

# Né profeti, né somari. Filosofia e scienza nell'Italia del Novecento quindici anni dopo

di Paolo Parrini\*

ABSTRACT

This paper takes into consideration some works on 20<sup>th</sup> Century Italian Philosophy published in the last fifteen years. Such works are examined from the point of view of the relationships between philosophy and science. The main topics the paper deals with are the influence exerted by Croce's and Gentile's philosophies on Italian culture, some salient aspects of the philosophical renewal which followed the end of Fascism and was carried out by the so-called "Neo-Enlightenment" movement, and their effects on some of the most recent historical reconstructions and debates about historiographic methodology.

– Contributo ricevuto il 20/11/2018. Sottoposto a peer review, accettato il 26/11/2018.

**A**ll'incirca nell'ultimo quindicennio sono usciti alcuni lavori, di mole e impegno diversi, sulla filosofia italiana del Novecento. In alcuni di essi si torna su temi e problemi che anch'io avevo affrontato in un libro del 2004<sup>1</sup>. Nel presente saggio<sup>2</sup> mi propongo di sviluppare le riflessioni che la letteratura apparsa successivamente mi ha suggerito. I punti che tratterò costituiscono l'area di intersezione fra gli argomenti su cui mi ero soffermato nel libro e quelli discussi nei nuovi studi. Essi possono essere raccolti intorno ai seguenti tre nuclei problematici: (1) l'egemonia o la non-egemonia del neorealismo e dello storicismo crociano e gentiliano nei primi decenni del secolo; (2) l'impegno per il rinnovamento della

filosofia italiana e i suoi esiti dal periodo immediatamente successivo al secondo conflitto mondiale fin quasi alle soglie del Duemila; (3) la recente opera di valorizzazione di un settore cospicuo della storiografia filosofica nazionale e del suo principale ispiratore (Eugenio Garin) nonché la modesta ripresa del dibattito metodologico che l'ha accompagnata. Lascero' invece cadere un altro tema pur importante del libro del 2004, ossia la questione della riforma della scuola media superiore, del posto da riservare in essa alla filosofia e del modo di insegnarla. Mi pare che i progetti riformatori versino in un tale stato di confusionarietà a tutti i livelli da rendere sostanzialmente inutile continuare ad intervenire sull'argomento. Trovo disperante, per esem-

\* Università degli Studi di Firenze.

pio, che sui giornali si seguì a discutere dell'alternativa Liceo classico/Liceo scientifico sulla sola base dei ricordi e delle esperienze personali di figure note ritenute più o meno rappresentative.

### I \_ L'egemonia del neoidealismo e dello storicismo

A leggere molta letteratura di questi ultimi anni non è facile capire cosa si debba pensare della tesi tradizionale, data a lungo quasi per scontata e sostenuta anche da me a proposito dei rapporti fra filosofia e scienza, che nei primi decenni del Novecento vi sarebbe stata un'egemonia del pensiero crociano e gentiliano. Di tale tesi Norberto Bobbio aveva offerto un'efficace formulazione (e testimonianza) nella relazione presentata al convegno *Per un bilancio dell'empirismo contemporaneo* organizzato a L'Aquila nel 1973 dalla Società Filosofica Italiana. In quell'occasione Bobbio aveva istituito un raffronto fra ciò che aveva rappresentato l'idealismo ai tempi in cui era stato «dominante» e ciò che aveva rappresentato l'empirismo nella breve stagione del neoilluminismo postbellico. E aveva scritto, parlando in particolare del peso esercitato dal pensiero di Croce:

L'idealismo era stato, in virtù delle grandi personalità che lo avevano promosso e divulgato e difeso, una filosofia nel senso più ampio della parola dominante. Una filosofia e

insieme una concezione del mondo, un modo di pensare, un atteggiamento di vita, addirittura uno stile letterario (e inevitabilmente sotto certi aspetti anche una moda). Fare il bilancio dell'idealismo venticinque anni orsono [ossia alla fine del fascismo e all'innesco di un processo culturale che voleva rinnovare la filosofia italiana] voleva dire fare il bilancio di un'epoca. Nessuno oserebbe dire la stessa cosa dell'empirismo, per lo meno nel nostro paese (cui la mia relazione esclusivamente si riferisce). Il quale diede vita a qualche gruppo della diaspora [il gruppo dei cosiddetti Neoilluministi] ma non ebbe mai la pretesa di fondare una nuova Gerusalemme (e tanto meno vi riuscì)<sup>3</sup>.

Bobbio appartiene a quel manipolo di filosofi – tra i quali anche Garin, che però non farà parte dei neoilluministi come invece Nicola Abbagnano, Ludovico Geymonat, Giulio Preti e altri – i quali, dopo gli sconvolgenti accadimenti politici legati alla fine della guerra e del regime fascista, avevano criticato con forza il crocianesimo e il gentilianesimo. Ma Bobbio, proprio come Garin, con il passare degli anni sarà anche tra coloro che più modificheranno in senso significativamente 'migliorativo' alcuni loro giudizi postbellici. Questa revisione favorirà l'inizio di una stagione storiografica – in corso tuttora – volta a una rivalutazione delle figure e delle filosofie di Croce e Gentile e ad un vaglio rinnovato della tesi di una loro egemonia culturale e delle eventuali conseguenze di essa<sup>4</sup>. Tuttavia l'approdo finale

di questi studi non appare, come dicevo, del tutto chiaro.

In alcuni lavori non si riesce a comprendere se gli autori intendano negare o confermare, caso mai in forma indebolita, la tesi dell'egemonia. Quando ci si trova di fronte a posizioni definite, quella che viene contestata è la tesi, ben più forte, di un «dominio incontrastato»<sup>5</sup> del neoidealismo italiano, espressione sotto cui sono fatte rientrare le due varianti del pensiero crociano e di quello gentiliano che invece in altri contesti si esige vengano tenute rigorosamente distinte. Distinzione che varrebbe anche sul piano dell'egemonia, perché se di «funzione egemonica si vuol parlare, soprattutto nell'ambito degli studi filosofici», bisognerebbe dire che il pensiero crociano sarebbe stato egemone solo nel primo decennio del secolo dato che in seguito la sua egemonia sarebbe stata contrastata dall'affermazione (a sua volta non del tutto incontrastata) del pensiero gentiliano<sup>6</sup>. In certi casi, non si sa se in polemica con la tesi dell'egemonia o con quella del dominio incontrastato, si sottolinea che nei primi decenni del Novecento sono stati vivi e operanti anche altri filosofi e altri indirizzi di pensiero oltre quello idealistico, e che la crisi del predominio di quest'ultimo – predominio che quindi in una qualche forma ci sarebbe stato – sarebbe avvenuta non, come proclamato da molti dopo la Liberazione (compresi quelli che poi lo negheranno), con la fine della guerra e del fascismo, ma ben pri-

ma, fin dai primi anni Trenta con l'attenzione rivolta alle filosofie straniere – una tesi, sia detto per inciso, che mi è così poco aliena che io stesso l'ho documentata a proposito della penetrazione delle idee neopositiviste<sup>7</sup>.

In uno scritto mi è sembrato di vedere non tanto soppesata quanto lasciata cadere la diatriba su una «dittatura dell'idealismo»<sup>8</sup> (intesa non saprei dire se nella forma debole del predominio, o in quella intermedia di un predominio marcato, o in quella forte del dominio incontrastato) in virtù del desiderio degli storici della filosofia di andare a fare sondaggi mirati e di lasciar perdere – mi pare di capire – una questione generale logorata dal tempo e non più interessante<sup>9</sup>. Qualcuno addirittura, in un linguaggio che suona come un tentativo di imitazione dello stile sarcastico di Garin, si chiede se davvero possa essere considerata ancora credibile l'«edificante [sic!] storiella» secondo la quale l'idealismo «in combutta con il fascismo avrebbe soffocato [sic!] scienza e riflessione storica sulla scienza» – una storiella che, edificante o no, viene comunque riassunta con parole tali da renderla un assai facile bersaglio polemico<sup>10</sup>. Altrove si osserva che la convergenza tra la filosofia idealistica e lo spiritualismo cattolico avrebbe «a lungo inibito», sia pure per motivi diversi, «un confronto approfondito con le teorie etiche contemporanee»<sup>11</sup>. Ma se questo vale per l'etica, a maggior ragione varrà per le filosofie di ispirazione scientifica e,

soprattutto, per il tipo di riflessione epistemologica che a partire dalla seconda metà dell'Ottocento aveva cominciato ad affermarsi, fin quasi ad 'istituzionalizzarsi', nei principali paesi europei. Ed è difficile pensare che ci possa essere 'inibizione' senza l'esercizio di una certa egemonia.

Di fronte a una situazione così poco perspicua, mi pare di poter ribadire in modo molto semplice, diretto e, spero, comprensibile le seguenti due tesi. Primo, che la tesi dell'egemonia resta pienamente valida se per egemonia si intende quello che per parte mia ho sempre inteso, ossia l'esistenza di una sorta di supremazia culturale nel senso ben descritto da Bobbio nel passo sopra riportato; non già, dunque, una dittatura incontrastata, affermazione che sarebbe nettamente smentita da un paio di fatti molto noti e in genere incontestati: il fatto che Croce e Gentile non hanno mai esercitato un completo controllo sulla filosofia accademica (si pensi solo a personaggi quali il milanese Piero Martinetti, o il fiorentino Francesco De Sarlo, o il torinese Annibale Pastore, maestro di Geymonat), e il fatto che anche negli anni del fascismo si è mantenuta intatta, come già veniva accennato a proposito dell'etica, una compatta rappresentanza del pensiero cattolico.

