

legato da un lato all'immagine di una religiosità popolare carica di residui pagani, magici, mitici, avendo d'altra parte, come termini di riferimento, una cultura religiosa troppo condizionata da contese contingenti e da implicazioni politiche (il Gioberti politico, la « Civiltà cattolica », l'Action Française).

Con una serie di precisazioni storiografiche De Rosa dimostra che le osservazioni gramsciane sul clero e sul suo rapporto col mondo contadino del Sud, svolte nella *Questione meridionale*, non resistono ad una attenta e documentata analisi storico-sociale; anche nell'avversione per le forme di religiosità popolare svolte nei *Quaderni*, Gramsci sembra ignorare la « lotta della Controriforma contro il folklore pagano, il magismo, il sincretismo religioso: cioè, manca proprio nelle sue [scil. di Gramsci] tesi il sostegno di un discorso approfondito sulla struttura sociale e il suo rapporto con la religione cattolica ».

Si è accennato alla questione meridionale: ad essa è dedicato il saggio di F. Savero Festa, che inquadra la impostazione gramsciana del problema nel contesto storico del meridionalismo considerato nei suoi diversi filoni (conservatore, riformista, democratico-rivoluzionario). Per quanto riguarda il rapporto con Sorel, già occasionalmente toccato, va segnalato l'intervento di L. Gosis, che delinea il rapporto tra i due anche in base ad una nuova considerazione del pensiero soreliano, ormai lontana dall'immagine stereotipa (Sorel come « profascista »), per via della quale per decenni il pensatore francese era stato liquidato. Alla tematica politicamente centrale dello Stato e del Partito si rivolgono i saggi di P. Schiera, di R. Ruffilli e di G. Ghidelli (quest'ultimo consiste in una accurata delineazione delle interpretazioni politiche cui il pensiero gramsciano è stato sottoposto all'interno del PCI). Particolarmente interessante, anche sotto l'aspetto filosofico, l'articolo di G. Grampa (*Il « moderno Principe »: l'antropologia politica di Antonio Gramsci*). Secondo Grampa, la posizione, alla base della teoria politica gramsciana, di una filosofia totalizzante come lo storicismo assoluto, porta Gramsci a concepire anche la pratica politica e il partito come istituzione totale. Un serio pericolo per l'ammissione di un pluralismo culturale rileva pure F. Totaro (*Gli intellettuali nella composizione gramsciana di teoria e prassi*) nel « residuo concetto di una progressione univoca del divenire storico » a cui corrisponde la realizzazione di una sola filosofia, espressione « completa ed esclusiva della razionalità nella fase di transizione ». Del tema dell'egemonia si occupa in un secondo saggio C. Vigna, tentandone un'interpretazione metapolitica; se la filosofia della prassi è una teoria della totalità, la dottrina dell'egemonia è una teoria della pratica della totalità, che si determina ulteriormente come una filosofia della conquista e della gestione del potere politico. Attraverso i luoghi fondamentali della moderna filosofia della politica, Gramsci stempera progressivamente l'aspetto speculativo della propria riflessione filosofica, mantenendone intatta l'aspirazione totalizzante. In altri termini, secondo Vigna, la strategia gramsciana della rivoluzione è una proposta organica: intende realizzare l'universale, identificato storicamente nella classe operaia; è la risposta marxista al problema di una prassi razionale. Ma la giustificazione di tale razionalità è fondata, in definitiva, nella logica dei rapporti di forza. Postosi Gramsci al seguito di Machiavelli e di Lenin, ossia dei fautori della politica come orizzonte ultimo delle scelte decisive, le coordinate del problema costituito dalla pratica della razionalità si spostano in Gramsci, nonostante alcune significative oscillazioni, dal piano del sapere a quello del potere. Perciò a Gramsci, conclude Vigna, non rimasero che categorie politiche, con le quali trattare la verità. E alle quali ridurre, in ultima istanza, il problema dell'uomo: questo il limite del suo pensiero rivoluzionario.

PAOLO STEFFINLONGO

UMBERTO GALEAZZI, *L'estetica di Adorno. Arte, linguaggio e società repressiva*, Città Nuova, Roma 1979. Un volume di pp. 275.

