, che ha distrutto la temporalità dissolvendola nella storia eterna dello Spirito. A questo proposito è da ricordare che, nella filosofia hegeliana, noi dobbiamo dissociare l’aspetto profondamente storicistico dalla violenta logicizzazione della storia. Da una parte c’è l’esplicito riconoscimento della storicità e temporalità della coscienza, il riconoscimento che la coscienza è inevitabilmente storica, per ciò che è coscienza di una realtà concreta, temporale; dall’altra, c’è la dissoluzione di questa storicità

34 Karl Lowith: *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, Einaudi, 1949; p. 335. Del Lowith si legga anche: “La totalità del processo temporale non è essa stessa nel processo del tempo, perché in questo sussistono soltanto i momenti del processo, e non già totalità, senza processo” (*op. cit.*, p. 335). Sulla identificazione hegeliana del concetto e del tempo (si ricordi il 258 della *Enc.*, in cui il concetto è assunto come la potenza che domina il tempo) si veda A. Kojève: *Le concept et le temps* in “*Deucalion*”, n. 40, 1955, pp. 18-19. Una penetrante critica dell’analisi hegeliana del tempo ha dato, come è noto, M. Heidegger nel § 82 di *Sein und Zeit*, Tübingen, 1949; pp. 428-436.

concreta nella storia dell’Idea. La coscienza è caricata di una assolutezza che ne distrugge l’avvertita storicità. Ma la grande eredità di Hegel è, per noi, che ne rigettiamo l’aspetto metafisico (il suo considerare, in fondo, la storia come storia ideale, dell’Idea: ed una storia non temporale non è più storia), proprio nel primo aspetto.

Disse una volta il Kojève che l’avvenire del mondo ed il senso del passato dipendono dal modo come si leggono i testi hegeliani. Crediamo di poter sostanzialmente condividere questa tesi significativa, perché noi non guardiamo ad Hegel come ad un filosofo dalla problematica chiusa. È di questi ultimissimi mesi l’espressione del Weil: “Hegel... parla ancora oggi del nostro mondo, non soltanto *a noi* ma *di noi perché* le sue affermazioni sono rivolte a noi e non ad uomini di tempi e mondi diversi”³⁵. Nell’ambito della dissociazione che abbiamo istituita e che è essenziale per intendere il senso in cui Hegel può ancora parlarci (e di fatto ci parla), crediamo che possa trovare posto e giustificazione la stessa critica che il Paci rivolge ad Hegel di non aver mantenuto, di avere, anzi, smarrito la concretezza del tempo che è, invece, ferma in Kant. Dove Hegel perda la concretezza del tempo, è manifesto: nel risultato del suo filosofare, in definitiva nel sistema. Ma non si può guardare unicamente al sistema, come non si può prendere pretesto dalla crisi della concezione romantica della storia (v. su ciò: P. Rossi: *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, Einaudi, 1956) per respingere in blocco Hegel. Per chi si abbandona all’aspetto più appariscente (sistematico) della filosofia hegeliana, la concretezza del tempo smarrisce ogni possibilità di venir resa intelligibile, perché il tempo è da riportare al processo dello spirito nella conquista della

35 E. Weil, *Hegel in Les philosophes célèbres*, Paris, Editions d’art L. Mazenod, 1956, p. 259. Di questo saggio di Weil cfr. trad. ital. curata dall’autore con un brano inedito nei quaderni di “Differenze”, Urbino, 1958.

coscienza di sé. Ma Hegel coglie la concretezza del tempo altrove, quando, nella *Fenomenologia dello Spirito*, pone l'uomo stesso come tempo. Opportunamente, il Ricci Garotti (cfr. "Il Dialogo", nn. 3-4, 1958, p. 144) ha ricordato una notevole pagina hegeliana del Kojève (in *Intr.*, cit., p. 376, nota n. 1), in cui il grande hegelianista mostra come, per Hegel, il tempo è la negatività stessa che modifica dialetticamente la realtà. L'uomo, per ciò che è azione trasformatrice della realtà data, è tempo. Il tempo è azione, lavoro. Solo l'uomo trasforma il mondo in cui vive in funzione di progetti, vive per il futuro. Il tempo come fare (*Tun*), che lo Hegel ci discopre nella *Fenomenologia*, ha ben altro senso, per noi, che non la dissoluzione che, nel sistema, Hegel inevitabilmente attua, della concretezza del tempo. E si tratta, si badi, non di una esplosione improvvisa, perché il tempo come *fare* si è venuto precisando nella stessa evoluzione dell'idealismo classico. Se, nonostante l'approfondimento che Kant attua della natura del tempo nello schematismo, il tempo resta in Kant sostanzialmente passivo, per ciò che è l'immaginazione che produce in schema il tempo, che, quindi, subisce l'azione di questa facoltà originaria, nel Fichte della seconda *W. L.* (1798/99), il tempo è essenzialmente un fare: "Die Zeit ist bloss das Verhältnis, in welches wir unsere Vorstellungen zu setzen genötigt sind" (Fichte *W. L.* 1798, in G. G. Fichte, *Nachgelassene Schriften*, hrg. H. Jacob, bd. n, Berlin, 1937, p. 536).

Al relazionismo del Paci, a questa suggestiva ed avanzata manifestazione della speculazione contemporanea, ci siamo accostati in chiave di dialogo. La lettura non è stata, perciò, inerte, perché, ponendo delle domande alla produzione teorica dell'ultimo Paci, le abbiamo poste, in ultima istanza, a noi stessi.

La misura del come l'incontro con la filosofia della relazione abbia contribuito a dare maggiore chiarezza alla nostra posizione speculativa, più che in una più o meno possibile puntualizzazione

conclusiva, va cercata proprio nelle sollecitazioni, nello stimolo, quindi, che ci è venuto da quell'incontro, a ripensare o a riproporre a noi stessi i problemi più vivi del nostro tempo³⁶.

1958

36 Vorrei aggiungere qualcosa almeno su una delle testimonianze della fecondità della filosofia della relazione. Mi riferisco alla prospettiva relazionistico-dialettica dell'Actis perinetti (*Dialettica della relazione*, Milano, Comunità, 1959). Come abbiamo indicato, la genesi storico-speculativa della filosofia della relazione è da individuare nella crisi (che essa ha, per altro, contribuito ad accelerare) delle filosofie del soggetto e dell'oggetto, delle filosofie, cioè, che assolutizzano o il soggetto, staccandolo violentemente dalla realtà naturale e da quella storico-politica, o l'oggetto (l'oggettivismo metafisico). L'uomo si trova sempre, ed inevitabilmente, in relazione, perché la individualità lungi dall'essere una realtà originaria o metastorica, è mondanità, costitutivamente vincolata alla oggettività naturale e sociale. Posso ricordare su ciò una pagina dell'*Ideologia tedesca*, là dove si afferma che "...questa (la coscienza) non esiste sin dall'inizio come "pura" coscienza... La coscienza è dunque, sin dall'inizio un prodotto sociale e tale resta sin tanto che in genere esistono uomini" (trad. it. di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1958, p. 27). Il discorso filosofico che l'Actis Perinetti propone, interpreta la dialettica alla luce della relazione e la relazione alla luce della dialettica. Il pensiero è dialettico quando pone in relazione o dialettizza, quando pone, quindi, sé come ricerca concreta ed aperta. La dialettica della relazione non esclude ogni attività sistematizzante, ma respinge le sistemazioni che pretendono di porsi come assolute e che negano, quindi, nuovi processi di ricerca, (p. 15). La dialettica è - si sa - uno dei temi che maggiormente appassiano la coscienza speculativa contemporanea, soprattutto in quelle personalità che portano un interesse positivo alla politica e alla realtà sociale (vedi: Eric Weil, *Pensée dialectique et politique*, in "Revue de Mét. et de Mor.", nn. 1-2, 1955, p. 25). Ed è interesse antico, se, nella celebre *Lettera VII*, Platone poteva porre la dialettica non come compito privato, ma di uomini in comunità (344 b) [sulla dialettica, sono da ricordare almeno: Livio Sichirollo, *Logica e dialettica*, Pubbl. dell'Università di Urbino, vol. IV, 1957 e gli importanti contributi in *Studi sulla dialettica*, Torino, Taylor, 1958]. La filosofia della relazione suscita forte interesse in noi, per l'enorme carica di storicità che la caratterizza, per il suo presentarsi come filosofia aperta e legata alla realtà e per la sua costante polemica contro le molteplici manifestazioni delle metafisiche sostanzialistiche (da questo angolo, il volume di Enzo Paci, *Dall'Esistenzialismo al relazionismo*, D'Anna, Messina-Firenze, 1957, è un passaggio obbligato). L'Actis Perinetti ne approfondisce la problematica. La relazione è un fatto, ma la relazione come fatto non è tutta la relazione, non la esaurisce. Che la relazione sia un fatto, significa che io sono inevitabilmente in rapporto con una realtà, con un tempo, con una struttura. Ma la relazione come fatto può essere o ignorata o subita. Io affermo consapevolmente la relazione solo se, con il mio atteggiamento, la rendo autentica.

Distinzione allora, tra relazione come fatto e relazione autentica, che dipende dal mio atteggiamento, dall'atto, dunque, con il quale io la assumo come possibilità, come ciò che si può o non si può realizzare (p. 35). La relazione smarrisce così la sua *Faktizität*. Non possiamo accompagnare l'Actis Perinetti nella sua esplorazione di questo passaggio nei suoi momenti (presa di coscienza del condizionamento, l'angoscia eccetera). La realtà stessa non si esaurisce nell'orizzonte del suo presente, essa è aperta verso il futuro. Il dover essere, allora, come meta verticale (futuro), è una dimensione implicita nella relazione. L'Actis Perinetti approfondisce, dal punto di vista della filosofia relazionistica, la problematica del progetto, dei criteri di scelta, in definitiva del rapporto coscienza-situazione, che è centrale nella speculazione contemporanea (si pensi a Sartre). Mi è dato di elaborare criteri di scelta al di fuori della situazione concreta, nella quale esercitare la scelta? Un criterio così elaborato, proprio perché sorto dal niente (criterio astratto, allora, che dovrebbe valere per ogni situazione, quindi metafisico-intemporale), non potrebbe valere per questa determinata situazione nella quale mi trovo. La scelta è sempre (non può che essere) un atto di relazione con la realtà esistenziale, la quale condiziona il mio atteggiamento (relazione orizzontale). La realtà esistenziale, dall'altra, proprio per ciò che condiziona il mio atteggiamento, è in relazione con un valore, con una possibilità, con un "dover essere" (relazione verticale). Io posso operare sulla realtà, perché sono capace di una attività di elaborazione che si ispira a determinati criteri di scelta e di valore (relazione verticale), che sono elaborati per questa realtà, e non per un'altra. Storicità, quindi, delle scelte e del valore, storicità, anzi, delle dimensioni: la orizzontale e la verticale: "...questa doppia dimensionalità... si storicizza costantemente, emerge come criterio di interpretazione della stessa storicizzazione" (p. 42). Vogliamo discutere in particolare la configurazione del rapporto tra l'atteggiamento politico e atteggiamento filosofico che viene proposta nel saggio. Per noi, l'atteggiamento del filosofo è strutturalmente politicità. Lo è - va da sé - oggettivamente, perché soggettivamente il filosofo potrebbe negare la politicità del suo discorso ed affermare un assoluto disinteresse. Come si può salvare quella autonomia che sembra costituire per tradizione la peculiarità dell'atto speculativo, oggi che siamo coscienti della storicità di ogni nostra proposizione? L'Actis Perinetti riconosce che la elaborazione concettuale non può essere separata dall'impegno pratico-politico: impegno politico della ricerca, che si pone sempre all'interno della realtà concretamente relazionata del processo storico-sociale (pp. 56-57). Si rifletta però sulla proposizione: "la filosofia resta tanto più capace di svolgere un ruolo progressivo quanto meno pretende di favorire sul piano politico una determinata e specifica battaglia" (p. 58). Non so se l'Actis assuma nella forte sua radicalità il senso della proposizione, forse egli mitiga la rigidità, se può scrivere: "autonomia reciproca dell'atteggiamento politico e di quello filosofico non impedisce certo all'uomo-filosofo di assumere precise posizioni politiche" (Ib.). Noi opponiamo che c'è battaglia e battaglia. Di parte è sempre, ed inesorabilmente, ogni battaglia, che miri a dividere sempre di più gli uomini, solidificando quelle istituzioni e quei privilegi che rappresentano la struttura della società borghese, che, per la loro difesa e potenziamento, è spinta sulla strada della più spietata violenza. Ma di parte non è quella battaglia che mira a

distruggere ciò che divide gli uomini (il mondo della alienazione), in vista di quella realizzazione dell'uomo totale (universale), che è l'autentico compito della filosofia e nella cui realizzazione essa realizza la propria libertà (il significato universale del suo intervento). La scelta non è tra questa e quella battaglia di parte, bensì tra una battaglia che è di parte, per ciò che tende ad assolutizzare il dominio spietato e crudele di una parte (la borghesia) ed una battaglia che di parte non è, per ciò che lavora a distruggere ciò che si erge tra uomo e uomo: le condizioni oggettive di inumanità della vita nella società contemporanea. La situazione che ci condiziona è questa. La scelta nostra ed i progetti nostri, di uomini che abbiamo coscienza che il nostro tempo è dialettizzato nella lotta di classe, si devono operare qui. La filosofia della relazione, della quale abbiamo toccato qualche aspetto, nell'approfondimento che ne ha realizzato l'Actis Perinetti in questi saggi, sollecita ad un dialogo costante: è una filosofia ricca, perché aperta alle più vive esperienze filosofiche contemporanee, perché si rivolge alla realtà vivente dell'uomo d'oggi: una filosofia che si rifiuta di chiudere l'uomo nell'orizzonte di una solitudine senza speranza e che - pur rivendicando il peso della soggettività, dell'atteggiamento, della ricerca - è al servizio dell'uomo come comunità e della costruzione del suo destino.

Ripubblicato in *Saggi*, Argalia, Urbino 1963, pp. 185-218.

LIVIO SICHIROLLO

LIVIO SICHIROLLO, nato a Roma il 29 gennaio 1928 e morto a Urbino il 4 aprile 2003. Ha insegnato filosofia nelle Università di Milano, Roma e Urbino.

Tra le sue opere ricordiamo: **Logica e dialettica*, Pubblicazioni dell'Università di Urbino, 1957; **Antropologia e dialettica nella filosofia di Platone*, Veronelli, Milano 1957; **Tre saggi di storiografia filosofica* (Aristotele, Descartes, Kant), Trevisini, Milano 1957; **Studi sulla dialettica*, Taylor, Torino 1958; Aristotelica, STEU, Urbino 1961; *Storicità della dialettica antica*, Venezia 1965; *Per una storiografia filosofica*, Argalia, Urbino 1970; *Una realtà separata?*, Vallecchi, Firenze 1972, Guerini e Associati 1990; *Dialettica*, Isedi, Milano 1973, Milano, Milano 1983; *Schiavitù antica e moderna*, Guida, Napoli 1979; *Problemi di filologia filosofica*, Cisalpino-Goliardica, Milano 1980; *Morale e morali*, Editori Riuniti, Roma 1985; *Attualità di Banfi*, Quattroventi, Urbino 1986; *Obiter dicta*, Quattroventi, Urbino 1990; *Filosofia, storia e istituzioni*, Guerini e Associati, Milano 1990, Università degli studi, Urbino 2001; *Ritratto di Hegel con le testimonianze dei suoi contemporanei*, Manifestolibri, Roma 1996; *La dialettica degli antichi e dei moderni. Studi su Eric Weil*, Il Mulino, Bologna 1999; *Hegel e la tradizione. Scritti hegeliani*, Guerini e Associati, Milano 2002; *I libri, gli amici*, Il lavoro editoriale, Ancona 2002.

Su Sichirollo cfr. Aa. Vv., *Leggere e rileggere i classici. Per Livio Sichirollo*, Atti del convegno di Salerno 2003, a cura di Marco Filoni, Quodlibet, Macerata 2004; Marco Filoni, *Livio Sichirollo*, in "Rivista di storia della filosofia", 2004, n. 2, pp. 577-593; Aa. Vv., *Logica e dialettica. In memoria di Livio Sichirollo*, Atti del convegno di Urbino 2004, d.p.p.

Sono contrassegnate con un asterisco le opere citate da Salvucci nei suoi contributi su Sichirollo (n.d.c.)

