



# Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale  
Nuova Serie n. 186 - settembre/dicembre 2005

## INDICE

### ECONOMIA VS. ETICA?

- Sergio Cremaschi, *Alcuni motivi della ripresa dell'etica economica  
nella seconda metà del Novecento* p. 5
- Piergiorgio Donatelli, *Il posto dell'etica nell'economia. Alcune osservazioni* p. 20
- Silvia Mocellin, *La "filosofia dello sviluppo" di Amartya Sen:  
l'individuo tra eudaimonia aristotelica e "simpatia" smithiana* p. 29
- Stefano Zamagni, *Per la ripresa del dialogo fra economia e etica* p. 43

### Studi e interventi

- Hans-Ulrich Lessing, *Illuminismo storiografico e storicità* p. 52

### Didattica della filosofia

- Roberto Leggero, *È ancora possibile la divulgazione?* p. 66

- Convegno Nazionale SFI 2006 p. 72

- Convegni e informazioni p. 74

- Le Sezioni p. 81

- Recensioni p. 84

- Irene Kajon, *Raymond Klibansky: in memoriam* p. 107

- Enrico Berti, *Ricordo di Enza Celluprica* p. 111

S.F.I.  
Società Filosofica Italiana

*Sede Sociale:* c/o ILIESI/CNR, Sezione Pensiero Antico  
“Villa Mirafiori” - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma  
Tel. Segr. tel. e Fax: ++39.06.8604360  
e-mail: sfi@sfi.it - web site: www.sfi.it

CONSIGLIO DIRETTIVO

Mauro Di Giandomenico (Presidente)  
Giuseppe Gembillo ed Emidio Spinelli (Vice-Presidenti)  
Enrico Berti, Francesca Brezzi, Franco Crispini, Piero Di Giovanni,  
Fulvio Cesare Manara, Domenico Massaro, Gregorio Piaia, Stefano Poggi,  
Anna Sgherri, Carlo Tatasciore, Pasquale Venditti  
Segretario-Tesoriere: Carla Guetti

Bollettino della Società Filosofica Italiana  
Rivista quadrimestrale della S.F.I.  
*Direttore:* Mauro Di Giandomenico  
*Redazione:* Gregorio Piaia ed Emidio Spinelli (Coordinatori)  
Paola Cataldi, Cristina Cunsolo, Carla Guetti  
*Sede, Amministrazione, Redazione:* c/o ILIESI/CNR, Sezione Pensiero Antico  
“Villa Mirafiori” - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

I contributi destinati alla pubblicazione devono essere dattiloscritti  
elettronicamente, secondo il formato pagina standard di 30 righe per 60/66 battute  
e privi di aggiunte criptiche, glosse o correzioni manoscritte

**Direttore Responsabile Enrico Berti**  
Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 395 dell'8 settembre 1984  
ISSN 1129-5643

*Quota associativa:* € 20,66  
C.C.P. 43445006 intestato a Società Filosofica Italiana  
c/o Villa Mirafiori - Via Nomentana, 118 - 00161 Roma

EUROMA - Via D. De Dominicis, 15 - 00159 Roma - Tel. 0643587879 - Fax 064386292

***ECONOMIA vs. ETICA?***

In attuazione di quanto deliberato dal Consiglio direttivo, il terzo fascicolo di ogni annata avrà carattere monografico e sarà dedicato a un tema di notevole rilevanza nell'attuale dibattito teorico. Il tema qui affrontato è *Economia vs. etica?* Per esigenze di spazio la rubrica *Filosofi italiani allo specchio* viene rinviata al primo fascicolo dell'anno 2006.

*La Redazione*

# Alcuni motivi della ripresa dell'etica economica nella seconda metà del Novecento

Sergio Cremaschi

## 1. La neutralità assiologia della scienza economica

L'economia politica classica non era un discorso moralmente neutrale. I suoi avversari (tradizionalisti, romantici, cristiani evangelici) la accusarono di essere una scienza immorale, fautrice dell'egoismo, dell'edonismo, del materialismo, nonché del paradosso di Mandeville per cui il vizio privato diviene virtù pubblica, ma i suoi autori, da Adam Smith in poi, avevano risposte ragionate a queste accuse. Richard Whately diede la memorabile risposta che l'economia politica studiava le leggi della ricchezza come l'idraulica studiava le leggi dei fluidi; le leggi potevano poi venire usate per irrigare un giardino o per allagarlo secondo valutazioni pratiche (moralì, politiche o di altra natura) del fine che si desiderava perseguire<sup>1</sup>. La discussione intorno all'economia politica classica fu in realtà una discussione su "altro", cioè sulla questione sociale, la povertà, la popolazione, il fondo salari, e in questa discussione i seguaci degli economisti classici (in realtà i maltusiani ultraortodossi e i ricardiani che avevano letto non Ricardo ma James Mill) si trovavano a difendere politiche economiche disumane in base a un supposto «teorema di impossibilità», secondo il quale la giustizia sociale sarebbe stata sì desiderabile, ma era purtroppo impossibile perché – come scrisse una volta Ricardo a Malthus – «tanto grandi sono le gioie della famiglia» che ogni aumento del salario reale si traduce ben presto in una crescita della popolazione e con questa in un'offerta di forza lavoro eccedente che avrebbe fatto ricadere i salari al loro livello «naturale»<sup>2</sup>.

La rivoluzione "marginalista", operata da Stanley Jevons, Léon Walras, Carl Menger intorno al 1870, partì da un'analogia fra mercati e sistemi termodinamici, portando a fare dei primi dei sistemi autoregolati che tendevano a una situazione di equilibrio, e la combinò con la psicologia elaborata dagli utilitaristi per rendere possibile in etica e in politica il calcolo felicifico, calcolo che si basava sulla nozione di utilità mar-

---

<sup>1</sup> R. Whately, *Introductory Lectures on Political Economy* (1831-32), Kelly, New York 1966; trad. it. *Lezioni introduttive di politica economica*, Unione tipografica editrice, Torino 1856 ("Biblioteca dell'economista", 1ª serie, "Trattati complessivi", XI), lez. II.

<sup>2</sup> Cfr. S. Cremaschi-A Sorensen, *Etica economica, problemi*, in V. Melchiorre (a cura di), *Enciclopedia Filosofica*, nuova ed., Bompiani, Milano 2006 (d'ora in poi = *Enciclopedia Filosofica*); S. Cremaschi, "Salario", *ivi*.

ginale decrescente. Le leggi di questo equilibrio erano da un lato leggi del tutto oggettive, identiche a quelle delle scienze naturali, ma d'altro lato erano del tutto irrilevanti dal punto di vista delle politiche economiche, perché la teoria economica pura era perfettamente compatibile con qualsivoglia politica economica, ivi compreso il socialismo. Si giungeva in tal modo alla distinzione netta fra una *teoria economica* pura e una *politica economica*. La prima vorrebbe essere una scienza puramente descrittiva, che si propone di indagare i rapporti causali e di formulare leggi come regolarità, mettendo tra parentesi i fini da perseguire, e quindi i criteri di valore in base a cui operare le scelte. Questi appartengono alla politica o all'etica, campi sui quali l'economista in quanto tale non deve necessariamente avere opinioni. La *politica economica* inizia quando nel sistema di leggi della teoria economica pura si immette lo *input* di opzioni politiche ed etiche, ed è allora in grado di dare indicazioni riguardo a linee di azione da seguire per realizzare queste opzioni<sup>3</sup>. Questa tesi era l'opposto della fantomatica tesi del mercato come conciliazione fra etica ed economia, dato che sosteneva invece l'assenza di contenuti etici nel mercato, assenza che andava però colmata quando si sarebbe passati dalla teoria pura alla politica economica. È ciò che affermava nel modo più netto Joseph Schumpeter: non esiste possibile conflitto fra etica ed economia, perché l'economia è una scienza separata e autonoma dalle altre discipline; psicologia, sociologia e perfino etica sono cose a sé, e se l'economia parte sempre da dati di natura psicologica, sociologica, etica, assume però questi dati come ipotesi e non si pone il problema della loro verità<sup>4</sup>.

La divisione fra *economics* (o teoria economica pura) e quella che sarebbe stata chiamata in inglese *economic policy* e in tedesco *Sozialökonomie* suggerì, nel clima filosofico austriaco, un'assonanza con una tesi che allora stava diventando popolare: quella della separazione fra *fatti* e *valori*, esposta da Nietzsche, Max Weber e poi dagli esponenti del circolo di Vienna con argomenti di natura quanto mai eterogenea ma paradossalmente convergenti nel formare un clima di opinione. L'economista era da considerare un ingegnere, la scienza in quanto tale era avalutativa; i valori avevano bensì un ruolo in ogni scelta politica e sociale, ma soltanto in quanto entravano come decisioni esplicitate nelle scelte politiche accanto alle connessioni casuali stabilite dalla scienza. Queste tesi, della cui coerenza si può discutere, rimasero per qualche decennio tipicamente austriache, e si diffusero nel mondo di lingua inglese (ancora dominato dalle varie trasformazioni che l'utilitarismo aveva subito nella scuola di Cambridge) negli anni Trenta ad opera di Lionel Robbins. Nel *Saggio sulla natura e l'importanza*

---

<sup>3</sup> Cfr. F. Ranchetti, "Marginalismo", ivi.

<sup>4</sup> Cfr. J. Schumpeter, *Das Wesen und der Hauptinhalt der theoretischen Nationalökonomie* (1908), Duncker und Humblot, Berlin 1998; trad. it. a cura di G. Calzoni *L'essenza e i principi dell'economia teorica*, Laterza, Roma-Bari 1982.

della scienza economica egli espose la tesi della separazione fra scienza economica ed etica nel modo seguente:

(a) la teoria economica pura è separata dal discorso etico-politico; la separazione combacia con la distinzione di Hume fra *is* e *ought*, perché la scienza si occupa dei fatti e l'etica delle valutazioni<sup>5</sup>;

(b) la dicotomia fatto-valore combacia con la dicotomia mezzo-fine; la razionalità è uso corretto dei mezzi in vista dei fini e implica l'agire egoistico, in quanto si presuppone sempre che l'agente razionale usi i mezzi nel modo più efficiente per il conseguimento dei suoi fini; la determinazione dei fini a sua volta è soggettiva e ne può parlare l'etica, non la teoria economica; in un certo senso è "etico" tutto ciò che è non scientifico;

(c) il "benessere", per la cui misurazione la scuola di Cambridge si era a lungo preoccupata di stabilire criteri e procedure, a opera soprattutto di Alfred Cecil Pigou, non è una grandezza oggettiva, bensì una risultante delle "funzioni di utilità" o degli ordinamenti di preferenze fra stati di cose diversi espressi dai singoli individui; dato che ognuno ha un suo ordinamento di preferenze, soggettivo e insindacabile, che per la teoria economica rappresenta un dato di partenza, la teoria economica potrà studiare il benessere di una società solo studiando in quale modo questi ordinamenti vengono a combinarsi;

(d) la scienza economica sarebbe quindi neutrale eticamente, ma la nozione di benessere è definibile solo da parte dell'etica, la quale è un discorso non scientifico in cui regna la scelta autonoma dell'individuo; a sua volta l'ultimità della libera scelta individuale è anch'essa inevitabilmente un dato di partenza per la teoria economica, ma questo dato è anche una prescrizione, l'unica prescrizione che una scienza sociale valutativa deve fare propria<sup>6</sup>.

## 2. I meriti dell'utilitarismo in economia e i paradossi della nozione di utilità

La teoria economica successiva alla rivoluzione marginalista e all'opera di Alfred Marshall mise a frutto l'elaborazione dell'utilitarismo (che in precedenza era stato un alleato o un compagno di strada dell'economia classica per motivi tattici, senza

---

<sup>5</sup> L. Robbins, *Essay on the Nature and Significance of Economic Science* (1932), Macmillan, London 1984<sup>3</sup>; tr. it. *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica*, UTET, Torino 1953<sup>2</sup>.

<sup>6</sup> Si tratta di un paradosso parallelo a quello della tolleranza, per cui la teoria politica della "società aperta" dovrebbe rifiutare ogni prescrizione salvo una, di cui Karl Popper riconosce l'esistenza in *The Open Society and its Enemies*, 2 voll., Routledge, London 1945; trad. it. *La società aperta e i suoi nemici*, 2 voll., Armando, Roma 2003.

alcuna reale interazione teorica)<sup>7</sup>, ponendo il problema di misurare il benessere reale degli individui, benessere che si poteva distinguere dal reddito monetario o dalla disponibilità di beni materiali alla quale si fermavano gli economisti classici, ritenendolo un indicatore grosso modo efficace della “ricchezza” o “povertà”<sup>8</sup>. L’economia del benessere, avviata agli inizi del Novecento da Pigou, doveva essere una scienza tale da poter porre le basi di un’*arte*, ovvero una scienza il cui fine è «rendere più facile ogni provvedimento destinato ad aumentare il benessere generale»<sup>9</sup>. Per rendere possibile una teoria scientifica del benessere si dovevano introdurre i seguenti postulati:

- (a) il benessere è composto di stati di coscienza e dei loro rapporti;
- (b) il benessere può essere posto nella categoria del più e del meno.

Tuttavia è possibile distinguere fra *benessere sociale* e *benessere economico*, che è «quella parte del benessere sociale che può essere posta in rapporto con il metro della moneta», anche se «non è possibile separare del tutto il benessere economico dalle altre parti del benessere sociale»<sup>10</sup>; la distinzione non è possibile in modo definitivo, ma ci si limita a voler sapere in che modo la diffusione del benessere sociale possa essere modificata dall’introduzione di cause che è possibile al governante o ai cittadini creare. Vi sono poi limiti di principio alla possibilità di stabilire un rapporto fra benessere economico e benessere sociale, perché si misurano in termini monetari solo certe soddisfazioni, non altre soddisfazioni, conoscenze, emozioni, desideri; il benessere non economico può essere modificato dal modo in cui il reddito viene guadagnato, ma anche dal modo in cui il reddito viene speso. Quindi la differenza tra benessere economico e benessere generale in alcuni casi può essere insignificante, in altri casi molto grande. Nell’incertezza, a meno di *chiare* indicazioni contrarie, si può *presumere* che maggiore benessere economico porti maggiore benessere generale.

### 3. Dall’economia del benessere alla teoria della scelta sociale

Il tentativo di Pigou si basava due postulati: il “cardinalismo” e la possibilità della comparazione interpersonale delle utilità. La sistematizzazione neopositivistica dello statuto della scienza economica operata da Robbins tolse legittimità a entrambi i

---

<sup>7</sup> Cfr. S. Cremaschi, *Ricardo and the Utilitarians*, «The European Journal of the History of Economic Thought», 11/3 (2004), pp. 377-404; Id., *Adam Smith filosofo morale antiutilitarista e critico della società commerciale*, «La società degli individui», 20 (2005).

<sup>8</sup> Cfr. S. Cremaschi, *Il sistema della ricchezza. Economia politica e problema del metodo in Adam Smith*, Angeli, Milano 1984, cap. IV.

<sup>9</sup> A. C. Pigou, *The Economics of Welfare* (1920), Macmillan, London 1952<sup>4</sup>; tr. it. *L’economia del benessere*, UTET, Torino 1968, cap. I.

<sup>10</sup> Ivi.

postulati e si affermò la convinzione della impossibilità del confronto interpersonale dell'utilità, e della necessità di limitarsi a un'espressione dell'utilità in termini ordinali<sup>11</sup>. La discussione conobbe una svolta a metà Novecento con la formulazione del «teorema di Arrow»<sup>12</sup>, che stabiliva l'impossibilità (una volta che si sia accettata l'impossibilità della comparazione interpersonale delle utilità) di qualsivoglia scelta sociale non "dittatoriale", cioè che non imponga agli altri le preferenze di un singolo individuo; il teorema affermava che, se un meccanismo di decisione sociale (cioè una procedura attraverso la quale, dato qualsiasi insieme di ordinamenti individuali di alternative, si possa determinare un unico ordinamento sociale delle alternative medesime) gode di certe proprietà che sono del tutto plausibili per il senso comune (per esempio che l'ordinamento sociale sia *completo e transitivo*, ma anche *non-dittatoriale*, cioè che non ci sia nessun individuo tale che, ogni volta che egli preferisce un tipo di scelta sociale, la società rispetti la sua opinione senza badare alle preferenze degli altri), queste proprietà sono fra loro incompatibili. In altre parole, il teorema di Arrow dimostra l'impossibilità di costruire un ordinamento di stati sociali basato solo su preferenze individuali senza fare ricorso a confronti interpersonali di benessere. Per uscire da questa impossibilità è necessario differenziare il modello di razionalità della scelta sociale dai modelli della scelta individuale. È indispensabile a questo scopo l'introduzione di due categorie di decisioni sociali razionali: (a) quelle relative a questioni di aggregazione di *interessi* personali; (b) quelle relative a questioni di aggregazione di *giudizi* di persone diverse su ciò che è bene per la collettività. Dopo Arrow ebbe inizio la "nuova economia del benessere" o teoria della scelta sociale<sup>13</sup>.

Amartya Sen ha proposto di tornare a una definizione oggettivistica di benessere – su cui si tornerà in un paragrafo successivo – come quella dell'utilitarismo delle origini o quella di Aristotele, che permetta il confronto interpersonale, separando benessere e preferenze. Inoltre ha sostenuto che anche parlare di impossibilità del confronto interpersonale dell'utilità è meno ovvio di quanto sembri. Infatti da parte di diversi autori si sono proposte o interpretazioni puramente descrittive di questa comparazione, di stampo comportamentista, o interpretazioni normative. In queste ultime stabiliamo qual è il fattore che si vuole massimizzare (la somma complessiva delle utilità, oppure la distribuzione delle utilità che rende migliore la posizione del più svantaggiato, come propo-

---

<sup>11</sup> Cfr. F. Guala-A. Salanti, "Utilità", in *Enciclopedia Filosofica*.

<sup>12</sup> Cfr. K.J. Arrow, *Social Choice and Individual Values* (1951), Wiley, New York 1963; trad. it. *Scelte sociali e valori individuali*, Etas libri, Milano 1977; A. Petretto, "Arrow, teorema di", in *Enciclopedia Filosofica*; v. anche D.M. Hausman-M.S. McPherson, *Economic Analysis and Moral Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, cap. XII.

<sup>13</sup> Cfr. L. Sacco, "Scelta sociale", in *Enciclopedia Filosofica*; D.M. Hausman-M.S. McPherson, *Economic Analysis*, cit., cap. III.

ne John Rawls), ed è sulla base di questa massimizzazione proposta che ci diamo regole su come valutare il nostro benessere<sup>14</sup>. Dalla scelta di diversi fattori da massimizzare discendono per lo meno conseguenze diverse riguardo alle regole che ci diamo.

È quindi impossibile la nozione paretiana di “ottimalità” per operare scelte sociali. Per la teoria neoclassica, raggiunta l’ottimalità o l’efficienza, si porrebbero solo problemi di eventuale redistribuzione, ma l’uso efficiente delle risorse sarebbe uno solo<sup>15</sup>. Invece, dato che ogni agente avrebbe interesse a mentire sulle proprie preferenze reali, sarebbe impossibile riuscire a costruire sistemi di formazione delle scelte collettive che partano dal benessere inteso come funzione di preferenze<sup>16</sup>. È quindi necessario fare entrare nella formazione della scelta sociale un altro fattore. Non è perciò giustificato rilevare semplicemente i comportamenti effettivi dell’agente arguendo che le preferenze degli individui sono quelle manifestate dai loro comportamenti effettivi, ma bisogna invece introdurre un criterio di scelta che gli individui devono formulare esplicitamente, esprimendo il giudizio su ciò che ritengono auspicabile, come ammette lo schema binario fra scelte soggettive e scelte etiche introdotto da Harsanyi, anche se – come si dirà – questo schema è anch’esso troppo complesso.

#### 4. *Modelli complessi di agente razionale*

Gli agenti economici sono descritti dalla teoria neoclassica come “razionali” (in quanto rispettano certi requisiti di coerenza nelle preferenze e tra le preferenze) ed “egoisti” (in quanto dotati di preferenze autocentrate, né benevolenti né malevolenti). Diversi critici della teoria neoclassica hanno preso di mira l’eredità della psicologia e della teoria dell’azione dell’utilitarismo che starebbe alla base di questo modello dell’agente<sup>17</sup>. Fra questi, Amartya Sen ha sostenuto che la definizione di Robbins della razionalità come coerenza tra i fini che il singolo si propone e i mezzi disponibili per raggiungerlo è una semplificazione eccessiva, perché in tal modo ad una persona viene attribuito *un* ordinamento di preferenze, e si suppone che esso «rispecchi i suoi interessi, rappresenti il suo benessere, riassume l’idea che questa persona si è fatta di ciò che bisogna fare, e infine descriva le sue scelte effettive e il suo comportamento [...]»; questa

---

<sup>14</sup> Cfr. A.K. Sen, *Choice, Welfare and Measurement*, 1982; trad. parziale con aggiunta di altri saggi, a cura di S. Zamagni: *Scelta, benessere, equità*, Il Mulino, Bologna 1986, cap. VII; Id., *On Ethics and Economics*, Blackwell, Oxford 1987; trad. it.: *Etica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 41ss.

<sup>15</sup> Cfr. A. Sen, *The Impossibility of a Paretian Liberal*, «Journal of Political Economy», 78 (1970), pp. 152-157; E. Granaglia, “Efficienza”, in *Enciclopedia Filosofica*.

<sup>16</sup> Cfr. L. Sacco, “Scelta sociale”, *ivi*.

<sup>17</sup> Cfr. D.M. Hausman-M.S. McPherson, *Economic Analysis*, cit., cap. VIII.

persona è razionale nel senso ristretto di non manifestare incoerenze nelle sue scelte, ma se non può operare alcuna distinzione fra concetti tanto diversi, allora deve trattarsi di una persona quanto meno sciocca»<sup>18</sup>.

I problemi aperti sono invece:

(a) quale sia la rilevanza empirica del modello dell'agente razionale neoclassico; si è constatato che fare delle idealizzazioni dei comportamenti effettivi sulla base di questo modello porta alla conclusione che gli esseri umani si comportano in modi assolutamente inspiegabili; l'esempio principale è il paradosso del *free rider*, ossia di chi vuole godere i vantaggi derivanti dalla cooperazione senza pagarne i costi: sulla base del modello, il *free riding* dovrebbe diventare la regola e invece il tasso di *free riding* empiricamente rilevato è più basso di quanto direbbero le predizioni basate sul modello stesso<sup>19</sup>;

(b) il carattere circolare delle spiegazioni basate sulle teorie neoclassiche; si definiscono gli interessi di una persona in modo tale che, qualunque sia l'azione che compie, il suo comportamento va sempre inteso come rivolto al perseguimento dei propri interessi, ovvero il comportamento è definito in termini di preferenze, ma queste sono definite sulla base del comportamento osservato; così anche l'agire dell'asceta o del filantropo persegue le rispettive preferenze;

(c) l'esistenza di altri tipi di comportamento razionale che non si riducono alla razionalità mezzi-fini qui descritta: l'altruismo; la dedizione ad una causa; il seguire una norma; l'adesione a schemi di comportamento in base alla loro importanza strumentale, perché per il singolo il fare scelte è troppo costoso in termini di tempo, energie, costi psicologici. Ci sono cose che facciamo per motivi che non sono necessariamente altruistici, ma perché riteniamo di non potere violare certe norme, come nel caso del comportamento di chi aderisce a uno sciopero che comprende valutazioni in parte altruistiche e in parte egoistiche.

Questi comportamenti non sono fra loro omogenei e non possono essere relegati nel limbo dell'ineffabile (che ai tempi di Robbins era dichiarato equivalente all'ambito dell'etica). È invece plausibile l'ipotesi che l'azione ispirata a criteri quali quelli elencati sia in alcune situazioni più razionale (anche dal punto di vista della razionalità mezzi-fini) dello stesso agire razionale del modello neoclassico. Questo punto è stato sviluppato da Albert Hirschman partendo dal paradosso della recente estensione del modello economico ad altri campi, proprio nel momento in cui emerge la debolezza di questo modello per spiegare lo stesso sottosistema economico. Tale debolezza sta in un primo luogo

---

<sup>18</sup> A. Sen, *Rational Fools: A Critique of the Behavioural Foundations of Economic Theory*, «Philosophy and Public Affairs», 6 (1977); trad. it. *Sciocchi razionali*, in *Scelta, benessere, equità*, Il Mulino, Bologna 1988, p. 167.

<sup>19</sup> Cfr. M. Bordinon, *Beni pubblici e scelte private*, Il Mulino, Bologna 1994, cap. I.

nell'incapacità di distinguere tra preferenze e metapreferenze. Gli economisti propongono spesso di combattere i comportamenti antisociali o immorali alzando il costo di tali comportamenti piuttosto che proclamando principi e imponendo divieti e sanzioni: «essi prendono tutti i cittadini per consumatori che non cambiano gusto, o che lo cambiano in maniera arbitraria nell'ambito della loro condotta civica come nel loro comportamento di mercato [...] trascurano la possibilità che le persone siano capaci di cambiare i loro valori»<sup>20</sup>. La distinzione tra preferenze e metapreferenze è rilevante per illuminare la differenza fra impresa e individuo che i neoclassici ignorano: gli individui, diversamente dalle imprese, hanno attività strumentali (rivolte alla produzione di reddito o al conseguimento di benefici di altro genere, ma non desiderabili in quanto tali) e attività non strumentali, che sono cioè desiderabili per se stesse; il concetto di metapreferenza rende conto della decisione dell'individuo «di dedicare più tempo e più energie ad attività strumentali a spese di quelle non strumentali, e viceversa»<sup>21</sup>.

### 5. Definizioni non-riduzionistiche del benessere

Si è detto che uno dei problemi della teoria neoclassica nasce dal fatto di ridurre il benessere alle preferenze, con esiti paradossali come quelli di ridurre le scelte in base a criteri etici a scelte basate su preferenze, e quella di identificare le scelte dell'asceta e del martire con la soddisfazione delle proprie preferenze<sup>22</sup>. Si è detto che un tentativo di correzione è stato fatto da John Harsanyi con la distinzione fra preferenze *individuali* e preferenze *trascendenti*. Le prime vertono su stati di cose che riguardano solo noi stessi; le seconde vertono su stati di cose che non riguardano noi in particolare. La scelta etica è una scelta non soltanto basata su preferenze trascendenti, ma anche compiuta ponendosi dal punto di vista dello "spettatore ideale", ignorando cioè le preferenze personali di chi formula il giudizio e le sue stesse preferenze trascendenti per tenere conto delle preferenze di tutti<sup>23</sup>. Si noti che lo schema binario di Harsanyi identifica con l'etica tutto quanto non è pura preferenza individuale.

Si è già detto come secondo Sen lo schema binario non sia adeguato perché vi

---

<sup>20</sup> A.O. Hirschman, *Against Parsimony: Three Easy Ways of Complicating some Categories of Economic Discourse*, «Economics and Philosophy», 1 (1985), pp. 7-22; trad. it. *Contro la parsimonia: tre modi facili di complicare alcune categorie del discorso economico*, in *Complicare l'economia*, a cura di L. Meldolesi, Il Mulino, Bologna 1988.

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*; cfr. A.O. Hirschman *Shifting Involvements*, Princeton Univ. Press, Princeton (NJ) 1982; trad. it. *Felicità pubblica e felicità privata*, Il Mulino, Bologna 2003.

<sup>22</sup> Cfr. D.M. Hausman-M.S. McPherson, *Economic Analysis*, cit., cap. VI.

<sup>23</sup> Cfr. J. Harsanyi, *Individual Utilities and Utilitarian Ethics*, in A. Diekmann-P. Mitter (a cura di), *Paradoxical Effects of Social Behaviour*, Physica-Verlag, Heidelberg 1986; trad. it. *Utilità individuale e etica utilitarista*, in *L'Utilitarismo*, a cura di S. Morini, Il Saggiatore, Milano 1994<sup>2</sup>, pp. 55-66.

sono non solo comportamenti egoistici e altruistici, ma anche comportamenti ‘intermedi’. Inoltre allo scopo di spiegare la scelta personale e la sua logica è necessario scindere l’accoppiamento tra *scelta* e *benessere*. Occorre una revisione della nozione corrente di benessere (*welfare*) che metta in rilievo l’interazione fra assunti filosofici, apparato categoriale impiegato in teorie empiriche e conseguenze in sede di politiche sociali<sup>24</sup>. Va introdotto il concetto di *well-being*, distinto dal benessere, che indica la qualità della vita di una persona ovvero l’insieme dei suoi “funzionamenti” (essere in buona salute, essere adeguatamente nutriti, avere rispetto di sé) i quali sono costitutivi dell’essere di una persona. A sua volta la *capacità di funzionare* consiste nelle varie combinazioni di funzionamenti che la persona può acquisire. Infine la *libertà* non va considerata solo come un mezzo per acquisire altro, ma deve venire inclusa nel *well-being* perché «scegliere uno stile di vita non è esattamente equivalente ad avere quello stile di vita».

La valutazione del *well-being* così intesa è diversa dalla valutazione di “stati di cose” prevista dall’utilitarismo, perché assegna a funzionamenti e capacità un valore in sé e non solo come strumenti.

## 6. Definizioni multiple dei beni economici

Adam Smith si proponeva di rendere conto di un paradosso, quello del re dei selvaggi che, pur essendo padrone della vita di centinaia di sudditi era meno fornito delle cose utili o comode per la vita quotidiana del più umile lavoratore manuale di una società progredita. Adam Smith – come sarebbe bene fosse noto anche ad economisti e filosofi che lo citano solo di seconda mano – era il contrario di un materialista o un edonista: credeva che gli esseri umani siano pronti a sprecare il loro reddito nell’acquistare bazzecole di frivola utilità, che un mendicante che si crogiola al sole al bordo della strada sia quasi altrettanto felice di un duca che la percorre in carrozza, ed aveva ben chiaro che esistono beni la cui natura è tale da non potere essere forniti dal mercato e fruiti individualmente, come la difesa, l’istruzione, il benessere fisico e mentale, lo spirito civico. Riteneva però – in base a una diagnosi storico-sociale tutt’altro che ingenua – che nelle condizioni dell’Europa della prima età moderna la via della crescita della produzione di beni materiali e quella della crescita della fornitura di questi beni sociali fossero fortunatamente convergenti, perché l’indipendenza individuale, lo scambio fra individui con pari dignità, la reciproca fiducia erano qualità della vita sociale promosse da una società mercantile liberata dai vincoli residui dell’età feudale (cui erano affezionati i governanti) e dallo spirito

---

<sup>24</sup> A. Sen, *Inequality Reexamined*, Oxford University Press, Oxford 1992; trad. it. *La disuguaglianza*, Il Mulino, Bologna 1994, capp. III-IV.

di monopolio di mercanti e manifatturieri. Ma questa era la prognosi di un incerto e precario possibile sviluppo storico (che le società europee non hanno poi seguito), non l'affermazione di un'armonia immancabilmente prodotta dai meccanismi del mercato.

Nella seconda metà del Novecento la discussione fra economisti e sociologi economici ha finalmente preso in considerazione la natura dei beni appartenenti a categorie diverse. Fred Hirsch ha sostenuto che nelle società sviluppate hanno un crescente peso i beni posizionali, cioè quelli il cui valore deriva in parte rilevante dalla posizione relativa dell'agente nell'accesso ai beni stessi, come il piacere di trovarsi in solitudine su una spiaggia o su una montagna<sup>25</sup>. Nel caso dell'istruzione, la ricerca individuale di livelli di istruzione più elevati porta a peggiorare la posizione di tutti, in quanto fa crescere i costi necessari per mantenere lo *status* conquistato dalla generazione precedente. La complessità della scelta da parte del singolo agente è oggi più rilevante a causa della maggiore complessità delle società odierne, in cui si è dilatato il conflitto fra azione individuale e soddisfacimento delle preferenze per via della massiccia presenza di fenomeni di interazione sociale. Un secondo motivo di questa complessità discende dal maggiore peso che hanno i beni pubblici, cioè quei beni per i quali il godimento da parte di  $x$  implica la possibilità del godimento anche da parte di  $y$ . È il caso del verde pubblico, della sicurezza, dell'aria pulita. Un terzo motivo è rappresentato dai *commons*, i beni aperti alla fruizione da parte di tutti (terreni da pascolo, mari in cui viene esercitata la pesca, e via via fino a comprendere la possibilità di procreare) e quindi esposti all'eccessivo sfruttamento con danno per tutti<sup>26</sup>. Un quarto è rappresentato dai mercati con informazione asimmetrica, nei quali è tanto forte la differenza di conoscenza fra venditore e acquirente da dare al primo un potere sul secondo e quindi togliere le funzioni di allocazione razionale delle risorse che lo scambio per via di mercato produrrebbe in situazioni di accettabile simmetria.

Di fronte a queste situazioni di maggiore complessità si è proposto di rivedere il modello di razionalità dell'agente economico illustrato in precedenza. Si è detto che le ipotesi neoclassiche portano a predire un grado elevato di *free-riding* per quanto riguarda la produzione di beni pubblici, ma le osservazioni empiriche smentiscono la predizione. Si deve arguire che è necessario un modello più complicato, ma più aderente ai fenomeni, ammettendo che «nel contesto di situazioni con beni pubblici, dove l'interdipendenza tra gli agenti è pubblica informazione, gli agenti economici siano sufficiente-

---

<sup>25</sup> Cfr. F. Hirsch, *Social Limits to Growth*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1977; trad. it. *I limiti sociali allo sviluppo*, Bompiani, Milano 1981, cap. III; v. P.L. Sacco, "Beni", in *Enciclopedia Filosofica*.

<sup>26</sup> Cfr. G. Hardin, *The Tragedy of the Commons*, «Science», 162 (1968), pp. 1234-1248; v. anche E. Ostrom, *Governing the Commons. The Evolution of Institutions of Collective Actions*, Cambridge University Press, New York 1992.

mente sofisticati da comprendere che comportamenti cooperativi da parte di tutti possono risultare vantaggiosi per ciascuno; e che su questa base siano disposti a comportarsi cooperativamente, purché anche gli altri facciano altrettanto»<sup>27</sup>.

Il discorso degli economisti, prendendo in considerazione una pluralità di categorie di beni diversi dai beni privati (che sono merci che possono essere consumate una sola volta, come il cervo e il castoreo di Adam Smith, di modo che se un consumatore ne consuma un'unità, questa non è più disponibile per il consumo da parte di altri consumatori), non soltanto ha dovuto – come detto – complicare il modello di razionalità dell'agente economico, ma è giunto a incontrarsi con le conclusioni cui erano giunti da tempo altri filoni di discorso come l'antropologia economica, la sociologia economica e i diversi tentativi di avviare una "economia sociale" o una "socioeconomia"<sup>28</sup>. Questi filoni hanno messo in luce come in ogni società umana gli individui e i gruppi perseguano l'acquisizione di un certo numero di "beni", la cui definizione come tali e il cui rango gerarchico non sono dati una volta per tutte, ma dipendono dalla visione del mondo della società data. Inoltre questi beni non si dividono in due gruppi (beni materiali e valori spirituali) come erano portate a pensare le filosofie dell'Ottocento, ma in una molteplicità di categorie che hanno a che fare con le forme dell'appartenenza alla società stessa (ad esempio il Kula polinesiano è un'attività senza alcun fine "pratico", che viene mantenuta in vita allo scopo di creare una gerarchia sociale fra coloro che vi sono ammessi e coloro che ne sono esclusi). Questi beni vengono allocati in ogni società in modi diversi, catalogati entro tre forme di organizzazione sociale per lo più coesistenti: distribuzione, reciprocità, scambio<sup>29</sup>. Questi non coincidono con l'alternativa binaria fra egoismo e altruismo, nei cui termini tendevano a pensare le filosofie ottocentesche<sup>30</sup>. Inoltre la fruizione dei beni (ovvero il consumo) è una sfera dell'agire sociale che non ha nulla a che vedere con il cosiddetto egoismo. La fruizione dei beni, come illustra Mary Douglas<sup>31</sup>, ha in tutte le società – più o meno come nell'episodio evangelico dell'ampolla di unguento sparsa sui piedi di rabbi Yeoshua – un ruolo che è primariamente quello di creare e comunicare simboli, creare e riprodurre ruoli sociali e relazioni. Alla luce di queste considerazioni molta letteratura del secondo Novecento che denuncia il "consumismo" come una malattia della società moderna, espressione di

---

<sup>27</sup> M. Bordignon, *Beni pubblici e scelte private*, cit., cap. VII.

<sup>28</sup> Cfr. J. Davis, "Socioeconomia", in *Enciclopedia Filosofica*.

<sup>29</sup> G.P. Cella, *Le tre forme dello scambio*, Il Mulino, Bologna 1997.

<sup>30</sup> Cfr. A. Etzioni, *The Moral Dimension*, The Free Press, New York 1988; M. Walzer, *Spheres of Justice*, Basic Books, New York 1983; trad. it. *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987; L. Dumont, *From Mandeville to Marx*, University of Chicago Press, Chicago 1976; trad. it. *Homo aequalis*, Adelphi, Milano 1984.

<sup>31</sup> M. Douglas-B. Isherwood, *The World of Goods*, Basic Books, New York 1979; trad. it. *Il mondo delle cose. Oggetti, valori, consumo*, Il Mulino, Bologna 1984.

materialismo, pecca nel non rendersi conto del grado di consumismo molto maggiore delle società antiche e della funzione “produttiva” del “consumo”<sup>32</sup>.

### 7. La scelta collettiva

Accanto al paradosso del *free rider* va ricordato il “dilemma del prigioniero”. Si tratta di un esempio di situazione in cui si combinano cooperazione e conflitto: due arrestati vengono interrogati separatamente; a ognuno viene offerto di patteggiare la pena; se uno dei due confessa viene rilasciato, mentre l’altro riceve una pesante condanna; se entrambi confessano, entrambi ricevono una condanna meno grave; se entrambi rifiutano di confessare, entrambi ricevono una condanna minima per un reato minore. La plausibile predizione è che, se i due non hanno concluso in precedenza un patto vincolante e non hanno strumenti per mantenere in vigore questo patto, ognuno dei due confesserà allo scopo di conseguire un risultato migliore per sé, quale che sia il comportamento dell’altro, e così produrrà un risultato sub-ottimale per entrambi.

La soluzione proposta da Hirsch è quella di distinguere fra gli obiettivi della cooperazione e le sue motivazioni. La cooperazione è compatibile con obiettivi dettati esclusivamente dall’interesse personale, ma non è di regola raggiungibile attraverso un *comportamento* dettato dall’interesse personale. Gli attori devono quindi comportarsi *come se* fossero altruisti, o si richiedono atteggiamenti quasi-etici anche solo per permettere il funzionamento del mercato<sup>33</sup>.

Hirschman ha teorizzato un modello dell’azione più complesso di quello neoclassico, secondo il quale l’agente ha di fronte a sé le alternative fra continuare la partecipazione al “gioco” (l’unica alternativa prevista per l’agente razionale dei neoclassici) o invece uscirne interrompendo la partecipazione, o infine tentare di comunicare con gli altri partecipanti facendo sentire la sua “voce” e cessando di uniformarsi a regole tacitamente accettate<sup>34</sup>. Sulla base di questo modello ha proposto di spiegare i cicli di partecipazione collettiva e di riflusso nel privato che si osservano nelle democrazie occidentali, ricorrendo accanto alla nozione di soddisfazione (l’unica che i neoclassici possono ammettere, in quanto partono da preferenze assunte sempre come date) anche quella di delusione<sup>35</sup>. In conclusione, i limiti del modello dell’interesse egoistico non stanno tanto

---

<sup>32</sup> Cfr. G. Costa, *La critica alla società dei consumi nelle Encicliche sociali*, «Biblioteca della libertà», n. 157, nov. 2000-febb. 2001, pp. 3-32; “Consumo”, in *Enciclopedia Filosofica*.

<sup>33</sup> Cfr. F. Hirsch, *I limiti sociali*, cit., capp. I-II.

<sup>34</sup> A.O. Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty*, Harvard University Press, Cambridge (Mass) 1970; trad. it. *Defezione, lealtà, protesta*, Bompiani, Milano 1982.

<sup>35</sup> A.O. Hirschman, *Felicità privata e felicità pubblica*, cit., capp. I e V.

nell'aver trascurato il comportamento altruistico, quanto nell'aver proposto un modello di gran lunga troppo semplicistico del comportamento umano in generale, nell'aver trascurato motivazioni né egoistiche né altruistiche come il desiderio di potere e di sacrificio, il timore della noia ecc. Quindi, anche se gli scienziati in ogni campo tendono costantemente a semplificare le loro teorie, la teoria economica deve venire *complicata*. La complicazione deriva dall'introduzione di nuovi elementi come la "voce" (comunicazione) accanto alla concorrenza, la capacità di autovalutazione (le metapreferenze) accanto alle preferenze individuali, la delusione accanto alla soddisfazione. Questa complicazione ci porta a riconoscere due tensioni ineliminabili: fra modi di azione strumentali e modi non strumentali, fra interesse personale e moralità pubblica<sup>36</sup>.

