

ROSE MARIE MOSSE'-BASTIDE, *Bergson éducateur*. Un vol. di pagg. 465. Paris, Presses Universitaires de France, 1955.

Persuasa che Bergson abbia sempre tenuto in vista il problema della educazione, l'Autrice del presente volume si propone di studiare lo svolgimento del pensiero bergsoniano, utilizzando in particolare « le opere di circostanza, le allocuzioni e gli scritti sull'educazione » (pag. 5) (oltre a lettere, testi inediti e informazioni private), in modo che ne risulti il profilo di un educatore, oltre che di un filosofo. La Mossé-Bastide, tra l'altro, richiamando l'opera prestata dal pensatore francese come Presidente della « Commission International de la Coopération Intellectuelle », progenitrice dell'Unesco, e al « Conseil supérieur de l'instruction publique », sottolinea i meriti di Bergson non solo come teorico, ma anche come « pratico » della educazione.

A noi interessano, però, soprattutto, gli aspetti teorici dell'opera bergsoniana: da questo punto di vista, l'Autrice ritiene di dover imperniare il suo lavoro, insistendo sul concetto di « buon senso »: essendo tale buon senso il fine dell'educazione, oltre che forma centrale, nella sua funzione mediatrice, della conoscenza, e principio importantissimo di eticità. La teoria del buon senso la si ritrova già nel discorso del 1895, su *Le bon sens et les études classiques*: in tale lavoro, il buon senso viene presentato come il « fine di ogni educazione vera, e lo si definisce come un modo di conoscenza che si apparenta all'intuizione per il suo metodo, ed all'intelligenza per i suoi risultati pratici ». Ritiene l'Autrice, attraverso l'analisi di tale nozione, di poter gettare una luce nuova nella teoria bergsoniana della conoscenza, obbligando « a rivedere la divisione, divenuta abituale presso i commentatori di Bergson, tra conoscenza pratica e conoscenza vera, poichè la conoscenza del buon senso è nello stesso tempo pratica e vera » (pag. 1).

Ecco il primo spunto filosofico che è possibile trarre dall'opera (e che sarà trattato ampiamente nel cap. VII, parte II: *Le but de l'enseignement: la formation du bon sens*). Inoltre, un secondo spunto filosofico possiamo trarre dal volume: l'invito a ripensare, in funzione del buon senso, anche la *morale bergsoniana*, ed anche di questo argomento l'Autrice tratterà in un apposito capitolo (XIII, parte III: *L'éducation morale*; ad esso segue il cap. XIII, *L'éducation de la volonté*, pure interessante per la discussione della concezione bergsoniana della libertà).

Data la centralità della nozione di buon senso, è dunque necessario insistere su di essa, per cogliere lo spirito del bergsonismo filosofico e pedagogico.

Bisognerà partire dalla gnoseologia. Il confronto con l'intelligenza e con l'intuizione chiarirà il significato del « buon senso »: la Mossé-Bastide ripercorre, a questo fine, le varie opere di Bergson, per cogliere conso-

nanze e differenze; e sarà utile seguirla nelle tappe essenziali. Potremo così ricordare, attraverso, ad es., *Matière et mémoire*, quali siano i caratteri dell'intelligenza: « essa consiste essenzialmente nell'astrarre dalla totalità diveniente del reale ciò che corrisponde ai bisogni, nell'erigere queste corrispondenze in "cose", e nel conferire loro una identità oggettiva che non appartiene che alle reazioni soggettive » (pag. 186). Di fronte ad una situazione nuova, cioè, si realizza una rapida forma di adattamento, che riconduce tale situazione ad una già conosciuta, per cui si hanno reazioni preparate. Il successo della scienza positiva, frutto dell'*intelligence pure*, si dice poi nella Introduzione a *La pensée et le mouvent*, crea delle tentazioni a cui l'intelligenza non sa resistere: e cioè, di credere che « ogni essere sia prodotto da un tessuto di parti preesistenti, come nelle fabbricazioni industriali, (arrivandosi così) a misconoscere il processo della vita » (pag. 198). È a questo punto che « interviene felicemente il buon senso per impedire alla ragione di extravaguer, ... sentendo, per una specie di istinto, là dove l'intelligenza pura è al suo posto e là dove non è più sufficiente, esso le impedisce di pronunciarsi dogmaticamente nel campo della vita e della realtà sociale, cioè dove l'astratto lascia il posto al concreto » (pag. 189).