PLATONE DOPO HEGEL

1. Ciò che caratterizza la più avanzata coscienza storiografica del nostro tempo è la consapevolezza della storicità di ogni ricerca storiografica¹. Questo risultato è carico di significati. Il suo senso più generale è nella consapevolezza della caduta del mito della oggettività e nella necessità, per ogni ricerca storica, di essere condizionata da un interesse che, sebbene risulti come un fatto non deducibile all'interno di una coscienza storicamente determinata (è il motore della ricerca), è esso stesso un interesse storico, non, quindi, assolutamente valido, perché è pur sempre una particolare situazione storico-speculativa che lo sollecita. Ogni *Weltanschauung* ha una sua direzione storiografica², attribuisce un senso a ciò che è del

-
- 1 Si veda Livio Sichirollo, *Antropologia e dialettica nella filosofia di Platone*, Milano, Veronelli, 1957. Si tratta di un lungo saggio per una possibile ripetizione della filosofia di Platone, per ciò che in esso il tema antropologia e dialettica non risulta eseguito e provato nell'intero arco della evoluzione platonica, bensì unicamente in alcuni suoi momenti eccezionali, il *Menone*, la *Repubblica*, la *Lettera VII*. L'autore ha raccolto a parte le lunghe note al testo (pp. 91-116) che rappresentano i presupposti della ricerca ma anche, in certo modo, un discorso a sé, piccole trattazioni storiografiche. In *Appendice*, il Sichirollo ha tradotto due lunghi brani di autori che, nell'aspetto metodico e speculativo, lo hanno preceduto nel suo modo di leggere Hegel: Julius Stenzel, *Hegel e la filosofia greca* (pp. 119-135) e Alexander Kojève, *Filosofia e saggezza (Hegel e Platone)* (pp. 137-160). Conclude il volume un altro saggio del Sichirollo. Citeremo anche: *Tre saggi di storiografia filosofica (Aristotele, Descartes, Kant)*, Milano, Trevisini, 1957.
Cfr. inoltre A. Massolo, *La storia della filosofia come problema*, Firenze, Vallecchi, 1955.
- 2 Cfr. a proposito: Ugo Spirito, *Come si deve fare la storia*, in "Giornale critico della filosofia italiana", n. 1, 1956, pp. 24-41.

passato, un senso, però, che sia capace, insieme, di giustificare il passato per *sé* e per *noi*. Noi sappiamo, dunque, della inevitabile storicità della nostra lettura di un autore, sappiamo del nostro non poter che investire l'oggetto della nostra ricerca da una situazione culturale nella quale siamo immersi e che in noi acquista coscienza. Ma è lo stesso oggetto della ricerca che va storicizzato, perché esso stesso è sbocciato in una particolare situazione storica. Studiare Descartes, per es., significa studiare i problemi che sollecitano la riflessione cartesiana e che diventano problemi *per* l'intervento della coscienza del filosofo. Crediamo che tutto questo debba essere continuamente tenuto presente per intendere il senso della interpretazione di Platone che il Sichirollo ci ha appena offerto e che costituisce un esempio notevole di come i profondi interessi umani, che sono propri di una speculazione fortemente impegnata, possano permettere di scoprire un nuovo e più profondo significato del tragico pessimismo platonico.

2. Il carattere problematico che il Sichirollo riconosce alla sua lettura, e con esso la possibilità di altri modi di accostarsi a Platone³, sono la conseguenza legittima della piena consapevolezza che egli mostra di possedere della storicità della sua stessa ricerca, per ciò che essa è, nel suo stesso istituirsi, “storicamente interessata, storiograficamente condizionata”, “una risposta alle sollecitazioni della problematica contemporanea nella quale è pur sempre racchiuso il senso del lavoro dello storico, comunque questo si presenti”⁴. La problematica alla quale il Sichirollo si richiama è quella che non ha messo in parentesi il risultato della hegeliana *Fenomenologia*, perché ha compreso che “la filosofia di Hegel è la grande ragione del nostro tempo speculativo. Se la filosofia di

3 *Antr...*, cit., p. 62.

4 *Op. cit.*, p. 7.

Hegel ha assunto per noi, e non solo per noi che in essa ci riconosciamo, quella figura, ciò è dovuto al nostro rifiuto di considerarla un miraggio, un comodo porto, una chiave per molte cifre: questo rifiuto è la sicurezza della nostra coscienza storica, il risultato dell'interpretazione che della hegeliana *Fenomenologia* storicamente comportano i cosiddetti scritti giovanili di Marx e le altre sue opere della maturità⁵.

La formulazione del tema e la sua esecuzione, quindi, sono motivati dall'intendimento della filosofia che Hegel presenta nella *Fenomenologia*. Il tema è la ricerca del *sensu* della filosofia platonica (o dialettica) nel suo fondamento, l'antropologia, perché è nella *Fenomenologia* che "...nella storia della coscienza, dialettica e antropologia non costituiscono elementi eterni di un rapporto ma figure della intelligibilità della coscienza stessa"⁶. Il risultato hegeliano che rende possibile la ripetizione, che rende intelligibile il movimento della costruzione platonica nella *Lettera VII*, nella *Repubblica*, e nel *Menone*, che sono i testi platonici fatti intervenire dal Sichirrollo, esige una adeguata presentazione perché ne risulti illuminata la lettura platonica che esso permette.

Dobbiamo illuminare, allora, la doppia serie della hegeliana *Fenomenologia*, nella quale risiede, insieme, la sua verità in "quanto storicità della stessa ricerca hegeliana: "Il filosofo opera in vista di una giustificazione della situazione (dualità). Egli ne rappresenta la coscienza astratta. La situazione, d'altra parte, oggetto della ricerca del filosofo, è il soggetto di questa storia come fenomenologia. La situazione (dualità) è coscienza essa stessa, è un fatto umano, l'uomo nella sua origine sensibile. È questa l'altra serie, fondamento e motore della ricerca del filosofo. Il limite della *Fenomenologia*... consiste nel condizionamento della prima serie (la storia delle fi-

5 *Op. cit.*, p. 162.

6 *Op. cit.*, p. 87.

gure della coscienza) alla seconda: la storia dell'istituzione della coscienza come coscienza filosofica⁷.

Il sistema (hegeliano) è il punto più alto della filosofia borghese che prende coscienza di sé e ripete la propria storia. Ma si tratta, come non sfuggì al giovane Marx, di una storia del mondo mistificato⁸. Hegel non intende mettersi fuori della visione (borghese) del mondo del suo tempo, ne rappresenta, anzi, la più alta consapevolezza⁹, perché egli sa che l'epoca a lui contemporanea si fonda sulla libertà di tutti¹⁰. Ed è proprio questa determinazione politica, come il Sichirollo mette in rilievo, che è in opposizione alla filosofia della *Repubblica* platonica¹¹.

La coscienza del risultato hegeliano della *Fenomenologia* non può che provocare la configurazione della ricerca così: *Platone dopo Hegel*, perché è il risultato hegeliano che informa della identità del movimento della ricerca *in* Platone e *in* Hegel, sebbene il risultato non possa che essere diverso¹², perché se, in Hegel, il risultato è nella riconquista del mondo storico, Platone, al contrario, oppone alla tragica realtà degli uomini la filosofia della *Repubblica*¹³.

Alcune espressioni fortemente teoretiche vanno qui segnalate perché di enorme eloquenza in vista della determinazione del punto dal quale il Sichirollo ripete la filosofia di Platone. L'espressione maggiormente sollecitante è questa: oggi non si apre più di fronte a noi una via reale¹⁴. Hegel può filosofare perché sa che la sua fi-

7 *Op. cit.*, p. 34.

8 *Tre Saggi*, cit., p. 9.

9 *Antr...*, cit., p. 34.

10 *Ibidem*. Il Sichirollo si richiama a Hegel, *Vorles. Philos. Weltgesch.* (in G. W. F. Hegel, *Neue Kritische Ausgabe*, hrsgg. J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, pp. 62-63).

11 *Antr...*, cit., p. 4.

12 *Op. cit.*, pp. 33-36.

13 *Op. cit.*, p. 79.

14 *Op. cit.*, p. 35.

losofia è riconoscimento del reale, di una situazione di fatto. Se la via reale è, per noi, sbarrata, ciò è perché “non è più possibile, dopo Hegel, altro sapere della situazione, dacché è storicamente stato quel movimento del sapere che ha reso possibile l’intelligibilità della situazione come coscienza e storia”¹⁵. Ciò significa che noi cogliamo la situazione mediante una strada *che è ancora quella di Hegel*, la cogliamo come coscienza e storia. Rifiutarsi a quel movimento (hegeliano) del sapere, e a quel risultato, sarebbe come tornare a dissociare coscienza speculativa e coscienza storica, sarebbe, in fondo, precipitare nell’arcaica posizione dell’essere come ontologia, oggetto di visione. Per questo nostro non sapere la situazione che come storia, siamo schiavi di Hegel. Abbiamo liberamente sollecitato la pagina del Sichirollo, solo speriamo di non aver compiuto una violenza. Si tratterebbe, in questo caso, però, pur sempre della continuazione ed approfondimento di un discorso, perché sulla imprescindibile presenza di Hegel concordiamo pienamente col Sichirollo. Nell’ambito di questa schiavitù, del nostro non potere sapere il reale che come storia, il senso è mutato, il senso che noi diamo alla realtà-storica. La realtà è la comunità umana che al filosofo appare oggi dualizzata, lacerata. Il filosofo non si sa più, come Hegel, l’autocoscienza, non presuppone più (per una impossibilità di coscienza) la comunità come unità delle coscienze¹⁶.

3. La filosofia platonica è, per Hegel, un intero (Hegel, *Vorl. ueber d. Gesch. der Phil.*, 1833, Bd. n, p. 170)¹⁷. Questa assunzione hegeliana è considerata dal Sichirollo come un fatto. Se la filosofia platonica è un intero (sistema), si tratterà di determinare quella figura del filosofare platonico, ottenuta in un momento della formazione o della evoluzione del sistema che offra un punto di intendimento della costruzione della filosofia in Platone nel suo

15 *Ibidem*.

16 Su ciò cfr. A. Massolo, *op. cit.*,

17 *Antr...*, cit., p. 11.

insieme e nel suo situarsi storico¹⁸. In generale, questa figura è il determinarsi del rapporto antropologia-dialettica, un tema che il Sichirollo porta di volta in volta in luce all'interno della ricerca, perché ogni filosofia non discopre l'uomo che nella misura in cui ne riesce a costituire il sistema¹⁹.

In Platone la filosofia riconosce il reale e sé nel suo compito, cioè nella instaurazione di una comunità di uomini tra i quali Socrate, l'uomo giusto, abbia un posto: "la morte del giusto, il fratturarsi della coscienza in se stessa come violenza ed oppressione nella comunità, della quale la coscienza è fondamento e struttura, è l'origine oggettiva e il compito della filosofia..."²⁰, la quale, alla fine, appare o si rivela come chiusa perfezione, silenzio. Questa definizione della filosofia che coincide con il suo compito è, però, possibile "dal punto di vista della filosofia stessa, del filosofo come sapere, che pertanto ha compiuto l'intero circolo del riconoscimento"²¹. La presenza di Hegel in questa lettura è manifesta, perché è nella *Fenomenologia* hegeliana, ripetiamo, che il filosofo (*il saggio*) ripete la storia del costituirsi dell'autocoscienza. E non si dimentichi il significato della doppia serie. Platone è il solo che ripete la storia e il compimento del suo filosofare²².

4. Perché tutto ciò risulti adeguatamente intelligibile, non dobbiamo allontanarci dal ritmo impresso dal Sichirollo alla sua ricerca. Nella determinazione del configurarsi del tema antropologia-dialettica in Platone, l'incontro con l'antropologia del Groethuysen era inevitabile. Un incontro che non poteva, però, non risolversi in una insoddisfazione e nella determinazione del limite, perché il

18 *Op. cit.*, p. 61.

19 *Op. cit.*, p. 62.

20 *Op. cit.*, p. 12.

21 *Ibidem.*

22 *Op. cit.*, p. 54.

Groethuysen²³ ripropone alla letteratura filosofica contemporanea l'immagine della filosofia come dialogo dell'anima con se stessa e la figura del filosofo come colui che sa di essere esposto al nulla della morte²⁴. Da Hegel in poi noi, però, sappiamo che la genesi e il movimento della filosofia risiedono nella possibilità che l'uomo non può non dare a se stesso di lavorare nella comunità politica²⁵. Il Groethuysen non ha preso coscienza del risultato hegeliano - il limite è in questo - ed è per ciò che la sua antropologia smarrisce, in definitiva, ogni senso filosofico per noi. L'antropologia, quale si configura nel Groethuysen, si rivela come una delle tante figure antropologiche, in particolare come quella "figura dell'uomo impotente di fronte al reale, ...L'uomo solitario"²⁶.

Sia pure come determinazione provvisoria, che poi si chiarisce e si carica di ben altro senso nella ricerca, antropologia filosofica, nel significato che il Sichirollo intende, è quella antropologia "che da a sé la possibilità di costruire un concetto dell'uomo che nel reale si riconosca e che nella realtà mondana trovi la propria destinazione"²⁷.

Antropologia filosofica è, allora, il sistema stesso della filosofia, per ciò che essa permette di pervenire ad una determinata figura dell'uomo, alla figura dell'uomo storico nel suo operare politico. E poiché tale figura risulta intelligibile nel sistema, il sistema è la dialettica: il sistema, dunque, della antropologia, per ciò che essa è la dialettica come sistema dell'antropologia - è il movimento stesso mediante il quale "l'uomo si sa e perviene alla coscienza del suo operare nel mondo"²⁸.

23 *Op. cit.*, pp. 23-25. L'opera del Groethuysen è: *Philosophische Anthropologie*, München u. Berlin, 1928.

24 *Antr...*, cit., pp. 24-25.

25 *Op. cit.*, p. 87.

26 *Op. cit.*, p. 29.

27 *Ibidem*.

28 *Op. cit.*, p. 30.

Ora, come il Sichirollo fa vedere, questo cammino verso la coscienza di sé e la coscienza dell'azione politica e del lavoro, è in Platone ed è in Hegel. Se, però, Platone conclude in una posizione pessimistica, per ciò che questo ideale non può essere realizzato dall'uomo reale che vive in un mondo reale, Hegel può rifiutarsi al pessimismo perché espone un *fatto*. L'uomo di Platone è assolutizzato nella sua esigenza verso la saggezza, nel suo essere in fondo filo-sofo.

5. La dialettica nella *Repubblica* (V 473 CE e segg.) e nella celebre *Lettera VII* (326 A B e segg.) è in fondo assolutizzata nel monologo delle anime come mondo della coscienza solitaria. Di qui, allora, il conflitto tra la filosofia come colloquio dell'anima con se stessa (VE *Epist.*, 341 CE), la cui ricerca è ricordo e, da ultimo, silenzio, e la situazione: l'ingiustizia nella comunità. "Il filosofo... manifesta la coscienza della propria storia interiore e della propria memoria, ma per ciò che egli nega *ogni* e la *sua* filosofia: per ciò che concluso il circolo del suo amore e della sua povertà, di quella indigenza per cui è filosofo, manifesta sé come coscienza piena, in un punto e in un momento di trascendenza che è indifferente al sistema stesso. Il discorso di colui che sa la propria saggezza è il discorso della propria filosofia come scienza, di quella coscienza che teorizza la filosofia, nel senso però che è annullamento del suo amore e movimento circolare nella sofia"²⁹. La saggezza realizzata chiude l'anima in sé ed ogni accesso al mondo è precluso. Il filosofo appare un saggio, un per sé, ma in rapporto, però, alla ricerca della quale, in quanto saggio, può ripetere la storia perché questa è pervenuta al suo compimento. Questa lettura hegeliana di Platone permette di intendere il senso anche di quel famoso passo della

²⁹ *Op. cit.*, p. 45.

lettera VII che costituisce una *crux* per gli interpreti del pensiero platonico: “È impossibile secondo me che costoro abbiano compreso qualcosa intorno a tale oggetto. Né di mio vi sarà certamente mai alcunché di scritto intorno ad esso: perché non è in alcun modo dicibile (*reton*)” (*Epist. VII* 341 CE). Il dibattito è, come è noto, sulla interpretazione di quel *reton* ed è dibattito di grande momento perché dalla diversa interpretazione può dipendere un diverso modo di leggere il pensiero platonico nel suo intero. Il Pasquali che ha affrontato, con la suggestione che è propria della sua ricerca filologica, il problema, accettando in un punto ciò che aveva detto lo Stenzel³⁰, lo ha posto in questi termini: “Il problema più importante è se la conoscenza di ciò che a Platone sta più a cuore (341 C D) è estatica, o è invece, sebbene un *fiorytov*, dianoetica, razionale”³¹. Il Pasquali si è deciso per la seconda interpretazione. Il Sichirollo, invece, sia pure seguendo certe fondamentali illuminazioni del Pasquali, crede di potersi staccare dalla posizione dilemmatica e proporre una soluzione che è pienamente coerente con la sua lettura.

Scrive: “non sono questi a nostro avviso gli estremi del problema. Non c’è per noi questione di irrazionalità nella estaticità e quindi di razionalità nella discorsività...”³². “Il segreto del passo, l’esplicita esposizione del punto di vista che rende possibile la ripetizione che Platone qui compie della sua filosofia è stato inavvertitamente osservato dal Pasquali: la menzione di Linceo conferma che tutte queste considerazioni sono esposte dal punto di vista del maestro (Pasq., p. 104)... l’originalità dell’atto rispetto al suo processo, il dialogo, la esposizione di quell’intuizione in

30 J. Stenzel, *Über den Aufbau der Erkenntnis im VII, Plat. Brief* (1921) in *Kleine Schriften zur griechischen Philosophie*, Darmstadt, Wissensch. Buchgesell. 1956 (su questo e su Stenzel, cfr. note nn. 8 e 36 del Sichirollo in *op. cit.*, p. 96, p. 106).