### 8. *Le morali come ambiente del mercato*

Un altro aspetto del paradosso da cui Hirschman partiva, messo già in luce da Hirsch e da Sen, è il carattere di risorse non scarse dell'amore e dello spirito civico. Una volta che li si è equiparati a una risorsa scarsa, appare evidente la necessità di economizzarli. Invece, per risorse di questo genere, l'offerta può effettivamente aumentare con l'uso invece che diminuire; inoltre queste risorse non restano intatte se non vengono utilizzate; anzi, fino a un certo punto è vero che vengono accresciuti dalla pratica. Se si incoraggiano i cittadini a badare sempre al proprio interesse personale, a non chiedersi che cosa fanno gli altri e quali siano le conseguenze delle proprie scelte, essi via via disimparano i tradizionali codici di norme. Se si lasciano allargare ad ogni sfera comportamenti ispirati alla logica di mercato, si causa la distruzione di quella risorsa che è la moralità. Ad es., l'eliminazione dell'assistenza medica pubblica porterebbe per certi aspetti a rendere più efficiente il lavoro dei medici, perché questi avrebbero maggiori incentivi; tuttavia la cosa avrebbe dei costi sociali, come l'erosione del rapporto di fiducia fra medico e paziente e la disincentivazione alla consultazione del medico con conseguenze negative sulla salute pubblica e costi pecuniari crescenti.

Questo aspetto ha portato alla riscoperta delle morali come "ambiente" del mercato, scoperta che risale per lo meno a Max Weber, se non ad Adam Smith<sup>37</sup>. Ci si è rifatti al dilemma del prigioniero per spiegare la genesi della cooperazione, il cui caso esemplare è il contratto sociale nello stato di natura hobbesiano. Il carattere paradossale del sorgere

---

<sup>36</sup> Cfr. A.O. Hirschman, *Morality and the Social Sciences: a Durable Tension* (1980), in *Essays in Trespassing. Economics to Politics and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1981; trad. it. *La moralità e le scienze sociali*, in *Complicare l'economia*, cit.

<sup>37</sup> Cfr. S. Cremaschi, *Il commercio, le passioni, la virtù. Discussioni su etica ed economia fra Seicento e Settecento*, in M. Magatti (a cura di), *La porta stretta. Etica ed economia negli anni '90*, Angeli, Milano 1993, pp. 33-60.

della cooperazione in questa e altre situazioni simili – osserva Hirsch – vale per altre situazioni in cui ogni singolo individuo non è in grado di influire sulle scelte collettive, perché queste sono il risultato dell’azione di ognuno nell’ignoranza di ciò che fanno gli altri, ma il risultato della somma delle scelte di ognuno peggiora la posizione di tutti quanti. Se gli attori sociali fossero agenti razionali hobbesiani o neoclassici, la cooperazione non si verificherebbe mai, mentre invece nel mondo reale ci sono di fatto forme collettive di azione. Bisogna spiegare come mai queste esistano, e se esistano solo in virtù di altre forme di agire incompatibili con l’agire “razionale” degli economisti neoclassici<sup>38</sup>. La risposta di Hirsch si basa sulla ripresa del tema weberiano della funzione delle istituzioni legali e politiche e dei codici di norme condivisi (non funzionanti in base a logiche di mercato) nel rendere possibile il funzionamento del mercato stesso<sup>39</sup>. Si può ipotizzare che, laddove questo retroterra fosse eroso e si diffondessero comportamenti ispirati a una logica di mercato anche in sfere in precedenza sottratte ad esso, verrebbero meno le basi su cui un’economia di mercato può poggiare e che «il perseguimento di obiettivi economici privati ed essenzialmente individualistici da parte di imprese, consumatori e lavoratori attraverso le loro scelte di mercato [...] deve essere protetto nei suoi punti-chiave da una moralità sociale rigorosa, che il sistema erode anziché sostenere»<sup>40</sup>.

### 9. *La business ethics (b.e.) fra codificazione dello status quo e critica*

Non si può concludere questa rassegna senza illustrare uno sviluppo che va in direzione apparentemente inversa a quelli sin qui illustrati. Finora si è mostrato come la teoria economica abbia aperto le porte alla considerazione di fattori “etici”, o meglio di dimensioni dell’agire sociale studiate da altre discipline, e a modelli di azione che non si ispirano soltanto a una razionalità massimizzante, ma ammettono modelli di razionalità in relazione a norme, principi, fedeltà a gruppi di appartenenza. Va ricordato ora come, in direzione opposta, a partire dalla pratica quotidiana delle imprese economiche si sia sviluppata negli ultimi decenni – da quando si è avuta una ripresa dell’etica applicata anche in altri campi – una letteratura di etica applicata o pratica che ha a che fare con le attività economiche<sup>41</sup>. La *b.e.* si è sviluppata soprattutto nel mondo di lingua inglese come un filone di letteratura che mira all’elaborazione di soluzioni pratiche nei comportamenti delle imprese a livello macro

---

<sup>38</sup> Cfr. Hirsch, *I limiti sociali*, cit., cap. II; cfr. anche Bordinon, *Beni pubblici e scelte private*, cit., capp. II-III.

<sup>39</sup> F. Hirsch, *I limiti sociali*, cit., cap. X.

<sup>40</sup> Ivi, p. 125.

<sup>41</sup> Cfr. T. Regan, *Just Business: New Introductory Essays in Business Ethics*, Random House, New York 1984; I. A. Buchanan, *Ethics, Efficiency, and the Market*, Totowa (NJ) 1985; T.L. Beauchamp-N.E. Bowie (a cura di), *Ethical Theory and Business*, Englewood Cliffs (NJ) 1979; R. E. Frederick (a

(in relazione allo Stato, al pubblico, ai rapporti fra paesi sviluppati e paesi sottosviluppati) e a livello micro, cioè in relazione ai dipendenti dell'impresa e ai soggetti toccati dall'attività dell'impresa, gli *stakeholders*. A questi diversi livelli sono stati applicati gli indirizzi di etica normativa correnti nel mondo anglosassone (le teorie dei diritti, l'utilitarismo, l'etica kantiana) per difendere diverse soluzioni a dilemmi e casi dubbi quali la responsabilità dell'impresa, i diritti dei consumatori, la legittimità della speculazione, dello *insider trading*, del *whistleblowing*<sup>42</sup>.

Questa letteratura ha avuto un grande sviluppo, anche se con un livello di consapevolezza filosofica non sempre elevato. Spesso si è limitata ad analizzare scandali nel mondo degli affari o a elaborare ricostruzioni sociologiche di valori e norme di organizzazione. Fra i motivi che hanno spinto la crescita di questa letteratura vi sono i processi di mondializzazione, a causa dei quali le grandi imprese si sono trovate a operare in un vuoto normativo, che nell'ambito dello Stato nazionale era riempito dal diritto positivo, e quindi sono nella necessità (quasi "trascendentale") di abbozzare sistemi normativi alla luce dei quali agire "come se" essi fossero in vigore (in analogia con la nota tesi di Hans Kelsen sulla natura del diritto internazionale). Un secondo ordine di motivi è da ricercare (in analogia con la nascita della bioetica) nei processi che hanno progressivamente fatto delle società occidentali delle "società degli individui", in cui ognuno ritiene di avere diritto a una sfera di autonomia e di responsabilità e ritiene delegittimate le relazioni di dipendenza personale (nel lavoro la dipendenza dal "padrone") sottratte ai vincoli giuridici e morali. Un terzo ordine di motivi è il sovraccarico cui il sistema giudiziario si vede sottoposto nelle società sviluppate, sovraccarico che trae origine dagli stessi processi di autonomizzazione degli individui dalle relazioni di dipendenza non regolate, e che dà origine a una richiesta di "supplenza". La parte migliore di questa letteratura si trova sottoposta a una duplice tensione: da un lato, pur con tutti i correttivi contrattuali, procedurali, dialogici, è condannata in qualche modo a razionalizzare richieste che il datore di lavoro pone ai dipendenti; dall'altro non può spingersi troppo in questa direzione, perché perderebbe ogni legittimazione, e deve uniformarsi a criteri di universalità, perché le imprese operano in confronto fra loro e di fronte all'opinione pubblica<sup>43</sup>.

---

cura di), *A Companion to Business Ethics*, Oxford 1999; S. Cremaschi, *L'etica del Novecento. Dopo Nietzsche*, Carocci, Roma 2005, cap. XI.

<sup>42</sup> Cfr. A. Boni-F. Lozano, "Consumatori, diritti dei", in *Enciclopedia Filosofica*, cit.; S. Cremaschi, "Debita Cura", ivi; S. Cremaschi-A. Sorensen, "Etica economica, problemi", ivi; S. Cremaschi-B. Ingraio, "Mercato", ivi; J.C. Siurana, "Responsabilità dell'impresa", ivi; A. Provera, "Speculazione", ivi; D. García-Marzá, "Stakeholder", ivi; F. Lozano, "Whistleblowing", ivi.

<sup>43</sup> Cfr. I.A. Buchanan, "Economics and Ethics", in P.H. Werhane-R.E. Freeman (a cura di), *The Blackwell Encyclopedic Dictionary of Business Ethics*, Oxford 1998, pp. 187-191.

# Il posto dell'etica nell'economia.

## Alcune osservazioni

*Piergiorgio Donatelli*

1. Vorrei presentare alcune considerazioni sulla questione del rapporto tra etica ed economia. Credo che sia un tema che vada collocato nella storia e nella teoria della cultura morale. È in quel contesto che riusciamo a trovare la dimensione più vasta in cui affrontare la questione. Un modo consueto oggi di trattare la questione è di sostenere l'una delle due tesi seguenti: il mercato è compatibile con l'etica oppure non lo è. Ma a uno sguardo neanche troppo approfondito si capisce subito che queste due risposte dipendono dal tipo di concezione etica che si ha in mente. Concezioni etiche rigoriste di vario tipo, ad esempio una certa etica cristiana o una linea kantiana che sottolinei egualmente la contrapposizione tra la volontà buona e il mondo sensibile dei desideri e delle inclinazioni, avranno difficoltà a intrecciare etica ed economia. Se la radice di tutti i mali è l'avidità del denaro, come sostenne san Paolo, e come cita con approvazione Guido Rossi nel suo libro *Il conflitto epidemico*, è difficile riuscire a conciliare la ricerca della ricchezza con l'etica<sup>1</sup>. Ma se abbiamo invece una concezione diversa dell'etica, in cui le motivazioni altruistiche non sono viste come categoricamente separate da quelle rivolte all'interesse personale, possiamo vedere le connessioni tra attività economica ed etica: cioè abbiamo una concezione dell'etica che ci *consente* di vedere tali connessioni e la loro natura.

Tuttavia, la riflessione sulla relazione tra etica ed economia dipende anche da un'analogia comprensione della varietà di concezioni dell'attività economica e del mercato. Più precisamente, potremmo vedere come la stessa attività economica presuppone una certa concezione degli esseri umani e una certa etica. Cioè non è vero solo che alcune concezioni etiche sembrano convivere con il mercato mentre altre sembrano respingere questa convivenza, ma è vero anche che vi sono diverse concezioni del mercato che a loro volta presuppongono certe dimensioni etiche. Quindi, se vogliamo riflettere sull'intreccio tra etica ed economia e sui successi o i molti insuccessi di tale intreccio, dobbiamo tenere conto di questa relazione stretta che funziona da entrambe le parti tra etica ed economia.

Questo è un risultato che ci dovrebbe provenire da uno studio della questione dal punto di vista della storia della cultura morale. Vorrei proporre qui solo alcuni suggerimenti, delle ipotesi di lavoro, sperando che una ricostruzione storico-critica adeguata

---

<sup>1</sup> G. Rossi, *Il conflitto epidemico*, Adelphi, Milano 2003, p. 143.

sia in grado di difendere queste ipotesi. Potremmo prendere l'insieme dell'economia politica classica, da Adam Smith a John Stuart Mill, come una circostanza interessante in cui verificare questo intreccio. L'ipotesi che suggerisco è di verificare in quel momento una prima definizione della questione che si pone ancora ai nostri giorni in termini simili: e cioè che nonostante l'attività economica abbia caratteristiche proprie, tipicamente recalcitranti a una varietà assai ampia di considerazioni morali, essa convive con la dimensione etica delle nostre vite. Ma ancora di più l'attività economica è configurata dalle nostre visioni etiche, e stili diversi di ricerca della ricchezza dipendono da concezioni etiche diffuse diverse. Potremmo vedere quindi come la situazione si sia trasformata, quali nuovi fattori siano intercorsi dal momento classico.

L'idea di trovare negli economisti classici la prima scena di questa vicenda può essere contestata in vari modi. Ma vediamone i tratti salienti. La scena che ci interessa è una in cui sono presenti elementi diversi quali i seguenti: gli esseri umani sono mossi tra l'altro da interessi egoistici, dalla ricerca della ricchezza. Al contempo siamo interessati anche a una concezione dell'etica che sia capace di trattare questi interessi: cioè di considerarli come una parte importante e significativa della vita delle persone. Se facciamo alcuni passi indietro nella storia possiamo vedere scene diverse in cui alcuni di questi elementi sono assenti. Se torniamo alla concezione che possiamo chiamare, in modo molto vago e del tutto inadeguato, medioevale e cristiana non troviamo una trattazione degli interessi umani che contempli la forza e il significato degli interessi personali ed egoistici. Essi sono esclusi dall'antropologia appropriata degli esseri umani. Perciò non è possibile trattare dall'interno gli interessi economici ma solo condannarli dall'esterno. Potremmo pensare che questo è un atteggiamento che ritroviamo ancora nelle visioni rigoriste e predicatorie a cui ho accennato all'inizio. Tuttavia è un atteggiamento inadeguato e lo possiamo vedere su diversi piani. Innanzitutto, le concezioni rigoriste e assolutiste sono inadeguate sul piano esplicativo: non sono in grado di spiegare, infatti, come accada che in società come le nostre, dove sono largamente dominanti interessi egoistici e rivolti all'arricchimento personale, si sia realizzata una convivenza pacifica e siano diffusi sentimenti di simpatia sociale. Cioè non sono in grado di spiegare come l'interesse per la ricchezza si possa intrecciare con motivazioni autenticamente morali. Ma tali concezioni hanno anche un diverso esito, nella misura in cui esse finiscono con l'incidere nella vita delle persone. Da una parte, infatti, sembra che chi enuncia principi morali assoluti sulla condotta umana che non hanno alcun cedimento verso gli interessi economici non possa dare alcun consiglio pratico a chi invece è immerso in attività dominate da tali interessi. Ma indirettamente una tale concezione etica finisce con l'incidere pesantemente: infatti, essa genera una situazione in cui si enunciano principi assoluti che poi, di fatto, non vengono rispettati nella pratica ma sono aggirati in modi nascosti. Questo non aiuta a costruire un'etica pubblica, cioè una consapevolezza etica e abitudini morali trasparenti e condivise nella gestione dell'atti-

vità economica. Il risultato dell'intreccio tra un'etica assolutistica e l'attività economica è in genere la corruzione.

Ma se facciamo qualche passo in avanti – nella storia, ma come si vede sto suggerendo atteggiamenti che ritroviamo tuttora nel panorama attuale – incontriamo egualmente una situazione che non ci soddisfa. Alludo qui all'idea umanistica e civica delle virtù individuali. Anche in questo contesto, non troviamo trattata in modo adeguato l'idea che vi sono interessi che possono essere del tutto egoistici, o che sono recalcitranti rispetto a vaste aree dell'etica, ma che sono comunque importanti per caratterizzare la vita delle persone. La mia impressione è che tra gli ingredienti della modernità vi sia anche questa idea dell'eterogeneità delle motivazioni umane e il tema dell'egoismo e degli interessi personali. Questa idea emerge chiaramente in Hobbes e in Mandeville e in genere in questa linea scettica. Vi sono queste acquisizioni culturali dietro l'idea dell'economia politica classica: detto in altri termini, ancora più vaghi, se vogliamo, abbiamo bisogno di questo allargamento dell'idea di spazio individuale per ritrovare un'immagine dell'individuo e delle sue scelte che ci appaia, ai nostri occhi contemporanei, sufficientemente ragionevole.

Vorrei suggerire che l'economia politica classica eredita queste trasformazioni dell'idea di individuo e dei suoi interessi. L'economia ha a che fare con gli interessi privati ed egoistici, con la ricerca da parte dell'individuo della ricchezza. Il modo in cui l'economia politica viene tematizzata è di vedere come gli interessi privati si combinano con quelli pubblici, con la ricchezza delle nazioni. Questo, in vario modo, è il tema dominante negli economisti classici da Smith a Mill, ed è anche il tema della teoria utilitarista, che con James Mill diventa chiaramente lo strumento teorico-filosofico che dovrebbe accompagnare il progetto dell'economia politica.

Questa ipotetica ricostruzione culturale aveva lo scopo di mettere in luce come il nostro modo attuale di vedere le cose abbia molto presente il carattere dirompente dell'interesse personale. Non possiamo trarre una lezione piena da autori e concezioni che non abbiano ancora acquisito una tale possibilità per gli esseri umani: e cioè fa parte della nostra vita individuale (di un'immagine ragionevole e sensata di tale vita) avere interessi che non sono affatto rivolti agli altri né che echeggiano qualche ordine naturale o sociale, ma che sono rivolti a sé, alla ricchezza, al profitto e così via. Ma, una volta acquisito questo elemento, siamo interessati a vedere come esso sia stato reso parte di una cultura complessiva che contempla anche altri elementi, ad esempio elementi tipicamente etici, rivolti agli altri. La scena dell'economia politica classica ci offre in effetti questa prospettiva.

2. Vorrei segnalare alcune lezioni che possiamo trarre dall'economia politica classica considerata in questa luce. L'economia ha a che fare con gli interessi privati ed egoistici, ma essi sono intrecciati all'interesse pubblico, a interessi tipicamente morali.

Possiamo verificare tale intreccio in varie direzioni. In primo luogo, la loro espressione è funzionale alla produzione della ricchezza e della felicità della nazione. La divisione del lavoro, il dedicarsi da parte di ciascuno al proprio interesse, in circostanze sociali bene ordinate, produce ricchezza per tutti. In secondo luogo, l'interesse verso la ricchezza dipende esso stesso da virtù e regole morali. Questa è la lezione su cui Amartya Sen insiste spesso a proposito di Adam Smith e che è chiaramente rintracciabile in John Stuart Mill.

Vorrei fermarmi solo un momento su Mill. Potremmo leggere i *Principi di economia politica* di Mill (1848, 7<sup>a</sup> ed. 1871) come un'opera in cui l'economia è intrecciata sistematicamente con l'etica. Non è solo la distribuzione che Mill pone sotto il potere delle istituzioni umane, e che quindi chiama in causa il miglioramento morale di tali istituzioni (Mill si avvicina e si allontana da varie proposte socialiste nelle varie edizioni dei *Principi*), ma anche la produzione. La questione sia del lavoro sia della terra (due dei tre requisiti della produzione, assieme al capitale) concerne infatti la legge degli incrementi decrescenti, secondo cui la popolazione tende a crescere in proporzione maggiore rispetto al tasso di crescita della produzione agricola. Già Malthus nella seconda edizione del *Saggio sul principio di popolazione* (1803) aveva consentito che una limitazione morale dei lavoratori, che poteva consistere nel posporre il matrimonio fino a quando fosse stato possibile mantenere la famiglia, avrebbe modificato gli effetti della legge. Mill invece prende di petto la questione e la mette al centro della sua idea di economia politica. Il benessere della società dipende interamente dal controllo demografico, il quale può essere esclusivamente l'esito dell'educazione morale degli individui, e in particolare delle classi lavoratrici.

Ma anche per quanto attiene al capitale, e cioè alla propensione al risparmio, Mill presenta ancora una volta un'analisi morale. Egli è interessato a mettere in luce come il calcolo di ciò che è conveniente dipende da altre qualità personali, quali la previdenza che a sua volta richiede un certo sviluppo intellettuale e immaginativo, necessario a far sì che la prospettiva di eventi futuri operi con la necessaria vivacità nella mente. Ma Mill vi include anche un interesse più tipicamente morale per gli altri. Vorrei riprendere per intero un passo tratto dai *Principi* che illustra bene la prospettiva di Mill.

Se l'umanità si trovasse abitualmente in una disposizione d'animo analoga a quella che si era diffusa durante la decadenza dell'impero romano – se la gente cioè non si preoccupasse né dei propri credi, né degli amici, né degli interessi della collettività, né di nessun altro obiettivo destinato ad oltrepassare i limiti della esistenza personale di ciascuno – difficilmente si troverebbe qualcuno disposto a privarsi di un piacere presente per amore del risparmio al di là di quanto gli fosse indispensabile per affrontare gli anni futuri, e il risparmio verrebbe

quindi effettuato mediante vitalizi, o in altre forme destinate a non durare oltre la vita del diretto interessato<sup>2</sup>.

Mill aveva fondato la natura rigorosa della scienza economica sulla possibilità di considerare la ricerca della ricchezza in astrazione dagli altri molteplici motivi che definiscono la mente umana. Ma come si vede l'astrazione dell'*homo oeconomicus* risulta notevolmente ridimensionata, considerato che Mill chiarisce che la comprensione di questa particolare motivazione rivolta alla ricchezza richiede una rappresentazione più ricca della mente umana in cui entrano altre qualità personali e precisi tratti morali.

Mill presenta quindi chiaramente questo quadro (che troviamo anche in Smith): vi sono interessi propriamente economici che hanno un loro carattere specifico. La scienza economica dipende dalla possibilità di identificarli come interessi specifici (anche se solo per astrazione dal tessuto più complessivo in cui sono inseriti). Ma il loro funzionamento, il funzionamento dell'economia, dipende da importanti tratti e regole morali. Oltre a ciò, Smith e Mill insistono sull'importanza dell'attività economica per la ricchezza della nazione. Mill, ad esempio, insiste sempre (a partire dagli anni Trenta) che la civiltà non consiste solo nel progresso tecnologico e delle ricchezza ma certamente presuppone un tale progresso. In breve, Smith e Mill avevano un'idea di società: l'attività economica è sia colta nella sua specificità sia collocata in una dimensione sociale di cui è parte integrante. (Ancora un'osservazione: qui ho interesse a mettere insieme i vari autori. Ma bisogna vedere anche le trasformazioni. Con Mill ad esempio entra in scena il quadro liberale: l'idea liberale di individuo arricchisce ancora lo spazio di scelta e di spontaneità individuale e la protegge in modi caratteristici. Ciò costituisce una tappa ulteriore.)

3. Cosa è successo dopo questa scena classica a cui ho accennato? Probabilmente varie cose e cicli alternati. Alla fine del secolo l'attività commerciale e industriale era già vista come recalcitrante rispetto all'etica pubblica, ad esempio da Émile Durkheim. (Questo è tra l'altro uno dei temi dei *Buddenbrook* di Thomas Mann del 1901). Sembra cioè che il pubblico si ritragga, ma certo non scompare questa idea. In realtà sembra che l'immagine di un'attività economica ancorata ai valori sociali, in vari modi, sia un'idea che prosegue per molti decenni. Ma guardiamo all'oggi, il modo in cui oggi si presenta il rapporto tra etica ed economia. Vorrei seguire qui l'analisi di Luciano Gallino nel suo recente libro *L'impresa irresponsabile*<sup>3</sup>. Gallino vede un ritorno al privato (l'idea di un'oscillazione ciclica tra pubblico e privato è uno dei temi svi-

---

<sup>2</sup> J.S. Mill, *I principi di economia politica*, I-II, a cura di B. Fontana, introduzione di G. Beccattini, Utet, Torino 1983, p. 290.

<sup>3</sup> L. Gallino, *L'impresa irresponsabile*, Einaudi, Torino 2005.

luppati da Albert Hirschman<sup>4</sup>). Questa sembra essere la via privilegiata dal liberismo e dal passaggio da un capitalismo produttivista a un capitalismo manageriale azionario, favorito dall'entrata in scena degli investitori istituzionali. In questo modo sfuma l'idea di un controllo della proprietà sui manager, e viene messa in secondo piano l'attività produttiva e si privilegia la massimizzazione del valore azionario delle imprese. La produzione rimane, naturalmente, ma è frammentata in molteplici livelli e delocalizzata e quindi, in una certa misura, *nascosta*. Mentre, se si ha presente la produzione, ciò aiuta a vedere tutti gli altri elementi in cui essa è collocata. Con la produzione scompare anche la società, scrive Gallino, e con essa il posto dell'etica nella produzione e nei rapporti in cui essa è collocata. Ma questo esito è dannoso per la stessa attività economica: Gallino fornisce un'argomentazione che è chiaramente tratta dai classici. Se manca la società, e cioè anche l'etica, entra in crisi l'intera economia. C'è bisogno di sicurezza psicologica e materiale, oltre che di sostenibilità ecologica, sociale e così via, perché la produzione vada avanti. Una popolazione di persone insicure tende «al disimpegno, negli studi, sul lavoro, nella posizione di subordinati come in quella di capi o dirigenti, nel ruolo di consumatori come in quello di risparmiatori» – una condizione che Gallino chiama di anomia, e cioè di dissolvimento di un tessuto di sicurezze e di regole condivise, che è «altamente negativa per la prosecuzione dell'accumulazione di capitali e di conoscenza da cui il capitalismo dipende»<sup>5</sup>.

Curiosamente il movimento dell'etica degli affari, e cioè la richiesta di maggiore etica in economia e nell'impresa, entra in scena a questo punto. Cioè sembra entrare in scena quando una vera consapevolezza etica in economia è andata perduta o, comunque, quando ci troviamo in una fase in cui sembra dominare un ritiro nella sfera privata. Vorrei fare qualche commento su questa situazione, tornando al presente, quindi, dopo questi vari passaggi storici.

4. Voglio seguire la linea critica esposta da Gallino. In primo luogo, se vediamo la richiesta di etica da parte delle imprese – con i risultati a cui essa ha portato, tra cui l'adozioni di codici etici e forme di pubblicità centrate sul valore sociale dell'impresa – come un'operazione interna alle imprese, essa non può fornire molte soluzioni ai problemi di corruzione e in generale di moralizzazione delle imprese sul lavoro, l'ambiente e così via. È probabile invece, come sostengono i critici (Guido Rossi e in una certa misura Gallino stesso), che sia funzionale alla necessità dell'impresa di presentarsi in modi sempre più attraenti nei confronti di un pubblico occidentale che ha maturato una sensibilità etica in economia che, dai tradizionali temi del lavoro, si è estesa a quelli

---

<sup>4</sup> A.O. Hirschman, *Felicità privata e felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 1995.

<sup>5</sup> L. Gallino, *L'impresa irresponsabile*, cit., p. 254.

dell'ambiente, della qualità del prodotto (con il movimento dei consumatori) e alle implicazioni internazionali della produzione (il tema dei diritti umani). Va anche aggiunto, tuttavia, che questa attenzione alla reputazione, proprio nel quadro che ho suggerito, non va affatto sottovalutata ma costituisce un possibile motore per una trasformazione effettiva dell'attività economica.

Tuttavia, l'etica degli affari con i suoi strumenti (i codici etici, l'accreditamento etico, la finanza etica e così via) va vista forse diversamente, come possibile occasione per riportare l'attività economica in contatto con la società e cioè con le esigenze etiche legate alla società: concepite sia come i presupposti dell'economia sia come parte delle sue finalità, come era chiaro agli economisti classici. In questa luce, i codici etici hanno una funzione che dipende dalla misura in cui essi esprimono effettivamente una trasformazione del rapporto tra attività economica e società. (Questa è, tra l'altro, la tesi di Sen sull'etica degli affari<sup>6</sup>). Quindi bisognerebbe valutare caso per caso. Faccio solo alcune rapide osservazioni. Negli Stati Uniti spesso i codici etici delle grandi aziende assicurano protezioni ai loro dipendenti che sono più avanzate di quanto non faccia il diritto di un certo stato dell'Unione, in questioni come i diritti individuali e le discriminazioni. Ma ciò non è una sorpresa perché negli Stati Uniti l'attività economica è stata da sempre intrecciata a valori etici legati all'individuo e alle sue libertà. Diversamente, nell'Europa continentale l'attività economica è intrecciata a valori etici legati alla solidarietà e ai temi sociali che sono territori nei quali i codici etici non hanno un grande influsso, anche perché su questi temi è tradizionalmente entrato il diritto, con la legislazione sul lavoro e il ruolo del sindacato. Ma potremmo pensare ad altre situazioni in cui l'attività economica capitalistica, come in alcuni casi asiatici, non è legata in modo particolare a valori etici centrali come l'autonomia e la giustizia. Qui la questione si pone in modo ancora diverso.

Ciò non comporta uno scetticismo radicale nei confronti del ruolo dell'etica, ma significa rifiutare una visione dell'etica – come questa è espressa ad esempio nell'assunzione unilaterale e volontaria di codici etici da parte delle imprese – come capace di modificare la realtà economica in profondità: invece, dovremmo concepire la realtà economica come già configurata eticamente. La questione diventa allora più complicata e vasta, e riguarda il tema di come si cambia il tessuto sociale e morale di una società. Posta la questione in questa luce, potrebbero avere qualche ragione coloro che sono scettici verso l'intera pratica dell'etica degli affari. Vorrei distinguere qui due differenti obiezioni scettiche. Vi è uno scetticismo che consiste nel negare che una società sia tenuta assieme da qualcosa di diverso dal diritto e dalle sue sanzioni esterne,

---

<sup>6</sup> Si veda A. Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, Mondadori, Milano 2000.

come ad esempio da abitudini, regole e tratti del carattere specificamente morali. Credo che questa sia la tesi di Guido Rossi. Ho cercato di suggerire come questa linea critica non sia adeguata. Ma vi è uno scetticismo diverso, che riconosce il ruolo svolto dalla dimensione etica nelle società ma non nutre fiducia nella possibilità di cambiare la società, e in particolare l'attività economica, con condotte unilaterali delle imprese. In questo senso anche Gallino, anche se guarda con interesse al movimento dell'etica degli affari, privilegia lo strumento del diritto e invoca che l'etica degli affari lasci la fase della responsabilità sociale d'impresa ed entri in quella del governo d'impresa e cioè del diritto societario.

5. Vi è un'altra prospettiva da cui considerare l'etica degli affari. L'etica moderna che si intreccia all'economia porta con sé un concetto ricco di privato e di individuo. Ne ho fatto accenno sopra. Ma questa ricchezza sembra in larga parte perduta nella riflessione e nella pratica dell'etica degli affari come questa si esprime nei codici etici e nella cultura di impresa. I codici etici sono proposti spesso come tendenzialmente esaustivi dell'etica del collaboratore dell'impresa o del manager: ciò accade soprattutto nelle imprese americane. Ma invece dovremmo pensare che l'individuo che assume i valori dell'impresa rimane un individuo con scrupoli morali e personali più vasti. C'è una tensione qui tra la visione personale e l'etica dell'impresa che è potenzialmente fertile e che va sottolineata e non soffusa. L'etica personale è da una parte certamente fonte di distorsioni tipicamente immorali (favoritismi, localismi e così via), che sono state sottolineate dai difensori dell'etica d'impresa pubblica (come Dennis Thompson<sup>7</sup>); ma essa è anche fonte di autentici scrupoli morali che possono arricchire l'etica d'impresa. Una sensibilità morale personale ricca, ad esempio nei confronti dei valori dell'ambiente o delle condizioni del lavoro, offre scrupoli e punti di vista morali che è certamente un bene che siano in grado di interagire con l'etica d'impresa. I codici etici tendono a concepire l'etica d'impresa come un corpo di principi che se da una parte moralizza i collaboratori dall'altra immunizza l'attività dell'impresa dal più ampio contesto morale in cui si muovono gli individui (tra cui i collaboratori) nelle società e nel mondo.

Bernard Williams ha insistito su questa idea: il modo migliore di concepire l'etica professionale è di consentire che le tensioni che si creano tra la missione dell'impresa e la propria visione morale personale siano lasciate aperte e vive<sup>8</sup>. Nel film canadese *The Corporation*<sup>9</sup> molte critiche sono rivolte in modo piuttosto sensato al fatto

---

<sup>7</sup> D. Thompson, *Etica pubblica e privata negli affari*, in «Filosofia e questioni pubbliche», VII (2002), pp. 27-44.

<sup>8</sup> B. Williams, *Professional Morality and Its Dispositions*, in Id., *Making Sense of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 192-202.

<sup>9</sup> Regia di Mark Achbar, Jennifer Abbott, 2003 (distribuito in Italia da Fandango).

che gli individui in quanto *officers* dell'impresa fanno cose che non farebbero mai come individui privati e che se facessero guadagnerebbero loro l'immagine di psicopatici – cioè sarebbero caratterizzati da quel tipo di abiezione morale. Potremmo leggere la critica espressa dal film in questo modo: abbiamo bisogno che l'etica pubblica o l'etica dell'impresa in cui si identifica una persona (un manager ad esempio) non costituisca la totalità della sua visione etica, ma che entri in contatto-conflitto con il resto della sua vita morale, anche con il modo in cui quella persona nutre scrupoli e interessi morali fuori dall'impresa. Cioè, abbiamo bisogno, nei termini di Williams, che l'adattamento professionale del manager e degli altri collaboratori e dipendenti non sia perfetto, che l'individuo nell'impresa veda le sue azioni sia alla luce dell'etica dell'impresa sia alla luce dei più vasti scrupoli morali che nutre verso le cose. L'immunizzazione della prospettiva con cui un'istituzione guarda alle cose non è mai un bene, non lo è neanche per le imprese.

# La “filosofia dello sviluppo” di Amartya Sen: l’individuo tra *eudaimonia* aristotelica e “*simpatia*” smithiana

*Silvia Mocellin*

È ormai noto, sia agli economisti che ai filosofi, il ruolo fondamentale che Amartya Sen da decenni svolge nel processo di avvicinamento tra economia, filosofia pratica e scienze sociali. Dall’economia del benessere alla teoria della scelta sociale (settori nei quali egli ha raggiunto la notorietà soprattutto in seguito alla formulazione del celebre «teorema dell’impossibilità di un liberale paretiano») agli studi sulla povertà e sulle carestie, il percorso di Sen è caratterizzato dall’emergere di problematiche e nodi concettuali squisitamente etici e normativi a partire da analisi e teoremi *prima facie* esclusivamente economici: un processo che nelle sue analisi avviene in modo mirabilmente «spontaneo»<sup>1</sup>. Il suo ormai celebre *capability approach* – ideato a partire, da un lato, dalla necessità di incrementare la cornice informativa utilizzata nelle procedure di scelta collettiva, dall’altro, dalla constatazione dell’inadeguatezza dell’indice reddito quale criterio di misurazione della povertà e dello sviluppo – rappresenta una delle proposte oggi più apprezzate nel dibattito etico-politico, a dimostrazione dell’interdisciplinarietà della pionieristica prospettiva seniana<sup>2</sup>.

Le recenti riflessioni di Sen sulla globalizzazione mettono in evidenza la straordinaria capacità dell’economista indiano di intuire il nesso tra idee astratte e complessità delle situazioni concrete: nei suoi ultimi studi, dedicati all’estensione del mercato su scala internazionale e alle ricadute economiche e sociali su singoli Stati e individui, analisi economiche e considerazioni etiche e politiche appaiono così intimamente implicarsi a vicenda che l’attributo che meglio si addice oggi a Sen è quello di «scienziato sociale», benché egli continui, con «modestia indiana», a considerarsi in prima battuta un economista e solo in seconda un filosofo politico o un sociologo. All’interno della pur vasta indagine di Sen, un filo rosso può essere rintracciato nella peculiare prospettiva dello sviluppo, che per l’autore rappresenta non l’angolazione specialistica di

---

<sup>1</sup> Cfr., in particolare, A. Sen, *Collective Choice and Social Welfare*, North-Holland, Amsterdam 1970; Id., *Choice, Welfare and Measurement*, ivi 1982; Id., *Commodities and Capabilities*, ivi 1985. Recentemente sono stati raccolti e tradotti in italiano alcuni dei saggi più significativi sui temi della *public choice* (A. Sen, *Razionalità e libertà*, a cura di L. Zari, Il Mulino, Bologna 2005).

<sup>2</sup> Si rimanda, con particolare riguardo, a *Etica ed economia*, trad. it, Laterza, Roma-Bari 1988, in cui A. Sen affronta esplicitamente la questione del rapporto tra le due sfere d’indagine.

una singola materia (l'«economia dello sviluppo»), ma la ragion d'essere dell'economia politica. Dalla particolare concezione di sviluppo economico che viene promossa, infatti, dipendono non solo le politiche economiche e sociali adottate in un determinato paese (e le sue relazioni con gli altri paesi), ma anche l'idea di *quality of life* condivisa da una società; inoltre, la definizione degli obiettivi dello sviluppo influenza la nostra idea di povertà, di ricchezza, di uguaglianza e perfino di libertà: se, come insegna Sen, ridefiniamo i fini dello sviluppo non identificandolo solo con la crescita economica (caratteristica tipica del *mainstream* economico), ma in direzione di un ampliamento dell'espressione della libertà e della rimozione delle fonti di illibertà (che concernono «la miseria come la tirannia, l'angustia delle prospettive economiche come la deprivazione sociale sistematica, la disattenzione verso i servizi pubblici come l'intolleranza o l'autoritarismo di uno stato repressivo»), ci troveremo ad affrontare questioni in cui difficilmente si potrà distinguere dove finisce l'indagine economica per lasciare il passo a quella etica o filosofico-politica.

Si tratta di una diversa «filosofia dello sviluppo» che, a ben vedere, rimanda ad una nuova antropologia. Volendo spingersi alle radici del pensiero seniano si trova, infatti, prima ancora che un metodo innovativo di valutazione della povertà, della disuguaglianza e del tenore di vita, una diversa sensibilità alle situazioni sociali che ci riconsegna una particolare visione dell'essere umano, per molti versi opposta a quella che l'economia tradizionalmente ci ha tramandato: è proprio qui, nel terreno dell'antropologia, che l'economia non può sottrarsi ad un *crossing-over* con la filosofia e con l'etica in particolare. Il *well being* seniano (il «buon vivere» in senso ampio, contrapposto al riduttivo *welfare* utilitaristico) rimanda alla concretezza dell'individuo, alla «persona» in carne ed ossa e dunque, in ultima istanza, alla complessità dell'esperienza umana; una complessità trascurata non solo dall'utilitarismo (economico ed etico), teoria riduttivista per eccellenza, ma anche dalla maggior parte delle proposte etico normative contemporanee<sup>3</sup>.

È possibile ricostruire l'immagine di individuo che presumibilmente Sen può aver avuto in mente nel criticare in modo così acuto il modello di *homo oeconomicus* che la scienza economica da secoli ci tramanda? Se, come Sen ci ha insegnato, l'economia del benessere deve essere riformata proprio perché il suo edificio poggia sulla base, fragile ed inadeguata, dell'uomo egoista, a quale paradigma antropologico dovremmo invece guardare? Dare una risposta a questa domanda senza rischiare di tradire in qualche modo il pensiero originale di Sen è in realtà un'impresa tutt'altro che facile: sebbene per certi versi si percepisca in ogni sua opera un'attenzione e una curiosità intellettuale per tutto ciò che *hominem sapit*, pochissime sono le pagine in cui l'economista

---

<sup>3</sup> Cfr. A. Sen.-B. Williams (a cura di), *Utilitarismo e oltre*, tr. it., Il Saggiatore, Milano 2002.

indiano si dilunga in esplicite considerazioni sulla natura umana; anzi, per la precisione, bisogna dire che Sen non usa questa espressione, che forse gli richiama troppo da vicino costruzioni trascendentali e metafisiche, dunque quanto di più lontano dalla sua vocazione all'empirismo e al pragmatismo; né, al di là degli ovvi richiami ai nomi più noti del dibattito filosofico-politico attuale, sono frequenti i cenni a fonti filosofiche precise, e, quando ci sono, appaiono spesso relegati in nota.

Almeno due richiami, tuttavia, quello ad Aristotele e quello ad Adam Smith, appaiono evidenti ed insistiti; è altresì interessante notare che nel primo caso si tratta di uno dei padri della filosofia, nel secondo del fondatore della scienza economica, il quale, nondimeno, concepiva la *political economy* come parte della *moral philosophy*. L'originale e attualissimo pensiero sugli indici per definire il benessere individuale e sociale (il *capability approach*) ricorda significativamente in più punti la concezione di *eudaimonia* aristotelica. L'uomo teso solo alla soddisfazione del proprio interesse non esiste: la sua presunta razionalità, che coincide con la ricerca del massimo interesse materiale, è pura e riduttiva astrazione. L'uomo reale è, fortunatamente, molto più complesso e poliedrico; le motivazioni del suo agire spaziano dai sentimenti di umanità a quelli di giustizia, dal senso civico al piacere; in una parola l'uomo, come affermava Aristotele, cerca appunto l'*eudaimonia*, che può essere intesa come «felicità» a patto che la si consideri in senso ampio, quale realizzazione di sé e appagamento.

Proprio perché anche nelle relazioni economiche l'uomo è motivato da una costellazione, a volte contraddittoria, di impulsi diversi e non solo dall'interesse specifico, il prodotto interno lordo non può essere l'unico strumento di misura della «ricchezza» di una nazione. Il benessere collettivo, lo sviluppo umano, deve essere misurato da un più vasto insieme di parametri che tengano conto della qualità della vita, non solo dell'insieme quantificabile dei beni materiali. Si può essere ricchi ed avere una cattiva qualità della vita, e i poveri possono avere una qualità della vita molto diversa tra loro, pur avendo uno stesso misero reddito. Da queste premesse teoriche è nato l'HDI (*Human Development Index*), che ha consentito al Programma per lo sviluppo delle Nazioni Unite di riformulare la classifica del benessere delle nazioni; ma queste premesse teoriche sono in linea generale molto simili a quelle su cui Aristotele costruì la concezione di «vita buona», uno degli assi portanti della sua teoria etico-politica. La complessità strutturale della nozione di individuo che Sen difende su più fronti, da quello della razionalità dell'azione a quello dell'identità culturale, è motivata, in gran parte, dalla convinzione che la vita buona per l'uomo consista nel dispiegamento delle proprie potenzialità e nella realizzazione dei progetti di vita, progetti che passano per l'acquisizione di «capacità d'azione fondamentali»: le *capabilities*, che richiamano molto da vicino le aristoteliche «facoltà» umane.

