

Inoltre lo Stagirita viene invocato anche per fare da «mediatore», come Jacobi si esprime, fra le due versioni della moralità che nei dialoghi fra i personaggi del romanzo filosofico entrano frequentemente in collisione: una versione che accentua il valore della libertà e della ragione nella costituzione di una esistenza virtuosa; l'altra che sottolinea il ruolo delle loro forme, delle loro espressioni e determinazioni esteriori, quelle forme che esigono sottomissione e spesso «obbedienza assoluta». Queste due versioni morali compongono la «morsa speciale» in cui l'uomo si trova stretto: fra «spirito e lettera, anima e corpo, legge e libertà». Per padroneggiare questa opposizione Jacobi valorizza la ricerca della «saggezza», idea in cui operano due distinte determinazioni aristoteliche, la «sapienza» (*sophia*) - come «scienza delle cose più illustri» - e la «saggezza» (*phronesis*) - come virtù dianoetica riguardante «le cose umane e ciò intorno a cui è possibile deliberare». Di Aristotele Jacobi apprezza infine anche lo stretto legame che il filosofo greco istituisce fra amicizia e virtù. Quell'Aristotele che, nell'ambito delle ricerche jacobiane di filosofia teoretica, viene considerato alle origini della linea «razionalistica» («razionalismo nominale») del pensiero filosofico, viene invece decisamente valorizzato da Jacobi nell'ambito della filosofia pratica e morale.

Luigi Scaravelli e la *Critica del capire* tra aporie del sistema e progetto di una nuova filosofia

di Franco Gallo*

1. Per le edizioni dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (IISF Press) inaugura la collana "Profili. Testi e studi sul pensiero italiano" un prezioso volume che ripresenta un classico del Novecento nazionale, la *Critica del capire* di Luigi Scaravelli (1894-1957)¹, arricchito di significativi testi di contorno. Noto soprattutto come interprete della filosofia moderna (Leibniz, Cartesio, *massime* Kant), Scaravelli fu protagonista non ancora del tutto esplorato di quel ripensamento delle categorie dell'idealismo e dello storicismo che si trova a monte dell'evoluzione della filosofia italiana degli anni Cinquanta e Sessanta verso svariate direzioni postidealistiche (fenomenologiche, socio-antropologiche, neoilluministiche, marxiste di svariate grammatiche etc.). L'edizione odierna presenta un'introduzione confermata dai due curatori Massimiliano Biscuso e Ambrogio Garofano (*La crivella e la torretta. Introduzione alla Critica del capire*, pp. 7-57); un'*Avvertenza* relativa alle convenzioni tipografiche e ai criteri di uniformazione ortografica del testo scaravelliano (pp. 59-60); il testo della *Critica del capire* (pp. 61-207); una ricca sezione di materiali rari e/o inediti, introdotta da una *Premessa* dei curatori (pp. 211-212). Quest'ultima sezione è composta dai seguenti scritti: *Introduzione* (pp. 213-219); *Critica del metodo* (pp. 221-248); *La dimostrazione in filosofia* (pp. 249-255); *L'analisi dell'opera d'arte* (pp. 257-262); *Com'è possibile la storiografia?* (pp. 263-274); *Metodologia tradizionale e «Critica del capire»* (pp. 275-287); *L'analisi* (pp. 289-292); *Due lettere a Piero Fossi* (pp. 293-301); *Risposta a Masnovo* (pp. 303-313); *Curriculum vitae* (pp. 315-319). Ciascuno di questi testi è introdotto dai curatori che documentano lo stato dei relativi manoscritti e l'eventuale luogo di già avvenuta pubblicazione, ove pertinente. Effettivamente inediti sono in effetti *L'analisi dell'opera d'arte* (estratto dal manoscritto R09.F33 dell'Archivio Luigi Scaravelli e prezioso complemento per la comprensione della discussione di Scaravelli con Croce), *Com'è possibile la storiografia* (trascrive il manoscritto R05.F32, rappresenta la versione di un progettato e poi abortito ultimo capitolo della *Critica del capire*), *Metodologia tradizionale e «Critica del capire»* (riproduce il manoscritto R03.F27, è un primo abbozzo della soluzione studiata da Scaravelli rispetto al problema (per lui sempre più urgente) delle aporie idealistico-storiche, quindi motore primo della riflessione della *Critica del capire*), *L'analisi* (riproduce il mano-

* franco.ross.gallo@gmail.com.

1. L. Scaravelli, *Critica del capire*, a cura di Massimiliano Biscuso e Ambrogio Garofano, IISF Press, Napoli 2022 (edizione originale Sansoni, Firenze 1942).

scritto R09.F28 e rappresenta la versione originaria della problematizzazione del procedimento analitico). Infine, le due lettere a P. Fossi, già edite, presentano alcune integrazioni rispetto al testo già pubblicato, mentre il *Curriculum vitae* non è integrale rispetto alla prima pubblicazione².

La *Critica del capire* si articola in cinque capitoli (I. *L'identità*, II. *Il giudizio*, III. *La libertà*, IV. *Gli opposti*, V. *Il procedimento analitico*) e svolge una riflessione teoretica apparentemente del tutto interna al complesso dei problemi del pensiero idealistico. In estrema sintesi, Scaravelli muove dal problema della strumentazione logico-formale che presiede a ogni razioncinio, per mostrare che lo stesso principio di identità è in realtà un assioma indimostrabile che presuppone la comprensibilità identitaria del concetto, la quale a sua volta non può che fondarsi in una teoria del giudizio. Una tale teoria porta con sé, però, anche il problema della distinzione e del pensiero della non identità o alterità, affinché il razioncinio logicamente fondato possa essere anche manifestativo di un reale plurale e articolato. Sorgono così i due problemi essenziali del pensiero moderno, quello della dialettica tra identità e alterità e della loro possibile sintesi, e della comprensione di questa sintesi come atto spirituale della ragione umana concretizzantesi nella storia. Qui si trovano alcuni punti nodali del pensiero scaravelliano: la tematizzazione del pensiero crociano come punta alta, strutturalmente ametafisica, della filosofia come comprensione dell'individualità del fatto storico; la riflessione sul nesso tra distinti, opposti e contraddittori che sembra convergere nella constatazione del loro sfuggire alla comprensione speculativa proprio mentre l'uso linguistico appare funzionalmente appoggiato al sussistere della loro intellegibile articolazione³; la questione del rapporto tra pensiero determinante e libertà, ossia della sostanziale inadeguatezza del primo a pensare la seconda come asse portante della realtà secondo le esigenze proprie della struttura pratica della ragione. La *Critica del capire* doveva così concludere per la presenza effettiva del capire nel sistema della prassi vitale, ma anche per l'impossibilità di assumerlo come fondamento metodico di un elevarsi a sapere filosofico e compiuto della libertà.