31 G. Pasquali, *Le lettere di Platone*, Firenze, Le Monnier, 1938, p. 83 ss. (vedi note nn. 35-36 in Sichirollo, *op. cit.*, pp. 106-7).

32 *Op. cit.*, p. 49.

cui il processo si compie, non impedisce e non rende inoperante il dialogo; ma nega certamente che tale dialogo possa aver luogo nel mondo degli uomini, e per esso. Ancora una volta il filosofo appare un saggio, ma in rapporto alla ricerca della quale può ora ripetere la storia, e la figura del suo dire questa un *incomunicabile* in sé di contro al mondo”³³.

6. Non possiamo seguire più a lungo il movimento di questa appassionante analisi del diverso significato che la dialettica assume, di volta in volta, nelle opere di Platone prese in esame. Continua è, nella pagina, la richiesta sul senso e sulla determinazione della dialettica. Nella *Repubblica* l’esposizione platonica, per ciò che concerne la dialettica, cede molto spesso alla perplessità, alle difficoltà, soprattutto ad opera di Glaucone (506 D). Ed è nella discussione della obiezione di Glaucone che la dialettica assume un senso che mette in questione ciò che era precedentemente risultato (la dialettica coincidente di fatto con il dialogo), perché dialettico è ormai colui che vede l’essenza del bene, il sole³⁴. Si perviene così ad una determinazione della dialettica che riapre la crisi, il rapporto di trascendenza è riproposto, perché dialettico è ormai il sinottico: “il sinottico infatti è dialettico, il non sinottico, no”. Cioè: la sinossi... “libera e lascia essere nella sua piena autonomia, in una situazione di assoluta eccedenza, l’esercizio dialettico”³⁵. È chiaro che la struttura sinottica della dialettica presuppone che la storia della formazione del sapere si sia già compiuta in *altro* dal sapere del filosofo (Socrate), presuppone che il filosofo abbia concluso il ciclo del riconoscimento del sapere e che sia saggio. Socrate è riconosciuto nella filosofia di Platone ed è il momento della coincidenza del dialogo e della dialettica, è il momento della filosofia. “La filosofia

33 *Op. cit.*, p. 50. La sottolineatura è nostra.

34 *Op. cit.*, p. 67.

35 *Op. cit.*, p. 70.

della *Lettera VII* è esclusivamente la filosofia di Socrate: filosofia e dialettica si identificano in quell'esercizio propedeutico che si interrompe solo nell'intuizione... e che è ormai trasceso da Platone nel sistema. Il sistema è il sapere, non adeguatamente comunicabile nella sua apparente e problematica circolarità, perché è un sapere individuale che non risulta dal movimento oggettivo della storia"³⁶. Se nella *Lettera VE*, la morte di Socrate rimane fuori del sistema, un dato non deducibile dalla filosofia, la morte di Socrate diventa il problema del sistema nella *Repubblica* e la costruzione del sistema significa anche fondare lo Stato "nel quale Socrate possa vivere e manifestarsi come coscienza assoluta [e ciò significa] creare le condizioni per le quali la filosofia di Socrate diviene intelligibile. Dacché, però, fondazione e coscienza promuovono un intero, sarà per sempre vano il nostro sforzo di distinguere Socrate da Platone, la filosofia di Socrate - il suo *dialeghestai* concordemente attestati dall'antichità - da quella negazione della filosofia, da quell'intero ontologicamente valido e garantito che è la filosofia di Socrate nel LA FILOSOFIA di Platone..."³⁷.

36 *Op. cit.*, p. 80.

37 *Op. cit.*, p. 81. Il Socrate che occupa il Sichirollo è il Socrate di e in Platone. In questo senso, l'azione speculativa di Platone è o si presenta come la giustificazione storica della personalità di Socrate. Il platonismo è un socratismo che si oggettiva storicamente (De Magalhães Vilhena). Ma, allora, Socrate è il fondamento, il motore del filosofare platonico, che però, è altro. Il Sichirollo si rifiuta, nell'opera che esaminiamo, ad un'analisi della vicenda storiografica relativa al problema Socrate [vedi, però, la nota n. 30, pp. 102-104, che contiene una bibliografia indicativa sulla questione: in essa, contro la tesi agnostica (Robin-Gigon) e negatrice (Dupréel), il Sichirollo aderisce alla tesi (recentemente ribadita dal Calogero: in "Nuova Antologia", novembre, 1955) della intelligibilità della figura storica e della filosofia di Socrate]. Il problema era stato affrontato dal Sichirollo in *Problemi di Dossografia aristotelica - Socrate in Aristotele* (in *Tre Saggi*, cit., pp. 13-37) e, precedentemente, in *Aristotelica II* (in "Studi Urbinati", n. 1-2, 1955), due saggi di grande interesse soprattutto come documento di come la prima forma di configurazione storiografica, quale è la dossografia aristotelica, possa proficuamente entrare in dialogo, se solle-

Come agisca Hegel nel rendere possibile la lettura di Platone e come una determinata situazione storica sia condizionante nel modo di accostarsi al grande filosofo, è risultato in pieno. Possiamo fare agire ancora qualche testo: “La sinossi è del filosofo in quanto sofo, della coscienza che è pervenuta al sapere e che si manifesta nella figura della *saggezza*. Socrate è allora l’oggetto del dialogo platonico in quanto Platone è il punto di vista che permette l’individuazione, che lascia essere in Socrate quel movimento della filosofia e nella filosofia che è pur realizzato e compiuto nella suprema astrazione del sapere platonico”³⁸. E da ultimo come determinazione più comprensiva del rapporto antropologia-dialettica, il tema della ricerca: “Per Platone e in Platone ciò che risulta è: dialettica è il sistema del sapere dell’uomo; antropologia è la costruzione della figura dell’uomo nel mondo. Nella dialettica è il senso dell’antropologia in quanto rappresenta ed espone, dell’uomo, il farsi coscienza e sapere, coscienza del suo operare nel mondo...”³⁹.

citata, con la moderna coscienza storica. Ma tutto questo va qui appena accennato. In *Antropologia...* (pp. 41-44) i due punti di vista (Platone come il filosofo che giustifica storicamente la personalità di Socrate; Socrate come fondamento e motore del filosofare platonico) si impongono, nel loro presentarsi, come punti di vista possibili. Se si denominano a e b questi punti di vista, si ha che a è il punto di vista Socrate-Platone, l’intero Socrate-Platone viene presentato *a parte Platonis*: “Platone ripete Socrate, se lo ripete, come l’infanzia della propria storia: egli si manifesta qui come un per sé, e i dialoghi non sono che la fenomenologia del sapere di sé. Il problema è: come si determinano nei dialoghi i momenti di questa fenomenologia? La filosofia in Socrate è per Platone la filosofia. Nella sua costruzione tale filosofare è intelligibile sul fondamento di una sofia in sé compiuta e perfetta” (*Antr...*, p. 43). Il punto b è l’intero Socrate-Platone *a parte Socratis*: “Platone espone, o crede di esporre, la filosofia di Socrate; ne manifesta le ragioni nella *Lettera VII*. Qui denuncia alla storia lo scandalo della morte di Socrate e nello stesso tempo scopre di sé quella contraddizione che è l’anima del suo filosofare: lode della filosofia come negazione di una vita pubblica corrotta - compito della filosofia come fondamento della costruzione e legislazione della città politica” (*Ivi*, p. 43).

38 *Op. cit.*, p. 86.

39 *Op. cit.*, p. 87.

Sottraendoci a fatica alle molteplici proposte della pagina, non possiamo non tornare a mettere in rilievo che questa *possibile* lettura di Platone è una verifica della presenza di Hegel nella coscienza del nostro tempo, dello Hegel, però, che ci ha dischiuso il senso del filosofare e della storia, che nella sua opera sono fondati come antropologia e dialettica. L'uomo è qui pur sempre la comunità, perché la genesi e il movimento della filosofia non risiedono nella filosofia stessa, bensì “nella possibilità che l'uomo non può non dare a se stesso di lavorare nella comunità politica”.

1957

LORIS RICCI GAROTTI

LORIS RICCI GAROTTI è stato allievo di Massolo all'Università di Urbino; successivamente ad Urbino ha svolto la sua opera di insegnante.

Tra i suoi scritti ricordiamo quelli su *Romagnosi, su *Cattaneo, sulla *filosofia italiana dell'Ottocento, su *Massolo (in "Opinione", 1956, nn. 4-6), su * Hegel (in "Il dialogo", 1958, n. 3-4), e, in particolare, l'opera: **Locke e i suoi problemi*, 1959; e *Heidegger contra Hegel* con presentazione di Arturo Massolo.

Sono contrassegnate con un asterisco le opere citate da Salvucci nel suo contributo su Ricci Garotti (*n.d.c.*)

UNA SODALIZIO AMICALE E FILOSOFICO

Eravamo usciti dalla guerra che ci aveva fatti troppo presto uomini. Loris, Giuliana ed io avevamo trovato ad Urbino (1945), nella lezione di Arturo Massolo, un insegnamento che veniva incontro al nostro bisogno di concretezza, che ci aiutava a non disperare dell'uomo, ad avere fiducia nella ragione e a interpretare il compito della filosofia come tensione ad un processo di razionalizzazione di quel mondo che ci si era presentato, negli anni decisivi dell'adolescenza, e ancora ci si presenta, con il volto di una violenza crudele e spietata. Già avevamo fatta la nostra scelta politica, quando la guerra divampava ancora, ma fu questo incontro che ci consentì di giustificare una decisione che era rimasta non mediata, perché imposta dalla realtà stessa, la quale non permetteva, se non agli indifferenti, di non prendere partito.

Erano cominciati così gli anni della formazione e dello studio. Ma non furono anni facili. Eravamo terribilmente poveri. Non ci lasciavamo distrarre né ostacolare dalla durezza della condizione. Kant e Hegel, che imparavamo a scoprire e a leggere con occhi diversi, ci aiutavano a capire la realtà e a non farci sedurre dalla facilità di una filosofia compiaciuta di sé e della propria astratta e privata coerenza. Fuori dall'Università e dalla biblioteca, ci incontravamo, molto spesso, nel caffè Basili, che aveva, allora, una volta alta e fredda. Si discuteva per ore sulle nostre letture, sulle difficoltà nostre e del tempo. Loris, così io lo ricordo, era, allora, impetuoso nel dibattito, ma anche paziente nell'ascoltare e nel suggerire, continuamente pronto a mettere in questione e a verificare le idee

che veniva maturando. Col tempo egli avrebbe mitigato l'impetuosità della sua natura, sino al punto da apparire, dopo, quasi schivo. Negli ultimi anni della sua esistenza breve ma intensa, egli preferiva piuttosto ascoltare: e solo nei suoi rapidi e precisi interventi, durante le nostre conversazioni, egli rivelava la forza e la saggezza di quei silenzi. Ci era di guida, di stimolo; la sua parola era sempre carica di suggestioni e di problemi.

Negli anni dell'Università ci recavamo, a volte, la sera, al "Ragno d'oro" o alle feste popolari nel palazzo Albani. Non era solo, per lui, un modo di manifestare il suo brio, la sua gioia di vivere. Le feste avevano, allora, per noi, un altro colore, un altro senso. Era un modo di non estranearci dagli altri, di mantenerci a contatto con la povera gente. Non c'era luogo né piazza né strada di questa "nostra" città che non ci vedesse impegnati in colloqui che si continuavano, a volte, fino all'alba: la Pineta, le Vigne, il Colle dei cappuccini, la Cesana. Ecco perché non mi è né mi sarà più possibile trovarmi in un qualsiasi luogo di Urbino che non sia legato alla figura e alla memoria di Loris. Per me, per noi che vivemmo, insieme con lui, la vita di Urbino negli anni 1945-50, Loris fa parte della Città. Basta un particolare a suggerirmi d'improvviso il suo ricordo, a rievocare la sua cara figura, quel suo sguardo limpido e profondo, quel suo inimitabile sorriso.

Il sodalizio d'un tempo si era rinnovato in questi ultimi anni, al suo ritorno ad Urbino, come insegnante questa volta. La famiglia si era intanto arricchita. C'era anche Livio (Sichirollo *n.d.r.*). Loris era tornato fra noi (la Città era rimasta sempre nel suo cuore e il contatto ideale non si era mai spento), pieno di entusiasmo, maturo, con nuovi progetti, ma anche con un bagaglio di attività scientifica già considerevole: gli studi su Romagnosi, Cattaneo, la filosofia italiana dell'Ottocento, Hegel. Dopo il suo ritorno, aveva realizzato quel *Locke e i suoi problemi* (1959) che è il segno di una intelligenza storiografica d'eccezione. Qui egli aveva investito Aron, Heidegger e si accingeva a studiare Nietzsche.

Quello che ci resta di lui non è che un pallido segno della sua personalità, della sua cultura, del suo vigore teoretico. Pochi come lui sapevano cogliere gli aspetti più vivi e tipici di un avvenimento politico, di un fatto culturale, di un libro. Egli ci ha dato molto, e moltissimo ci avrebbe potuto dare, se non ci fosse stato strappato. Egli ha portato con sé anche una parte di noi. Senza Loris noi ci sentiamo realmente più poveri.

1965

In *Studi Urbinati*, nuova serie B, XXXIX, n. 2, 1965, pp. 319-320.

ENRICO GARULLI

ENRICO GARULLI, nato a Peglio (Pesaro) il 26 gennaio 1925 e morto a Urbino nel luglio 1985. Ha insegnato Storia della filosofia moderna e contemporanea e Filosofia della scienza. È stato direttore dell'Istituto superiore di scienze religiose di Urbino.

Tra le sue opere ricordiamo: **Saggi su Spinoza*, STEU, Urbino 1958; *Problemi della filosofia husserliana*, Argalia, Urbino 1964; **Esperienza e metafisica nella filosofia moderna*, Argalia, Urbino 1968; *Problemi dell'Ur-Heidegger*, Argalia, Urbino 1969; **Fra logica e storia*, Argalia, Urbino 1972; *Heidegger*, Cittadella, Assisi 1975; *Studi sul neopositivismo e altri saggi*, 1977; **Heidegger e la storia dell'ontologia*, Argalia, Urbino 1978; *Prospettive antropologiche*, Piovan, Abano Terme 1981; *Filosofia cristiana. Modernità Valori*, Quattroventi, Urbino 1982; *Concetti e problemi della filosofia*, Lanciano 1983; *Itinerari di filosofia ermeneutica*, Quattroventi, Urbino 1983.

Da ricordare anche i saggi: *Note sulla logica formale nel pensiero di Kant* (1972); *Kant e Schelling*, 1977; *Forme epistemologiche contemporanee* (1980), e la cura del volume collettaneo: *Filosofia e scienze della natura*, Massimo, Milano 1983 per il centenario della nascita di Jacques Maritain.

Su Garulli cfr. il vol. coll. *Il contributo di Enrico Garulli agli studi di filosofia moderna e contemporanea*, a c. di Giancarlo Galeazzi, Accademia marchigiana di Scienze lettere e arti - Università degli studi di Urbino, Ancona - Urbino 1986

Sono contrassegnate con un asterisco le opere citate da Salvucci nel suo contributo su Garulli (n.d.c.)

Può un filosofo metafisico fare storia della filosofia senza sacrificare la storicità dei sistemi di cui si occupa? Detto con altre parole, lo può senza fare violenza a quel riconoscimento, di cui siamo debitori soprattutto ad Hegel, che i sistemi filosofici sono condizionati, di volta in volta, da una determinata situazione storica che proprio nei sistemi, come concettualizzazione o determinazione concettuale di essa, si solleva alla consapevolezza della propria storicità? E può il filosofo metafisico fare storia della filosofia nella coscienza della storicità del suo stesso procedere?

D'altra parte, possono davvero i sistemi venir strappati violentemente da quel vivente rapporto dialettico che volta a volta essi inevitabilmente mantengono con altri sistemi, per essere considerati soltanto nella loro interiore absolutezza e, perciò, in una loro supposta incondizionatezza, dimenticando così che proprio quel rapporto vivente li giustifica e li rende intelligibili nel loro succedersi? Senza questo rapporto vivente si renderebbe assolutamente gratuito il sopravvenire di altri sistemi e perciò l'esserci stesso di una storia della filosofia e, in essa, di una direzione. Si tratta di una problematica complessa segnata da molti nodi non ancora interamente sciolti.

Nella sua notevole produzione di storico della filosofia, Enrico Garulli, educato qui ad Urbino alla scuola neo-classica severa e rigorosa di Gustavo Bontadini, al cui insegnamento è rimasto fondamentalmente fedele, comunque senza inerzia, ha costantemente cercato, in uno sforzo di mediazione difficile e complessa, di non

smarrire neppure la lezione forte che gli veniva dall'altro suo maestro, Arturo Massolo: la lezione della storicità, della dimensione storica della filosofia. Scrisse una volta: "Massolo considera la metafisica come storicità, cioè come scelta ed opzione. La stessa persona appartiene ad essa nel senso della libertà e dell'azione. Conciliare questa dimensione soggettiva e poetica (e quasi tragica) dell'uomo, con la dimensione oggettiva e storica, è stato il compito più difficile del Massolo; in ogni caso, l'indice più vero del suo *iter* speculativo".

