

opere classiche, sia nell'originale, sia in traduzioni antiche, il Robert rimanda il lettore alle grandi bibliografie di ciascuno di questi autori in particolare, nonché alla consultazione del suo primo lavoro.

Del resto, per facilitare il lettore, nonché per completare la propria bibliografia, sia per materia, sia per autore, il Robert dedica un largo spazio della prima parte della sua opera alla bibliografia delle informazioni bibliografiche, alla bibliografia delle riviste, alla bibliografia delle enciclopedie, dei vocabolari e dei dizionari.

L'opera del Robert si divide in tre parti. L'A. segnala, nella prima parte, quanto si è venuto pubblicando in tema di *scienze dell'uomo* fino al 1969; la seconda parte comprende i supplementi per il 1970, 1971, 1972 e 1973 a ciascuna delle cinque parti in cui è divisa la bibliografia, nonché un supplemento alla bibliografia medesima. Nella terza parte infine trova posto l'indice dei nomi degli autori segnalati.

Quale significato attribuire a questo encomiabile lavoro? E' lo stesso autore a suggerircelo: « Il lettore potrà constatare che i titoli di *metodologia*, *d'epistemologia* e di *filosofia delle scienze*, relativi alle *scienze dell'uomo*, aumentano con gli anni: ciò è particolarmente vero dell'ultimo decennio, per ciò che concerne certi settori, come, ad esempio, la linguistica. La nostra bibliografia prova dunque la ricchezza attuale degli apporti scientifici, metodologici, epistemologici e filosofici che toccano queste scienze. Un tal fatto ci sembra ben rivelatore d'uno stato di cose capitale: le scienze dell'uomo si fanno sempre più "invadenti", sempre più ricche nelle loro specificazioni e nei loro sforzi metodologici ed epistemologici, mirando così a meglio delineare esse stesse i loro oggetti e i loro metodi rispettivi. Per questo fatto medesimo, si pone evidentemente, e più che mai, il problema dei loro rapporti di diritto con la *filosofia* — meglio: *le filosofie*, particolarmente con la *filosofia fenomenologica*, la *filosofia analitica*, una filosofia che si sforza di mediare le scienze, facendone una "riletura" personale, con una *filosofia delle scienze* infine, che mira a riflettere nel loro statuto, dal suo stesso punto di vista. Ci si accorgerà egualmente che il problema della *formalizzazione* delle scienze dell'uomo è all'ordine del giorno,

e che esso pone il problema delicato dei rapporti fra queste e le strutture formali di tipo matematico-logico. Inutile aggiungere che, in una simile atmosfera, il problema delle analisi "strutturali" (*structurales*) o "di struttura" (*structurelles*) è oggi primordiale per le scienze dell'uomo. Percorrendo la presente bibliografia, noi crediamo che il lettore potrà "toccarlo con mano" » (pp. 8-9).

Inutile dire che la speranza del Robert che la sua opera possa rendere dei servizi e ricevere la stessa valutazione di quella che l'ha preceduta ci sembra ampiamente giustificata.

(F. Rossi)

C. FRANCAVILLA, *Igiene dello spirito*, Edizioni Universitarie, Genova 1975. Un vol. di pp. 237.

Il compito etico della filosofia intesa come unità della cultura, costituisce la proposta di fondo dell'originale contributo di Carlo Francavilla, un medico in cui l'interesse filosofico, generato fin dagli anni di liceo dall'insegnamento del Baratonò, appare riallacciarsi in maniera coerente con i più fecondi filoni della speculazione classica. Il richiamo — che compare nel sottotitolo del volume — alla sentenza delfica: γνῶθι σαυτόν, rappresenta, infatti, la più chiara attestazione di questo vitale collegamento con i perenni e fondamentali problemi della filosofia, al di là della apparente paradossalità del titolo dell'opera.

Il volume si presenta come un insieme di saggi che affrontano una problematica estremamente ampia, che va dalla scienza all'arte, alla politica, alla morale. Infatti, è proprio attraverso l'unità consapevole e criticamente accertata di tutte queste forme del sapere, che l'uomo può realizzare in sé quella « igiene dello spirito » che costituisce l'alternativa non solo teoretica, ma soprattutto esistenziale alla dispersività di una cultura intesa come parcellizzazione degli aspetti dell'esistere: « Un ordine c'è dove la persona si vede nella sua integrità, una visione che comprenda ciò che di più bello ha la molla dell'iniziativa, in un mondo dove si possa vedere il bene

di tutti quale conquista sociale ma dove pure si riconosca il merito di ciascuno » (p. 220).