La seconda tesi che sostenevo e sostengo è che, quali che siano le differenze fra i due autori su altri piani (dai punti di partenza speculativi alle prese

di posizione politiche), si è realizzata fra loro una sostanziale convergenza non nello svalutare o disprezzare la scienza in se stessa, né nell'ostacolarla nel suo cammino, né nel non darle spazio nella economia generale delle conquiste umane come presentate in forma sinottica nell'*Enciclopedia* progettata da Gentile, ma sì nel negare ad essa un genuino valore conoscitivo (seppure con argomenti non del tutto convergenti), come pure nel non riconoscerle una vera valenza culturale, e per certi versi neanche formativa, in confronto alle discipline umanistiche fra cui la filosofia (si pensi alla riforma scolastica pensata da Gentile e in gran parte attuata dal fascismo sebbene in modo non del tutto fedele alle intenzioni dell'autore)<sup>12</sup>. Entrambi i pensatori non hanno attribuito alla scienza una rilevanza filosofica e l'hanno trattata in conseguenza come un'espressione dell'Atto spirituale (Gentile) o come una forma astratta ed eterna dello Spirito, incasellabile, senza troppi distinguo, fra le altre sue forme, con tutti i famosi giudizi sulla logica o su autori quali John Stuart Mill che a tale idea hanno fatto da corredo (Croce<sup>13</sup>). Quello che insomma finiva per essere precluso era il guardare all'attività scientifica come a un'espressione culturale autonoma, da analizzare e comprendere non in maniera prettamente speculativa, ma nelle sue modalità effettive di realizzazione (così per altro aveva già cominciato a fare Kant con i *Prolegomeni* e così sempre più faranno

alcuni filosofi-scienziati europei del secolo decimonono sfidando sul loro terreno discipline filosofiche come la gnoseologia e l'ontologia).

Uno sguardo di questo tipo avrebbe consentito non solo una migliore comprensione del fenomeno scienza, ma forse anche una maggiore interazione tra essa e l'opera di chiarificazione filosofica di nozioni quali verità e conoscenza così centrali tanto per Croce quanto per Gentile. Per non parlare, poi, del loro mancato riconoscimento del forte impatto di certi risultati scientifici su concetti di interesse filosofico come spazio, tempo, sostanza e causalità da cui più avanti è seguito quel che è seguito<sup>14</sup>. Eppure una tale sensibilità non è mancata neppure a pensatori coevi certamente non tacciabili dei peccati di empirismo, positivismo o scientismo come, per esempio, Ernst Cassirer, accusato da Croce di non aver «acquisito il senso vivo della storia e l'intelligenza del suo problema» e di rappresentare un «modo di filosofare» legato a uno stile di pensiero obsoleto, espressione di una speculazione «arida e matematizzante» estranea ad un'autentica «logica della filosofia»<sup>15</sup>. Oggi, però, Cassirer è considerato uno dei punti di riferimento di un filone importante di filosofia della scienza e della conoscenza, quello che ruota intorno all'attuale ripensamento del significato filosofico della teoria della relatività. Non mi pare invece che, almeno per ora, risultati analoghi, corredate dalla stessa ampiezza di

riconoscimenti, possano essere ascritti ai nostri due pensatori, quali che siano le analogie che si possano andare a cercare tra le loro filosofie e quelle, poniamo, di Heidegger o di Husserl<sup>16</sup> e quale che sia stata la loro importanza (che nessuno mette in dubbio) per la cultura filosofica e per la vita intellettuale e civile dell'Italia fra le due guerre.

In questo senso – come mi è già capitato di precisare a proposito di alcune tesi di Garin – ritengo che la lotta senza quartiere condotta da Croce e Gentile contro il positivismo e lo scientismo (una lotta volta alla loro «distruzione», come anche un interprete 'rivalutatore' ha dovuto ammettere<sup>17</sup>) e il notevole successo di tale lotta sia per i modi (non sempre impeccabili!) con cui entrambi seppero condurla, sia per ragioni accidentali (la morte prematura di Giovanni Vailati e Mario Calderoni, oggi riscoperti negli Stati Uniti), sia per certe debolezze dei loro avversari (compreso Federigo Enriques, nonostante la sua maggiore modernità rispetto all'uno e all'altro<sup>18</sup>), abbiano contribuito ad accentuare anziché a colmare alcuni di quei cronici ritardi che hanno contraddistinto la cultura filosofica italiana dopo il Seicento. Garin stesso ha una volta parlato di una «tara storica, dalla quale non è facile liberarsi» seguita al processo di Galileo<sup>19</sup>, una tara che a mio parere è andata aggravandosi soprattutto nel corso dell'Ottocento, allorché invece nei principali paesi europei si realizzano decisivi intrecci fra scienza

e filosofia, di primaria importanza anche per gli sviluppi scientifici, e si forma e si consolida una riflessione sulla scienza, in particolare sulla fisica, che porterà alla nascita della filosofia della scienza come disciplina autonoma<sup>20</sup>.

Tutto questo andrebbe tenuto in considerazione anche quando, con una certa perentorietà di giudizio, si vogliono far assurgere le opere di Croce e Gentile a classici del pensiero filosofico e si intende attribuire loro una valenza non provinciale, ma internazionale. È arduo, in realtà, stabilire in modo univoco e valido per tutti cosa sia da considerare un classico, così come è arduo fissare criteri precisi per stabilire la non provincialità di un'opera o di un autore. Mi pare comunque che non possano essere considerati criteri di per sé dirimenti l'aver intrattenuto rapporti con la comunità mondiale dei filosofi o aver avuto riconoscimenti internazionali (come per esempio l'offerta ricevuta da Croce di scrivere la voce sull'estetica per l'*Enciclopedia Britannica*). Non sempre fatti del genere sono prova del valore di un'opera in quanto, come tutti sappiamo, possono essere il frutto di circostanze non strettamente scientifiche. Giudizi come quelli di cui qui si ragiona possono essere formulati esclusivamente sulla base di un'analisi delle realizzazioni di un autore e del modo in cui queste realizzazioni si rapportano alle acquisizioni della disciplina riconosciute dalla comunità internazionale. Se così non fosse, non si po-

trebbe parlare di riconoscimenti negati o di priorità nella formulazione di idee che solo in seguito hanno ricevuto ampia diffusione.

Nel caso di Croce e di Gentile le cose non appaiono ben definite per l'intrecciarsi di aspetti a favore con altri che non lo sono. Entrambi hanno qualcosa nella loro maniera di procedere che rende difficile proiettarli in un contesto diverso da quello italiano, caso mai per attribuire loro anticipazioni o sviluppi significativi di indirizzi di pensiero nati altrove: è troppo diverso il linguaggio, troppo diverse le procedure argomentative, troppo diversi i modi di ritagliare i contesti problematici<sup>21</sup>. Almeno questo però mi sentirei di dire, e cioè che il loro atteggiamento di fronte al problema delle relazioni fra sapere scientifico e sapere filosofico (un atteggiamento sostanzialmente liquidatorio e basato talvolta su argomenti 'imbarazzanti', come quelli utilizzati da Croce sui quali oggi si ama sorvolare) rischia di isolarli dal resto del panorama internazionale in una misura che difficilmente è colmabile<sup>22</sup>. Fuori d'Italia, infatti, anche autori che hanno sviluppato idee fortemente critiche verso la scienza, come per esempio Martin Heidegger o Hans-Georg Gadamer, hanno comunque mostrato maggiore sensibilità nel comprendere che la filosofia doveva in qualche modo confrontarsi con le scienze naturali e/o umane e hanno assunto posizioni che, sebbene contrarie a positivismi, scientismi e em-

pirismi di vario genere, esibiscono forme un po' più articolate e, diciamo pure, un po' meno 'rozze' di quelle che compaiono nei nostri due pensatori. Date tali riconosciute carenze delle opere di entrambi, e data l'importanza del raffronto con le scienze nelle filosofie coeve e successive, sembra difficile riconoscere loro una piena valenza di internazionalità e di classicità, o almeno di una classicità intesa in senso generale, non limitata a quel particolare stile filosofico che è stato denominato *Italian Thought*. Si pensi solo al diverso modo di procedere di un filosofo francese come Henri Bergson o di neoidealisti angloamericani quali Francis H. Bradley e Ellis J. McTaggart, ancora oggi ampiamente letti e discussi anche in aree non marginali del dibattito filosofico internazionale (per esempio, per la questione del tempo).

## 2 \_ Gli anni del rinnovamento postbellico e i loro esiti

Il periodo al quale ora si fa riferimento non è meno lungo del precedente perché in sostanza occupa l'altra metà del secolo, quella che comincia con la messa in questione dell'egemonia di Croce e di Gentile (accusati, tra l'altro, proprio di provincialismo) e prosegue cercando un rinnovamento attraverso il contatto quasi frenetico con gli indirizzi di pensiero europeo-continentali e angloamericani. Non mi è possibile ripercorrere le tappe

di tale vicenda e le valutazioni anche assai severe che ne sono state date quando, dopo il primo momento di entusiasmo, sui lavori di quel periodo fioccheranno da varie parti accuse di improvvisazione e di deterioro eclettismo. A dire il vero, si trattava quasi sempre di accuse sollevate all'ingrosso, con molto pathos retorico ma scarsa preoccupazione di entrare nel merito e di distinguere caso per caso – il che può apparire singolare dato che fra questi novelli detrattori c'erano personaggi (a cominciare da Bobbio) che all'esperienza neoilluminista avevano partecipato e che per di più, nel frattempo, erano divenuti paladini di un metodo storiografico che faceva della precisione e dell'attenzione al particolare alcuni dei propri valori guida. Tanta 'furia iconoclasta' può comunque risultare un utile indizio non solo per comprendere perché la stagione neoilluminista abbia avuto breve durata, ma anche, e soprattutto, per ipotizzare quali convinzioni sulla piega da dare agli studi filosofici fossero intanto maturate fra molti di coloro che, sia pure con maggiore o minore partecipazione, l'avevano animata.