Scrivendo questa pagina forse Enrico pensava anche a se stesso, allo sforzo di mediazione che egli veniva compiendo, al suo sforzo di conciliazione/mediazione di filosofia e storia, di logica e realtà. È in particolare su questo punto che scelgo di mantenere la mia relazione.

Nella storia della filosofia Enrico scorgeva continuità e direzione. Ecco perché nella "presentazione" a *Esperienza e metafisica nella filosofia moderna* aveva potuto scrivere che la scoperta della "dimensione della continuità radicantesi nel passato [...] fu per molti giovani della generazione dell'immediato dopoguerra un primo modo per riscoprire la storia. Fu il senso di questa continuità a non farci disperare: come fu il senso di questa continuità a farci intendere [...] le [...] travolgenti modalità del senso storico". Il rifiuto delle conclusioni dialettiche (egli aggiungeva) non faceva velo al suo riconoscimento della incidenza forte della storia.

Si guardi al titolo di per sé estremamente significativo del suo volume del 1972: *Fra logica e storia*. Era un titolo scelto per indicare con quel "fra" due sollecitazioni entrambi urgenti. Enrico lo confessa testualmente. I due termini "vogliono anche indicare due costanti di una riflessione, la quale, oltre ad avere un carattere autobiografico ([...] legato alla personalità dell'autore), è l'indice di una permanenza di temi nell'odierna problematica filosofica". Si tratta qui soprattutto della "permanenza" del problema del rapporto fra logica e storia, fra filosofia e realtà.

Se per lui era un punto fermo che la “filosofia sotto qualunque angolo investighi il reale, lo fa sempre in termini di universalità”, questo punto fermo va messo in rapporto con il senso in cui egli assume il termine storia, nel senso “di richiamo a quei valori, i quali vengono emergendo dalla esperienza: che è e resterà sempre l’*Ausgangspunkt* di ogni riflessione”.

Nessun cedimento eccessivo certo, perché, come si affretta a puntualizzare immediatamente dopo il “breve confronto” che sviluppa nel libro con “alcune prospettive filosofiche in chiave dialettica e storicistica”, egli si muove “nella direwzione metafisica (classica o neoclassica...): una specie di metro di misura al quale [egli aggiunge] non vorrei venir meno, essendo esso [...] l’ambito di veritatività di tutto ciò che, in filosofia, aspira all’universale” (*ivi*, p. 8).

Occupandosi di Spinoza, egli cerca di enucleare la “idea spinoziana della filosofia” (nel senso della totalità-sistematicità) di modo che la sua “storicizzazione” venga pur sempre a “comporsi con aspetti più sistematici (in senso metafisico) dell’atto filosofico” (p. 11). Comunque l’interesse per la “configurazione storica del pensiero spinoziano” (sono espressioni testuali) alimenta di continuo la ricerca, come sembra emergere anche dalla valutazione largamente positiva, che egli avanza, della lettura spinoziana di Sylvain Zac, il quale “si pone dal punto di vista dei problemi che Spinoza si è posto, sempre alle prese con un *milieu* intellettuale, sociale e politico ben determinato...”. L’interesse per la “idea spinoziana della filosofia” non esclude l’attenzione per la realtà che quella idea teorizza, dacché, come egli riconosce con Zac, “la vita specificamente umana in generale e la vita filosofica in particolare non sono possibili che in seno alla città”, in una città nella quale gli uomini possano vivere in “comunione” resa possibile come preconditione dalla “comunicazione libera di pensieri”.

Questo interesse costantemente ritornante per la città gli derivava indubbiamente dal Massolo, l’altro dei suoi maestri, dal quale

egli aveva appreso che “nelle vicende stesse della comunità sono da ricercare le ragioni più profonde della filosofia”, di una filosofia che voglia porsi come forza “liberatrice di una comunità rinnovata nel dialogo”.

Questo compito, come legge Enrico, ha nel Massolo “le sue radici nell’orizzonte della coscienza” e ciò “dimostra la serietà di questo filosofare, nel quale le ragioni del pensiero sono considerate come espressione di una non sopita passione per l’universale”. Egli si riferiva ad un asserto del Massolo contenuto nella *Presentazione a Heidegger contro Hegel* di Ricci Garotti: “chi scrive pensa che, muovendo dal presente riconoscimento sulla [...] originalità della coscienza, possa essere ulteriormente enucleata una problematica della soggettività in senso antisoggettivistico”, non, dunque, nel senso di una soggettività che, con disumano orgoglio, pretenda di porsi come assoluto inizio e senso della filosofia, soddisfatto della sua coerenza interiore: laddove, come Enrico ricorda, per il Massolo il “giudizio di valore” di una filosofia “non riguarda la coerenza logica e sistematica”, bensì la sua capacità di porsi come “individuazione storico-politica”.

È con Hegel, come Enrico ricorda ancora una volta con il Massolo, che per la prima volta prende consapevolmente consistenza il significato pratico-politico della filosofia, perché Hegel “non parte dalla filosofia, ma dalla realtà etico-politica, dai bisogni del tempo: non dai bisogni di una ragione in sé”. Qui sta la sua svolta “antispeculativa” operata da Hegel e continuata da Marx.

Occupandosi di Hegel, nel volume *Filosofia cristiana*, Enrico sottolinea che con Hegel “prevale il tema della “conciliazione” dello spirito con la storia del mondo e con la realtà, [in breve]... quello di una riscoperta del *telos* che dia un senso alle epoche storiche...”. Egli ripete con il Massolo il senso che si deve riconoscere alla “antidialettica di Nietzsche”, di un filosofo che vede nell’avvento della dialettica l’irruzione della plebe, ad opera di Socrate, il plebeo. Pur

sempre con il Massolo, Enrico ricorda che Nietzsche nega la positività del rapporto dialettico schiavo-padrone, che è, invece, per Hegel, il grande presupposto della storia, perché quel rapporto è messo in movimento e si potenzia dello “spirito della vendetta”, per cui semmai bisognerebbe procedere ad una liberazione dallo spirito della vendetta e perciò dalla storia, che è mossa da esso. Enrico si richiama ad un testo esemplare del Massolo: “il rifiuto di Nietzsche è il rifiuto della dialettica dell’impegno”.

Questo rifiuto è all’origine dell’antidialettica di Nietzsche e del concetto che egli ha dell’*eterno ritorno*. Da qui viene il rigore di Nietzsche: lui non può comprendere la storia se non come decadenza, non può comprenderla, cioè, come “azione totalizzante”.

Il rifiuto dell’impegno coincide con l’oblio del reale, e con il rifiuto della storia. Nel registrare con puntualità questo punto di vista, Enrico si è posto sulla linea di quanti oggi assumono una decisiva posizione polemica verso i negatori della storia.

Ad Heidegger Enrico ha dedicato il suo lavoro più riuscito: *Heidegger e la storia dell’ontologia* che raccoglie e sistema una serie di interventi via via operati nel tempo. Egli ha cercato di liberare Heidegger dalla impressione di costituire una “voce isolata, lontana dalle voci e dai problemi entro cui si svolge la coscienza contemporanea”

Heidegger gli appare come il filosofo che non solo si richiama alle questioni “più cruciali della nostra epoca storica, quali la scienza e la tecnica”, ma che dimostra “una capacità quasi unica, nella storia del pensiero, di vedere tutti questi problemi, e la storia stessa nel suo insieme, alla luce della problematica ontologica nel suo intero sviluppo”. Il mondo della tecnica appare ad Heidegger “un gigantesco mondo della disperazione”, il compimento del “non-senso” che minaccia l’uomo nella sua stessa esistenza.

Enrico ha insistito molto sul “dialogo produttivo con il marxismo” auspicato da Heidegger e sull’incontro, auspicato da alcuni

studiosi francesi, fra la “visione storico-cosmica di Heidegger” e la “concezione storico-politica” di Marx. Richiamandosi ad Axelos, egli osserva che, se i pensieri di Marx e di Heidegger possono essere considerati come due “sentieri nella stessa strada”, occorre denunciare due carenze: in Marx mancherebbe, almeno parzialmente, la risposta alla domanda sul “senso del mondo” e in Heidegger quella relativa all’uomo empirico che “si universalizza e si mondanizza”.

Da Hegel, Enrico ha appreso che è soprattutto in epoche di crisi che torna a riproporsi con ossessione la domanda: che cosa è la filosofia? Una domanda centrale in Heidegger. Ma la risposta esige, come Enrico legge in Massolo, che si “eviti una filosofia della filosofia”, una filosofia che “si occupi solo di se stessa”, nell’“oblio” del reale drammatico e tempestoso, nell’oblio, in breve, della città-storia. Ma la conclusione del Massolo che nell’uomo scorgeva il “fondamento di lui stesso e della città storia” non poteva non provocare una “qualche perplessità” in Enrico, filosofo metafisico. Così egli scrive: “Se la filosofia nasce da un rapporto con una situazione concreta (società, storia, comunità...), non si può dimenticare che il fondamento di queste ampie relazioni resta sempre l’uomo, la persona, non essendo la società, in fondo, che relazione di persone. Ci chiediamo [egli aggiungeva]: può l’universale storico come città-storia rendere immanenti tutte le modalità esistenziali dell’uomo, compresa quella metafisica, che pure è espressione dell’uomo storico?”.

Come ho ricordato altrove, in un appunto trovato fra le sue carte, e scritto nel suo ultimo tempo, così egli dice della sua attività di studioso: “Non m’illudo, tranne per quanto riguarda la difesa legittima del mio lavoro, di poter sostenere che la prospettiva ontologico-metafisica garantisca in pieno l’esigenza di una storia della filosofia. È chiaro che la storia delle idee si intesse pure di altri motivi, che vanno inquadrati storicamente e riferiti all’ambiente

culturale e sociale. Questo metodo di ricerca, oggi, è certamente fra quelli più fruttuosi, in quanto detiene la chiave di un'ermeneutica storica in tutte le sue latitudini. Se non fosse per il suo atteggiamento agnostico verso la metafisica, direi che questo metodo sia quello che potrebbe produrre risultati più lusinghieri. Come si è avvertito, però, anche questi dati oggettivi del lavoro storiografico, e così quelli che stiano eventualmente a denominare un certo carattere della esperienza storica, si ripresentano al metro di una valutazione "analitica" e "dialettica": nel primo senso, in quanto si pongono come elementi di base delle singole prospettive, che bisogna pure padroneggiare; nell'altro senso, poi, in quanto vengono a condizionare la spinta successiva, cioè quel discorso di fondo, in cui la filosofia ritrova la giustificazione della propria validità.

Con ciò si vuoi dire che la storia della filosofia e la filosofia si richiamano reciprocamente, non però in virtù di un loro nesso dialettico, come se i singoli sistemi fossero semplici episodi di un assoluto che stia alle spalle, ma in quanto l'una e l'altra mirano a ritrovare il senso profondo di se stesse, caricandosi dei significati che vengono emergendo. In questo senso si potrebbe dire con linguaggio attuale che la filosofia produce "il significato del significato", dovendo essa, appunto, rilevare la struttura logica dei vari discorsi, in quanto questi vertono, fra l'altro, sui principi e sul loro valore operativo. Anche questa indagine va annoverata fra quelle con cui si attua, nel nostro tempo, l'insopprimibile teoresi; ed essa è storica, s'intende, nella misura in cui il piano di incidenza resti al livello dell'umano, o, meglio, di un umanesimo consapevole del nesso inscindibile fra coscienza speculativa e coscienza storica".

Peccato che egli non abbia potuto ulteriormente perseguire la ricerca di questo "nesso inscindibile", una ricerca nella quale credo che si possa legittimamente ravvisare ancora la presenza delle due sollecitazioni iniziali che avevano segnato, nella nostra Facoltà, il suo aprirsi alla ricerca filosofica. Peccato che egli non abbia potuto,

ora che era finalmente libero da preoccupazioni concorsuali, dedicarsi a quella lettura paziente, appena iniziata, della hegeliana *Fenomenologia dello Spirito* che rappresentava per lui una nuova fase della sua presenza nel dibattito storico-teorico contemporaneo che invece sembra compiacersi solo del “pensiero debole” che in fondo accetta e si chiude nell’esistente, nelle sue stesse forme effimere, a differenza del pensiero forte che si rivolge al sostanziale e che si tiene fermo al senso della storia.

In Aa.Vv., *Il contributo di Enrico Garulli agli studi di filosofia moderna e contemporanea*, a cura di Giancarlo Galeazzi, Accademia Marchigiana di Scienze Lettere ed Arti, Ancona, Università degli Studi, Urbino 1986, pp. 7-12.

ITALO MANCINI

ITALO MANCINI, nato a Schieti (Urbino) il 4 marzo 1925 e morto a Roma il 7 gennaio 1994. Ha insegnato Filosofia della religione, Filosofia teoretica e Filosofia del diritto all'Università di Urbino. Ha fondato e diretto l'Istituto superiore di scienze religiose e la rivista "Hermeneutica".

Tra le sue opere ricordiamo: *Ontologia fondamentale*, La Scuola, Brescia 1958; *Il giovane Rosmini. La metafisica inedita*, Argalia, Urbino 1963; *Filosofi esistenzialisti*, Argalia, Urbino 1964; *Filosofia della religione* (1964), Marietti, Genova 1986; *Linguaggio e salvezza*, Vita e Pensiero, Milano 1964; *Teologia controversia*, Vita e Pensiero, Milano 1970; *Kerygma*, Argalia, Urbino 1970; **Dietrich Bonhoeffer*, Vallecchi, Firenze 1969, Morcelliana, Brescia 1995; **Novecento teologico* (1971), Vallecchi, Firenze 1977; *Grandi ipotesi*, Vita e Pensiero, Milano 1974-76; *Teologia, ideologia, utopia*, Queriniana, Brescia 1974; *Kant e la teologia*, Cittadella, Assisi 1975; *Futuro dell'uomo e spazio per l'invocazione*, L'Astrogallo, Ancona 1975; **Con quale comunismo*, La Locusta, Vicenza, 1976; *Con quale cristianesimo*, Coines, Roma 1978; *Come continuare a credere*, Rusconi, Milano 1980; **Negativismo giuridico*, Quattroventi, Urbino 1981; *Il pensiero negativo e la nuova destra*, Mondadori, Milano 1983; **Filosofia della prassi*, Morcelliana, Brescia 1986; *Tre follie*, Camunia, Milano 1986; **Guida alla critica della Ragion pura*, Quattroventi, Urbino 1987-88; *Tornino i volti*, Marietti, Genova 1989; **L'ethos dell'Occidente*, Marietti, Genova 1990; *Scritti cristiani. Per una teologia del paradosso*, Marietti, Genova 1991.

Postumi sono apparsi i volumi: *Come leggere Maritain*, Morcelliana, Brescia 1993; *Diritto e società*, a c. di Enrico Moroni, Quattroventi, Urbino 1993; **Frammento su Dio*, a cura di Andrea Aguti, Morcelliana, Brescia 1999.

Su Mancini cfr. i voll. coll.: *La filosofia politica nel pensiero di Italo Mancini*, Quattroventi, Urbino 1994; *Italo Mancini. Dalla teoresi classica alla modernità come problema*, a c. di Galliano Crinella, Studium, Roma 2000; e i due fascicoli di "Hermeneutica": *Kerygma e prassi. Filosofia e teologia in Italo Mancini*, pres. di Piergiorgio Grassi, 1995; *Filosofia teologia politica. A partire da Italo Mancini*, pres. di Piergiorgio Grassi 2004.

UNA DELLE VOCI PIÙ ALTE DELLA FILOSOFIA CATTOLICA CONTEMPORANEA

Ho lungamente esitato prima di accingermi a scrivere queste pochissime righe a ricordo di un amico carissimo strappato, nella pienezza della sua maturità intellettuale, dalla violenza della morte, alla città di Urbino, alla sua antica e gloriosa Università, che, in lunghissimi anni, era stata profondamente segnata dalla originalità e dalla forza del suo magistero, ai fratelli, agli amici, alla Chiesa, e al tempo speculativo. La personalità filosofica di Italo Mancini, una delle voci più alte della filosofia cattolica contemporanea, è così complessa e sollecitante, e non solo per la ricchezza e il rigore della sua produzione e per l'esemplare attività di maestro, che pochissime righe risultano inevitabilmente impotenti a fornire persino una pallida idea del suo valore di filosofo e del vuoto che la sua immatura scomparsa ha lasciato non solo nella cultura italiana, ma anche negli allievi numerosissimi e negli studenti, perché la sua ricerca incessante si coniugava sempre armonicamente con una attività didattica esemplare. Aveva trasformato la sua casa-biblioteca, affacciata sullo splendido Colle delle Vigne, in un vero e proprio *college*, assiduamente frequentata da studenti che vi si formavano alla ricerca e vi preparavano le loro dissertazioni di laurea. Ed egli era sempre lì, pronto a consigliare, a suggerire, così manifestando, anche fuori delle aule accademiche, la sua irresistibile vocazione di maestro. Come ha ricordato Carlo Bo, egli era sempre dalla parte degli studenti. Nel '68 ne aveva condiviso lo slancio innovatore, tenendo pur sempre fermo, però, alla serietà della preparazione e alla disciplina degli studi. Era la condizione studentesca che voleva

migliorata, al massimo possibile, nei servizi e nelle strutture, ma respingeva con vigore la facilità e l'evasione.