Capacità fondamentali come l'essere nutrito, avere un'istruzione adeguata, poter partecipare alla vita di comunità ed altre più dettagliate, ci restituiscono un quadro

molto più realistico dell'essere umano in cui peraltro, così come nella dottrina aristotelica, il benessere è concepito in modo dinamico come *attività*, e non come uno stato mentale o come il possesso di risorse. Aristotele sosteneva che i beni cui tende l'attività umana sono diversi, come diverse sono le attività umane; ma, mentre alcuni beni sono strumentali, altri appartengono più propriamente all'uomo. Così, mentre vivere e avere sensazioni sono attività proprie anche, rispettivamente, delle piante e degli animali, «la vita secondo ragione» è prerogativa solo umana. Dunque una vita che si riduca alla semplice percezione dei piaceri è piuttosto da «animale» che da uomo. In qualche modo già Aristotele avanzava, *ante litteram*, una prima critica all'utilitarismo con un ragionamento simile a quello seniano: come Sen riconosce l'importanza di arricchire la valutazione (individuale e collettiva) andando alla ricerca delle motivazioni che soggiacciono ad una scelta o ad una preferenza, così Aristotele distingueva una ricerca del piacere non guidata dalla ragione dal piacere secondo virtù, sottolineando che il mero piacere non è in sé un bene<sup>4</sup>.

D'altra parte l'insistenza di Sen sull'inadeguatezza delle risorse ad essere un indice del benessere di una persona (nel senso ampio di *well-being*) ha più di un'affinità con la critica aristotelica alla concezione «crematistica» circa la migliore forma di vita: chi l'abbraccia non solo non riesce ad individuare un limite all'accumulazione di risorse, ma soprattutto scambia il mezzo, l'accumulazione di ricchezze, per il fine, l'esercizio della virtù<sup>5</sup>. Critiche che ci rimandano inevitabilmente all'accusa di praticare una sorta di «feticismo delle merci», che Sen rivolge, in modo efficace, a Rawls e ad altri approcci «risorsisti», i quali, non focalizzando l'attenzione su ciò che effettivamente gli individui riescono a fare con i beni, non distinguono il diverso grado di benessere che essi possono arrecare a persone inevitabilmente diverse. Ed è proprio alla «diversità

---

<sup>4</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad. it. di A. Plebe, Laterza, Roma-Bari 1973, I, 7, 1097b1-5 e I, 1098a13-18. In modo veramente 'aristotelico', Sen afferma a questo proposito: «Se abbiamo delle ragioni per voler essere più ricchi, dobbiamo chiederci quali siano esattamente queste ragioni, come si esplichino, da che cosa dipendano e quali siano le cose che possiamo "fare" essendo più ricchi. In generale abbiamo ottime ragioni per desiderare un reddito o una ricchezza maggiore; e non perché ricchezza e reddito siano in sé desiderabili, ma perché normalmente sono un ammirevole strumento per essere più liberi di condurre il tipo di vita che, per una ragione o per l'altra, apprezziamo. L'utilità della ricchezza sta nelle cose che ci permette di fare, nelle libertà sostanziali che ci aiuta a conseguire; ma questa correlazione non è né esclusiva (infatti esistono altri fattori, oltre alla ricchezza, che influiscono in modo significativo sulla nostra vita) né uniforme (poiché l'effetto della ricchezza sulla vita varia a seconda di questi altri fattori)» (A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, trad. it., Mondadori, Milano 2000, p. 20; cfr. anche Id., *Il tenore di vita*, trad. it., Marsilio, Venezia 1993). Siamo agli antipodi della concezione del monetarista M. Friedman, il quale ha addirittura affermato che i desideri umani possono tutti essere espressi in denaro (*Capitalism and Freedom*, Chicago Univ. Press, Chicago 1962).

<sup>5</sup> Cfr. Aristotele, *Politica*, trad. it. R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1993, I, 9, 1256b34-39.

umana» che Sen, come Aristotele, guarda nel formulare politiche distributive eque, proprio perché attente al destinatario. E nell'attenzione alle potenzialità del destinatario e alla sua «separatezza» di individuo c'è anche la sensibilità, anche qui per molti versi aristotelica, al fatto che il benessere di cui gode l'individuo sia il risultato di un suo libero atto di scelta e non di una passiva ricezione. Il vero benessere è legato alla consapevolezza e ad un'adeguata informazione, altrimenti si rischia di desiderare uno stato di cose solo perché non se ne conoscono di migliori, proprio come nell'argomento delle «preferenze adattive» con cui Sen critica l'utilitarismo<sup>6</sup>; la «giusta disposizione d'animo», nel compiere azioni e scelte, era anche in Aristotele legata alla consapevolezza e all'autonomia nella deliberazione<sup>7</sup>.

A questo impianto aristotelico di giustizia distributiva Sen aggiunge argomenti di efficienza economica: è tutta seniana e originalissima la convinzione che creare condizioni alla *self-realization* e aiutare le persone a raggiungere l'aristotelica *eudaimonia* sia non solo più giusto, ma anche più facile ed «economico» che garantire a tutti una vita «piacevole». È qui che si saldano le conoscenze più tecniche dell'economista Sen con la sua sensibilità sociale: un'affermazione del genere sarebbe sembrata strana ed eccessiva se non venisse da chi ha dimostrato la massima competenza anche nel settore più propriamente «quantitativo» dell'economia; non dimentichiamo infatti che Sen è presidente della Società econometrica internazionale, costituita dai maggiori economisti matematici e statistici del mondo. L'impressione è che, in qualche modo, Sen abbia reso possibile alla filosofia aristotelica della «vita buona» una praticabilità nel più cinico mondo economico, sino a farne riferimento concettuale forte all'interno di quel progetto per il «decollo» dei paesi poveri che Sen instancabilmente persegue.

E ancora, il pensiero dello Stagirita appare attualissimo, nella concezione dell'individuo di Sen, se calato nei nuovi problemi che la globalizzazione pone sul fronte non solo economico ma anche del dialogo tra culture morali. Aristotelica è infatti la tesi, difesa da Sen, secondo la quale il dialogo tra le culture non può essere il risultato di un'osservazione esterna dei singoli punti di vista morali, ma deve partire dal riconoscimento della cogenza dei valori in discussione: le singole comunità possono essere criticate dal loro stesso interno, senza imporre un punto di vista esterno, come nell'approccio di Aristotele, che riteneva giustificabili le singole norme morali utilizzando il riferimento alle credenze e ai principi della civiltà in questione. Il punto di vista dal quale giudicare uno stile di vita dev'essere «partecipante» alla comunità, deve

---

<sup>6</sup> Ci si riferisce qui ad una delle critiche che Sen muove al soggettivismo utilitarista: ciò che un individuo desidera e preferisce è spesso il risultato del condizionamento sociale ed ambientale, al punto che una persona abituata a vivere in condizioni misere può essere talmente oppressa da non riuscire nemmeno a desiderare un cambiamento sostanziale della propria condizione.

<sup>7</sup> Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., II, 4, 1105a29-33 e V, 8.

incorporare anche ciò che viene al suo interno generalmente considerato rilevante moralmente<sup>8</sup>. A questo proposito Sen riprende il noto paragone aristotelico tra l'etica e la medicina: come la scienza medica mira al benessere del paziente avendo attenzione per ciò che è benefico fare al paziente e non in astratto, così il giudizio morale non può prescindere dalla considerazione della posizione dell'agente<sup>9</sup>; in questo modo un processo deliberativo terrà conto sia del punto di vista degli attori sia di ciò che all'interno della comunità è già ritenuto come un valore. La necessità di un continuo confronto e di un'argomentazione pratica che permetta l'effettivo dialogo tra culture è data dalla concezione del bene in senso aristotelico, per cui il fine a cui un'azione può tendere è qualcosa di incommensurabile, che non può essere ricondotto ad un'unica unità di misura, come presuppongono teorie monistiche quali l'utilitarismo. Ciò che va valorizzato sono le potenzialità dei soggetti a portare a compimento i propri progetti di vita, che sono costitutivamente differenziati: proprio per l'intrinseca varietà dei fini cui i soggetti conferiscono valore, le politiche di intervento per lo sviluppo devono essere giudicate in prima istanza dai destinatari stessi di tale misure, e non imposte. Certo, la dottrina aristotelica non prevede, a differenza di quella di Sen, la considerazione degli individui come aventi pari dignità; tuttavia resta valido il fatto che l'esercizio (cui si richiama Aristotele) dell'immaginazione e della percezione morale in quanto facoltà che permettono la comprensione di un giudizio morale su uno stato di cose anche da parte di membri di comunità diverse, è certamente la base su cui Sen ritiene di poter affermare che le culture morali non sono necessariamente impermeabili agli stimoli e ai giudizi che da altre comunità possono pervenire.

Ciò che forse è – in senso più pieno – ‘aristotelico’ in questa visione dell'essere umano è proprio da una parte la fiducia che la ragione, elemento caratterizzante dell'uomo rispetto a tutti gli altri esseri, possa non arrestarsi di fronte alla difficoltà di conciliare valori che a volte sembrano divergere radicalmente, ma debba anzi divenire protagonista, cosa realizzabile solo potenziando le possibilità di dibattito e libera critica, condizioni che solo all'interno di una democrazia possono svilupparsi<sup>10</sup>; dall'altra la convinzione che per essere felici e stare bene siano necessarie le occasioni (economiche

---

<sup>8</sup> «Occorre poi, come anche in altri casi, che proponendoci i fatti quali appaiono e innanzitutto esponendo i dubbi, mostriamo il più possibile ogni opinione che si ha intorno a queste passioni, o almeno le principali e le più fondamentali; se infatti, si risolvono le difficoltà e si possono ammettere le opinioni comuni, si è così dimostrato sufficientemente» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., VII, 1, 1145b2-6).

<sup>9</sup> Cfr. M. Nussbaum-A. Sen, *Internal Criticism and Indian Rationalist Traditions*, in M. Krausz (ed.), *Relativism, Interpretation and Confrontation*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame (Ind.) 1988. Sul paragone tra scienza pratica e medicina si veda M. Nussbaum, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell'etica ellenistica*, trad. it., Vita e Pensiero, Milano 1998.

<sup>10</sup> Sulla concezione seniana di democrazia come forma di governo che dovrebbe essere caratterizzata dal pubblico dibattito, cfr. A. Sen, *La democrazia degli altri*, trad. it., Mondadori, Milano 2004.

e sociali) per perseguire validi progetti di vita, che permettano alla proprie potenzialità di dispiegarsi fruttuosamente: solo ciò può consentire agli individui di divenire più liberi e quindi più responsabili.

Il pensiero dell'economista indiano, indagato seguendo questo filo rosso, offre d'altra parte lo spunto, nella sfera più propriamente etico-normativa, per cogliere le più profonde potenzialità di un ritorno alla «vita buona», mettendo in luce uno dei tratti più originali e degni oggi di approfondimento della filosofia pratica aristotelica: l'importanza di concepire la razionalità pratica come finalizzata non tanto a produrre astratte regole o principi universali da applicare deduttivamente ai singoli casi, ma come una particolare forma di ragionamento volta ad indirizzare l'azione in situazioni specifiche; una razionalità le cui determinazioni sono valide «per lo più», come ammetteva senza particolare imbarazzo lo Stagirita, e che rinuncia a considerare un pregio l'universalità delle proposizioni in etica, basando la loro attendibilità piuttosto sull'approfondimento antropologico e sul contributo euristico del confronto dialettico. Anche il pensiero di Sen, in particolare in tema di sviluppo e di globalizzazione, rifugge dal cercare una «formula» del compromesso ottimale e dal «categorizzare» una volta per tutte assetti ed istituzioni, così come fenomeni e processi: è infatti essenziale mantenere una sensibilità alla situazione particolare e valutare di volta in volta (ad es. nel caso del rapporto *mercato-policies*) tanto la natura dei servizi pubblici da offrire, quanto le caratteristiche della società alla quale vengono offerti. Tale approccio ricorda il modo di procedere dell'etica aristotelica, volto alla soluzione dei problemi specifici, così come si presentano nella loro concretezza. Solo così, evitando di cadere nella trappola della ricerca della «formula astratta sempre valida», è possibile mantenere lo sguardo attento alle vite delle persone in carne ed ossa, riproponendo, anche in questo caso con chiari echi aristotelici, l'esigenza di una scienza economica al servizio dell'uomo.

Di aristotelico, dunque, nella «filosofia dello sviluppo» di Sen non vi è solo la riproposizione del concetto di *ergon* che il *capability approach* porta con sé, né solo la sostituzione dell'economicistico *welfare* con la nozione ben più ampia di *eudaimonia*; ma vi è anche, e in modo più interessante, un ritorno alla descrizione delle molteplici sfumature che connotano l'essere umano e dunque della poliedricità di significati che la «vita buona» (nel senso di piena realizzazione della persona) porta con sé.

Se molteplici e diversi sono i fini e i progetti cui l'uomo dedica la propria esistenza, altrettanto varie sono le motivazioni che informano l'attività umana. Qui il riferimento, altrettanto incisivo di quello aristotelico, è all'antropologia smithiana, per cui l'uomo è mosso tanto dai sentimenti morali quanto dagli interessi economici, insomma da ogni genere di propensioni 'soggettive' da cui dipenda la propria felicità. In effetti la *Teoria dei sentimenti morali*, come ben sottolinea Sen, è un libro sulla «psicologia morale» della gente, sui moventi dell'azione e su come gli esseri umani percepiscono il bene e il male; ma al tempo stesso è anche un libro di etica in quanto tale, su come pos-

siamo ragionevolmente, razionalmente, analizzare la natura del bene e degli stati positivi, la natura delle azioni ingiuste e di quelle giuste.

Secondo Sen, la concezione dell'individuo smithiana è illuminante per capire le motivazioni dell'agente nel contesto della vita sociale; naturalmente c'è la motivazione legata al proprio interesse personale, che a volte può assumere una forma meno nota, quella dell'«amore di sé», come la chiama Smith. Ma anche in questo caso ci si può avventurare in uno studio più approfondito, rendendosi così conto che certe espressioni dell'amore di sé non conducono al perseguimento del proprio interesse nel lungo periodo. Il perseguimento illuminato del proprio interesse viene allora riflesso nella nozione smithiana di *prudenza*: il comportamento prudente è mosso dall'interesse personale, ma è messo in atto in modo intelligente e ragionato. Di Smith Sen condivide l'esame di motivazioni che includono la *simpatia* per gli altri, che in una certa misura è parte del comportamento prudente perché, come dice Smith, essere in grado di simpatizzare con gli altri può, nel lungo periodo, risultare utile a noi stessi<sup>11</sup>. Ma la simpatia nasce da motivazioni che vanno oltre; c'è la generosità, lo spirito pubblico, il senso civico: tutto ciò è parte dell'essere umano e deve far parte dell'etica razionale che gli esseri umani possono coltivare per capire quello che dovrebbero fare nella società. In questo modo si attua sia una sorta di disamina razionale dei sentimenti morali, sia una spiegazione dei sentimenti morali come esame critico, accompagnato quindi, talvolta, dal rifiuto di taluni di essi.

Certamente Sen, come Smith, ritiene che l'individuo non sia volto esclusivamente al proprio interesse; naturalmente vi sono molti casi in cui l'attenzione rivolta esclusivamente ad esso può funzionare benissimo: ciò accade ad esempio nell'ambito dello scambio economico. Ma quando si considera la vita in società, la reciproca cooperazione nella produzione, il compiere il proprio dovere in un'attività congiunta, sia essa produzione economica o vita civica, allora sono necessarie altre motivazioni: la simpatia, la generosità, lo spirito pubblico<sup>12</sup>. Questa ricca e profonda comprensione della necessità di una grande varietà di motivazioni, in un mondo complesso, è l'eredità più propriamente smithiana presente in tutto il lavoro di Sen, il cui merito è anche quello di aver chiarito il fraintendimento cui è andato incontro il padre dell'economia<sup>13</sup>. Smith è stato sempre considerato, infatti, il sostenitore dell'interesse personale, molla del buon

---

<sup>11</sup> Sulla questione del cosiddetto «altruismo egoistico» si è sviluppata di recente una fiorente letteratura in campo etico e politico. Qui si rimanda in particolare all'illuminante studio di T. Nagel, *La possibilità dell'altruismo*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1994.

<sup>12</sup> Cfr. A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, cit., pp. 249-281.

<sup>13</sup> «Il sostegno che gli assertori e i difensori del comportamento mosso dall'interesse personale hanno cercato in Adam Smith è in realtà difficile da trovare sulla base di una lettura più ampia e meno distorta di questo autore. Il professore di filosofia morale e il pioniere dell'economia non condussero infatti una vita di manifesta schizofrenia. Il realtà è proprio il restringimento di ottica

funzionamento del mercato;<sup>14</sup> Sen invece ricolloca *La ricchezza delle nazioni* nell'alveo del più ampio programma di lavoro definito proprio nella *Teoria dei sentimenti morali*, programma il cui fulcro sta in quella «ragione pratica» comprendente questioni morali ma anche politiche ed economiche. Solo considerando l'idea ricca e poliedrica che Smith aveva dell'uomo potremo capire la sua vocazione di «difensore del mercato», vocazione certo condivisa sulla stessa base da Sen: le motivazioni e le intenzioni dell'agire umano giungono a maturazione e possono trovare realizzazione solo a livello intersoggettivo; è dunque nello *scambio*, in ogni genere di scambio, non solo economico, nel vivo delle situazioni, che le cose assumono valore. Lo scambio di merci, che nel mercato si attua, è solo un caso particolare dello scambio in generale, in cui si sviluppa l'attitudine commutativa dell'uomo, impegnato in continue transazioni. Per questo motivo essere favorevoli al mercato significa, innanzitutto, non far violenza a questa tendenza costitutivamente umana, a questa attitudine naturale che oltre che nel vendere e comprare si esprime anche nel conversare, nel donare, nel barattare. Tuttavia, poiché nel mercato è soprattutto l'interesse personale che si esprime, e poiché abbiamo visto che questa non è che una delle molteplici inclinazioni umane, altri atteggiamenti vanno protetti e altre possibilità vanno garantite, cosa che il mercato da solo non può fare; proprio per questo Sen, ancora in accordo con Smith, ritiene che alcune regolamentazioni siano necessarie. Infatti, la complessità dell'individuo e del mondo in cui egli agisce fa sì che vi siano vari livelli di analisi: quello soggettivo delle *propensioni*, quello intersoggettivo degli *scambi* e anche quello oggettivo degli *assetti*. Gli assetti costituiscono in un certo senso le situazioni, più o meno favorevoli, all'interno delle quali motivazioni, scopi e progetti umani possono o meno realizzarsi; essi rendono le cose verso cui propendiamo più o meno raggiungibili e più o meno soddisfacente l'uso finale, oltre ad influenzare e condizionare gli stessi desideri da cui siamo mossi. L'interazione di libero mercato e di accorte politiche pubbliche tese alla fornitura di servizi sociali fondamentali come l'istruzione e la sanità, non risponde ad altro se non alle esigenze di un individuo così concepito, con un'enfasi tutta particolare sulla autonomia e su tutte le circo-

---

rispetto all'ampia visione smithiana degli esseri umani a poter venire visto come una delle principali carenze della teoria economica contemporanea. Questo impoverimento è strettamente legato all'allontanamento dell'economia dall'etica»: A. Sen, *Etica ed economia*, cit., p. 37; cfr. anche Id., *Adam Smith Prudence*, in S. Lal-F. Stewart (a cura di), *Theory and Reality in Development*, MacMillan, London 1986; Id., *Economic Wealth and Moral Sentiments*, Bank Hoffmann, Zurich 1994.

<sup>14</sup> Questo fraintendimento domina, ad es., l'interpretazione di Smith data da G. J. Stigler (*Smith's Travel on the Ship of the State*, in A. S. Skipper-T. Wilson, a cura di, *Essay on Adam Smith*, Clarendon Press, Oxford 1975). Per una ricostruzione organica del programma di ricerca entro il cui contesto ha avuto origine l'economia politica (e quindi per una lettura della *Ricchezza delle nazioni* che non sia contrapposta alla *Teoria dei sentimenti morali*) cfr. S. Cremaschi, *Il sistema della ricchezza*, Franco Angeli, Milano 1984.

stanze, prima fra tutte l'educazione, che possono rinforzarla. Un individuo senz'altro molto diverso dall'*homo oeconomicus* neoclassico, il cui benessere, utilitaristicamente inteso, richiederebbe certo un'idea di società e di sviluppo molto diversa sia da quella di Smith che da quella di Sen.

Il forte nesso tra dimensione etica, politica ed economica del progresso e dello sviluppo è presente anche in Condorcet, altro autore prediletto da Sen; al filosofo francese egli è accomunato dall'idea, peraltro in parte simile a quella smithiana, per cui l'economia è l'ambito della filosofia pratica in cui meglio si possono cogliere nessi scientifici tra cause ed effetti: di qui la facile applicazione della matematica alle scienze sociali, non solo in termini di calcolo dei mezzi, ma anche, entro certi limiti, come calcolo dei fini, almeno in termini di vantaggi comparativi sul piano collettivo. La dimostrazione seniana dell'inadeguatezza del modello dell'*homo oeconomicus* per giungere ad esiti coerenti e possibili nell'ambito della *collective choice* passa altresì attraverso l'uso di sofisticati metodi matematici. D'altro canto nella sfera econometrica Sen non disdegna il riferimento al *felicificus calculus* di Jeremy Bentham, la cui formula «maggiore felicità del maggior numero», come pure la soddisfazione del singolo, va tuttavia letta in termini diversi dal mero piacere. Di nuovo si torna ad una diversa e ben più articolata visione dell'uomo, verso cui l'impegno dev'essere quello di accrescere le libertà reali, che poi egli deciderà come utilizzare. Non tanto, dunque, una rinuncia, in linea con Stuart Mill, al piacere *quantitativo* in nome di quello *qualitativo*, quanto un'attenzione pragmatica a ciò che del benessere dell'individuo è realmente osservabile nella realtà: le condizioni oggettive entro cui le preferenze delle persone si possono esprimere e le opportunità di esercitare i *functionings*.

Gli esiti di tale approccio 'olistico' ai temi dell'economia politica trovano un riscontro interessante nelle questioni sollevate dalla globalizzazione, ambito particolarmente congeniale alla trattazione di temi di confine tra il dominio della scienza economica e quello della filosofia morale; tra la schiera di coloro che si oppongono al processo economico (ma non solo) della globalizzazione in atto, peraltro, l'argomento più utilizzato è proprio quello 'etico'. Le preoccupazioni più diffuse sono quelle di chi lamenta un aggravarsi delle diseguaglianze, di chi vede i pericoli per l'ambiente, di chi paventa un processo di «occidentalizzazione», con un'imposizione di valori europei e americani irrispettosa di valori diversi; molti scorgono un declino della politica nazionale sopraffatta dalla logica delle multinazionali; e vi è anche chi, chinandosi ad osservare più da vicino la condizione dell'individuo, ne vede l'insicurezza e la destabilizzazione dovute alla perdita di identità che le nuove realtà comportano, e il ripiegamento nella solitudine, a dispetto delle nuove e globali possibilità di comunicazione e interazione.

In linea con il modo di affrontare i problemi di Sen, la globalizzazione va valutata contemporaneamente da più punti di vista possibile, senza prese di posizione ideo-

logiche a favore o contro il mercato, pro o contro l'Occidente e via dicendo, piuttosto tenendo sempre presenti quelli che crediamo essere i *fini* da perseguire nello sviluppo, e non solo i mezzi, come invece si tende a fare. Il problema infatti, ci insegna Sen, non è solo economico o, in opposizione, solo etico, perché la «migliore economia», intesa nel senso «politico» cui si è finora fatto riferimento, è anche la «migliore etica». Nel seguire i passi di Sen, in quella che appare sostanzialmente una valutazione apertamente favorevole alla globalizzazione, occorre spaziare attraverso le molteplici questioni che il fenomeno porta alla luce, prendendo le mosse sempre dalla concezione di *sviluppo* che l'autore propone. Solo concependo lo sviluppo come qualcosa di più ampio e complesso della pura crescita economica viene meno il conflitto che la globalizzazione pare accentuare tra ragioni di mercato e ragioni di giustizia e di etica. Infatti, un approccio di tale ampiezza riconsegna all'ambito del raggio d'azione individuale il fondamento sia dello sviluppo che della lotta per la giustizia, per identificare quindi i percorsi sociali, politici ed economici che limitano o promuovono tale libertà. Per esplorare lo «sviluppo come libertà» è necessario imparare e vedere la libertà individuale come 'impegno sociale' e, dunque, parlare di *libertà al plurale*, prendendo in primo luogo atto delle fortissime connessioni empiriche che legano libertà di tipi diversi (libertà politiche, occasioni economiche, disponibilità sociali, garanzie di trasparenza, sicurezza protettiva, ecc.). Ma un siffatto approccio, dato che le libertà sono concepite – oltre che come libertà di scegliere tra panieri di beni – come capacità concrete di essere, di fare, di avere, di partecipare, induce a prestare molta attenzione alle *differenze* tra individui, a partire da quelle di genere, e alle condizioni della scelta, alle cose che effettivamente si scelgono, a ciò che le scelte mettono in grado di fare, ai processi che si attivano nella vita degli individui. Ma induce anche, pur riconoscendo l'importanza del libero mercato nella promozione dello sviluppo, a riconoscere che vi sono circostanze in cui il suo meccanismo può rivelarsi subottimale, sia sul piano dell'efficienza che su quello dell'equità. In tali casi, nell'affidarsi esclusivamente a trasferimenti monetari ai cittadini basati sul loro reddito, lasciandoli a se stessi sul fronte delle cure mediche, dell'istruzione e via dicendo, può essere ravvisato «il segno di un atteggiamento errato e forse qualcosa di ancor più sconcertante: la negazione dei principi normativi di una società contemporanea»<sup>15</sup>. Ecco ribadita la connessione tra responsabilità individuale e responsabilità collettiva. Infatti, la perdita di responsabilità individuale è insostituibile (pena la perdita di cose importanti quali la motivazione, il coinvolgimento, la conoscenza di sé), «ma le libertà-responsabilità che un individuo possiede realmente (non di cui gode solo in teoria), dipendono dalla natura degli assetti sociali, che possono essere cruciali per le libertà individuali; e qui Stato e società non possono sottrarsi alle loro responsa-

---

<sup>15</sup> A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, cit., p. 135.

bilità»<sup>16</sup>.

Alla luce di questa nuova interpretazione gli spettri della globalizzazione appaiono ridimensionati: il mercato e l'economia capitalistica non vanno demonizzati, quanto piuttosto compresi nei valori, diversi da paese a paese, che ne hanno determinato il successo, contribuendo peraltro, insieme alla diffusione di una certa opulenza, alla nascita e alla diffusione del *welfare state*. La globalizzazione non va interpretata come un fenomeno di «occidentalizzazione» del mondo, perché da sempre anche i paesi non occidentali hanno contribuito ad arricchire l'insieme dei valori universali; d'altro canto sarebbe sbagliato impedire ai paesi più poveri di usufruire dei progressi scientifici e tecnologici che hanno reso più agiata la vita dei paesi più sviluppati. Il tema centrale e scottante da affrontare resta dunque quello delle diseguaglianze: qui la sfida è di capire pragmaticamente quanto di volta in volta sia l'internazionalizzazione oppure la protezione dei localismi a nuocere all'eliminazione di diseguaglianze che riteniamo intollerabili. Ma anche in questo frangente sarebbe miope considerare mercato e azione politica in opposizione: il mercato è solo un'istituzione tra altre istituzioni (come lo Stato, l'assetto sociale e governativo, ecc.) ed è dunque nel migliore equilibrio tra esse (equilibrio non definibile una volta per tutte, né identico nelle necessariamente diverse situazioni dei vari paesi) che va ricercato il livello di sviluppo di una società. Questo perché la diseguaglianza economica è molto più che una semplice diseguaglianza di reddito: è diseguaglianza di opportunità di scelta tra cosa poter essere.

Comprendere tutto ciò porta molto al di là di semplicistici giudizi di condanna o assoluzione della globalizzazione: vuol dire ripensare profondamente il ruolo dello Stato, del mercato e del privato sociale all'interno di un'idea più profonda e sfaccettata di *standard of living* di quella cui siamo forse abituati. E, infine, ripensare diversamente l'idea stessa di uomo che non solo l'economia ma anche le più recenti teorie politiche ci propongono; ci riferiamo in particolare al problema della 'identità', che secondo alcuni il processo di globalizzazione tenderebbe a dissolvere. Se la teoria economica ufficiale tende a trascurare l'importanza dell'appartenenza alla comunità nella formazione delle preferenze degli agenti (ed anzi, proprio sulla difesa liberale della neutralità di fronte ai valori si gioca buona parte del consenso al principio dell'ottimo paretiano, pilastro fondamentale dell'economia del benessere), il dibattito filosofico politico vede contrapporsi abbastanza drasticamente *liberals* e *communitarians*, coloro che tendono a sottovalutare l'importanza dell'appartenenza comunitaria e coloro che, invece, ne fanno l'elemento fondante dell'individualità. La questione andrebbe, a parere di Sen, formulata diversamente.

Chi, come la maggior parte dei neocomunitaristi (ma anche Rawls, almeno

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 288.

implicitamente, nel *Diritto dei popoli*) vede, ad esempio, nello Stato-nazione il principale punto di riferimento del meccanismo di identificazione e del senso di appartenenza, sottovaluta, o addirittura azzera, l'importanza di altre appartenenze altrettanto e talvolta più decisive. Sul nostro sentimento di appartenenza nazionale potrebbe avere la priorità quello di fedeltà ad un movimento femminista o ad una associazione internazionale in lotta per la difesa dell'ambiente, o l'appartenenza ad un gruppo sindacale o professionale o molte altre identificazioni. Il vero problema non è dunque tanto il fatto, come afferma ad es. Z. Bauman<sup>17</sup>, che l'indebolimento degli Stati-nazione indotto dalla globalizzazione porti con sé un disorientamento dell'individuo; piuttosto dobbiamo chiederci se le trasformazioni provocate dalla globalizzazione amplino le nostre possibilità di libera scelta tra identità diverse: un simile ampliamento non potrebbe mai essere condannabile, perché la vera identità da tutelare è quella liberamente scelta, non certo quella 'scoperta' o imposta. Anche qui, il limite maggiore di alcuni pensatori sta nel voler semplificare eccessivamente ciò che è nella realtà molto più complesso; un atteggiamento agli antipodi di quello di Sen, il quale, in tono scherzoso, sostiene di essere diffidente, forse per la sua formazione matematica, verso tutto ciò che è «troppo semplice».

All'identità (come già alla libertà, all'uguaglianza, al benessere, ecc.) Sen ci invita a pensare in termini di complessità: essa non è qualcosa «che si scopre», ma il risultato di appartenenze molteplici. Di fronte ad un'epoca in cui talune presunte identità sembrano chiudersi nel fondamentalismo, Sen ama ricordare il suo maestro spirituale, il premio Nobel indiano per la letteratura nel 1913, R. Tagore, che, pur opponendosi fermamente al governo britannico in India, era favorevole d'altra parte ad ogni sorta di «mondializzazione» degli scambi, in ambito culturale, economico e sociale, perché, diceva, «tutto ciò che comprendiamo e amiamo nelle opere umane, immediatamente diviene nostro, ovunque esse traggano la propria origine».

Occorre affidarsi alla ragione in tutti gli ambiti del pensiero: mai accettare totalmente l'eredità culturale del passato, anche il proprio, senza esercitare una critica

---

<sup>17</sup> Bauman, pur non presentando una classica posizione comunitarista e non essendo un ben definito obiettivo polemico di Sen, tende a lasciarsi ugualmente ingannare da un'eccessiva importanza attribuita al ruolo dello Stato-nazione nei processi di identificazione individuale (cfr., ad es., *La società dell'incertezza*, trad. it., Il Mulino, Bologna 1999, e *Dentro la globalizzazione*, Laterza, Bari-Roma 2002). La posizione di Sen si avvicina invece molto a quella di R. Dahrendorf, il quale pare enfatizzare di più, tuttavia, il ruolo dei legami o *legatures*. Pur ritenendo importanti le tradizioni, l'organizzazione e il retroterra culturale di una società, credo che Sen non si esprimerrebbe con queste parole che invece usa Dahrendorf: «Una società in cui la vita degli uomini è in ogni senso una relazione priva di possibilità di scelta offre delle *chances* di vita così scarse quanto quella in cui la vita sia tutta una scelta priva di legami» (R. Dahrendorf, *La libertà che cambia*, trad. it., Laterza, Bari-Roma 1995, p. 194).

costruttiva che permetta di esplorare e vagliare identità diverse, spesso in conflitto, tra cui l'individuo è chiamato a scegliere. Con questa considerazione Sen, che a ragione è stato definito il «teorico delle libertà reali», sembra soffermarsi per un momento su di un aspetto più 'esistenziale' della libertà stessa, ma che si intuisce non essergli affatto meno caro: quello per cui la libertà non è solo quella *freedom to choose* difesa da Friedman (cioè la libertà *negativa* di non subire interferenze altrui nelle proprie scelte), né solo quella, pur fondamentale, di avere le opportunità concrete di poter effettivamente scegliere; ma anche, in un senso importante, la conquista interiore di chi, pur condizionato dalla propria cultura, entro la quale si consolidano e si formano interattivamente i valori, sa mantenere la razionalità e quel tanto di scetticismo necessari per deliberare, come già suggeriva Aristotele, secondo «*orthos logos*».

# Per la ripresa del dialogo fra economia e etica

Stefano Zamagni

1. Quale tipo di relazione esiste tra economia e etica? Entrambe le discipline si occupano del comportamento umano, ma con diversità di intenti: l'economista è alla ricerca di quei principi che *spiegano* le interazioni di soggetti che vivono in società e che riguardano la produzione, lo scambio, il consumo, etc. di beni e servizi (con tutto ciò che questo implica); l'eticista si occupa dei principi capaci di *giustificare* perché certi modi di interazione, piuttosto che altri, sono giusti, benefici o desiderabili. Ne deriva che, se è vero che le spiegazioni dell'economista non ci dicono se il comportamento umano che egli studia sia eticamente giustificabile, del pari vero è che le giustificazioni dell'eticista non ci dicono se il comportamento che egli studia sia economicamente esplicabile. Si deve allora concludere che tra economia e etica non c'è collegamento alcuno, come non pochi degli studiosi di entrambi i campi ancor oggi ritengono? Non proprio – si sostiene – perché entrambe le discipline, in quanto interessate al comportamento di agenti razionali, fanno appello alla categoria di razionalità.

L'economia spiega le interazioni sociali assumendo l'esistenza di individui razionali *nel senso* di individui che massimizzano una qualche funzione obiettivo sotto vincoli; l'etica giustifica le interazioni sociali a partire dall'assunto che gli individui sono razionali *nel senso* che conformano il proprio comportamento a *standard* di condotta universalmente accettabili. E dunque le spiegazioni dell'economista valgono a mostrare che certi tipi di interazione, piuttosto che altri, sono razionalmente giustificati; le giustificazioni dell'eticista, invece, servono a mostrare che certi *pattern* di interazione sono razionalmente comprensibili o esplicabili. Si noti, tuttavia, la diversità. Mentre la nozione di razionalità dell'economista è ben definita, cioè ben circoscritta – massimizzazione di una funzione obiettivo sotto vincoli –, non altrettanto può dirsi per quella dell'eticista. Può trattarsi della razionalità pratica di cui parla I. Kant a proposito dei principi universalmente accettabili, oppure della razionalità utilitaristica di J. Bentham, oppure ancora della razionalità comunicativa di cui si è occupato J. Habermas e così via.

Quest'ultima osservazione vale a darci conto della posizione di predominio (entro le scienze sociali) dell'economia, la quale è riuscita, nel corso dell'ultimo secolo, a colonizzare gli ambiti di indagine tradizionalmente riservati alle altre scienze sociali. Come ha scritto Hirshleifer, muovendosi sulla scia di Gary Becker, «vi è una sola scienza sociale. Ciò che conferisce all'economia il suo potere imperialistico è che le nostre categorie analitiche – scarsità, costi, preferenze, opportunità, ecc. – sono veramente universali nelle loro applicazioni [...]. Ne consegue che l'economia costituisce

realmente la grammatica universale della scienza sociale» (1985, p. 53). Non ritengo, tuttavia, che questa ragione – a dir il vero, un po' rozza e semplicistica – possa essere utilizzata per spiegare l'alto muro di sostanziale incomunicabilità tra economia e etica, le quali, pur nel reciproco riconoscimento dei meriti rispettivi, paiono non avere nulla di rilevante da dirsi. Più convincente mi pare la seguente considerazione.

Mentre l'economista *qua* economista focalizza l'attenzione sulla funzione obiettivo e quindi sul modo in cui l'agente dovrebbe comportarsi per massimizzarla, dati i vincoli, l'eticista si occupa di definire i vincoli da porre alla libera scelta del soggetto. Come si sa, i vincoli sono di due tipi: tecnico-naturali, gli uni (per produrre un certo bene è necessario conoscere la tecnologia rilevante e disporre degli *input* necessari; per consumare beni e servizi è necessario disporre del potere di acquisto relativo; e così via); morali, gli altri (non è lecito sfruttare i propri dipendenti per massimizzare il profitto; non è consentito tradire la fiducia altrui per trarne vantaggi personali, ecc.). Ora, mentre è alla competenza tecnica che l'economista affida la determinazione del primo tipo di vincoli, all'etica egli riconosce e affida il compito di definire i vincoli di natura morale (ad esempio quelli che riguardano materie quali la giustizia, il bene comune, la felicità). D'altra parte, poiché le teorie etiche sono plurime – deontologismo, utilitarismo, contrattualismo, convenzionalismo, etica delle virtù – l'economista può scegliersi la teoria che più lo aggrada, ottenendo, di ritorno, una specificazione piuttosto che un'altra del sistema vincolare (si pensi alla definizione delle regole di giustizia: un conto è rivolgersi all'utilitarismo classico, altro conto è interpellare il contrattualismo rawlsiano. Eppure, entrambe sono importanti teorie etiche).

2. Notevoli i vantaggi che sono derivati all'economia da questa astuta strategia di ricerca. Il primo di questi è che, ponendo l'etica al di fuori del discorso economico vero e proprio, dato che ad essa viene affidato il ruolo di porre paletti al campo di indagine (i vincoli, appunto), l'economista è sempre riuscito (finora!) a lavorare indisturbato da preoccupazioni etiche pur riconoscendone la rilevanza. È sempre riuscito cioè ad evitare i pericoli dell'infiltrazione dei valori e dei giudizi di valore nella scienza economica. Questi, infatti, possono bensì concorrere a determinare la scelta dei temi di studio – come già Max Weber aveva chiarito quando scriveva che gli scienziati sociali selezionano ciò che studiano sulla base dei valori che coltivano – e possono bensì influire sui modi in cui vengono *usati* i risultati scientifici nelle applicazioni pratiche. Ma il ruolo dell'etica finisce qui. L'etica può porre questioni all'economia, ma non può contribuire a dare risposte. La circostanza che l'oggetto di studio dell'economia includa anche i valori non autorizza a concludere che i valori siano da trattare in maniera diversa da altri fatti. Che un individuo, in forza dell'accoglimento di una determinata matrice valoriale, giunga ad esprimere un certo giudizio e a manifestare un certo comportamento, è un fatto, cioè un dato di realtà, che in quanto tale può essere sottoposto agli usuali pro-

cessi di verifica. In altro modo, una cosa sono i giudizi di valore (“ $x$  è buono”), altra cosa sono i giudizi *sui* valori (“Tizio valuta che  $x$  sia buono”), i quali sono enunciati fattuali nei confronti dei quali è sempre data la possibilità di procedere in modo avalutativo.

Ci si può domandare: donde deriva questa paura dell’economista per l’infiltrazione dei valori? Dalla preoccupazione, che la scienza economica porta in seno da oltre un secolo, di non aver le carte in regola con le richieste dell’epistemologia positivistica, prima fra tutte quella di garantire l’oggettività della ricerca scientifica. Di garantire cioè che le teorie scientifiche affermino qualcosa sulla realtà (tesi realista) e che fra teorie contrastanti sia sempre possibile una scelta o una decisione (tesi dell’universalità delle teorie scientifiche). Ebbene, l’avalutatività, ovvero la neutralità assiologica, è ciò che serve alla bisogna per garantire l’oggettività (realismo più universalismo). Se si tiene conto di quale e quanta sia stata l’influenza dello statuto empirista nella cultura del Novecento si riesce anche a comprendere perché la scienza economica sia rimasta letteralmente abbacinata dalla tesi – di ascendenza humeana – della grande divisione tra giudizi valutativi e giudizi conoscitivi, fra essere e dover essere, fra verità oggettiva e valori soggettivi.