L'ipotesi che farò si connette a una tesi che serpeggiava nel mio libro del 2004 e che poi ho esplicitato in un saggio dedicato a Preti e al neoilluminismo<sup>23</sup>, tesi che a me pare più confermata che sconfermata dagli studi recenti e recentissimi. La tesi è questa: io ritengo che l'incidenza degli sforzi postbellici verso il rinnovamento della nostra filosofia sia stata assai scarsa

se si guarda alle discipline eminentemente teoretiche come la gnoseologia e l'ontologia. Questo perché, con la luminosa eccezione di Preti, la stragrande maggioranza dei protagonisti della prima e della seconda generazione di neoilluministi si orienterà verso discipline specialistiche come la logica (di cui peraltro vi era un grande e urgente bisogno), come la filosofia del diritto nelle sue connessioni con l'etica e, soprattutto, come la storiografia filosofica, una storiografia che per di più, nei fatti, abbandonava ogni interesse teorico che andasse oltre la critica di coloro che al loro mestiere di filosofi non avevano rinunciato. In tale critica si potevano avvertire un certo scetticismo sulla vitalità e fecondità della ricerca filosofico-teorica (si parlò anche di 'morte della filosofia') e la convinzione che tentativi speculativi dotati di un qualche livello di generalità e astrazione non fossero più perseguibili se non a opera di pensatori di formazione cattolica e spiritualista, da sempre avvezzi a portarli avanti secondo le modalità tradizionali. Sembrava insomma che per gli studiosi di orientamento laico che volevano mantenere un contatto con la filosofia la cosa più seria da fare fosse lo studio della sua storia<sup>24</sup>.

Come se ciò non bastasse, altre espressioni del pensiero laico di quei decenni (in cui ancora la distinzione fra cattolici e laici aveva un suo peso anche a livello filosofico) conservavano un orientamento di tipo storicistico, sebbene di uno storicismo diverso da quello crociano e più

conforme alla linea culturale prevalsa nel Partito Comunista, la quale si ispirava a una certa lettura della prima edizione dei *Quaderni dal carcere* di Antonio Gramsci e alla critica del crocianesimo che vi era svolta. Alcuni studiosi, anzi, sono ricorsi di nuovo al termine 'egemonia' per indicare un certo generale predominio della cultura di matrice marxista, sia pure nella consapevolezza che, se egemonia ci fu, si trattò di un'egemonia meno forte, e certamente molto più contrastata, di quella crociana e gentiliana. Nel caso della filosofia, per esempio, le correnti che si rifacevano al marxismo dovettero confrontarsi fin dall'inizio non solo con il pensiero cattolico, ma pure con indirizzi filosofici 'importati' dall'estero, quali il neopositivismo e la fenomenologia, assai agguerriti e via via più consolidati e diffusi. Tali indirizzi – che per complicare il quadro venivano talvolta assunti con l'innesto di motivi di ispirazione marxista o marxiana che dir si voglia – non avevano comunque la stessa forza e capacità di penetrazione delle idee di matrice storicista, umanistica e marxista (o marxisteggiante) le quali venivano portate avanti anche in opposizione alle filosofie 'borghesi' di orientamento scientifico e analitico e in modo particolare all'empirismo logico, avversato naturalmente pure dai pensatori cattolici e dagli eredi del pensiero crociano e gentiliano. In questo variegato contesto spicca la figura di Garin, storico dell'Umanesimo e del Rinascimento italiani, sostenitore di

uno storicismo imperniato sull'idea della filosofia come sapere storico, studioso ed estimatore del pensiero di Gramsci e assai vicino alla linea culturale del Partito Comunista di allora.

In molti dei lavori degli anni Cinquanta, Sessanta e Settanta permane la vecchia tendenza a risolvere le questioni (comprese quelle teoricamente più impegnative) non attraverso l'impiego di concetti criticamente vagliati, l'attenzione per le distinzioni pertinenti, l'uso di argomentazioni rigorose e la preoccupazione di attenersi al punto in discussione, ma attraverso il ricorso a espressioni suggestive, a insinuazioni, a sapienti 'sviamenti' dello sguardo dagli argomenti sgraditi o pericolosi, alla costruzione di bersagli di comodo, a presentazioni più o meno deformanti delle posizioni 'avversarie' e soprattutto a quel 'doppiopesismo' che in Italia ha trovato largo seguito non solo nel dibattito ideologico e politico. In una parola, attraverso il ricorso a tutti gli strumenti tipici di una discussione fondata più su espedienti retorici che su un modo di ragionare rispettoso della logica e dei fatti. Gli stessi ex-neoilluministi – torno a ripeterlo – hanno finito per condannare gran parte delle esperienze filosofiche di quella stagione con argomenti (quando argomenti vi sono!) fiacchi e sommari. Dosi di umanesimo, storicismo e retorica intrecciati fra loro comparivano perfino nella battaglia culturale di una figura come quella di Geymonat che a un certo

punto ha associato alla sua lotta in favore della cultura scientifica e di una filosofia scientificamente orientata una presa di posizione marxista sia pure nella forma ritenuta 'più scientifica' del materialismo dialettico anziché del materialismo storico<sup>25</sup>.

Da questo punto di vista le vicende non solo filosofiche, ma anche ideologico-politiche del marxismo e del partito Comunista mi paiono particolarmente istruttive. Credo che sarebbe sufficiente ripercorrerle sia pure per sommi capi per comprendere perché la gran parte degli intellettuali marxisti e dei dirigenti comunisti si sarebbe trovata impreparata di fronte alle trasformazioni economiche, sociali e culturali della società italiana post-miracolo economico. A queste trasformazioni, a un certo punto, si accompagnarono critiche serrate al marxismo da parte di Lucio Colletti, le quali troveranno una sponda nell'ingresso sulla nostra scena culturale di idee neoliberaliste e antitotalitarie come quelle di Karl R. Popper e dei popperiani, introdotte soprattutto da Dario Antiseri e da Marcello Pera. E non va dimenticato che mentre Popper è stato un filosofo di convinzioni politiche antimarxiste e antisocialiste, questo non si può dire della maggior parte dei neopositivisti le cui idee, invece, negli anni Cinquanta e Sessanta erano state sbrigativamente liquidate da molti intellettuali marxisti come l'espressione di forme esecrabili di capitalismo avanzato e di gretto mercan-

tilismo. In realtà, delle infatuazioni ideologico-filosofiche di quegli anni stiamo tuttora pagando le conseguenze, come mi pare provato dall'attuale sbandamento della sinistra e dalla sua incapacità di darsi una linea politica e culturale all'altezza dei tempi (per non parlare di ciò che accadde negli anni bui del terrorismo). Evidentemente, per evitare simili pericoli, non era stato sufficiente «rileggere De Sanctis e Labriola e Spaventa»<sup>26</sup>.

I dettagli di queste vicende sono in parte ricapitolati in alcune pagine del mio volume del 2004 e, soprattutto, nella cronaca di Ferrari, *Mezzo secolo di filosofia italiana* uscita nel 2016. Vorrei ricordare, però, un episodio particolare che giudico significativo e che con mia sorpresa non compare nella sua integrità nella pur dettagliata rendicontazione ferrariana. L'episodio in questione avvenne durante il già citato Congresso della SFI tenuto a L'Aquila dal 28 Aprile al 2 Maggio 1973 (l'anno successivo alla prematura scomparsa di Preti) sotto la Presidenza di Mario Dal Pra. Oggetto principale del convegno, dedicato a un *Bilancio dell'empirismo contemporaneo*, era l'empirismo o positivismo logico, ossia una corrente di pensiero che, pur prendendo atto della crisi del positivismo ottocentesco, aveva ritenuto che la conseguenza da trarne non fosse una 'banca rotta della scienza' (cavallo di battaglia delle filosofie neoidealiste, spiritualiste e in genere metafisiche), ma la necessità di riformulare su basi nuove una filosofia di

ispirazione scientifica e logico-analitica. Si noti che proprio l'empirismo logico – uno dei tanti indirizzi 'importati' in Italia dopo la fine del fascismo (sebbene se ne fosse parlato già negli anni Trenta soprattutto per merito di Enriques e di Geymonat) – aveva costituito all'inizio uno dei principali punti di riferimento del gruppo dei neo-illuministi anche per i suoi legami con il pragmatismo americano di Charles Sanders Peirce e di John Dewey e, attraverso questo, con le idee pragmatiste di Vailati e Calderoni. Se non ricordo male, fu Antonio Santucci a parlare del convegno aquilano come di una delle iniziative meno convenzionali della Società Filosofica Italiana, e fu un Bobbio assai mesto a spiegare la ragione del giudizio di Santucci dichiarando nella relazione inaugurale che ciò che si andava a celebrare a L'Aquila era in realtà un processo a coloro che avevano creduto in un rinnovamento filosofico su base empirista e neoilluminista; in altre parole, che quello cui ci si doveva rassegnare era «una liquidazione per causa di fallimento» la quale avrebbe potuto apparire «allo storico del futuro come l'ultima strenua e nobile difesa di un condannato a morte»<sup>27</sup>.

Il pubblico ministero designato per giungere alla richiesta della pena era Evandro Agazzi (un allievo di Gustavo Bontadini, considerato un 'astro nascente' della filosofia cattolica), il quale pronunciò una requisitoria dal titolo *Bilancio dell'empirismo nel campo delle scienze*

*esatte*<sup>28</sup> che sanciva il fallimento dell'empirismo logico proprio sul suo terreno di battaglia (quello, appunto, delle scienze esatte). La relazione di Agazzi teneva naturalmente conto dell'interpretazione assai critica di questo indirizzo di pensiero sostenuta da Francesco Barone nella sua monografia del 1953, un'opera che, nonostante le gravi carenze già individuabili alla nascita e destinate a divenire sempre più evidenti con il progresso dell'indagine storiografica, conoscerà numerose ristampe fino agli anni Ottanta<sup>29</sup>. Agazzi, che tanto nella relazione aquilana quanto nell'ampio trattato del 1969, *Temi e problemi di filosofia della fisica*<sup>30</sup>, mostrava scarsa consapevolezza delle importanti novità introdotte dalla cosiddetta 'nuova filosofia della scienza', faceva leva sulla crisi della versione riduzionista del neopositivismo – ossia di un movimento empiristico particolare, per giunta inadeguatamente caratterizzato e valutato con eccessiva severità – per tracciare un bilancio fallimentare dell'intera prospettiva empirista. Ebbene, tra le relazioni e le comunicazioni previste a L'Aquila non ve ne fu nessuna che, *muovendosi sullo stesso specifico terreno epistemologico*, facesse da argine alla 'tombale' conclusione di Agazzi, eccezion fatta, almeno in parte, per l'intervento di Dal Pra che teneva conto di alcune idee dell'appena scomparso Preti<sup>31</sup>. Preti, infatti, pur consapevole da sempre delle serie difficoltà che tormentavano l'empirismo logico, aveva continuato ad

elaborare e rifinire un proprio punto di vista empiristico alla luce degli ultimi sviluppi del movimento. Insomma, Dal Pra a parte, a L'Aquila non vi furono, tra i reduci del neoilluminismo, studiosi che fossero in grado di far fronte al bilancio epistemologico tracciato dall'allievo di Bontadini.

