

seguire senza incertezze lo svolgersi della trattazione.

Grazie a tali accorgimenti tipografici anche un principiante non si smarrisce mai nelle tortuosità della complessa « quaestio » aureoliana.

Non c'è quindi che da augurarsi che questo primo volume sia presto seguito dagli altri sei o sette promessi.

FR. EFREM BETTONI

Augusto Guzzo, a cura di A. PLEBE, M. F. SCIACCA, L. PAREYSON, V. MATHIEU, E. ARLANDI. Serie « Filosofi d'oggi », un vol. di pagg. 127, Torino, 1954.

Questo volumetto, che segue gli altri già noti della serie « Filosofi d'oggi », rappresenta la sintesi della produzione filosofica e anche letteraria di Augusto Guzzo. Ma non si limita ad essere una completissima rassegna bibliografica, poichè si arricchisce di brevi disamine dell'apporto notevolissimo dato dall'insigne contemporaneo nei vari campi delle discipline filosofiche e nell'attività culturale ed educativa. Cosicchè il libro appare una completa monografia, anche se ristretta in breve spazio.

Un cenno autobiografico ci presenta il Prof. Guzzo nelle tappe della sua luminosa ascesa: i primi interessi per l'estetica, i primi saggi di vario argomento, l'insegnamento secondario, l'insegnamento universitario contemporaneamente all'apparire delle opere più salienti; l'evoluzione del suo pensiero da una forma idealista ad una concezione più cristiana; il passaggio alla stesura della sua opera sistematica.

Scorriamo quindi l'elenco lunghissimo degli scritti del Guzzo, completa elencazione che comprende anche le recensioni. Passata in rassegna attentamente, questa bibliografia è di per se stessa un panorama interessantissimo dei molteplici interessi dell'A. nei vari periodi: interesse per l'arte in genere e per la musica in particolare, per i problemi di estetica, per la storiografia filosofica, per le questioni della scuola contemporanea o altri argomenti di attualità; interesse per temi più strettamente filosofici, di etica, di gnoseologia, di psicologia. Si alternano articoli, recensioni e saggi ai lavori più impegnativi, alle opere maggiori.

Dei *Primi scritti* ci parla ARMANDO PLEBE. Egli ci mostra dapprima il formarsi di una concezione della realtà e soprattutto di una concezione estetica guzziana attraverso l'analisi e la critica del Maturi e del Croce, con particolare riferimento alla concezione crociana dell'arte come intuizione.

Poi il Plebe scorre pazientemente tutti i saggi giovanili: su Petřfi, Wagner, Beethoven, Debussy, Strawinski. Così conosciamo gli entusiasmi giovanili del Guzzo per questa o quella forma artistica e conosciamo il suo particolare modo di fare della critica d'arte, at-

tento a rilevare le forme estetiche, ma soprattutto « l'atteggiamento spirituale dell'artista ». E attraverso a questi saggi vediamo che nel Guzzo si consolida il concetto di arte come creazione di forme, che non è sempre « ingenuamente immediata », ma spesso organizzazione, coordinamento meditato.

Segue un gruppo di saggi, esaminati complessivamente dal Plebe per il loro carattere unitario, costituito dal fatto che in essi il Guzzo va ricercando quali siano le caratteristiche distintive dei popoli russo, germanico, italiano. Si tratta del *Saggio sulla Russia* e di quel complesso di scritti che vennero poi riuniti sotto il titolo di *Studi sull'arte religiosa*. Nello spirito e nella cultura italiana il Guzzo individua la costante tendenza a non distinguere troppo drammaticamente il divino dall'umano, ma a credere possibile la sublimazione dell'umano nel divino; mentre altrove è più vivo il senso del peccato e della caduta e perciò del contrasto con la divinità. Una serena concezione religiosa sarebbe comune all'opera di Dante come a quella dei pittori toscani ed umbri, e si rifletterebbe nello stesso gotico italiano così diverso da quello straniero.

