

RAFFAELLO FRANCHINI, *Croce interprete di Hegel e altri saggi filosofici*, Napoli, Giannini, 1964. Un volume di pp. 402.

Dobbiamo essere grati a Raffaello Franchini per averci voluto fornire la possibilità di vedere raccolti diversi suoi scritti, sparsamente pubblicati e non facilmente reperibili, il cui argomento costituisce un motivo di tanta attualità teoretica e culturale.

Nell'opera, divisa in tre parti (Saggi crociani, Saggi su problemi attuali, e Piccoli scritti), compaiono pure alcuni inediti.

Nei *Saggi crociani* l'A., anche grazie all'utilizzazione di una notevolissima quanto specifica preparazione in argomento, tende ad indicare nel problema del significato e del valore della "dialettica" in Hegel e in Croce un tema di perenne vitalità speculativa.

Ad avviso dell'A., solo sulla base dell'uso veramente consapevole e valido di tale struttura, quale è possibile nell'ambito hegeliano-crociano, è consentito vagliare la legittimità o meno dell'intervento e del richiamo ad essa così come « si atteggia soprattutto presso filosofi come Sartre e N. Hartmann, Heidegger e i neomarxisti, hegeliani e antihegeliani e perfino presso i sociologi come Gurvitch e Adorno... » (p. 61).

Se infatti è vero che Croce non poté tener conto dei lavori del Lukács, di N. Hartmann, del Weil, del Kojève, è però altrettanto vero in ogni caso che per essi "ci ha fornito un criterio interpretativo" (p. 60) la cui chiarificazione appunto è un po' il tema di fondo del saggio "Croce interprete di Hegel" con cui il libro si apre e da cui prende il titolo.

Premesso che per l'A. l'esigenza di un uso corretto e valido della dialettica coincide per tanta parte con il retto intendimento del rapporto Hegel-Croce ed in particolare con un'effettiva, consapevole adesione alle critiche crociane nei confronti dei residui naturalistici e metafisico-teologici dell'hegelismo, diciamo senz'altro che è proprio su questo terreno che il discorso del Franchini, peraltro tanto acuto quanto ben lodevolmente chiaro, suscita da parte nostra perplessità e riserve.

Si dicendo ci riferiamo in particolare a quanto l'A. osserva a p. 52, là dove discorre del saggio crociano del 1942 sulla "Differenza dello storicismo hegeliano dallo storicismo nuovo". In tale luogo si dice: « Questo scritto, che sottintende la pratica attuazione della *Umwälzung* crociana rispetto al sistema hegeliano, culminata nella definizione della filosofia come storicismo assoluto, mette soprattutto l'accento sui vistosi residui di trascendenza che restavano nel sistema di Hegel il quale, se si era liberato della metafisica dell'Intelletto o *Verstand*, non aveva abbandonato la metafisica della Ragione o *Vernunft*, onde, invece di assorbire questa nell'unica storia teoretica e pratica dello spirito umano, in cui le verità di ragione stanno dialetticamente congiunte alle verità di fatto, invece cioè di approfondire la sua più alta scoperta, il nesso di dialettica e universale concreto, si sforzava di identificare estrinsecamente le categorie o astratte epoche ideali del pensiero e le empiriche e intellettualistiche epoche storiche... » (p. 53).

Di fronte a tale dire di Croce che il Franchini parafrasa aderendovi, noi non possiamo evitare di chiederci cosa possa sopravvivere della sostanza speculativo-metafisica dell'hegelismo, una volta che quest'ultimo sia costretto a rinunciare alla "metafisica della Ragione".

Chè in effetti le presenze metafisico-teologiche sono a nostro avviso elemento e struttura così intrinseca e vitale del sistema che quest'ultimo, liberatosene e purificatosene come da scoria o morbo, non vediamo più quale senso e consistenza possa conservare.