Devo dire che a me – diversamente da Ferrari – ciò che si verificò a L'Aquila, a circa vent'anni di distanza dall'esperienza neoilluminista e quasi quindici anni dopo che Preti aveva dato alle stampe *Praxis ed empirismo* (1957), pare molto più importante della relazione che nel corso di quello stesso Convegno Garin dedicò agli usi storiografici del concetto di rivoluzione nel suo duplice riferimento alle vicende ideologico-politiche e a quelle scientifiche<sup>32</sup>. Una relazione, a mio parere, che non coglieva le ragioni per le quali, nelle mani dello storico Thomas S. Kuhn, quel tema era diventato dirompente e che andavano individuate nelle sue connessioni con il lavoro epistemologico fatto quasi in contemporanea da filosofi della scienza come Norwood Russell Hanson e Paul K. Feyerabend. Insomma, delle idee introdotte dalla 'nuova filosofia della scienza' non si riusciva a tener conto né in un intervento riguardante la storiografia né, cosa ancora più significativa, in un intervento di taglio epistemologico come quello di Agazzi. Il filosofo 'accusatore' non teneva in considerazione neppure i più recenti sviluppi della concezione standard (ossia neoem-

piristica) delle teorie. Pare evidente che qualcosa doveva essere andato storto nei vent'anni trascorsi tra i primi conati di rinnovamento postbellici e il consuntivo aquilano del 1973.

Nel tentativo di spiegare la situazione 'fotografata' dal convegno de' L'Aquila mi sembra si debba tornare a insistere su quella crescente diffidenza verso le parti più speculative della filosofia, come per esempio la gnoseologia, l'ontologia e per ovvie ragioni la metafisica, che con il passare del tempo alcuni degli ex-neoilluministi erano andati maturando, una diffidenza che, già emersa negli anni precedenti a quell'incontro (forse già quasi agli inizi o nel bel mezzo della stagione neoilluminista), si manifesterà in tutta la sua forza negli anni Settanta e Ottanta. Solo il lavoro storico-filosofico sembrava serio e solido; e per certi versi certamente lo era, anche se accanto a pregi indiscutibili esso manifestava non poche limitazioni se condotto con criteri strettamente storicistico-gariniani, dai quali, per altro, alcuni avevano già cercato almeno in parte di emanciparsi (erano anni in cui pure Rossi Monti, che a Milano aveva avuto contatti con Banfi e la scuola banfiana, prendeva una certa distanza dalle pratiche storiografiche del suo maestro<sup>33</sup>).

Mi pare che questa ipotesi trovi una conferma indiretta nella piega che Ferrari ha dato alla sua cronaca. Egli osserva che a conti fatti «l'onesto mestiere' del filosofo lasciato in eredità dal neoil-

luminismo trovava ottima accoglienza nell'ambito storiografico»<sup>34</sup>. Come se l'idea dell'onesto mestiere del filosofo non fosse, in realtà, del solo Preti e come se gli storici della filosofia usciti da quella esperienza potessero essere considerati gli eredi e gli attuatori delle posizioni metodologiche e filosofiche pretiane! Preti, in verità, era stato quasi completamente emarginato e il suo invito a operare perché il rinnovamento della filosofia ne coinvolgesse anche gli aspetti teorici quasi del tutto inascoltato. Chi ha dato inizio al recupero della figura di Preti e quali mutamenti nel clima filosofico generale lo abbiano favorito credo siano cose note: quanto all'artefice, questi ha il nome e il cognome di Mario Dal Pra che subito dopo la scomparsa dell'amico pubblicò una raccolta in due volumi dei saggi pretiani più significativi<sup>35</sup>; quanto ai mutamenti, essi sono legati al fatto che con il tempo anche la filosofia della scienza, la filosofia del linguaggio e la filosofia analitica sono penetrate, e sempre più largamente, nel panorama filosofico italiano. In conclusione, io penso che nel clima neoilluministico si sia finito per buttare via il bambino della filosofia con l'acqua sporca della tinozza, ossia con la vuota speculazione metafisica di tipo tradizionale, ben esemplificata da una certa nostra tradizione idealistica e/o spiritualista. E questo sotto il condizionamento o la spinta di un modo di ragionare fuorviante dicotomico che in Italia mostra la tendenza a presentarsi spesso

(non solo in filosofia) e su cui mi soffermerò in sede conclusiva.

### 3 \_ La storia del pensiero filosofico e scientifico e il suo metodo

I tempi lenti – o ‘rallentati’ (magari anche ‘sapientemente’) – con cui da noi si è diffusa una filosofia più intessuta di competenze e conoscenze gnoseologico-epistemologiche di quella tradizionale hanno fatto sentire i propri effetti ‘negativi’ su numerosi piani. Per esempio, nei dibattiti che hanno accompagnato l’avvento del postmodernismo e del pensiero debole, la ripresa dell’idea nietschiana che non vi sono fatti ma solo interpretazioni, e il proliferare di una letteratura sul nichilismo e la crisi della ragione; oppure, in seguito, nello stesso tentativo di opporsi alle posizioni anzidette attraverso una sommaria liquidazione della teoria kantiana della conoscenza congiunta alla proposta di una filosofia che confonde l’indipendenza della percezione dal variare degli schemi concettuali con la possibilità di giustificare un cosiddetto ‘nuovo realismo’ (progetto, questo, in cui senza troppi distinguo sono state coinvolte alcune tesi di un percettologo di tutto rispetto quale Paolo Bozzi). Qui però, proseguendo il mio discorso, mi soffermerò su un’altra novità di questi ultimi anni, e cioè su una serie di studi apparsi dopo il 2004 che hanno mirato ad approfondire la figura e l’opera di

Garin (in particolare alcuni suoi scritti su filosofia e scienza nel Novecento), come pure a riconsiderare il lavoro storiografico ispirato alle sue idee metodologiche e alla sua pratica di studioso – lavoro che è stato contraddistinto (come è stato da più parti riconosciuto) dalla tendenza a privilegiare l’attenzione per i contesti rispetto alla penetrazione dei testi nelle loro strutture argomentative e teorico-concettuali.

Mi pare che in genere si dia per scontato che anche l’opera di Rossi Monti e della sua scuola possa essere fatta rientrare nell’alveo del ‘garinismo’ perché per lo più si tace, o si parla assai poco, delle ragioni che ad un certo momento indussero il maggiore allievo di Garin a differenziarsi, o comunque a prendere qualche distanza, dalle idee e dall’operato del maestro. Infatti, come si è già accennato, all’incirca tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta, Rossi Monti si è impegnato per un ampliamento del raggio dei pensatori e delle tematiche oggetto di ricerca (come a Torino già stavano facendo Pietro Rossi e Carlo Augusto Viano). Nella pratica, però, neppure Rossi Monti si è troppo discostato dal modo di procedere gariniano, quantomeno nel senso che si è mosso assai più lungo le linee di una storia delle idee filosofiche e scientifiche che non lungo le linee di quella che alcuni – ma non io – hanno chiamato storia filosofica della filosofia per contrapporla (a torto o a ragione) a una storia esegetica della filosofia. A onor del

vero, si deve precisare che Rossi Monti – forse anche per le sue antiche frequentazioni con Antonio Banfi e i banfiani (tra i quali Preti) – non ha mai mostrato molta simpatia (almeno che io sappia) per l'idea della filosofia come sapere storico, e che nel corso della sua attività non ha disdegnato di curiosare un po' nella filosofia della scienza per trarne indicazioni utili al suo lavoro di storico. Ma in realtà le differenze fra lui e Garin stavano più nelle dichiarazioni di principio che nella pratica storiografica effettiva. È un fatto, inoltre, che successivamente, per ragioni che lascio indagare agli storici, Rossi Monti stesso ha messo la sordina ai dissensi con Garin preferendo concentrare la sua attenzione su altri obbiettivi polemici<sup>36</sup>. Nelle considerazioni che seguono parlerò quindi in modo indifferenziato di storiografia filosofica di ispirazione gariniana, includendo in essa gli studiosi che fanno capo a Rossi Monti e hanno continuato a battere il suo medesimo sentiero<sup>37</sup>.

Aggiungo subito che uno scopo non secondario dei lavori che si sono impegnati nella riconsiderazione dell'opera di Garin è stato quello di rendere in qualche modo meno 'sconcertanti' i mutamenti di interpretazione e di valutazione che l'hanno punteggiata, sia nel caso dell'Umanesimo e del Rinascimento sia nel caso del pensiero novecentesco italiano e straniero. E tuttavia, anche leggendo il contributo *Garin tra Croce e Gentile* di Claudio Cesa – il quale conduce la propria disa-

mina con un'accuratezza che è pari alla devozione nutrita per il più anziano collega – è difficile non restare colpiti dalla registrazione di certi marcati cambiamenti di opinione, talvolta nemmeno motivati o motivati con ragioni legate all'opportunità del momento<sup>38</sup>. Personalmente, io stesso ho dovuto constatare i differenti apprezzamenti che nel corso del tempo Garin ha dato di Preti. Sembra quindi di poter dire che il criterio ispiratore del suo operato scientifico e culturale sia stato quello che egli stesso una volta ha indicato quando, rispondendo proprio a Preti, ha detto di aver scelto per sé la parte di chi «combatte negli anni suoi ed è distrutto dalla sua lotta»<sup>39</sup>. Tuttavia, il combattere non secondo l'ideale regolativo dell'onesto mestiere del filosofo di pretiana memoria, ma secondo l'impulso della lotta e nelle circostanze del momento rende particolarmente esposti a risultati scientifici e a comportamenti, magari solo accademici e politico-culturali, fatti di luci e ombre. A conti fatti, non sarebbe male se oggi si cominciasse a circoscrivere quello che l'opera di Garin ha avuto di positivo e che ha esercitato un influsso benefico – per esempio, il suo contributo al superamento di una storiografia improntata ai criteri di Croce e di Gentile – contemplando però l'eventualità che una parte non piccola di tale opera trovi il proprio elemento unificante in un'erudizione davvero non comune valorizzata da un'inconsueta abilità retorica, corredo di ogni suo scritto e intervento pubblico. Inoltre, a differenza di altri, non costrui-

rei troppo sulle parole di Garin che Kant sarebbe sempre stato il suo filosofo di riferimento e un kantismo di intonazione cassireriana la sua filosofia, perché di tutto questo è davvero difficile trovare tracce significative nelle sue opere.

