

Recensione

Massimo Ferrari, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio**

di Stefania Pietroforte

La breve premessa che ci accoglie in apertura del libro di Massimo Ferrari *Mezzo secolo di filosofia italiana* non è così breve che non possa segnalare alcune importanti cose su questo lavoro. La prima cosa che Ferrari ci dice, avvertendo di non avere l'ambizione di offrire una storia compiuta, è che nel narrare la storia della filosofia italiana del secondo Novecento ha tenuto presente una fonte d'ispirazione ben precisa, quella delle *Cronache di filosofia italiana* di Garin. Questo libro, come è noto, aveva avuto un valore non solo storico per la generazione di Garin. Esso riassumeva ed esaminava gli eventi filosofici della prima metà del Novecento riuscendo, infine, come disse qualcuno, a suggerire una sorta di "esame di coscienza" per la

generazione che li aveva vissuti e interpretati. Nel senso anche solo più ovvio del termine, esso costituisce quindi l'antecedente immediato di *Mezzo secolo di filosofia italiana*. Ma l'esemplarità di cui parla Ferrari di sicuro non si riferisce a quella valenza dell'opera di Garin, quanto piuttosto al fatto che Garin abbia concepito la sua storia come una cronaca, anzi come un insieme di cronache nelle quali si considerano «“uomini e dottrine [...] come l'espressione di un tempo e, insieme, come forze che in un tempo agirono: non spiriti disincarnati, ma persone reali, che presero posizione in terra anche quando dichiararono l'inconcludenza sublime e l'oltremondanità del pensiero”» (p. 8).

La seconda cosa importante riguarda il fatto che oggetto di questa storia è la

* Il Mulino, Bologna 2016, 311 pp.

“filosofia *italiana*” e non la filosofia *tout court*. Questa questione, avverte Ferrari, è una questione esaurita, bisogna quindi lasciarla cadere. In alternativa, aggiunge, è bene invece «prendere atto che – per ragioni storiche, linguistiche, geografiche, istituzionali e anche per il semplice fatto che la filosofia, come ogni forma della cultura, vive in una tradizione – vi è stata, nell’Italia del secondo dopoguerra, una schiera nemmeno troppo esigua di professionisti che si sono occupati di estetica e di metafisica, di epistemologia e di logica, di storiografia filosofica e di etica, e ancora di molte altre cose che hanno a che fare con la filosofia ... tutti costoro hanno scritto una storia collettiva, non importa quanto determinante nell’orientare il cammino dello Spirito». In questa storia, «che ha a che fare con quella tradizione che chiamiamo filosofia», «Husserl e Heidegger, Wittgenstein e Carnap, Gadamer e Rorty, ma anche Parmenide e Kant, Hegel e Marx, Kierkegaard e Nietzsche si sono incontrati con Abbagnano e Paci, con Bontadini e Pareyson, con Bobbio e Del Noce» (pp. 9-10). Qui l’accento di Ferrari cade su due diversi concetti. Da una parte la storia di cui si tratta si dice essere una storia fatta da un gruppo numeroso di *professionisti*, con questo intendendo (credo) specialisti di estetica, metafisica, epistemologia, logica etc. e risultare comunque una storia *collettiva*; dall’altra, questa stessa storia filosofica ha a che fare con la *tradizione*, con il passaggio che sembra realizzarsi nell’incontro

dei filosofi di oggi con i filosofi del passato o, meglio, tra alcuni di questi e altri di quelli.

Infine, terza cosa, Ferrari accenna brevemente al suo ruolo, quello dello storico o del narratore e, raccomandando che lo si sottragga a una immagine del tutto sfuggente teoricamente, ne accenna come ad autore della “conversazione filosofica”, ovvero di un “dialogo” che sembra non sostituire l’indagine sul “logo” ma affiancarsi ad essa.