Ma v’è un secondo importante vantaggio che l’economista ha tratto e trae dalla strategia di cui si è detto al paragrafo 1. Si tratta della possibilità di considerare il fine che l’agente razionale persegue come soggettivo e il sistema di vincoli come oggettivo (perché introdotto nel discorso economico dall’esterno, come sopra si è detto). Dove sta il vantaggio? Nel fatto che tale distinzione consente di impiegare il celebre modello della *rational choice* per spiegare il comportamento umano. Come è noto, il modello della scelta razionale, in quanto esempio notevole della razionalità strumentale, postula che quello economico sia un comportamento tendente ad uno scopo (*goal-seeking*) e non già un comportamento orientato da un valore (*value-oriented*). Ne deriva che la teoria della scelta razionale non ha bisogno d’altro che occuparsi delle intenzioni del soggetto, dei fini cioè che egli intende perseguire. Non ha necessità di prendere in considerazione anche le motivazioni e le disposizioni sottostanti le sue scelte. Essendo libero di esprimere qualsiasi tipo di preferenza, vale a dire qualsiasi tipo di fine, l’eventuale esistenza di particolari disposizioni d’animo (quali l’altruismo, la reciprocità, l’invidia, ecc.) si rifletterà sulla forma specifica della funzione obiettivo. Ecco perché il fine dell’azione ha da essere soggettivo (“*De gustibus non est disputandum*”, come recita il titolo di un celebre saggio di G. Becker e G. Stigler). I vincoli però devono avere natura oggettiva; in caso contrario la teoria economica non potrebbe aspirare all’oggettività delle sue proposizioni. Ben venga dunque l’etica (oltre alla tecnica, naturalmente) a fissare i paletti dell’agire economico.

Non solo, ma la strategia di separazione tra fini (soggettivi) e vincoli (oggettivi) consente anche di affermare che il mercato – con le parole del filosofo americano

David Gauthier – «è una zona eticamente neutrale», cioè una sfera di relazioni umane che non ha bisogno di chiamare in causa l'etica per giudicare i suoi esiti perché questi, per un verso, rispettano i vincoli morali e, per l'altro verso, sono già "buoni" in sé, in quanto orientati a produrre benessere per tutti. L'espressione più nota e celebre, anche se non l'unica, di tale posizione è quella della «mano invisibile» di A. Smith: sebbene ciascuno «intende perseguire il suo proprio guadagno [...] egli è guidato [...] da una mano invisibile a promuovere un fine che non era parte delle sue intenzioni [...]. Mirando al proprio interesse, ciascuno [...] promuove quello della società assai più efficacemente di quanto realmente sarebbe in grado di fare se lo volesse intenzionalmente». L'argomento che sorregge la tesi della «zona moralmente neutra» è, in breve, il seguente.

Il mercato è il luogo in cui la coordinazione delle decisioni economiche avviene mediante la cooperazione volontaria. E ciò per la fondamentale ragione che «entrambe le parti di una transazione economica ne beneficiano, a patto che la transazione sia bilateralmente volontaria e informata» (Friedman, 1962, p. 13). Se ne trae che quando due (o più) parti, in assenza di inganno e di coercizione, e pertanto in grado di scegliere liberamente, danno vita ad una transazione economica, esse acconsentono pure alle conseguenze che da essa derivano. È in ciò la giustificazione etica, in economia, del consequenzialismo. L'idea del consenso fondata sulla libertà di scelta è bene espressa da R. Posner quando scrive: «Sono dell'avviso che una persona che compra un biglietto della lotteria e poi perde, ha acconsentito alla perdita nella misura in cui non vi è traccia di frode o di costrizione» (1981, p. 94). Dunque, al di fuori di questi ultimi casi, scegliere liberamente è dare il proprio consenso e acconsentire significa legittimare. Come osserva Peter (2004), il mercato non ha allora alcun bisogno di chiedere certificati di legittimazione etica, dal momento che esso è capace di legittimarsi da solo. Non così, invece, lo Stato, il quale per poter far uso della coercizione – che è lo strumento principale con il quale persegue i suoi obiettivi – ha bisogno dell'approvazione dei cittadini elettori, dai quali soli può ottenere la legittimazione democratica (Alici, 2004).

3. Occorre notare che la strategia di ricerca di cui ho detto nel paragrafo 2 ha fatto comodo (e tanto) anche all'eticista, il quale non ha mai avvertito il bisogno, salvo rare eccezioni, di sporcarsi le mani con le questioni che affollano l'agenda dell'economista. Una volta indicati i vincoli di natura morale sotto i quali ha da svolgersi il calcolo economico, l'eticista si è sempre sentito esonerato da ogni altro compito, in particolare da quello di controllare se per caso, nella costruzione del suo sapere scientifico, l'economista non sia incorso nella violazione o infrazione di qualche valore. Cosa può favorire allora un rinnovato incontro, una più fruttuosa collaborazione tra economia ed etica? Dico rinnovato perché, almeno fino ad Adam Smith, discorso economico e discorso etico hanno sempre marciato uniti, contaminandosi vicendevolmente. Si pensi

a come sono andate le cose all'interno della prospettiva di studio dell'economia civile (ne do conto in Bruni e Zamagni, 2004). La presa d'atto di due fatti importanti può servire a dare risposta a questa domanda.

Il primo è che non è vero – quanto meno, non sempre è vero – che i vincoli abbiano natura oggettiva. Vediamo di chiarire. Il grande pregio della teoria della scelta razionale – vero pilastro dell'impianto scientifico in economia – è quello di spiegare l'azione umana come risposta agli incentivi – monetari e non – che l'agente riceve dall'ambiente in cui opera. Per le teorie strutturaliste e organiciste del comportamento umano, invece, l'attore agisce in risposta a norme sociali oppure a quanto gli suggerisce la matrice culturale in cui è cresciuto. E dunque variazioni, anche rilevanti, nei costi e benefici delle alternative in gioco non alterano, se non nel lunghissimo periodo, il comportamento. Proprio il contrario di quanto predice la teoria dell'azione intenzionale, secondo la quale il soggetto, al fine di massimizzare la sua funzione obiettivo sotto vincoli, reagisce prontamente alle variazioni dei parametri del problema di scelta, anche in modi spesso inattesi e inimmaginabili.

Dov'è allora il tallone d'Achille di questa teoria? Le difficoltà più serie per la teoria della *rational choice* nascono ogniqualvolta i vincoli non sono oggettivamente determinabili – ciò che accade quasi sempre o comunque molto spesso. In questi casi, infatti, il vincolo cessa di essere stringente, consentendo all'agente di utilizzare i gradi di libertà che gli derivano per comportarsi secondo canoni non ottimizzanti, ad esempio secondo canoni idiosincratici. Si pone la domanda: quando i vincoli diventano, in parte, soggettivi? Come indicano Koppl e Whitman (2004), tutte le volte in cui la determinazione di ciò che all'agente è consentito fare o meno dipende dalle sue percezioni o dalle sue credenze. Valga un esempio. Il governo annuncia una restrizione severa nella concessione dei permessi di soggiorno agli immigrati. Per l'imprenditore disposto a pagare i trafficanti, pur di ottenere la forza lavoro di cui necessita, ciò non costituisce un vincolo realmente stringente. Non così, invece, per l'imprenditore che consideri moralmente illecito intrattenere rapporti di affari con i trafficanti. Il senso dell'esempio è chiaro: che un certo mutamento delle condizioni di contesto sotto le quali si svolge l'azione economica rappresenti o meno un vincolo oggettivo, realmente stringente, dipende dalla costituzione morale dei soggetti. Ne deriva che la struttura dicotomica del problema di scelta in economia – da un lato ci sono fini e dall'altro i vincoli – perde la sua apparente robustezza e, con essa, la sua capacità esplicativa. Il soggetto economico, infatti, ha necessità, per arrivare ad una qualche decisione circa il suo problema di scelta, di internalizzare le domande etiche, le quali non possono più essere considerate sullo sfondo, come qualcosa di esogenamente dato; tant'è vero che, di fronte alle medesime condizioni, soggetti economici diversi si comportano in maniera completamente diversa: nel mercato opera l'imprenditore dell'economia di comunione così come l'imprenditore capitalista oppure l'imprenditore sociale.

Un campo di ricerca in cui il punto qui sottolineato manifesta tutta la sua salienza è quello della responsabilità sociale dell'impresa. Come noto, parecchie sono le teorie che nel corso dell'ultimo quarto di secolo hanno cercato di fornire un ancoraggio etico al comportamento dell'imprenditore che voglia essere socialmente responsabile. Quella che va per la maggiore è l'etica della responsabilità, nel senso di Max Weber e di Hans Jonas, così come essa è interpretata dal modello degli *stakeholder*. Altrove (Zamagni, 2005) mi sono occupato di discutere le aporie di tale teoria etica, la più seria delle quali è che essa, mentre è capace di portarci a individuare – mediante la procedura ralswiana dell'equilibrio di contrattazione – i doveri fiduciari dell'impresa nei confronti di tutte le classi di *stakeholder*, è al tempo stesso silente circa la loro attuazione pratica. Cosa garantisce, infatti, che i doveri fissati nel contratto sociale e che si materializzano nel codice etico che l'impresa decide di darsi, vengano realmente adempiuti? La risposta che l'etica della responsabilità tende ad offrire è basata sul meccanismo della reputazione: l'impresa che si autoinfligge le sanzioni previste dal suo codice etico a seguito di comportamenti defezionanti vedrà accresciuto il suo capitale reputazionale e ciò migliorerà la sua *performance* economica.

A ben considerare, una risposta del genere è, a dir poco, inadeguata. Per un verso, perché il meccanismo reputazionale soffre di grave fragilità cognitiva – bisognerebbe che la conoscenza fosse perfetta perché gli *stakeholder* fossero in grado di accertare se ciò che doveva essere fatto sia stato fatto. Per l'altro verso, perché nell'orizzonte etico della responsabilità il fondamento della norma è l'accordo imparziale di individui razionali i quali realizzano che è nel loro interesse trovare l'accordo su norme comuni di comportamento. Con il che il codice etico si configura come un vincolo razionale che l'impresa si autoimpone, un vincolo che sarà violato tutte le volte in cui l'impresa ravvisasse la possibilità di trasgredire le norme senza intaccare la propria reputazione.

Ben diversa la prospettiva che ci offre l'etica delle virtù. Se gli agenti economici non accolgono già nel loro ordinamento di preferenze quei valori che, con il codice etico d'impresa, si vuole che vengano rispettati, non ci sarà molto da aspettarsi. Per questa teoria etica, infatti, l'esecutorietà delle norme dipende, anzitutto, dalla costituzione morale delle persone, cioè dalla loro struttura motivazionale, prima ancora che da sistemi di *enforcement* esogeno. È perché vi sono agenti che hanno preferenze etiche – agenti cioè che attribuiscono valore al fatto che l'impresa pratici l'equità e rispetti l'identità delle persone indipendentemente dal vantaggio materiale che ad essi può derivarne – che il codice etico sarà rispettato anche in assenza di meccanismi come quello della reputazione. La cifra dell'etica della virtù è nella capacità di risolvere, superandola, la contrapposizione tra interesse proprio e interesse per l'altro, tra egoismo e altruismo. È questa contrapposizione, figlia della tradizione di pensiero individualista, a non consentirci di afferrare ciò che costituisce il nostro proprio bene. La vita virtuosa è la vita migliore non solo per gli altri – come sostengono le varie teorie dell'altruismo –

ma anche per se stessi. È in ciò la ragione ultima per “essere etici”. Infatti, se non è bene per se stessi comportarsi in modo etico, perché non fare ciò che è bene per sé, anziché fare ciò che è raccomandato dell’etica? D’altro canto, se è bene per sé “essere etici”, che bisogno c’è di offrire incentivi agli agenti perché facciano ciò che è nel loro stesso bene fare? La soluzione al problema del comportamento morale del soggetto non è quella di fissargli vincoli (o di offrirgli incentivi) per agire contro il proprio interesse, ma di prospettargli una più completa comprensione del suo stesso bene. E dunque solo se l’etica entra quale argomento della funzione obiettivo dell’agente, quello del comportamento morale cessa di essere un problema, dal momento che siamo automaticamente motivati a fare ciò che crediamo sia bene per noi (Vigna, Zanardo, 2005).

4. Passo ora al secondo dei fatti la cui presa d’atto può facilitare la ripresa del dialogo – non già della pur piacevole conversazione o del pur utile scambio di opinioni – tra economia e etica. Cosa c’è che non va nell’argomento esposto nel paragrafo 2, secondo cui il mercato, in quanto luogo in cui gli agenti sono liberi di scegliere e perciò liberi di acconsentire alle conseguenze derivanti dalle loro scelte, è in grado di autolegittimarsi? Basicamente, che non è quasi mai vero che la libertà di scelta postuli il consenso. Così sarebbe se alla confezione del menu di scelta partecipasse il soggetto stesso della scelta – il che non è mai nella pratica. Il genitore che offre volontariamente – cioè senza costrizione alcuna – in vendita un suo organo per allentare il vincolo della miseria della sua famiglia, di certo non acconsente alle conseguenze che derivano dal suo gesto. La scelta libera di un’opzione ha forza legittimamente se anche l’insieme delle alternative in gioco è in qualche misura parte del problema di scelta del soggetto. Se tale insieme è dato, questa condizione non è affatto soddisfatta (Peter, 2004).

È noto che la centralità della categoria del consenso è tipica della tradizione di pensiero contrattualista a partire da Hobbes. L’idea è che, se ho sottoscritto un contratto con te per realizzare qualcosa che ora non voglio più realizzare, tu puoi sempre rispondermi: “ma tu fosti allora d’accordo, ora sei obbligato a rispettare i termini contrattuali”. Come dire che il consenso fonda l’obbligazione. Tra coloro che si riconoscono nella linea di pensiero contrattualista, nessuno meglio di J. Rawls è stato capace di mostrare che, affinché dal consenso possa nascere un’obbligazione, è necessario che i vincoli sotto i quali le parti del contratto prendono le loro decisioni possano essere da tutti condivisi. Solamente se si riesce a mostrare che i partecipanti al contratto sociale hanno acconsentito (o avrebbero motivo di acconsentire) alle regole del gioco che li vede coinvolti, allora si può legittimamente sostenere che l’accordo raggiunto per via di consenso sia obbligante.

Ora, non ci vuole tanto per comprendere che nelle nostre economie di mercato questa condizione mai risulta soddisfatta nella pratica. Invero, la libertà di scelta descrive l’assenza di costrizione da parte di altri. Essa ha a che vedere con la *possibilità* di

scelta, con l'esistenza cioè di un dominio o spazio entro cui il soggetto può esercitare la sua signoria. Ma ciò nulla dice ancora della *capacità* di scelta, vale a dire dell'esercizio effettivo della scelta. Non basta avere un'ampiezza di scelte se poi non si sa scegliere oppure non si ha la potenzialità di convertire i mezzi in capacità di promuovere i propri scopi (Viola, 2004). È questa la grande lezione di A. Sen (1988 e 2000) quando ci ricorda – *contra* von Hayek, per esempio – che l'uso della libertà è in qualche modo essenziale alla definizione di essa. Di una persona che è libera di realizzare il proprio piano d'azione, ma non ha la capacità di farlo, non si può certo dire che acconsenta alle conseguenze delle sue azioni (Botturi, 2003). Se dunque il mercato non è capace di trovare in sé le ragioni capaci di fondarne la giustificazione, il ricorso all'etica diviene indispensabile.

5. Vengo alla conclusione. Come ci ricorda la tesi della doppia ermeneutica, le teorie economiche non sono mai meri strumenti neutrali di conoscenza e di spiegazione del comportamento umano, dal momento che esse inducono sempre, in qualche modo, mutamenti del comportamento. Non trasmettono, cioè, solo risultati di esperimenti o di simulazioni; sono anche, tanto o poco, strumenti di cambiamento del carattere degli uomini. Ecco perché l'economista non può fare a meno di intrattenere uno speciale rapporto di buon vicinato con l'etica – sempre che voglia continuare a riconoscere alla propria disciplina la capacità sia di far presa sulla realtà sia di concorrere a modificarla. Se invece la preoccupazione dell'economista è semplicemente quella di costruire una macchina logica che consenta di misurare gli effetti di ogni *data* decisione economica su una *data* collettività, allora per uno scopo del genere il connubio tra economia e scienze fisico-naturali basta, e avanza.

Sono dell'idea che nell'attuale fase storica il pendolo di Foucault stia tornando a privilegiare il rapporto tra economia ed etica, *et pour cause*: perché durante le svolte di portata epocale – si pensi all'attuale passaggio d'epoca dalla modernità alla dopomodernità – le scienze fisico-matematiche non hanno molto da offrire. Esse sono bensì capaci di dare risposte, ma non di porre le domande giuste – ed è di queste ultime che oggi l'economia ha soprattutto bisogno; in primo luogo, della domanda sull'uomo. Mi spiego così la vigorosa recente ripresa di dibattito in economia sui temi dell'etica, termine oggi sempre più inflazionato. La pluralità delle teorie etiche tra cui è possibile scegliere, la vaghezza con cui esse vengono presentate e discusse, la mancanza di rispetto (non dico di tolleranza) intellettuale nei confronti di chi è portatore di una visione alternativa rispetto a quella dominante, tutto ciò spiega il disorientamento che è percepibile tra gli economisti di oggi, i quali sembrano rimpiangere la perdita delle antiche certezze – quelle certezze che solo le teorie generali dell'economia erano in grado di dare. È da alcuni decenni ormai che la scienza economica non riesce più a produrre una teoria generale, ma solamente “teorizzazioni locali”.

Come concretamente debba svolgersi il dialogo tra economisti e eticisti è la grande questione che è ben lungi dall'essere, non dico risolta, ma addirittura impostata. L'urgenza di giungere ad una architettura teorica comune in grado di affrontare in modo unitario e utile per entrambe le discipline temi di comune interesse è avvertita con preoccupazione crescente dagli uni e dagli altri. C'è consenso su ciò che non si vuole: la mera giustapposizione di categorie e linguaggi e tanto meno la subordinazione di marca imperialistica dell'una all'altra disciplina. Non si conosce però ancora come muovere i primi passi verso la costruzione di quella architettura teorica comune. Occorre cominciare a cercare davvero.

#### BIBLIOGRAFIA

- Alici L. (2004) (a cura di), *Forme della reciprocità*, Il Mulino, Bologna.
- Botturi F. (2003), (a cura di), *Soggetto e libertà nella condizione post moderna*, Vita e Pensiero, Milano.
- Bruni L., Zamagni S. (2004), *Economia civile*, Il Mulino, Bologna.
- Friedman M. (1962), *Capitalism and freedom*, University of Chicago Press, Chicago.
- Hirshleifer J. (1985), *The expanding domain of economics*, «American Economic Review», 83, 3, pp. 53-68.
- Koppl R., Whitman D. (2004), *Rational-choice hermeneutics*, «Journal of Economic Behaviour and Organization», 55, pp. 295-317.
- Peter F. (2004), *Choice, consent and the legitimacy of market transaction*, «Economics and Philosophy», 20, pp. 1-18.
- Posner R. (1981), *The economics of justice*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).
- Sen A. (1988), *Freedom of choice: concept and content*, «European Economic Review», 32, pp. 280-299.
- Sen A. (2000), *Sviluppo è libertà*, tr. it., Mondadori, Milano.
- Vigna C., Zanardo S. (2005) (a cura di), *La regola d'oro come etica universale*, Vita e Pensiero, Milano.
- Viola F. (2004), *La libertà come valore politico finale*, Mimeo, Palermo.
- Zamagni S. (2005), *L'ancoraggio etico della responsabilità sociale dell'impresa*, in L. Sacconi (a cura di), *Guida critica alla responsabilità sociale e al governo d'impresa*, Bancaria Editrice, Roma.

## **Illuminismo storiografico e storicità. La ricezione critica di Dilthey nell'ermeneutica di Gadamer<sup>1</sup>**

*Hans-Ulrich Lessing*

La filosofia ermeneutica elaborata da Gadamer in *Verità e metodo* si è rivelata negli ultimi decenni una delle più significative correnti della filosofia contemporanea. Al centro di quest'opera sta il tentativo di fondare un'ermeneutica filosofica in senso empatico, ispirata alla heideggeriana analitica esistenziale dell'esserci (*Dasein*). Gadamer intraprende questa fondazione attraverso un confronto radicale con lo storicismo e con quella che egli chiama l'«ermeneutica tradizionale», a cui riconduce in particolare le teorie di Schleiermacher e Dilthey. Quest'ultimo diventa un'importante controparte della nuova ermeneutica filosofica, intesa come decisiva radicalizzazione e superamento della filosofia diltheyana delle scienze dello spirito e dell'ermeneutica semplicemente metodologica ad essa legata.

I. Il punto di partenza di *Verità e Metodo* è, come noto, l'esperienza dell'arte; la questione specifica dell'opera è però quella relativa ai fondamenti filosofici delle scienze dello spirito, così come Dilthey l'aveva impostata nel suo progetto, rimasto incompiuto, di una fondazione filosofica delle scienze dell'uomo, della società e della storia. Sia nella versione originaria di *Verità e Metodo*<sup>2</sup> sia nel maturo *Tentativo di un'autocritica*<sup>3</sup> Gadamer ammette: «ho preso le mosse da Dilthey e dalla questione della fondazione delle scienze dello spirito e me ne sono allontanato criticamente». Anche per Gadamer, come per Heidegger, Dilthey rimane un riferimento critico decisivo. Ciò è evidente già nell'articolo giovanile *Per il centenario della nascita di W. Dilthey*<sup>4</sup> (1933), nel quale trova chiara espressione l'ambivalente

---

<sup>1</sup> Relazione tenuta al seminario del Dottorato di ricerca in Filosofia dell'Università di Padova il 5 Febbraio 2004; traduzione dal tedesco di Francesca D'Alberto.

<sup>2</sup> Cfr. H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Der Anfang der Urfassung (ca. 1956)*, hrsg. v. J. Grondin und H. Ulrich Lessing, «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», 8 (1992-1993), pp. 131-142.

<sup>3</sup> H. G. Gadamer, *Zwischen Phaenomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik* (1985), in Id., *Gesammelte Werke (GW)*, II, Mohr, Tübingen 1986, p. 8.

<sup>4</sup> H. G. Gadamer, *Wilhelm Dilthey zu seinem 100. Geburtstag*, in Id., *GW*, pp. 425-428.

atteggiamento verso Dilthey, che Gadamer mantenne sino alla fine della sua vita. Il giovane Gadamer mette in luce il particolare significato dei tentativi sistematici di Dilthey per la fondazione filosofica delle scienze dello spirito, sottolineando però che «essi, malgrado tutto l'acume e la precisione metodologica, sono privi di una profonda capacità di influenza concettuale».

In Dilthey, secondo Gadamer, «viene personificata la battaglia dell'interrogare filosofico contro l'immane forza della coscienza storica», e proprio per questo egli porterebbe a compimento come nessun altro il destino della sua epoca<sup>5</sup>. La diltheyana «critica della ragione storica» aspirava a fondare filosoficamente le scienze dell'esperienza della realtà storico-sociale alla luce della storicità dell'uomo, a mo' di completamento della *Critica della ragion pura* di Kant. Il suo significato consiste nel «riconoscimento radicale» dell'inevitabile «finitezza di ogni fenomeno storico», cioè della «relatività di ogni modalità di comprensione umana della connessione delle cose». Ciò assicura a Dilthey, agli occhi di Gadamer, la sua perenne importanza: «il fatto che il suo filosofare abbia affrontato questa insidiosa verità della coscienza storica, lo innalza sopra tutti i contemporanei, che credevano di fare filosofia, senza aver risolto questo problema del relativismo storico»<sup>6</sup>. Di qui l'aporia, riconosciuta ma non risolta da Dilthey, di voler fondare un sapere cogente, sicuro, attenendosi al contempo, però, alla relatività della conoscenza umana, implicita nella storicità del vivere umano.

Sulla linea di Heidegger, anche Gadamer si è orientato sugli scopi filosofici di Dilthey, come documenta, ad esempio, il suo saggio del 1943 *Il problema della storia nella moderna filosofia tedesca*<sup>7</sup>. Questo testo, che contiene già un primo schizzo degli elementi fondamentali della più tarda ermeneutica filosofica del 1960, mostra che Gadamer, da un lato, è in continuità con Dilthey e con la sua problematica filosofica, dall'altro, però, ha di mira una radicalizzazione di Dilthey con l'aiuto dell'analisi esistenziale del *Dasein* e dell'ermeneutica della «fatticità». Se è vero che Dilthey «nell'epoca del dominio della teoria della conoscenza» ha «sentito e pensato a fondo con lucida attenzione» il problema della storicità, cioè del «carattere storico dell'esistenza umana e della sua conoscenza», è necessario però per Gadamer imparare a leggere Dilthey «contro la sua metodologica autocomprensione»<sup>8</sup>. Dilthey, infatti, pur riflettendo sulla specificità dell'essere umano, «determinato dal suo sapere relativo alla propria storia», sembra dominato dalla questione gnoseologica caratteristica del neokantismo, «che si interroga sulla possibilità della scienza e non su cosa è la storia».

---

<sup>5</sup> Ivi, p. 425.

<sup>6</sup> Ivi, p. 427.

<sup>7</sup> H. G. Gadamer, *Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie*, in Id., *GW*, II, pp. 27-36.

<sup>8</sup> Ivi, p. 29.

Riferendosi all'abbozzo di una «filosofia della vita» offerto da Dilthey nello scritto tardivo *Costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito* (1910)<sup>9</sup> e basato sui fenomeni di «esperienza vissuta» (*Erlebnis*) e «comprensione» (*Verstehen*), Gadamer fa notare che il *Verstehen* non è solo – come Dilthey postula – il metodo delle scienze dello spirito, bensì è «una determinazione fondamentale dell'essere umano». Per Gadamer il presupposto decisivo della diltheyana filosofia della vita sta nel fatto che «la distanza del *Verstehen* è data e la sovranità della ragione storica è possibile»<sup>10</sup>. Il comprendere storico viene quindi in Dilthey concepito in analogia con il comprendere estetico, che ha luogo «nella distanza comprendente». Nell'ermeneutica di Dilthey viene individuato come momento decisivo una «libertà del comprendere» dal suo punto di vista discutibile, una fiducia «nella liberazione attraverso l'illuminismo storico», secondo la quale il comprendere storico significa un continuo accrescimento dell'autocoscienza, un costante allargamento dell'orizzonte di vita. Contro il principio supposto da Dilthey di un «infinito ampliamento della vita nel comprendere», Gadamer si chiede, con Nietzsche, se non ci interroghiamo proprio sull'essenza della storia quando ci interroghiamo sui limiti dell'autocoscienza storica. Non è, infatti, una follia la fiducia nell'infinitezza della comprensione della ragione storica, un'errata autointerpretazione del nostro essere e della nostra coscienza storici?

È attraverso Heidegger, però, che si può, secondo Gadamer, ottenere una nuova prospettiva sul problema diltheyano del comprendere storico. In *Essere e Tempo* Heidegger «ha messo la storicità dell'esistenza umana in relazioni problematiche» e «ha liberato il problema della storia dai presupposti ontologici, sotto i quali ancora Dilthey vedeva la questione», pensando l'essere dell'uomo come qualcosa di temporale e storico. Sulla base dell'analisi esistenziale di Heidegger e della sua esposizione del circolo ermeneutico, Gadamer pone radicalmente in discussione la tesi diltheyana della libertà del comprendere. Egli si domanda, contro Dilthey, se il comprendere storico non sia già «dato» in concetti; se esso, pur volendo essere privo di pregiudizi, non ne sia invece sempre condizionato. Gadamer rimanda non solo «alla inevitabile azione in ogni ricerca storica dei pregiudizi dominanti», bensì, richiamandosi all'analisi heideggeriana della «prestruttura del comprendere», sostiene la necessità dei pregiudizi per il comprendere stesso: «come la vita reale, così anche la storia ci tocca solo se parla al nostro precedente giudizio su cose, uomini ed epoche. Tutto il comprendere di qualcosa di significativo presuppone che portiamo con noi una connessione di tali pregiudizi»<sup>11</sup>. I pregiudizi sono perciò proprio le condizioni di possibilità del comprendere e appartiene

---

<sup>9</sup> W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in Id., *Gesammelte Schriften*, VII, pp. 77-188.

<sup>10</sup> H.G. Gadamer, *Das Problem der Geschichte*, cit., p. 32.

<sup>11</sup> Ivi, p. 34.

loro uno statuto quasi trascendentale.

A partire dalla tesi fondamentale della dipendenza del comprendere dai pregiudizi Gadamer deduce due conseguenze contro Dilthey: da un lato egli sostiene che, in opposizione alla tesi diltheyana, il significato non si desume nella distanza del comprendere, ma piuttosto dal fatto che «noi stessi siamo nella connessione effettuale della storia». Perciò lo stesso comprendere storico è sempre «esperienza di effetto e ulteriore azione (*Weiterwirken*)» e «il suo pregiudizio indica proprio la forza di azione storica». Questa è – mi pare – la prima elaborazione del concetto, centrale nella teoria ermeneutica gadameriana, della «storia dell'effetto» (*Wirkungsgeschichte*), che egli, in questo saggio, formula ancora, significativamente, con l'aiuto del concetto diltheyano di «connessione effettuale» (*Wirkungszusammenhang*). La seconda conseguenza è che la libertà senza limiti del comprendere si rivela illusoria alla riflessione filosofica. I limiti della libertà del comprendere, per Gadamer, sono esperibili in ogni tentativo di comprensione. Gadamer sostiene che un genuino allargamento del nostro Io, avvinto nella ristrettezza del vissuto, non avviene nel comprendere superiore, bensì nell'incontro con l'incomprensibile, cioè «nella relazione di Io e Tu». Gadamer respinge anche l'accezione del comprendere come modo «di appropriazione preliminare» dell'essere estraneo e rafforza invece il pensiero del «diritto (*Anspruch*) dell'altro», al quale colui che comprende deve aprirsi: «nulla è più di intralcio ad un genuino accordo di io e tu che quando qualcuno solleva la pretesa di comprendere l'altro nel suo essere e nella sua opinione. Anticipare comprendendo ogni obiezione dell'altro serve in verità a nient'altro che a tenere alla larga la pretesa dell'altro. È un modo di non lasciar dire nulla. Dove però si è in grado di lasciar dire qualcosa, dove si fa valere il diritto dell'altro, senza comprenderlo in anticipo e con ciò limitarlo, si ottiene una genuina conoscenza di sé»<sup>12</sup>.

Gadamer tratteggia già in questo saggio le sue successive riflessioni, rivolte contro l'illuminismo storico, secondo cui ciò che si deve comprendere, la tradizione, è propriamente ciò che è superiore a colui che comprende. L'onnipotenza dell'illuminismo storico si dimostrerebbe «semplice apparenza», poiché «proprio in ciò che si contrappone a questo illuminismo, che dimostra un proprio duraturo e continuo presente, sta l'essenza particolare della storia». Con la pretesa di chiarire l'illuminismo storico e di smascherare i suoi stessi principi come pregiudizi, egli può infine fissare la tesi che domina anche *Verità e Metodo*, cioè che «l'illuminismo è condizionato e limitato storicamente», e «non comprende se stesso, se si pensa come libertà senza destino della coscienza storica»<sup>13</sup>.

La critica gadameriana alla ragione storica postula che essa non sia la facoltà di «sollevare il proprio passato storico nell'assoluto presente del sapere». Anzi «la

---

<sup>12</sup> Ivi, p. 35.

<sup>13</sup> Ivi, p. 36.

coscienza storica è essa stessa storica [...] perché essa non sta, esteticamente, nella distanza, bensì nella corrente della storia». La critica all'autocomprensione del comprendere nelle scienze dello spirito sta al centro, come noto, anche di *Verità e Metodo*. L'ermeneutica di Gadamer si volge ugualmente contro la coscienza storica e quella estetica, poiché in entrambe egli scorge «le forme straniate del nostro vero essere storico», a partire dalle quali «le esperienze originarie, che sono mediate attraverso la storia e l'arte», non possono essere comprese. Gadamer polemizza perciò anche contro la «tranquillizzante distanza», nella quale una coscienza borghese gode del suo patrimonio culturale, e tenta al contrario di mostrare che nel comprendere storia e arte «siamo noi stessi in gioco». Nell'esperienza dell'arte, allo stesso modo che nelle scienze comprendenti, viene «in gioco immediatamente la nostra comprensione dell'esistenza». A partire dal principio della *Wirkungsgeschichte* l'ermeneutica filosofica gadameriana reinterpreta l'autocomprensione nelle scienze dello spirito. Questa correzione è intesa come critica all'obiettivismo storico e al metodologismo ingenuo, che nascondono il fatto che oggetto e soggetto della conoscenza appartengono allo stesso movimento storico. Al centro di questa critica sta di nuovo Dilthey, poiché egli, nonostante la consapevolezza «che il soggetto conoscente, lo storico che comprende, non sta di fronte semplicemente al suo oggetto, la vita storica, bensì viene portato dallo stesso movimento della vita storica», «non è arrivato fino all'estrema conseguenza di questa visione». Lo storicismo di Dilthey si arresta perciò, nella prospettiva di Gadamer, ad un obsoleto «ideale del perfetto illuminismo».

Gadamer ottiene gli strumenti per superare il metodologismo diltheyano a partire dall'«approfondimento del concetto di comprendere in senso esistenziale», cioè dall'«ermeneutica della fatticità» esposta da Heidegger in *Essere e Tempo*. I tentativi diltheyani di una fondazione della conoscenza nell'ambito delle scienze dello spirito falliscono, perché Dilthey smarrisce la fatticità della storia. Il suo tentativo «di rinnovare l'ermeneutica di Schleiermacher e di provare con ciò per così dire il punto di identità tra chi comprende e chi va compreso come fondamento delle scienze umane [...] era condannato al fallimento, dal momento che evidentemente la storia ha in sé un elemento estraniante» più profondo «di quanto si può vedere fiduciosamente sotto il punto di vista della sua comprensibilità».

**II.** La critica gadameriana a Dilthey investe anche la ricezione dei concetti fondamentali della filosofia diltheyana delle scienze dello spirito. Questi sono l'esperienza vissuta (*Erlebnis*), l'espressione (*Ausdruck*) e il comprendere (*Verstehen*). La connessione di esperienza vissuta, espressione e comprendere costituisce secondo Dilthey il terreno oggettivo delle scienze dello spirito, e la relazione di vivere e comprendere costituisce il fondamento della conoscenza spirituale.

Dilthey, secondo Gadamer, si lascerebbe «profondamente dominare dal modello

delle scienze della natura»<sup>14</sup> e dell'empirismo della logica di Mill, proprio nel suo tentativo di fondare l'autonomia metodologica delle scienze dello spirito, misconoscendone così l'essenza. Gadamer così definisce il credo scientifico fondamentale di Dilthey: «quale che sia la difesa fatta da Dilthey dell'autonomia gnoseologica delle scienze dello spirito, ciò che nelle scienze moderne si chiama metodo è chiaramente identificabile ed unitario ed è improntato al modello delle scienze della natura. Non esiste un metodo proprio delle scienze dello spirito»<sup>15</sup>. Al contrario Gadamer fa valere il radicale carattere autonomo dell'esperienza (e del metodo) delle scienze dello spirito: «l'esperienza del mondo storico-sociale non si lascia innalzare al livello di scienza mediante il procedimento induttivo delle scienze della natura». La conoscenza storica ha un proprio specifico compito: essa non intende – come la conoscenza delle scienze della natura – «il fenomeno concreto come caso particolare di una regola generale», il suo ideale sta piuttosto «nel capire il fenomeno stesso nella sua irripetibile e storica concretezza». Gadamer presuppone che nelle scienze dello spirito non solo la nostra tradizione storica diventi oggetto della ricerca, bensì che «essa stessa ci parli nella sua verità». Ne esce trasformato anche il concetto di «comprendere», che per Dilthey costituiva il metodo proprio delle scienze dello spirito: «nella comprensione di ciò che è trasmesso non si comprendono solo dei testi, ma si acquistano delle idee e si conoscono delle verità». Superato perciò l'ambito della metodologia tradizionale delle scienze dello spirito, comprendere e interpretare testi divengono aspetti «dell'umana esperienza del mondo nel suo insieme», che si oppongono al tentativo di ridurli «a una questione di metodo scientifico»<sup>16</sup>.

Questa critica al diltheyano concetto di comprendere non convince del tutto, poiché proprio per il tardo Dilthey, al quale Gadamer si riferisce, il comprendere era più che un semplice metodo delle scienze dello spirito. Nella teoria diltheyana dello spirito oggettivo il comprendere viene infatti a produrre il mondo umano come un mondo di comunanza e fonda così la possibilità della comunicazione. Il comprendere da Dilthey chiamato «elementare» è perciò, in primo luogo, un modo fondamentale in cui l'esistenza umana si orienta nel suo *milieu* culturale, esso struttura la relazione dell'uomo con un mondo formato in modo sensato e costituisce la base di un comprendere specifico delle scienze dello spirito.

Decisivo rimane, nella riscoperta dell'ermeneutica come «tentativo di raggiungere un'intesa su ciò che le scienze dello spirito in realtà sono di là dalla loro autoconsapevolezza metodologica e su ciò che le unisce alla totalità della nostra esperienza del mondo»<sup>17</sup>, l'imperativo gadameriano, volto contro Dilthey, che una riflessione su ciò che

---

<sup>14</sup> Ivi, pp. 25-29.

<sup>15</sup> Ivi, p. 30.

<sup>16</sup> Ivi, pp. 18-19.

<sup>17</sup> Ivi, p. 20.

è verità nelle scienze dello spirito «non può non mantenersi in un rapporto vivente con quella tradizione la cui portata e la cui validità essa appunto riconosce». Una dottrina del comprendere disconoscerebbe, infatti, «che rispetto alla verità di ciò che dal passato ci parla, il formalismo di questa tecnica avrebbe solo un'apparente superiorità e universale applicabilità»<sup>18</sup>. Lo scientismo (o positivismo) della filosofia diltheyana diagnosticato da Gadamer si ripercuoterebbe anche sull'altro concetto fondamentale di Dilthey, il concetto di *Erlebnis*. Derivata dal verbo *erleben*, esso presenta, secondo Gadamer, due componenti di significato: da un lato esprime «l'immediatezza con cui qualcosa viene colto»<sup>19</sup>, dall'altro indica il profitto, il risultato che rimane di ciò che viene vissuto. Nel più tardo concetto di *Erlebnis*, della cui invenzione e imposizione siamo debitori essenzialmente a Dilthey, furono fuse entrambe le direzioni di significato presenti nella parola *Erlebnis*: «qualcosa diventa un *Erlebnis*, in quanto non solo è stato *erlebt*, vissuto e sperimentato, ma in quanto il suo esser vissuto ha avuto una particolare intensità, che gli conferisce un significato permanente»<sup>20</sup>. Nell'*Erlebnis* diltheyano Gadamer riscontra una sovradeterminazione del momento positivisticò, cioè del risultato del vissuto. Poiché dipende da ciò giustificare gnoseologicamente il lavoro delle scienze dello spirito, domina ovunque il «motivo del dato vero». Si dimostra qui che le scienze dello spirito «riconoscono non solo esteriormente come modello le scienze della natura, ma derivano dalla stessa radice sulla cui base vive la moderna scienza sperimentale, sviluppano in sé lo stesso suo pathos per l'esperienza e la ricerca»<sup>21</sup>. Le scienze dello spirito del XIX secolo percepiscono – sostiene Gadamer – una «estraneità rispetto al mondo storico, simile a quella che l'epoca della meccanica provò nei confronti della natura come mondo naturale». Perciò la tradizione, cioè «le produzioni spirituali del passato, l'arte e la storia» «non costituiscono più immediatamente un ovvio contenuto del nostro presente, ma sono oggetti della ricerca, dati sulla cui base si deve rifar presente un passato»<sup>22</sup>.

Nella teoria di Dilthey «i dati primari a cui si rifà l'interpretazione degli oggetti storici non sono dati forniti dall'esperimento e dalla misurazione, ma unità significative». Da ciò Gadamer trae l'ultima informazione sul concetto di *Erlebnis*: «le forme significative che incontriamo nelle scienze dello spirito, per quanto inizialmente ci possano apparire lontane e incomprensibili, si lasciano riportare a delle unità ultime che appartengono ai dati della coscienza, unità che a loro volta non contengono più nulla di estraneo»<sup>23</sup>. Gadamer nasconde però il fatto che, nella concezione ermeneutica di

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 21.

<sup>19</sup> Ivi, p. 87.

<sup>20</sup> Ivi, p. 88.

<sup>21</sup> Ivi, p. 92.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*

Dilthey, ci sono limiti del comprendere assolutamente insuperabili. Viene da chiedersi se Gadamer non trascuri la dimensione ermeneutica del concetto di *Erlebnis* troppo a favore di un'accezione positivista di tale concetto. Nella tarda filosofia di Dilthey, sulla quale si basa Gadamer, cioè nel già citato saggio *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, il concetto di *Erlebnis* indica infatti, mi sembra, meno il dato che l'elemento strutturale-significativo nel corso della vita, come testimoniano due citazioni: «ciò che nel flusso del tempo forma un'unità nella presenza, poiché esso ha un significato unitario, è la più piccola unità che possiamo indicare come *Erlebnis*. Chiamiamo *Erlebnis* inoltre ogni più ampia unità di parti della vita, che siano connesse da un significato comune per il corso della vita, anche dove le parti siano separate l'una dall'altra da processi che le interrompono»<sup>24</sup>. E ancora Dilthey scrive: «l'*Erlebnis* è un'unità le cui parti sono collegate da un significato comune».

Gadamer si contrappone all'interpretazione diltheyana del concetto di espressione (*Ausdruck*) e tenta di riportarne in auge l'originario significato retorico: la sua idea è «che il concetto di espressione deve essere purificato dalla sua intonazione soggettivistica moderna e ricondotto al suo originario significato grammatico-retorico»<sup>25</sup>. Che Gadamer si ponga contro l'uso soggettivistico moderno, per il quale «l'espressione è espressione di un elemento interiore, di qualcosa di vissuto», si fonda contemporaneamente nella tendenza fondamentale del suo progetto ermeneutico. È evidentemente rivolto contro Dilthey il richiamo di Gadamer al significato originario del concetto: «dominante è il punto di vista della comunicazione e della comunicabilità, cioè si tratta di trovare l'espressione. Trovare l'espressione significa cioè trovare un'espressione che vuole ottenere un'impressione, dunque in nessun modo espressione nel senso di espressione del vissuto». Questa esigenza di un ritorno alla tradizione retorica contro la lettura nata dalla soggettivizzazione e dalla psicologizzazione del XIX secolo compenetra l'intera analisi di Gadamer e sta alla base della critica all'ermeneutica romantica e ai suoi successori.