Dosi più o meno massicce della consumata sapienza retorica di Garin non sono assenti neppure nei tre saggi dedicati ai rapporti fra filosofia e scienza nel Novecento, due dei quali sono nati come voci di un'iniziativa dell'Istituto della Enciclopedia Italiana e uno come ampia recensione della biografia einsteiniana di Abraham Pais<sup>40</sup>. Tali lavori hanno spinto alcuni, in particolare Massimo Ferrari<sup>41</sup>, a suggerire l'idea di un Garin novecentista quasi a tutto tondo, capace di andare oltre il campo di quegli studi sul pensiero italiano per i quali è generalmente noto. Ora, non vi è dubbio che sotto la pressione degli eventi e delle innovazioni culturali, anche Garin abbia preferito sospendere certe ironie sui filosofi che si occupano – figuriamoci! – di spazio e tempo e ampliare i suoi interessi estendendoli al Novecento filosofico-scientifico. Nella sostanza, però, questi contributi, anche se li si rapporta agli anni della loro stesura, si limitano a manifestare alcune propensioni filosofiche, peraltro prevedibili, e a dar voce, attraverso espressioni implicitamente valutative, alla mai sopita avversione dell'autore per le filosofie di ispirazione scientifica delle quali, in sostanza, non viene colta la complessità. Nel libretto su filosofia

e scienza nel Novecento, le sue pregiudiziali riserve lo conducono a ricostruzioni inadeguate e talvolta distorcenti di fondamentali nodi concettuali e perfino, in un caso particolarmente clamoroso, a non rendersi conto dell'inattendibilità di una traduzione cadendo così in un macroscopico fraintendimento della nota posizione di Otto Neurath sugli enunciati protocollari, prova evidente del disagio con cui egli si muoveva nel tessuto teorico di quegli argomenti<sup>42</sup>.

Ciò vale anche per gli scritti dedicati a Einstein. Garin era così preso dal desiderio (che è stato comune a tanti) di denunciare i limiti dell'empirismo arruolando il grande fisico nella battaglia contro di esso che trascura di mettere a confronto le affermazioni di Einstein con quanto precisato dagli empiristi logici, e in particolare da Reichenbach, proprio in risposta a tali affermazioni<sup>43</sup>, e perfino di seguire una regola della ricerca storica da lui sempre raccomandata, secondo la quale le testimonianze di un autore su se stesso non vanno automaticamente prese per buone, ma vanno sempre accuratamente vagliate. Per esempio, Garin assume acriticamente il giudizio riduttivo che Einstein dà del pensiero machiano senza rendersi conto che esso non quadra né con l'accordo fra i due autori sulla critica dell'assolutismo di Newton (svolta da Mach nella sua disamina della meccanica) né con la concezione della conoscenza che Mach aveva sviluppato in *Erkenntnis und Irrtum*. E

la stessa cosa avviene quando Garin parla del realismo di Einstein perché non ne valuta le affermazioni alla luce della più generale dichiarazione einsteiniana di opportunismo metodologico (come succede anche nel caso della pretesa affiliazione al kantismo). Inoltre, non dando peso alla famosa massima di Einstein che se si vuole capire le idee metodologiche dei fisici bisogna guardare a quel che fanno, non a quel che dicono, Garin non ne vede aspetti cruciali del pensiero filosofico-scientifico, quelli appunto legati alla sua pratica concreta come, per esempio, la connessione fra le sue molte affermazioni sulla nozione di realtà e il percorso che lo condurrà a progettare con Podolsky e Rosen il famoso esperimento contro l'interpretazione standard della meccanica quantistica. Oppure, per fare un esempio ancora più pregnante, l'assai nota distinzione epistemologica fra teorie costruttive e teorie dei principi che trova un corrispettivo nel modo in cui la fisica relativista viene effettivamente congegnata ed esposta nelle memorie del 1916 e, soprattutto, del 1905. A circa trent'anni di distanza da quando Garin scriveva ci si dovrebbe rendere conto che egli metteva insieme poco più di un florilegio di belle citazioni assai dipendenti dalle più orecchiabili idee di Popper e dal modo, oggi del tutto superato, in cui Gerald Holton aveva interpretato i rapporti fra Einstein e Mach<sup>44</sup>.

E con ciò vengo all'ultima questione: tra gli estimatori di Garin è circolata re-

centemente l'idea che la sua posizione e in particolare i contributi alla storia del pensiero scientifico-filosofico appena ricordati possano essere in qualche modo considerati una prefigurazione dell'odierno *historical turn*, ossia di un filone di ricerca che nei decenni successivi alla crisi dell'empirismo logico è venuto emergendo nei campi della filosofia della scienza, della gnoseologia e della filosofia analitica soprattutto di lingua inglese. Questa tesi, basata anch'essa su semplici assonanze<sup>45</sup>, mi pare così poco convincente da rasentare la stravaganza. Anzitutto per il fatto che i contributi gariniani, lungi dall'anticipare alcunché, dipendono non da un'analisi approfondita e innovatrice dei testi, ma da interpretazioni precedenti (come appunto quella di Holton) che già quando Garin scriveva mostravano le prime crepe. In secondo luogo – e questa è la ragione di gran lunga più importante – perché l'*historical turn* di cui oggi si parla si riferisce a lavori che avanzano proposte teoriche collegandole al ripensamento di correnti e autori del passato più o meno direttamente connessi ai temi dibattuti. In tale movimento di riappropriazione della tradizione filosofica in alcuni suoi aspetti, a fare da guida è l'interesse teorico, non quello storico. Siamo dunque agli antipodi della filosofia come sapere storico, come del resto dovrebbe apparire evidente a chiunque ricordi, per esempio, che Garin, negli ultimi anni di vita, rimproverava Preti e Enzo Paci

(senza troppo distinguere fra i due) di non aver cercato un vero confronto con i filosofi del passato, con la loro «autenticità» e «autentica alterità», ma di essere interessati soltanto a inserirne il pensiero in un loro personale percorso teorico<sup>46</sup>. Anche su questa riserva ci sarebbe molto da dire, ma il punto qui essenziale è che nell'*historical turn* il sapere storico assume valore nel dibattito filosofico in quanto collegato o collegabile a opzioni teoriche a confronto. In altre parole, uno storico della filosofia non dà un contributo all'*historical turn* soltanto perché, per fare un esempio, porta alla luce materiali inediti sepolti negli archivi o testi caduti nel dimenticatoio, ma perché si mostra capace di interpretarli, intenderli e valorizzarli in modo teoricamente illuminante rispetto a questa o a quella discussione filosofico-teorica. Coloro che pretendono di mostrare una rilevanza della metodologia di Garin rispetto a certi dibattiti contemporanei trascurano il fatto che quello che manca nella sua impostazione è proprio la centralità della dimensione teorica.

Sul piano delle realizzazioni effettive è difficile indicare tra i lavori prodotti sulla scia dell'insegnamento di Garin (e anche di quello appena un po' modificato di Rossi Monti quale traspare da molti dei suoi 'immodesti pareri') contributi che possano essere considerati del genere sopra indicato. E ciò anche se ci limitiamo al dibattito 'domestico' come è stato mostrato, per esempio, nel caso

della polemica di Rossi Monti contro i postmodernisti, o come si potrebbe mostrare nel caso delle ironie in stile goffamente gariniano sulle idee storico-filosofiche di Richard Rorty, per non parlare del modo in cui si è reagito (o per lo più *non* si è reagito) di fronte al trattamento riservato alla gnoseologia kantiana a partire dall'*Ornitorinco* di Umberto Eco fino a certe roboanti liquidazioni successive. Una parte cospicua della nostra storiografia filosofica ha seguito troppo da vicino la convinzione gariniana che scopo precipuo della disciplina sia l'accertamento filologico dei fatti e la storicizzazione delle idee filosofiche attraverso la loro riconduzione ai contesti in cui sono state formulate (che poi è una forma di riduzionismo storicistico). Ciò l'ha portata a trascurare il significato oggettivo di tali idee, significato che può trascendere le circostanze della loro formulazione e che proprio per questo va indagato guardando anche alla strutturazione teorico-concettuale delle diverse concezioni e ai rapporti che esse intrattengono con altre concezioni precedenti, coeve o successive.

Quando nel 1991, in un saggio intitolato *Ancora su filosofia e storia della filosofia*, mi sono ricollegato al vecchio ma importante dibattito metodologico fra Garin e Preti, non è stato per discutere la contrapposizione fra storia esegetica e storia filosofica della filosofia o per riprendere la questione se l'accento debba cadere sulla parola 'storia' o sulla

parola ‘filosofia’<sup>47</sup>. Per quanto mi riguarda, è pacifico che un oggetto complesso quale una concezione filosofica possa essere studiato, a seconda degli interessi dello storico, dai punti di vista più diversi e che tutti questi punti di vista siano parimenti legittimi anche se non tutti parimenti rilevanti; e mi sembra ugualmente pacifico che una conoscenza il più possibile adeguata di un oggetto storico possa avvenire soltanto attraverso l’integrazione di tutti questi modi differenti di affrontare l’argomento (integrazione, per altro, oggi resa difficile dal crescente specialismo e dall’impossibilità che un ricercatore possa muoversi con uguale competenza in ogni direzione). Nel mio saggio del ’91, infatti, solo nella sezione iniziale mi soffermavo a notare che Garin e la maggior parte dei suoi allievi si erano tenuti lontani da autori e/o da temi di consistente spessore teorico-concettuale, o che, nel caso di filosofi di rilievo, ne avevano evitato le asperità del pensiero (come, per esempio, nel *Cartesio* di Garin). Non per nulla, si era spesso contestata, deridendola, l’idea che avessero un senso distinzioni come quella fra filosofi maggiori e filosofi minori.

