

ficato in direzioni differenti, unificate dall'aperta volontà di evitare il « sistema », lo sforzo del Morra va apprezzato e preso in considerazione.

Egli insegue il suo scettico per le oscure strade della negazione: raccoglie le negazioni rensiane del Vero, fondate sul fatto della guerra e sulla vita politica — « tutti portano delle ragioni, tutti hanno ragione, non esiste la Ragione » — oltre che sull'infinita varietà delle personali opinioni; passa ad illustrare la negazione del Buono, inteso come valore assoluto capace di determinare la vita morale, e ricorda poi le argomentazioni che il Rensi volgeva a negare la validità d'un criterio estetico oggettivo. Notevole un'osservazione che il Morra lascia cadere di passaggio (p. 43), là dove afferma che « l'incapacità del R. ad abbandonare il terreno del razionalismo (etico) è evidente... Come l'inutile instancabile ricerca della verità assoluta non concedeva al R. di accettare una verità relativa così l'inedefessa frustrata ricerca di una norma etica assoluta non gli consente l'accettazione di un criterio morale relativo ».

Vorremmo solo notare che il Rensi non sarebbe forse d'accordo con quell'aggettivazione (... *inutile, frustrata*...) che squalificherebbe la ricerca filosofica, se essa non trovasse nell'uomo — nella sua Ragione, nel suo essere uomo — il movente primo, e nella speranza di incontrare l'Assoluto la forza per proseguire. Rensi intuiva, anche se non lo affermava apertamente, che il vero dramma dello Scettico sta nel sentirsi condannato a navigare, se si vuole, senza bussola, ma non senza un finale approdo. Lo scetticismo rensiano, stemperatosi verso la fine nella forma piuttosto imprecisa di un teismo misticizzante, avrebbe potuto davvero esprimersi con una denominazione che non è del Rensi: la vita come ricerca.

Su questo tema il Morra avrebbe potuto sostare più a lungo poichè nella angustia, nell'*inquietum cor* del Rensi è l'implicita sconfessione del suo irrazionalismo, del pessimismo, dell'ateismo. In questo senso: vi sono passi molteplici dell'opera rensiana in cui il Filosofo si confessa pienamente soddisfatto dell'indefinita, inconcludente prospettiva scettica; la scepsti, la sospensione del giudizio, può allora sembrare un sostegno soddisfacente. Ma l'ulteriore vagabondare dell'escursionista scettico faceva ben capire che si trattava di un chiodo paragonabile a quello che sostiene, per una notte, lo scalatore in roccia. Il giorno dopo si riprende l'irta arrampicata, e presto o tardi si giungerà alla vetta. O, se ci si ritirerà, si ammetterà almeno che una vetta, cioè un « terminus », esiste, anche se inafferrabile.

Agli otto densi capitoli del volume del Morra fanno seguito alcune interessanti appendici: le prime due sono bibliografiche, e raccolgono in 338 voci quel che Rensi ha scritto o gli altri hanno scritto sul Rensi. Come accade in questi casi, la bibliografia non è completa nè ragio-

nata. La III appendice riporta la voce *G. Rensi* scritta dal M. per l'*Enciclopedia filosofica*. La IV recensisce uno studio monografico, *La Scepsti Etica di G. R.*

P. NONIS

MAURICE VANHOUTTE, *La notion de liberté dans le « Gorgias » de Platon*. Un vol. di pp. 44, « Studia Universitatis Lovanium », Leopoldville, 1957.

Il Vanhoutte mette a tema, in questo breve saggio, un problema di ordine « misto », teoretico e morale insieme: quello del rapporto della coerenza logica del discorso con le condizioni morali che ne sono sottintese, in rapporto in ispecie alla suprema delle condizioni: *la libertà*.

È il problema, dunque, della coerenza *logica*, che esige la disponibilità alla coerenza *morale*, al sacrificio di una incondizionata libertà di esperienze sempre nuove che diffino e smentiscano le precedenti impostazioni. Il discorso del Vanhoutte si muove sul terreno storico: esaminando un classico dell'argomento, quale è indubbiamente il *Gorgia* platonico; ma le sue conclusioni possono agevolmente, e con frutto, a parere dello scrivente, venire estese anche in direzione teoretica autonoma.

Ogni discorso umano — osserva dunque in apertura il Vanhoutte — comincia a porsi nella libertà. Ma tale libertà, impegnata verso qualche cosa (la tesi), appunto per questo si aliena ben presto; è ormai legata nella sua sorte con la tesi, e dunque non è già più interamente libera. La coerenza del discorso, pur non eliminando completamente ogni personalità, implica però un limite e degli argini entro cui procedere; fa, dunque, una certa violenza. Tuttavia, all'origine della prima tesi si trova una posizione originale, ed a ciascuna delle scelte successive si conferma questa originalità (salvo poi il supremo controllo logico, che fa cadere le alternative insostenibili). Il *Gorgia*, come la maggior parte dei dialoghi della giovinezza di Platone, sfocia a dei capovolgimenti completi di opinioni. Causa ne è il personaggio di Callicle, dotato delle caratteristiche di concepire una libertà incondizionata (fuga di fronte al *λόγος* e alle conseguenze che esso imporrebbe) e di essere impostato su di una posizione edonistica. Dunque, nel *Gorgia* non sono realizzate le condizioni favorevoli al discorso dialettico. Ma tale situazione permette a Platone di mostrare la superiorità della filosofia sulla retorica. La più intera libertà nel discorso non permette alcun risultato valido. Il seguito del dialogo mostra però che alla più intera libertà si è sostituita la più severa disciplina dialettica, la quale comporta le regole seguenti: obbligo di restare d'accordo con se stesso, di lasciarsi interrogare, di rispondere alle questioni, e rispondere perfino quando la risposta paia assurda.