Tre cose importanti, tre idee della filosofia non perfettamente coincidenti, che fanno da premessa allo svolgimento della storia. La quale si presenta ricca di motivi e di personaggi. Soprattutto questi ultimi sembrano costituire i punti di riferimento attorno ai quali l’autore dipana il disegno generale: Abbagnano, Banfi, Preti, Geymonat, Paci – questi i protagonisti principali, quelli dai quali la vicenda filosofica trattata da Ferrari prende le mosse ma senza arrestarsi a loro – rappresentano in modo ciascuno diverso e personale la spinta a cambiare l’indirizzo della filosofia e, più in generale, della cultura italiana, a stabilire una nuova prospettiva che, sottolinea Ferrari, costituisca una svolta decisiva rispetto all’idealismo che Croce e Gentile avevano impersonato eminentemente per buona parte della prima metà del Novecento. È questo il *trade-union* che unisce i filosofi più rappresentativi del dopoguerra: l’idea di costruire una nuova cultura, più legata alle esigenze dell’individuo e del mondo contemporaneo, più

“concreta” e finalizzata, in stretto legame con una società democratica e laica, tecnicamente più sviluppata, con obiettivi sociali e civili molto diversi da quelli del tutto superati con la caduta del Fascismo; la convinzione che per farlo sia necessario distanziarsi dalla filosofia idealistica per affermare che l’esperienza è un valore, che valore è pure la scienza, che la filosofia può avere una pluralità di centri. Di qui l’importanza di studiare autori poco conosciuti in Italia, legati piuttosto che alla storia della filosofia alla contemporaneità, come per esempio Husserl (Banfi e Paci), Dewey, la filosofia americana e l’esistenzialismo francese e tedesco (Abbagnano), il neopositivismo logico (Preti), Carnap, Schlick, Reichenbach, ma anche il materialismo dialettico marxista (Geymonat).

Ferrari narra allora di come Abbagnano e Geymonat riunirono attorno a sé un gruppo di studiosi (Bobbio, Preti, Dal Pra, Pietro Rossi, Paolo Rossi e altri) che collaborarono a un programma di nuovo illuminismo. La mobilitazione doveva estendere il più possibile l’effetto della loro azione, la loro influenza. Sebbene le loro dottrine fossero diverse, esse avevano in comune, in negativo, la radicale distanza dall’idealismo, in positivo, l’essere orientati a ricercare una nuova idea di razionalità. Il programma del Neoiluminismo – formulato espressamente da Abbagnano negli anni Cinquanta – scrive Ferrari, «rappresenterà, negli anni successivi, la novità più significativa nel panorama filosofico italiano postbelli-

co» (p. 91). Esso non aveva molto a che fare con l’Illuminismo settecentesco, «era piuttosto un programma di lavoro, volto a designare i confini di una razionalità “minuscola”, lontana dalla Ragione come struttura intemporale e risolta piuttosto nei controlli operativi, nelle precisazioni concettuali che rendono attendibile il mestiere del filosofo» (pp. 91-92). La razionalità “minuscola” era il segnale dell’abbandono della razionalità intemporale, eterna, era l’idea che non si dovesse più pensare a una ragione assoluta, che non la si potesse più concepire. La razionalità era adesso del tutto diluita nel mondo stesso e nei concetti che ad esso aderivano e quanto più essa era coincidente con questi, tanto più acquistava il suo senso di strumento umano, di utilità sociale, di bene per tutti. Era una ragione trasfigurata, che richiedeva un rapporto essenziale con la tecnica, una ragione che avrebbe dovuto rendere più umano il mondo. Ma le speranze di questo progetto, che nell’immediato diede frutti importanti come, per esempio, la valorizzazione delle scienze sociali, si dispersero rapidamente con l’avvento, negli anni Sessanta, di un pensiero contestatore che portava con sé un’onda d’urto distruttiva verso «la fiducia nelle sorti progressive della razionalità umana» (p. 167). Anche il prezioso e intelligente lavoro di Preti – sul quale Ferrari giustamente insiste rimarcandone l’acutezza, la profondità e la coerenza – venne trascurato. Più in sintonia coi tempi che la contestazione annunciava si trovò, invece,

Paci, che aveva fatto suo lo Husserl della *Crisi delle scienze europee* e che vide nel marxismo una nuova fonte da aggiungere alla sua esperienza.