Ma il punto centrale di quel saggio per me era un altro e mirava ad ampliare la tematica della discussione degli anni Cinquanta introducendo l’idea dell’imprescindibilità di un *coinvolgimento teorico* dello storico il quale è via via maggiore a seconda del tipo di pretese teorico-valutative che egli avanza. Ne

distinguevo tre gradi. Di questi il primo è ineludibile perché inerente al lavoro storico in quanto tale nella misura in cui esso aspira ad essere una forma di conoscenza. Infatti come ogni forma di conoscenza o, se si vuole, come ogni forma di conoscenza di tipo discorsivo, anche la conoscenza storica ha bisogno di far uso di concetti e di assunzioni teoriche sia per delimitare il campo dei fenomeni studiati, sia per vagliare il grado di affidabilità dei materiali di cui dispone, sia per selezionare le ipotesi al momento più plausibili. Gli altri due gradi, invece, entrano in gioco solo nel caso che lo storico voglia andare oltre la ricostruzione del proprio oggetto proponendo: (i) valutazioni quali quelle implicite in classificazioni e ‘gerarchizzazioni’ come per esempio la distinzione dei filosofi in maggiori e minori – un tema che oggi sembra quasi del tutto scomparso; (ii) tesi teoriche basate sul proprio sapere storico, cosa che ovviamente richiede una qualche consapevolezza e strumentazione di natura appunto teorica. In caso contrario, anche polemiche sacrosante rischiano di tradursi in rovinose ritirate.

4. \_ Conclusione: ottusi profeti e onesti somari

Ormai si sarà compreso che nell’Italia della seconda metà del Novecento il rapporto fra filosofia e scienza è venuto complicandosi per l’intervento di un ter-

zo ospite, la storiografia del pensiero filosofico e scientifico; e ciò, a mio parere, soprattutto per il modo in cui alcuni nostri storici l'hanno praticata e utilizzata. Scriveva Garin alla fine degli anni Cinquanta rispondendo a certe osservazioni del teoreta Paci:

A costoro, e a quanti come costoro, non contenti di fantasticare in libertà, infastidiscono con accuse di 'filologismo', 'culturalismo', 'erudizione' e così via chi affronta umilmente in archivi e biblioteche la responsabilità dell'indagine faticosa, vien fatto di ripetere, con l'immagine cara al vecchio filosofo: visto che fra l'ottuso profeta e l'onesto somaro abbiamo scelto la compagnia del secondo, lasciateci almeno lavorare in pace!<sup>48</sup>

Lasciando da parte ottusaggine e onestà, il punto vero sono i profeti e i somari. Diversamente da quanto la dicotomia gariniana induce a pensare, in genere non vi sono puri profeti (ottusi o no) e puri somari (onesti o no). Se facciamo nostro un altro requisito metodologico dello stesso Garin, e cioè che i filosofi vanno studiati tenendo conto che erano uomini precisi che operavano in precisi contesti i quali li ponevano di fronte a scelte non meno precise, appare chiaro che di quei contesti precisi facevano parte, e la fanno tuttora, concetti di varia natura che vanno dai gradi più bassi di generalità, astrazione ed esattezza ai gradi più alti, fino ad arrivare a nozioni filosofiche generalissime e fondamentali come dio, essere, infinito,

verità, bene, libertà, bellezza e via discorrendo. È indubbio che molta filosofia occidentale, influenzata anche da credenze religiose e teologiche, ha operato, a torto o a ragione, un'ipostatizzazione di parecchi di questi concetti e si è mossa in un iperuranio di astrazioni, di universalismi e essenzialismi di ogni tipo, di sogni calcolistici dominati dall'ossessione dell'esattezza logico-matematica, e anche qui chi più ne ha più ne metta. Ma l'avversione per questi modi di fare filosofia non legittima una tale sistematica denigrazione della concettualizzazione e della teorizzazione da lasciare intendere che tutto quanto ne risulta è un presuntuoso, comodo e incontrollato «fantasticare in libertà» rispetto al quale solo il lavoro storico-filosofico va considerato umile, faticoso e responsabile. Tanto più che nemmeno questo stesso lavoro storico-filosofico può fare del tutto a meno di compromissioni teoriche. Vi è una tirannia dei concetti cui non possono sottrarsi neppure gli storici per quanto insaziabili possano essere le loro molte curiosità e «variopinti i loro sombreri»<sup>49</sup>. Livelli più o meno elevati di astrazione, generalità e esattezza, come pure livelli più o meno elevati di concretezza, specificità e 'inesattezza' sono caratteristiche dei concetti in quanto tali, e quindi anche di quelli particolarmente ambigui, sfumati, polisemici impiegati dallo storico, o almeno dallo storico che non voglia ridursi allo stato di puro somaro per la paura di essere contagiato dal profeta. D'altra parte, neppure il teoreta può procedere solo

abbandonandosi alla contemplazione di 'eterni veri' se vuole dare un'articolazione concettuale e discorsiva alla sua concezione. E allora, se le cose stanno così, un teoreta non potrà essere assimilato a un profeta solo perché spesso è costretto a muoversi su un piano elevato o elevatissimo di astrazione, generalità e esattezza, proprio come uno storico non potrà essere assimilato a un somaro solo perché spesso è costretto a muoversi su bassi, o bassissimi livelli di astrazione, generalità e esattezza. Pare quindi fuori luogo l'atteggiamento di chi, stando sul piano della storia, irride qualunque attività teorica come una forma di ottusa profezia, se non altro perché senza muoversi in una certa misura sul piano dell'astrazione, della generalità e dell'esattezza neppure lo storico potrebbe fare il suo lavoro e giustificare epistemicamente le sue conclusioni. A me sembra dunque che l'alternativa corretta sia quella, trasversale alle diverse specialità, tra coloro che fanno un uso critico e controllato dei propri concetti e coloro che non lo fanno.

E per concludere, si può davvero credere che nella filosofia italiana del secondo Novecento l'unico desiderio del somaro (prescindendo come al solito dalla questione dell'onestà) sia stato quello di essere lasciato a fare in pace il proprio lavoro? Che la sua unica «colpa», come suona un altro accorato passo gariniano, sia stata quella «di non chiedere perdono [al filosofo] per il suo stato di inferiorità»? Se così fosse, perché andare ad

imbarcarsi in quella strana idea della filosofia come sapere storico (con cui non si intendeva banalmente che la filosofia si sviluppa nella storia, ma che fare storia della filosofia è un modo di fare filosofia) e non accontentarsi del proprio orticello, appunto il sapere storico?<sup>50</sup> A giudicare da quanto è avvenuto in Italia a partire dal lontano dibattito degli anni Cinquanta, neanche tra gli storici della filosofia successivi è venuta meno la tendenza a non occuparsi solo del proprio «camicello di Candido»<sup>51</sup> e a approfondire a piene mani 'immodesti pareri' quasi per mostrare che il lavoro storico è in grado di assorbire quello del filosofo *tout court*.

Credo comunque che, a meno di scelte 'sovraniste' anche a livello culturale oltre che politico<sup>52</sup>, in vasti settori della filosofia italiana si siano oggi realizzate le condizioni per lasciarsi alle spalle le questioni e le diatribe appena discusse, per quanto gravide esse siano state di conseguenze importanti. Per questo mi domando se non sarebbe meglio che certi nostri storici si emancipassero da affermazioni come quelle sui teoreti governati dal principio del piacere e sugli storici che li richiamano al principio di realtà<sup>53</sup>, e si impegnassero ad allargare le proprie competenze e i propri orizzonti di ricerca ad altre dimensioni e potenzialità della storia del pensiero filosofico e scientifico oltre quelle fin qui coltivate. Io credo che se ciò avvenisse se ne gioverebbero molto sia la filosofia sia la sua storia.

\_ NOTE

1 \_ P. PARRINI, *Filosofia e scienza nell'Italia del Novecento. Figure, correnti, battaglie*, Guerini e Associati, Milano 2004 (nel seguito mi riferirò a questo volume con la sigla *Fsin*).

2 \_ Questo saggio è nato da una *lectio magistralis* che ho tenuto il 26 Settembre 2018 nel corso della Sesta Scuola Estiva di Filosofia e Teoria Critica (*La filosofia italiana del Novecento. Autori, temi, correnti*) organizzata al polo universitario di Gorizia dalle Università di Udine e di Trieste con la collaborazione della Sezione Venezia Giulia della Società Filosofica Italiana. Ringrazio gli organizzatori, e in particolare Brunello Lotti, per l'invito.

3 \_ N. BOBBIO, *Empirismo e scienze sociali in Italia*, in *Atti del XXIV Congresso Nazionale di Filosofia*, Società Filosofica Italiana, Roma 1973, vol. I: *Relazioni introduttive*, pp. 11-32, in particolare p. 11.

4 \_ Si veda, in particolare, la *Prefazione* di M. CILIBERTO al volume da lui curato, *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2016, pp. xxi-xxvii. Sempre di Ciliberto si può vedere anche *Idealismo e non idealismo. Il contributo italiano alla storia del pensiero – Filosofia* (2012), [http://www.treccani.it/enciclopedia/idealismo-e-non-idealismo\\_%28II-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/idealismo-e-non-idealismo_%28II-Contributo-italiano-alla-storia-del-Pensiero:-Filosofia%29/) [scaricato il 5/11/2018, ore 12:29].

5 \_ M. CILIBERTO, *Idealismo e non idealismo* cit., p. 1.

6 \_ Cfr. M. CILIBERTO, *Prefazione*, cit., p. xxv.