Riassunta per sommi capi l'argomentazione scaravelliana, resta da dire che la teorizzazione, pur muovendo verso il cardinale tema prassistico della libertà, in nulla si avvicina a esigenze più direttamente esistenziali o politiche tipiche della sua epoca, e si ferma piuttosto a uno stadio antecedente criticando l'idealismo e lo storicismo non nelle loro conseguenze e/o inconseguenzialità pratico-politiche, bensì nella pretesa di essere sistemi della libertà e dunque di poter fondare ogni prassi nel quadro della saldezza di una filosofia e di un programma di ricerca (lungo quella stessa via che dove-

2. Per quanto riguarda i testi 1., 2., 3. 8., 9., 10., le rispettive sedi di prima pubblicazione sono rispettivamente: 1.: L. Scaravelli, *Il problema della Scienza e il giudizio storico*, a cura di M. Corsi, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999, pp. 69-73; 2.: ivi, pp. 74-95; 3.: ivi, pp. 103-106 e prima già in *Scritti inediti di Luigi Scaravelli*, a cura e con introduzione di Mario Corsi, «La Nottola», 5 (1986), 3, pp. 125-129; 8: L. Scaravelli, *Lettere a un amico fiorentino*, a cura e con introduzione di Mario Corsi, Nistri-Lischi, Firenze 1983, pp. 164-173; 9.: L. Scaravelli, *Il problema della scienza e il giudizio storico*, cit., pp. 96-103 e prima già a cura e con premessa introduttiva di Mario Corsi, «Criterio», 3 (1985), 4, pp. 293-299 e 4 (1986), 2, pp. 144-149; 10.: con il titolo *Curriculum di Luigi Scaravelli*, è stato integralmente pubblicato a cura di Mario Corsi in «il cannocchiale», 24 (1999), 1, pp. 151-156.

3. Cfr. sul punto le considerazioni di G. Goria, *L'occulta necessità della proposizione. Gentile, Scaravelli e la logica dell'astratto*, «Il Pensiero», 52 (2013), pp. 69-87, soprattutto *sub fine*.

va portare negli stessi anni e poco dopo la guerra a tentare altre sistematizzazioni sempre nel campo della ricerca bagnata nella riflessione idealistica, scorgendo potenzialità inesprese in ricerche considerate secondarie o inconcludenti – e un riferimento potrebbero essere il Fichte di Pareyson⁴ o lo Schelling di Semerari⁵).

Già la raccolta, attorno all'opera più importante, di testi finora sparsi e di altri per la prima volta resi pubblici permette un colpo d'occhio unitario sulla genesi della ricerca scaravelliana dall'inizio del suo formarsi nei primi anni Trenta fino al 1947, quando il filosofo ritorna sul significato della sua opera nel quadro dell'incipiente stagione di studi interpretativi kantiani. Ciò renderebbe meritoria di per sé l'impresa editoriale, proponendoci dunque il lavoro di un autore che partendo dalle premesse della centralità della stagione idealistica apre una stagione che, come per gli altri autori sopra ricordati, muove alla ricerca di una svolta teorica diversa dallo snodo obbligato Hegel-Gentile-Croce. Va comunque ricordato che la *Critica del capire*, uscita originariamente nel 1942 per Sansoni, venne già riedita⁶ in una prima iniziativa di ripresentazione delle opere scaravelliane. In un nuovo contesto editoriale tale intenzione fu poi ripresa e ampliata attorno al 2000, con riferimento agli inediti e ai testi delle lezioni universitarie, il che ha portato l'attenzione di studiosi più giovani sull'opera del pensatore toscano. Vennero così pubblicati in forma di volume alcuni inediti e studi⁷, a cominciare dall'essenziale punto di partenza della ricerca sulla logica gentiliana dell'astratto, e si svolse un'attività significativa di convegni e pubblicazioni culminanti nel volume intitolato *Scaravelli pensatore europeo*⁸.

Validi contributi critici si erano accumulati nel frattempo, a cominciare dagli studi usciti su diverse riviste: prescindendo dal tuttora essenziale studio introduttivo di Mario Corsi alla *Critica del capire* nell'edizione del 1968, bisogna ricordare almeno i lavori di Franco Ottonello, Silvestro Marcucci, Gennaro Sasso, Mauro Visentin, Guido Traversa, Laura Zanetti, Sandra V. Palermo, Massimiliano Biscuso e Fabrizio De Luca – con gli ultimi due attivissimi ricercatori nell'archivio del filosofo toscano – e alcuni numeri monografici dedicatigli da riviste specializzate⁹. Successivamente l'interesse

4. L. Pareyson, *Fichte*, Edizioni di «Filosofia», Torino 1950.

5. G. Semerari, *Interpretazione di Schelling*, Libreria Scientifica, Napoli 1958.

6. L. Scaravelli, *Critica del capire e altri scritti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, come *Opere di Luigi Scaravelli*, a cura di Mario Corsi, vol. I; per il medesimo editore e con la medesima curatela il vol. II, sempre nel 1968, dal titolo *Scritti kantiani*.