Allievo di Gustavo Bontadini a Milano, egli aveva via via allargato i suoi orizzonti culturali e i terreni d'intervento, immediatamente dopo il suo arrivo ad Urbino in un momento felice, quando il clima culturale della città era alimentato da maestri prestigiosi: Carlo Bo, Arturo Massolo, Leone Traverso, Scevola Mariotti, Claudio Varese, per fare soltanto qualche nome. Egli inseguiva una sua strada, misurandosi con i grandi problemi del tempo pur nella coerente fedeltà alla sua condizione di sacerdote, che tuttavia non gli ha mai impedito di manifestare quelle irrequietezze che sono peculiari degli animi grandi. La comunità ecclesiale di Urbino lo ha onorato in forma solenne. La messa funebre, in quella cattedrale che lo aveva visto officiare ogni domenica con grande affluenza di pubblico (e gli studenti erano sempre numerosissimi), è stata concelebrata da ben 5 vescovi e da oltre 40 sacerdoti.

La sua stessa estrazione sociale (il padre aveva lavorato come minatore) lo spingeva a non guardare soltanto al Cielo - il luogo ovviamente privilegiato del suo sguardo - ma anche alla terra, dove soffrono e lavorano gli uomini spesso, troppo spesso, nella durezza della condizione. La radice profonda di molta parte della sua riflessione di filosofo sta proprio qui. Manifestava fiducia nella ragione contro tutte le forme di irrazionalismo e grande spazio aveva, nel suo incessante interrogare e interrogarsi, il tema della speranza. Riconosceva alla cultura marxiana un carattere "forte", così ponendosi in rottura contro tutti i celebratori del pensiero debole e contro tutti i negatori del senso. Bonhoeffer, Barth, Bultmann erano i suoi autori preferiti, ma anche Bloch. La sua ultima lezione pubblica, alla quale abbiamo assistito tutti con estrema commozione, perché avvertivamo tutta la sua sofferenza, l'aveva dedicata a Heidegger nei confronti con il problema di Dio. A Kant aveva rivolto una particolare attenzione, come è testimoniato dalla

sua analisi esegeticamente rigorosa dell'opera critica. Passato alla cattedra di Filosofia del diritto nella Facoltà di Giurisprudenza, aveva affrontato in opere di grande spessore teoretico, ma anche documentatissime e sollecitanti, la problematica del negativismo giuridico, l'*ethos* dell'occidente e la filosofia della prassi. Da ricordare, inoltre, i suoi scritti più tematicamente teologici e di filosofia della religione, sempre fortemente innovativi. La rivista "Hermeneutica" da lui fondata ha rappresentato e rappresenta un incontro obbligato per quanti vogliono orientarsi in questo filone importante della filosofia contemporanea, ma anche per la ricchezza dei temi e delle problematiche che i suoi allievi (egli era anche un efficace organizzatore di cultura), ma non solo essi, vi hanno affrontato e vi affrontano.

L'Università degli Studi di Urbino si accinge ad onorarlo con due volumi, uno a cura delle Facoltà di Magistero, di Giurisprudenza e di Lettere e Filosofia e, un altro, a cura della Facoltà di Scienze politiche. Sarà anche per me l'occasione per parlare della sua opera con l'ampiezza che merita. Eravamo amici fraterni. Non avevano mai fatto velo ai nostri rapporti le differenti posizioni ideali e ciò anche nel solco di quel pluralismo culturale che ha da sempre segnato e segna in positivo il nostro Studio.

1993

APPENDICE

RITRATTO IN FORMA DI INTERVISTA

di Livio Sichirollo

Ho conosciuto Salvucci a Urbino nell'agosto del '48. Un'epoca che, per molte ragioni, non escluso il nostro attuale presente, a tutti e due appare preistorica - una lontananza faraonica. Studiavo a Milano (filosofia alla Statale), dove vivevo. Avevo incontrato Carlo Bo e Arturo Massolo, mi dissero dell'istituzione dei corsi estivi (una novità, credo, allora) presso la Facoltà di Magistero e mi convinsero a iscrivermi. Fu il mio primo viaggio verso l'Italia centrale, *terra incognita* per un lombardo medio-borghese di famiglia "politecnica" (secondo l'accezione, non sempre positiva, che il termine assume nei ben noti *Disegni milanesi*). Conoscevo i laghi, certo, meglio il lago Maggiore e le sue dure, impervie colline, a ridosso delle Alpi, che pure frequentavo, come frequentavo la riviera ligure dove incontravo rampolli di analoghe famiglie piemontesi, anzi torinesi, dello stesso cetto, dello stesso livello economico - un po' smorti, un po' tonti, "secchioni". Vietato avere rapporti con alieni. Dire che la nostra apertura mentale, sociale e culturale fosse un po' limitata è un piacevole eufemismo, ma le nostre famiglie e le locali industrie popolazioni erano contente così.

Figuratevi l'incontro con le Marche, con un paesaggio del tutto inedito, che sembrava inventato all'occhio di chi aveva scarsa esperienza della luce, dei suoi giochi e riflessi - e con una città piccolissima, percepibile con un solo sguardo, tutta racchiusa, più che nelle sue mura, dall'abbraccio geloso del *Palazzo Ducale*, imponente sì, ma con la grazia, il dono di scomparire nella sua stessa città quasi fosse una casa qualunque.

E figuratevi l'incontro con un'università pullulante di studenti in piena estate, per lo più anziani, con gli accenti dialettali più diversi, in prevalenza meridionali, con qualche veneto, maestri elementari, che riprendevano gli studi dopo la guerra, e portavano con sé la famiglia - in una sede austera, del Quattrocento, anzi, più antica del Palazzo. Capire tutto questo non era semplice, ero del tutto spiazzato: a Milano eravamo iscritti in dodici all'intero corso di filosofia della Facoltà di lettere, tutti milanesissimi, almeno per adozione o residenza, compresa la maggior parte dei professori, tutti frequentanti, poco socievoli, avari di parole. A Urbino trovavo, in agosto, cento-duecento persone (si moltiplicarono poi con l'istituzione del proseguimento dell'appello estivo degli esami) che potevano frequentare solo saltuariamente, vivacissimi, sempre pronti alla discussione, sprofondati nei libri come dimostravano l'affollamento della biblioteca e la loro scarsa circolazione in città.

Qui Salvucci era già qualcuno. Uno studente anziano, non per età, ma per un *curriculum* di studi che lo aveva fatto brillare presso professori terribili e temibili come capitava di trovarne a quei tempi - e la cosa, è ovvio, era nota ai compagni. Ebbi poi occasione di assistere a qualche esame. Posso assicurare che (indipendentemente dall'esito che poteva anche essere positivo) un esame con il latinista Ronconi o con Arturo Massolo era una vera e propria battaglia. Secondo la testimonianza di Salvucci (e di altri studenti progrediti, cioè già più volte rimandati) era decisivo tenere la posizione, resistere sulla sedia accanto alla cattedra. Le urla di Massolo, basso profondo, tonante, anche quando senza manifestarlo approvava, risuonavano per tutto l'ateneo e riducevano di colpo la fila di coloro che attendevano il proprio turno. Anche Ronconi gridava, ma in falsetto, e più che altro se la prendeva con i libri dei candidati che venivano orrendamente strapazzati e talora lanciati lontano (poi se ne scusava) - e con la propria fronte: per una specie di tic nervoso se la grattava sino a ferirsi mentre ascoltava, disperato, saltando per

la stanza, traduzioni e commenti fantasiosi e senza senso. Ma non era facile neppure sostenere l'eleganza verbale e lo sguardo distante di Piero Rebora, anglista, o la freddezza, l'ironia e i lampi degli occhi di Fabio Cusin, storico fra i più intelligenti negli anni della sua maturità (morì presto, nel '55), rifiutato dalla corporazione, a torto dimenticato.

Erano dei maestri, e non solo i citati. Quando ne parliamo, Salvucci ed io riconosciamo di aver goduto di una singolare fortuna, di essere stati privilegiati. In questa occasione ne abbiamo parlato più a lungo del solito. Ecco che cosa mi ha detto:

Erano maestri grandi, sempre pazienti nell'ascoltare, nel suggerire e nell'orientare. C'era il grande storico Fabio Cusin che temperava il nostro entusiasmo giovanile con il suo sano pessimismo storico; c'era l'eminente anglista Piero Rebora (fratello del grande poeta cattolico Clemente) che attraverso la lettura ed il commento delle tragedie di Shakespeare ci faceva conoscere nella loro grandiosità i drammi eterni dell'uomo, mentre l'insigne latinista Alessandro Ronconi, attraverso Lucrezio, ci apriva gli occhi allo stupefacente mondo della natura, e Carlo Bo, il nostro Magnifico Rettore, che già da allora aveva deciso di legare per sempre la sua esistenza e la sua attività di maestro alla città di Urbino, illustrava il rapporto di letteratura e vita; e Pasquale Rotondi che, con la sua sapiente ricostruzione delle fasi costruttive del Palazzo Ducale e della sua struttura, ci consentiva di penetrare più a fondo nella magia della città e nella storia dei Montefeltro, mentre il noto filosofo cattolico Gustavo Bontadini ci aiutava a capire che il pensiero cattolico contemporaneo doveva essere interpretato non come un nemico ma come l'erede del pensiero moderno. C'era poi il mio indimenticabile maestro, Arturo Massolo, al quale va di continuo il mio ricordo vivissimo di discepolo. Il suo insegnamento veniva incontro con decisione al nostro bisogno di concretezza e di costruzione di un mondo sempre più giusto ed umano con la rinuncia a ogni disinvoltura. Con Kant ci insegnava che la ragione è lenta e pesante e, con Hegel, che il concetto è paziente. Ci insegnava, in breve, che la ragione non ama gli slanci, perché impone il duro lavoro del

pensare. Con il suo insegnamento la presa dei nostri occhi diventava sempre più tenace, perché sempre meglio in grado di cogliere, al di là del contingente che le maschera, le contraddizioni del tempo e il bisogno profondo di una organizzazione socio-politica sempre più conforme a ragione.

Salvucci dunque, come ho detto dianzi, godeva di un certo prestigio presso i professori e gli studenti. Infatti, quando lo incontrai (il ricordo è netto) a pochi passi dall'Università, di fronte al palazzo Petrangolini, era circondato da alcuni compagni più vecchi di lui (a me sembravano vegliardi, male in arnese poi, dati i tempi) che gli chiedevano informazioni e consigli sui corsi, gli esami, i vari piani di studio. Attraverso Massolo ciascuno di noi sapeva dell'esistenza e della presenza a Urbino dell'altro. Sulle prime l'avvio ebbe qualche incertezza. A vent'anni non è facile né ovvio comunicare. La provenienza, le diverse situazioni personali costituiscono un impaccio. Lo dico oggi, riflessione postuma. Allora seguì subito una immersione completa nel labirinto dell'*Introduzione all'analitica kantiana* del Massolo: un testo fitto, ostico quanto scarno, 121 paginette, non eravamo riusciti a venirne a capo.

Il problema: le *deduzioni* dell'*Analitica* della *Critica della ragion pura*, il conflitto fra l'intelletto reso *sensibile* dalla dottrina dello schematismo (1781) e l'intelletto-ragione della *Dialettica trascendentale*, libero dal sensibile, quindi infinito. D'altra parte Kant stesso - e di qui il problema - non spiegò mai il conflitto, ma lo soppresse e presentò come risultato la nuova edizione della *Critica* (1787) e insieme la *Critica della ragion pratica*: l'uomo ragionevole ma finito - essere finito, condizionato dal bisogno, capace di *conoscenza* scientifica e a un tempo essere di ragione, libero di *pensare* l'infinito, quegli universali che, appunto, sono la ragione (pratica) della sua vita morale e storica. Questo il problema, per nulla chiaro nei suoi passaggi interni. Mesi dopo Salvucci cercò di presentarlo a Massolo all'esame di Storia della filosofia (e citava

dal suo testo della *Critica* ridotto per l'uso a pagine sfogliate ormai quasi illeggibili per note in margine e in calce, e rinvii senza fine). Massolo rimase sbalordito, me lo raccontò più volte - così come corse subito a dire a Ronconi, che faceva esami nella stanza accanto, di aver trovato un giovane che aveva capito il suo libro meglio di lui. E tanto lo incoraggiò, tra una furiosa discussione e l'altra, che Salvucci pubblicò poi il suo primo Kant, *La dottrina kantiana dello schematismo trascendentale* nel 1957 fra le pubblicazioni dell'Università di Urbino. Un libretto esemplare che potrebbe recare come sottotitolo: *L'Introduzione all'analitica kantiana spiegata al suo autore e viatico ai futuri lettori della Critica*. Salvucci vi ritornò, come vedremo. Enzo Paci, uomo sensibile all'aria e allo spirito dei tempi, ne tenne conto e forse ne fu ispirato nel suo *La filosofia contemporanea* (1957, 1974²).

Devo in gran parte a Salvucci, alle nostre discussioni di quell'estate (che molestavano i sonni degli inquilini accanto alle nostre stanze), al suo, diciamo così, Kant di Massolo, il mio interesse per Kant: gliene sono grato e mi fa piacere dichiararlo in questa occasione. Per strade diverse siamo rimasti fedeli a Kant, sollecitati dall'incontro con un altro genio filosofico e uomo di cultura enciclopedica ("presque sans faille", come ebbe a scrivere Aron nei suoi *Mémoires*), Eric Weil: a Pisa e a Urbino era quasi di casa, e passava l'estate in Toscana, divenne nostro comune e caro amico. Noto in Italia soprattutto per il suo *Hegel e lo Stato* (1950: lo fece tradurre Massolo per Vallecchi, oggi presso Guerini), giustamente celebre, un risultato definitivo, sono rimasti invece in margine, e non solo da noi, i suoi *Problèmes kantians* (1963, 1970), che studiammo subito. E subito fummo d'accordo: una ricerca più ricca, più sollecitante, più calata nella storia del suo stesso Hegel - il vecchio Kant, anche il Kant del male radicale, colto nel momento in cui il suo sistema (critico) si apre alla (filosofia della) storia e alla (filosofia) politica. Salvucci ne tenne conto nei suoi ripensamenti kantiani. II

suo *Schematismo* fu rielaborato e rifuso ne *L'uomo di Kant* (1963, riveduto e ampliato 1975).

Anche solo brevemente indicare le linee fondamentali del mio libro *L'uomo di Kant* trascenderebbe i limiti dell'intervista. Vorrei ricordare soltanto che, nella coscienza di Kant, che nutre una sana fiducia nella storia dell'uomo, la conquista della libertà giuridica in fase di realizzazione nella Francia del suo tempo, assume il volto di una idealità che non potrà non realizzarsi anche nella realtà tedesca, la quale pure si mostra oggettivamente priva delle condizioni che potrebbero consentirne la modificazione. Già nella *Critica della ragion pura* Kant aveva dichiarato che la ragione umana non avrebbe potuto restare per sempre divisa, lacerata, ma avrebbe potuto, nel lungo periodo, realizzare una comunità nazionale e internazionale conciliata, segnata dalla pace perpetua. Nei suoi scritti di filosofia della storia egli aveva ammonito che tutto dipende dall'uomo, dalle sue scelte. Nutriva questo sano ottimismo anche se realisticamente annotava che nulla poteva essere previsto come in una dimostrazione scientifica perché un agente libero come l'uomo avrebbe anche potuto, con barbarica devastazione, distruggere tutte le conquiste della civiltà. Ammoniva però che l'idea di una comunità conciliata (un'idea regolativa) avrebbe potuto costituire (anzi avrebbe dovuto: un dovere, dunque) la meta dei suoi sforzi. Il progresso in questa direzione poteva e doveva accelerare.

Ho riletto questo *Kant*, e ancora una volta mi è parso il risultato più ampio e notevole della presenza di *Problemi kantiani* nella filosofia e nella storiografia contemporanee (Salvucci lo fece tradurre da Pasquale Venditti, e ne dettò una prefazione, QuattroVenti 1980). Se badiamo alla struttura del volume nelle sue tre parti: *L'uomo e lo schematismo trascendentale*, *Coscienza trascendentale e temporalità*, *Coscienza trascendentale e mondo degli uomini*, riconosciamo subito l'elemento portante, più nuovo della ricerca: il problema degli altri, con Kant, oltre Kant, rappresenta quel compimento, "non del tutto prefigurato dallo stesso Kant, che solo il Kant di Weil

- l'unità delle tre Critiche, e della ricerca *critica*, nella terza *Critica* - ha reso possibile. A mia conoscenza è forse questo, di Salvucci, il riconoscimento più convinto della portata speculativa di un testo che avrebbe meritato ben maggiore attenzione da parte degli studiosi.