7 \_ Cfr. il saggio ristampato in *Fsin*, cap. iv. Sulla tesi del predominio cfr. M. FERRARI, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra*

*al nuovo millennio*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 12-13, e pp. 32 sgg. (per l'importanza di Croce quale «attore primario» delle cronache di filosofia italiana).

8 \_ Questa espressione (frequentemente citata nella letteratura sull'argomento) costituisce il titolo di un celebre articolo di R. Cantoni uscito sul «Politecnico» di E. Vittorini due anni dopo la Liberazione.

9 \_ M. FERRARI, *Mezzo secolo di filosofia italiana*, cit, pp. 23 e 266.

10 \_ La frase è di M. Torrini e viene citata da M. Ferrari in contrapposizione (o almeno così sembrerebbe) ad una tesi di G. Micheli e ad una mia affermazione riportata poco prima (cfr. *ivi.*, pp. 265 sgg.).

11 \_ *Ivi*, p. 279.

12 \_ Mi sembra che su questo punto sia molto diffuso un fraintendimento. Quando viene fatto notare che negli anni di maggiore affermazione del pensiero di Croce e Gentile la fioritura nel campo delle scienze è stata superiore a quella dei decenni successivi, si trascura il semplice fatto che almeno in parte ciò è dipeso dalla presenza di personalità scientifiche di maggiore spessore quali, per esempio, B. de Finetti. Sull'aspetto scolastico-formativo di questa questione è tornato ad insistere L. MAFFEI sul «Domenicale del Sole 24 ore» del 28/10/2018, *Come è pericoloso disprezzare la scienza*, p. 25.

13 \_ Cfr. *infra*, i lavori citati nella n. 20.

14 \_ Mi pare non metta conto soffermarsi su quelle ricostruzioni della logica crociana come scienza del concetto puro o della filosofia gentiliana della conoscenza e dello spirito come atto puro che si limitano a illustrare Croce con Croce e Gentile con Gentile senza uscire dal lin-

guaggio dei due autori per provare a mostrare come le loro tesi si collochino rispetto alle più articolate teorie odierne.

15 \_ B. CROCE, *Discorsi di varia filosofia*, Edizione Nazionale delle Opere di Benedetto Croce, 2 voll., vol. II, a cura di G. Giannini, Bibliopolis, Napoli 2011, pp. 531 e 534.

16 \_ Cfr. *infra*, n. 21.

17 \_ M. CILIBERTO, *Idealismo e non idealismo*, cit., p. 1. Si pensi al dichiarato intento con cui Croce decise di entrare in polemica con un avversario temibile come De Sarlo: non dargli tregua finché questi non fosse stato ridotto al silenzio, e ciò proprio perché De Sarlo non poteva essere confuso con quei positivisti con i quali Croce aveva avuto facile vittoria (cfr. C. SABINO, *La polemica di Croce con Francesco De Sarlo*, in *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, cit., in particolare p. 162).

18 \_ Cfr. il secondo capitolo di *Fsin*.

19 \_ Cfr. E. GARIN, *Intervista sull'intellettuale*, a cura di M. Ajello, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 14 sgg.

20 \_ Per una più articolata giustificazione di questa conclusione rinvio al mio *Spirito positivo e filosofia italiana*, in G. Bentivegna, F. Coniglione, G. Magnano San Lio (a cura di), *Il positivismo italiano: una questione chiusa?*, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2008, pp. 169-183, in particolare pp. 179-181, nonché al mio intervento alla tavola rotonda, pp. 680-684.

21 \_ Non trovo persuasivi certi paragoni tra il pensiero di Croce e Gentile e quello di Husserl, di Cassirer o di Heidegger avanzati proprio al fine di mostrarne la valenza internazionale. Come gli epistemologi ben sanno, si possono individuare somiglianze e analogie di tutto con

tutto; ciò che conta è la rilevanza di determinate somiglianze o analogie per gli scopi che ci si propongono. Mi chiedo comunque se non potrebbe bastare una non preconcepita valutazione del giudizio di Croce sulla fenomenologia di Husserl (*Discorsi di varia filosofia*, cit., vol. II cit., pp. 328-330), o della distanza (francamente abissale) tra una riduzione trascendentale intesa in senso metodologico (Husserl) e una riduzione trascendentale intesa in senso ontologico (Gentile) per mettere a fuoco le ragioni che si sono frapposte e continuano a fraporsi a una fruizione internazionale delle concezioni dei nostri due filosofi che sia, se non pari a quella di pensatori quali Cassirer, Husserl e Heidegger, almeno ad essa parzialmente paragonabile. Né andrebbe sottovalutato o sottaciuto il discutibile spirito scientifico con cui Croce conduceva le sue battaglie filosofiche, spirito che emerge chiaramente dalla sua polemica con De Sarlo (cfr. *supra*, la n. 17) e fu ben colto e stigmatizzato da B. Russell nel caso del tristemente famoso giudizio sulla nuova logica (cfr. *Fsin*, p. 86).

22 \_ Si pensi per contrasto a B. de Finetti, un caso di indiscutibile incidenza e rilevanza internazionali. La sua concezione soggettivista della probabilità, di interesse primariamente matematico, ha anche importanti radici filosofiche nel pensiero di Vailati e Calderoni e ricadute parimenti filosofiche nei campi della filosofia della conoscenza e della scienza, tanto che le migliori trattazioni straniere di queste discipline non mancano di darle spazio (cfr. *Fsin*, cap. I. Una versione aggiornata di questo capitolo è comparsa in traduzione francese sulla «Revue de Synthèse», 132/2011, pp. 191-211; la versione italiana originale, più estesa, è disponibile

sui miei siti in Accademia.edu e ResearchGate.net). Poiché de Finetti comincia a sviluppare la propria teoria nella prima metà del secolo scorso ma la porta a compimento nella seconda metà, in una storia della filosofia del nostro secondo Novecento non dovrebbe mancare, a mio giudizio, un riferimento adeguato alla sua figura e alla sua opera.

23 \_ P. PARRINI, *L'esperienza neoilluminista nello specifico pretiano*, in W. Tega (a cura di), *Impegno per la ragione. Il caso del neoilluminismo*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 179-201.

24 \_ Oltre al volume curato da F. Lombardi, *La morte della filosofia dopo Hegel* (SFI 1958), vanno ricordati i contributi di due ex-neoilluministi della generazione più giovane, Pietro Rossi e Carlo Augusto Viano, nel volume curato da V. Verra, *La filosofia dal '45 a oggi*, ERI, Torino 1976, in particolare, rispettivamente p. 532 e p. 536. Mi pare che nelle loro conclusioni si possano già intravedere i criteri ispiratori dei sette grossi volumi della *Storia della filosofia* che uscirà a loro cura per i tipi dell'editore Laterza (Roma-Bari) tra il 1993 e il 1999 (particolarmente significativo il primo volume dedicato alla filosofia antica e scritto dal solo Viano).

25 \_ E tutto ciò sia detto con buona pace di chi non ritiene che le tendenze storicistiche e umanistico-retoriche della nostra cultura filosofica si siano protratte per tutto il Novecento – fino a lambire, aggiungerei ora, i primi anni del nuovo millennio – sia pure in forme sempre più attenuate e contrastate.

26 \_ E. GARIN, *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Laterza, Bari 1955, p. 529.

27 \_ BOBBIO, op. cit., rispettivamente pp. 11 e 17.

28 \_ In *Atti*, cit., pp. 33-60.

29 \_ F. BARONE, *Il neopositivismo logico*, Edizioni di "Filosofia", Torino 1953; seconda e terza edizione con aggiunte, Laterza, Roma-Bari rispettivamente 1977 e 1986.

30 \_ E. AGAZZI, *Temi e problemi di filosofia della fisica*, Casa Editrice C. Manfredi, Milano 1969, 1974<sup>2</sup>.

31 \_ M. DAL PRA, *L'empirismo contemporaneo e l'iniziativa del soggetto*, in *Atti*, cit., vol. II: *Comunicazioni*, Tomo I, pp. 26-33. Quanto dico nel testo vale in particolare per le comunicazioni (compresa la mia) relative al tema generale del Convegno. Al pari della relazione di A. VASA (*Bilancio dell'empirismo: spazio logico e verificazione razionale*, in *Atti*, cit., vol. I, pp. 61-91), le comunicazioni che trattavano la possibilità di una filosofia empirista o le varie forme dell'empirismo contemporaneo non si ponevano sul piano di una discussione epistemologica di quanto era accaduto nell'evoluzione del positivismo logico, del senso della sua presa di posizione empiristica e degli esiti, favorevoli o contrari all'empirismo, che tale discussione aveva avuto.

32 \_ E. GARIN, *Dalla rivoluzione scientifica all'Illuminismo: problemi di metodo e aspetti della ricerca*, in *Atti*, cit., vol. I, pp. 181-204. Credo che per certi limiti di competenza scientifica Garin non abbia mai saputo penetrare le più profonde motivazioni della tesi 'continuitista' duhemiana di cui fa cenno a p. 185.

33 \_ Nel corso delle conversazioni sulla filosofia italiana risalenti ai primi anni Settanta e inserite da Verra nel già citato libro *La filosofia dal '45 a oggi*, Rossi Monti descriveva in termini marcatamente antigariniani la sua posizione sulla storia della filosofia esprimendo tra l'altro «la convin-

zione [...] che una storiografia di tipo esclusivamente ‘filologico’ (che in Italia è nata come reazione alla posizione precedente) e che pretende di risolvere integralmente le filosofie del passato sul piano delle risposte a situazioni storiche determinate» conduce «a una sorta di ‘polverizzazione’ della storia, all’affermazione di una ‘serialità indifferente che è solo il rovescio o l’altra faccia del dogmatismo della storiografia neoidealistica» (p. 515). Alle parole, però, non sono seguite pratiche coerenti e gli stessi rapporti fra Rossi Monti e Garin hanno avuto un andamento altalenante non legato esclusivamente alle note divergenze riguardanti la ‘modernità’ di Vico (v. sotto, n. 36).