7. L. Scaravelli, *Il problema della Scienza e il giudizio storico*, cit.; Id., *La logica gentiliana dell'astratto*, a cura di V. Stella, ivi, 1999; Id., *Lezioni su Leibniz (1953-54)*, a cura di G. Brazzini, ivi, 2000; M. Corsi (a cura di), *Il pensiero di Luigi Scaravelli. La storia come problema e come metodo*, ivi, 1999 (atti del convegno di Roma, 11-12 dicembre 1995, presso l'Accademia d'Ungheria). Indichiamo anche altri inediti scaravelliani pubblicati sulla rivista «il cannocchiale»: 24 (1999), 1, *Una scelta di inediti di Luigi Scaravelli*, a cura di M. Corsi, pp. 148-253 (Introduzione di M. Corsi, p. 148, contiene due curricula redatti da Scaravelli stesso in occasione di concorsi universitari, significativi anche come ricostruzione autointerpretativa, pp. 149-156; *Due scritti sul Sofista*, a cura di G. Traversa, pp. 157-168; *Scritti su Cartesio*, a cura di G. D'Acunto, pp. 169-194; *Alcuni manoscritti per la seconda edizione delle Osservazioni sulla "Critica del Giudizio"*, a cura di H. Hohegger, pp. 195-216; *Due scritti su Hegel*, a cura di M. Biscuso, pp. 217-228; *Note di lettura agli Scritti giovanili di Hegel*, a cura di M. Biscuso, pp. 219-253; «il cannocchiale», 25 (2000), 2, *Appunti sul problema dell'arte in Platone*, pp. 33-43.

8. M. Biscuso, G. Gembillo (a cura di), *Scaravelli pensatore europeo*, Armando Siciliano Editore, Messina, 2003.

9. Strumento essenziale per lo studioso è ancora la bibliografia scaravelliana redatta

per il filosofo toscano è stato ancora caratterizzato da alti e bassi, faticandosi sempre a trovare un punto archimedeo a partire dal quale organizzare la complessa traiettoria del suo pensiero e della sua ricerca. Almeno due sono, crediamo, i riferimenti significativi: il primo è il rapporto complesso e in parte inespresso con la filosofia crociana, rispetto alla quale in un certo senso Scaravelli rimane per così dire in scia; l'altro è la tesi interpretativa di Mauro Visentin sulla natura *neoparmenidea* implicita nell'esito teoretico della ricerca di Scaravelli, che evidentemente ha anche il senso di una genealogia del neoparmenidismo italiano (in sostanza, delle posizioni distinte ma paragonabili di Emanuele Severino e Gennaro Sasso) dalla speculazione non solo ontologica ed ermeneutica dell'heideggerismo, ma anche dalla filosofia dell'atto e/o del giudizio storico, cioè dal neoidealismo italiano. Ora, a queste due diverse posizioni ermeneutiche sembrano appoggiarsi rispettivamente i due curatori: Biscuso, da un lato, come interprete che sottolinea la filiazione crociana del pensiero di Scaravelli e lo colloca in quella galassia problematica, abitata tra gli altri da De Martino, della ricerca della costruzione dell'universo categoriale crociano in una nuova concettualità più fluida e concreta di quella ancora orientata su Hegel e su Herbart propria del maestro¹⁰; Garofano, dall'altra¹¹, con propri autonomi e interessanti contributi che di Visentin ricalibrano la tesi, pur senza contraddirla¹².

Che la convivenza funzionale e scientifica delle due posizioni sia possibile, è attestato appunto dalla misura particolarmente sorvegliata e coerente dell'introduzione. Ciò dipende anche dalla natura diversa dei due approcci interpretativi, uno rivolto verso il lato della comprensione genetico-speculativa della *Critica del capire* (Biscuso) nel quadro dell'originaria attenzione di Scaravelli per il poi definitivamente acquisito esito aporetico della dialettica della contraddittorietà (ciò che si appoggia alla lettura del *Sofista* platonico), l'altro verso la contestualizzazione dell'opera nel neoidealismo (Garofano). E in effetti la potenzialità concreta della loro coabitazione sta nella possibilità di connetterle secondo uno schema implicito, non espresso negli apparati di questo volume ma certamente ricostruibile.

da F. De Luca, reperibile online a <http://www.filosofiaitaliana.net/wp-content/uploads/2018/04/Bibliografia-Scaravelliana.pdf>, già pubblicata su M. Biscuso, G. Gembillo (a cura di), *Scaravelli pensatore europeo*, cit. e successivamente aggiornata al 2013. Ivi potranno essere analiticamente consultati i riferimenti citati. Oltre il 2013 si segnalano i contributi di S.V. Palermo, *L'apertura epistemologica della filosofia critica. Luigi Scaravelli e la Prima Introduzione alla Critica della facoltà del giudizio*, «il cannocchiale», 39 (2014), pp. 105-127; M. Biscuso, *Scaravelli a Villa Sciarra (1931-1935)*, «Studi Germanici», 6 (2014), pp. 161-243; Id., *Luigi Scaravelli negli Istituti di cultura italiana all'estero. I corsi sulla storia del pensiero italiano*, «La Cultura», 54 (2016), 1, pp. 77-138; G. Traversa, *Luigi Scaravelli: l'indole della filosofia*, «Ágalma: Rivista di studi culturali e di estetica», 38 (2019).

10. Cfr. M. Biscuso, *La storia della filosofia in Luigi Scaravelli*, «La Cultura», 50 (2012), 2, pp. 215-252 (anche online a <http://www.giornaledifilosofia.net/public/filosofiaitaliana/pdf/saggi/BiscusoPDF2.pdf> e ripreso in Id., *La tradizione come problema. Questioni di teoria e storia della storiografia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2014). Per il riferimento alla problematica in E. De Martino cfr. Id., *L'ultima Thule. Ricerche filosofiche su Ernesto De Martino*, IISF Press, Napoli, 2021, soprattutto pp. 215-232.

11. Cfr. M. Visentin, *Il Neoparmenidismo italiano. II. Dal neoidealismo al neoparmenidismo*, Bibliopolis, Napoli 2010, pp. 103-298.

12. Cfr. A. Garofano, *Scaravelli neoparmenideo?*, «Filosofia italiana», 13 (2018), 1, pp. 47-61. Dello stesso autore si veda la tesi di dottorato (Università Tor Vergata Roma) *Luigi Scaravelli e la crisi del neoidealismo* (2017).