Il Galeazzi è stato fra i primi in Italia a richiamare l'attenzione degli studiosi sull'importanza della dialettica negativa di Adorno, e più in generale dell'intera scuola

di Francoforte, per la ricostruzione di un accesso negativo alla teologia a partire da un bilancio critico delle acquisizioni e degli scacchi della filosofia contemporanea.

Questo saggio su *L'estetica di Adorno. Arte, linguaggio e società repressiva* completa ed approfondisce le precedenti ricerche svolgendo la centralità del momento estetico nella concezione adorniana. Il saggio è accompagnato da una accurata bibliografia che seleziona nella ormai amplissima serie di interventi dedicati ai francofortesi una scelta di opere più atte ad introdurre il lettore nell'argomento ed è completato da una piccola antologia che pone il lettore direttamente in rapporto con lo stile e le caratteristiche modalità espressive della prosa adorniana.

La struttura del saggio è spiccatamente teoretica: esso mira attraverso una lettura rigorosa che assume come suo termine di riferimento privilegiato la *Teoria estetica* di Adorno ad enucleare una serie di concetti che rappresentano le chiavi di volta della concezione dell'autore. Il compito non è facile perché, come Adorno ha ripetutamente chiarito, al metodo proprio della dialettica negativa appartiene il costruire molto di ciò che su di un chiaro fondamento teoretico andrebbe edificato prima di chiarire ed esplicitare tale fondamento. La nuova vicenda intellettuale dei francofortesi vuole infatti consistere nella esplicitazione di una posizione umana che solo progressivamente scopre l'intera estensione delle sue implicazioni teoretiche. Solo leggendo in tal modo le loro opere si può intendere la profonda coerenza che le lega, al di là di tutte le apparenti contraddizioni.

La posizione umana alla quale alludiamo è segnata dalla nostalgia di un rapporto umano non-mercificato, posto sotto un segno diverso da quello del dominio. E questo il filo conduttore che permette di intendere in modo unitario adesione giovanile al movimento espressionista, il fascino del marxismo e la ritrovata centralità dell'estetica nell'ultimo Adorno. Nell'opera d'arte, infatti, il mondo dei fenomeni si rivela secondo una connessione diversa da quella che si impone a chi considera le cose solo al fine di assoggettarle al ciclo della produzione e del consumo. L'atto contemplativo suppone infatti un certo svuotamento del soggetto, che si ritrae per lasciar valere la cosa in se stessa, anzi per ricevere da essa la propria finalità e la forma della propria personalità. Questa forma della propria personalità, che il soggetto riceve dall'oggetto nel momento in cui lo lascia valere per quello che esso è, rinunciando ad imporgli le proprie categorie, è rivelativa della verità non solo dell'oggetto ma anche del soggetto stesso. La logica del dominio, infatti, sfigura al tempo stesso il dominato ed il dominatore mentre la conciliazione restituisce la propria verità ad ambedue. Accennavo prima alla originaria adesione dei francofortesi (per la verità più di Horkheimer e Pollock che di Adorno) all'espressionismo. Nel concetto di espressione è possibile ravvisare la prima intuizione di un rivelarsi dell'oggetto mediato dalla pura passività del soggetto. L'adesione al marxismo che segna gli anni '30 e che influenza poi tutto l'impianto categoriale dei francofortesi non va però mai intesa come una rinuncia a questa tesi fondamentale. Il loro è piuttosto un marxismo dopo l'espressionismo. Il primato dell'economia viene da essi così studiato e riconosciuto, anzi riscoperto attraverso un'indagine micrologica in tutti gli ambiti, anche i più insospettati ed innocenti, dell'esistenza.

Questo primato è però una prepotenza, come bene esprime la parola (*Vormacht*) che essi prediligono per esprimere questa relazione. Lungi dal costituire il fondamento, il livello al quale occorre arrivare per conoscere la verità, l'economia è l'ostacolo che alla verità non consente di arrivare, lo specchio che deforma la vera umanità e le impedisce di farsi valere. E questa concezione che spiega anche alcune movenze a prima vista enigmatiche del pensiero di Adorno: dalla negazione della possibilità dell'arte come conoscenza vera in una società mercificata alla affermazione che tuttavia solo l'impossibile avvenimento dell'opera d'arte continua a fornire un punto di vista critico per giudicare l'insensata inumanità del mondo.