Nella sua ricostruzione dell'ermeneutica Gadamer si fa condurre da Hegel, la cui concezione del comprendere (in relazione all'arte) viene caratterizzata dal concetto di «integrazione». Contro Schleiermacher, che mirava a «ricostruire nella comprensione la fisionomia originaria di un'opera»<sup>26</sup>, Hegel nella *Fenomenologia dello spirito* esprime una verità fondamentale nella «chiara consapevolezza dell'impossibilità di qualunque restaurazione», «in quanto l'essenza dello spirito storico non consiste nella restituzione del passato, ma nella mediazione, operata dal pensiero, con la vita presente»<sup>27</sup>. Poiché

---

<sup>24</sup> W. Dilthey, *Der Aufbau*, cit., p. 194.

<sup>25</sup> H. G. Gadamer, *Zum Begriff des Ausdrucks*, in Id., *GW*, cit., p. 385.

<sup>26</sup> Gadamer, *Verità e metodo*, cit., p. 204.

<sup>27</sup> Ivi, p. 207.

Hegel «ha ragione a non vedere tale mediazione pensante come un fatto esteriore e accidentale, ma a porla invece allo stesso livello della verità dell'arte stessa», egli, constatata Gadamer, ha «radicalmente superato l'idea schleiermacheriana di ermeneutica»<sup>28</sup>, poiché Schleiermacher ha misconosciuto un'importante determinazione del comprendere: «dal punto di vista della storicità del nostro essere, la ricostruzione delle condizioni originarie, come ogni altro tipo di restaurazione, si rivela un'impresa destinata allo scacco. La vita che viene restaurata, recuperata dal suo stato di estraneità, non è più la vita originaria. Essa acquista soltanto, nel perdurare dell'estraneità, una seconda esistenza sul piano della cultura»<sup>29</sup>. Il compito di seguire Hegel più che Schleiermacher determina il nuovo accento critico dell'ermeneutica di Gadamer, che non tende più alla «liberazione della comprensione storica da tutti i presupposti dogmatici»<sup>30</sup>. Così Gadamer abbandona decisamente la storia dell'ermeneutica diltheyana, che ai suoi occhi «perviene alla sua essenza propria solo quando, da disciplina che sta al servizio di un compito dogmatico – che per il teologo cristiano è annunciare correttamente il Vangelo – si trasforma in disciplina che riveste la funzione di organo della storiografia»<sup>31</sup>. Ed aggiunge: «se però l'ideale di illuminismo storiografico a cui Dilthey aderiva dovesse rivelarsi come un'illusione, anche il quadro della preistoria dell'ermeneutica da lui abbozzato dovrebbe assumere un tutt'altro significato; il fatto che l'ermeneutica venga a identificarsi con la coscienza storica non è più, allora, una liberazione dai vincoli del dogma, ma un mutamento della sua essenza»<sup>32</sup>.

La concezione ermeneutica di Dilthey si basa sull'ermeneutica romantica, di cui si appropria coscientemente, allargandola a teoria della conoscenza delle scienze dello spirito: «l'analisi logica del concetto di connessione nella storia è, nella sua sostanza, l'applicazione al mondo della storia del principio ermeneutico secondo cui si può capire il particolare solo in base all'insieme del testo e viceversa. Non solo le fonti ci si presentano come testi, ma la stessa effettualità storica è un testo da comprendere»<sup>33</sup>. Con la sua filologizzazione dell'esperienza storica e il suo trasferimento dell'ermeneutica alla storia Dilthey sarebbe, secondo Gadamer, semplicemente l'interprete della scuola storica e formulerebbe ciò che Ranke e Droysen avevano già pensato.

Il confronto di Gadamer con Dilthey è, in ultima istanza, un dissidio tra idealismo e pensiero empirico, o meglio un contrasto tra scienza e filosofia della vita. Come problema decisivo della fondazione gnoseologica delle scienze dello spirito progettata

---

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Ivi, p. 205.

<sup>30</sup> Ivi, p. 211.

<sup>31</sup> Ivi, p. 215.

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> Ivi, p. 239.

da Dilthey Gadamer individua la questione di come l'esperienza del singolo e la sua conoscenza si innalzino all'esperienza storica, cioè di come Dilthey riesca a fondare a partire dall'*Erlebnis*, inteso come ineludibile punto di certezza immediata, la possibilità di conoscenza della storia, poiché in essa non si tratta più di connessioni, che vengono vissute dal singolo come tali o come tali rivissute da un altro. Come trova Dilthey un passaggio dall'io alla storia? Il problema decisivo, per Gadamer, è se Dilthey riesca a realizzare il passaggio dal punto di vista psicologico a quello ermeneutico. Per Dilthey, infatti, in contrasto con la sua idea di filosofia della vita, la storicità dell'esperienza storica sarebbe stata veramente determinata. Nonostante lo sguardo nella condizionatezza, Dilthey tenta di legittimare la conoscenza di ciò che è storicamente condizionato come impresa della scienza oggettiva. Proprio in ciò, secondo Gadamer, si fonderebbe la pretesa della coscienza storica di avere un punto di vista veramente storico su tutto, di formare il senso storico, per imparare a sollevarsi oltre i pregiudizi del proprio presente. Dilthey si vede perciò, secondo Gadamer, con il suo postulato della sovranità di un comprendere onnilaterale e infinito, proprio come compimento della visione storica del mondo, per la quale la coscienza della finitezza non implica alcuna fine della coscienza e nessuna limitazione. Il comprendere storico si estende piuttosto su tutti i dati storici ed è veramente universale, dal momento che ha il suo saldo fondamento nella totalità e nell'infinità dello spirito.

Dilthey misconosce però, secondo Gadamer, l'idea della conoscenza storica. Un'assoluta identità di coscienza e oggetto – in ciò va a finire il programma di Dilthey – è in linea di principio irraggiungibile per la coscienza storica-finita, poiché essa rimane sempre coinvolta nella connessione storica effettuale. Il punto di vista vincolato dell'umanità storica e finita dalla quale lui stesso ha preso le mosse e che ha fatto valere contro Hegel, non implica alcun pregiudizio per la possibilità della conoscenza delle scienze spirituali. Un'oggettività della conoscenza delle scienze dello spirito è anzi per Dilthey possibile grazie all'elevazione sopra la propria relatività. Proprio questo contraddice secondo Gadamer l'originaria tendenza della filosofia della vita diltheyana, per la quale nella vita stessa è posto il sapere. Dilthey non riuscirebbe, sostiene Gadamer, a mantenere veramente questo sguardo nell'immanenza del sapere alla vita. Nel pensiero diltheyano Gadamer individua un'ambiguità che nasce «da un non risolto cartesianismo» e «la sua riflessione gnoseologica sulla fondazione delle scienze dello spirito non si lascia in realtà conciliare con l'impostazione vitalistica della sua filosofia»<sup>34</sup>. Trascurando «la peculiare ed essenziale storicità delle scienze dello spirito»<sup>35</sup>, Dilthey rende compatibile la teoria della conoscenza delle scienze dello spirito con lo standard metodologico delle scienze della natura, da cui trae il concetto di oggettività. Come

---

<sup>34</sup> Ivi, p. 282.

<sup>35</sup> Ivi, p. 285.

nell'ermeneutica romantica, secondo Dilthey, il ricercatore nel campo delle scienze dello spirito sta nei confronti del suo oggetto, il testo da comprendere, in una relazione di oggettività e contemporaneità simile a quella nella quale si trova lo scienziato nei confronti del suo oggetto di ricerca.

Poiché, secondo Gadamer, nella fondazione diltheyana delle scienze dello spirito, l'ermeneutica è «l'organo ed elemento universale della coscienza storica, per la quale non c'è più altra conoscenza della verità che non sia il comprendere l'espressione e, nell'espressione, la vita», nella storia tutto è comprensibile, poiché tutto diviene testo decifrabile. La ricerca sul passato storico viene pensata da Dilthey, infine, «non come esperienza storica, ma come decifrazione»<sup>36</sup>. Contro questa concezione, Gadamer sostiene che l'ermeneutica romantica e il metodo filologico come base della storiografia non bastano, perché «l'esperienza storica non è un procedimento di tipo scientifico e non ha l'anonimità di un metodo»<sup>37</sup>. Contro Dilthey e il suo latente cartesianismo, Gadamer si richiama a Heidegger e al conte Paul Yorck von Wartenburg. Il pensiero dell'essere e l'ermeneutica della fatticità del primo forniscono a Gadamer gli elementi decisivi contro il metodologismo e l'obiettivismo di Dilthey e il concetto di «appartenenza» di Yorck, con il quale Gadamer traduce l'heideggeriano «essere gettato», diventata centrale nel suo progetto di una filosofia ermeneutica.

Diversamente dalla tradizione dello storicismo, Dilthey compreso, Gadamer (con Heidegger) intende il comprendere non più come un puro concetto metodologico, bensì come «esistenziale», cioè come un carattere originario dell'essere della vita umana. Sottolinea Gadamer: «anche per Heidegger la conoscenza storica non è il progettare nel senso di una arbitraria pianificazione, ma resta un misurarsi sulle cose, una *mensuratio ad rem*. Solo che le cose qui non sono un *factum brutum*, qualcosa di dato in modo puramente esterno, qualcosa di fissabile e misurabile, ma hanno esse stesse in ultima analisi il modo d'essere dell'esserci»<sup>38</sup>. Questa misura di tutto ciò che è da conoscere a ciò che è conosciuto riceve il suo senso proprio dalla particolarità del modo d'essere che è comune a entrambi, e questo consiste, come Gadamer formula con Yorck, nel fatto che «né il conoscente né il conosciuto sono onticamente semplicemente presenti, ma sono storici, cioè hanno il modo di essere della storicità»<sup>39</sup>. Questa visione ha anche delle immediate conseguenze metodologiche: «noi facciamo storia solo nella misura in cui noi stessi siamo storici, significa che è la storicità dell'esserci in tutto il suo movimento di presentificazione e di oblio la condizione perché in generale sia possibile per noi renderci presente un passato». Il concetto di «appartenenza» posto

---

<sup>36</sup> Ivi, p. 286.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> Ivi, p. 308.

<sup>39</sup> Ivi, p. 309.

da Yorck contro il postulato diltheyano dell'«uguaglianza» viene sollevato da Gadamer al suo significato ermeneutico: «l'appartenenza è una condizione per la determinazione originaria dell'interesse storico non perché la scelta dei temi e l'impostazione dei problemi siano soggetti all'influsso di motivazioni extrascientifiche e soggettive [...] ma perché l'appartenere a tradizioni fa parte della finitezza storica dell'esserci in modo altrettanto originario ed essenziale quanto l'altro suo carattere, di essere un progettarsi in base alle possibilità future che gli sono proprie»<sup>40</sup>.

**III. Verità e Metodo**, come Gadamer ha giustamente sottolineato, è condizionata dalla storia degli effetti, sta cioè in una determinata tradizione del pensiero filosofico, alla quale appartiene anche Dilthey. Dilthey va superato, però, dal momento che è *il* rappresentante di un illuminismo storiografico ispirato metodologicamente ad un ideale di conoscenza storica che si rivela illusorio. La presa di distanza sostenuta dall'illuminismo storiografico nei confronti dell'oggetto della ricerca storiografica deve essere sostituito – questa la pretesa di Gadamer – dalla visione dell'ineludibile appartenenza. Comprendere non è più, perciò, nelle scienze dello spirito un metodo autonomo, un'azione della soggettività, bensì diventa il rientrare in un fatto della tradizione. Perciò nell'opera fondamentale di Gadamer non si trova nessuna acquisizione o ricezione dei concetti fondamentali di Dilthey in senso stretto: piuttosto si passa ad una separazione e ad una trasformazione del mondo concettuale della filosofia diltheyana della vita in una concettualità che ha le sue radici nella filosofia esistenziale.

L'ultimo Gadamer in una delle sue ultime più grandi pubblicazioni, la raccolta delle lezioni tenute a Napoli nel 1988 sugli inizi della filosofia greca, ha fatto alcune dichiarazioni molto importanti sul significato dei concetti diltheyani per la propria teoria ermeneutica. Gadamer mette in luce qui che per lui «ciò che sta alla base» di Dilthey è il concetto di «struttura», che «segna da parte delle scienze dell'uomo la prima opposizione alla penetrazione della metodologia delle scienze della natura». Dilthey osava «opporre resistenza», secondo Gadamer, attraverso la stabilizzazione di questo concetto, «alla tendenza predominante alla logica induttiva e al principio di causalità come uniche forme di spiegazione dei fatti»<sup>41</sup>. Il concetto di struttura, che nasce dall'architettura e dalla scienza della natura e viene inteso da Dilthey in modo ampiamente metaforico, indica «la connessione delle parti, delle quali nessuna viene concepita come prioritaria». La «struttura» esprime il fatto che «non esiste prima una causa e poi un effetto, bensì che si tratta di un gioco combinato di effetti»<sup>42</sup>. In questo contesto si trova un altro concetto che, specifica Gadamer, «è stato per me di grande importan-

---

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> Gadamer, *Der Anfang der Philosophie*, Reclam, Stuttgart 1996, p. 27.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 28.

za», il concetto di «connessione effettuale» (*Wirkungszusammenhang*), che «non mira ad una distinzione di causa ed effetto, bensì al collegamento degli effetti che stanno in relazione tutti insieme l'uno con l'altro». Con la «connessione effettuale», Dilthey vuole «giustificare l'originalità e l'autonomia delle scienze dello spirito», e, infatti, aggiunge: «in esso c'è una modalità di evidenza delle connessioni strutturali e un tipo di comprendere, che sono completamente diversi dai metodi con i quali lavoravano allora le scienze naturali che comprendevano meccanicamente»<sup>43</sup>. Nonostante la fecondità riconosciuta a tale concetto, Gadamer richiama l'attenzione sulla problematicità di tali connessioni strutturali attraverso l'esempio della filosofia presocratica. In questo contesto, secondo Gadamer, il principio strutturale fallisce, poiché non sono stati tramandati testi completi dei filosofi presocratici, ma solo frammenti e citazioni. A questa osservazione Gadamer collega una verifica decisiva, in linea con il principio della storia degli effetti: «non ci troviamo mai nella condizione di essere puri osservatori o ascoltatori di un'opera d'arte, poiché in un certo senso prendiamo costantemente parte alla tradizione. L'obiettivo di apprendere l'interiore struttura e connessione di un'opera non è come tale sufficiente a liberarci da tutti i pregiudizi che dipendono dal fatto che noi stessi siamo all'interno della tradizione»<sup>44</sup>. Gadamer esemplifica questa tesi nell'esposizione di Democrito fatta da Dilthey nella *Introduzione alle scienze dello spirito*, poiché essa mostra che anche «un pensatore così disciplinato come Dilthey» si attiene in ultima istanza ad «una prospettiva storica di ascendenza modernista»; egli si rafforza così nella sua convinzione «che anche lo storicismo, che riconosce l'individualità di ogni struttura, non è libero dai pregiudizi della sua epoca, che continuano ad agire anche nei sostenitori di questa prospettiva democratica»<sup>45</sup>.

Gadamer, contro la pratica storico-filosofica diltheyana, riassume l'inevitabile dipendenza dalla tradizione nel suo «principio della storia degli effetti» (*Wirkungsgeschichte*). Esso trova in queste tarde lezioni un'ultima pregnante formulazione. La «storia degli effetti» significa prima di tutto, per Gadamer, «che non è corretto pensare che lo studio di un testo o di una tradizione sia dipendente del tutto dalla nostra decisione. Questa libertà, una tale presa di distanza dall'oggetto indagato, semplicemente non esiste. Noi siamo tutti nella corrente vitale della tradizione e non abbiamo il sovrano distacco che mantengono le scienze della natura per condurre esperimenti e creare teorie. Risulta certo che nella scienza di oggi – ad esempio nella meccanica quantistica – il soggetto che misura gioca un altro ruolo rispetto a quello del puro osservatore oggettivo. Certo qui c'è qualcosa di completamente diverso dallo stare nella corrente della tradizione, e dal conoscere, a partire dalla propria condizionatezza, l'altro e

---

<sup>43</sup> Ivi, p. 29.

<sup>44</sup> Ivi, p. 31.

<sup>45</sup> *Ibid.*

le sue idee in quanto tali. Questa dialettica non concerne solo la tradizione culturale, cioè la filosofia, bensì anche le questioni morali. Anche qui, in effetti, non abbiamo a che fare con l'esperto, che ricerca da fuori le norme in modo oggettivo, bensì con un'umanità già formata da queste norme: con un'umanità che si trova già nel quadro della sua società, della sua epoca, del suo nesso di pregiudizi, della sua esperienza del mondo. Tutto questo è già attivo e determinate, quando si pone una questione e si interpreta una dottrina»<sup>46</sup>. Con la coscienza della «storia degli effetti» Gadamer si oppone nuovamente all'oggettivismo storiografico diltheyano e all'ingenuità del suo credo metodologico. E contro una teoria ermeneutica che pretende di uscire metodologicamente dalla connessione della tradizione nella quale essa è inevitabilmente implicata, Gadamer fa valere ancora una volta l'idea base della sua ermeneutica filosofica quando afferma: il senso di un testo o di un altro «relitto» culturale non si schiude nella «distanza del comprendere», bensì piuttosto nel fatto che chi comprende concretizza questo senso per sé, cioè lo applica alla sua corrispondente situazione ermeneutica.

---

<sup>46</sup> Ivi, p. 36.

## È ancora possibile la divulgazione?

*Roberto Leggero*

E chi l'ha detto che un filosofo lo possiamo trovare solo con  
il naso tra i libri, o seduto su un prato che osserva un fiore  
o con lo sguardo rivolto verso il cielo a contemplare l'infinità dell'universo?

Per capire cos'è la consapevolezza e se i filosofi possono aiutarci  
ad essere consapevoli mettiamoli alla prova

Classe IIIC, Istituto Magistrale "Bellini", Novara

Gli studenti liceali fanno spesso un'equivalenza indebita tra il loro docente di filosofia e un filosofo. Si sa (lo sanno coloro che studenti non sono più) che le due cose non corrispondono. Un professore di filosofia non è un filosofo, anche se è vero che ci sono stati filosofi che hanno insegnato filosofia al liceo ma, appunto, si trattava di persone destinate ad altro. Però, una cosa che si percepisce spesso, stando in cattedra nella scuola superiore, è la necessità di dare senso a ciò che si sta facendo, di indicare una direzione, di additare un significato. Molto spesso si ha davvero l'impressione di essere «messi alla prova» (come scrivono le studentesse della IIIC dell'Istituto Magistrale Bellini di Novara nel brano sopra riportato) nella maniera più onesta e profonda. E non importa allora indicare dei significati universalizzabili: l'importante è mostrare agli studenti che esiste almeno un significato dotato di valore (in primo luogo per chi lo propone) e che è possibile trovarne uno simile adatto a ciascuno.

D'altro canto, l'equivoco iniziale ("professore di filosofia" uguale a "filosofo") si chiarisce ben presto. Ma ciò consente di operare su un altro fronte, quello del "ritaglio" o, per usare un termine più corretto, della definizione. Si cercherà di chiarire la questione con un piccolo aneddoto. A Rovereto, città natale del filosofo Antonio Rosmini (1797-1855), in Contrada della Terra, una scritta – ormai bicentenaria – avvisa il passante che «percorrendo pensoso questa via Antonio Rosmini concepiva l'idea dell'essere base dell'alto suo sistema filosofico». L'amministrazione comunale ha scelto proprio il punto dove si trova questa scritta per collocare sotto di essa un cartello

stradale di divieto d'accesso, la cui presenza stride singolarmente con il ricordo dell'illuminante passeggiata di Rosmini.

È interessante notare come gli studenti si pongano davanti a un problema di definizione: com'è possibile che accada di isolare un particolare dal contesto e dallo sfondo nel quale tale particolare si situa? In che modo si costruisce la significatività – nei termini sopra riportati – di una porzione della realtà fisica che ci circonda? In che modo, cioè, ci rendiamo conto di essere ad un limite, di incontrare un confine, e che è possibile, sol che lo si voglia, ritagliare dalla costante presenza del mondo un particolare che rende quel mondo significativo in modo diverso? Ovviamente attirare l'attenzione degli studenti su tale capacità significa svolgere un esercizio il cui scopo non sempre è ben chiaro, ma che consente di incominciare ad intraprendere un cammino verso una definizione più precisa del termine “filosofia”. Tendenzialmente, nell'esperienza di chi scrive, il punto d'approdo di tale cammino sta nel definire la filosofia come “un ragionamento condotto fino in fondo”.

Ma la capacità di isolare i particolari dallo sfondo è un'attitudine filosofica? E se la risposta è positiva, tale propensione è un'attitudine, umana o addirittura animale? Si potrebbe ritenere che l'ultima ipotesi sia quella più valida: dopotutto è un fondamentale elemento di sopravvivenza la capacità di distinguere una preda o un frutto commestibile all'interno di un certo ambiente, e distinguere significa appunto isolare dal contesto ciò che, per qualche ragione, ci appare significativo. Tuttavia se, in quanto animali, siamo dotati di tale capacità di riconoscere il cibo (o anche le minacce) dallo sfondo, esiste uno sguardo che isola e che appartenga in maniera specifica al filosofo? Se c'è, esso dovrebbe riconoscere ciò che di significativo, dal punto di vista filosofico, si presenta nella realtà: ma che cos'è “il filosofico” nel reale? Ci si potrebbe chiedere se non sia il reale stesso. Ma allora, ovviamente, lo sfondo – tutto lo sfondo – corrisponderebbe al ritaglio, ovvero ogni punto dello sfondo potrebbe consentire il passaggio dalla realtà alla filosofia, ogni punto sarebbe limite e confine; ogni punto corrisponderebbe al passaggio verso un'altra “terra” che non corrisponde più a quella dalla quale proveniamo. Tale prospettiva è consolante, anche perché riempie la realtà di filosofia: anziché dio-in-ogni-cosa avremmo allora filosofia-in-ogni-cosa; e allo stesso modo per cui alcuni credenti affermano che dio si può adorare ovunque, la filosofia stessa si potrebbe fare dovunque, nei caffè, come effettivamente oggi accade, o sotto i portici, come si faceva in passato, con i pubblicani e con le peccatrici, con i saggi e con gli ignoranti. Persino nelle scuole.

Se si afferma che ogni punto del reale è dunque tutto il reale diventa oggetto opzionabile dallo sguardo del filosofo, ciò che accade è che si genera, in quel momento stesso un nuovo oggetto, il mondo inteso come oggetto filosofico, in cui ritaglio e sfondo coincidono. Un collezionista di soldatini di carta non si sognerebbe mai di ritagliare da un antico foglio intero le figurine che costituiscono il gioco. Egli sicuramente rico-

nosce le figure e lo sfondo ma ritagliarle non farebbe il *suo* gioco, ma un *altro* gioco. Allo stesso modo se riconosciamo una compattezza tra mondo e particolare, tra la strada lungo la quale Rosmini ha passeggiato, la sua passeggiata, Rosmini stesso, la passeggiata che si fa oggi a Rovereto, Rovereto stessa e così via, e si afferma: «questo mondo è il mio ritaglio», si sta pure antologizzando e determinando la nascita di un nuovo oggetto. Si tratta di oggetti leciti?

La scelta nell'indicare ciò che può diventare oggetto filosofico, cioè il limite oltre il quale sfuggiamo dall'attrazione gravitazionale della realtà per evadere nei cieli dell'astrazione (o nelle profondità abissali della mente, fedeli all'idea della duplicità delle vie da percorrere fino in fondo, come spiega Parmenide al giovane Socrate nel *Parmenide* di Platone), è immensa: dai cocchi di Platone alle mosche nella bottiglia di Wittgenstein. Ma quando si opera una scelta, ciò che si determina non è più soltanto la scelta stessa, una *antologia*, ma una produzione di realtà, una *ontologia*. La logica conseguenza dell'antologizzare è l'ontologizzare: se si "stacca" dalla realtà una sua porzione e la si esamina come se fosse un oggetto separato dal resto, ciò che accade è la produzione di un oggetto nuovo a partire da un evento sconosciuto. L'ancoraggio alla realtà e ai limiti di chi pensa è rappresentato per gli storici dai documenti, mentre per i professori di filosofia delle scuole secondarie è rappresentato dagli studenti.

Queste erano le preoccupazioni che specialmente hanno occupato la riflessione di chi scrive nel presentare a Novara un recente manuale per la scuola media superiore. Mostrare alcuni sensi possibili di un discorso filosofico, che altri hanno svolto, agli studenti di età compresa tra i 16 e i 19 anni (e quanta distanza c'è tra queste due epoche della vita!). Naturalmente non è così che si fa un manuale, non è così che si fa filosofia. Perché agire così significa tradire; e anche se questa è una parola più ambigua e "traditrice" di quanto essa non lasci supporre di primo acchito, si accetterà, per definirla, il primo significato del termine: "consegnare" (non per niente dalla stessa radice latina viene anche il termine "tradizione"). Il «senso peggiorativo» del termine italiano "tradimento", nel senso di "violazione della fiducia", «deriva dalla tradizione evangelica in cui Cristo è consegnato (=tradito) da Giuda e anche dall'uso di consegnare alle autorità i libri sacri, da parte di alcuni vescovi, durante la persecuzione contro i Cristiani di Diocleziano» (B. Colonna, *Dizionario etimologico della lingua italiana. L'origine delle nostre parole*, Roma 2004<sup>4</sup>). L'osservazione di Barbara Colonna è particolarmente interessante perché scrivere un manuale significa anche "consegnare" agli studenti i testi della lunghissima storia della filosofia occidentale e giudichi chi può se tale atto non comporti inevitabilmente un "tradimento". D'altra parte, se una tradizione consegna il proprio contenuto al futuro, con ciò opera il suo tradimento, perché trasforma quel contenuto. Allora la vera preoccupazione per chi decide di scrivere un manuale è la seguente: quale è il progetto entro il quale si colloca tale operazione?

*Divulgare*: «rendere noto a tutti o a molti, diffondere». Il termine deriva dal lati-

no *divulgare* (ingl. *to divulge*, spagn. *Divulgar*), un composto che rimanda alla parola *volgo* (*vulgus*). In italiano sono presenti varie espressioni che rendono più ambiguo il senso del verbo nel linguaggio comune, per esempio: “divulgare un segreto”, “divulgare notizie false o tendenziose”, mettendo in evidenza un elemento che sembra implicito nella divulgazione e cioè la “rivelazione” (come nelle espressioni inglesi e spagnole *to reveal*, *revelar* che corrispondono a *divulgare*). La definizione del *Dizionario enciclopedico Treccani* per il termine *divulgazione* è la seguente: «diffusione di teorie o dottrine scientifiche, filosofiche, politiche economiche etc. attraverso esposizioni piane e comprensibili, chiare senza tecnicismi e insieme sufficientemente sistematiche, sia come fine a se stessa, sia con lo scopo di interessare un sempre più largo strato sociale alle nuove scoperte, al progresso del pensiero e della scienza e di contribuire all’elevazione politico-culturale delle masse». In tedesco *Verbreiten*, da cui dipende il termine *die Verbreitung*, è composto dal prefisso inseparabile *Ver-* che amplia il senso del verbo *breiten*, che di per sé significa, appunto, “stendere, allargare”, corrispondente all’espressione inglese *to spread* che traduce anch’essa l’italiano “divulgare” nel senso di “diffondere”.

Storicamente potremmo far riferimento alla Riforma protestante per trovare un punto di inizio dei processi divulgativi: Comenius nella *Didactica magna* già individuava la necessità di un sapere essenziale, di cui tutti dovevano essere messi a parte, da diffondere con l’intento di migliorare l’individuo e, di conseguenza, la società in vista dell’obiettivo della pacificazione tra i popoli e le fedi. L’istruzione, a parere di questo studioso, doveva essere *vera* (si imparano cose utili alla vita), *completa* (si prepara la lingua, la mente, la mano) e *chiara* (ciò che si insegna deve essere chiaro e distinto). Come si vede verità, completezza e chiarezza, oltre che elementi centrali di un intento educativo innestato su di una prospettiva di progresso, sono le tre caratteristiche fondamentali della divulgazione, che si ritrovano nella definizione che ne dà il *Dizionario enciclopedico Treccani*. La divulgazione, in tale prospettiva, diventa essenziale per il popolo perché gli consente di partecipare ad un movimento di ascesa ma anche di progresso; quest’ultimo, a sua volta, si alimenta proprio del contributo proveniente “dal basso”. Secondo tale prospettiva non c’è progresso senza divulgazione e partecipazione di strati sempre più ampi di popolazione al patrimonio di conoscenze dell’umanità. Ma tale prospettiva porta con sé una conseguenza: ribaltando i termini, non c’è divulgazione se manca un “progetto” complessivo di crescita umana. È facile individuare anche nella riflessione di Comenius una delle ragioni che hanno condotto i paesi anglosassoni e protestanti in genere a costruire nel campo della divulgazione una tradizione che i paesi latini non possiedono. Naturalmente si potrebbe dire che lo stesso progetto di traduzione della *Bibbia* nelle lingue nazionali, caratteristico del protestantesimo corrisponda a un progetto divulgativo, mentre si può qui ricordare che l’antica traduzione dal greco al latino della *Bibbia*, condotta da san Girolamo, viene identificata come *Vulgata*.

Per venire a tempi più recenti, tuttavia, non v'è dubbio che Illuminismo e Positivismo hanno avuto un ruolo nella costruzione del concetto di divulgazione. L'impresa dell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert è, in ultima analisi, un progetto divulgativo che rispetta le condizioni poste da Comenius per l'educazione per tutti. Allo stesso modo l'età positivista, l'industrializzazione e il socialismo pongono il problema della tecnica e della diffusione della cultura utile al dominio sulla natura ma anche sulla tecnica (l'ingegnere è l'eroe dei romanzi di Jules Verne). Dai tecnocrati ai tecnici, agli operai specializzati, ai proletari, il processo di affrancamento (dalla natura o dal capitalista) passa attraverso il dominio del sapere in un orizzonte, ancora una volta, di trasformazione dell'umanità e di cammino verso il progresso. Le organizzazioni operaie di mutuo soccorso del XIX secolo si fanno promotrici della necessità dell'alfabetizzazione sia chiedendo ai governi europei leggi sull'istruzione obbligatoria, sia organizzando corsi e biblioteche per i propri affiliati. Nell'ultimo ventennio del XIX secolo la società torinese dei fabbri-ferrai organizzava una scuola di italiano, francese, disegno ornamentale e applicato alle arti, storia patria e geometria. A Graglia (Novara) presso la locale società operaia si organizzavano corsi di scuola serale in cui si insegnavano contabilità commerciale elementare, geometria, aritmetica, tutte "portate nel campo pratico" per i falegnami, muratori e selciatori locali. A Castellamonte, a Chivasso e a Ceretta Canavese si organizzavano scuole serali e domenicali con biblioteca. Nel 1853 la biblioteca della Società operaia di Torino disponeva di 1000 volumi<sup>1</sup>. Ma lo stesso discorso si potrebbe fare per molte altre aree d'Europa e in misura ancora maggiore rispetto all'Italia. Ovviamente tali attività comportano la preparazione, la stampa e la diffusione di testi adatti a essere utilizzati in contesti di didattica per adulti o anche dallo studente che autonomamente tenta di costruirsi una cultura. Da ciò la necessità di realizzare collane adatte all'istruzione popolare; in Italia l'editoria milanese giocò un ruolo importante sia attraverso le edizioni Hoepli (dal 1870) che iniziarono la loro storia con *I primi elementi di lingua francese* (1871), proseguendo con l'importante serie dei *manuali* tecnico-scientifici dedicati al commercio e alle attività tecniche e di mestiere. Da non dimenticare anche i fratelli Treves (1875) e la collana "Biblioteca amena", che pubblicava romanzi di prezzo accessibile (1 lira): nei primi anni del XX secolo erano in catalogo già migliaia di titoli. L'intento della collana era quello di contribuire all'edificazione del lettore e non solo al suo divertimento, proponendo romanzi di qualità anche di autori non ancora noti in Italia, facendo cioè della vera e propria divulgazione.

Oggi come si presenta il problema della divulgazione? Che cosa è "divulgazione"? Si può ancora pensare che essa esista quando si è perduto l'orizzonte di senso (il

---

<sup>1</sup> O. Azzolini, *Analfabetismo e istruzione popolare in Piemonte*, Centro Stampa della Giunta Regionale, s.l. 1986, pp. 25 e 59.

progresso, il miglioramento dell'umanità) rispetto al quale la divulgazione rappresenta una delle scale di accesso? Si dà ancora la possibilità di divulgare quando i materiali originali sono disponibili tramite innumerevoli fonti di informazione? In altre parole, postmodernità e divulgazione sono termini che possono essere accostati o sono irriducibili l'uno all'altro? Occorre riconoscere che, se si risponde "No, i due termini non possono essere accostati", si pone un'ipoteca molto grande sulla scuola; una risposta affermativa lascerebbe invece aperta una possibilità. È evidente, nella situazione attuale della scuola italiana, come ci si trovi in mezzo a un guado, per tante ragioni ma soprattutto perché è venuta meno (in tutte le classi sociali) la convinzione che effettivamente la scuola rappresenti una possibilità di elevazione e riscatto o, più semplicemente, che essa rappresenti un vantaggio strategico per l'individuo nel mondo del lavoro, delle professioni e, in generale, nella sua vita adulta. Quello che accade non è limitato alla scuola: è ciò che traspare anche dal degrado industriale del paese, con la vittoria della rendita sul rischio d'impresa. Nel caso della scuola la prospettiva della "rendita" induce una serie di comportamenti scorretti quali la "furbizia", gli esami universitari comperati, il conformismo, il familismo deleterio. È chiaro perciò che anche il problema di come si scrive un manuale di filosofia – poiché tale questione riguarda gli studenti, la scuola, le persone reali che esistono in un mondo reale – non riguarda tanto gli aspetti tecnici della scrittura o della struttura del manuale stesso, le teorie della conoscenza o dell'apprendimento, ma può venir affrontato soltanto entro una prospettiva più ampia, "politica" nel senso alto del termine: qual è la nostra idea di società? Qual è la nostra idea di destino dell'umanità? Qual è la nostra idea di essere umano? Quali sono i nostri valori? Disonestà? Furbizia? Ricchezza? Cinismo? Se sono questi i nostri valori davvero è impossibile fare scuola, davvero è impossibile fare divulgazione. Davvero non si possono scrivere manuali di filosofia.

SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA  
CONVEGNO NAZIONALE 2006

# **L'attualità della filosofia Dove va la filosofia in Europa?**

Pescara, 4-5-6 maggio 2006  
Organizzazione a cura della Sezione di Francavilla al Mare

La presenza e la funzione della riflessione filosofica nella vita culturale e nella organizzazione dell'insegnamento secondario e universitario del nostro paese hanno subito, negli ultimi anni, un processo di profonda trasformazione, tuttora in corso e dagli aspetti complessi e a volte contraddittori. È infatti innegabile un diffuso interesse per la filosofia in generale, interesse che approda assai spesso sui *mass media* e grazie ad essi mostra di essere in grado di coinvolgere in forme diverse e comunque con efficacia il pubblico dei non addetti ai lavori. È evidente che tale fenomeno è in sé e per sé assai significativo, sintomo chiarissimo di mutamenti cospicui nell'assetto culturale del paese. Le analogie con quanto si è venuto a produrre in questi medesimi anni negli altri paesi europei sono senza dubbio consistenti, e impongono di riflettere sulla natura e sull'entità delle dinamiche non necessariamente legate alla organizzazione degli studi secondari e superiori e della ricerca che sono in atto nell'intero continente e ne segnano e forse ne condizionano le interazioni con le altre aree più sviluppate del pianeta. Non mancano nello stesso tempo tratti di specificità nella situazione italiana, come d'altronde vale per le altre aree europee ad essa paragonabili per storia e struttura. In ogni caso pare incontestabile non solo l'interesse, ma la vera e propria urgenza di un esame della situazione complessiva che guardi a quella italiana in una prospettiva più ampia, e dunque nel contesto del dibattito intorno al carattere e al destino degli studi filosofici nell'intero Vecchio Continente, sia per quanto riguarda il ruolo da riconoscere e da salvaguardare della filosofia nel quadro del processo formativo, sia per quanto invece tocca direttamente la ricerca filosofica in senso stretto e la posizione che quest'ultima assume e definisce incontrandosi e confrontandosi con il lavoro della indagine scientifica nella molteplicità delle sue diramazioni.

La Società Filosofica Italiana intende contribuire allo sviluppo e all'arricchimento di tale dibattito dedicando il convegno nazionale del 2006 all'esame della condizione in cui gli studi filosofici versano nelle maggiori aree linguistico-culturali dell'Europa odierna.

Il convegno sarà articolato in quattro tavole rotonde, rispettivamente dedicate ai seguenti temi: "La filosofia e la sua tradizione"; "La filosofia e la scienza"; "La filosofia e la società"; "La filosofia e i valori", ed una conclusiva. Alle tavole rotonde parteciperanno studiosi italiani e studiosi non italiani attivi nell'area europea, in considerazione della ormai acquisita dimensione trans-nazionale di molte dinamiche culturali e del fatto che proprio gli studi filosofici mostrano di assolvere ad una funzione di prima importanza su tale piano e quindi nella prospettiva della possibile maturazione di una identità culturale comune del Vecchio continente. Allo scopo di far sì che niente vada perduto del dibattito e di assicurare a quest'ultimo la necessaria vivacità e immediatezza anche gli studiosi stranieri invitati faranno uso dell'italiano. Sarà inoltre riservato un adeguato spazio agli interventi del pubblico.

La partecipazione ai lavori del convegno si configurerà per i docenti come attività di aggiornamento. A tal fine sarà richiesta al MIUR anche l'autorizzazione all'esonero dall'insegnamento.

Hanno già assicurato la loro presenza: G. Cambiano (Pisa), W. Carl (Göttingen), M. Ciliberto (Pisa), M.L. Dalla Chiara (Torino), L. Floridi (Oxford/Bari), G. Giorello (Milano), C. Hughes (London), G. Marramao (Roma), F. Oncina Coves (Valencia), A. Pagnini (Firenze), U. Perone (Vercelli), S. Poggi (Firenze), G. Soldati (Fribourg, CH), S. Veca (Pavia), G. Wolters (Konstanz), Y.C. Zarka (Parigi).

Ulteriori informazioni saranno fornite sul prossimo numero del «Bollettino» e sul nostro sito Internet ([www.sfi.it](http://www.sfi.it)). Contatti: [stefano.poggi@unifi.it](mailto:stefano.poggi@unifi.it) oppure [carlo.tata-scioire@libero.it](mailto:carlo.tata-scioire@libero.it).

## CONVEGNI E INFORMAZIONI

### **L'insegnamento della filosofia e la relazione Scuola-Università Il pensiero e l'opera di Giuseppe Semerari**

Scuola e Università: nel nostro paese i due mondi appaiono oggi più che mai distanti e quasi rassegnati a vivere in solitudine la loro condizione di crescente disagio. Nel tentativo di risanare dall'interno questa frattura e favorire una circolarità feconda tra i due ambiti, il filosofo Giuseppe Semerari (1922-1996) ha testimoniato un impegno culturale appassionato e lungimirante.

*Percorsi nell'insegnamento della filosofia. La presenza di Giuseppe Semerari:* è stato questo il tema del Convegno svoltosi a Bari dal 6 al 7 aprile nell'aula magna del Liceo "Q. Orazio Flacco", promosso dall'Istituto scolastico con il patrocinio della Società Filosofica Italiana (sezione di Bari), del CIDI, dell'IRRE Puglia e dell'U.S.R. Puglia.

Le tre sessioni di incontri e dibattiti che hanno visto la partecipazione dei familiari dell'accademico barese, di studenti e di docenti provenienti dal mondo della scuola superiore e dell'università si sono articolate nei due momenti, teoretico e didattico, delle "Relazioni" sul tema e dei "Laboratori" con la divisione in gruppi di lavoro più ristretti.

Dopo i saluti del Dirigente Scolastico Amelia Conte che ha ricordato il breve, ma intenso periodo di insegnamento di G. Semerari al Liceo "Q. Orazio Flacco", di Beatrice Mezzina (Presidente CIDI-Bari) e di Ferruccio De Natale (Presidente SFI-Sezione di Bari e ordinario di Ermeneutica filosofica-Università di Bari), la relazione *Una filosofia per tutti: l'insegnamento di Giuseppe Semerari* di Mario De Pasquale (Liceo Classico "Q. Orazio Flacco") ha aperto i lavori del Convegno. Il senso e lo scopo del filosofare, la sua destinazione sociale universale, il «modello parmenideo» e il «modello protagoreo» nella riflessione storica e teoretica di G. Semerari, il primato dell'attività teoretica sulla storiografia condensato nel celebre motto kantiano sulla non insegnabilità della filosofia, ma solo del filosofare, la promozione nei giovani allievi di un «filosofare dal basso», sono stati i temi centrali affrontati nel suo intervento. A seguire, i laboratori didattici, con la proposta di una serie di interessanti percorsi modulari da parte di alcuni docenti delle scuole superiori: Sabino Lafasciano, *I conti con lo storicismo a partire da Vico*, Silvia Poli, *Possibilità e valore nell'esistenzialismo positivo di Abbagnano*, Anna Prencipe, *Il relazionismo di Paci*, Francesco Valerio, *Percorsi semerariani nella fenomenologia di Husserl*.