Ai giorni nostri, parlando dell'ambiguità dell'hegelismo, si parla spesso di "bifrontismo", intendo con ciò alludere alla presenza in Hegel di due pretesi volti fra loro irriducibili e contrastanti, quello teologico-metafisico e quello storicistico-dialetticistico. Ora, a nostro avviso, una elementare esigenza di interna coerenza sistematica comporta che, riferendosi a tali due

pretesi volti dell'hegelismo, anzichè parlare di presenze inconciliabili, si discorra invece di strutture reciprocamente implicanti in un nesso di vicendevole integrazione. La Dialettica non sussiste indipendentemente dall'Assoluto o dalla Idea, nel cui ambito solo vita, processualità e autosviluppo si autogantiscono un unitario senso logico, così come l'Assoluto, hegelianamente inteso, non è concepibile appunto che come dialetticità.

Ovviamente con ciò non si negano tutte le aporie più tipiche dell'hegelismo sistematico, a cominciare dal problema del rapporto fra il divenire di carattere logico-atemporale e il divenire storico-empirico-temporale.

Comunque, a nostro avviso, tali aporie non si risolvono convertendo l'interpretazione teologico-metafisica dell'hegelismo in termini puramente metodologici. Speculativamente parlando, a nostro parere, così facendo l'hegelismo non viene semplicemente corretto e purificato.

La dialettica così formalizzata non a caso si presterà in linea di fatto a ogni possibile interpretazione e utilizzazione: si pensi alle pretese marxiste in tema di uso valido del metodo dialettico. Naturalmente dicendo questo siamo ben lontani dal porre su un medesimo piano di giustificazione e di valore l'interpretazione crociana e quella marxista e neomarxista della dialettica.

Chè noi per primi riconosciamo che di dialettica in senso proprio ha senso parlare soltanto in un ambito spiritualistico. Solo che, appunto, è opportuno evitare l'eccesso e il pericolo metodologico-formalistico, conseguente al timore di indebiti residui teologico-metafisici.

Se invero ben comprendiamo come il Franchini, intelligente e colto epigono dello storicismo assoluto, non possa indulgere in nome della stessa logica interna del suo storicismo a presenze metafisico-trascendentistiche di sorta, altrettanto è innegabile che il serio impegno che lo caratterizza sul terreno della difesa della filosofia nei confronti dei vari tentativi di "eliminazione" da parte delle odierne correnti più o meno esplicitamente collegate al neopositivismo, non può non cautelarlo sul terreno della polemica antimetafisica.

Diversamente, sia pur suo malgrado, continuando a considerare l'atteggiamento metafisico come puro dogmatismo incapace di un effettivo riconoscimento dei diritti del divenire e dell'esperienza, anzichè difendere le ragioni di validità della filosofia, un tale storicismo si affiancherebbe, sia pur inconsciamente, alla polemica antifilosofica di stampo neopositivistico, dominata com'è dal motivo antimetafisico. E tutto questo ripetiamo, suo malgrado.

Ciò dicendo, abbiamo presenti le acute e vigorose pagine dal titolo *Filosofia, Scienza e Storia* (p. 205 e ss.), nelle quali il Franchini imposta con particolare chiarezza ed energia speculativa il problema del rapporto filosofia-scienza.

Difendendo la filosofia da ogni tentativo di riduzione a puro momento critico-metodologico della scienza, e rivendicandone il diritto così specificamente suo a occuparsi di tutto, il Franchini bene osserva ad un certo punto che « riassumendo, si potrebbe dire che mentre la filosofia può — e secondo noi deve — fare oggetto della sua riflessione le scienze considerate nella loro possibilità-realtà, queste non possono assumere la filosofia a oggetto delle loro ricerche, nè come possibilità, perchè in tale caso si trasformerebbero esse in filosofia, nè come realtà, perchè in tal caso verrebbero meno al loro compito specifico, alla loro ragione d'essere » (p. 120).

Come già si è accennato all'inizio, delineandone le strutture d'insieme, questo libro del Franchini presenta, accanto a un gruppo di saggi di chiaro impegno più propriamente teorico, tutta una serie di scritti di carattere filosofico-culturale.

Fra questi ci sembrano costituire un documento di analisi storico-saggistica particolarmente felice per l'equilibrata compresenza di metodo e di informazione le pagine dedicate a *Voltaire e la Filosofia oggi* (pp. 217-231).