Come mette assai bene in rilievo il Galeazzi, in questa prospettiva l'estetica è assai più che una semplice teoria dell'arte. La parola va forse presa piuttosto nel senso forte attestato dalla kantiana estetica trascendentale. Al pensiero di Kant (anche attraverso la mediazione di Schopenhauer) i francofortesi sono del resto assai legati. Essi contestano la divisione kantiana delle tre critiche e tendono a vedere nella *Critica della Ragion*

*pura* una teoria della ragione che considera le cose dal punto di vista del loro possibile uso strumentale. Una estetica come scienza generale della percezione sbocca allora da un lato in una critica della costruzione sociale della realtà e dall'altro in una metafisica della conoscenza. Il primo lato della posizione dei francofortesi è universalmente noto, mentre il merito di Galeazzi è proprio quello di avere messo in rilievo il secondo.

A questo punto però il discorso di Adorno si ferma e con esso anche la ricostruzione di Galeazzi. Di una nuova concezione dell'atto conoscitivo è posta l'esigenza e sono anche delineati una serie di modelli, ma l'intero sviluppo dell'intuizione nel confronto critico con la tradizione filosofica è un compito che attende ancora di essere compiuto. I problemi che questa interpretazione del pensiero di Adorno pone sono numerosi e stimolanti. Non a caso, come ho già accennato, esso è presentato come un pensiero aperto, suscettibile di sviluppo creativo.

Credo che nel libro di Galeazzi, per esempio, il nome di Tommaso d'Aquino non sia citato nemmeno una volta, ma l'intero discorso teoretico corre sul filo di un paragone non detto del pensiero negativo con la metafisica della conoscenza dell'Aquinate. Rivelando infatti la radice storico-sociale delle moderne teorie della conoscenza scientifica la scuola di Francoforte permette un accesso alla concezione dell'atto conoscitivo come apertura simpatetica all'oggetto ed all'Essere in ragione del quale il soggetto è, pur essendo vero che nel soggetto l'Essere stesso si manifesta.

ROCCO BUTTIGLIONE

PIETRO F. QUARTA, *Augusto Guzzo e la sua scuola*, Argalia, Urbino 1976. Un volume di pp. 399.

L'importanza di questa opera ci sembra da ricercarsi non solo nel tentativo di analizzare il pensiero di A. Guzzo nell'ambito della cultura italiana del Novecento, ma soprattutto nell'analisi di quell'originale fenomeno culturale che va sotto il nome di « scuola guzziana », la quale — come è noto — è composta dagli allievi che si sono formati sotto la sua guida non solo dal punto di vista metodologico e culturale, ma attraverso un vivo contatto umano col maestro.

Ma la ricerca dell'autore, va oltre questo impegnativo compito per soffermarsi anche sulle vicende personali di Guzzo e della sua famiglia (con particolare riferimento alla figlia Luisa, morta prematuramente; e alla moglie Cordelia); sul suo carattere aperto e umano, mostrando plasticamente come l'intimo nesso tra l'uomo e il filosofo, tante volte sottolineato dallo stesso Guzzo, trovano in lui un suggestivo compimento. Un ruolo non marginale è da attribuire, inoltre, alla instancabile attività di Guzzo nella veste di educatore e maestro, che è stata la sua passione dominante, come è confermata in un'importante lettera inviata allo stesso autore: « Se non avessi fatto il professore — e l'ho fatto con tutto il cuore: essendo professore dalla testa ai piedi, e gloriandomi d'essere tale; e ora che sono in pensione ho chiesto ed ottenuto di continuare a insegnare, e difatti il lunedì mattina tengo due lettorati, e sono le sole ore felici della mia settimana — se, dunque, non avessi fatto il professore, avrei voluto fare il direttore d'orchestra... » (p. 327).

Non è qui il luogo per riferire sulla vicenda autobiografica del Guzzo — che, come abbiamo detto fa tutt'uno con le idee che egli veniva meditando ed esponendo —; più utile ci sembra delineare il contributo filosofico all'interno della cultura italiana con particolare riferimento alle fonti e alle influenze. Ora, l'autore considera la molteplice produzione del Guzzo tenendo presenti l'insegnamento nelle varie Università, ciò che scandiscono, per così dire, l'evoluzione stessa del suo itinerario intellettuale ed umano. Fin d'ora è opportuno cercare di collocare il filosofare del Guzzo evitando qualsiasi fraintendimento, soprattutto per quanto riguarda il suo rapporto con l'idea-