Come passaggio finale della sua ritrascrizione delle categorie gentiliane nella concezione del reale come storia, Scaravelli constatarebbe l'esito esclusivamente critico, antimetafisico e antispesulativo, di ogni filosofia; alla quale non resterebbe come campo di analisi se non la storicità reale, e insieme la consapevolezza che non vi sono strumenti teoretici per intraprenderne la conoscenza. La continua riproposizione dello schema identitario da parte della speculazione è appunto uno scenario neoparmenideo, che lascia fuori la dimensione storica effettiva sottratta ormai a ogni conoscibilità vera e propria e non affrontabile, come invece la natura, mediante la riduzione all'omogeneità quantitativa garantita dalle funzioni analitico-schematizzanti. Su questo punto convergono e si appoggiano gli approcci dei due curatori, con la differenza della diversa accentuazione della praticabilità della storia della filosofia come filosofia *tout court* (in uno scenario ideale di filiazione Croce-Scaravelli-Garin, da quest'ultimo non vista ma sostenibile) quale esito possibile della ricerca scaravelliana da parte di Biscuso, mentre Garofano sembra invece propendere per l'aporeticità intrinseca della filosofia della *Critica del capire* e quindi per il suo invero nel neoparmenidismo, appunto preterintenzionale ma impossibile a sfuggirsi.

2. Il centro del pensiero di Scaravelli sta nel passo specifico che viene compiuto programmaticamente nel titolo stesso dell'opera, dove un autore la cui strumentazione teorica ricade ancora sostanzialmente e strutturalmente nel neoidealismo sceglie il termine desueto, teoricamente superato in quell'orizzonte, di *critica*. Più vicina dunque alla dinamica interna al pensiero del filosofo toscano è la constatazione che la scelta di un approccio critico, cioè della ricerca delle condizioni di possibilità delle operazioni di sintesi presupposte dal modello teorico idealistico per la comprensione filosofica e sistematica dell'individualità storica, giunge alla conclusione aporetica sia dell'impossibilità della costruzione teorica compiuta per la quale Gentile si era speso, sia della incertezza della tenuta del modello crociano e della sua teoria del giudizio. Di qui la necessità di retrocedere a un lavoro fondativo più ampio, quello della critica del *capire*.

Filosofi del *capire* quali Dilthey o Heidegger concepiscono il *Verstehen* come elemento interno a una prassi articolata di vita, a partire dalla quale la scienza e la filosofia si generano non come forme privilegiate del rapporto con il reale, ma come piegature possibili del complesso equilibrio tra gli elementi fattuali, affettivi e intellettuali nello spazio della vita e/o dell'esistenza. Anche per Scaravelli il capire si radica nella vita, precisamente come espressione della libertà, ma manca in lui il tema, diltheyano e heideggeriano in quanto ermeneutico, della necessità fondante e positiva della condizione ai fini dell'affermazione dell'atto di libertà possibile. «Solo se ogni opera è ineducibile dalla precedente, il reale è il tessuto del non omogeneo: e solo così il reale può non essere sostanza» (CDC II 106=90-91¹³).

Nella CDC il punto centrale del pensiero scaravelliano si trova così nella giustificazione a un tempo dell'originalità ineducibile e della comprensibilità razionale dell'individuo: appunto la ricerca delle condizioni di possibilità della «concezione del reale come storia» (CDC II 112=97), che non si adagi nel riconoscimento formulistico della varietà dei fenomeni e degli individui come esiti differenziali di principi limitati variamente ricombinabili. Il reale, infatti, non può essere «omogenea variazione di forme metafisicamente identiche», e ogni «atto concreto di conoscenza» deve essere a sua «produzione di quelle forme che sono necessarie alla conoscenza», e non «ripetizione»

13. Il riferimento sintetico è alla *Critica del capire* (acronimo CDC), numero romano del capitolo, numero di pagina edizione 2022=numero di pagina edizione 1968.

o «applicazione» della medesima forma (CDC II 115=100). Solo così il concetto puro diventa titolare di quella «radicale ametafisicità» alla quale appunto aspira (CDC II 114=99), e la concretizzazione di questa antimetafisicità si trova nelle conclusioni della CDC, dove Scaravelli assevera il valore del procedimento critico.

Il procedimento «analitico», nelle lunghe pagine della disamina scaravelliana (CDC V 183-207=171-196), fallisce o perché rimane coerente alle proprie presupposizioni metodologiche riducendo arbitrariamente il campo dei fenomeni, o perché le tradisce e perverte volendo accogliere la ricchezza della varietà dell'esperienza. Il procedimento critico, al contrario, sarebbe esso sì in grado (e non la speculazione metafisica) di raggiungere l'unitarietà perché è teso all'unità sistematica non di «elementi o principi ch'essa trae, come cose, alla luce», ma all'unità sistematica «di questo stesso trarre... di quest'attività in cui è riposta la sua essenza e sostanza...» (CDC V 204=193). E tuttavia proprio perché critico e non metafisico, il procedimento speculativo è ancora segnato da elementi di matrice hegeliano-kantiana, per cui secondo Scaravelli «non giustifica né fonda la possibilità vera o formale di se stesso come processo formalmente concreto» (CDC V 205=194). E dunque tratto dal lessico e dal contesto concettuale scaravelliano, e trasposto in linguaggio comune, il senso della comprensione di sé come libertà e autodeterminazione razionale ed espressiva della specie umana non ha alcuna necessità né giustificazione, e anche se apparentemente solo dentro di esso la realtà si manifesta e razionalizza, nulla assicura la destinazione teleologica della specie e della sua razionalità, nella storia, a farsi luogo di manifestazione ontologica del reale tutto.

Il problema dunque consiste nel chiedersi se la concezione di Scaravelli sia aporetica, o sia semplicemente critica nei confronti dell'idealismo assoluto alla cui esigenza intrinsecamente etica di libertà Scaravelli vuole però richiamarsi. E, infine, se la sua concretizzazione consista nel passaggio a uno storicismo integrale, di tipo culturale e materialistico, quale Garin intraprese e praticò, come implicita evoluzione del superamento del pensiero crociano avviata ma non compiuta da Scaravelli. Ora, la conclusione della CDC rimanda sia a un modello di persistente ricerca della *Voraussetzungslosigkeit*, sia a una idea formativa della creazione del concetto come novazione teoretica che si plasmò sulla novità strutturale dell'esperienza. Ma ciò in effetti corrisponde a un'idea del sistema che si riporta almeno a una sua specifica ipotesi di realizzazione che è interna alla filosofia kantiana, precisamente a quelle pagine della *Critica della Ragion Pura* dove il nesso tra filosofia sistematica (in Kant spesso ancora metafisica) e critica viene esplicitato non tanto come quello tra un procedere positivo e una preliminare azione scettica e negativa che gli sia anteposta, ma come una coappartenenza e persistente simultaneità. E ciò vuoi per la sempre presente dimensione dialettica, in senso kantiano, del processo della ragion pura, sia perché la critica è il progetto, l'«idea completa della filosofia trascendentale»¹⁴.

