

editori tedeschi») e quelli successivi cercano invece di sfatare l'altro pregiudizio, per il quale è attribuita a Croce la sostanziale responsabilità di avere ostacolato la penetrazione in Italia della cultura tedesca contemporanea, non soltanto rilevando il diretto interesse di Croce per diversi pensatori del secondo '800 tedesco (come Windelband, Simmel, Troeltsch, Weber, Freud), ma facendoci conoscere quale fosse, al di là dell'*opus operatum*, l'effettivo programma della casa editrice.

«Alla volontà di Croce si opposero le barriere tutt'altro che irrilevanti nella concreta circolazione delle idee, degli alti costi dei *copyright* degli editori stranieri e, in alcuni casi — tipico quello della weberiana *Protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus* rifiutata da Laterza dopo la fallimentare traduzione di *Parlament und Regierung im neu geordneten Deutschland* — il provato disinteresse dello stesso pubblico dei colti di professione» (p. 12).

(M. Mangiagalli)

AUTORI VARI, *Lettere a Bernardino Varisco (1867-1931)*, «Materiali per lo studio della cultura filosofica italiana tra Ottocento e Novecento», a cura di M. FERRARI, Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano, La Nuova Italia, Firenze 1982. Un vol. di pp. XIII-342.

Introdotta da un breve profilo della personalità filosofica di Bernardino Varisco (pp. 1-43), il volume raccoglie il carteggio con F. Bonatelli, L. Cremona, C. Cantoni, E. Beltrami, F. Tocco, R. Ardigò, G. Peano, G. Vailati, G. Marchesini, E. Juvalta, R. Mondolfo, G. Gentile, G. Tarozzi, F. De Sarlo, P. Carabellese, G. Amendola, F. Enriques, A. Aliotta, E. Troilo, L. Federzoni, P. Martinetti, che offre un interessante spaccato della cultura filosofica italiana dell'ultimo e del primo quarto di secolo tra '800 e '900. Scopo del lavoro è quello di ricostruire più fedelmente il panorama della cultura italiana del primo ventennio, con particolare attenzione «ai molteplici

aspetti della cultura filosofica italiana che si situa al di fuori dell'orizzonte crociano e gentiliano — dal neokantismo al gruppo dello spiritualismo desarliano, dalle posizioni derivanti da Lotze a quelle vicine al modernismo» (p. 42) e centrate sul progetto di equilibrio tra le «scienze della natura» e le «scienze dello spirito», di cui offre significativo esempio appunto il «positivismo aperto» di B. Varisco.

(M. Mangiagalli)

AUTORI VARI, *Figure del pensiero italiano contemporaneo*, a cura di R. CRIPPA, Ateneo di Brescia, Accademia di Scienze Lettere ed Arti, Fr. Geroldi, Brescia 1983. Un vol. di pp. 158.

Il volume raccoglie gli Atti del Convegno sui filosofi bresciani, tenuto l'1-3 aprile 1982 e dedicato ad *Aspetti e momenti della filosofia italiana contemporanea*. Bonatelli, Varisco, Tredici.

Alla figura di B. Varisco sono dedicate le relazioni di E. Riondato (*La ricerca di Bernardino Varisco tra scienza e teodicea*) e G. Calabrò (*L'antropologia di Bernardino Varisco*), dove la posizione di Varisco è interpretata non tanto in termini di spiritualismo teistico cristiano, frutto di un'evoluzione dal positivismo all'idealismo, quanto piuttosto di un atteggiamento esigenziale *naturaliter* cristiano (p. 34), vissuto e argomentato col rigore del metodo scientifico (o, almeno, del suo *habitus*).

Particolare rilievo hanno le due relazioni, seguite dalla breve comunicazione di V. Guazzoni Foà, di R. Crippa (*Psicologia ed etica nel pensiero di Francesco Bonatelli*, pp. 49-84), che dello spiritualismo di Bonatelli evidenzia il momento psicologico, e di Giovanni Landucci (*La struttura del pensare in Francesco Bonatelli*, pp. 85-130), centrata invece sull'aspetto logico-gnoseologico e metafisico, con particolare riferimento agli scritti anteriori al 1872, e nella quale emerge il privilegiato rapporto di Bonatelli con Lotze (il cui *Microcosmo* fu tradotto appunto

da B.), Herbart, Trendelenburg e Rosmini.