Ho insistito sul momento kantiano del nostro incontro e sulle sue conseguenze perché ritengo la riflessione su Kant decisiva nella successiva evoluzione di Salvucci, perché vi si trovano coinvolte due figure come Massolo e Weil del tutto eccezionali, e non soltanto per quel che hanno rappresentato nelle nostre esistenze: esse meriterebbero (e non siamo i soli a riconoscerlo) un'attenzione e un interessamento ben diversi da quelli che un tempo corrivo e distratto come il nostro ha, per ora, loro dedicato. Ma non possiamo pretendere "pensieri profondi" (per dirla con Omero) da chi sia morso dalla tarantola del "nuovo" e del suo spettacolo.

Ma Kant e la filosofia non esaurivano, e non avrebbero esaurito in seguito, le nostre discussioni e conversazioni. L'amicizia divenne fraterna, si estese alle famiglie, lo scambio di idee divenne anche desiderio e piacere di conoscere esperienze lontane e diverse. Ho già detto quale fosse il mondo nel quale trovai immerso Salvucci. I racconti della sua famiglia e dei suoi luoghi restarono a lungo per me stupefacenti - qualcosa di mitologico, di immaginario per chi era cresciuto nell'anonimato di una grande città e non può avere neppure l'idea delle comunità che vivono porta a porta e partecipano insieme agli stessi periodici avvenimenti. La ricchezza e la vivacità umana e culturale dei piccoli centri, se non è vissuta in proprio, resta un fenomeno esterno che si arriva a conoscere (o meglio a *cogliere*, quando vi si riesce) solo per la via indiretta della letteratura o appunto, e meglio, dagli incontri con l'altro. Anni dopo feci la stessa esperienza con Giuseppe Bevilacqua, il germanista oggi a Firenze, con il quale passai un anno a Tübingen: le sue

storie della marca trevigiana, le follie della gente di Oderzo dove era nato, evocavano un'umanità e mi spalancavano un mondo che avrei ritenuto poco verosimile se lo avessi scoperto nei libri.

Della Ortona della mia primissima infanzia (la famiglia si era trasferita alla stazione di Casoli al termine della mia seconda elementare) conservo solo poche, ma significative immagini. La festa per l'inaugurazione del teatro Vittoria dove mio padre mi portava per assistere alle operette: ovviamente al loggione (fra esse ricordo "Il Paese dei Campanelli", "Una rondine non fa primavera"); il caffè all'aperto con le luci nei tavolini, collocato dove ora c'è il ristorante del Vecchio Teatro; le maggiolate, le processioni di San Tommaso e di san Rocco; e i compagni di scuola Rosario Grilli, Rocco Borromeo, Corrado Rupa, e il terribile maestro Francia, sempre con la bacchetta a portata di mano. Più tardi, nei miei ritorni a Ortona con la famiglia, durante l'estate, avrei lungamente conversato con lo zio di Rosario Grilli, uno storico dalla personalità singolare ed estrosa.

Prima del suo trasferimento a Urbino Salvucci, che è nato a Ortona a Mare il 5 agosto 1924, è vissuto tra Ortona, Casoli e Lanciano, dove ha studiato e conseguito la maturità nel 1943 con la media del nove. A Casoli abitava la famiglia, in un piccolo edificio adiacente alla stazione ferroviaria diretta dal padre. Passai qualche giorno con loro, indimenticabile. Il padre era una bella figura di lavoratore socialista, socialista e lavoratore d'altri tempi, per di più ferroviere". La mitologia familiare tramanda che, in occasione del passaggio di un convoglio di partecipanti alla marcia su Roma, indirizzò il convoglio medesimo su un binario morto, dove rimase a lungo. L'uomo era aperto, spiritoso, seguì l'educazione dei figlioli e si prese cura del Nostro: il quale nella prima adolescenza si mostrò piuttosto riottoso, indisciplinato, "insofferente, mi dice, per istinto, non per riflessione, delle costrizioni e ritmi della scuola. Una scuola che avvertivo, e che in realtà era, del tutto insensibile al fatto che, per raggiungerla e frequentarla, dovevo prendere ogni

giorno il treno dalla stazione di Casoli, alle prime luci dell'alba". Salvucci stesso ci ricorda un avvenimento familiare e un personaggio singolari:

Sembrava proprio che non fossi adatto agli studi, non ero, come si leggeva nei rapidi giudizi sui registri, da me poi ritrovati negli archivi della scuola, "disciplinato", bensì irrequieto e disattento. Ma già insequivo, per mio conto, letture le quali soddisfacevano una curiosità che non aveva ancora trovato una direzione precisa. I miei continui insuccessi scolastici, durante i primi anni dell'adolescenza, spinsero mio padre - ora posso dire con lungimirante saggezza - a prendere la decisione di ritirarmi dalla scuola pubblica e di affidarmi a un insegnante che mi preparasse ad affrontare come privatista gli esami di idoneità per la riammissione a scuola. La scelta felicissima, cadde, a Casoli, su un personaggio singolare che desidero ricordare: Francesco Pelone che, dopo una brillantissima maturità classica, era stato inviato a studiare medicina a Napoli nel solco di una tradizione antica. Ma qui egli aveva preferito coltivare piuttosto quegli *studia humanitatis* per i quali avvertiva una vocazione irresistibile. Tornato a Casoli, don Cecchino, come lo si chiamava, aveva insegnato materie letterarie nella sua casa-biblioteca a intere generazioni di adolescenti. Con grande pazienza, questo mio primo maestro mi aiutò ad acquisire quegli schemi mentali e quelle strutture di base indispensabili per procedere che fino a quel momento la scuola non mi aveva messo in grado di costruire. Riammesso a scuola, con un esame di idoneità da privatista, tanto solide si mostrarono le basi che egli mi aveva aiutato a costruire che, dopo appena un anno, venni collocato al primo posto nell'"Albo d'onore" dell'intera scuola.

In seguito il suo *iter* scolastico fu brillantissimo, grazie anche alla presenza di insegnanti d'eccezione e a un ambiente che racchiudeva figure altrettanto eccezionali per umana disponibilità e per cultura niente affatto provinciale.

Prima di tutto il Preside, don Cesare Nanni, un sacerdote fermissimo nella fede e dotato di quella virtù della carità che si è venuta facendo rara in un mondo sempre più dominato dalla logica brutale del profitto. Si diceva che avesse lasciato la carica prestigiosa di padre generale dell'Ordine dei Filippini perché osteggiato in un suo progetto rivolto a rendere più moderna l'azione educativa che costituisce l'attività preminente di quell'Ordine e che avesse deciso di venire a Lanciano in un volontario isolamento. Gli va riconosciuto il merito di aver creato un clima estremamente sereno all'interno della scuola ... Mi invitò più volte a casa sua per mettermi a parte di un lavoro sui Vangeli sinottici, sul quale era impegnato da tempo, e di un progetto di costruzione (egli era laureato in matematica e fisica) di una macchina del moto perpetuo...

Ma le colonne della scuola erano senz'altro, in quegli anni, due autentici maestri: la giovanissima Maria Teresa Gentile che, nonostante l'età, già si imponeva per il prestigio e per la solida preparazione, e l'insigne latinista don Ireneo Tinaro. A questi due maestri la mia formazione deve moltissimo. Maria Teresa Gentile, che avrebbe poi ricoperto con grande autorevolezza la cattedra di pedagogia nella Università di Roma (la Sapienza), era la nostra insegnante di italiano. Allieva di Natalino Sapegno, ella ne aveva adottato subito e con grande coraggio la storia della letteratura italiana: un testo nuovo che rompeva con la storiografia italiana consolidata, di cui pure restituiva dialetticamente i risultati più validi, e che si presentava come uno strumento istituzionale straordinariamente efficace per una formazione seria e nutrita di problemi reali... Le sue lezioni erano sempre ampie e ricche di problematica, di informazioni e di spunti metodologici. Se agli esami scritti di ammissione all'Università nel novembre del 1945 risultai il primo fra un migliaio di concorrenti, lo debbo largamente alla formazione ricevuta alla scuola della professoressa Gentile... Ed eccomi a don Ireneo Tinaro. La sua era senza dubbio una intelligenza rara e rivelatrice. Come uomo era davvero straordinario. Era fra i primissimi ad arrivare a scuola la mattina dopo aver celebrato la messa. Rosaria, l'indimenticabile bidella, gli preparava lo zabaione, ed io che arrivavo da Casoli in treno e avevo avuto il permesso di entrare a scuola prima degli altri, assistevo ogni

giorno alla scena che si ripeteva, aspettando che egli mi parlasse. E quando ciò accadeva, mi sentivo pervadere da una gioia intensa. Tanto alta era l'immagine che mi ero fatta di lui. D'inverno, se ne stava seduto in cattedra con il soprabito e la mantelletta e con il cappello da prete, perché non sopportava facilmente la rigidità del clima. Dalla sua sapiente lettura dei testi classici ho imparato ad amare la poesia e la prosa latine. Le sue interpretazioni erano sempre sorrette da una sottile e raffinata sensibilità ... Il nove che egli decise di assegnarmi, al termine degli studi, in latino, costituiva oggettivamente un riconoscimento della efficacia del suo insegnamento. Ricordo che l'ultima interrogazione, al cui termine egli volle abbracciarmi per tutta la classe, si era incentrata su una traduzione che egli mi invitò a fare alla lavagna di un bollettino delle Forze Armate. Purtroppo mi sovviene solo l'inizio della mia traduzione: "Naves hostium onerariae complures...".

Un'altra personalità abruzzese che desidero ricordare con commozione e riconoscenza intense, è il notaio Esculapio De Cinque, di Casoli. Don Esculapio: la sua curiosità intellettuale non aveva confini. Frequentavo la sua casa, negli anni dell'adolescenza e della giovinezza, sempre accolto con affetto da Donna Mariannina (più tardi, al nostro ultimo incontro, ella pianse, abbracciandomi, al ricordo degli anni felici!) e dal figlio medico don Giorgio. Don Esculapio mi consentiva di chiudermi e di studiare fino a notte tarda nella sua biblioteca, ricca di classici latini e greci nelle edizioni critiche di Lipsia, Oxford e Parigi, e di monografie su Kant e sull'idealismo, pubblicate dall'editore Alcan. Conservo con amore una copia della *Critica* di Kant che egli mi aveva regalato nella traduzione Gentile-Lombardo Radice (1910), e che porta impressa con il timbro la scritta: "*Regio Notaro Esculapio De Cinque*". Forse senza questo dono, Kant non sarebbe diventato uno dei miei eroi prediletti. Se mio padre, ferroviere socialista, mi aveva formato a non lasciarmi catturare dal grigiore della vita culturale e politica di quegli anni, debbo a don Esculapio De Cinque la concreta possibilità di leggere, prima ancora della mia iscrizione all'università, tutta una serie di libri che avrebbero avuto un peso decisivo nella mia formazione: la storia della filosofia del Windelband, i primi volumi della storia della

filosofia del De Ruggiero che l'editore Laterza veniva pubblicando, le interpretazioni kantiane di Felice Tocco, di Carlo Cantoni e di Filippo Masci, la storia delle religioni del "ribelle" Buonaiuti, le opere di Bertrando e di Silvio Spaventa, e così via.

Venne il tempo del distacco dall'Abruzzo, una terra alla quale Salvucci è rimasto sempre fedele. dove è sempre tornato per stagioni più o meno lunghe, per i motivi più diversi, per esempio le frequenti presidenze delle commissioni di maturità. Una fedeltà alla quale egli tiene, come mi dice.

Ma è poi l'intero Abruzzo che vive in me come sangue e come carne e vive soprattutto nella passione che non si è mai spenta e che ho cercato sempre armonicamente di coniugare con l'astrattezza alla quale a volte mi spingeva la ricerca speculativa nel solco di uno dei miei grandi eroi, Hegel: partendo da Francoforte per Iena nel gennaio del 1801 aveva scritto una lettera memorabile nella quale diceva che, partito dai bisogni subordinati degli uomini (se si perde di vista il mondo dei bisogni, il concetto, diceva, risulta impotente a intendere la vivente realtà dell'uomo), ora che era costretto a sollevarsi alla filosofia, si poneva il problema lacerante di come potesse da quella altezza, in cui era spinto ad innalzarsi, tornare ad agire tra gli uomini. D'altra parte egli aveva letto in Fichte che si può benissimo vivere senza filosofare ma che non si può filosofare senza vivere - come ho poi cercato di dimostrare in *Filosofia e vita nel primo idealismo tedesco*, 1981.

Si iscrisse all'Università di Urbino - "una scelta che ha del misterioso". Avrebbe potuto scegliere altre sedi, più naturali per un abruzzese, tanto più che per raggiungere Urbino in quell'ottobre 1945, accompagnato dal padre, per la disastrosa situazione dei trasporti ci vollero ben due giorni! Urbino, l'università - anche per lui Urbino divenne una seconda ragione di vita, non solo di studio:

sposò infatti una gentile e attiva urbinata, e alla vita della città, non solo dell'università, partecipò attivamente. Qui trovò e coltivò altre radici, come è giusto che sia. In una recente festosa cerimonia (il conferimento del premio internazionale Rosone d'oro 1995, a Pianella di Pescara) volle" ricordarlo e prese come motto un bel testo di Ernesto De Martino:

“Coloro che non hanno radici si avviano alla morte della passione e dell'umano. Comunque, per non essere e restare provinciali, occorre possedere un villaggio vivente nella memoria, a cui l'immaginazione e il cuore tornano sempre e che l'opera della scienza e/o della poesia riplasma in voce universale”.

Sia pure in breve va ricordata la sua carriera preaccademica, lunga e dura, come si usava ai suoi tempi. Insegnò subito nelle scuole elementari sin dal 1944-45, in Abruzzo, dove vinse, e fu tra i primi, un concorso magistrale nel 1948. Il 1950 è l'anno della laurea con Arturo Massolo su *Memoria e tempo in Plotino*: 110 e lode e dignità di stampa (il testo uscì nel 1953) - ma è anche l'anno di un secondo concorso magistrale sostenuto nelle Marche per avvicinarsi a Urbino: vinse ancora fra i primi, e ottenne Urbino, sì, ma la sua pluriclasse apparteneva a un microscopico borgo, Palazzo del Piano, su per le Cesane, una decina di chilometri tra i boschi, con attraversamento di un fiumetto: d'inverno era un'impresa (non era semplice neppure nelle altre stagioni, quando andai a trovarlo), faticosamente compiuta col collega Aldo Fabi (carissimo e compianto amico comune, poi professore di Pedagogia e ispettore centrale presso il Ministero P. I.), alla guida di una vecchia lambretta, che in taluni non rari frangenti doveva essere condotta a mano. Testimoni oculari assicurano che, per non perdere tempo, quando il fondo stradale lo permetteva, Salvucci teneva aperto un libro sulle ampie spalle dell'amico Fabi. Lassù, a Palazzo del Piano, la scuola attiva, globale, onnicomprensiva, celebrò il suo trionfo! Per

godere di qualche mezz'ora di intimità con i libri Salvucci riuscì a ottenere che gli scolari si istruissero fra loro almeno sugli elementi fondamentali: i grandicelli insegnavano ai più piccini. Un successo, soddisfazione generale.

Intanto lavorava con Massolo come assistente volontario. Nel 1953 vinse una delle quattro cattedre a concorso per l'insegnamento di storia e filosofia nei licei. Ebbe prima Ancona, poi Urbino. Vanno ricordate con rispetto e con elogio, queste tappe: fino alla generazione di Salvucci proprio l'insegnamento nei ginnasi-licei produsse ottimi insegnanti e studiosi, ancora vivi nella memoria degli scolari, e i licei traevano prestigio da tanto lavoro profuso con disinteresse e competenza. È un'antica gloriosa tradizione che è andata spegnendosi, la scuola superiore ne è risultata impoverita, e non pare che l'università tragga vantaggio da nuovi provvisori problematici sistemi di reclutamento. Ma pochi, ch'io sappia, sono i colleghi ordinari che possono vantare un inizio presso le scuole elementari. Ricordo almeno gli amici Francesco Barone, Enzo Cecchini, Nando Filograsso, Dino Formaggio.