Non sarà dunque un caso che lo Scaravelli che approda alla necessità di una critica *immer wieder* del principio attualistico e idealistico-storicistico dell'atto e del giudizio individuale allo stesso modo giunga poi alla necessità di riconsiderare il Kant della *Critica del Giudizio*, cioè il Kant che alla ricerca dell'unità sistematica delle due precedenti e non poco tormentate critiche esplora la possibilità di raccordarle mediante una critica e non una teoria (o meglio ancora, di una critica che tiene il posto della teoria).

14. Per questo tema cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Roma-Bari 1966, 1983 da cui si cita, 2 voll., I, p. 60. Lo scrivente si permette di rimandare al proprio commento in K.L. Reinhold, G.E. Schulze, J.G. Fichte, S. Maimon, *Modelli postkantiani del trascendentale*, a cura di F. Gallo, Unicopli, Milano 1983, pp. 47-56.

E tuttavia sarebbe ancora troppo limitativo nei confronti del pensiero di Scaravelli considerarlo un emulo tardivo di un modello kantiano, perché questo ci impedirebbe di capire che a queste conclusioni Scaravelli arriva, e ciò nella CDC non è del tutto esplicitato ma esce da altri suoi essenziali testi, attraverso il superamento dell'ipoteca più seria e greve alla quale la formazione neoidealistica e storicistica rischiava di esporlo, cioè quella della sottovalutazione dell'importanza speculativa del pensiero scientifico a lui contemporaneo.

Anche dalla considerazione del superamento dell'ontologia oggettualistica sottesa alla vecchia impostazione newtoniana da parte della fisica contemporanea, scaturisce in lui infatti il tema di una concepibilità del reale non come rapporto aprioristico tra sostanze date ed estrinsecamente alloggiate in quadri immoti, ma come azione e dinamismo che si determina concettualmente soltanto in rapporto all'osservatore. Ciò articola allora la questione della comprensione dell'individualità in due tematiche congiunte: la possibilità del giudizio storico, cioè della comprensione della concretezza del processo storico-culturale, e la possibilità di una nuova epistemologia capace di dare conto della problematica teoretica determinata dalla svolta quantistica nella fisica contemporanea¹⁵.

Già altrove chi scrive aveva argomentato¹⁶ come la questione della relazione tra le scienze e la filosofia sia declinata da Scaravelli come ricerca delle condizioni di possibilità per la comprensione del fatto dell'esistenza storica di una pratica scientifica che sta assumendo nuove dimensioni, per cui comprensibilmente nel rilevare questa affinità teorica di fondo si è voluto individuare un ruolo centrale a Scaravelli nella «via italiana del neokantismo»¹⁷. In particolare nelle pagine delle *Riflessioni su l'Analitica dei Principi*¹⁸ Scaravelli evidenzia che la concezione kantiana della fisica giunge alla sorprendente conclusione della natura discreta del mutamento fisico e alla tesi dell'evidenza esclusivamente empirica della sua continuità (avvicinandosi così, già nel seno della trattazione kantiana, alla concezione quantistica).

La nuova concezione del mondo della fisica contemporanea assevera così l'idea di un reale fortemente fratto, comprensibile solo per genealogie empiriche e non per ge-

15. È la tematica degli scritti di Scaravelli su Kant e la fisica moderna, esemplificati al meglio dal *Saggio sulla categoria kantiana della realtà*, Le Monnier, Firenze 1947 (ristampato in *Scritti kantiani*, a cura di M. Corsi, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 3-189, con il titolo appunto originariamente destinatogli dall'autore *Kant e la fisica moderna*).

16. Rielaboriamo qui di seguito, fino al termine del paragrafo, considerazioni già presentate in due saggi dello scrivente, *Luigi Scaravelli: conoscenza e libertà. In margine ad alcune pubblicazioni recenti*, «Teoria», 21 (2001), 2, pp. 107-124 e Scaravelli: *la concretezza della libertà in una filosofia europea*, in M. Biscuso, G. Gembillo (a cura di), *Scaravelli pensatore europeo*, cit., pp. 13-31.

17. Questa è la tesi di fondo dell'interpretazione scaravelliana che risulta dall'insieme degli interventi di vari studiosi in *Luigi Scaravelli e la via italiana del neokantismo*, a cura di M. Pinottini, «Filosofia», 1995, 46, 1-2 (atti del convegno di Torino, 2-3 maggio 1995). Una critica rilevante a questo indirizzo interpretativo (il trapasso del pensiero scaravelliano dalla ricerca delle condizioni del «capire» all'epistemologia come funzione essenziale della filosofia) è stata svolta, sulla base degli inediti, da G. Brazzini, autore di una corposa *Introduzione a Lezioni su Leibniz*, cit., pp. 7-39, *passim*. Ne conseguirebbe la centralità di una persistente intenzione speculativa in Scaravelli e il rifiuto di una stretta funzione ancillare della filosofia.

18. L. Scaravelli, *Il problema della Scienza*, cit., pp. 11-68; vedi in particolare pp. 66-68 e la nota 48.

neralizzazioni deduttive. Ma se la fisica può ripararvi con le proprie formalizzazioni, la filosofia resta invece esposta a un duplice rischio, che Scaravelli esemplifica contrapponendo un'impostazione empiristica per cui *individuum est ineffabile*, basata su concetti puramente praticistici ed induttivi (la «natura precedente al predicato», per cui i concetti non sono che *pseudoconcetti*...), o in alternativa, fondata sul dogmatismo metafisico della corrispondenza oggettiva tra logica e realtà, in cui la logica funge da inevitabile letto di Procuste del reale.