Così pure, nella terza parte del libro (*Piccoli scritti*), è valido strumento di orientamento e di aggiornamento culturale la rassegna critica di *Libri di metodologia storica* che l'A. ci offre tramite un discorso agile e sicuro quanto panoramicamente ricco e vario (pp. 271-316). Una volta di più vi si conferma in modo ben persuasivo quella capacità di sicuro sguardo entro il più vasto orizzonte spirituale che, insieme al possesso di un'autentica tempra speculativa, caratterizza la personalità filosofica del Franchini.

CARLO ARATA

A. NEGRI, *Michele Federico Sciacca. Dall'attualismo alla filosofia dell'integralità*, Bologna, Edizioni di Ethica, 1963. Un volume di pp. 193.

Il volume che presentiamo costituisce un serio tentativo di ricostruzione dei momenti più significativi dell'itinerario filosofico di Michele Federico Sciacca. Il sottotitolo dell'opera (Dall'attualismo alla filosofia dell'integralità) lo dice del resto ben chiaramente.

A giustificazione del suo studio l'A., nell'Avvertenza che lo introduce, ci dice come esso «non meno che l'altro dedicato all'opera del doctor subtilis (e non solo subtilis) dell'attualismo (*Itinerario teoretico di Ugo Spirito*) in corso di pubblicazione» cada nell'area della sua «ricerca e passione attualistica». Chè, dell'attualismo, sempre secondo l'A., il pensiero di Sciacca come quello di Spirito riprovano, sia pur in modo diverso, la «forza vitale delle motivazioni e suggestioni».

L'opera, scritta in forma chiara e vivace, consta di quattro capitoli (I, Sentimento critico dell'attualismo ed esigenza metafisica; II, Gli autori e, in particolare, il mio Rosmini, di Sciacca, nell'itinerario verso l'idealismo oggettivo; III, Metafisica della verità e umanesimo integrale; IV, La filosofia dell'integralità e l'uomo contemporaneo).

Nel primo capitolo il Negri ripercorre le tappe di formazione del pensiero sciacchiano a cominciare dal *Programma metafisico* del 1937.

In tali pagine è viva la preoccupazione di chiarire come la protesta di Sciacca nei confronti dell'attualismo, visto come «peccato della ragione» o «superbia del pensiero» non significhi un «voler buttare a mare tutto il pensiero contemporaneo, anche quello che maggiormente si è insuperbito di sé, correndo la kantiana avventura della ragione lungo i binari lisci e monotoni della immanenza» (p. 14). Chè «è vero piuttosto il contrario: Sciacca intende recuperare, ma recuperarlo criticamente, cioè liberandolo dalla sua illegittima superbia, questo pensiero. E lo fa avvertendone tutta la carica di disperazione gnoseologica» (p. 14). Disperazione che è poi «sete insoddisfatta di infinito, è desiderio implacato di essenza, è sentimento di instabilità della propria esistenza, è avvertimento del dover essere al di là dell'essere» (p. 15).

Su questo terreno, analizzando i tempi e le ragioni dell'antiattualismo di Sciacca, l'A. delinea tutta la sofferita complessità dell'*iter*, che tramutò poco alla volta tale «stato d'animo» di protesta antiimmanentistica in autentico e fondato atteggiamento speculativo.

A questi effetti, ci sembrano interessanti e illuminanti i rilievi che l'A. svolge là dove dice che «un ritorno a Kant attua in sostanza il giovane Sciacca. Un ritorno oltre l'attualismo» (p. 46). Secondo l'A., tale ritorno a Kant, così come si configura nel pensiero di Sciacca, consente di riguadagnare in forma intrinseca ed autentica il senso della «critica della ragione» (p. 47 e sgg.), quale si esprime tramite il venir meno del pregiudizio dell'assolutismo razionalistico (p. 51).

Se si vuole evitare lo scetticismo antinomico, si deve uscire appunto dal conflitto della ragione con se stessa, accettando l'indicazione kantiana concernente l'ipotesi di un intelletto intuitivo o originarius al di là dell'intelletto discorsivo o *derivativus*, che si esaurisce nella pura relazione gnoseologica.