Il buon senso — aggiunge Bergson nel *Discorso agli allievi del Liceo Voltaire* — è la « vrai intelligence », esso è logica nel campo dove regnano le leggi e i principii; ma dove regnano la vita e la libertà, esso diviene « questa corrente di simpatia che si stabilisce fra l'una e l'altra cosa, come fra due amici » (pag. 190).

Quest'ultima affermazione pare accostare da vicino il buon senso all'*intuizione*: occorrerà ora studiare i rapporti anche con questa forma conoscitiva. È appena il caso di ricordare la definizione, della *Introduction à la métaphysique*, in cui si presenta l'intuizione come « la simpatia per mezzo della quale ci si trasporta all'interno di un oggetto, per coincidere con ciò che esso ha di unico, e per conseguenza di inesprimibile » (pag. 190); o l'altra, per cui « l'intuizione è volontà, coscienza di se stessa, vita che si slancia verso l'avvenire... è lo spirito stesso, e in un certo senso è la vita stessa » (pag. 194).

Sarà opportuno subito richiamare le note differenziali del buon senso, nei confronti dell'intuizione. Se il buon senso si avvicina alla intuizione — osserva la Mossé-Bastide — per il suo metodo di conoscenza, se ne allontana poi per il suo fine; infatti, il buon senso « conosce in vista dell'azione, come l'intelligenza, mentre l'intuizione è completamente disinteressata » (pag. 191). Bergson distingue sempre nettamente tra conoscenza a sfondo utilitaristico e conoscenza disinteressata. Ma il buon senso parteciperebbe ad ambedue, in quanto seguirebbe il metodo intuitivo in vista però dell'azione: « accanto all'azione utilitaria, Bergson ammette una azione creatrice guidata dall'intuizione, e anche una azione prudente

e geniale insieme, che, nella complessità della vita di relazione, è precisamente quella che produce il buon senso» (pag. 192). È da aggiungersi che il buon senso deve preoccuparsi delle condizioni esteriori: l'intuizione non se ne preoccupa, in quanto, «vera divinità, produce insieme la "materia, e la "forma, della sua opera» (pag. 196); ma la «materia» su cui agisce il buon senso, ha una vita per sé, e spesso gli resiste e gli reagisce (per es.: la realtà sociale da migliorare). Quindi, il buon senso agisce sulla realtà con pazienza e prudenza.

Si può ora comprendere l'importanza del buon senso in *morale*: sarà infatti esso che produrrà la necessaria mediazione tra morale aperta e morale chiusa, facendosi tramite dell'efficacia concreta, e sociale, delle innovazioni che le personalità creatrici introducono nel costume.

È convinzione dell'Autrice — sia detto a premessa — che «in nessuna parte della sua opera Bergson si sia proposto di scrivere un'etica... Lungi dal pensare che l'essenziale in morale sia di mettersi d'accordo su dei principi più o meno astratti, egli non crede che all'influenza concreta e personale degli uomini di buon senso» (pag. 289); *Les deux sources de la morale et de la religion* non sono un'opera di etica, ma una teoria sull'*origine*, la «sorgente effettiva delle attitudini morali, e non sul loro fondamento teorico» (pag. 299).

Anche qui, non è il caso di insistere nella illustrazione — per entrare nel vivo — delle differenze tra pressione sociale ed aspirazione personale come cause di obbligazione. Sarà solo da ricordare che, anche quando sia intervenuto lo slancio vitale «a rompere il cerchio delle specie e delle società, che ritornano indefinitamente su se stesse» (pag. 302), non per questo la moralità chiusa viene a scomparire integralmente, nè nella sua «forma», l'obbligazione, nè nel suo «contenuto»: il bisogno di ordine e di gerarchia; la morale sociale è infatti un *modus vivendi* tra la legge della formica, meramente imitatoria, e la comunione dei santi.

Se si bada a questo, si riconoscerà che le intenzioni morali «personali», nel cercare di incarnarsi nella vita sociale quotidiana, non possono non tener conto, «non solo dei progressi da compiere, ma anche delle situazioni di fatto, e di quel peso di abitudini sociali e biologiche che costituisce la morale chiusa» (pag. 304).

Ed allora, ecco spuntare, dalla logica del discorso bergsoniano, l'esigenza mediatrice del buon senso: qui, certo, Bergson non è troppo esplicito e (ne *Les deux sources*) insiste troppo poco su tale nozione; ma tale concetto non può non essere chiamato in causa se si vuole intendere la forma più piena di moralità che il filosofo francese descrive: il buon senso apparenta la morale aperta con la morale chiusa, permettendo una *morale «mista»*, che si esprimerebbe in una presa di posizione personale nei confronti degli imperativi sociali; la vera forma di moralità sarebbe questa terza

forma di morale: «non vi è che una sola morale, la morale aperta e personale, ma di cui ciascuna decisione è anche una presa di posizione nei confronti degli imperativi sociali» (pag. 321). Sarebbe quindi stato desiderabile che Bergson stesso avesse approfondito la nozione di buon senso: poichè però egli non lo ha fatto, è la Mossé-Bastide stessa che cerca di apportare il necessario perfezionamento: sviluppo teoretico nell'ambito del bergsonismo.