Scaravelli torna così alla questione di fondo, se cioè sia possibile in generale *un capire*, non solo come atto espressivo e proiettivo della vita, ma come *operazione intellettuale capace di costituire un piano reale dell'incontro con l'altro* come fenomeno storico-spirituale. Qui si situa, come è stato suggerito con finezza, un movimento evolutivo interno della filosofia scaravelliana, nel senso dell'impossibilità e necessità ad un tempo di «passare» da Kant a Hegel¹⁹: perché se è vero che la nuova dimensione della logica filosofica, in direzione di una comprensione dell'individuale, doveva adentrarsi nella ricerca di un «di più»²⁰, di un elemento di determinatezza che offrisse al pensiero qualcosa di diverso dalla propria immagine speculare, questo di più non poteva che essere il *novum*, l'individuale, la materia del giudizio storico proposto da Croce e da Scaravelli faticosamente discusso anche in vista di un lavoro complessivo su Croce che poi non apparve²¹, ma che ha le sue radici nella tematizzazione del pensiero hegeliano.

La libertà, pur se condizione effettiva e fragile, appare qui fondazione della razionalità larga necessaria per un pensiero critico capace di apertura all'individuale. Certo la libertà è capacità progettuale, attualizzazione piena della ragione, e, come scrive Scaravelli, ha la sua forma esclusivamente come «concetto che sia discussione di se stesso»²². Ma il problema, soggiungeva altrove il filosofo, sta nella circostanza per cui alla libertà si chiede di essere sintesi della spontaneità con la concretezza e la razionalità²³. Dunque la libertà non è un attributo metafisico dello spirito né un portato della storia, ma si concretizza come ricerca di esperienza motivata da un bisogno²⁴. Tutta la

19. Il suggerimento viene da M. Biscuso, *Scaravelli interprete di Hegel*, in *Il pensiero di Luigi Scaravelli*, cit., p. 125.

20. L'espressione icastica è ripresa da M. Biscuso, *ivi*, p. 117, che isola a sua volta una battuta scaravelliana in *Lettere*, cit., p. 66.

21. Il testo è ora disponibile in alcune parti: una è presentata in L. Scaravelli, *L'Analitica trascendentale. Scritti inediti su Kant*, a cura di M. Corsi, La Nuova Italia, Firenze 1980, con il titolo *Il concetto come universale*, pp. 147-160; un'altra parte, pubblicata dapprima con il titolo L. Scaravelli, *Giudizio e sillogismo in Kant e in Hegel*, a cura di M. Corsi, Cadmo, Roma 1976, è ripresa in *Id.*, *Il problema della Scienza*, cit., con il medesimo titolo, pp. 118-146, all'interno di una sezione che riorganizza vari materiali destinati all'interpretazione di Croce sotto il titolo, indicato da Scaravelli, *Dalla logica come scienza del concetto puro alla logica come teoria del giudizio individuale*, pp. 107-165.

22. *Lettere a un amico fiorentino*, cit., p. 171: «Il mio problema è, come ho già detto, questo: trovare una forma (o un concetto) la cui struttura sia tale che contenga come sua nota costitutiva il problema della propria possibilità. Cioè un concetto che sia discussione di se stesso». È qui la ragione profonda dell'interesse di Scaravelli per la teoria kantiana del Giudizio in vista della comprensione filosofica della libertà storica.

23. CDC III 128-128=117-118.

24. Cfr. G. Traversa, *Il nesso libertà-legge morale. Identità o distinzione o nessuna delle due. Se la libertà è identica alla legge morale*, in *Il pensiero di Luigi Scaravelli*, cit., soprattutto pp. 28 e 30.

provvisorietà dell'orizzonte concettuale così determinatosi, non più sicuramente trascendentale, si rivela in quella riserva sull'impossibilità di garantire la semplice «possibilità formale» del «processo concreto»: siamo in presenza di una ricerca teorica che ha messo in discussione il *posto stesso del soggetto enunciante la teoria*, e che pertanto può cogliersi come soltanto quasi-trascendentale.

3. Ci potremmo chiedere qui se la filosofia scaravelliana, in quanto filosofia della libertà, trovi in sé stessa la giustificazione di un fare storia della filosofia come realizzazione concreta, moderna, della filosofia stessa; se, cioè, la continuità Croce-Scaravelli-Garin ipotizzabile seguendo le tracce dell'approccio di Biscuso²⁵ possa rappresentare un esito coerente con l'impostazione scaravelliana. La risposta è difficile perché del concetto centrale della libertà, in effetti, la *Critica del capire* non dice molto quanto a contenuto positivo; e senza determinazione complessiva del suo importo il rapporto tra l'impostazione scaravelliana e quella di Garin, che invece ha un preciso punto di riferimento nella specificazione socioculturale del concetto di libertà, non si riesce a tracciare se non essenzialmente.

L'approccio integralmente storicistico di Garin, comunque, affronta anch'esso problematicamente la propria esigenza di concretizzarsi come pensiero capace di dare conto del nesso tra «situazioni» ed «idee» non solo dal punto di vista logico-funzionale (come coerenza e stabilità delle posizioni teoriche sollecitate dai fatti), ma anche dal punto di vista della tenuta morale delle forme teoriche come realizzazione coerente della libertà, tema sul quale Biscuso si è puntualmente sia pure succintamente espresso²⁶. Ora, pur se intrinseca al piano della ricerca teoretica, e con un approccio critico-trascendentale, la riflessione di Scaravelli si muove sul piano della ricerca delle condizioni di pensabilità della realtà storica come manifestazione originale di una libertà pensata strettamente come plurale, indeducibile, non descrivibile come insieme di atteggiamenti esplicabili puntualmente in rapporto a un contesto (tesi che semplicisticamente possiamo associare al modello di Garin). Ossia una forma di libertà apprezzabile prevalentemente nella propria coerenza interna, il che sul piano dell'approccio alla storia della filosofia significa la centralità dell'approccio al testo come sistema coerente dotato di una sua intrinseca vita (quindi in prossimità di quella che G. Sasso ha voluto chiamare analisi strutturale).