Non mi dilungo ad accennare agli altri saggi, così ben sottolineati nelle loro parti salienti dal Plebe. Ricorderò tuttavia le osservazioni più importanti fatte sul manoscritto di *Etica, politica, educazione* che data del 1917, fonte di articoli pubblicati successivamente. Sia che tratti di etica, di politica o di educazione, il Guzzo appare teso ad un'unica preoccupazione, quella di salvare la libertà autentica; che non è quella degli uomini « di natura », incapaci di agire spontaneamente, e che vivono « a orecchio »; nè quella degli uomini « numero », che ci lasciano soffocare dal meccanismo della società. E qui si pone il problema sociale come problema di educazione: occorre un'educazione che rispetti la libertà e la sviluppi, donde la condanna di ogni educazione puramente formale, di una pratica educativa deformatrice, che tiene il ragazzo in nessun conto e lo allontana e abitua all'insincerità.

Ma passiamo ora ad un altro breve articolo, quello del Prof. SCIACCA, il quale ne *Il Guzzo che conobbi a vent'anni* rievoca le sue impressioni giovanili di fronte al Guzzo storico della filosofia, autore de *I dialoghi italiani di G. Bruno* e di *Spinoza*, nonchè dei commenti ai *Dialoghi di Platone* e a S. Agostino. M. F. Sciacca trae spunto da questo per rilevare un importante merito del Guzzo nel campo della storiografia, che sarebbe quello di essere egli uscito dagli schemi del metodo dialettico, che spesso creavano storture d'interpretazione, per accedere ad un metodo inverso; dove anzichè interpretare la filosofia precedente alla luce delle proprie esigenze, si giustificano le proprie esigenze alla luce di quelle dei secoli passati. Sciacca scorge inoltre una affinità tra il suo pensiero e quello del Guzzo, per la comune origine idealista e il successivo passaggio allo spiritualismo, ossia ad un pensiero

di derivazione platonico-agostiniana, avverso al naturalismo di ogni genere.

Questa visuale dello Sciacca appare controversa in parte alla prospettiva di L. PAREYSON, autore dell'articolo *L'Etica di Augusto Guzzo*; questi, infatti, nel paragrafo primo, ponendosi il problema delle origini del pensiero di Guzzo, rifiuta la tesi che lo fa erede dell'attualismo e dice che la sua filosofia è uno sviluppo dell'hegelismo italiano così come quella di Croce e quella di Gentile, che stanno fra loro parallele.

Il seguito dell'articolo assai ampio ed esauriente, esamina i tratti più caratteristici dell'etica del Guzzo, veramente ricca di motivi e interessante. L'A. rileva che due tendenze sono in essa presenti, non opposte, nè conciliate, ma compenetrantesi: quella a concepire la moralità come una « invenzione », e quella a sottolineare l'esistenza di una norma universale. Per dirla in breve: il Guzzo comprende che non è l'individuo che crea la norma a se stesso, ma d'altra parte concepisce la moralità come un fatto personale, come un adeguarsi personalissimo ad una verità, trascendente sì, ma personalmente ricercata e dalla persona singola tradotta in proprio dovere: questa traduzione della legge astratta in dovere concreto, del valore ideale ed eterno in valore storico, è opera della libera invenzione umana.

Alcuni tratti di questa esposizione ci sono particolarmente piaciuti, forse perchè ci richiama alcuni aspetti particolarmente interessanti dell'etica guzziana. Alludo, per esempio, al tema dei rapporti fra ragione e sensibilità, che il Guzzo vede non antitetico, ma ambedue necessarie al dispiegamento della moralità. Direi che per questa ed altre affermazioni il Guzzo riveli una molto profonda comprensione della condizione umana, che è bello ritrovare nei filosofi degni di questo nome. Questo senso dell'umano, della dignità dei valori umani, non è senza una pari sensibilità per la Trascendenza, o meglio, per l'esigenza morale del Trascendente: la moralità chiama come conseguenza logica la fede naturale; la fede positiva si fa a sua volta ispiratrice della moralità. Dalla fede naturale alla fede positiva non appare però esservi passaggio, se non per un salto, allorchè, postici dal punto di vista della religione positiva, ci si accorge poi che conferma la verità naturale e soddisfa ciò che in sede puramente razionale non ha trovato soddisfazione.