Di Paci Ferrari tratta a lungo, lusingando le molteplici sfaccettature della sua personalità e degli interessi filosofici. Nella sua fisionomia vibrano accenti esistenzialistici ma poi anche tutto un mondo della vita che fa spazio allo sguardo di nuovi saperi, dall'antropologia di De Martino allo strutturalismo e alla linguistica di Saussure, Hjelmslev, Chomsky, Jakobson. Ne risulta l'impressione di un filosofo che non solo ha lavorato a lungo, continuamente, ad aggiornare la sua concezione dell'uomo e della vita, ma anche di un promotore di cultura che con la rivista *aut-aut* molto ha contribuito a far conoscere nuove dottrine e nuovi argomenti d'interesse filosofico. In questo clima, di nuovo mutato, Ferrari segnala la pubblicazione del *Corso di linguistica generale* di Saussure curato da De Mauro come un evento di notevole rilevanza: è il carattere storico della lingua che viene affermato ed è con questa valenza che gli studi linguistici si pongono come momento prioritario dell'analisi filosofica. Intanto offrono la sponda alla semiotica, che Eco renderà nota e popolare. In questi stessi anni anche gli studi storici subirono un rinnovamento profondo in tutti i settori, dalla filosofia antica a quella medievale (Nardi, Vanni Rovighi) a quella dei Seicento e Settecento (Gregory, Paolo Rossi, Viano) e, a opera di Pietro Rossi, tra la fine degli

anni Cinquanta e i Sessanta furono introdotti Dilthey, Simmel, Spengler, Meinerke e Troeltsch. Però, dice Ferrari, fu soprattutto Garin che si distinse per una visione della storia del tutto umanizzata, fu lui «il portavoce di una storiografia filosofica spogliata di residui speculativi, in grado di formare e consolidare una sorta di paradigma che ebbe larghissima eco anche al di fuori della cerchia degli studi specialistici» (p. 107). Garin rappresenta senz'altro per Ferrari uno dei protagonisti principali della scena filosofica italiana del Novecento. Il suo convincimento teorico scaturisce dal di dentro del lavoro storiografico. Infatti, da storico, era ben consapevole «che lo storico della filosofia ha sì una sua filosofia, ma che questa deve essere appunto la storia della filosofia stessa: non una filosofia ultima, unica e assolutamente “vera”, perché ciò significherebbe annullare la pluralità delle filosofie e privarle dell'effettiva appartenenza a un tempo determinato». La filosofia secondo Garin era «opera umana, che nasce come ogni cosa umana dalle situazioni storiche determinate e come risposta a problemi specifici: la filosofia “è sempre corposamente ‘impura’” e non si genera mai per filiazione diretta ed esclusiva dalle idee. Per questo la filosofia, come consapevolezza delle infinite forme del “filosofare” e delle loro condizioni, è un “sapere storico”» (pp. 110-111). La «“nascita tutt'altro che verginea” delle idee», come Garin scriveva diversi anni più tardi, portava con sé una «consapevolezza pessimistica

del destino sempre precario della ragione, del suo difficile cammino nella storia e delle sue possibili battute d'arresto» (pp. 177-179).

E una sorta di battuta d'arresto sembra quella descritta da Ferrari parlando degli anni dal 1968 in poi, con l'influenza di Nietzsche e Heidegger e la parola d'ordine del nichilismo. Il "pensiero debole" (Vattimo) e la *Krisis* (Cacciari) sono fenomeni che risentono l'influenza di un pensiero destrutturante e che sospinge lontano dalla razionalità. La crisi del marxismo non riesce ad approdare a risultati di qualche solidità e vede addirittura il passaggio ad altra sponda sia teorica che politica di personaggi come Colletti che ne avevano rappresentato una sorta di coscienza critica. Anche il rinnovamento del campo cattolico, che vanta Bontadini, Marino Gentile, Berti nella scuola tradizionale, è segnato dal vento di Heidegger che porterà Severino a essere uno dei filosofi più popolari degli ultimi decenni. Ma questi sono gli stessi anni in cui si comincia a diffondere anche in Italia la filosofia analitica (Bonomi, Marconi, Santambrogio), che significa svolta linguistica, logica come strumento di analisi filosofica e anche uno stile di lavoro che si struttura più come quello di una comunità di ricercatori che come quello di un singolo individuo. L'affermarsi della filosofia analitica e delle scienze cognitive viene considerato da Ferrari positivamente e «sintomo di buona salute» (p. 277). Il fatto che la filosofia italiana si sia avvi-