34 \_ M. FERRARI, *Mezzo secolo di filosofia italiana*, cit., p. 176. Questo tipo di interpretazione si attaglia assai bene all’impostazione che Pietro Rossi ha dato per molti anni alla «Rivista di filosofia» nonché al modo in cui sempre Pietro Rossi ha parlato della filosofia del Novecento nei saggi raccolti in *Avventure e disavventure della filosofia. Saggi sul pensiero italiano del Novecento*, il Mulino, Bologna 2009. Si veda anche il fascicolo della «Rivista di Filosofia», *Cento anni 1909-2009*, 100/2009, N. 1. In realtà la tesi di Ferrari è conforme anche alla politica scientifico-culturale che da svariati anni caratterizza pure la «Rivista (critica) di storia della filosofia». Dal Pra aveva mirato a realizzare un certo equilibrio tra le posizioni di Garin e quelle di Preti, ma dopo la sua morte l’impostazione di tipo gariniano ha preso un sopravvento sempre più marcato.

35 \_ G. PRETI, *Saggi filosofici*, La Nuova Italia, Firenze 1976. In quegli stessi anni Garin mirò a modificare, quasi a ritrattare, i giudizi estremamente lusinghieri che in precedenza aveva dato sull’opera di Preti (cfr. *Fsin*, p. 236 sg.) .

36 \_ In realtà, come abbiamo visto (cfr. *supra*, n. 33) i rapporti fra i due studiosi sono stati altalenanti e si sono intrecciati con questioni accademiche di vario tipo tra le quali i destini della storia della scienza in Italia. Tutti argomenti che meriterebbero un serio approfondimento cronachistico.

37 \_ Questo non è avvenuto nel campo della storia della logica dove si è fatto sentire l’insegnamento di Casari.

38 \_ Il saggio di Cesa compare in *Garin e il Novecento*, «Giornale critico della filosofia italiana», LXXXVIII, 2009, pp. 299-326. Sulla figura di Garin e sul suo percorso intellettuale in connessione a spinose vicende accademiche e ideologico-politiche è da vedere il libro di L. MECACCI, *La Ghirlanda fiorentina e la morte di Giovanni Gentile* (Adelphi, Milano 2014) che ha suscitato un significativo dibattito non solo tra gli storici della filosofia, ma anche, e soprattutto, tra gli storici dell’Italia novecentesca.

39 \_ E. GARIN, *Ancora della storia della filosofia e del suo metodo*, «Giornale critico della filosofia italiana», 39/1960, pp. 371-390 e 521-535, in particolare p. 530 dove Garin scrive esattamente: «Ma mi permetta Preti, poiché si tratta di esprimere un gusto, di preferire al solitario ‘profeta’ dei tempi avvenire, il filosofo che ha per sé l’eterno, chi combatte negli anni suoi ed è distrutto dalla sua lotta». Il tema del filosofo profeta torna in un altro significativo passo di Garin su cui mi soffermo più avanti all’inizio del par. 5. Qui non si può non notare la differenza fra il destino toccato a Preti, emarginato in vita e morto in solitudine, e quello toccato a Garin cui certamente non è mancata una quantità notevole di riconoscimenti terreni.

40 \_ E. GARIN, *Filosofia e scienze nel Novecento* (originariamente *Filosofia*, in *Enciclopedia del Novecento*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. II, 1977, pp. 973-1004), Laterza, Roma-Bari 1978; ID., *Einstein e la filosofia*, in *Enciclopedia del Novecento*, cit., vol. VI, 1982, pp. 112-120; ID., *Einstein filosofo. A proposito del libro di Abraham Pais*, in E. Garin, L. Radicati di Brozolo, *Considerazioni su Einstein*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici. Seminari di scienze, Napoli 1989, pp. 5-21.

41 \_ M. FERRARI, *Filosofia e scienze nel Novecento. Eugenio Garin e la 'distruzione della ragione'*, in *Garin e il Novecento*, cit., pp. 401-436

42 \_ Commentando il progetto di unificazione enciclopedica delle scienze delineato da Neurath e portato avanti da Charles Morris, Garin dichiara che l'enciclopedismo restava agli «occhi [di Neurath] soprattutto un atteggiamento, un "programma", opposto alla chiusura del sistema. Voleva esprimere "un certo scetticismo non solo nei confronti delle speculazioni metafisiche, ma anche di fronte ad affermazioni azzardate *nel campo dell'empirismo*"» (*Filosofia e scienze nel Novecento*, cit., p. 123, corsivo aggiunto). Tuttavia se si vuol leggere il testo neurathiano nella versione inglese originale (in O. NEURATH, *Unified Science as Encyclopedic Integration*, rist. nella raccolta *Foundations of the Unity of Science. Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, vol. I, Nos. 1-10, a cura di O. Neurath, R. Carnap, Ch. Morris, The University of Chicago Press, Chicago and London, 3ª ristampa 1971, p. 21), risulta che Neurath esprimeva un certo scetticismo non solo contro le speculazioni metafisiche «but also to overstatements *within the field of empirical sentences*» (corsivo aggiunto),

ossia anche contro affermazioni azzardate *entro il campo degli enunciati empirici*, non nel campo della concezione filosofica nota come empirismo! Quello a cui Neurath fa riferimento, cioè, è la sua ben nota tesi che nelle scienze empiriche non si danno enunciati incontrovertibili, tesi che verrà accolta pure da Carnap e giocherà un ruolo nella risposta che quest'ultimo darà a Einstein sul rapporto fra le idee neoempiriste e gli altri indirizzi di pensiero (cfr. R. CARNAP, *Intellectual Autobiography*, in P.A. Schilpp (a cura di), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, La Salle, Ill., 1963, pp. 1-84, in particolare p. 38).

43 \_ Nella sostanza, Garin mette a contrasto Einstein e Reichenbach sul kantismo senza considerare il ruolo che il convenzionalismo aveva continuato a giocare nelle vedute reichenbachiane anche quando questi, abbandonate le posizioni giovanili (non ancora valorizzate nel momento in cui Garin scriveva), era passato a parlare di disgregazione del sintetico a priori. E per rendersene conto gli sarebbe bastato leggere la risposta di Reichenbach a Einstein in un libro divulgativo come *The Rise of Scientific Philosophy* (1951), trad. it., *La nascita della filosofia scientifica*, il Mulino, Bologna 1961, in particolare il cap. 8 sulla natura della geometria.

44 \_ Va detto che un vago sentore dell'«audacia» delle sue valutazioni Ferrari deve averlo avvertito. Infatti nell'articolo in discussione (*Filosofia e scienze nel Novecento. Eugenio Garin e la 'distruzione della ragione'*, cit.) egli, per così dire, mette le mani avanti precisando che quella di Garin «non è, e non voleva essere [...] un'analisi minuta dei testi, e nemmeno una disamina filosofica accurata» (p. 416), né tanto meno «una ricostruzione da filosofo della scienza professionale» (p. 423);

è piuttosto una trattazione certamente intessuta di «giudizi di carattere molto generale» (p. 420), spesso «implicitamente valutativi» (p. 416) e non privi di parzialità (p. 419), che ci offre «l'indicazione di una circolazione di idee e di concezioni del mondo» (p. 416). Ferrari individua la cifra di tali giudizi gariniani in una generalità giustificata dal fatto di comparire in testi «di carattere fondamentalmente divulgativo» (p. 423). Si dà il caso, però, che due dei contributi in oggetto – generici più che generali, e basati spesso su semplici assonanze – siano apparsi ne *L'Enciclopedia del Novecento* dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana, ossia in un'opera da cui sarebbe lecito attendersi contributi di specialisti di provata competenza, come avviene, per esempio, nel caso della *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Non per niente le altre due parti di cui si compone la voce su Einstein – quella sulla relatività e quella sulla cosmologia – sono affidate a due stimati specialisti dell'argomento come, rispettivamente, Christian Møller e Tullio Regge.

45 \_ Cfr. in particolare, M. FERRARI, *Filosofia e scienze nel Novecento. Eugenio Garin e la 'distruzione della ragione'*, cit., pp. 42 sgg. e n. 67.

46 \_ E. GARIN, *Sessanta anni dopo*, in ID., *La filosofia come sapere storico*, seconda edizione, Laterza, Roma-Bari 1990, p. 153.

47 \_ Che sono invece i temi su cui vertono i contributi di E. Scribano e C. Borghero citati nelle pp. 291-294 del già citato libro di Ferrari, *Mezzo secolo di filosofia italiana*. Il mio contributo del '91 è ristampato in *Fsin*, pp. 303-324. Sulla recensione fattane a suo tempo da Ferrari sull'«Indice dei

libri del mese», si vedano le mie puntualizzazioni in *Patti chiari e amicizia lunga*, ora disponibile anche sul mio sito in *Academia.edu*

48 \_ E. GARIN, *La filosofia come sapere storico*, cit., p. 86.

49 \_ Cfr. *Fsni*, cap. 12.

50 \_ Nella già citata, tarda *Intervista sull'intellettuale* (1997) Garin, con una delle sue non rare 'giravolte', ha parlato della «filosofia come 'sapere storico'» come di «una sciagurata espressione di cui una volta ebbi il torto di servirmi» (p. 123). Purtroppo, però, è difficile credere che quell'espressione possa essere considerata una 'voce dal sen fuggita' anziché l'indicazione della curvatura – questa sì mai venuta meno – del lavoro di una vita!

51 \_ Cfr. E. GARIN, *La filosofia come sapere storico*, cit., p. 32.

52 \_ Personalmente non sono insensibile alla preoccupazione di presentare l'Italia come una nazione che può dignitosamente occupare un proprio posto, con una propria identità, nel consesso culturale europeo. Forse proprio una simile preoccupazione sta dietro a operazioni culturali come la rivalutazione di Croce e di Gentile o le difese di Garin. Ma si dovrebbe porre la massima attenzione a non cadere in una visione falsata delle cose, tanto più che il sovranismo culturale, se male inteso, può essere foriero, come quello politico, di arroccamenti e divisioni anziché di fruttuosi scambi e cooperazioni.

53 \_ Cfr. G. CAMBIANO, *Perché leggere i classici. Interpretazione e scrittura*, il Mulino, Bologna 2010, p. 152.