Nella seconda sessione dei lavori Valerio Bernardi (Liceo Classico "Q. Orazio Flacco") ha offerto una preziosa ricostruzione storica del contributo della rivista «Paradigmi», fondata e diretta da G. Semerari nel 1983, al dibattito sull'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria. Nel decennio che precede la stesura dei Programmi Brocca (1992), la sezione *Università e Scuola*, presente all'interno della rivista, costituisce uno spazio di riflessione sui problemi della didattica della filosofia unico nel panorama editoriale e accademico italiano. Particolarmente coinvolgente e stimolante per i ragazzi presenti è risultato il laboratorio su *Heidegger e il problema della tecnica* curato da Michele Illiceto e da Rossana De Gennaro. Da segnalare anche le proposte didattiche di Mauro Minervini, *Attraverso l'idealismo: insecuritates e complessità in Schelling*, Alberto Altamura, *Il marxismo aperto*, Elvira Rochowansky, *Critica e progetto dell'uomo nella fenomenologia di Merleau-Ponty*.

L'ultima giornata del Convegno è stata dedicata ad un ricordo affettuoso e carico di emozioni della figura e dell'opera di Giuseppe Semerari, con l'intitolazione di una sala della Biblioteca dell'Istituto scolastico alla sua memoria. Franca Pinto Minerva (Presidente IRRE

Puglia-Università di Foggia) e Raffaella Cassano (Università di Bari) hanno rievocato la Presidenza della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Ateneo barese, ricoperta da G. Semerari dal 1971 sino al 1977, negli anni più difficili e anche dolorosi della contestazione giovanile. Se nel 1968 il professore amplia la sua attività didattica, già scandita dalla ricerca di una sintesi tra «metodo storico» e «metodo zetetico», una prima ora di lezione frontale e un'ora di confronto aperto con gli studenti, promuovendo l'avvio dei seminari, negli anni successivi mostra fermezza e rigore nel respingere ogni deriva violenta ed estremistica del movimento studentesco.

A chiusura dei lavori, Ferruccio De Natale, fuori da ogni celebrazione retorica e accademica, ha reso omaggio al percorso umano e intellettuale del suo maestro, rivelandone il nucleo vitale e ancora attuale: il *principio della relazione* e la sua opposizione al *principio della sostanza*. In altri termini, una filosofia dell'essere inteso in senso «protagoreo» come radicale *insecuritas*, storicità, contingenza, responsabilità e possibilità in opposizione ad un modello filosofico «parmenideo» che considera l'essere assoggettato ad una verità eterna, rivelata, assoluta e necessaria.

È attorno a tale nucleo portante che si realizza nella teoresi semerariana quella feconda compresenza di orizzonti problematici, provenienti da fonti e tradizioni filosofiche diverse, il coscientialismo critico del suo maestro, Pantaleo Carabellese, succeduto a Giovanni Gentile sulla cattedra di Filosofia teoretica all'Università "La Sapienza" di Roma, il marxismo, l'esistenzialismo, la fenomenologia, il pragmatismo e il relazionismo di Enzo Paci.

Il senso radicale e profondo di questi due giorni, densi di emozioni personali e collettive, di memoria intima, rivissuta in ognuno di noi, ai quali, in tempi, forme e luoghi diversi, è toccato in sorte di incontrare la figura e l'opera di Giuseppe Semerari, è forse racchiuso in un passo del professore, citato da Rosa D'Achille nella sua lettura conclusiva *Il diario fenomenologico di G. Semerari*: «Tentare l'esperienza del finito che indefinitamente si apre alle esperienze finite. Mi piacerebbe scrivere un libro – *L'avventura del finito*».

Gianluca Gatti

### Identità europea e libertà

Nei giorni 8-10 settembre 2005 si è tenuto presso l'Istituto filosofico "Aloisianum" di Padova il 50° Convegno di formazione alla ricerca filosofica sul tema "Identità europea e libertà". Il convegno si è svolto nella forma di un seminario, nel corso del quale sono state discusse le relazioni introduttive di Roberto Mancini (Univ. di Macerata) su "L'Europa come promessa" e di Alessandro Ferrara (Università di Roma "Tor Vergata") su "L'Europa come spazio privilegiato della speranza". Entrambi hanno sottolineato il carattere *in fieri* dell'identità europea, auspicando che la costruzione di tale identità non avvenga secondo una modalità esclusiva e isolazionista, ma che punti al contrario alla complementarità e agli scambi tra culture in un'ottica di reciproca inclusione.

La prima relazione ha proposto una lettura della storia europea che ne mette in rilievo l'ambivalenza tra logica della *potenza* e logica della *libertà*, un'ambivalenza non solo morale e politica, ma anche antropologica e metafisica. Il professor Mancini ha premesso che la prima va intesa come un'energia indifferenziata che si dispiega nel perseguimento di uno scopo «a tutti i costi», mentre la seconda come un'energia specifica non coincidente con il libero arbitrio, che ne rappresenta solo una minima parte; essa ha una valenza più ampia che include la responsabilità, l'autenticazione dei desideri, la dignità e la capacità di trascendenza. «La libertà inizia quando

finiamo di reagire e cominciamo a rispondere», assumendoci quindi la responsabilità della relazione. Perseguendo la logica della potenza, l'Europa si affermerebbe entro una dialettica di subalternità e imitazione rispetto alla politica imperiale degli Stati Uniti, con la conseguenza di alimentare la frammentazione degli Stati europei, impedendo l'emergere di un'identità comunitaria. Se invece si coltivassero le prospettive di libertà presenti nella nostra storia, l'Europa potrebbe avviare la costituzione di un'identità fondata su un sistema di diritti e doveri civili, a garanzia di una convivenza democratico-dialogica tra gli Stati dell'Unione. Ciò comporterebbe inoltre un'assunzione di responsabilità nei confronti degli altri popoli, in particolare di quelli del Sud del mondo: la promessa di promuovere la pace, la giustizia e la dignità della persona anche su scala mondiale.

Il professor Mancini ha quindi evidenziato il contributo della riflessione filosofica al ripensamento critico della nostra storia, per delineare il profilo dell'identità europea, tracciando una linea di lettura della nostra tradizione che fa capo a Husserl e viene poi sviluppata da Habermas. Il pensiero di Husserl riconosce nella filosofia e nella razionalità il più grande patrimonio della nostra cultura, di cui l'Europa ha, a suo giudizio, da promuovere la condivisione. Una prospettiva senza dubbio eurocentrica, ma priva delle ingenuità dei sostenitori del primato occidentale. In questo caso, ha puntualizzato Mancini, prevale piuttosto un'ottica comunitaria, in cui l'individuo è identificato con il tutto di cui è parte. Un'identificazione ove libertà e ragione sono però correlate con la logica della potenza, soprattutto quando l'individuo viene sacrificato alla comunità, come durante la Rivoluzione francese.

Per questo motivo il relatore ha preso in esame un'altra linea evolutiva, assunta come complementare alla prima, che va da Maria Zambrano alla Arendt e a Levinas, accomunati dall'essersi fatti interpreti delle grandi tragedie della nostra storia e dall'impegno a far risorgere l'Europa nella sua identità spirituale. Particolare attenzione è stata dedicata al pensiero di Maria Zambrano, soprattutto alle sue riflessioni sulla memoria spirituale della coscienza europea, intesa della relazione tra il soggetto umano e il divino, inteso quest'ultimo come assoluto e radicalmente "altro". Questa lettura della Zambrano ha evidenziato che la capacità di trascendenza è strettamente legata alla libertà, ed infatti tale capacità è venuta meno con i totalitarismi. Nei tempi più recenti è prevalsa invece la deferenza nei confronti delle potenze che si sono affermate. Proprio questo rende più difficoltoso il processo di integrazione europea che, pur non potendo eliminare i conflitti, richiede comunque il riconoscimento di un orizzonte più ampio di ciascuna cultura.

Maria Zambrano indica l'origine della logica della potenza nella deformazione, interna al cristianesimo, del Dio della misericordia nel Dio dell'onnipotenza. Da qui deriva, a suo giudizio, l'invidia ontologica dell'essere umano che, rispecchiandosi nel divino, intende la libertà come onnipotenza; un processo che può essere messo in atto solo da chi, come l'uomo, ha a che fare quotidianamente con la propria impotenza. La libertà così acriticamente concepita diviene essenza indeterminata e creatività infinita. La filosofa individua però nelle nuove costituzioni della metà del Novecento una svolta etica: esse indicano infatti una misura fondativa della libertà nella dignità.

Mancini ha concluso la sua relazione sottolineando come il valore incondizionato della persona, che non si perde né si guadagna, rappresenti il vincolo interumano più originario, sulla base del quale è possibile costruire un cammino che prepari la pace.

La relazione di Alessandro Ferrara ha invece analizzato le caratteristiche fondamentali della *polity* europea, così come vengono recepite dal recente Trattato costituzionale. Il discorso ha preso le mosse dal Preambolo (in cui l'Europa è definita «lo spazio privilegiato della speranza umana»), allo scopo di individuare le principali novità del testo del Trattato e stabilire in che modo contribuiscano a delineare i tratti di un'identità politica diversa da ogni altro ordinamento liberal-democratico fin qui realizzato. In prima istanza l'istituzione dell'Unione europea è ascritta

non solo alla volontà dei governati ma anche a quella dei cittadini, aspetto assente nelle altre costituzioni federali. Nel Preambolo, proprio nello stesso contesto in cui si fa riferimento all'Europa come «spazio privilegiato della speranza umana», ci si propone la difesa dell'ambiente e si sostiene la solidarietà intergenerazionale. Tra gli obiettivi dell'Unione per ben due volte si sottolinea la promozione della pace, scopo perseguito fin dal trattato di Roma. La «Carta dei diritti fondamentali dell'Unione» approfondisce quindi i temi della dignità, della libertà, dell'uguaglianza, della solidarietà, della cittadinanza e della giustizia. In particolare si riconosce che la dignità umana è inviolabile, con riferimento al diritto alla vita e all'integrità della persona. Si fa specifico divieto delle pratiche eugenetiche e si proibisce di fare del corpo umano una fonte di lucro. Per quanto riguarda la libertà e la sicurezza, si introducono nuove specificazioni del relativo diritto, come la protezione dei dati personali e il rispetto della pluralità dei *media* e dell'informazione, oltre al divieto di espellere chiunque verso uno Stato che preveda la pena di morte o pratici la tortura. In merito all'uguaglianza, l'Unione assicura la parità tra uomini e donne in tutti i campi, sancita per la prima volta a livello costituzionale. Si riconoscono e si rispettano inoltre il diritto degli anziani e dei disabili a condurre una vita indipendente, autonoma e dignitosa, e a partecipare alla vita sociale e politica. Riguardo alla solidarietà, l'Unione si propone infine la tutela dei consumatori rispetto alle grandi forze economiche, estendendo il diritto costituzionale anche alla sfera dei rapporti privati.

Alla luce di questi contenuti la «speranza» di cui l'Europa costituirebbe lo «spazio privilegiato» indica, a giudizio del professor Ferrara, un contesto politico in cui la dignità umana è protetta nel modo più esteso rispetto ad altri. A questo proposito il relatore ha istituito un confronto teso a far emergere la specificità dell'Europa rispetto all'Occidente. Negli U.S.A. la democrazia si è consolidata anche grazie all'assenza di vicini bellicosi, fatta eccezione per il nemico per così dire «etnico» (i pellerossa) che comunque è stato facilmente annientato. Ciò ha contribuito a far emergere la *cultura della frontiera*, alimentata dalla convinzione di poter estendere in modo illimitato il proprio modello culturale e politico. A ciò si associa la riduzione dell'avversario a variabile militare, riduzione che comporta la superfluità del dialogo diplomatico e l'esaltazione della fermezza. La cultura della frontiera è invece estranea ai paesi europei, che nel corso della loro storia hanno sperimentato l'impossibilità di «eliminare» il nemico. Nessuno Stato può pensare di prevalere sugli altri, se non per una determinata fase storica. Per questo Ferrara ha indicato la specificità dell'Unione europea nella necessità del dialogo per affrontare i conflitti.

Vi è un altro motivo per il quale l'Europa si può qualificare come «spazio privilegiato della speranza», vale a dire il particolare rapporto tra il capitalismo e democrazia che qui si è realizzato. A differenza degli Stati Uniti, qui il capitalismo è accettato come il prezzo da pagare per il bene della democrazia; il mercato è perciò uno strumento, non una fonte di valore, e non dovrebbe compromettere lo Stato sociale. Negli U.S.A. invece l'insensibilità per chi è escluso dalla competitività rende molto debole il tessuto sociale, facile a lacerarsi a qualunque sollecitazione. Al riguardo Ferrara ha esteso il confronto prendendo in considerazione l'Oriente, dove al contrario il capitalismo convive con il minimo di democrazia, come in Cina o a Singapore, e per fare funzionare le imprese si accettano condizioni di lavoro che non garantiscono alcuna tutela.

Ferrara ha concluso sottolineando i tratti di atipicità del trattato costituzionale europeo rispetto ad altri: in primo luogo è strumento di consolidamento di una realtà politica ancora *in fieri* (basti pensare alla provvisorietà dei confini). In secondo luogo recupera il modello della *civitas* come pluralità di *gentes*, contro quello del *demos*. Inoltre la Costituzione europea (a differenza di quella degli Stati Uniti o della Repubblica francese, che segna una rottura con il passato) ha la funzione di interpretare il passato per creare uno spazio di interazione tra culture diverse. Essa infine scioglie il nesso tra costituzione e Stato in quanto costituisce l'apparato legislativo di un ordinamento sopranazionale.

Le relazioni hanno suscitato un vivace dibattito, alimentato anche da diversi contributi dei partecipanti su temi di particolare interesse: in primo piano le differenti culture che caratterizzano l'Unione europea, riconosciute anche nel Preambolo della Costituzione, che assume come motto "Unità nella diversità". Il compito dell'Unione è risultato perciò quello di mediare tra identità diverse, piuttosto che quello di imporre un'identità predefinita. Questa discussione ha fatto emergere la problematicità connessa allo stesso concetto di *identità*, soprattutto quando viene attribuito all'ambito culturale. L'uomo, si è puntualizzato, è un essere la cui identità si scopre storicamente nell'incontro con l'altro. Di qui una nozione dialettica di *identità*, che la coniuga strettamente con quella di *alterità*. La riflessione ermeneutica ha portato anche a mitigare le critiche all'eurocentrismo, nella consapevolezza metodologica che ogni pensiero è situato. Si è discusso infine sul rapporto tra religioni e laicità: dopo aver distinto tra cristianesimo come dato confessionale e cristianità come *ethos* universalistico, si è riconosciuta in quest'ultima una componente essenziale della coscienza europea.

Marina Savi

### Filosofia in pratica

Il 28 settembre 2005 si è svolto presso la Facoltà di Lettere e Filosofia di Arezzo un convegno dal titolo "Filosofia in pratica", organizzato dalla sezione locale della SFI in collaborazione con il Dipartimento di Studi Storico-Sociali e Filosofici e la casa editrice "Apogeo". Negli ultimi decenni è grandemente cresciuto l'interesse pratico per la filosofia e le sue applicazioni nel campo della vita familiare, del mondo del lavoro e dell'economia. Il convegno si è proposto di capire in particolare il ruolo della "consulenza filosofica", della sua specificità e dei suoi campi di applicazione, tentando di rinvenirne anche i rapporti con le altre pratiche di aiuto (in particolare le psicoterapie). Dopo il saluto delle autorità, del preside della Facoltà di Lettere e Filosofia di Arezzo, prof. Camillo Brezzi, del direttore del Dipartimento di Studi Storico-Sociali e Filosofici, prof. Mariano Bianca, e del direttore di "Apogeo", dott. Virginio Sala, il convegno si è aperto con la presentazione del volume *La cura degli altri. La filosofia come terapia dell'anima* da parte dei curatori Walter Bernardi e Domenico Massaro. Il volume fa parte della Collana "Work in progress" dello stesso Dipartimento e riunisce vari contributi sul significato della "consulenza filosofica", sui suoi campi di applicazione e più in generale sulla filosofia pratica e l'etica. Nel presentare il volume, Domenico Massaro ha messo in rilievo come l'interesse per le nuove pratiche filosofiche si inserisca nel quadro della ripresa, nel dibattito contemporaneo, dell'etica degli antichi (Aristotele e gli Stoici, in particolare), che ha rilanciato la responsabilità della filosofia come "cura intellettuale" più che come incremento di sapere. Nei testi classici, infatti, rinveniamo non solo un grandioso patrimonio di sapienza e ragionevolezza, ma anche competenze di carattere logico e formale di grande utilità oggi per assumere decisioni dotate di senso, quali l'analisi dei termini di un problema, la capacità di ordinare i dati e disporli in una veduta unitaria, l'uso della deduzione, dell'induzione, ecc.

Nella seconda parte della mattinata il convegno è proseguito con l'intervento del prof. Andrea Poma dell'Università di Torino, fondatore dell'associazione per la consulenza filosofica "Phronesis". Poma ha messo in evidenza come la consulenza filosofica, più che formulare tesi, proponga ipotesi di indagine sul soggetto, utilizzando quello che egli stesso ha definito il «metodo del concetto». All'intervento di Poma è seguito un acceso dibattito sui limiti disciplinari e le prospettive di questa nuova forma di pratica filosofica. Nel pomeriggio si è tenuta una tavola rotonda, che ha approfondito il tema del rapporto tra consulenza filosofica e psicoterapia e alla quale hanno parteci-

pato sia psicologi che consulenti filosofici, psicoterapeuti, sociologi e filosofi: Walter Bernardi, Enrico Cheli, Piero De Domini, Loretta Fabbri, Domenico Massaro, Mario Micheletti, Bruno Rossi (tutti docenti all'Univ. di Siena), Neri Pollastri (Associazione "Phronesis") ed Emidio Spinelli (Univ. di Roma "La Sapienza"). Ne è sorto un dibattito interessante che ha contrapposto da una parte la necessità di un *counseling* "olistico", che tenga conto cioè di tutte le componenti della persona, dall'altra parte la rivendicazione del *proprium* della filosofia, che con la sua specificità consente un approccio diverso rispetto alle altre pratiche di aiuto.

Maria Chiara Milighetti

### Prospettive per la storia dei concetti nel ventunesimo secolo

La conclusione all'inizio del 2005 dell'*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, la monumentale enciclopedia di storia dei concetti edita dal gruppo di ricerca fondato da Joachim Ritter con il patrocinio della *Mainzer Akademie der Wissenschaften*, è stata l'occasione per un Convegno internazionale svoltosi presso l'Università di Verona nei giorni 30 settembre-2 ottobre 2005 e dedicato alle prospettive per la storia dei concetti nel ventunesimo secolo. L'obiettivo degli organizzatori era invitare a riflettere sullo *status* della storia dei concetti in relazione alle nuove tecnologie di comunicazione. Il convegno ha in primo luogo inteso riunire le tradizioni della storiografia filosofica italiana, che con il suo organico di quattrocentoquaranta tra professori e ricercatori non ha pari al mondo, e confrontarle con le scuole storiografiche tedesche e americane per meglio discutere metodologie e contenuti della storia dei concetti.

In rappresentanza dell'*Historisches Wörterbuch der Philosophie* (*HWPph*) erano presenti Walter Tinner, Margarita Kranz e Helmut Hühn. Walter Tinner, che lavora da decenni presso la casa editrice basilese Schwabe, ha ricostruito le vicende editoriali dello *HWPph* a partire dalle discussioni programmatiche avviate nel lontanissimo 6 febbraio 1961 fino alla conclusione del dodicesimo e ultimo volume all'inizio del 2005, vicende editoriali che hanno visto lo sforzo congiunto di non meno di circa cinquanta curatori e millecinquecento autori. Margarita Kranz redattrice dello *HWPph*, ha puntualizzato i problemi metodologici delineati nel primo volume dell'opera. Inizialmente, si voleva presentare lo *HWPph* come un semplice aggiornamento del dizionario filosofico di Rudolf Eisler degli anni Trenta del ventesimo secolo, ma durante la stesura dei primi articoli è venuta affermandosi l'idea che una "storia dei concetti pura" fosse possibile e che vi fosse una metodologia per realizzarla. Helmut Hühn, anch'egli redattore dello *HWPph*, ha ricostruito la storia della metodologia della storia dei concetti a partire dalle riflessioni di Herbart, Trendelburg e Eucken, mostrando come la storia dei concetti si sia sviluppata nel ventesimo secolo dallo stretto legame fra le ricerche ermeneutiche sui concetti e i loro contesti storico-culturali in contrasto con la talvolta sterile storia dei termini proposta in sede linguistica.

Rudolf Makkreel, che è stato direttore sia del «Journal of the History of Ideas» come del «Journal of the History of Philosophy», ha sottolineato l'importanza dell'approccio ermeneutico per la storia dei concetti, approccio necessario per la comprensione del concetto nel suo contesto storico e culturale. Le tesi di Makkreel e in generale la posizione assunta dal «Journal of the History of Ideas» sono state riprese da Ulrich Johannes Schneider, della Herzog August Bibliothek di Wolfenbüttel, che ha sottolineato l'importanza della storia intellettuale come prospettiva sulla storia dei concetti. La storia intellettuale sarebbe, secondo Schneider, più comprensiva della storia della filosofia e permetterebbe di concepire il concetto all'interno di un orizzonte significativo formato sia dal testo che dal contesto. Massimo Marassi e Virgilio Melchiorre sono stati i portavoce del gruppo

di ricerca che sta preparando la terza edizione, completamente rivista, dell'*Enciclopedia filosofica*. Marassi ha puntualizzato la necessità di congiungere la storia dei concetti con la storia dei problemi e di fondare una enciclopedia aperta e pluridimensionale che permetta di soddisfare continuamente la richiesta di significati e contenuti. Marta Fattori, Eugenio Canone e Marco Veneziani hanno invece rappresentato il *Lessico Intellettuale Europeo* fondato da Tullio Gregory. Il *Lessico Intellettuale Europeo* si occupa della storia delle idee e della terminologia di cultura nell'epoca moderna, della storia del pensiero filosofico-scientifico e della terminologia di cultura nella tradizione greco-latina, ebraica e araba. All'interno di queste linee di ricerca, Marta Fattori ha presentato il *Lessico filosofico dei secoli XVII e XVIII*, Eugenio Canone ha introdotto il tema dei lessici filosofici d'autore con riferimento all'enciclopedia bruniana e campanelliana e Marco Veneziani ha esposto i risultati dei suoi lavori basati su Spinoza e Vico. Connessi ai lavori del *Lessico Intellettuale Europeo* sono i progetti esposti da Emidio Spinelli sulla edizione elettronica delle testimonianze di Socrate e dei socratici minori congiuntamente alla pubblicazione su supporto digitale dei frammenti dei presocratici. Costantino Esposito ha presentato «Quaestio», una nuova rivista internazionale che si promette annualmente di esaminare la storia della tradizione della metafisica. Gregorio Piaia ha rappresentato il gruppo che ha di recente completato la *Storia delle storie generali della filosofia* e ha presentato un nuovo progetto di ricerca dedicato alla relazione che lega le storie della filosofia alle tradizioni nazionali. Paolo D'Iorio ha mostrato l'importanza delle nuove tecnologie come strumenti per il lavoro filosofico, facendo l'esempio del progetto *HyperNietzsche*, che consente l'acquisizione libera di materiale filosofico di ricerca. L'intervento di Enrico Berti si è fondato sull'analisi dei concetti di sostanza, potenza e atto. Berti ha mostrato come la ricostruzione della storia del concetto possa essere utile per capire la ricezione di un autore nella tradizione filosofica e come le diverse interpretazioni dei concetti abbiano portato a letture differenti dei medesimi autori. Alfredo Ferrarin ha sviluppato il proprio intervento sulla storia del concetto dell'immaginazione sottolineando possibilità e limiti del contributo offerto dall'approccio della storia dei concetti per l'analisi di un problema filosofico. Luigi Cataldi Madonna ha contestato la validità di una storia dei concetti priva di fonti critiche adeguate, sostenendo l'importanza di orientare i progetti di ricerca verso edizioni critiche degli autori. Massimo Ferrari ha parlato della necessità di introdurre nuovi mezzi informatici per la diffusione di materiale filosofico soprattutto legato alle opere non pubblicate. Altri interventi di Christia Mercer, Enrico Peruzzi, Massimo Dell'Utri, Pietro Kobau, Giuseppe Micheli, Erasmo Leso, Edoardo Tortarolo, Annalisa Belloni, Andrea Cusumano, Giorgio Graffi, Lorenzo Picotti, Elena Agazzi, Bernard Aikema, Gianmario Borio, Attilio Mastrocinque, Gian Mario Bravo, Franco Gianturco, Fulvio Longato, Salvatore Patti, hanno arricchito il dialogo sui contenuti e sulla metodologia della storia dei concetti.

La conferenza si è conclusa con la presentazione da parte di Riccardo Pozzo, organizzatore del congresso, di un progetto internazionale dedicato alla messa a fuoco di una nuova metodologia e alla messa a disposizione di un campione significativo di nuovi lavori sulla storia dei concetti. Il progetto avrà il formato di un *Research Training Network*, secondo le modalità stabilite dal *Seventh framework programme of the European Community for research, technological development and demonstration activities*. È un progetto che darà lavoro a giovani ricercatori tra i venticinque e trentacinque anni, specializzati in un approccio interdisciplinare. Esso si basa sulla stretta collaborazione delle aree culturali italiana, tedesca e anglo-americana congiuntamente a altre nazioni europee. Il progetto parte dalla riconsiderazione dell'interdipendenza fra la storia dei concetti e la storia dei problemi, cercando di trovare una soluzione per la edizione di un dizionario interdisciplinare in lingua inglese. L'organizzazione del congresso è stata anche la prima iniziativa della neonata sezione veronese della Società Filosofica Italiana.

Marco Sgarbi

## LE SEZIONI

### Arezzo

#### *L'arte nelle filosofie: quattro incontri ad Arezzo*

La sezione provinciale di Arezzo della SFI, in collaborazione con il dipartimento di Studi Storico-Sociali e Filosofici dell'Università di Siena ed Arezzo, con il Liceo Scientifico "Francesco Redi" di Arezzo e con il Liceo Scientifico "Galileo Galilei" di Poppi, ha organizzato, nell'anno 2004-2005 un ciclo di incontri sul tema "L'arte nelle filosofie", per cogliere il complesso rapporto che lega l'espressione artistica al pensiero filosofico. Il ciclo, aperto a chiunque fosse appassionato alle problematiche trattate, ha avuto anche la valenza di seminario di formazione per i docenti di filosofia, lettere, arte e religione.

#### *1. La musica in Nietzsche, filosofo e compositore (Relatore e pianista: Simone Zacchini)*

Riflettendo sul linguaggio delle composizioni di Nietzsche (un *corpus* di più di settanta brani) è possibile considerare due importanti elementi: uno storiografico (i rapporti di N. con Wagner), l'altro teoretico (elaborazione del concetto di dionisiaco). L'interesse di queste composizioni dunque non è semplicemente documentaristico, ma funzionale alla comprensione del pensiero dell'autore. Si può suddividere la musica di N. in tre periodi.

I- Periodo "classico" (1854-1861). La musica è sentita come completamento della religiosità. Gli autori di riferimento sono Haydn e Beethoven. La forma classica è assimilata alla purezza.

II- Periodo "romantico" (1861-1863). È il periodo della svolta dal un cristianesimo fervente alla negazione della propria fede, riferendosi ora a uno spirito primigenio e abbandonandosi ad un'ascesi mistica. Cambiano i modelli (Schumann) e il linguaggio. Affascinato da Wagner (*Tristano e Isotta*), N. parla di «demoniaco musicale», attribuendogli diversi significati: passionalità, eroismo, paganesimo, quest'ultimo percepito come mondo degli istinti e della barbarie. La musica non è più subordinata alla religione, è interiorità che esprime se stessa.

III- Periodo "dionisiaco" (1864-1887): quando N. incontra Wagner, tra il 1869 e il 1871, sono già tre anni che non compone più. È ormai lontano dal compositore che dall'orizzonte "pagano" del mito si avvicina alla religione. All'opposto N. passa dalla religiosità fervente ad una sorta di paganesimo ed elabora il concetto di "dionisiaco", molto ambiguo, tipico di un periodo di crisi e senza l'impulso creativo che aveva caratterizzato la fase del "demoniaco". Mentre Wagner dà vita al *Parsifal*, il filosofo imbocca la strada di un *logos* diverso, femminile e vitale, incarnato da *Carmen*, la grande Dea mediterranea in contrasto con il freddo inverno di Naumburg e con le eroine wagneriane, sterili e che nulla sanno della grazia, della passione e della vita.

Dall'intervento di Zacchini esce un profilo di N. in cui la musica ha un peso determinante: sebbene autodidatta, intento ad esplorare il pianoforte e a trascrivere da brani per orchestra piuttosto che comporre direttamente per il pianoforte, questo A. mostra nelle sue opere una considerevole musicalità interna, al punto di farci dire che è un uomo "di orecchio" piuttosto che "di occhio".

#### *2. La Filosofia della musica da Bloch a Adorno (Relatore: Ferdinando Abbri)*

Abbri ha rilevato che, nel pensiero di B., la concezione della musica è strettamente collegata alla "filosofia della speranza", in quanto la musica ci colloca in un orizzonte di attesa e aspettativa, nella gravidanza delle cose future. Ciò è indubbiamente legato alla temporalità della musica, che però è eccentrica rispetto a quella storica (cfr. Schopenhauer). Proprio tale eccentricità, collocando la musica al di fuori dell'orizzonte concreto, ne fa per eccellenza il luogo dell'utopia e quindi della verità. Per B. infatti la realtà concreta, con cui ci rapportiamo empiricamente (l'effettuale di Hegel), non è e non può essere il luogo della verità: la verità è nella latenza.

La musica mette in campo tematiche come simbolicità, riconoscimento del sé, soggettività.

Perché, si chiede B., il suono (riferendosi semplicemente alla parola) esprime qualcosa? Perché vi è un soggetto che vuol parlare. Si oggettiva nel suono e si ascolta. Così la musica, in continuità con la parola, ha il potere di illuminare un'interiorità riconquistata e si traduce nell'(auto)ascolto.

B. amava i profeti, gli annunci, il Marx profetico. Per lui dai desideri dei singoli alle opere d'arte e dai grandi miti collettivi fino all'arte di consumo, come il cinema e la canzone, si delinea una «ontologia del non ancora».

La riflessione di T.W. Adorno ha un forte impatto sulla musicologia del primo Novecento, così come l'avanguardia musicale viennese ha inciso profondamente sul suo pensiero.

Ogni linguaggio, sostiene A., instaura una dialettica soggetto/oggetto, una contraddizione che non si risolve mai. La dialettica è quindi “negativa”, lascia aperta l'opposizione.

Schönberg, padre della dodecaфония, è considerato da Adorno come un compositore autenticamente “dialettico”, poiché mette in evidenza la contrapposizione cui si accennava, senza tentare di risolverla. La musica ha il compito di smascherare lo spirito dominante (dei sistemi di potere, dei meccanismi economici e sociali consolidati) emancipandosi dall'idea di apparenza e attribuendosi uno statuto ontologico. Ma anche gnoseologico, filosofico e politico! Per essere vera, infatti, non deve farsi assimilare dal contesto sociale, politico, commerciale (e quindi mercificata, reificata), ma essere dissonante rispetto a questo, costituire elemento di rottura, di denuncia. A. ritiene che, all'interno dei meccanismi di produzione-consumo (ivi compresi quelli per la produzione di consenso), la riproducibilità della musica faccia perdere valore alla musica stessa.

### 3. *Arte e Religione nel Romanticismo tedesco (Relatore: Giancarlo Baffo)*

Giancarlo Baffo ha evidenziato, attraverso una ricerca densa di riferimenti bibliografici, i rapporti fra l'arte, la religione, l'aspirazione all'infinito e il nichilismo di fine Ottocento.

In particolare l'estetizzazione diffusa della civiltà della comunicazione, che si risolve spesso in una semiosi infinita ridotta a puro gioco, insieme al nichilismo sul versante etico, sono due fattori di matrice romantica, che costituiscono le radici della contemporaneità.

Il Romanticismo, non è una “dottrina” monolitica. Vi ritroviamo tanto la scuola di Jena (fine '700), di impronta progressista, che la scuola di Heidelberg (1820-1840), conservatrice e a sfondo religioso.

La natura non è più inscritta nel modello di orologio come lo era per gli illuministi e per il meccanicismo in genere, ma viene posta, prendendo spunto soprattutto da Fichte, sotto il segno dell'organismo, organismo in cui si trova lo spirito (sia pure “addormentato”), in cui tutto è correlato con tutto, e che può essere compreso soprattutto con l'arte e la poesia, che hanno carattere intuitivo.

La concezione sacrale della parola attraversa tutto il pensiero romantico, ed è comune a differenti ambienti. Ma non si tratta della parola-idea-concetto-verità, è piuttosto la parola-*hybris*-mito-fiaba-tragedia, non per dire la verità del mondo, ma per sottrarlo ad ogni tentazione fondamentalista, per “renderlo romantico”, per teatralizzarlo e dissolverlo nella *hybris* affabulatoria.

Dell'essere più che dire che è occorre dire che accade, e accade nella parola. Nel classicismo l'essere precede il verbo, nel romanticismo è il contrario.

La parola apre e fonda un mondo, anzi il mondo, acquista un carattere demiotico, di artificialità, di virtualità, un po' come accade (è stata l'osservazione di alcuni dei presenti) per il “cyberspazio”.

Si ricerca il mito come origine e fondamento di ogni rivelazione e nell'ultimo Schelling (ma anche in Novalis e altri) si ricerca il mito come radice trascendentale del Trascendente, si salda lo iato tra mitologia e rivelazione: Dioniso e Cristo si identificano.

Con Nietzsche l'annuncio della morte di Dio, da parte dell'uomo folle, nella *Gaia*

*scienza*, non è altro che una metafora della “consumazione” di un’idea: l’oltre-uomo non ha bisogno di nessun idea del trascendente per essere “fedele alla terra” e alla sua bellezza. Proprio per questo non dobbiamo meravigliarci che le “scienze dure” (elettromagnetismo, termodinamica...) abbiano, nello stesso ’800 del trionfo della poesia, il loro secolo “d’oro”. Non offrono un rispecchiamento immediato del reale, e, al contempo, non rinviano a nessuna metafisica, hanno una loro autonomia esplicativa e punti di continuità con l’arte.

È il romanticismo che rompe, irreversibilmente, l’uno eracliteo e l’idea di unità che, veicolata dal *logos*, attraversa fino a quel momento tutta la storia del pensiero occidentale. Il rifiuto, oltre che dell’unità, è anche del compimento e della perfezione: l’arte viene esaltata proprio per il suo carattere tragico, come tensione inappagata verso la compiutezza.

Si assiste ad una ipertrofizzazione dell’ego. Prendendo le mosse dalla soggettività di stampo cartesiano prima e kantiano poi, si dà forza all’impostazione empirica nell’approccio all’altro e al reale.

#### *4. La nascita dell’Estetica moderna (Relatore: Francesco Solitario)*

Il relatore è partito dalla definizione di Baumgarten (1714-1762) nella celebre *Aesthetica* (1750). Baumgarten è il filosofo che ha impresso all’estetica, con le sue proposte, un movimento iniziale che non ha smesso di agire fino ai nostri giorni. Il prof. Solitario ha risposto alla domanda “che cos’è l’estetica?” illustrando le specificità proprie della disciplina, il metodo e i contenuti rigorosi di cui si avvale, nonché i suoi confini e i suoi limiti; si è poi soffermato sui diversi significati etimologici del termine e ha spiegato le differenze fra l’estetica antica e quella moderna, con citazioni da Esiodo fino all’epoca contemporanea.

*Maria Antonietta Falco-Mario Tanga*

## RECENSIONI

P. Rosati, *Logoi preplatonici, tra logica e letteratura*. Con uno scritto e una lettera di Guido Calogero, Levante Editore, Bari 2005, pp. 219.

Lungi dal presentarsi come un fenomeno meramente speculativo e sistematico, la filosofia pre-platonica non è immune dalle seduzioni della sapienza pre-filosofica. In tal senso, essa si configura come una dimensione poliedrica che – nel fervore culturale dell’antica Grecia – va elaborandosi in un terreno fecondo di suggestioni letterarie, politiche e religiose. È questo uno dei motivi conduttori del libro di Pierpaolo Rosati, i cui *Logoi* (disseminati lungo un periodo più che trentennale) si cimentano nel tentativo di enucleare alcuni aspetti dell’esperienza di pensiero preplatonica, attraverso un procedimento ermeneutico affrancato dalle posizioni della storiografia ideologicamente orientata.

Operando su un versante prevalentemente filologico, l’autore presta particolare attenzione all’archeologia delle forme del discorso filosofico. Il suo contributo eracliteo, ad esempio, fornisce un’originale proposta di lettura di alcuni frammenti dell’Efesio entro i quali vengono ravvisate le linee di una tradizione poetico-letteraria arcaica in grado di offrire indicazioni sulla struttura compositiva dell’opera. Il tono oracolare della scrittura eraclitea riecheggia forme di un antico *aeidein*, decifrabile solo per colui che è *mousikos*, ossia esperto di cose letterarie. Il carattere ‘circolare’ di quel *logos*, in cui inizio e fine collimano, perde l’usata veste di principio filosofico per assurgere a *topos* letterario: modello di un “discorso” non già scandito da precisi momenti argomentativi, ma aperto a una pluralità inesausta di percorsi interpretativi. Non a caso, la metodologia eraclitea induce l’autore a riflettere sulla logica del moderno *ipertesto*, in cui l’apprendimento sequenziale è sostituito da reti e mappe concettuali soggette ad approcci variabili.

Il problema di una corretta interpretazione delle dottrine democritee è invece oggetto di *Democrito tra ideologia e scienza*. Abbandonato ogni tentativo ermeneutico ideologizzato, Rosati si confronta con due differenti approcci al pensiero democriteo: quelli di Sesto Empirico e di Aristotele. Se il primo proclama la centralità del carattere intellegibile del sostrato democriteo il secondo tende a sottolineare nell’atomismo l’intento di assimilare il vero a tutto ciò che appare. Quanto alle divergenze interpretative riscontrabili in seno alla stessa testimonianza aristotelica su Democrito, Rosati riesce a fornirne una convincente spiegazione, sostenendo che le contrastanti osservazioni di Aristotele appartengono a fasi differenti della sua formazione: la prima ancora “platonizzante” incline perciò ad accentuare l’aspetto “eidetico” degli atomi; la seconda, sempre più propriamente ‘aristotelica’ (da qui la sua particolare ‘lettura’ tesa a riscontrare l’identità tra verità e apparenze).

Le “*Antilogie*” di *Protagora di Abdera* propone un tentativo di ricostruzione della natura e del ruolo della tecnica antilogica protagorea, mostrando come quest’ultima non sia ristretto appannaggio della riflessione di Protagora, bensì innesti le proprie radici nella dimensione di una sapienza arcaica, entro la quale va progressivamente maturando una *forma mentis* fondata sull’accettazione delle molteplici contrarietà del reale e proclive a una più ardita sperimentazione delle potenzialità del linguaggio. Nel pensiero di Protagora si riverbera la travagliata gestazione di una cultura che vede come protagonisti i Pitagorici, Eraclito, Parmenide e Zenone. Merito di Rosati è l’aver individuato l’originalità del contributo protagoreo nell’emancipazione delle strutture del linguaggio dal compito di esprimere una realtà ontologicamente fondata, e, conseguentemente, nel suo potenziale provocatorio, capace di dissodare un terreno di valori tradizionali rivelati nella loro problematicità. Ritengo sia opportuno sottolineare che la tecnica antilogica protagorea non esaurisce la complessità del suo pensiero, laddove lo schema della contrarietà non risolve il problema del consenso unanime di valori etici su cui ciascuna *polis* fonda la propria concezione di giustizia.

Come la tecnica antilogica di Protagora, anche la “sinonimica” di Prodico rivela un intento

polemico nei confronti dell'Eleatismo, ravvisando un ostacolo teorico nella convinzione che, al di là del *logos* univoco dell'essere, nessun discorso relativo alla sfera dell'opinione possa pretendere il carattere di "verità". In *La "sinonimica" di Prodicio di Ceo* l'autore recupera il valore speculativo della riflessione sofistica. La sinonimica, volta alla determinazione del significato specifico di termini tra loro affini, penetra nel segreto delle cose per scoprirne l'effettivo significato, rivelando un pluralismo linguistico proteso a salvare le apparenze sensibili. Tuttavia, come osserva Rosati, Prodicio non riesce a liberarsi dalle rigide maglie dell'orizzonte mentale parmenideo, restando la sua indagine terminologica sostanzialmente legata all'arcaica indistinzione tra linguaggio, logica e ontologia che verrà superata solo dal *dialegesthai* socratico.

*Socrate, les Sophistes et la juste longueur des discours* analizza l'aspetto letterario dell'approccio socratico, il cui strenuo dialogare, nel suo carattere agonale, riecheggia l'atmosfera concitata del duello epico. Rosati mostra come la struttura del dialogo platonico, al di là della pura speculazione filosofica, sia impreziosita da aspetti letterari della civiltà arcaica che esercitano un ruolo determinante sugli esiti pragmatici del dialogo stesso. Se l'eristica dei Sofisti e il *makrologein* ad essa conaturato si rivelano incapaci di colpire definitivamente l'avversario, il discorso "brachilogico" di Scorate prefigura invece la sua stessa vittoria. Ritengo tuttavia che l'immagine di un Scorate interlocutore e lottatore, in linea con il tratto essenziale di una antica civiltà agonistica, possa coesistere con l'idea di dialogo in quanto strumento di analisi mirata alla verità, e non solo come terreno di guerra tra visioni opposte.