La ricerca scientifica perseguita con rigore e ostinazione (come la bibliografia dimostra) diede presto i suoi frutti. Nel 1958 e 1959 Salvucci ottiene due libere docenze in Storia della filosofia e in Storia della filosofia moderna e contemporanea e gli viene affidato dalla Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Urbino prima l'incarico di Storia delle dottrine politiche poi quello di Storia della filosofia. Primo ternato, nel 1968, nel concorso alla cattedra di Filosofia morale bandito dall'Università di Perugia, viene chiamato all'unanimità alla cattedra di Filosofia per passare poi a quella di Storia della filosofia della Facoltà di Magistero dell'Università di Urbino, che tuttora ricopre. Ma questi frutti sono solo gli esiti accademici, giusto riconoscimento e premio di una vita semplice, dedicata interamente agli studi e all'insegnamento, riservata e discreta anche negli anni dell'impegno politico. È quasi banale dirlo,

e credo che Salvucci sia d'accordo, ma oggi va detto, e fatto presente ai giovani, disturbati come siamo da tanta furia e rumore di pubbliche esternazioni, dichiarazioni, nonché annunci apocalittici della fine del mondo, della storia, della filosofia, della politica, ecc. Noi stiamo con Kant, e sappiamo che la fine di tutte le cose è poi solo *il fine* al quale tutte le cose sono indirizzate - un compito che dipende da noi, giorno per giorno, ciascuno al suo posto.

Avevo iniziato con Kant, con quel Kant che abbiamo trovato all'inizio del lavoro di Salvucci. Ora dovrei continuare, esporre l'evoluzione dei suoi studi, soffermarmi sui singoli risultati. Il che non è possibile fare in modo adeguato data l'ampiezza e la complessità delle varie ricerche (le poche righe su Kant ne danno un'idea, sia pure sbiadita). Tutti sanno che tre sono i campi della storia della filosofia sui quali si è esercitata l'intelligenza e l'acribia di Salvucci, strettamente connessi: la filosofia francese del Settecento, la filosofia scozzese, l'idealismo classico tedesco tra Kant e Hegel, fino a Marx (sì, Marx: per noi non è uscito dalla storia, anzi la storia ne ha e ne avrà ancora bisogno, come dimostrano coloro che sostengono il contrario, e puntano - per il "loro" presunto "nuovo" - sulle follie e sulle iniquità della "vecchia vita", per riprendere un'espressione che Hegel usò in analogo contesto!) - e bisognerebbe aggiungere numerosi interventi sui filosofi e la filosofia contemporanea. Preferisco procedere in modo diverso. Dai nostri colloqui antichi e recenti ho scelto alcuni appunti relativi ai momenti qui sopra indicati, li ho passati a Salvucci pregandolo di rileggerli, di correggerli, ripensando alla luce del suo attuale punto di vista i risultati di volta in volta conseguiti. Mi ha restituito alcune pagine precise e vivaci che presento qui, in parte letteralmente, in parte parafrasandole.

Comincerei dal volume *Filosofia e politica in Adam Smith* (1966, 1988²). Salvucci ha messo in crisi la leggenda che purtroppo continua a persistere, di uno Smith teorico dell'assoluta autonomia dell'economico dal politico, della validità assoluta della tesi di uno spontaneo

necessario prodursi dell'armonia nel moderno mondo economico. Spinto dalla sua realistica riflessione a registrare i gravi conflitti e i turbamenti che il mondo economico produce nel proprio movimento, Smith invoca, sia pure entro limiti precisi, l'intervento regolatore e armonizzante del politico. Lo Stato che Smith progetta non è lo Stato dell'indifferenza, secondo la metafora del guardiano notturno, che abbandona del tutto l'economico alla propria spontanea e interna dialettica. La filosofia politica di Smith sta, essenzialmente, nella risposta alla seguente domanda: che cosa deve, che cosa può fare lo Stato in una realtà economica che si caratterizza per una spaventosa condizione di miseria e di abbruttimento di una larga massa di uomini legati alla realtà della produzione e delle manifatture, e per la mostruosa avidità dei *masters*? Anche questo è il problema di Smith. L'"anatomia della società civile" lo spinge a porre la questione, perché egli sa di vivere in una società che non è segnata dalla tranquillità etico-economico-politica. In questo quadro va visto il capitolo *Hegel e Smith* (1965, letto al congresso della Hegel-Vereinigung, a Urbino), un terreno appena dissodato, una ricerca originale, che ebbe ampia circolazione dipoi. Quasi naturale il passaggio a Ferguson.

Nel volume Adam Ferguson. *Sociologia e filosofia politica* (1972, 1990³), ho proposto all'attenzione la grande incidenza dell'analisi che Ferguson conduce intorno alla società civile borghese moderna, segnata da una crescente spoliticizzazione della vita, dal trionfo dell'individualismo possessivo, dalla concentrazione della ricchezza in poche mani e dall'accrescersi smisurato della povertà di masse sterminate. Questa analisi avrà un peso decisivo non solo su Hegel ma anche su Marx. Mi limito a ricordarne qualche aspetto. Il progresso economico e tecnologico (perché pur sempre di un progresso si tratta, come Ferguson registra con realismo) proietta gli uomini nella solitudine, perché esso impedisce la vita e le esperienze comunitarie. Le relazioni puramente esterne sembrano aver sconvolto quella socialità umana fondamentale - l'essere degli uomini per na-

tura membri di gruppi e comunità. I membri della “società civile”, infatti, sono tenuti insieme soltanto dall’interesse e dall’antagonismo spietato, e i caldi legami (il *fellow feeling* fra i membri non esistono più). Nella società commerciale “l’ammirazione per la ricchezza che non si possiede diventa principio di invidia e di servilismo”, perché essa forma l’uomo a porre la propria felicità nel possesso di cose (ricchezza, privilegio, rango) per cui gli altri non possono presentarsi che come strumenti o come rivali e competitori. Di qui, “emulazione, invidia, odio, rivalità e vendetta”.

Il *Saggio* di Ferguson dovrebbe essere meditato dai sociologi del nostro tempo che si chiudono molto spesso nella indifferenza, nella pretesa illusoria di realizzare un sapere incontaminato, e rinunciano così a ogni progettualità rivolta a contenere i conflitti di un mondo economico interamente abbandonato alla sua autonoma dialettica (il capitalismo selvaggio), come se esso fosse per definizione in grado di per sé di risolvere tutti i risvolti negativi che produce nel suo movimento. Essi dimenticano l’ammonimento di Ferguson che, nel mondo moderno, segnato dall’economia di mercato, “il singolo è tutto e la comunità è niente”, laddove solo quando reprime “quelle ansietà che si riferiscono a lui come parte”, il singolo realizza la perfezione della sua natura, cioè “un’intelligenza viva, coraggiosa, ricca di affetti”.

Se posso dire così, lo Hegel di Salvucci è quello di Marx che legge Hegel che legge Smith. Solo fuori dal punto di vista dell’economia politica classica si potrà tendere alla soluzione reale di quei conflitti che la società e lo stato teorizzati da Smith e da Hegel possono contenere e mitigare, mai però risolvere, perché essi sono di fatto costruiti proprio sulla tragica realtà di quei conflitti. A Hegel Salvucci ha dedicato vari saggi (basti scorrere la bibliografia), e un libro, purtroppo fuori commercio, *Lezioni sulla hegeliana filosofia del diritto. La società civile* (1971), di grande interesse, e assai raro perché si tratta di un paziente commento (cosa che di solito i filosofi o non vogliono o non sanno fare) dei mai abbastanza studiati paragrafi hegeliani.

Vediamo, in breve, le coordinate fondamentali di questo settore delle ricerche di Salvucci. Sviluppi e trasfigurazioni della tesi di Francoforte: la vivente natura dell'uomo è eternamente altra dal suo concetto, il che significa accogliere la polemica contro ogni filosofia definitoria, indifferente alla storia. La filosofia è di volta in volta la concettualizzazione del proprio tempo, ma la vivente natura dell'uomo non vi si esaurisce. La storia è aperta, è una clausola che Salvucci richiama sovente. Tanto aperta che Hegel è cosciente delle trasformazioni in atto fino agli ultimi mesi della sua vita. Riflettendo sulla Rivoluzione di Luglio del 1830 aveva annotato: "continuano il movimento e l'agitazione". Il che significa che Hegel ha trovato irrisolti nel suo presente problemi fondamentali che il futuro avrebbe dovuto affrontare. Di qui l'interesse di Hegel, e dell'autore, per le dialettiche non conciliate, colte nel presente, quindi aperte a una futura soluzione. In questo contesto non posso che invitare i lettori a seguire il citato commento dei paragrafi che la *Filosofia del diritto* dedica al mondo del lavoro, al crescente impoverimento dei lavoratori e al concentrarsi della ricchezza in poche mani, e ancora alla grande intuizione hegeliana, che solo la modificazione del meccanismo economico avrebbe potuto avviare a soluzione il problema della povertà restituendo al lavoro il suo carattere antropogenico (tema dell'ultimo scritto a stampa hegeliano del 1831, sul quale Salvucci si è soffermato fin dal 1976: *Marx-su Proudhon*, ora in *Politicalità della filosofia*, 1978). La complessità delle ricerche sui testi fichtiani (come anche quelle, insolite nella storiografia, sulle *Abhandlungen* schellinghiane) mi dispensa dal tentarne una presentazione e tanto meno una interpretazione. In un suo appunto Salvucci ha colto il cuore di questi suoi interessi:

Nei miei libri *Dialettica e immaginazione in Fichte* (1963) e *La costruzione dell'idealismo. Fichte* (1984, 1993²) ho ricordato che, per Fichte, compito dell'intellettuale (il filosofo) non è quello di scorgere soltanto il presente, ma anche il "futuro", il senso e la direzione della

storia: la direzione nella quale l'umanità "deve mantenersi" (un *dovere*, dunque!), per procedere, se sceglie di procedere, lungo la via in vista della meta finale (= la comunità conciliata) segnata dall'uguaglianza di tutti e di ciascuno, eliminando, via via, mediante un processo di crescente razionalizzazione, tutto ciò che vi si oppone e che è pur sempre il prodotto storico degli uomini, dal momento che, come Fichte scrive testualmente, "noi non troveremo mai nell'intera storia umana nulla che non vi abbiamo in precedenza introdotto noi stessi". Sollecitando gli uomini a lasciarsi guidare da questa "idea regolativa", l'intellettuale (il filosofo) lavora, fichtianamente, a "promuovere il reale progresso verso il meglio".

Credo di aver riportato l'essenziale. Lascio quindi Salvucci ai suoi lettori che mi auguro numerosi. Mi permetto solo di invitare i più giovani a voler cominciare dai due grandi saggi su Arturo Masolo e Eric Weil (in *Politicità della filosofia*, 1978 e in *Il filosofo e la storia* 1994): a mio avviso, punti di volta e di arrivo delle fatiche storiografiche di Salvucci e misura altresì delle sue capacità teoretiche. Un esercizio di lettura che non si rivelerà indifferente. Tuttavia non posso chiudere queste mie note (che hanno la pretesa di abbozzare un ritratto), senza ricordare due immagini dell'uomo, note a tutti, ma non per questo meno care, in particolare a chi scrive: il professore e il politico.

Ho avuto più volte occasione di tenere con Salvucci alcuni seminari, preceduti per lo più da una lezione, e ho notizia delle sue lezioni sia personalmente sia dagli studenti. Una "lezione" classica, nella tradizione delle *Vorlesungen* tedesche: non mi fa velo l'affetto e mi è del tutto estranea quel po' di retorica che la presente occasione potrebbe anche giustificare. Al liceo come all'università Salvucci arrivava sempre con qualche libro o con qualcosa di scritto: appunti o intere pagine (che poi, più e più volte rielaborate, confluivano nei suoi scritti). L'andamento della lezione era sempre sinottico: esposizione di un argomento (quasi sempre un testo

classico che veniva discusso) in sé conclusa e conchiusa, lineare, coerente, senza quelle interruzioni o salti o rinvii ad altro non detto che di solito finiscono per distrarre l'ascoltatore più attento. Andamento sinottico, e pertanto, con Platone, dialettico: infatti, pur nella sua linearità e coerenza, la lezione si sviluppava attraverso obiezioni e contro-obiezioni, sì da renderla ricca e vivace.

Tutto il contrario dell'esposizione abrupta (come notò Giuseppe Bevilacqua), nervosa, scandita da rapide e imprevedibili digressioni - per altro di grande fascino - del suo maestro Arturo Massolo, la sola persona che io conobbi dotata di intuizione intellettuale: illustrava i testi per immagini fulminee, con rinvii o allusioni di estrema acutezza filosofica e storica, raccolti in un fraseggio di tale concisione che ricordava sì Aristotele o certi paragrafi di Hegel, ma che risultava comprensibile solo alla distanza, alla riflessione, a una seconda, terza lettura degli appunti o di un suo scritto. *Os rotundum*, invece, il nostro Salvucci (purtroppo nella tradizione della retorica nazionale l'espressione ha finito per assumere un significato negativo) - appreso su quei latini che padroneggia così bene da sempre, ma appreso anche, se non vado errato, dalla lettura dei saggi di Eric Weil, in gran parte testi di lezioni e di conferenze, pensati in tedesco ma *tradotti* nella chiarezza e distinzione del francese.

Abbiamo lavorato insieme al Consiglio comunale di Urbino negli anni Sessanta, anni non facili per non dire duri, eletti entrambi nelle liste del P.C.I., in una giunta con i socialisti, allora nella tradizione della città: assessori, Salvucci all'istruzione e chi scrive all'urbanistica. Sia durante le campagne elettorali sia durante i lavori del Consiglio o in manifestazioni esterne il tono dei suoi interventi era dato dallo stile del professore: preparazione, modestia, un certo distacco, rispetto di sé, quindi, ancora un insegnamento kantiano, rispetto del pubblico. Un atteggiamento un po' singolare se si vuole: sembra non essere "politico" prendere o tenere le distanze... ma, si sa, non siamo poi in molti ad aver letto Max Weber e il suo saggio sulla politica.

Fu eletto al Senato due volte, dal 1976 all'83, nelle liste del P.C.I. Chi lo ha frequentato mi ha riferito esperienze analoghe. Membro della Commissione Pubblica Istruzione, quando le sedute languivano si rifugiava in biblioteca, dove passava anche i giorni vuoti invece di gironzolare per Roma, come avrei fatto io. Per quanto ne so, ha lasciato un vivo ricordo tra il personale e i colleghi. Ma la sua esperienza di senatore va ricordata soprattutto per le sue dimissioni - quando sopraggiunse la legge sulle incompatibilità. Non se la sentì di lasciare l'insegnamento, gli studenti, la sua facoltà, e, in fondo, di cercare nuove radici in una grande città. Smentendo un inveterato, e non certo degno di elogio, costume italiano, si dimise - e fu il solo a dimettersi. Il fatto ebbe una certa risonanza. Renato Treves, il vecchio sociologo del diritto, mi corse incontro nel cortile della Statale a Milano (dove allora insegnavo) dicendomi: "tu che sei di Urbino, porta i miei rallegramenti e auguri a quel Salvucci... lo conoscerai... deve essere un santo!". Forse, in quel momento, Salvucci capì anche di non essere fatto per quelle aule. Ciò che conta è il segno di uno stile, dello stile dell'uomo, prima e al di là di quello del filosofo. E con questa immagine - mi auguro che dica ancora qualcosa di non convenzionale ai nostri contemporanei - chiudo il mio ritratto.

LA VITA E LE OPERE DI PASQUALE SALVUCCI

1. Nato a Ortona in Abruzzo il 5 agosto 1924 e morto a Urbino il 27 novembre 1996, Pasquale Salvucci è stato un pensatore che ha dato un rilevante contributo agli studi di storia della filosofia, e un suo preciso apporto anche alla riflessione teoretica contemporanea.

Laureatosi nel 1950 con Arturo Massolo, di cui fu poi assistente volontario, Salvucci si dedicò all'insegnamento. Dopo essere stato insegnante elementare (alle Cesane di Urbino), fu professore di liceo (allo Scientifico di Ancona e al Magistrale di Urbino) e, infine, docente universitario, e, come tale, tutta la sua carriera si svolse all'Ateneo urbinato.

Infatti, conseguita nel 1957 la libera docenza in storia della filosofia e storia della filosofia moderna e contemporanea, dal 1958 insegnò all'Università di Urbino: prima storia delle dottrine politiche e poi storia della filosofia alla Facoltà di Lettere e filosofia, e dal 1968 filosofia prima e storia della filosofia dopo alla Facoltà di Magistero, di cui nel 1974 venne eletto preside, e dove fu anche direttore dell'Istituto di scienze filosofiche e pedagogiche (che oggi è a lui intitolato) e coordinatore del dottorato di ricerca in filosofia.

Come ha scritto un suo allievo, Pasquale Venditti, Salvucci ha tenuto l'insegnamento di storia della filosofia "con indiscussa autorevolezza e grande prestigio per circa un quarantennio", svolgendo una "straordinaria attività di scrupoloso docente e di rigoroso studioso impegnato nella ricerca di una prospettiva filosofica di fedeltà all'uomo e al mondo degli uomini". Per tutto questo il rettore dell'Università di Urbino, Carlo Bo, ha affermato che è giu-

sto “considerarlo uno dei fondatori di una scuola filosofica che ha onorato l’Italia”.

Accanto all’attività accademica è stata rilevante anche la sua presenza sociale: come consigliere e assessore alla pubblica istruzione del comune di Urbino negli anni Sessanta, e, dal 1976 al 1983 come senatore della Repubblica italiana nella settima e nell’ottava legislatura.