Quale potesse essere un piano compatibile con questo approccio, senza ricadere nel quadro di una sterile riflessione sul momento logico-dialettico, lo mostrano a nostro giudizio due differenti tendenze del pensiero italiano dell'epoca della *Critica del capire* e di quella immediatamente successiva, entrambe alla ricerca della formazione pre-categoriale dell'orizzonte categoriale.

Ci riferiamo dapprima al pensiero di Ernesto De Martino, che orienta la sua riflessione nel senso di un'apertura originaria della vita umana alla contestualità del mondo, caratterizzata da un approccio simbolico, gregario e preintellettuale, dal quale soltanto la dimensione intellettuale nascerà come autonomizzarsi e specializzarsi rispetto alla unitarietà del fenomeno della vita. Anche Scaravelli sfiora questo approccio nell'interesse precoce e fondamentale che lo guida nella lettura di Heidegger; gli manca però,

25. In particolare pensando a una concretizzazione storico-sociale del concetto di mentalità, variamente ricorrente in Scaravelli, come Biscuso descrive in *La storia della filosofia* etc., cit., soprattutto pp. 17-26 (riferimento alla versione online).

26. Cfr. M. Biscuso, *Filosofia e storia della filosofia in Eugenio Garin*, «Filosofia italiana», 17 (2022), 2, pp. 81-100, qui p. 95-96.

forse per l'estraneità del tema all'idealismo italiano, la lettura unitaria del fenomeno dell'essere nel mondo come coappartenenza storicamente situata di *Verstehen*, *Befindlichkeit* e *Rede*. Sintomatica è al proposito la sua riconduzione della genesi del pensiero heideggeriano nel solo contesto della problematica speculativa della filosofia classica tedesca, senza che apparentemente le specifiche condizioni generazionali della sua appartenenza al mondo della ricerca fenomenologica e al contesto del periodo esistenzialistico ed espressionistico abbiano alcuna influenza nel determinarne il «problema speculativo»²⁷.

L'altra dimensione che Scaravelli ipotizza ma non percorre è quella che il fondamento della costruzione di concetti capaci di legittimare criticamente sé stessi nell'applicazione alla comprensione della novità storico-spirituale si potesse trovare nel contesto dell'*estetica*. Sono mancati due elementi essenziali per il completamento di questo passaggio: uno, che Scaravelli non è retrocesso a una lettura dell'*estetica* trascendentale in quel senso preintellettuale e precategoriale che si trova, per esempio, in un approccio quale quello di *Esperienza e Giudizio* di Husserl; l'altro, che non ha visto nell'*estetica* l'elemento cardinale alla base di una enciclopedia di scienze dell'uomo, quale invece tentato in forma varie da autori come Enzo Paci, Dino Formaggio, e in un certo senso anche l'Umberto Eco (almeno) di *Opera aperta*.

Proprio l'elemento dell'apertura dell'opera, che Scaravelli acutamente sente ogni volta che soggiunge che la teoresi filosofica non riesce a preservare la novità individuale del *factum* storico, nasconde dentro di sé l'irriducibilità del fatto alla categoria interpretativa e diventa, quando assunto come elemento critico e progettuale, il modello di un agire non direttivo o coartante, che sollecita la libertà altrui a non consegnarsi ad altri come mero dato sussumibile.

La via che Scaravelli cercherà sarà quella di una rideterminazione dell'asse di gravità di una filosofia trascendentale rinnovata nella facoltà del Giudizio. Essa muove verso un'idea di sistema già esplorata dallo stesso Kant, quella di un assetto dove la critica non è solo *terminus a quo* ma anche *ad quem* della filosofia e tiene il luogo della teoria perché si esercita sia come progetto della forma della teoria sia come sua necessaria, sempre nuova, regolazione.

4. Ma in quale senso, per concludere, il problema di un nuovo assetto critico del sistema filosofico, che rappresenta per Scaravelli l'obiettivo di lungo periodo della propria filosofia, si porrebbe alla lunga ancora nella scia di Croce? E come eventualmente questo suo esito in una revisione dell'*estetica* incontrerebbe una prospettiva teorica ancora fondata in una problematica crociana?

Scaravelli, dichiarando inconcludente sia il tentativo dell'idealismo hegeliano sia quello della sua revisione italiana contemporanea di individuare una forma autoproducentesi ed autogiustificantesi alla base della comprensione della realtà, ne individua il fallimento proprio nella sua ricerca di un superamento dell'alterità incomprensibile del reale, della sua persistente manifestazione come oggetto di un perché (un perché leibniziano, vertiginosamente orientato a proporre la domanda sul senso dell'essere posto del reale e del suo processo e non risolvibile dall'autocritica gentiliana).

Dunque l'esigenziale sistema scaravelliano avrebbe dovuto non essere più né dogmatico né dialettico; avrebbe piuttosto dovuto essere critico, ma non nel senso effettivo a cui sembra mirare la sua interpretazione secondo una curvatura neoparmenidea (per

cui rendendosi conto di non poter articolare il discorso sull'essere in forma compiutamente scientifica e giustificata, approderebbe al silenzio sugli enti e sul reale come manifestazioni dell'essere, essendone ingiustificabile ogni riconduzione a quest'ultimo come spirito, storia o atto). La storicità costituisce la condizione della trascendenza e della concretizzazione del formularsi della domanda filosofica, laddove l'uomo è «il perché stesso di se stesso, domanda che è il modo di risponderci costruendo il proprio essere, l'esistenza della propria natura». Se dunque la libertà si radica nell'«interrogare» ed è «libertà di trascendere, formandolo, il mondo che dilegua» (CDC 314), la storia sarà quell'insieme complesso di interazioni tra atti, incoativi o difettivi pur che siano, che formano un dileguare continuo che è la manifestazione reale della libertà come essa vige nella specificità della condizione umana e non nell'astrazione filosofica.