cinata a quella dei paesi anglosassoni ha fatto sì che si aprisse una *querelle* proprio sul significato della storia della filosofia. Il problema è di grandissima portata, tanto grande che in esso i contendenti mostrano come ne vada del concetto stesso di filosofia. Ferrari ne restituisce bene l'idea, riferendo al riguardo l'opinione di Parrini secondo il quale «essendo la storia fatta di tutto e del contrario di tutto, onde si possono deridere o esaltare a piacimento filosofi e filosofie, "prima o poi bisognerà decidersi ad assumere, bene o male, esplicitamente o implicitamente, le proprie responsabilità teoriche"», e in controbattuta quella di Paolo Rossi che porge la domanda retorica: «E non sarà che dietro questi rimproveri riaffiora, al di là di ogni intenzione, la vecchia pretesa idealistica di fornire delle solide "coordinate filosofiche" senza le quali non si dà storia, magari in nome di un finale "Trionfo della Filosofia Finalmente Scientifica"?» (p. 292). Poche battute, quelle appena viste, dalle quali però si intuisce non solo l'enorme difficoltà teorica che sta alla base di questo confronto ma anche la profonda divergenza culturale che contrappone le due concezioni filosofiche. Divergenza che forse qualcuno riuscirà a comporre, se se ne ravviserà l'interesse, o che invece resterà finché vi sarà forza e motivo per alimentare i due diversi campi, ma che certo avverte la tradizione "continentale" che la sfida rappresentata dalla filosofia analitica è molto impegnativa e potrebbe essere all'ultimo sangue.

Per riassumere, se così si può dire, il percorso indicato da Ferrari passando da un filosofo all'altro, da un periodo all'altro, gli ultimi decenni del Novecento mostrano come alla spinta postbellica, dove preponderante era l'esigenza di distacco dalla tradizione idealistica, di recupero di rapporto con l'esperienza, di immergersi in autori sconosciuti o quasi alla nostra tradizione, per poter pensare in modo nuovo alla razionalità e alla sua capacità di agire nel mondo, sia subentrato un panorama più variegato, ormai distante da quella necessità, per descrivere il quale, ironicamente, Ferrari usa l'immagine del mercato: «il mercato filosofico italiano non si presenta diverso dai mercati di altre merci e soprattutto di altri paesi: non solo vi è una grande sovrabbondanza di prodotti da poter soddisfare tutti i gusti (anche quelli più esotici e stravaganti), ma è pure presente un fitto movimento di scambio con la produzione straniera» (p. 295). Immagine ironica, si è detto, ma non solo. Serve a rendere in termini immediati non solo il cambiamento anzidetto ma anche l'idea di una trasformazione che avrebbe portato la filosofia a essere un prodotto come altri, una merce come altre. L'immagine è una sineddoche dove si scambia volutamente la parte per il tutto, l'enorme numero di libri che oggi sono disponibili nelle nostre librerie con l'altrettanto grande varietà di filosofia, di pensatori che ne sono gli autori e si allude al fatto che lo scambio con la produzione straniera passi inevitabilmente per questa