Tra i riconoscimenti ottenuti segnaliamo quello del presidente Pertini, che nel 1981 gli conferì la medaglia d’oro per i benemeriti della scuola, della cultura e dell’arte, e quello del presidente Scalfaro, che nel 1993 lo nominò Cavaliere di Gran Croce della Repubblica italiana.

2. Per quanto riguarda la sua produzione scientifica è da dire che, lungo quarantacinque anni di attività (al 1951 risale il suo primo scritto su *Il concetto di disciplina in Kant* e al 1996 il suo ultimo scritto di analisi dell’interpretazione fichtiana di Aldo Masullo intitolato *L’intersoggettività e l’originario*) vasta e, insieme, concentrata è la sua bibliografia, che comprende - nell’elenco curato da Nicola de Sanctis (peraltro non completo) - quasi centocinquanta titoli, che si possono suddividere in cinque settori fondamentali.

Sull’Illuminismo anglo-scozzese sono da vedere i volumi: *La filosofia politica di Adam Smith* (Argalia, Urbino 1966) e *Adam Ferguson: Sociologia e filosofia politica* (Argalia, Urbino 1972, 1977, 1990); di Ferguson, Salvucci ha anche tradotto e annotato il *Saggio sulla storia della società civile* (Vallecchi, Firenze 1973)

Sull’Illuminismo francese sono da segnalare le due monografie: *Linguaggio e mondo umano in Condillac* (Pubblicazioni dell’Università di Urbino 1957), *Condillac, filosofo della comunità umana* (Nuova Accademia, Milano 1961); di Condillac, Salvucci ha anche tradotto e annotato il *Trattato delle sensazioni* (Laterza, Bari 1970).

Sull'idealismo classico tedesco, che è l'ambito più investigato da Salvucci, vanno anzi tutto ricordate le opere dedicate a Kant: *La dottrina kantiana dello schematismo trascendentale* (Pubblicazioni dell'Università di Urbino, 1957); *Grandi interpreti di Kant: Fichte e Schelling* (ivi, 1958, Quattroventi, Urbino 1984); *L'uomo di Kant* (Argalia, Urbino 1963, 1973); di Kant, Salvucci ha anche tradotto e introdotto il saggio *Che cosa significa orientarsi nel pensare* (Carabba, Lanciano 1975).

Sui principali esponenti dell'idealismo si vedano le opere: *Dialettica e immaginazione in Fichte* (Argalia, Urbino 1963); *La costruzione dell'idealismo: Fichte* (Quattroventi, Urbino 1984, 1993); *Filosofia e vita nel primo idealismo tedesco* (Argalia, Urbino 1981, 1992); *Lezioni sulla hegeliana filosofia del diritto: la società civile* (STEU, Urbino 1971); *L'eroe in Hegel* (Guida, Napoli 1979)

Sulla funzione della filosofia si possono vedere le raccolte di saggi: *Politicità della filosofia* (Argalia, Urbino 1978, Quattroventi, Urbino 1993) e *Il filosofo e la storia* (Quattroventi, Urbino 1994)

Sulla storiografia filosofica si può vedere l'omonimo volume (Quattroventi, Urbino 1993), oltre il volume di *Saggi* (Argalia, Urbino 1963).

Inoltre non vanno dimenticati i contributi su Marx e il marxismo, nonché sulla filosofia contemporanea, molti dei quali presentati nelle sopracitate raccolte di saggi.

Infine si possono menzionare gli oltre settanta corsi universitari tenuti da Salvucci dal 1958 al 1996 e segnalati da Pasquale Venditti nel volume da lui stesso curato di studi in onore di Pasquale Salvucci dal titolo *Filosofia e storia* (Quattroventi, Urbino 1996). Allo stesso Venditti si deve la presentazione del citato volume collettaneo *Pasquale Salvucci: l'uomo e l'opera* in cui sintetizza l'eredità del maestro con queste parole: “smascherare e distruggere l'opaco, l'ostile, ciò che resiste e fa violenza all'uomo, e, insieme, lavorare

alla realizzazione di una città umanamente conciliata e conforme a ragione, in cui tutti gli uomini, tutti, possano riconoscersi liberi e uguali: questa la lezione etico-politica, alta, del suo umano magistero filosofico”.

G. G.

SOMMARIO

Prefazione di Luigi Minardi	
<i>Ritratti di filosofi marchigiani</i>	5

Introduzione di Giancarlo Galeazzi	
<i>In dialogo con maestri e amici</i>	9

FILOSOFIA COME DIALOGO

I - Arturo Massolo.....	23
<i>La storia della filosofia come problema</i>	25
<i>Logica hegeliana e filosofia contemporanea</i>	31
<i>Dialogo e logo</i>	39
<i>Il filosofo e la città-storia</i>	57
II - Gallo Galli.....	73
<i>Il problema degli “altri” nell’“immanentismo concreto”</i>	75
III - Enzo Paci	101
<i>Tempo e storicità nella “filosofia della relazione”</i>	103
IV - Livio Sichirollo.....	137
<i>Platone dopo Hegel</i>	139
V - Loris Ricci Garotti	153
<i>Un sodalizio amicaleo e filosofico</i>	155

VI - Enrico Garulli	159
<i>Tra coscienza speculativa e coscienza storica</i>	161
VII - Italo Mancini	169
<i>Una delle voci più alte della filosofia</i> <i>cattolica contemporanea</i>	171
Appendice	
<i>Ritratto in forma di intervista di Livio Sichirollo</i>	177
La vita e le opere di Pasquale Salvucci.....	199



Il rapporto filosofia-storia è centrale nell'attuale dibattito speculativo (Senso o non senso della storia? Fine della storia?). Nei saggi raccolti nel presente volume, scritti nel lungo periodo che va dal 1954 al 1994, il rapporto viene analizzato nel suo configurarsi nell'opera dei grandi pensatori scozzesi della seconda metà del XVIII secolo e dei giganti dell'idealismo classico tedesco, fino a raggiungere alcune delle voci significative della filosofia italiana contemporanea (Franco Lombardi, Arturo Massolo, Enzo Paci...) come pure, criticamente, le conclusioni dei teorici del postmoderno, irriducibili sostenitori della morte per sempre di ogni filosofia della storia, e gli interventi di alto livello, che hanno potentemente vivacizzato il dibattito, di Eric Weil, Hans Georg Gadamer, Reinhart Koselleck e Paul Ricoeur.

La persuasione di fondo è che il filosofo non può mai prescindere dal rapporto con la storia anche quando, in un tempo di crisi, si chiude in sé (è, allora, il presente storico, sofferto come “violenza e non senso”, che motiva, in ultima istanza, questa sua decisione) e si ritiene pienamente soddisfatto della propria (privata) energia speculativa, che egli esercita in solitudine, e della sincerità e della coerenza del proprio procedere. La “fuga di fronte alla storia” e la “decisione di non procedere” nella “direzione” di essa caratterizzano ogni “ritrarsi in un'interiorità obliosa della propria origine storica”. Hegel ha insegnato a leggere in ogni tramonto “il travaglio faticoso e [a volte] terribile” che ha accompagnato ed accompagna “il sorgere di un nuovo mondo”, non “il senso di una catastrofe assoluta” (Massolo).

Se e quando il filosofo solitario abbandona l'interiorità, nella quale si è rifugiato, e rende pubblico il risultato della sua meditazione solitaria per ottenere il consenso, egli riprecipita in quel mondo storico dal quale si era allontanato per chiudersi nel “dolce mondo dello spirito”. All'inevitabilità del rapporto soggiacciono anche gli “ebberi cantori della catastrofe”, coloro che nel tramonto di un'epoca non scorgono il faticoso travaglio del sorgere di un nuovo mondo, ma “il senso di una catastrofe assoluta, di una morte assoluta”, coloro che teorizzano il nichilismo come conclusione della storia o che ne teorizzano il non-senso.

Pasquale Salvucci
IL FILOSOFO E LA STORIA

Introduzione: Il filosofo e la storia (1994)

PARTE PRIMA

- La storia della filosofia come problema (1956).
Un dibattito sul problema della conoscenza storica (1957).
Motivi del problema della conoscenza storica (1957).
La coscienza storica e le nuove generazioni (1957).
Sul concetto gramsciano di storia della filosofia (1958).
Filosofia e storia della filosofia (1963).
Filosofia e storiografia in Cleto Carbonara (1955).
Il problema degli «altri» nell'«immanentismo concreto» di Gallo Galli (1957).
Filosofia e «mondo degli uomini» in Franco Lombardi (1957).
Tempo e storicità nella «filosofia della relazione» di Enzo Paci (1958).
Garaudy e Sartre (1961/62).
Intervento al XXVI Congresso Nazionale di Filosofia (1978).
Filosofia e «scienze umane» (1982/83).
Difettività e fondamento (1985).
In tema di «Ideologie» (1986).
Sul tema: «Non senso comune» (1987).
Il filosofo e la città-stona (1988).
Metafisica classica e pensiero moderno (1988).
Sulla «dialettica del vitale» (1993).
Weil: ragione e politica (1978).
Quale filosofia nel «post-moderno»? (1988).
Sulla «fine» della storia (1993).

PARTE SECONDA

- Presentazione di: Adam Ferguson, *Saggio sulla storia della società civile* (1973).
Economia e politica nel Settecento scozzese (1987).
Intervento al Convegno su «Il lavoro nella storia» (1993).
Recenti orientamenti della storiografia sull'idealismo tedesco (1956).
Problemi kantiani nella coscienza filosofica contemporanea (1958).
Una lettura dell'ultimo Kant (1958).
Spazio e materia in Kant (1961).
Intervento su Kant a Saint Vincent (1981).

- Morale e politica nel pensiero di Kant (1988).
- L'«idealismo critico» di Kant nella interpretazione di Carlo Cantoni, Felice Rocco e Filippo Masci (1985).
- Presentazione di Eric Weil, *Problemi kantiani* (1980).
- Il «Kant» di Weil (1989).
- Fichte interpretato da Adolfo Ravà (1959).
- Lukàcs e la filosofia classica tedesca. Il dibattito Fichte-Schelling (1986).
- Fichte, Marx e il problema della prassi emancipatrice (1990).
- Fichte: L'idealismo trascendentale e il mondo degli uomini (1992).
- Una interpretazione di Schelling (1959).
- Le schellinghiane «Lettere filosofiche» (1795/1796) (1959).
- Lukàcs e l'interpretazione irrazionalistica di Schelling (1961).
- Sul primo Hegel (1959).
- Prime ricerche di Hegel (1960).
- Platone dopo Hegel (1957).
- A proposito di un dibattito sullo Hegel politico (1974/75).
- Hegel: corporazioni ed assemblee legislative (1974/75)
- Hegel: storia e prassi (1974/75).
- Hegel: il «grande uomo» nella storia (1979).
- Hegel: filosofia e rivoluzione (1974/75).
- Hegel critico dell'«égalité» (1988).
- Hegel: riflessioni sulla realtà giuridico-politica dell'Inghilterra contemporanea (1974/75).
- Sul «futuro» nel pensiero politico di Hegel (1974/75).
- Presentazione di: Arturo Massolo. *Logica hegeliana e filosofia contemporanea* (1967).
- Il congresso hegeliano di Urbino (1965).
- Dewey e l'idealismo classico tedesco (1989).
- Hegel nella storiografia filosofica italiana di ispirazione marxista (1958).
- Su: «La civetta e la talpa. Struttura sistematica e processo storico in Hegel» (1974).
- Su Karl Popper ed Hegel (1974).
- Di alcuni recenti interessi per i neohegeliani italiani dell'800 (1954).
- La presenza della cultura tedesca a Napoli nell'Ottocento (1993)
- Il giovane Marx nella odierna prospettiva storica (1958).
- Presentazione del volume di Aa.Vv., *Tra Idealismo e Marxismo* (1981).
- Per una lettura di *La celebrazione della domenica* del Proudhon (1989/90).

APPENDICE

- Intervento alla tavola rotonda per la presentazione della riedizione (Carabba, Lanciano 1985) del libro di Gennaro Finamore *Delle condizioni economico-agricole di Gessopalena* (Torino 1872) (1985).
- Ricordo di Loris Ricci Garotti (1965).
- Ricordo di Enrico Garulli, storico della filosofia (1986).
- Ricordo di Italo Mancini (1993).

QUADERNI DEL CONSIGLIO REGIONALE DELLE MARCHE

ANNO 10 - N. 66 - febbraio 2005
Periodico mensile
Reg. Trib. Ancona n. 18/96 del 28/5/1996

Direttore

Luigi Minardi

Comitato di direzione

Sandro Donati
Gilberto Gasperi
Gabriele Martoni
Fabrizio Grandinetti

Direttore responsabile

Carlo Emanuele Bugatti

Redazione, composizione, grafica e realizzazione editoriale

Ufficio Stampa del Consiglio regionale
Maurizio Toccaceli

Corso Stamira, 17, Ancona
Tel. 071/2298295 /fax 0712298241

Stampa

Centro Stampa del Consiglio regionale, Ancona

QUADERNI PUBBLICATI

1.
"L'anno di Pechino: i documenti"
2.
"La scuola-Riforma-Orientamento-Autonomia"
3.
"Stato Regione Federalismo"
4.
"Infanzia e Diritti"
5.
"Cittadini d'Europa"
6.
"Diritti umani e pace"
7.
"Dateci voce !"
8.
"Elette nei Consigli regionali"
9.
"L'arte del conflitto"
10.
"Economia globale e dimensione locale"
11.
"Iter delle proposte di leggi regionali" I
12.
"Iter delle proposte di legge regionali" II
13.
"Aids tra utopia e realtà"
14.
"L'Europa del trattato di Amsterdam"
15.
"Iter delle proposte di legge regionali" III
16.
"Le donne raccontano il parto"

17.
"I segni i sogni le leggi l'infanzia"
18.
"Elette nei Consigli regionali" (nuova edizione)
19.
"Ripensando le Marche"
20.
"Patti chiari"
21.
"Nonviolenza nella storia"
22.
"Disturbi della condotta alimentare"
23.
"Dopo il Trattato di Amsterdam"
24.
"La condizione dei bambini immigrati"
25.
"Il diritto allo sviluppo nell'epoca della mondializzazione"
26.
"Diritti umani"
27.
"Verso una conferenza della società civile per la pace,
la democrazia, la cooperazione nei Balcani"
28.
"Etica ed economia"
29.
"Forum delle assemblee elettive delle Marche"
30.
"Scienziati e tecnologi marchigiani"
31.
"2° Forum delle assemblee elettive delle Marche "
32.
"Dare di sé il meglio"
33.
"Commento allo Statuto della Regione Marche"

34.
"Diritti & doveri"
35.
"Angelo Celli medico e deputato"
36.
"il piccolo dizionario del Consiglio"
37.
"Dalla casa di Nazareth alle realtà europee"
38.
"Le Marche di Emanuela Sforza"
39.
"Catalogo dei periodici della biblioteca
del Consiglio regionale"
40.
"Rappresentare il policentrismo"
41.
"Costituzione della Repubblica con glossario
dei termini giuridici"
42.
"Atlante delle Marche: elezioni, territorio, società"
43.
"Atlante delle Marche: i cittadini e le istituzioni"
44.
"Antigone nella Valle del Tenna"
45.
"Nuovo Statuto della Regione Marche"
46.
"Atlante delle Marche: mappa delle politiche di integrazione"
47.
"Atlante delle Marche: presente e futuro
della popolazione marchigiana"
48.
"Rappresentare il policentrismo. Atti del convegno"
49.
"Atlante sociale delle Marche. Aggiornamenti"

50.
"Strumenti di orientamento legislativo tra le riforme costituzionali"
51.
"Tre follie"
52.
"In memoria di Pino Ricci"
53.
"Lo straniero extracomunitario"
54.
"Maestre & maestri"
55.
"Insieme per amministrare le città"
56.
"Il ruolo delle Regioni nella elaborazione ed attuazione
del diritto comunitario: profili evolutivi"
57.
"Le Marche e le vie del cambiamento"
58.
"Gli ultimi giorni di Settempeda"
59.
"Dall'esercizio privato delle funzioni pubbliche
all'esternalizzazione"
60.
"Gli enti territoriali nel Titolo V della parte seconda
della Costituzione"
61.
"Strumenti e procedure di raccordo e concertazione
tra la Regione e gli enti locali"
62.
"Poesie"
63.
"Fontebella"
64.
"Una realtà separata"
65.
"Carlo Bo. Per un nuovo umanesimo"

QUADERNI
DEL CONSIGLIO
REGIONALE
DELLE MARCHE

ANNO X - N. 66 - febbraio 2005

Periodico mensile

Reg. Trib. Ancona n. 18/96 del 28/5/1996

Spedizione in abb. post. 70%

Div. Corr. D.C.I. Ancona

ISSN 1721-5269

Direttore *Luigi Minardi* **Comitato di direzione**

Sandro Donati, Gilberto Gasperi, Gabriele Martoni,

Fabrizio Grandinetti

Direttore responsabile *Carlo Emanuele Bugatti*

Redazione Corso Stamira, 17, Ancona

Tel. 071/2298295

Stampa Centro Stampa del Consiglio regionale,
Ancona