Lungamente Scaravelli aveva cercato, nella logica gentiliana dell'astratto, lo strumento teorico funzionale a superare l'accidentalità del manifestarsi diretto e profano della libertà negli atti umani, nella loro contraddittorietà insolubile, dentro una struttura logico-dialettica capace di far convergere il cammino complessivo delle individualità storiche e i loro singoli profili non di nuovo dentro un sistema formale di concetti, ma dentro un sistema mobile di forme capaci di restituire la singolarità dei percorsi individuali di vita e di riflessione. Se il sistema gentiliano sfiora comunque nella metafisica del concetto, al contrario le forme del pensiero crociano sono radicalmente *ametafisiche* in quanto prodotti della storia; ma proprio per questo esse vanno comprese in base alla libertà che, come «capacità di costruire la propria esistenza», le fonda, e non l'opposto: sarà la storia la matrice della comprensione della forma, non la forma la struttura in grado di concettualizzare compiutamente la storia.

Saremmo così, come già visto, apparentemente vicini a quello scenario della *storizzazione delle categorie* incontrato anche da un altro lettore attento e appassionato di Croce, E. De Martino, e anche da lui, come da Scaravelli, rifiutato. Saremmo anche nelle vicinanze di tesi rilevanti sulla strutturazione opportuna del metodo della storia della filosofia, poiché il rifiuto di un'applicazione organica delle forme sistematiche alla ricostruzione della storia della filosofia lascia aperto lo spazio alla comprensione della filosofia come manifestazione unitaria di una concretizzazione specifica della libertà, che si rivela allora nella dimensione della personalità. E questo basterebbe per capire come la ricerca di Scaravelli, nonostante la sua natura appartata rispetto a certe scene più note del dibattito nazionale, muovesse da una regione culturale frequentata pariteticamente rispetto a intellettuali più noti e immediatamente più influenti. Se il tentativo di De Martino è quello di una ricerca di elementi fondativi che rendano possibile pensare lo spazio preconettuale e precategoriale come una dinamica vitale non aliena dallo svilupparsi in ragione, ma non necessariamente invernanti in quest'ultima, dando così luogo a un'efficace euristica dell'universo del vitale, quello di Scaravelli con la *Critica del Capire* sarà un approccio che non si confronta direttamente con un campo di oggettualità storica, ma rimane sulla problematica del metodo, e cioè va alla ricerca di potenzialità inesplorate del modello kantiano-trascendentale. Che questo luogo inesplorato fosse da trovare non tanto a valle nella revisione della dialettica o della teoria del concetto, ma a monte nella stessa estetica lo dice espressamente proprio Croce nel capitolo su Kant della parte storica dell'*Estetica*²⁸; che questo luogo

28. Cfr. B. Croce, *Estetica*, vol. II, *Storia*, cap. VIII, laddove il filosofo discute la ricerca di «un'altra forma teoretica, benché non intellettuale» e reclama alla «fantasia caratterizzatrice» il posto essenziale nell'*estetica* trascendentale che Kant avrebbe intravisto ma non saputo assicurare.

27. Sul tema cfr. le considerazioni di M. Biscuso, *La storia della filosofia* etc., cit., pp. 7-8.

fosse quello del Giudizio come *inventio* del concetto individualizzato è la complessa avventura nella scia di Croce percorsa dalla *Critica del capire* fino alle *Osservazioni sulla Critica del Giudizio*. Poiché infatti l'intuizione pura e la fantasia caratterizzatrice qualificanti l'atto estetico mancavano in Croce di una concretizzazione nel momento operativo e prassistico, consistendo l'estrinsecazione del fare artistico nient'altro che in una dimensione aggiunta e non necessaria, esse si privavano strutturalmente di una dimensione teoretica vera e propria mancando loro le forme essenziali del riferire, comparare, analizzare e distinguere nel rapporto con il reale.

CRONACHE

The Legacy of Feyerabend

di Paolo Valore*

Dal 3 al 5 luglio 2024, si è tenuto, presso l'Università degli studi di Milano, un convegno internazionale, patrocinato dal Dipartimento di Filosofia "Piero Martinetti", dedicato all'eredità filosofica ed intellettuale di Paul K. Feyerabend, *The Legacy of Feyerabend*, in occasione del centenario della sua nascita (13 gennaio 1924) e a trent'anni dalla sua scomparsa (11 febbraio 1994). Nella cornice del convegno, una sessione speciale è stata riservata alla figura e all'opera di Giulio Giorello, che è stato determinante nell'introdurre il pensiero di Feyerabend nel dibattito filosofico italiano.

Ha aperto i lavori John Preston (University of Reading) con il contributo *Paul Feyerabend's Ernst Mach*. Preston ha richiamato l'influenza di Ernst Mach sul lavoro di Feyerabend, che è stata probabilmente la più duratura e senza dubbio tra le più importanti. L'intervento ha mostrato che le prime menzioni di Mach da parte di Feyerabend erano pesantemente influenzate da Karl Popper: inizialmente, Mach era caratterizzato in termini tradizionali, essenzialmente come un positivista, la cui filosofia veniva considerata difettosa rispetto al razionalismo critico. Successivamente, nei documenti pubblicati da Feyerabend all'inizio e alla metà degli anni '60, Mach comincia ad apparire in due versioni: non solo come antirealista, ma anche come antipluralista. In questi scritti, vi sono alcuni momenti di ripensamento sul significato dell'opera di Mach, ma, in linea di massima, Feyerabend continua ad attenersi alla lettura dominante, che lo presentava come un alleato dell'empirismo logico. Feyerabend, tuttavia, cambiò idea su Mach e finì per promuovere una completa rivalutazione del suo lavoro, a partire soprattutto dal 1970. Da questo momento in poi, il suo atteggiamento nei confronti di Mach rimane relativamente costante. Preston ha quindi concluso, proponendo una valutazione complessiva di queste letture. È stato suggerito di non fidarsi della lettura matura di Mach da parte di Feyerabend nella sua interezza, considerato che, in funzione della coerenza di tale "rivalutazione", Feyerabend trascura alcuni aspetti importanti delle idee di Mach. In particolare, Feyerabend sembra fraintendere ciò che Mach dice sulle "visioni del mondo", immaginando, erroneamente, che Mach approvasse un approccio "costruttivista", secondo cui la cognizione umana "trasforma" i fatti (non cognitivi). Inoltre, Feyerabend finisce per attribuire a Mach la sua concezione secondo cui tutti i concetti sono "teorici", una concezione che, a parere di Preston, non si può ritrovare in Mach.

* paolo.valore@unimi.it; Università degli Studi di Milano.