Non a caso, si sottolinea sì il presupposto morale di ogni conoscenza, ma anche l'influsso che questa esercita su quello: « La conoscenza teoreticamente (il sapere) presuppone il mondo della pratica e con questo si condiziona reciprocamente. In questo modo il coesistere di due entità costituisce una unità: il soggetto conoscente che si estrinseca nella attività » (p. 133).

E in questo contesto di integralità, pertanto, che appare particolarmente interessante l'interpretazione data dall'autore del problema politico, interpretazione che si configura come critica di ogni concezione totalitaria, di riduzione della complessa realtà individuale alla sola componente economico-utilitaristica. A questo proposito, inappagante appare la proposta marxiana di una società che mira a realizzare la giustizia sociale attraverso l'astratto principio della « lotta di classe », la cui « innaturalità » appare evidente qualora si consideri l'uomo nell'insieme delle sue componenti. Questa integralità, d'altra parte, non ha senso se non nella prospettiva di una trascendenza, fonte di ogni valore, a cui il soggetto perviene allorché si fa « persona », vale a dire, allorché conquista e realizza se stesso.

(L. Mauro)

F. MORANDI, *La fine dell'età profana*, Ed. Bramante Urbana, Roma 1975. Un vol. di pp. 90.

*La fine dell'età profana* è il titolo di una meditazione interiore che Franco Morandi conduce con vigile attenzione su questo nostro tempo così tormentato e così tormentante. Nel capitolo primo e introduttivo « Dopo il profano », l'autore registra l'avvento della « secolarizzazione » come processo di liberazione da una tutela religiosa e metafisica di ambiti che quindi si presenterebbero finalmente liberi ed aperti all'infinito operare dell'uomo.

« *La città secolare non ha mura* — scrive emblematicamente il Morandi — e professa orgogliosamente il pluralismo. In realtà è una monorotaia che sfocia nel nulla » (p. 16).

A questo tema della « profanità » si intreccia quello della « fine dell'era costantiniana » che segna la fine di un'equivoca pretesa di una « cristianità » (in genere occidentale) che di autenticamente cristiano aveva ben poco. Con questa « fine dell'era costantiniana » e con il parallelo avvento della mitizzata « secolarizzazione » il « profano » pretende di aver espulso, definitivamente, da sé l'ambito della fede religiosa e non si accorge — come scrive il Morandi giustamente — che: « L'autosufficienza del mondo profano è un non-senso storico, è la crisi definitiva di una pseudo-identità, è, ripetiamo, l'agonia di un falso processo di razionalizzazione che oggi esplose sotto i nostri piedi in maniera macroscopica ed irreversibile » (p. 22). « Il profano afferma di non riconoscere alcun vuoto che Dio possa colmare. La conoscenza umana progressivamente annulla ogni mistero: l'ateismo dunque come umanesimo » (p. 25).

Ora è proprio in questa presunzione di autosufficienza e di completezza totale della « profanità » fine a se stessa, che propone una prospettiva umanistica atea, che si rivela la radicale alternativa proposta dal messaggio cristiano nella sua genuinità, come ribaltamento delle categorie umane e mondane, come essenziale *metánoia* (p. 23).

« Ci accorgiamo adesso — scrive l'autore terminando il primo capitolo — che l'aver respinto Cristo nel *privato* è aver respinto l'uomo. Ciò che sgomenta non è però questa agonia del profano, ma piuttosto questo Gesù che ritroviamo intatto dopo il lungo esilio costantiniano » (p. 32). Segue quindi il capitolo secondo, « Cristo o l'antistoria », dove Cristo e il suo avvento segnano un altro tempo rispetto a quella che si è convenuto di chiamare « storia profana ». Entrano a far parte del suo regno coloro che notoriamente *non fanno storia* (cfr. pp. 34-40) e quindi Cristo può essere visto come l'*antistoria*. E di qui nasce anche la necessità e il problema di accertare realmente chi era il Gesù storico, come inviato del Padre con un suo messaggio di salvezza, indirizzato a tutti gli uomini e specialmente a coloro che « non fanno storia ».

« Cristo è dunque ancora là, sul versante opposto della storia. Forse tocca a noi raggiungerlo per la prima volta. Questa è