Nello studio di Landucci particolare rilievo acquista poi la figura di Trendelenburg, « il miglior conoscitore di Aristotele che sia mai stato al mondo » (Steinthal), dapprima quale guida alla « lettura » di Aristotele nei seminari bolognesi e padovani (attraverso gli *Elementa logicae aristotelicae*, testo adottato fino ai primi anni del nostro secolo nelle scuole secondarie e nelle Università, e l'*Aristotelis de anima libri tres*) — il che spiegherebbe anche l'interesse di Bonatelli per F. Brentano — sia soprattutto per la concezione generale del sapere filosofico quale suprema espressione della civiltà dell'uomo ed insieme scienza rigorosa (p. 99), quale *organische Weltanschauung*, capace di restituire l'intero impianto delle categorie dell'intelletto. L'interesse generale della filosofia italiana nei confronti di Trendelenburg — per B. Spaventa cfr. M. Siciliani De Mumis, *Herbart ed herbartiani alla scuola di B. Spaventa*, in « Giornale critico della Filosofia italiana », 1973, pp. 517-561, e in *Studi su Labriola*, Urbino 1976, pp. 89-161 — nel caso di Bonatelli è confortata dall'attenzione critica al dinamismo dell'*organische Weltansicht*, « che tendeva ad assorbire nella sfera spirituale la nozione di movimento, vero principio generatore del pensiero e dell'essere », ma finiva per non distinguere pensiero, rappresentazione fantastica e movimento (cfr. F. Bonatelli, recensione alle *Logische Untersuchungen* in « Rivista italiana », IV, 1863, pp. 71-73, 86-88, 103-106, 153-157, nonché il *Carteggio* alle pp. 332-335, dov'è pubblicata parte di una lettera di Trendelenburg): Bonatelli, pur accettando che nel pensiero si dia sempre qualche elemento intuitivo, rifiuta l'identificazione dei processi della intuizione con il moto interno del pensiero, trattandosi invece del « pensiero del moto », mentre « su di un punto Bonatelli è disposto a convenire con Trendelenburg: sul fatto, cioè, che ogni pensiero si accompagna a qualche fantasma di moto sia esso uno schema, una immagine, una parola » (pp. 159, 101-102), quantunque detta simultaneità non autorizzi per sé l'immediata identificazione del movimento organico con l'atto complesso dello spirito. Ma l'importanza di Trendelenburg si avverte soprattutto a proposito della « tra-

sformazione » dell'argomento ontologico in argomento « ideologico o logico », alla quale corrisponde l'interpretazione di quello cosmologico come argomento « reale », e di quello teleologico in termini di mediazione di entrambi: ed è soprattutto quest'ultimo l'aspetto che più interessa Bonatelli, come recita il passo delle *Logische Untersuchungen* citate alle pp. 106-107, per il quale il trascendersi dell'atto del pensiero finito rischierebbe una eccessiva confidenza se non si muovesse sul postulato dell'intelligibilità del reale; perciò, commenta Landucci, « In questa sintesi di "realismo" (le cose e la loro pensabilità) e "di platonismo" (la verità che si identifica, in ultima istanza, con Dio) c'è tutta la filosofia di Bonatelli. La mediazione si trova nel "dinamismo" del pensiero dal quale non si esce per via sperimentale, ma per "illazione", per analogia, per un "postulato necessario", richiesto dalla natura stessa della coscienza e del raziocinio... » (p. 107).

Complessivamente, « nonostante la progressiva messa tra parentesi del problema metafisico, nonostante l'approfondimento puntuale di taluni temi (quale quello della percezione nel quale si anticipano idee della *Gestaltpsychologie* o quello della riflessione infinita degli atti, vicino alla soluzione di Brentano o quello del valore teorico dei principi pratici) », Bonatelli, i cui interlocutori classici restano Platone e Aristotele, « all'interno della filosofia classica tedesca trovò in Herbart l'autore a lui più congeniale; tra i suoi contemporanei (...) della scuola post-hegeliana e post-herbartiana privilegiò Trendelenburg e Lotze. Il primo criticava Hegel e Herbart e proponeva un ritorno ad Aristotele arricchito da tutte le mediazioni della moderna filosofia; anche il secondo rifiutava di essere considerato un herbartiano e proponeva un platonismo di ispirazione leibniziana che fosse in grado di render conto della complessità dei fenomeni organici e psichici (...). C'era un divario da colmare tra le moderne immagini del mondo (sia del macrocosmo sia del microcosmo) fornite dal sapere scientifico » e quella imposta dalla soluzione del problema metafisico, per colmare il quale, « mentre Trendelenburg propugnava una riforma della logica e della metafisica in-

tese come fondamento della scienza, Lotze sentiva il bisogno di riproporre una nozione unitaria della verità ed un sistema di valori che garantissero l'oggettività del sapere scientifico» (pp. 126-127). Bonatelli, superando la pigrizia delle coeve prospettazioni relativistiche, ripropone la tradizionale impostazione dei problemi filosofici, orientandola alla possibilità della scienza e del suo inserimento nella concezione teologica del mondo.

