

La libertà non è sperimentabile dunque. Qual è allora il suo significato? La libertà è una di quelle « (...) verità indimostrate o indimostrabili, ma che si ritengono poste fuori da ogni contestazione, in seguito alle innumerevoli verificazioni che è possibile farne *a posteriori*, senza che alcuna di tali verificazioni ci autorizzi tuttavia a stabilire questa verità in modo perfettamente legittimo e razionale » (p. 69). Emerge così la caratteristica essenziale della libertà, che, tuttavia, non si presenta *soltanto* come una fede: nel discorso di Lequier giocano delle implicazioni o meglio complicazioni semantiche plausibili soltanto se la libertà fosse stata fondata e non semplicemente postulata. Dopo aver analizzato questi intrecci speculativi, Petterlini esplora lungamente il concetto lequieriano di predestinazione, per concludere il suo lavoro con alcune osservazioni sul drammatico rapporto tra fede e ragione. Lequier non offre né molti, né organici spunti per questo problema, perciò l'esposizione critica è necessariamente limitata. Varrebbe la pena che Petterlini riprendesse l'argomento — studiando magari un autore più esplicitamente interessato al tema — per giungere, con il bagaglio ermeneutico della filosofia severiniana, e con la propria attenta riflessione, qui dimostrata, ad un'altra tappa del suo cammino speculativo.

(G. Amati)

S. A. EFIROV, *Ital'janskaja burzuznaja filosofija XX veka (La filosofia borghese italiana del ventesimo secolo)*, Mosca, Ed. Mysl', 1968. Un vol. di pp. 270.

Quest'opera, pur essendo destinata espressamente al lettore sovietico, presenta anche per noi un certo interesse; tale interesse non riguarda tanto l'esposizione delle dottrine e delle correnti filosofiche prese in esame, quanto la prospettiva particolare sotto la quale esse sono considerate. Al lettore italiano, insomma, ciò che importa è soprattutto il punto di vista critico dell'Autore. Tale punto di vista compare nelle motivazioni che hanno indotto l'Autore alla stesura dell'opera. Egli intende innanzitutto offrire un pano-

rama della filosofia italiana dall'inizio del secolo fino a noi con un cenno alla sua « preistoria » ottocentesca.

Per il lettore sovietico l'opera dell'Efirov viene in questo modo a completare le *Cronache di filosofia italiana* di Eugenio Garin, che furono tradotte in lingua russa e pubblicate a Mosca nel 1965. Tuttavia, anche per il periodo storico in cui l'opera dell'Autore sovietico « copre » le *Cronache* del Garin, essa non vuole essere una loro ripetizione, ma un superamento del loro carattere di cronache, ed in certi punti, una revisione di taluni giudizi non condivisi (soprattutto per quanto concerne la valutazione storica del neohegelismo italiano). Inoltre la particolare attenzione rivolta dall'Autore agli sviluppi postbellici gli permetterà di illustrare: a) la situazione critica in cui il pensiero borghese italiano è stato condotto dai suoi *leaders* idealisti e religiosi; b) il naufragio di ciascun tentativo fatto dai suoi rappresentanti di dar vita ad un programma filosofico positivo e di trovare una soluzione costruttiva a tutta una serie di problemi; c) le ricerche di una via d'uscita dalla situazione creatasi che in certi casi conducono all'unica via positiva della filosofia contemporanea: alla filosofia del marxismo (p. 5) .

Il libro non esce in sostanza dai limiti che la storiografia filosofica sovietica in generale presenta. Il limite più vistoso è quella che direi la sostanziale esteriorità dell'analisi. Il tentativo di ricondurre tutta l'evoluzione del pensiero filosofico a fatti ed interessi di ordine politico-sociale, se in certi casi riesce a darci le ragioni psicologiche e sociali dell'affermarsi di un'idea (ma anche in questi casi è sufficiente screditare l'origine sociologica di un sistema per poter già parlare di un suo superamento?), in altri giunge a contraffare in modo del tutto unilaterale la storia della filosofia. La storia della filosofia italiana del nostro secolo si spiegherebbe così come il tentativo delle classi dirigenti di mantenere con un'ideologia retrograda (idealista, religiosa o positivista non importa) il loro potere ed i loro privilegi. Così il pensiero progressista dell'ala sinistra dell'hegelismo napoletano (B. Spaventa, De Sanctis, S. Spaventa) sarebbe stato sfruttato dall'idealismo bor-

ghese nei suoi aspetti meno validi (quelli soggettivistici), mettendo in ombra l'essenziale portata materialistica.

Vista l'identica funzione sociale di puntello degli interessi borghesi, filosofia cristiana e filosofia idealistica non si distinguerebbero che per alcuni aspetti insensenziali derivanti a loro volta da una situazione storica particolare: la posizione del papato in Italia prima del Concordato. L'antireligiosità degli idealisti italiani è per l'Efirov una mossa tattica per colpire indirettamente il materialismo e l'ideologia progressista, contraria al privilegio economico, ad esso legata: affermando che tanto l'ideologia marxista quanto

quella religiosa sono forme di trascendenza dell'unica realtà immanente dello spirito, l'idealismo riusciva a riversare sul marxismo l'odio rivolto in origine contro il clericalismo (p. 41).

L'Autore sovietico non è molto tenero nemmeno con i tentativi di dialogo con le posizioni marxiste fatti da taluni filosofi « borghesi ». Avvicinamenti e parziali accettazioni del marxismo sono considerati alla stregua di insidie camuffate all'autentico marxismo. Si ha l'impressione che per l'Autore l'unica forma di avvicinamento al marxismo e di dialogo con esso sia la completa identificazione.

(E. Rigotti)