Non so se il Prof. Guzzo possa accettare un simile raffronto, ma io credo sia legittimo riscontrare una affinità fra la sua soluzione dei rapporti tra etica e religione e la soluzione che Shaftesbury ne dava, pur non esplicitamente: l'eticità porta alla religione, contenendola già nel suo grembo, e la religione positiva è capace di fornire valido aiuto alla moralità, pur non essendone l'intima « ratio ». Del resto mi pare che, con le debite distinzioni si possano riscontrare altre affinità con l'etica inglese, come quell'accoppiarsi di sentimento e ragione in sede di giudizio morale; il orrep

l'accento sull'intenzione, che fa la moralità, mentre va al secondo posto la conformità alla legge. La stessa proclamata immanenza del dovere (riconosciuto tuttavia trascendente) nell'intimo della coscienza umana, è tipicamente propria del moralista di cui sopra. E ritroviamo anche la quasi coincidenza del vero e del bene con l'utile, secondo una ottimistica concezione.

Di V. MATHIEU, discepolo di Guzzo come il Pareyson, e perciò particolarmente accreditato ad esporre la dottrina, è l'articolo: *Il Trascendentale nella teoretica di Augusto Guzzo*. Il trascendentale, che tanta parte ha nella filosofia in questione, non è il trascendentale kantiano e tantomeno quello idealista: esso è per Guzzo la soggettività, l'io in quanto condiziona la cosa perchè divenga oggetto per noi. Questa concezione del trascendentale salva la trascendenza dell'oggetto rispetto al soggetto: considera il soggetto attività formante e l'oggetto come formato da essa, ma senza attribuire un significato creativo a questa attività. Quindi è chiaro che non siamo nell'idealismo di tipo hegeliano. Non siamo neppure in una concezione kantiana, perchè osserva il Guzzo, per Kant « trascendentale » finisce con l'equivalere a « categorie », che sono una oggettivazione, una « cosalizzazione », una metafisicizzazione del trascendentale vero, che è il principio stesso del pensiero, anteriormente ad ogni determinazione. Questa oggettivazione del trascendentale è poi aggravata nell'idealismo d'ogni specie. Parrebbe che il Guzzo potesse concordare con la concezione del trascendentale di Fichte o di Gentile, ma egli se ne distingue decisamente perchè non ammette un Soggetto numericamente uno.

L'articolo, veramente interessante, prosegue facendo vedere in sintesi le applicazioni di questa concezione del trascendentale, del pensiero, insomma. Esso riforma il concetto di giudizio, la cui necessità logica non verrebbe dal di fuori, ma dal di dentro: perchè non è il pensiero che è necessitato a riconoscere un determinato nesso tra due o più contenuti, ma è il pensiero che stabilisce questo nesso di necessità, inventando il medio.

Viene riformato anche il concetto di scienza, costituita sulle due operazioni del pensare e dello sperimentare: pensare significa costruire un sistema di possibili (= matematica), che poi si realizza attraverso l'esperimento.

Non è la concezione classica, per cui la natura rivela le sue leggi al pensiero; non è neppure la concezione idealista, per cui il pensiero ad arbitrio crea le leggi della natura; è una via di mezzo, se mi si consente il termine, perchè il trascendentale condiziona l'esperienza, scegliendo un metodo anzichè un altro, ma nello stesso tempo, tende, attraverso questo mezzo, a far sì che la natura si manifesti più genuinamente.

E. ARLANDI testimonia di Guzzo Maestro ne *La Scuola di Augusto Guzzo*, descrivendone con accenti entusiastici l'eccellente metodo,

la genialità, la bontà e la condiscendenza verso i discepoli.

Conclude il volume una Bibliografia su Guzzo, comprendente le recensioni dei suoi scritti più notevoli.

L. ZANI

MAURICE MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, un vol. di pagg. 313, Gallimard, Paris, 1955.

Questo volume di M.-P. è un'indagine condotta sul terreno della filosofia politica, per giungere ad una filosofia della storia (pag. 11); e si compone di una introduzione, di cinque capitoli e di un epilogo; i capitoli hanno l'apparenza di essere totalmente staccati l'uno dall'altro; in realtà hanno un forte vincolo nel comune oggetto — la filosofia politica — che è di sovente ripreso, discusso, fino a dare un reale progressivo approfondimento — dal pensiero politico di Max Weber a quello di Sartre, attraverso Lukàcs e l'esperimento bolscevico — e giunge, nell'epilogo, alle conclusioni personali, che però già si intravedono nel corso dell'opera.

Il metodo che segue non è rigorosamente sistematico e per ora, in attesa che tutto venga ripensato in un trattato (pag. 7), si limita a far emergere le sue idee attraverso l'elaborazione dei fatti.