Conclude il volume un breve profilo di Matteo Perrini (*Tredici e il modernismo*) su mons. Giacinto Tredici, il « vescovo-filosofo » che troviamo tra i primi collaboratori della « Rivista di Filosofia neoscolastica », ed una sintesi conclusiva di Marino Gentile su *Continuità e significato di una ricerca teisticamente orientata nel pensiero italiano contemporaneo*.

(M. Mangiagalli)

AUTORI VARI, *Karl Jaspers. Filosofia, scienza, teologia*, « Quaderni di Humanitas », a cura di G. PENZO, Morcelliana, Brescia 1983. Un vol. di pp. 236.

Questa nutrita raccolta di saggi intorno al pensiero di Jaspers è per molti aspetti significativa ed offre una interessante serie di suggerimenti per una lettura più approfondita del Filosofo, al di là dell'interito meramente rievocativo e celebrativo del suo centenario.

Un primo rilievo è formulabile circa la vastità di interessi coinvolti nella riflessione jaspersiana: filosofia, scienza, teologia, certamente, ma non come « discipline », bensì in quanto insieme promananti dall'uomo e a lui facenti capo per un « ritorno » metodico alla sua autocomprensione, per essenza illimitata e illimitabile, poiché passa e si instaura nella via, aperta a un indefinito orizzonte, uomo-essere-verità, che ha nella libertà il suo principio metodologico e immanente fondamento di valore.

Il rapporto all'essere, che con la sua problematicità ammette e insieme impegna nella ricerca filosofica appunto la libertà, è oggetto di un saggio « breve » (nel

senso chiarito dalla stessa autrice) di Jeanne Hersch, *Karl Jaspers: il non possesso dell'essere*. Esso delinea un motivo tanto determinante da potersi ad essi ricondurre appunto il senso della libertà, dell'esistenza, del « sistema » jaspersiano medesimo, quello della incombente inafferrabilità dell'essere come *Umgreifende*.

Giorgio Penzo (*Coscienza metodologica e il problema dell'esistenza*) ravvisa in Jaspers una costante connessione fra scienza e filosofia proprio dal punto di vista della coscienza metodologica, e quindi la presenza della criticità già nella sua « giovanile » ricerca psicologica, intesa come apertura a ogni nuova esperienza, opposta alla chiusura nella « dogmatica dell'essere ». E questo aprirsi fenomenologico che Jaspers mantiene anche nella sua definitiva fase filosofica, e che chiarisce il carattere di « fede filosofica » ch'essa assume e il suo rapporto sempre problematicamente aperto alla fede teologica, come pure i motivi di fondo della polemica jaspersiana con Bultmann circa la demitizzazione. Questi consistono in una diversa concezione della scienza (critica in Jaspers, piuttosto « illuministica » in Bultmann) e in una certa ambiguità desunta da *Sein und Zeit*, che da un lato intenderebbe istituire una ricerca esistenziale, ma d'altro canto non ha ancora rinunciato a una « oggettivazione » di essa in senso fenomenologico, e rischia nella sua « analitica » esistenziale di introdurre una nuova serie di astrazioni. Da ultimo Penzo nota una convergenza tra Jaspers e Gogarten sul tema della demitizzazione, in senso opposto a quello di Bultmann.

Richard Wisser (*La filosofia non deve dimettersi. La "fede filosofica" di una filosofia della libertà*) muove dalla contrapposizione Heidegger-Jaspers per delineare la concezione jaspersiana di filosofia e vedere nella diversa concezione della libertà affermata dai due filosofi l'origine del loro diverso atteggiamento verso il filosofare. La filosofia, come « fede filosofica », è espressione di libertà: « l'ontologo fondamentale non sa cosa sia la libertà » è l'accusa di Jaspers a Heidegger, che egli considera così incapace di intendere la filosofia stessa, perché « chi filosofa sta libero di fronte ai suoi pensieri ». Il filosofare non può affatto considerarsi « finito » come compito storico, perché anzi è per