Poste queste premesse gnoseologiche ed etiche, la filosofia della *educazione*, che ponga i fini del processo educativo (i valori ai quali si cerca di avviare il discepolo), e la conseguente *didattica* di Bergson, possono essere dedotte con agevolezza.

«Questo è l'ideale che Bergson propone agli educatori: formare degli uomini di buon senso» (pag. 198); bisognerà, cioè, «formare degli spiriti che abbiano sufficiente iniziativa e cultura per adattarsi a qualsiasi compito attualmente imprevedibile» (pag. 181). La ragione di questa limitazione — mi pare di dovere interpretare — è chiara: se ideale della educazione non è quello di formare il senso di certi valori, nel loro *determinato contenuto* (poichè non esiste una gerarchia di valori in sé, ma piuttosto una libera e creatrice posizione dei valori stessi), allora l'educazione dovrà solo tendere a rendere capaci di realizzare, di incarnare, i valori che lo *élan vital* suggerisce.

La Mossé-Bastide esamina qui una obiezione: se il buon senso è l'«essenza dello spirito» (*Discorso* del 1895), esso dovrebbe essere innato, quindi *non dovrebbe esservi neanche bisogno di insegnarlo*.

La pedagogia sarebbe perciò inutile. La risposta è, che il bambino è in genere rovinato dall'esempio degli uomini superficiali; si tratterà quindi di collaborare con lui (Rousseau), per sviluppare l'uomo di buon senso. Il metodo e la disciplina sono in vista di questo fine.

Per insegnare la moralità aperta, sarà poi opportuno proporre l'imitazione di un modello, che può essere anche il maestro. In realtà, però, questa «misticità», (imitazione cioè di un modello e comunione con esso), sorpassa i limiti di una imitazione, e cerca di eccitare nel bimbo l'esistenza di una vita creatrice e generosa. Si tratta di un appello alla volontà profonda (volente) al di là di quella cosciente (voluta) (pag. 322 e segg.). Tutta l'opera di Bergson parla della educazione di questa volontà (allo studio della volontà, come causalità dell'io totale, ed alle presunte negazioni di essa, in nome della forza prorompente della durata, sono dedicate pagine attente, in discussione con le critiche di Lavelle: pagg. 305-307, e nel confronto con le concezioni classica e cartesiana: pag. 332 e segg.).

Un giudizio complessivo, per concludere, non può essere che positivo; la tesi della funzionalità mediatrice del «buon senso» nel bergsonismo, viene appoggiata a buoni argomenti, e appare in linea con lo spirito del pensatore. La documentazione è sempre ricchissima;

anzi, in verità, talora perfino esuberante. Una buona metà del volume è dedicata ad uno studio minuto dello sviluppo della personalità di Bergson attraverso i fatti della sua vita; ed il fine è quello di dimostrare il profondo impegno pedagogico del filosofo. Forse, qui, una maggiore sinteticità non avrebbe nuocuto. Metodica ed amplissima è la bibliografia aggiunta in fondo al volume: attraverso 92 fitte pagine, viene seguita prima la produzione bergsoniana, anno per anno; poi, la letteratura su Bergson, raggruppata pure secondo il criterio cronologico, fino al 1952; si tratta di uno strumento di lavoro utilissimo, di cui va reso grazie all'Autrice. Il volume è inoltre scritto con chiarezza e limpidezza; e questo favorisce la lettura, rendendola meno gravosa, anche là ove essa parrebbe ostacolata da una eccessiva pressanza documentativa, o da una certa dispersione irradiante, in zone periferiche, non tutte vitali. È comunque da riconoscersi che, nel suo insieme, il libro presenta buoni meriti, e, anche, non pochi.

ADRIANO BAUSOLA

C. ARATA, *Principi di un'interpretazione trascendentalistica e personalistica della metafisica classica*. Un vol. di pagg. 146. Milano, Marzorati, 1955.