Conclude la raccolta – in ricordo del maestro romano e nel centenario della sua nascita – la ripresa di un saggio di Guido Calogero (il "Socrate" del 1955): pagine che esaltano il sapere critico, l'indagine di verità e giustizia, e il valore costruttivo del dialogo come strumento privilegiato della ricerca. Emerge un Socrate poco 'aporetico' nella sua incrollabile certezza morale, e tuttavia *tollerante*, aperto alla discussione e all'ascolto dell'altrui punto di vista.

Merito di questa pregevole raccolta di studi è la sua costante attenzione alle reciproche influenze e diversità tra i temi trattati, essi stessi simbolo dell'insolubile problematicità della filosofia.

*In limine*, alcuni elementi di contorno, che non mancano di fornire all'opera un prezioso contributo: gli aggiornamenti bibliografici di Francesca Dinapoli, puntuali e accurati, e una vibrante nota di presentazione di Francesco De Martino.

Elena Irrera

*Aristotele. Politica*, intr., trad. e note di C.A. Viano, Bur-Rizzoli, Milano 2002, pp. 659.

Nella ricca introduzione del libro vengono offerte notizie fondamentali per ricostruire la storia editoriale della *Politica* di Aristotele, opera che è rimasta piuttosto marginale nella formazione della cultura e dell'ideologia politica della tradizione occidentale. Carlo Augusto Viano spiega che il pensiero politico aristotelico non ha influenzato né la riflessione politica del mondo ellenistico, né l'ideologia politica dell'Impero e della Chiesa medievali. Una prima traduzione latina, seppure incompleta, compare intorno al 1264; mentre del 1260 è la traduzione completa della *Politica* ad opera di Guglielmo di Moerbeke; nel 1437 viene pubblicata la traduzione latina di Leonardo Bruni. È proprio durante l'Umanesimo che cresce l'interesse per la *Politica*: infatti gli umanisti ritenevano che l'opera di Aristotele permettesse un contatto diretto con il mondo classico, al di là di qualunque mediazione da parte della cultura medievale. Ciò che ha reso difficilmente comprensibile o meglio assimilabile la *Politica* è la totale mancanza di una teoria del diritto naturale e di una teoria della sovranità, oltre che il palese e incontrovertibile impianto finalistico del pensiero aristotelico. Inoltre il testo dell'opera non è privo di complicazioni dovute a frequenti ripetizioni, rimandi a parti mancanti, trattazioni di un mede-

simo tema non sempre coerenti tra loro, tanto che si pensò perfino ad una confusione nell'ordine dei libri. Nell'Ottocento i filologi, per lo più, proposero di attribuire a periodi cronologici diversi i passi che potevano sembrare in contraddizione: in questo modo, era possibile anche scoprire l'evoluzione del pensiero aristotelico. Jaeger ipotizzò che il nucleo più antico della *Politica* fosse costituito dai libri I-III e VII-VIII, mentre i libri IV-VI sarebbero stati composti più tardi; infine, suppose che Aristotele avesse iniziato una revisione del testo, mai portata a termine, volta ad armonizzare il piano generale dell'opera. Von Arnim contrappose a questa tesi, l'idea che i libri VII-VIII fossero i più recenti, probabilmente introdotti dal libro II; la parte più antica, invece, sarebbe stata costituita dai libri I-II; mentre i libri IV-V sarebbero appartenuti a una fase intermedia. Dalle posizioni di questi due studiosi, è nato un acceso dibattito sia riguardo al piano editoriale originale di Aristotele, in relazione all'eventuale rimaneggiamento di Andronico o di qualche redattore precedente, sia riguardo al complicato problema della datazione della *Politica*, il cui unico riferimento esterno sicuro è la morte di Filippo II nel 336 a. C., problema evidentemente connesso con quello della datazione dei singoli libri. Viano propone di considerare i singoli libri, o gruppi di essi, come trattati autonomi, senza pensare di poter scoprire tra loro né una probabile successione cronologica, né una connessione certa con altre opere di Aristotele.

Nell'analisi dei contenuti della *Politica*, Viano spiega che Aristotele è interessato a definire il miglior tipo di costituzione e, per farlo, ha ritenuto necessario scoprire prima quale fosse la vita migliore per i singoli individui: infatti, ciò che vale per il singolo è valido anche per l'intera città. Aristotele si è trovato a dover discutere di una questione dibattuta all'interno dell'Accademia, ossia la contrapposizione tra vita attiva e vita contemplativa. Nel *Protreptico* aveva difeso la vita filosofica, ritenendola non solo un bene in sé, ma perfino un bene necessario alla buona gestione proprio della vita politica; al contrario, nella *Politica*, è la vita attiva a dover essere difesa da coloro che tendono a svalutarla. Aristotele mira a proporre una costituzione che rispetti la gerarchia naturale tra le funzioni dell'anima e tra le attività umane: in essa, i sapienti, detentori della felicità suprema derivata dalla vita contemplativa, non esercitano direttamente il potere politico, bensì è loro delegata l'educazione della città. Nella costituzione ideale, inoltre, virtù politica e virtù assoluta coincidono, tanto che solo i virtuosi possono dirsi cittadini e soltanto loro si scambiano a turno le funzioni di comando. Per Aristotele, come per Platone, il riferimento a una città ideale è utile a comprendere l'andamento delle città reali. Il processo di formazione delle democrazie storiche, nel pensiero aristotelico, non rappresenta altro che l'inesorabile allontanamento delle costituzioni politiche dalla costituzione ideale. Aristotele, in ogni caso, non crede che in passato sia mai esistita la città perfetta, ma che siano esistiti regimi monarchici e aristocratici in cui i governanti possedevano un'educazione superiore agli altri cittadini e non aspiravano ad arricchirsi con le cariche pubbliche. Fuori dalla costituzione ideale, alla virtù assoluta si sono sostituiti la giustizia e l'utile collettivo, criteri tesi all'equilibrio e al controllo dei molteplici fattori politici. In questa prospettiva, le costituzioni sbagliate diventano quelle più lontane, appunto, dalla giustizia e dall'utile collettivo, non più dalla virtù assoluta. La giustizia può essere interpretata in modi diversi a seconda della costituzione in vigore, diversamente dalla virtù assoluta, propria solo della costituzione perfetta. Quando mancano i presupposti per realizzare la costituzione ideale fondata sulla virtù assoluta, secondo Aristotele, è necessario individuare il miglior genere di vita realizzabile nel maggior numero di città e dal maggior numero di uomini. La costituzione deve sempre basarsi sulla virtù, ma in questo senso, la virtù si identifica con la "medietà". In particolare, la buona costituzione è quella in grado di assicurare la medietà tra ricchezza e povertà. In questo modo la città gode del massimo bene, seppure i suoi membri non abbiano singolarmente la massima felicità. Ogni città deve incoraggiare l'educazione adatta alla propria costituzione: nelle costituzioni reali sono i ricchi a potersi procurare una buona educazione e dunque è chiaro che dove essi comandano, il regime sia di tendenza aristocratica. Ogni città reale deve comunque avere un buon sistema pubblico di educazione, guidato appunto dai sapienti: il programma educativo, del resto, è il compito che Aristotele affida al filosofo del suo tempo, nonché il contenuto della sua filosofia pratica.

Questa nuova traduzione, accurata, scorrevole e accompagnata da un apparato di note preciso ed esaustivo, contiene – accanto alla già ricordata *Introduzione* (pp. 5-48) – anche un ottimo apparato bibliografico relativo non solo alle edizioni, alle traduzioni e ai commenti della *Politica*, ma anche alle opere complessive su Aristotele, alle opere sul suo pensiero politico e a quelle che si occupano dell'eventuale sviluppo cronologico dei suoi scritti politici.

Giovanna Musilli

A. Paladini, *Il De Arcanis di Pietro Galatino. Traditio giudaica e nuove istanze filologiche*, Congedo, Galatina 2004, pp. 180.

Il volume ricostruisce, attraverso un'attenta analisi del testo ed una puntuale ricognizione storiografica, il clima culturale e le istanze filologiche ed esegetiche che furono alla base della genesi del *De arcanis catholicae veritatis*, la principale opera a stampa del minorita osservante Pietro Colonna detto il Galatino (San Pietro in Galatina 1460 ca.-Roma 1540 ca.). Lo splendido frontespizio miniato della prima edizione di quest'opera, pubblicata ad Ortona a Mare nel 1518 (il *De arcanis* venne poi ripubblicato in altre sette edizioni fino al 1672), campeggia sulla copertina del volume, che si compone di sette densi capitoli. In essi l'autrice approfondisce, muovendo dal testo, i temi centrali della riflessione rinascimentale sui rapporti tra cultura ebraica e cultura cristiana alla luce delle principali fonti extrabibliche della tradizione giudaica e giunge a definire i contorni della stessa figura del Galatino, che fu certamente apprezzato dai contemporanei per la vasta erudizione biblica e per la padronanza delle lingue orientali, ma che difficilmente può essere considerato il fondatore di «un orientamento capace di attrarre molti seguaci» (p. 151).

Pietro Galatino – della famiglia Colonna o della famiglia Mongiò o di famiglia albanese – nato a Galatina intorno al 1460, entrò nell'Ordine dei minori osservanti nel convento di Santa Caterina nella sua città natale e in seguito si spostò a Roma per completare la propria formazione. Ebbe così modo di frequentare il circolo sviluppatosi attorno alla figura di Egidio da Viterbo, e poté studiare la lingua etiopica guadagnandosi la fama di erudito e di conoscitore delle lingue orientali, e soprattutto la stima di uomini illustri del mondo politico, culturale e religioso, tra i quali non mancarono pontefici ed imperatori. Penitenziere apostolico della basilica di San Pietro e cappellano dei cardinali Lorenzo Pucci e Francesco Quinones, nel 1515 fu nominato ministro dell'Ordine per la *Provincia Apuliae*. Assai vasta è la sua produzione, registrata dettagliatamente in appendice al volume, e soprattutto ingente è il numero delle sue opere che ci sono pervenute manoscritte e che sono custodite presso le principali biblioteche italiane ed in alcuni centri europei. Si tratta per lo più di scritti esegetici ed apologetici, nei quali, però, «prevale l'attività di raccogliitore e interprete di profezie» (p. 124). Del resto, la centralità del ruolo dei profeti, annunciatori dell'avvento del Messia, del *Verbum*, del redentore promesso, è già messa in evidenza nel *De arcanis*.

Il *De arcanis* viene composto tra il mese di marzo del 1515 ed il mese di settembre del 1516, almeno in parte a Bari, ed è dedicato all'imperatore Massimiliano I. Proprio quest'ultimo, infatti, aveva invocato l'intervento del Galatino in difesa di Reuchlin, suo consigliere, il quale era stato accusato non soltanto di eccessiva condiscendenza nei confronti delle proposizioni eretiche contenute nel *Talmud*, ma anche di corruzione. Pure il pontefice Leone X e lo stesso umanista tedesco avevano esortato il minorita galatinese a prendere parte alla disputa, che andava ormai avanti da qualche anno. Il Galatino non mancò di dimostrare la propria stima nei confronti del Reuchlin, del quale condivideva un approccio esegetico alle Sacre Scritture nettamente differente dall'impianto razionalistico che caratterizzava la teologia scolastica. Il Galatino si trova infatti a vivere un momento di transizione che inve-

ste la stessa Chiesa e che egli affronta aprendosi alle novità filologiche e linguistiche introdotte dagli umanisti nell'esegesi biblica e prestando particolare attenzione al corpo dottrinale extrabiblico proprio della tradizione ebraica. Per i suoi intrinseci legami con il neoplatonismo, con l'ermetismo e con la magia, la Cabala si configura, infatti, nel periodo rinascimentale come polo d'attrazione per filosofi e teologi. Del resto, i cabalisti cristiani intravedevano in essa un potenziale strumento per la realizzazione della *restitutio Israelis*, ossia della 'conversione' degli Ebrei, a suo tempo auspicata anche da Gioacchino da Fiore. E proprio la Cabala, poi, per il suo tentativo di recuperare, nell'interpretazione del testo biblico, l'aspetto più propriamente spirituale (che veniva invece ridimensionato nel modello esegetico scolastico), «acquistava grande valore per chi voleva ridare vigore all'interiorità del sentimento religioso e reagire alla crisi che investiva la Chiesa» (p. 21). In questo senso è possibile cogliere la vicinanza del Galatino alla scelta metodologica del Reuchlin.

Intento dichiarato del Galatino è recuperare la verità, avvalendosi dell'analisi filologica. Campo della sua indagine saranno proprio i testi originali della tradizione giudaica, allo scopo di «far brillare la luce del dogma ortodosso e riconquistare ad esso gli stessi ebrei» (p. 29). Sicché il minorita galatinese si propone di operare, da un lato, contro le *cavillationes* degli Ebrei *recentiores*, che con la loro esegesi stravolgono l'autentico messaggio profetico – limitandosi al *sensus litteralis* nell'interpretazione del testo sacro a scapito di quello *spiritualis*, preferito invece dagli antichi interpreti –, dall'altro, contro le *depravationes* presenti nelle diverse versioni della Scrittura: scambio di lettere, sbagliato uso della punteggiatura, errata distinzione tra note marginali e testo. «L'umanesimo filologico del Galatino assume [...] una connotazione particolare che indica una continuità tra la sua cultura e quella dominante nel Medioevo, [...] ciò che egli vuole è il recupero di una dimensione sapienziale che non ha nulla di laico, perché trova il suo sicuro fondamento nella parola di Dio» (p. 38). Il Galatino sembra preferire, per la Chiesa, una rinascita evangelica che venga dall'alto, ad un sommovimento dal basso che ne stravolga anche l'assetto gerarchico. Se la Parola può essere paragonata «ad un frutto d'oro chiuso in una gabbia d'argento [...] solo occhi particolarmente acuti possono penetrare in questa gabbia» (p. 35), ed egli vuole agevolare questo accesso. Si comprende, allora, l'analisi linguistica presente nel *De arcanis*, tesa a chiarire l'uso del termine *Elohim*, il valore del *tetragrammaton*, dei 72 nomi di Dio, ecc., così come si comprende il tentativo di rintracciare nella tradizione talmudica e cabalistica quasi il fondamento dei *mysteria* della fede cristiana. Non manca poi, in tutta la produzione del galatinese, una particolare attenzione per la valenza della profezia, «intesa come svelamento del progetto divino che si realizza attraverso la storia umana» (p. 124). Del resto sono numerosi gli studiosi che hanno visto proprio nella produzione del galatinese quasi una raccolta della tradizione profetica maturata nel tardo Medioevo – basti pensare ad alcuni scritti di R. Rusconi, M. Reeves e F. Secret sulla circolazione di testi profetici e di alcune profezie in particolare. C'è poi chi, come la Reeves, ha affermato «che, leggendo le opere manoscritte del Galatino, si ha l'impressione di trovarsi di fronte ad un vero gioacchimita del XVI secolo» (p. 129), dal momento che l'influsso di Gioacchino da Fiore è davvero centrale nell'opera del galatinese.

Nel *De arcanis*, sottolinea la Paladini, il Galatino sembra proporre l'ideale di una *prisca theologia*, affine all'ideale ficiniano della *prisca sapientia*, sebbene «perfettamente funzionale all'ortodossia cristiana», caratterizzata dall'essere fondata sulla legge mosaica alla quale, però, «viene assimilata non solo la letteratura extrabiblica della *traditio* giudaica [...] ma anche la dottrina di Ermete Trismegisto, gli oracoli della Sibilla Eritrea e quelli dell'Apollo Delfico e perfino quell'*Alchoranus* che gli stessi mussulmani considerano il loro libro sacro» (p. 136). Più che un tratto saliente dell'opera del minorita galatinese, questa forma di sincretismo è tuttavia una nota distintiva del periodo storico in cui egli vive, come è testimoniato, del resto, dall'attività del cardinale Egidio da Viterbo. Tutto viene ricondotto dal Galatino all'ortodossia cristiana, per cui egli «fa rivivere la concezione, tipicamente medievale, della superiorità della teologia intesa come fondatrice di qualsiasi prassi umana, rinnovandola grazie alle peculiari caratteristiche del periodo storico e dell'ambiente culturale in cui si trova ad

operare» (p. 151), ed offre, quindi, degli spunti di modernità che valgono soprattutto in un ambito speculativo di tipo religioso. Il suo interesse per i testi extrabiblici della tradizione giudaica non rivela intenti polemici, bensì l'autentica convinzione che in essi alberghi una verità sconosciuta ai più, una verità che ha tuttavia il potere, se disvelata, di incidere e di trasformare l'esperienza e l'esistenza umana. Se al Galatino, sebbene in buona fede, è mancata, forse, la consapevolezza del rispetto della diversità, è oggi più che mai significativa la considerazione conclusiva della Paladini, che ripropone come centrale il problema dell'esegesi del testo sacro e soprattutto il problema del dialogo interculturale, possibile a patto che si realizzino due condizioni: una previa e approfondita «conoscenza delle culture altre» e la rinuncia alla tentazione di riassorbire queste ultime con la forza di argomentazioni esegetiche.

Daniela Rugge

N. Panichi, *I vincoli del disinganno. Per una nuova interpretazione di Montaigne*, Olschki, Firenze 2004, pp. IX-466.

*Montaigne en mouvement* aveva felicemente intitolato Jean Starobinski il suo lavoro fondamentale su Montaigne, e 'movimento' rimane in fondo la parola chiave di quel pensiero incessantemente proteso ad aderire alla vita del soggetto ondeggiante, delle parole «di carne e d'ossa» che nonostante la minaccia di Pan, emblema platonico della duplicità e ambiguità del linguaggio, di quel pensiero vogliono essere veicolo e vincolo aderente e significante. «Questo, lettore, è un libro sincero» recita pur sempre l'*incipit* della dedica al lettore dei *Saggi*. Ma movimento è anche, e inevitabilmente, mutamento che incrociando la crisi dei fondamenti può far scivolare il pensiero nel relativismo e nei suoi correlati. All'altezza di questa congiuntura critica si inserisce il corposo volume di Nicola Panichi, come un argine alla deriva nichilista da sempre pendente sul pensiero del filosofo perigordino. Ogni capitolo è orientato alla semantica del titolo che evoca la «parola sostanziale», a lungo richiamata nel testo, ossimoro eloquente di una riconciliazione. Allude infatti all'esercizio critico e corrosivo, necessariamente disaggregante, dello sguardo sull'uomo, sulla società e sul costume, ma anche alla possibilità, che ne consegue, di ripristinare legami autentici che ora la natura rende visibili e perseguibili. Vincoli rigenerati anche dalla luce inedita che la prospettiva ermeneutica dell'A. getta su questioni tradizionalmente inchiodate dalla critica montaignista ad una presunta inadeguatezza o marginalità filosofica. Prospettiva che, solo per fare qualche esempio, rintraccia nella *Servitude volontaire* di La Boétie la matrice non solo storico-biografica, ma concettuale, che dall'interno alimenta la visione montaigniana di comunità; corregge l'antiumanesimo nel senso di un nuovo umanesimo che ha ripensato fino in fondo le sue stesse premesse e fa dell'immaginazione la facoltà fondativa dell'etica a fronte di una concezione della verità non più intesa come svelamento dell'immutabile o correttezza delle procedure ma possibile solo nella relazione con l'altro.

Questa lettura innovativa non è solo il frutto maturo di una familiarità antica con l'autore dei *Saggi*, ma ha alle spalle intuizioni forti, vagliate e verificate alla prova dei testi, emerse dal paziente scandaglio della trattatistica cinquecentesca sul comportamento. Qui sono da rintracciare le radici di un registro ermeneutico in grado di svincolare l'eloquenza e le buone maniere dalle maglie del mero *bon ton*, sul presupposto di un modello di conversazione intesa come forma della vita che accoglie la convergenza di etica ed estetica. Il lettore attento potrà pertanto verificare la reale consistenza, certamente più corposa di quanto fin qui ammesso, del debito di Montaigne verso "*les Italiens*" e in particolare verso Guazzo e la sua *Civil conversazione*. In effetti proprio il dialogo con se stesso, con gli altri, con gli antichi, con il lettore emerge non solo, com'è noto, quale vero motore degli *Essais*, mai concluso e sempre in divenire, ma si rivela l'unico essere per noi. Se il piano

ontologico non può che registrare l'impotenza conoscitiva della ragione – l'uomo non ha alcuna *comunicazione* con l'essere – quello ermeneutico apre alla conoscenza come comunicazione con l'altro e riconosce nel discorso intersoggettivo l'essere dell'uomo. L'essere si fa discorso e come tale abbandona consapevolmente, come si vede ben prima della rivoluzione kantiana, la metafisica della certezza per animarsi e farsi percorribile virtuosamente. Il rinnovamento etico, evidentemente possibile contro la sterile e passiva accettazione dello *status quo*, guarda a una virtù non ascetica ma della vita, e passa attraverso un *nouveau langage* che riconosca nella *relation à autrui*, nelle sue molteplici forme, la vera sostanza e opponga la parola sostanziale al dissolvimento di ogni legame sociale che sempre la menzogna comporta.

Tale concezione porta a ridefinire la distinzione tra apparenza e realtà, tra *intus* e *foris*, nella direzione di una rinnovata relazione tra sapere, parola e pensiero che si applica alla vita, vero specchio dei ragionamenti, e alimenta l'idea montaignana di filosofia intesa come formatrice di giudizi e costumi che parla il linguaggio della civil conversazione. Ma c'è di più. Attraverso una lettura *en politique* del saggio sull'amicizia, l'A. mette a tema il superamento stesso di quella distinzione – nella sua declinazione libertina sfociante nella scissione tra un io privato e un io pubblico – rinvenibile nel concetto montaignano di *confrairie*, che si fa garante dell'*équité/égalité naturelle* proiettando in una dimensione sociale quella volontà *comune* di cui l'amicizia perfetta è portatrice.

Comunicabilità e comunità ridefiniscono dunque l'orizzonte della riflessione montaignana alla luce del 'senso comune' – il riferimento ad Archita, con lo stesso rilievo citato anche da Guazzo, ne è il suggello – inteso come sentimento e senso universalmente comunicabili. Ma *comune* ridefinisce anche e soprattutto l'universale dell'uomo, il suo 'ordine' contro l'universalismo dogmatico, che accoglie l'alterità e la differenza come sua misura mentre smaschera il volto intollerante dell'eurocentrismo e dell'etnocentrismo. Alla legittimazione montaignana delle categorie di *pluralité* e *diversité* l'A. approda attraverso la riconsiderazione dei concetti chiave di natura/ragione e mostruosità, contraddizione e differenza, universalità e infinità letti alla luce della decostruzione della gerarchia tradizionale degli esseri e della critica del principio di identità e non contraddizione di matrice aristotelica. La lezione montaignana oppone così la tolleranza, intesa come pratica del pluralismo delle forme (conoscitive, educative, religiose, linguistiche, antropologiche, culturali) all'intolleranza quale portato del relativismo, che nella mancata relativizzazione del suo stesso pensiero assume come fondativo il principio che voleva combattere e viene svelato quale ultima figura del dogmatismo. L'universalità della ragione sana, divenuta critica e non dogmatica dopo aver esercitato il suo scetticismo senza sconti, che ha appreso a non confondere l'*impossible* con l'*inusité*, consapevole del movimento e mutamento perenni dell'io e del mondo, riconoscerà nella proliferazione di forme, nell'alterità e diversità l'espressione dell'infinita potenza della natura.

Tra il richiamo alla parola autentica del *cum-versari*, vincolo per eccellenza poiché originario, e la possibilità di ricomporre e riprogettare vincoli morali e storici si gioca la sfida di Montaigne tesa a esorcizzare lo scetticismo integrale e nichilista. Possibilità per nulla scontata che apre alla questione del futuro, generalmente negata dalla storiografia. Da *suffisant lecteur*, Panichi coglie una speranza di salvezza ovvero la modificabilità dei vincoli nell'ordine del reale, nella convergenza tra la concezione antiprovidenzialistica della storia e l'apertura prospettica verso ciò che può avvenire, risultante dal valore anticipante della facoltà dell'immaginazione, e ne mette "*en place marchande*" l'implicazione forte: consentendo lo scambio di posto con l'altro, l'immaginazione concepisce e autorizza la pluralità delle forme e lega la sua progettualità cosciente alla infinita possibilità della natura umana.

Dalle ceneri di un antropocentrismo dogmatico ed escludente può così prendere forma il progetto di un nuovo umanesimo, che si lascia alle spalle gli angusti confini illegittimamente posti dal *logos* eurocentrico dei presunti civilizzatori, per farsi infinito e aperto, secondo la natura/ragione universale, e accogliere un io "*mêlé*" con l'altro e con il mondo. L'apertura coinvolge il soggetto e la storia, si alimenta di un'autonomia da ripensare a partire dalla conquista della libertà e di una nuova

*dignitas* dell'uomo. Per questo non solo il passato, ma anche il proprio tempo malato e il futuro, si trovano riorientati secondo il valore paradigmatico di figure esemplari: gli antichi e la moderna Venezia, «Stato della libertà», l'antica Roma repubblicana ma soprattutto il Nuovo Mondo. La dimensione comunitaria e l'etica dei *cannibales*, il loro contegno di fronte alla morte ne fanno un segno della possibilità di un ricominciamento per il vecchio mondo dal momento che, argomenta Montaigne, la natura non ha compiuto il suo sforzo supremo nemmeno con gli antichi. La versione montaignana dell'*âge doré* sussume pertanto lo spazio/tempo della vita dei selvaggi e restituisce l'infinità e l'illimitatezza di un nuovo umanesimo che ha riconosciuto e legittimato l'alterità e la diversità: l'Altro, il diverso, non solo non è il *monstrum*, ma il suo spazio viene delineato come *pays infini* mentre il vero *pays sauvage* è quello della solitudine, dell'io senza vincoli e relazione con l'altro.

A questo punto è legittimo chiedersi che ne sia del Montaigne conservatore a tutto tondo, o letto per lo più attraverso la potente lente machiavelliana, divenuti nel tempo altrettanti *topoi* acquisiti della letteratura critica. Lo si può ancora scorgere senza difficoltà, se ci si arresta al disgusto per la novità e alla sua impraticabilità in relazione ai tempi – il riferimento a Lutero è esplicito – o laddove registra l'universale naufragio del mondo, nel profilo amaro di un pensiero consapevole della necessità della dissimulazione (onestà) e dell'incompatibilità tra utilità pubblica e *honneste*. Ma, come il saggio dimostra, l'ermeneutica del testo è sempre più ricca e complessa, se si tiene fermo il metodo silenzioso e la pratica allusiva della scrittura montaignana, mutuata da Plutarco, che richiede la cooperazione di un «lettore perspicace» per la costruzione del suo senso. L'univocità del giudizio infatti – la *nouvelleté* come cifra di una modernità malata e decadente – si arricchisce di una terapeutica della novità emergente dalla scoperta del Nuovo Mondo che disegna l'orizzonte di un'alternativa e di un riscatto morale possibili. Così come la denuncia dell'inconciliabilità della politica *attuale* con la morale, nel ribadire che l'ordine sociale non corrisponde all'ordine morale, non rinuncia a trovare un equilibrio tra utile e onesto nella direzione di una morale politica, come dimostra l'esempio/emblema di Epaminonda. Alla fine di questo percorso il pensiero torna a un luogo degli *Essais*, per riconoscere alla parola montaignana il credito che merita: «Ho visto al tempo mio mille uomini duttili, doppi e ambigui, e di cui nessuno dubitava che fossero più di me esperti del mondo, perdersi dove io mi sono salvato: *Risi successu posse carere dolos*». Una salvezza possibile, senza rinnegare l'uomo e la pratica del mondo.

Barbara Pistilli

Bacone, *Dei principi e delle origini*, traduzione integrale con testo a fronte, a cura di R. Bondi, presentazione di P. Rossi, Bompiani, Milano 2005, pp. 262.

Chiunque si accinga oggi a svolgere una ricognizione sulle cause della rivoluzione scientifica non potrebbe fare a meno di inserire il nome di Francis Bacon in una lista di possibili autori. La spiegazione è disarmante per la sua semplicità: anche se Bacon non diede un effettivo contributo alla scoperta delle grandi teorie scientifiche del XVII secolo, nel suo pensiero troviamo elencate le ragioni pragmatiche, etiche e sociologiche della nascita di ciò che oggi chiamiamo 'scienza moderna'. La prima delle intuizioni del Lord Verulamio sulla natura della scienza risale al 1592: in una celebre conferenza pronunciata alla corte di Elisabetta Tudor (*In Praise of Knowledge*) il giovane Bacon spiegava che gli uomini di scienza delle società europee avrebbero potuto dare un contributo alla conoscenza, traendo concreti benefici in campo economico, etico e sociale, se non si fossero limitati alla semplice *trasmissione* del sapere acquisito, ma avessero cominciato a pensare al suo reale *progresso*. Nella sua laconicità, questa tesi scardinava uno degli assiomi fondamentali del sapere insegnato nelle arti liberali: per migliorare lo *status* delle nostre conoscenze non si trattava più solo di impadronirsi delle teorie filosofiche del passato, emendandole qua e là attraverso edizioni o traduzioni filologicamente sempre

più perfette, ma occorreva anche un vero ‘balzo’ in avanti, la conquista di un *nuovo* sapere e di nuovi metodi di indagine, per i quali non bastava più la conoscenza della logica dimostrativa di Aristotele o dei principi della sua metafisica. Un reale aumento della conoscenza, inoltre, si poteva raggiungere solo se l’uomo di scienza si fosse rivolto verso la conoscenza delle cose non più con lo sguardo del filosofo contemplativo ma con lo sguardo dell’esploratore, dello sperimentatore, dell’anatomista, del meccanico, dell’artigiano.

Lo ‘strappo’ logico (e ideologico) a cui Bacon chiamava gli uomini di scienza del suo tempo non era un’idea isolata, frutto dell’eccentricità di uno dei più promettenti figli della nobiltà inglese: il progresso a cui egli invitava l’uomo di scienze era iscritto nella stessa realtà socio-economica che aveva rivoluzionato il XVI secolo con le sue grandi invenzioni (come la stampa e la polvere da sparo) e le grandi esplorazioni geografiche, e chiedeva ora un cambiamento più profondo nelle istituzioni preposte all’insegnamento e alla trasmissione dei saperi. Questo ‘sguardo’ nuovo con cui Bacon invitava a guardare la natura risaliva almeno alla fine del XVI secolo, quando, dopo la pubblicazione del *De revolutionibus* (1543) di Copernico, gli uomini di scienza avevano cominciato a guardare il cielo con occhi diversi: non perché l’opera di Copernico fosse priva di continuità col passato (a parte l’eliocentrismo e la presenza di una teoria che ordinava i diversi fenomeni dei corpi celesti, il cosmo copernicano restava rigidamente ancorato al sistema tradizionale), ma perché invitava con una spregiudicatezza tipicamente rinascimentale a osservare i fenomeni celesti con un atteggiamento diverso, rivolto all’*esplorazione* dell’ignoto. Al pari del mago, dell’alchimista o dell’astronomo del Rinascimento, il filosofo della natura che Bacon aveva in mente doveva rivolgersi all’indagine della natura senza curarsi più se si trattasse di cose che Dio voleva ‘tenere segrete’.

L’idea di un ritorno alla conoscenza della natura *juxta propria principia* era stata una delle conquiste culturali della generazione di *novatores* del rinascimento italiano: primo tra tutti Bernardino Telesio, il riformatore della tradizione naturalistica aristotelica, al quale andava il merito d’aver messo in discussione i principi di un sapere che era stato tramandato nel corso dei secoli come un sapere inconfutabile. Questo diverso atteggiamento nei confronti della tradizione era alla base dell’interesse baconiano per Telesio. Quest’ultimo conobbe una discreta fortuna presso la cultura inglese della fine del XVI secolo, grazie all’impegno di intellettuali e studiosi operanti a margine delle attività ufficiali nelle accademie o nelle scuole religiose. Nella ricezione inglese di Telesio, Bacon era uno dei primi e più importanti lettori. Il suo giudizio nei confronti di Telesio era rilevante, poiché s’incardinava nella valutazione complessiva della *querelle* fra antichi e moderni. Circa questa problematica, il saggio di Roberto Bondi che introduce, nel presente volume, la traduzione di uno degli scritti di Bacon che meglio testimoniano la ricezione di Telesio e della filosofia degli antichi, dà un pregevole contributo al chiarimento di alcuni punti nodali del rapporto Bacon-Telesio e della filosofia naturale di Bacon. Nel percorrere tale linea di ricerca, occorre dirlo, Bondi ha trovato negli studi di Paolo Rossi una preziosa fonte di ispirazione.

L’immagine che Bacon aveva di Telesio è dunque «strettamente connessa al giudizio dei filosofi antichi» (p. 35). Una delle prime menzioni si trova nell’*Advancement of Learning* (1605), in cui la filosofia telesiana è considerata migliore di quella di Platone e di Aristotele, perché non fa intervenire le cause finali nelle spiegazioni naturali. Per quanto concerne gli antichi, Bacon rivelava la sua ammirazione verso la filosofia di Democrito nel saggio *Of Atheism* (1612), nei *Cogitata et Visa* (1610) e nell’*Advancement of Learning*. Nel *De principiis atque originibus*, invece, egli presentava una favola sulle origini del mondo e sui principi delle cose «non molto diversa da quella che fu presentata da Democrito», anche se, a differenza di quella, la dottrina di Bacon appariva «più sincera, più sobria e più pulita». Democrito era considerato insomma come un filosofo che meglio di altri si era «avvicinato alla sapienza antica» (p. 23). Nella sua critica degli antichi, il Verulamio fissava un chiaro momento di regresso nel passaggio dalla filosofia dei naturalisti (Talete, Eraclito, Parmenide, Democrito) a quella che prendeva l’avvio con i sistemi di Platone e Aristotele. Anche se nei confronti dei primi non era

mai troppo indulgente, Bacon credeva che ci fosse più verità in essi che nelle filosofie posteriori. In questo caso, si può dire che il giudizio di Bacon tenda a collimare con l'atteggiamento generale osservato dai *novatores* rinascimentali. Non si può fare a meno di notare una certa somiglianza tra la tesi di Bacon e quella di uno dei più celebri seguaci di Telesio, Tommaso Campanella, che nella *Philosophia sensibus demonstrata* (1589) citava tra i punti sorgivi della sua filosofia il rigetto delle dottrine di Aristotele e dei suoi seguaci, l'avvicinamento alla filosofia naturale telesiana e lo studio delle dottrine dei medici e dei naturalisti antichi. Tale studio, diceva Campanella, era stato intrapreso affinché la «difesa di Telesio fosse confermata dai detti dei più antichi». Nel particolare rapporto intrattenuto da Bacon con i primi naturalisti antichi, e nel tentativo di emanciparsi da una tradizione platonica e aristotelica mantenendo delle linee di continuità con gli antichi presocratici, si possono dunque comprendere le due principali definizioni che Bacon dava di Telesio: da una parte, quella di «restauratore di Parmenide» e della sua filosofia della natura; dall'altra, quella di «primo dei moderni».

Su questo punto il saggio introduttivo di Bondi è un prezioso esempio di analisi testuale e di ricostruzione storica e filologica. L'affermazione di Telesio come «restauratore di Parmenide» appartiene ad una complessa storia, tutta italiana, legata alla polemica anti-telesiana accesa da Francesco Patrizi nel 1572, dopo la pubblicazione della riedizione del *De rerum natura* di Telesio. Il nome di Parmenide cominciava a spiccare in seno a tale polemica, ma era usato da Patrizi per evidenti ragioni critiche. In Bacon, invece, tale accostamento si trasformava in un elemento di forza, che consolidava anziché svilire l'immagine e l'autorità di Telesio. Alla base dell'atteggiamento di Bacon stava chiaramente la diversa valutazione del principale esponente della scuola eleatica.

La duplice definizione baconiana di Telesio e i *distinguo* posti sui diversi autori antichi non devono indurci a credere che la ricezione baconiana della filosofia greca sia differenziata: è solo all'interno di un quadro critico unitario (in cui, secondo Bacon, gli errori commessi dai filosofi greci sono diversi, ma la causa di tali errori è comune o unica) che può essere compresa la valutazione complessiva di Bacon della filosofia di Democrito e dei suoi interpreti rinascimentali, come per l'appunto Telesio. Come scrive Bondi, la condanna baconiana della filosofia, da Platone a Telesio, è soprattutto una condanna morale, legata ad un atteggiamento generale nei confronti della natura, del rapporto uomo-natura: «la confutazione delle filosofie è qui la confutazione della tendenza ad allontanarsi dalle indagini sulla natura per rivolgersi all'interiorità, finendo con il porre la contemplazione al posto delle opere» (p. 28). Questo tratto distingue la filosofia greca come un *unicum*, sebbene al suo interno si trovino diversi gradi di responsabilità, che si incardinano nel mito baconiano di un'età dell'oro della civiltà, della scienza e della filosofia, di remotissime origini, che la storia antica avrebbe progressivamente occultato, ma la cui rinascita è riconsegnata nelle mani degli uomini, alla ciclicità della sua storia, alle attese di progresso dell'avvenire.

*Emilio Sergio*

W.G. Jacobs, *Schelling lesen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, pp. 164.

Pur col tono leggero di chi rispetta la libertà da cui solo possono e devono nascere le personali scelte di letture filosofiche, l'invito convinto a leggere Schelling, rivolto in questo libro da Jacobs soprattutto (ma ovviamente non solo) ai giovani universitari, si basa sul fascino esercitato dal suo pensiero, ma anche su ragioni pratiche come il fatto che le opere di Schelling sono meno frequentate di altre e quindi il loro studio può essere adatto ad una tesi di laurea o di dottorato. Il libro è uscito in occasione del 150° anniversario della morte del filosofo ed è altresì legato alla memoria di due colleghi scomparsi, cioè Hans Michael Baumgartner e il nostro Francesco Moiso. Con loro Jacobs ha condiviso il lavoro presso la Schelling-Kommission della Accademia bavarese delle Scienze di Monaco,

che va curando la utilissima edizione storico-critica degli scritti schellinghiani. Jacobs è particolarmente attivo anche a livello internazionale, figurando tra i fondatori, membri o presidenti di istituzioni quali la “Deutsch-Polnische Gesellschaft für Philosophie”, la “Internationale Schelling-Gesellschaft” e la “Japanische Schelling-Gesellschaft”, che hanno molto contribuito a diffondere l’interesse per il pensatore di Leonberg.

Se è vero che il rapporto di Schelling con la storia della filosofia si realizzò soprattutto attraverso Platone, Spinoza e Kant, fra i tre Jacobs punta decisamente su quest’ultimo quale costante termine di confronto: ne deriva che «il migliore accesso alla filosofia di Schelling è una solida conoscenza della filosofia di Kant», non solo delle tre *Critiche*, ma anche e in modo rilevante della *Religionsschrift* (per il problema del male e dell’*Urmensch*). Questa tesi centrale può essere recuperata in ogni capitolo del libro e quindi può fungere da guida in ogni fase o problematica della filosofia di Schelling, senza peraltro offuscarne la peculiare originalità e radicalità. Pertanto anche per capire il tardo Schelling e la filosofia positiva è necessario aver letto Kant. Ed è bene aver chiaro che le accuse di fanatismo romantico, di essere diventato un pensatore reazionario, o solo un predicatore devoto, appaiono all’Autore sbrigative e ingiuste. Aveva ragione piuttosto Odo Marquardt nel definire Schelling «un contemporaneo in incognito»: non solo perché, più degli altri idealisti, grazie alla sua longevità, egli assistette personalmente all’incedere di una nuova epoca, ma perché verso di essa assunse una posizione critica, contrapponendo ad una cultura dominata dai vincoli oggettivi il pensiero della libertà come vero «inizio». Riconoscere, alla luce della sua coinvolgente problematica filosofica, un «bisogno di Schelling» dovrebbe quindi indurre a *volverlo leggere!*

Se l’introduzione e l’ultimo capitolo giustificano esplicitamente l’interesse attuale per Schelling, il resto dell’invito alla lettura si sviluppa come un agile e accattivante riesame delle principali tematiche affrontate dal filosofo nel suo lungo itinerario. Oramai le immagini stereotipate di Schelling non reggono più, ma Jacobs ritiene che ci sia ancora da lavorare per «sgomberare le macerie» che si sono accumulate. Il risultato più evidente della sua ricostruzione delle origini del filosofare schellinghiano consiste nella conferma della tesi secondo cui Schelling iniziò propriamente con Kant (già una esercitazione giovanile del 1792 porta il titolo significativo: *Sull’accordo tra la Critica della ragione teoretica e pratica, in particolare riguardo all’uso delle categorie, e la realizzazione dell’idea di un mondo intelligibile mediante un fatto in quest’ultimo*) e vide in lui l’autore di una filosofia della libertà. Anche la sua era anzitutto una filosofia della libertà e solo secondariamente dell’autocoscienza. L’atto dell’autocoscienza riuniva, in ogni caso, volere e sapere. Nella loro separazione, ad essi corrispondono, secondo il *Sistema dell’idealismo trascendentale*, un’attività inconscia ed una conscia, che solo l’opera d’arte presenterà riunite in un oggetto. Secondo Jacobs, questa struttura duale è il «filo di Arianna» che può guidare nell’apparente labirinto del pensiero di Schelling, autore in realtà di «una sola filosofia»: essa si ritrova infatti nella filosofia della natura (produttività e ostacolo), nella filosofia dell’identità (costruzione del finito nell’infinito), nelle *Ricerche sulla libertà* (natura in Dio e logos), nelle *Età del mondo* (ragione e follia) e nell’ultima filosofia (filosofia negativa e positiva).