Il meccanismo vuole infine che si proceda ad una ricapitolazione, per riprendere ad una ad una le conseguenze di ciò che è stato concesso precedentemente.

Si può dunque concludere che dall'incatenamento del λόγος nasce il desiderio d'una liberazione, la tentazione di non mostrarsi perfettamente coerente con se stesso (difetto di logica) e di non lasciarsi confutare (difetto di moralità); sono questi gli ostacoli alla reciprocità delle coscienze (incomprensioni e resistenze di ogni genere), dall'esame dei quali si deduce la difficoltà di essere liberi.

Ma Socrate — aggiunge il Vanhoutte — ci è apparso qualche volta sotto la figura di un dottrinario che mira a soggiogare i suoi oppositori. E la coerenza dei discorsi, che è la libertà, si è rivelata soprattutto una coerenza d'ordine emozionale, cioè una convinzione intima, basata su ciò che chiamiamo il sentimento morale dell'esistenza; il discorso diventa allora incantesimo, non più una confutazione, e gli ostacoli alla reciprocità delle coscienze sono presi di sghembo, non di fronte. Il mistero della libertà dipende unicamente dal fatto che si può essere sensibili alla necessità morale, senza essere per ciò pienamente convinti. Ma l'incantesimo non ha effetto improvviso e brutale, esso, al contrario, si fa insinuante e dolce. Così, dunque, il *Gorgia* ci insegna che la libertà non trova la sua origine che nel dominio della credenza e della fede, quando un ricorso diretto alla ragione è momentaneamente escluso. È una lezione, questa proposta dal Vanhoutte attraverso Platone, che non ha perso ancor oggi la sua efficacia; ed è veramente da raccomandarsi, a chi faccia professione di filosofo, la lettura del breve saggio: la morale dell'insegnamento del *Gorgia*, opportunamente tirata fuori dal testo platonico dal nostro autore, è un monito per tutti.

A. BAUSOLA

GIANCARLO LUNATI, *La libertà. Saggi su Kant, Hegel, Croce*. Un vol. di pp. 156, Giannini, Napoli, 1959.

L'opera vuol essere, nelle intenzioni dello autore, « più che altro un'indicazione di metodo, ed un contributo alla semplificazione di una problematica »; ora, appunto, l'idea della libertà è una di quelle idee-forza che permettono l'apertura di un ampio orizzonte di ricerca. E tale idea è studiata nella sua elaborazione in tre pensatori: Kant, Hegel, Croce. In Kant il problema deve essere impostato nel suo rapporto con la questione gnosologica, trattandosi di un problema schiettamente speculativo: la libertà si mostra in lui soprattutto come il riconoscimento della « alterità ».

Fin dalle prime opere kantiane, cioè, viene messa in luce la convinzione per cui non può esserci fondamento morale al di fuori dello ordine razionale. Ma di qui l'alternativa: o

si afferma che il principio morale è da collocarsi nell'ordine dell'intelletto, ed allora si compromette la sua capitale esigenza di essere il principio di un atto sempre incondizionato. O si libera il principio morale da ogni ordine razionale, e allora si riconduce la libertà sul piano degli atti istintivi, e ne nascono pensieri e soluzioni provvisorie (per es., il fideismo). La conclusione del travaglio kantiano è che « la libertà è l'uso stesso della ragione, è la ragione in atto: la norma è la categoria sotto cui la ragione si applica al proprio oggetto. Ma gli oggetti della ragione sono di due specie: gli oggetti della natura, e gli oggetti della libertà umana; due norme differenti devono guidare la ragione: le categorie della ragione teoretica e la norma della autocoscienza razionale ». Il soggetto spirituale, l'io penso, non può essere indagato coll'uso di alcuna categoria.

La libertà come ci viene definita dalla dialettica trascendentale, si mostra solo come concetto negativo, liberazione dalle leggi della natura, l'« ex lege » per eccellenza. La libertà è un'idea della ragione, cioè un concetto cui non corrisponde alcun oggetto. Come ci è definita dalla *Critica della ragion pratica*, invece, è un concetto positivo: « il passaggio dal negativo al positivo è dato dalla legge morale, che è legge della libera volontà... Ma questa legge della volontà libera non può essere che puramente formale (altrimenti sarebbe sottoposta ad una condizione empirica). Quanto al rapporto tra libertà e moralità, Kant « si preoccupò di distinguere fra il bene come oggetto del piacere ed il bene come « il concetto della felicità », ma il secondo avrebbe dovuto essere ulteriormente approfondito. Dopo Kant rimanevano aperte, a giudizio del Lunati, due vie: una, quella di recuperare interamente il valore metafisico del concetto del bene, e conseguentemente di ricondurre entro una nuova metafisica anche il concetto della libertà (Hegel); con il che, si veniva a produrre il risolvimento finale della filosofia morale in una filosofia della storia; l'altra, quella mediante cui al concetto del bene viene sottratto il carattere metafisico: riduzione del problema del bene entro quello del buon comportamento.

« L'eredità kantiana - così conclude il Lunati la prima parte del suo saggio - sta dunque nella rinnovata problematicità delle norme universali che condizionano il permanere di valori comunicabili, lungo lo sviluppo della storia: « apertura » kantiana non più verso una sistematica ma verso una metodologia nuova.

Ed eccoci ad *Hegel*: « i principi immediati della logica kantiana sono il punto di attacco e di polemica della filosofia che dalla struttura descrittiva del conoscere mirano a passare ad una struttura costruttiva, con la risoluzione di ogni dato » in un « posto ». La libertà è, in primo luogo, liberazione dello spirito, che è il processo in cui e per cui lo spirito si manifesta, differenziandosi dalla natura. Lo spirito