Questo libro di C. Arata è succoso e persuasivo ripensamento, a tratti fortemente personali, del trattato classico di ontologia; quello che sulla scorta dell'indicazione tomistica del *De Verit.* I, 1, si occupa delle caratteristiche trascendentali dell'essere. Il ripensamento personale — che è il carattere saliente — si nota sia nel martellamento indefesso delle tesi classiche, sì che sprizzano nuove scintille e nella spirale dialettica alimentano un vivo fuoco di teoresi; e sia in un certo stupore di scoperta per certe tesi da parte di chi ha errato per altri sentieri. Per l'uno e l'altro motivo, il libro dell'Arata diventa saggio e testimonianza. Testimonianza al trascendentalismo classico da parte di chi ha errato (si prenda la parola nel senso etimologico; sebbene l'A. ne segnali arditamente molto spesso e con molta sicurezza l'aspetto dell'errore), mi pare, lungo i sentieri dell'hegelismo (come si direbbe dal contrappunto insistente in questo libro con lo Hegel) e quindi dell'ontologismo (come è documentato dal primo libro dell'Arata, *Lineamenti di un ontologismo personalistico*). Il saggio, fatto scaltro anche da questi errori, imbocca decisamente la strada del trascendentalismo ontologico classico, tenendo d'occhio continuamente due pur classiche maniere di tradire l'ontologia: il *naturalismo* (quello che il La Via chiama « l'ingenua illusione empiristica » dell'ontologia) e l'*ontologismo*, che è l'ontologia della visione diretta immediata abbondante, senza mediazione. Questo distanziarsi del genuino sapere ontologico dal soffocante abbraccio di posizioni entrambe elusive e compro-

mettenti (sebbene in maniera opposta: l'una feconda l'antropomorfismo e l'altra non sfugge alla qualifica teologale) è uno degli aspetti più convincenti del saggio. Da allineare a quest'altro: al nesso, dico, che Arata istituisce tra ontologia e scienza, tra ontologia e criticità, onde l'esigenza della necessità propria dei secondi termini (la scienza) vien soddisfatta dal primo, cioè l'ontologia. Cui viene conferito anche il compito di presentarsi come un sapere unitario e necessario, come un sapere onnicondizionante nell'unitaria necessità.

Per questa difesa della metafisica di fronte allo storicismo e di fronte all'accusa di dogmatismo da parte dell'antimetafisica si veda l'efficace cap. I, dedicato a questi due motivi.

Il cap. II, imperniato sull'essere trascendentale, è, a mio avviso, il più originale. Lo puntualizzerei così. Arata tende all'ontologia come scienza, quindi all'ontologia dotata del carattere della necessità; ora questa necessità implica l'unità o l'univocità del sapere in esame; questa univocità ed unità dell'essere appartiene all'essere *in quanto* essere, inteso cioè nel suo orizzonte di totalità in quanto il tutto dell'essere come onnicomprensivo, come onnicondizionante è necessario, è univoco, è uno: l'unità anzi è il suo principio, la sua suprema categoria.

Da notare che l'Arata conduce lunga battaglia per far coincidere l'essere con la categoria dell'unità, e per stabilire che il principio di identità è il vero primo principio: « è da rilevare che presso la Metafisica classica la struttura fondamentale dell'essere è rappresentata dalla identità » (pag. 57). Oppure: « Sia ben chiaro invero come questi nostri rilievi tendano essenzialmente a rendere sempre più esplicito come la contraddizione possa porsi e riconoscersi solo per opera dell'identità e non viceversa » (pag. 59). O infine: « La struttura che originariamente e tipicamente definisce l'essere e lo rivela è l'“identità” » (pag. 93).

Dunque l'essere come oggetto dell'ontologia è dotato di necessità e di unità e di univocità: l'A. la chiama « necessità metafisica » (pag. 75) ed è da contrapporre all'unità e necessità teologica, propria dell'ontologismo. Senza questa unità non si attuerebbe la *scientificità* o criticità del sapere ontologico, non si attuerebbe il valore legato all'essere. Come infatti poter dire che *Omne ens est bonum*, se questo essere fosse solo l'infinita polvere ontica, ora qui ora là, ora sì ora no, e mancasse una identità costante, valida appunto? Identità, si badi, non naturalistica, ma permeata di pensiero, di coscienza, Persona. Se la prima richiesta lega il valore all'essere e l'essere all'identità, fondando così il trascendentale dell'*unum* e del *bonum*, la seconda lega entrambi questi motivi, coestesi con l'essere, al *verum*, all'autocoscienza.

Di qui si vede come un'ontologia che voglia essere scientifica, che voglia essere non naturalistica e che voglia dare senso al valore deve far coincidere l'essere con l'identità, l'identità con l'autocoscienza, l'autocoscienza con la