Già nell'introduzione formula una distinzione tra dottrina politica detta « della ragione » e l'altra « dell'intelletto »; la prima sarebbe una visione sistematica della storia, alla cui base starebbe la razionalità totale del fatto; la seconda consisterebbe nella soluzione contingente di ogni momento storico, indipendentemente dalla totalità dei fatti, senza tener conto dei rapporti col passato e col futuro. In realtà il fatto politico non è nè uno sviluppo razionale, nè uno scontro della coscienza con i singoli avvenimenti (pag. 8); ogni fatto politico ha sempre dei rapporti con la totalità della storia; ma questa totalità non ci fornisce una norma alla quale poterci rimettere per risolvere i nostri casi. Appunto per giungere ad una concezione della storia, che non sia nè una totalità razionalizzata nè un accostamento di fatti atomizzati, inizia questa sua indagine sulla filosofia politica.

Primo ad essere preso in considerazione è Max Weber. Il compito dello storico — dice questo autore — non consiste nel penetrare gli stati d'animo dei protagonisti della storia, e neppure i motivi; ma nel coglierne il senso che scaturisce dalla totalità dei fatti; il che implica una conoscenza dell'oggettivo e del soggettivo ed esige un superamento di queste due categorie; come d'altra parte esige un superamento delle categorie di passato e di presente, perchè il passato ha sempre una carica che si riversa sul futuro; e il presente non è se non l'esplicitazione del passato

(pag. 18). Questo continuo rapportarsi del presente e del passato, del soggettivo e dell'oggettivo ci pone di fronte ad uno sviluppo della storia che non va considerato come uno sviluppo razionale, quale si potrebbe avere se la storia fosse dominata da una ragione eterna e perennemente presente. Essa oppone sempre alla nostra comprensione la sua totalità empirica con la sua densità e i suoi casi fortuiti (pag. 25), mentre il senso che vi scorge lo storico è il frutto dell'intenzione umana, liberamente posta, e per questo comporta dei fatti dialettici, delle significazioni abbozzate; come un interlocutore distratto, la storia lascia deviare il discorso, dimentica lungo la strada i dati del problema; li riprenderà, se mai, più tardi per imprimere loro un nuovo sviluppo (pag. 36).

E così Weber si presenta a M.-P. come il filosofo della storia che ha superato le due opposte posizioni considerate in partenza: la storia come totalità razionale o come accostamento di fatti atomizzati, aprendoci la strada alla comprensione della dialettica storica, quale si è manifestata da trentacinque anni in qua.

Questa strada è ripresa da Lukàcs, che in un'intelligente interpretazione del marxismo, ci fornisce un avanzamento col quale sono superate definitivamente le categorie di oggetto e soggetto, materia e spirito.

Innanzitutto fa proprio il concetto di storia, indicato da Weber, come totalità coerente dei fatti conosciuti da noi (pag. 45); totalità, in cui ogni fatto dice ordine ad ogni altro fatto. La lettura del senso che scaturisce dalla somma di questi fatti, costituisce l'autentico sapere, la filosofia (pag. 46). Nella luce di questa intuizione, Lukàcs pone la sua comprensione del marxismo, che viene enunciato come un imparentamento tra la persona e l'esteriorità, tra il soggetto e l'oggetto (pag. 47); in altre parole: il materialismo proprio del marxismo consisterebbe nell'affermare che i rapporti umani non sono una somma di atti e decisioni personali, ma passano attraverso le cose (pag. 46). Ne deriva che l'autentico marxismo non ha nulla a che fare col materialismo volgare che trasferisce alla materia le funzioni che Hegel attribuiva allo Spirito (pag. 47); bensì è la dottrina che afferma questo perenne rapporto tra materia e spirito, da cui scaturisce il senso della storia; e il luogo dove avviene questo rapporto, questo scambio, è la « materia umana », dove l'idea e la razionalità non trovano quell'esistenza di diritto che avevano invece nel sistema di Hegel (pag. 48).

In questa concezione concreta della storia, dove le idee non sono che tappe della dinamica sociale, ogni progresso è ambiguo, perchè, acquisito in una situazione di crisi, crea una fase in cui nascono problemi che lo sorpassano; e per questo ogni progresso è sempre sotto la minaccia di deviare (pag. 55) ed ha bisogno di essere perennemente reinterpretato. Il superamento di tale minaccia e la per-