modalità. È anche così che la filosofia, la ragione, è diventata una cosa mondana? Era questo, o anche questo, che implicitamente volevano, senza poterlo davvero prevedere, Abbagnano e i neoilluministi quando hanno pensato a una razionalità minuscola? E poi, è questo che ha reso l'Italia meno provinciale e ha riequilibrato il nostro *deficit*? Sembra che a questa domanda Ferrari risponderebbe positivamente. Infatti, mentre ci rassicura che «anche la filosofia italiana si è costruita un suo rispettabile indirizzo analitico, decisamente meno artigianale e meno esposto al pericolo dell'imitazione rispetto all'epoca dei suoi timidi inizi» (p. 299), conclude che «se certamente è vero che il complesso di essere una "provincia filosofica" è stato finalmente superato, è altrettanto innegabile che la cultura filosofica italiana non solo non svolge un ruolo trainante ... ma soprattutto mostra di avere ancora radici tenaci nel sottobosco di un generico spiritualismo e di una presunta originalità speculativa che hanno rappresentato, anche nel secondo dopoguerra, l'altra anima della nostra filosofia» (p. 297). Sembra, questa, la considerazione un po' sconsolata di chi non ha visto realizzarsi compiutamente quella rivoluzione analitica che era auspicabile per il nostro paese, quel cambiamento radicale di stile filosofico, di obiettivi, di collocazione della filosofia nell'organigramma dei saperi senza il quale ogni autentica originalità è impossibile. Ad avallare la nostra lettura c'è l'ulteriore conclusione di Ferrari: «Agli occhi

del pessimista questo quadro può apparire ancora sconcertante; agli occhi dell'ottimista, invece, un passo avanti rispetto a un'epoca non troppo lontana in cui molti – fortunatamente non tutti – esibivano certezze incrollabili. Senza appellarsi alla virtù del giusto mezzo, qui basterà notare che di fatto le cose stanno più o meno così: né solo bianco né solo nero, ma un chiaroscuro che non è soltanto un nostro difetto ereditario» (*ibidem*).

Allora, tornando a quanto si diceva nella Premessa, una riflessione viene da farla. Certamente Ferrari non ha motivo di preoccuparsi che il suo lavoro non sia una storia compiuta, ché piuttosto soprattutto questo ci sembra il suo merito, cioè di averci offerto un saggio davvero ricco di informazioni, di ricostruzioni, di esposizioni molto attente e circostanziate delle posizioni filosofiche dei filosofi italiani attivi nella seconda metà del Novecento. Questo volume è senz'altro uno strumento utile proprio per la completezza e precisione, per l'attenzione a filosofi, eventi, dibattiti che, solo perché restituiti con acribia, per il lettore si risolvono immediatamente in ben definite concezioni, in pensieri colti nel vivo dei contrasti e delle necessità che li originarono. Lo scenario ricostruito da Ferrari risulta anche più complesso di quello che Garin costruì con le sue *Cronache di filosofia*, non fosse altro che per il numero di attori che vi prendono parte. Tuttavia proprio il confronto con il modello richiamato ci porta a dire che tra le due storie sembra esser-

ci una differenza profonda e consiste nel fatto che la filosofia che ispirava Garin, la sua filosofia di storico, era la storia della filosofia stessa, uno storicismo del tutto coincidente con la molteplicità delle filosofie e la loro narrazione, mentre il *fil rouge* che cuce insieme gli eventi analizzati da Ferrari sembra tradire un atteggiamento valutativo che certo non fa coincidere la filosofia dell'autore con la storia della filosofia. Vero è che la posizione teoretica di Garin non era immune da difficoltà e che occhi sbrigativi potevano vederne in controluce l'affinità con l'idealismo, ma bisogna dare atto a Garin di aver tenuto fermo ad un suo personale e originale orientamento teoretico che chiede anche oggi, soprattutto oggi, di essere compreso e rispettato. Naturalmente altrettanta disponibilità deve essere accordata anche a Ferrari, il quale però ci lascia in presenza di un nodo da sciogliere: se il suo punto di vista filosofico non è quello stesso di Garin – anche se questo resta comunque un modello – allora qual è? La sua storia racconta della necessità di abbandonare i lidi della filosofia idealistica e di costruire un nuovo modello di razionalità, utile e senza astruse pretese; conclude al relativo successo di questa impresa compiuta dai filosofi italiani del secondo Novecento e sembra aggiungere: “è già qualcosa”, anche noi finalmente abbiamo un rispettabile indirizzo analitico. È una lancia spezzata a favore degli analitici o un doveroso omaggio alla modernità?