È noto come il confronto di Schelling con Kant si realizzi anche nella filosofia della natura, ma più che sulla *Critica del giudizio* o sui *Primi principi*, Jacobs insiste sul capitolo dedicato alle Antinomie nella *Critica della ragion pura*: un punto di partenza, quest’ultimo, che egli trova solitamente «poco discusso». Al contrario, esso è un luogo decisivo per capire come Schelling arrivi ad attribuire alla stessa natura il carattere dell’incondizionatezza. La sottolineatura di quanto egli trovava in Kant (l’incondizionato come *totalità* delle condizioni, cioè l’idea di mondo, e il sistema del sapere pensato sul modello dell’organismo) corrisponde ad una analoga sottolineatura della distanza da Fichte, per il quale nell’incondizionato non era pensabile alcuna differenza. Infatti sia per Kant sia per Schelling «il concetto di incondizionato riunisce identità e differenza», la natura è da pensare come organismo e bisogna allora ammettere più di un incondizionato: l’Io, la Natura e Dio, cioè ancora le tre idee kantiane. La filosofia della natura rinforza altresì l’attuale «bisogno di Schelling», giacché da

essa può venire una spinta alla «coscienza dei limiti» della scienza. Questo tipo di rivalutazione della *Naturphilosophie* ha già trovato negli ultimi anni e in vari autori una motivazione nell'acuirsi della crisi ecologica, ed in effetti l'originale concezione schellinghiana può servire almeno a ricordarci che la natura non è pura materia da dominare, ma ciò da cui noi stessi veniamo.

Il passaggio dalla filosofia della natura alla filosofia dell'arte si può realizzare con diversi ponti: uno di questi è dato dalla corrispondenza tra la produttività originaria della natura e la genialità che caratterizza l'opera d'arte. Ciò si vede soprattutto nel *Discorso* monacense del 1807 nel quale Schelling sfrutta il *topos* dell'imitazione della natura per dare ad esso un senso diverso e più profondo. Nella vera opera d'arte l'artista sarà capace di presentare, grazie alla genialità, non semplicemente il prodotto della natura, ma la rivelazione della stessa produttività incondizionata. Tutt'altro che inutile, parlando di un filosofo che non ha fatto mistero del suo aristocraticismo, appare un avvertimento di Jacobs: la genialità qui rappresenta una forza ammessa in ogni uomo e non serve ad istituire un culto del genio. Schelling non solo elaborò un sistema delle arti (soprattutto nelle *Lezioni sulla filosofia dell'arte*) dividendole in *ideali* (quelle fondate sul linguaggio: lirica, epica e drammatica) e *reali* (musica, pittura e plastica) ma formulò anche un principio di comprensione storica dell'arte grazie alla grande cesura rappresentata dal Cristianesimo: mondo antico-mondo moderno, natura-libertà. Si pensi solo alla differenza individuata nella tragedia, tra quella greca, che è tragedia del destino, e quella di Shakespeare, tragedia della libertà: la colpa non più vissuta e accettata come fatale.

Di nuovo la capacità di Jacobs di tornare in stretta continuità teoretica, attraverso l'arte e la storia, al grande tema della libertà nella filosofia schellinghiana si dimostra magistrale. Così infatti si apre facilmente la via per capire la svolta rappresentata nelle *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana e sugli oggetti che vi sono connessi* dalla sua concezione della libertà come facoltà del bene e del male rispetto a quella kantiano-idealistica. Kant era già arrivato a pensare il volere come l'essere originario, giacché per lui la volontà libera valeva come causa *noumenon*, cioè come l'atto intemporale costitutivo dell'unità personale. Schelling, nella sua esigenza sistematica di spiegare il nesso di libertà e necessità pensava che Kant, connettendo indipendenza dal tempo e libertà avesse conquistato il concetto positivo dell'in-sé, senza però estenderlo a tutte le cose. Restava da cogliere appunto la differenza specifica della libertà umana nel suo concetto non solo formale, ma «reale e vivente». La volontà non si identifica più con la legge della ragion pratica, che Schelling chiama volontà universale, perché contro di essa si può ergere la volontà egoistica. In Dio la separazione tra fondamento dell'esistenza ed esistenza, tra natura e logos, tra l'esuberanza caotica che sta nel fondo dell'essere e l'ordine razionale, è superata non come mera connessione ontologica di principi, ma come atto, cioè come la libertà che fa se stessa per se stessa. La libertà dell'uomo coinvolge dunque sistematicamente anche Dio, pensato da Schelling come vita e processo reale, quindi in una maniera molto diversa rispetto alla rappresentazione comune: il Dio-Persona è *causa sui* non secondo la necessità spinoziana, ma come atto originario di affermazione di sé che è nel contempo apertura, cioè rivelazione e creazione. Così la storia sarà anzitutto storia della rivelazione di questa libertà come atto o accadere originario.

La parte finale del libro presenta naturalmente la filosofia della mitologia e della rivelazione, con utili indicazioni sulla distinzione introdotta da Schelling tra filosofia negativa e filosofia positiva. Senza tentare sintesi di fatto impossibili e inutili in un invito alla lettura, Jacobs riesce a far cogliere ugualmente le reali novità proposte dal tardo Schelling, anche se come titolo generale del suo lavoro potrebbe restare quella libertà che sin dagli inizi egli aveva definito l'alfa e l'omega della filosofia. Anche la mitologia è un ritorno alla grande di un altro tema degli esordi, poi passato alla filosofia dell'arte. Per la coscienza mitica gli dei erano reali, i miti sono un fatto e non un'invenzione poetica. Jacobs segue la spiegazione della differenza tra il monoteismo relativo, che corrisponde alla coscienza unitaria del genere umano, presa in un politeismo potenziale, cui fa seguito il politeismo «successivo» (gli dei che si succedono rivendicando ognuno la sua divinità ai danni del precedente) dopo la crisi

spirituale con cui la coscienza pre-istorica si mise in moto verso la libertà e la storia (miti, popoli e lingue diversi). Ancora alle spalle di questa unità relativa, un processo sovra-storico riguarda l'«uomo originario», che non semplicemente ha, ma è coscienza «sostanziale», nel senso di una coscienza riempita, estasiata da Dio (monoteismo assoluto). L'allontanamento della coscienza da questo Dio non ha altra mira che la sua riconquista attraverso un rapporto libero. La filosofia positiva, che non si limita a deduzioni astratte (come la negativa, puramente razionale), ma conosce l'esistenza indeducibile dal concetto, parte appunto da ciò che è prima di ogni pensare, dalla realtà che è riconosciuta come libertà, il cui stesso essere è cioè conseguenza della sua libertà (Dio). Contenuto del cristianesimo, e quindi anche della filosofia della rivelazione, altro non è che la persona di Cristo, uomo assolutamente libero e in quanto tale rivelazione del Dio assolutamente libero. Certo, l'accostamento di filosofia e rivelazione apparve subito equivoca, ma Schelling non aveva preoccupazioni per l'ortodossia. Anche in questo caso Jacobs riesce opportunamente a far parlare il suo autore, che considerava la filosofia come la scienza prodotta in assoluta libertà e lo svolgimento delle verità rivelate in verità razionali come qualcosa di indispensabile per il cristianesimo e per l'umanità.

Carlo Tatasciore

T. Rockmore, *Marx After Marxism: The Philosophy of Karl Marx*, Blackwell, Oxford 2002, pp. 224.

Dopo la caduta del muro di Berlino e la fine del socialismo reale in Europa, la filosofia di Marx ha subito una perdita di interesse da parte degli studiosi. La rimozione (dalla memoria) del pensiero marxiano è andata di pari passo con la rimozione (dalla società) dei meccanismi socio-economici e politici che avevano guidato, nel Novecento, le società comuniste di ispirazione marxista. Perché allora riconsiderare Marx oggi? Secondo Tom Rockmore, docente di filosofia alla Duquesne University e fra i massimi esperti dell'idealismo tedesco, solo ora che lo spettro del comunismo non si aggira più per l'Europa si può guardare a Marx con sguardo obiettivo. La domanda-guida è la seguente: è proprio vero che il pensiero di Marx coincide con il marxismo e che Marx si è gettato alle spalle la filosofia di Hegel? La risposta, lo si evince fin dalle prime pagine, è negativa. L'intento di Rockmore è quello di ricostruire la filosofia di Marx, restituendola nella sua forma originaria, premarxista se si vuole, ma senza dimenticare che cosa abbia significato il marxismo e ponendosi comunque in un'ottica postmarxista. Per comprendere il pensiero di Marx, bisogna fare riferimento al contesto da cui è emerso e in cui si è sviluppato, piuttosto che riferirsi a contesti ideologici successivi, che Marx non ha potuto né vedere né prevedere. Il risultato di questo approccio è una figura di Marx molto più legata all'idealismo tedesco, in particolare hegeliano – dal quale è influenzata anche nel momento in cui lo sottopone a critica – di quanto gli interpreti non abbiano finora lasciato intendere.

Il volume, diviso in sei capitoli seguiti da una “*Select Bibliography*” e da un indice, si apre con un'introduzione in cui l'A. chiarisce quali sono, a suo modo di vedere, le cinque condizioni per comprendere la filosofia marxiana. La prima consiste nel tracciare una netta distinzione fra Marx e il marxismo; la seconda nel rivalutare il rapporto Marx-Hegel; la terza nel riconoscere che «è la prospettiva profondamente storica di Hegel a determinare il carattere storico della critica marxiana dell'economia politica». La prospettiva storica – è la quarta condizione – «determina anche la natura della teoria marxiana antagonista alla società industriale moderna»; infatti, «l'idea centrale della sua teoria economica [...] consiste nell'aver colto in maniera decisiva, sulla scorta di Adam Smith e di Hegel, che la società moderna è uno stadio transitorio, originatosi dagli sforzi compiuti dagli individui, per soddisfare i propri bisogni, all'interno del quadro econo-

mico capitalistico» (p. XVI). La quinta condizione è ricostruire il contributo specificamente filosofico di Marx, colto piuttosto all'interno che all'esterno del quadro di riferimento hegeliano.

Il cap. I – “*Hegel, Marx and Marxism*” – evidenzia le differenze fra Marx e il marxismo, cioè quella corrente di pensiero che pretende di derivare dalle idee di Marx e che invece segue l'impostazione di Engels, che ne è il fondatore. Ma la filosofia di Marx e quella di Engels non sono affini? Secondo Rockmore, Marx può avere in comune con Engels la visione politica (*the political outlook*), ma non l'impostazione filosofica (*the philosophical position*), con tutto ciò che questo comporta. In generale, Engels può essere descritto come un «positivista», perché pensa che solo la scienza possa offrire le risposte ai problemi, mentre Marx è un «antipositivista», dato che rimane legato all'idealismo tedesco. Inoltre, Rockmore sostiene che dottrine marxiste fondamentali, quali il materialismo storico e quello dialettico, non hanno riscontro negli scritti marxiani e che l'aggettivo ‘materialista’ è tanto frequentemente quanto erroneamente utilizzato dagli interpreti in relazione al pensiero di Marx, «il quale non è affatto un materialista, in nessuno dei sensi in cui questo termine viene solitamente utilizzato» (p. 5). Lo è invece Engels, al quale si deve l'impostazione materialistica marxista. Il materialismo dialettico non deriva però neppure da Engels, ma è stato introdotto per la prima volta da Dietzgen, e poi riutilizzato da Plekhanov, in scritti pubblicati dopo la morte di Marx. Comunque, «nel suo ultimo scritto, rimasto incompiuto, *Dialettica della natura*, Engels ha applicato la dialettica alla natura, cosa di cui non c'è la minima traccia negli scritti di Marx» (p. 7).

A proposito degli scritti di Marx, Rockmore lamenta la mancanza di un'edizione critica completa (e non influenzata da fini politici) e rileva l'importanza di considerare parte integrante del corpus marxiano scritti come i *Manoscritti parigini* [i *Manoscritti economico-filosofici del 1844*], l'*Ideologia tedesca*, le *Tesi su Feuerbach* nella loro versione originaria e i *Grundrisse*. Questi ultimi risultano costruiti a partire da tematiche e categorie hegeliane (alienazione, distinzione fra realtà e apparenza, contraddizione applicata alla storia...), il cui riconoscimento è importante per interpretare correttamente la filosofia marxiana, tanto che l'A. parla di «*Hegel as a Way into Marx*» (p. 15). Infatti, «Marx comincia a scrivere per pubblicare nei primi anni '40 dell'Ottocento e i suoi primi scritti includono due testi che sono direttamente indirizzati a criticare i *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel. Continua poi a considerare vari aspetti della filosofia hegeliana, sia in modo diretto che indiretto, anche negli scritti successivi, fino al *Capitale*. I *Manoscritti parigini* contengono lunghe parti di commento alla *Fenomenologia* hegeliana; i *Grundrisse* presentano importanti osservazioni metodologiche in cui Marx adotta un approccio hegeliano modificato ed è noto che il *Capitale* riflette l'influenza del quadro categoriale sviluppato nella *Logica* di Hegel» (p. 19). Rockmore si spinge fino ad affermare che «la teoria marxiana del capitalismo si origina sulla base dell'estensione di alcuni temi hegeliani nei *Lineamenti di filosofia del diritto*» (*ibid.*). Se Hegel non è certo il primo filosofo ad essersi occupato di economia, è tuttavia il primo ad averlo fatto dopo la svolta kantiana. L'idea della soggettività individuale che si realizza nell'oggettività, presente nella *Fenomenologia dello spirito*, acquista nei *Lineamenti di filosofia del diritto* una dimensione sociale ed economica, soprattutto nell'analisi della società civile e del sistema dei bisogni; concetti come quello di proprietà privata e di alienazione (*Entäußerung*) risultano fondamentali per le successive indagini marxiane, anche se Marx ne modifica il significato.

Il cap. II – “*Marx's Early Writings*” – sviluppa la tesi secondo cui l'impostazione di Marx è filosofica e hegeliana: «Tre sono i temi principali, che ricorrono in tutti gli scritti posteriori e che cominciano ad emergere nei primi testi di Marx: la sua critica a Hegel, la sua critica dell'economia politica (ortodossa) e la formulazione della propria posizione» (p. 40). Se diretta è l'influenza di Hegel nella dissertazione di dottorato del 1841 sulla differenza fra la *Naturphilosophie* di Democrito e quella di Epicuro, con la ripresa di «temi come la differenza, la filosofia della natura e l'autocoscienza» (p. 42), Marx non tarda però a sottoporre a critica il sistema hegeliano e lo fa in primo luogo nella *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* – che comunque «mostra lo sforzo di pensare con Hegel contro Hegel» (p. 47). Non è possibile ripercorrere in questa sede l'analisi dei testi marxiani svolta in

questo e nei successivi due capitoli – “*Marx’s Transitional Writings*” e “*Marx’s Mature Economic Writings*”. Basti dire che, anche se l’A. non vede punti di rottura nell’elaborazione della filosofia di Marx, tuttavia per ragioni espositive suddivide ed analizza i testi marxiani in base al seguente schema: a) primi scritti (oltre ai due già menzionati, *La questione ebraica* e i *Manoscritti parigini*); b) scritti di transizione, alcuni dei quali elaborati insieme a Engels (*Tesi su Feuerbach, Ideologia tedesca, Miseria della filosofia, Grundrisse*); c) scritti economici della maturità (*Per la critica dell’economia politica e Il capitale*). Dalla sempre più strutturata critica a Hegel e all’economia politica classica si giunge alla formulazione della teoria marxiana vera e propria, con una precisa visione della moderna società industriale e delle sue dinamiche e interne contraddizioni, nel primo libro del *Capitale*.

I capp. V-VI – “*Marx and Hegel Revisited*” e “*Marx the Hegelian*” – elaborano ulteriormente il rapporto Marx-Hegel. Ciò che soprattutto differenzia Marx dal maestro è l’importanza da lui attribuita alla dimensione economica e la concezione dell’economia come ‘struttura’ della società. L’obiezione di fondo che Marx muove a Hegel è che questi concepisce la proprietà privata in termini giuridici e non economici, e quindi non la collega al capitale, che è invece centrale nel discorso marxiano. Per quanto riguarda la storia, e la libertà che solo in essa può realizzarsi, Marx segue l’impostazione storicista di Hegel nella *Fenomenologia*, nei *Lineamenti* e nelle *Lezioni sulla filosofia della storia*, ma ancora una volta volge il discorso hegeliano in senso economico. La libertà consiste infatti nel riprendere il controllo del processo economico, per piegarlo a favore degli individui. Secondo Rockmore, se è vero che in una prima fase il compimento della libertà è posto nell’abolizione della proprietà privata e nella creazione di una società comunista, in un secondo momento Marx sembra avere modificato questa visione, come risulta da un brano del terzo libro del *Capitale*, in cui egli invoca piuttosto un cambiamento nella situazione presente, attraverso la riduzione dell’orario di lavoro, per poter godere di maggiori momenti di libertà personale: «in una parola, qui Marx sostituisce rivoluzione con riforma» (p. 173).

Marx rimane dunque dall’inizio alla fine un hegeliano: «c’è un filo diretto che conduce dalla visione della proprietà privata come elemento centrale, che Marx solleva contro Hegel nei suoi primi scritti filosofici, alla successiva affermazione della priorità della base economica sulla sovrastruttura. [...] tutte le sue caratteristiche principali – la teoria del valore legato al lavoro, la distinzione fra valore d’uso e valore di scambio, la teoria del feticismo della merce, il carattere storico delle categorie economiche, le crisi periodiche di sovrapproduzione e così via – seguono dallo sviluppo, compiuto da Marx, dell’intuizione hegeliana che nel mondo moderno gli individui soddisfano i propri bisogni attraverso le attività economiche, all’interno della sfera della società civile» (pp. 176-177). Rockmore sottolinea che «la teoria del mondo moderno, elaborata da Marx nella maturità, si basa effettivamente sulla sua applicazione della concezione hegeliana della contraddizione oggettiva alla moderna società industriale» (p. 194). Emerge quindi da questo studio un Marx ricontestualizzato e ricollocato nell’ambiente filosofico che gli è proprio: un Marx non ‘marxista’, ma hegeliano – *Marx the Hegelian*.

Raffaella Santi

E. Büchlin-A. Denker (hrsg. von), *Heidegger und seine Heimat*, Klett-Cotta, Stuttgart 2005, pp. 220.

Il volume presenta un’interessante raccolta di documenti, di varia natura e provenienza, che hanno come oggetto il rapporto di Heidegger con Messkirch, la piccola città del Baden-Württemberg ove nacque il 26 settembre 1889. L’opera è divisa in quattro parti, ognuna delle quali raccoglie una specifica tipologia di testi, da alcuni scritti del giovane Heidegger al tempo degli studi universitari, sino alle testimonianze giornalistiche delle testate di Messkirch sull’attività dell’oramai famoso autore di *Sein und Zeit*. In appendice troviamo inoltre una ricerca storica sugli antenati di Heidegger. Il termi-

ne *Heimat* presente nel titolo non indica però soltanto Messkirch, bensì, più in generale, la «terra natia», con le sue atmosfere e tradizioni, in cui Heidegger crebbe. Questa profonda simbiosi travalica, nel caso di Heidegger, i semplici legami biografici ed affettivi e sfocia in una tematica squisitamente filosofica. Pochi filosofi hanno, infatti, dimostrato un così profondo radicamento all'origine del pensiero e del proprio riflettere su di esso. Le testimonianze di Heidegger di questo attaccamento alla scaturigine della propria esistenza sono molteplici; valga per tutte la seguente citazione, tratta dalla poesia *Il Reno* di Hölderlin, che Heidegger riporterà nel 1953: «Poiché come cominciasti, così rimarrai».

Della terra natia come *Leitmotiv* della filosofia heideggeriana si occupa l'introduzione 'filosofica' di Alfred Denker. Dopo aver schizzato una breve storia delle reciproche influenze fra *Heimat* ed arte nel pensiero tedesco, Denker sottolinea la polisemia che ha assunto il termine nella filosofia heideggeriana, dal semplice riconoscimento di una provenienza del pensiero sino al concetto di «abitare», al «radicamento» e alle implicazioni fra terra e linguaggio. Anche il motto scelto da Heidegger per le sue opere complete, «*Wege, nicht Werke*», indicherebbe la ricerca di un sentiero che conduca infine alla terra natia. La provenienza del pensiero di Heidegger non è però neutra. I testi giovanili, quelli già noti e ancor più quelli riportati in questo volume, raccontano di una terra natia fortemente segnata dalla presenza della Chiesa e da un'atmosfera conservatrice. L'origine del pensiero di Heidegger è la teologia. Ancora nel 1921 avrebbe confessato al suo allievo Karl Löwith di sentirsi un «teologo cristiano» e in molte altre testimonianze più tarde non avrebbe mai smesso di ricollegare la sua riflessione filosofica a quegli anni giovanili vissuti nella consapevolezza di una trascendenza che, avvertita allora come divina, sarebbe stata poi innalzata a concetto cardine dell'esistenza. Questa riflessione può essere compresa autenticamente solo se viene inserita nel contesto vitale di Messkirch e delle località che Heidegger frequentò in gioventù, luoghi che rappresentano allo stesso tempo la provenienza e la meta del suo filosofare.

La prima parte del volume, quella filosoficamente più importante, raccoglie alcuni testi di Heidegger che, scritti dal 1909 al 1915 e recentemente scoperti da Denker dopo essere rimasti a lungo inediti, offrono la possibilità di indagare con maggiore consapevolezza l'atmosfera culturale della terra in cui Heidegger nacque e crebbe. Il testo dal titolo *Allerseelenstimmungen* è, ad oggi, la primissima pubblicazione di Heidegger, essendo apparso nella testata conservatrice «*Heuberger Volksblatt*» il 5 novembre 1909. È un testo apertamente antimodernista, in cui il giovane studente descrive la conversione di un ragazzo perso sino ad allora negli agi di una vita molle, mentre nella cattedrale l'organo intona note solenni. Alla sacralità del momento Heidegger contrappone la vanità di chi, trovandosi ancora fuori dalla chiesa, spreca il suo tempo seduto su ronzanti macchine o davanti a frivole vetrine. Su tutti aleggia il pesante pensiero della morte, simboleggiato dal suono della campana che richiama l'uomo a se stesso e alla verità del cristianesimo. La seconda serie di scritti è caratterizzata dallo stesso tono, anche se vi si scorge una nuova profondità. Durante la primavera del 1911 Heidegger dovette rinunciare agli studi teologici per problemi di salute e, ritornato a Messkirch, partecipò attivamente ad una disputa che vide contrapposte le due testate di maggiore importanza della città, il citato «*Heuberger Volksblatt*» e la rivista liberale «*Oberbadischer Grenzbote*». L'oggetto del contendere fu l'ingerenza della Chiesa locale, divenuta al tempo estremamente influente, sulla libertà di coscienza dei singoli cittadini e sulla scienza moderna. Il tema era stato reso quanto mai attuale dall'obbligo di giuramento antimodernista che il papa Pio X aveva imposto ai professori delle Università cattoliche. Gli articoli scritti sul «*Volksblatt*» da Heidegger fra l'aprile e il maggio 1911 denunciano già quei chiari interessi logici che saranno di lì a poco oggetto dei primi lavori accademici. L'aspra critica ai sostenitori della libera conoscenza scientifica in nome dell'eterno patrimonio di verità della Chiesa è condotta servendosi di un'attenta analisi logica diretta contro l'accezione psicologica del concetto di conoscenza. Questa serie di testi dimostra che, assieme all'influenza neokantiana e husserliana, l'anti-psicologismo heideggeriano ha avuto una paternità ideologica ben precisa.

L'altro testo principale di questa prima parte è l'articolo dal titolo *Das Kriegstridium in*

*Messkirch*, con il quale Heidegger intervenne sul triduo di guerra auspicato dal clero tedesco come occasione per riflettere sulle drammatiche vicende belliche. Sebbene si tratti di un contributo del gennaio del 1915, quando Heidegger si accingeva a scrivere la dissertazione dottorale, lo scritto è caratterizzato da un polemico tono antimodernista e, ancora una volta, dalla difesa della tradizione cattolica. La situazione culturale che domina la Germania di inizio secolo è dipinta da Heidegger a tinte fosche. Egli parla, infatti, di un paese in cui le nuove correnti artistiche e letterarie vengono indebitamente mescolate con l'autentico valore storico del passato. Il triduo è dunque interpretato da Heidegger come l'occasione per riflettere sul senso della vita, l'unico modo per uscire dal relativismo moderno. Nell'apparente astrattezza delle questioni logiche «ne va» del senso della vita individuale, di quella che Heidegger chiamerà più tardi la *Jemeinigkeit* dell'esistenza. Ma ciò che è ancor più interessante è la connotazione fortemente religiosa che questo senso della vita esibisce. Nella riflessione si manifesta quell'essenzialità del senso che non appartiene ai tempi moderni, dominati dalla paura dei principi, dalla ricerca della complicatezza e dal rifiuto di riconoscere «la grandiosa semplicità e la grandezza silenziosa della visione cristiana del mondo e della fede cattolica».

La seconda parte riporta alcuni articoli dei giornali di Messkirch in cui si rispecchia l'attività di Heidegger e dai quali emergono tre fasi del suo rapporto con Messkirch. Della prima fase, che va dalla nascita al 1903, possediamo poche notizie. Degli anni in cui Heidegger fu studente, abilitando e libero docente (1903-1923) abbiamo al contrario molte testimonianze. I quotidiani di Messkirch indirizzarono costantemente l'attenzione sulla già nota carriera studentesca di Heidegger. Ciò che invece costituisce una novità è la serie di conferenze che Heidegger tenne a Messkirch fra il 1909 e il 1915 su argomenti significativi: l'opera di Abraham a Sancta Clara, il modernismo, l'evoluzionismo, la filosofia di Nietzsche e il socialismo. Con la chiamata a Marburgo nel giugno del 1923 iniziò la fase dell'«esilio» di Heidegger da Messkirch, che durerà sino al 1938. Le riviste locali diedero comunque notizia delle più importanti vicende biografiche del figlio prediletto di Messkirch: l'incontro di Davos con Cassirer, la chiamata a Berlino nel 1930, poi rifiutata in favore di Friburgo, e la vicenda del rettorato sotto il regime nazista nel 1933. L'ultima fase del rapporto fra Heidegger e Messkirch va dal 1938 sino alla morte del filosofo (1976). In questi anni egli ritornò spesso a Messkirch e partecipò alle più importanti celebrazioni cittadine, come i festeggiamenti per i settecento anni della città. I quotidiani locali seguirono poi la lenta riabilitazione nel secondo dopoguerra della figura pubblica di Heidegger, macchiata dal coinvolgimento con il nazismo. Il 27 settembre 1959, in occasione dei settant'anni, egli ricevette la cittadinanza onoraria di Messkirch. Negli ultimi anni di vita tenne molte conferenze nella sua cittadina, fra le quali spicca *L'abbandono*, il discorso celebrativo tenuto nel 1955 in onore di C. Kreutzer, altro cittadino illustre di Messkirch. L'ultimo atto di questa simbiosi con la terra natia fu la cerimonia funebre che portò le spoglie di Heidegger al cimitero vecchio di Messkirch il 28 settembre 1976.

La terza e quarta parte presentano una minuziosa ricostruzione storica della famiglia di Heidegger e alcuni ricordi dei cittadini più in vista di Messkirch. Nel complesso *Heidegger und seine Heimat* rappresenta dunque un contributo di notevole interesse, corredato da un piacevole apparato fotografico, interessante non solo per la *Heideggersforschung*, ma per tutti coloro che fossero desiderosi di approfondire l'importanza dell'influenza dell'ambiente sullo sviluppo intellettuale ed umano del singolo individuo.

Marco Jacobsson

Hans Jonas, a cura di E. Spinelli, in «Paradigmi», N.S., XXII, n. 66 (2004), pp. 275-405.

Come Merleau-Ponty, anche Hans Jonas è entrato a pieno diritto a far parte del canone dei filosofi del Novecento. Ma la consapevolezza dell'importanza del suo «sguardo lungo un secolo» in

Italia è arrivata solo da poco. A tal proposito, nel fascicolo dedicato nel 2000 ad *Hans Jonas in Italia* dalla rivista «Ragion pratica», Paolo Becchi, facendo il punto sulle vicende della recezione italiana di Jonas, ha scritto: «La scoperta di Hans Jonas nella letteratura filosofica italiana è piuttosto recente. Il suo nome è cominciato a circolare, senza peraltro suscitare un interesse pari a quello riscontrato in altri paesi, con la traduzione della sua opera fondamentale, *Das Prinzip Verantwortung*, avvenuta nel 1990» (p. 149). E concludeva così le sue considerazioni: «Ciò che più sorprende nel nostro paese è la sproporzione che ancora esiste tra il successo crescente di pubblico che la sua proposta incontra [...] e la relativamente scarsa attenzione – quando non l’incomprensione – con cui una parte degli studiosi continui a guardare ad essa» (p. 173).

Con questo fascicolo anche in Italia si chiudeva una stagione: quella della disattenzione e delle letture distorte del filosofo tedesco. E se ne apriva un'altra: quella del confronto teorico e storiografico con uno dei classici del pensiero del Novecento. Quanto la temperie sia mutata nel brevissimo volgere di alcuni anni lo testimonia la pubblicazione, nel 2004, di questo fascicolo della rivista «Paradigmi». Si è ormai avviata una lettura unitaria del pensiero jonasiano. È iniziato uno studio filologico della sua opera e la pubblicazione dei suoi inediti. Si è aperto un confronto con la filosofia di un autore, che avendo pensato la dimensione tragica del Novecento, sfida i filosofi del nuovo secolo a passare, decostruito il decostruzionismo, dall'oltrepassamento della metafisica al ripensamento critico della storia della metafisica, o, come sarebbe meglio dire, della storia delle metafisiche.

Christian Wiese, nel suo contributo *Contro la disperazione e l'angoscia di fronte al mondo*, in primo luogo considera gli studi di Jonas sulla gnosi come «una parte rilevante della ricerca storico-religiosa su questo affascinante soggetto, sottoposto nel XX secolo a un complesso e costante mutamento» (p. 282) e ne rivendica la validità, ponendo l'accento sul carattere di interpretazione filosofica della comprensione gnostica del mondo e dell'esistenza: «Con l'aiuto dell'analitica esistenziale heideggeriana Jonas intendeva cogliere l'«essenza» della gnosi, trascendendo ogni singolo fenomeno storico» (p. 285). Wiese affronta inoltre la questione delle radici ebraiche dello gnosticismo, soffermandosi sul rapporto tra Scholem, sostenitore di una lettura storico-religiosa della gnosi e Jonas, sostenitore di una lettura storico-filosofica. I due periodi successivi della ricerca di Jonas dopo quello iniziale dedicato alla gnosi (cioè quello dedicato alla filosofia dell'organico e quello dedicato ad un'etica metafisicamente fondata della responsabilità) sono visti come uno sviluppo coerente delle tesi da cui era cominciata la ricerca: «La sua opera è retta dalla volontà di dissipare l'angoscia e la disperazione verso il mondo attraverso la forza della ragione, non lasciandosi in ciò fuorviare né dagli abissi di inumanità del nostro tempo né dalla minaccia di sventura nello sviluppo della potenza umana, senza tuttavia ignorarle o mascherarle spiritualmente» (p. 301).

Franco Bianco, in *Hans Jonas tra Heidegger e Bultmann*, sottolinea la rilevanza del fatto che Jonas incontri la filosofia di Heidegger nel periodo in cui, attraverso lo studio del pensiero cristiano delle origini, questi tendeva ad elaborare una comprensione della vita nei suoi tratti originari. Accogliendo le sollecitazioni metodologiche e contenutistiche della fenomenologia heideggeriana della vita religiosa ed entrando in contatto con la meditazione di Bultmann, Jonas contribuisce allo sviluppo della problematica della demitizzazione: alcune considerazioni contenute nel saggio *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem* «fanno di Jonas non solo un grande interprete dell'analitica heideggeriana, ma anche un acuto anticipatore della problematica che Bultmann avrebbe un decennio dopo sviluppato» (p. 309). Da questo apprendistato filosofico prende le mosse, come è noto, lo studio del fenomeno gnostico, uno studio che lo spinge, per superare il nichilismo, ad un ritorno alla filosofia naturale: negli anni americani recupererà così la lezione aristotelica, «ma l'Aristotele che ora diviene tematico non è quello che prepara l'analitica esistenziale; è piuttosto il filosofo che avvia una riflessione sul mondo organico e che scopre come la natura sia guidata da fini» (p. 317).

Il saggio di Irene Kajon è dedicato a *Mythos e Midrash in "Il concetto di Dio dopo Auschwitz" di Jonas*. Avendo l'autrice posto al centro della sua ricerca piuttosto la differenza che la

relazione tra tradizione ebraica e tradizione filosofica, tesi centrale dell'intervento diventa il carattere ambiguo e contraddittorio del tentativo jonasiano di ripensare il concetto di Dio. Jonas, in *Gottesbegriff nach Auschwitz*, sulle orme del *Timeo* di Platone, inventa un *mythos* per spiegare la creazione. Alla fine del testo invece introduce il *midrash* dei trentasei giusti, ricorrente nelle fonti ebraiche a partire dall'età talmudica: «È appunto questa seconda maniera nella quale Jonas stabilisce il concetto di Dio – non più un Dio soltanto simpatetico con l'uomo, ma Colui che innanzi tutto dà all'uomo il suo spirito di santità, ovvero di giustizia e di bontà – che lo avvicina di nuovo, e questa volta senza alcuna mediazione esercitata da una filosofia rivolta all'essere delle cose, a quelle fonti ebraiche da cui egli si mostra lontano nella sua prima maniera di argomentare» (p. 332).

Come in *Organismo e libertà* venga evitato il rischio che il monismo postdualistico si converta in monismo radicale antiumanistico, è la questione che viene affrontata da Claudio Bonaldi nel testo *La vista e l'immagine: Hans Jonas e la filosofia come 'theoria'*: l'uomo, in quanto *homo pictor*, è capace di *theoria* ma senza annullare il suo essere corporeità. Se la specificità della vista è metafora della *theoria*, anche la teoria è insieme distanza e relazione: l'esercizio teorico non rinvia ad un soggetto «disincarnato e separato dal mondo».

Il saggio di Emidio Spinelli, con un taglio deliberatamente storiografico, ricostruisce sia la dimensione ontologica sia la dimensione etica della biologia filosofica di Jonas, soffermandosi sul sesto capitolo di *Organismo e libertà* e sulla conferenza del 1988 *Sulla sofferenza*. L'analisi inizia con alcune brevi premesse: viene, in primo luogo, sottolineato che «è sempre e solo la libertà il vero 'filo di Arianna' per la comprensione di quel che intendiamo per vita (*Leben*) e ancor più del pensiero di Jonas nella sua interezza» (p.352); in secondo luogo viene ribadito che il suo antiriduzionismo si richiama – principalmente, ma non esclusivamente – al modello aristotelico. Quindi vengono esposte le coordinate teoriche che caratterizzano l'animalità: la capacità motoria, la percezione e il sentimento. La parte finale è dedicata alla conferenza inedita che Spinelli aveva pubblicato nel numero citato di «Ragion pratica». Questa la sua conclusione: «Essendo diventati noi gli aggressori, incamminati ormai verso un violento depauperamento della ricchezza biologica del nostro mondo, abbiamo ora il dovere – non più semplicemente morale ovvero enfaticamente individuale, da solo a solo, ma metafisico e ontologico, quindi di natura generale – di rispettare il nostro ambiente» (p. 365).

Dal discorso portato avanti in questo saggio, come pure negli altri lavori dedicati da Spinelli a Jonas, si può ricavare una proposta che merita di essere esplicitata e sviluppata. Jonas in quanto autore di *Il principio responsabilità* fa parte degli ispiratori della bioetica. E tuttavia Jonas in quanto autore di *Organismo e libertà* ha tutti i titoli per diventare un protagonista soprattutto dell'etica ambientale, avendo ricondotto la questione della libertà nell'ambito del problema della filosofia della natura. A partire da Jonas si può elaborare un paradigma stoico di etica ambientale che, ispirandosi alle «radici greche dell'idea di libertà», vede il mondo come un «eco-sistema di cui ogni persona è parte integrante».

Comprendere a fondo il carattere specifico del rapporto di Jonas con Aristotele è sicuramente decisivo per leggerlo adeguatamente. E in particolare va considerato, come ha sostenuto Enrico Berti, che Jonas si muove in una direzione completamente diversa dai neoaristotelici tedeschi in quanto ritiene che l'«etica del futuro» può soltanto fondarsi sul finalismo della natura. Da parte sua, in *Hans Jonas: "etica della convinzione", "etica della responsabilità"*, Paolo Nepi, afferma che il neoaristotelismo jonasiano, «pur non rinunciando alla metafisica», è «connotato da qualche tendenza 'eretica'» (p. 372). Ricollegandosi infatti alla linea interpretativa proposta da Franco Bianco, egli sostiene che oltre al riferimento ad Aristotele, Jonas conserva un debito teorico costante nei confronti del suo 'maestro' Heidegger, oltre a richiamarsi alle tesi di Max Weber sull'etica della responsabilità e l'etica della convinzione. Nella parte conclusiva l'autore, affrontando la questione se l'etica possa presentarsi come filosofia prima, giunge a proporre la tesi che il creazionismo funge da premessa alla visione ontologico-finalistica dell'esistente: tuttavia «se di creazionismo a proposito dell'etica di Jonas, si può legitti-

mamente parlare, credo», afferma Paolo Nepi, «che sia da intendere come una forma di creazionismo postulatorio» (p. 388).

Una tesi forte lega i vari contributi che Paolo Becchi ha dedicato alla filosofia jonasiana: occorre, per farne un uso produttivo, liberarla dalle sue premesse metafisiche che presentano un «deficit fondativo» e volgersi invece a prendere in seria considerazione le applicazioni pratiche dei suoi principi. Questa tesi è riproposta anche nell'ampio contributo intitolato *L'etica di Jonas può far a meno della metafisica?* Per Jonas non è possibile etica senza teleologia e pertanto una nuova etica per la civiltà tecnologica deve fondarsi su «una metafisica dell'essere che deve essere». Ma, sostiene Becchi, se consideriamo gli argomenti di etica applicata esposti dall'autore de *Il principio responsabilità*, un concetto normativo, deontologico di dignità umana (concetto tornato al centro di un rinnovato interesse filosofico) è quanto occorre per rendere consistenti le premesse di tutto il ragionamento etico jonasiano: «Cosicché alla fine anche chi dovesse restare scettico rispetto al suo audace tentativo teorico di fondare l'etica sull'ontologia potrà trovare nella prassi del *Principio responsabilità* molte riflessioni tuttora stimolanti» (p. 405).

Marco Armandi

J. Habermas, *L'Occidente diviso*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 214.

Argomento centrale di questo libro è la ricerca della causa dell'odierna spaccatura dell'Occidente, da individuare non nel terrorismo, ma nel governo degli Stati Uniti d'America, «che ignora il diritto internazionale, emargina le Nazioni Unite e dà per acquisita la rottura con l'Europa», mettendo così in gioco il progetto kantiano della pace perpetua, le «radici dell'illuminismo politico [...], l'internazionalismo ripreso dopo il 1945» (p. V). Il testo si apre con l'articolo *Che cosa significa il crollo del monumento?*, apparso sulla «Frankfurter allgemeine Zeitung» del 17 aprile 2003. L'A. si chiede se «conseguenze positive», come la liberazione di un popolo da un regime dittatoriale, possano «produrre un effetto legittimante a posteriori» e mette in evidenza come gli USA, con la guerra in Iraq, abbiano «rinunciato al ruolo di potenza garante del diritto internazionale» (pp. 6 e 8). La complessità della società mondiale rende inoltre impraticabile un'unica guida «con gli strumenti di una politica fondata sul potere militare» (p. 13). I diritti umani, infine, non vanno imposti con l'imperialismo, ma acquisiti in base alle «risorse» di ogni popolo e in «collegamento convincente con esperienze e interessi locali» (p. 16).

Interviste e saggi, derivanti da conferenze, costituiscono la seconda parte del volume. Nell'articolo pubblicato insieme a Derrida sulla «Frankfurter allgemeine Zeitung» del 31 maggio 2003 ed intitolato *Il 15 febbraio, ovvero: ciò che unisce gli Europei*, l'A. vede nel nucleo dell'Europa la base per il processo di unificazione e l'opportunità di «un contrappeso politico all'unilateralismo egemonico» (p. 32) degli USA. A tal fine egli ritiene indispensabile il rafforzamento dell'identità europea e di un «sentimento di comune cittadinanza» (p. 38). Nell'intervista *Tedeschi e Polacchi: le posizioni reciproche*, realizzata dopo il fallimento del 'vertice costituzionale' di Bruxelles e pubblicata sulla «Gazeta Wyborcza» (17.1.2004), Habermas spiega le ragioni storiche dello scetticismo dei Polacchi nei confronti degli organismi internazionali e della loro diffidenza verso un possibile predominio europeo della Germania. Egli giudica necessario risolvere due nodi: la «struttura politica della comunità» e la «questione dell'identità geografica» (p. 58). In merito al primo problema, l'Unione Europea può configurarsi come «un'organizzazione internazionale tra le tante» (p. 60) oppure come «un *global player*», che all'alleanza con Washington preferisce «una "ricostruzione dell'Occidente" in condizioni di relativa autonomia» (p. 66). Per raggiungere tale scopo è necessario passare dalla coscienza nazionale ad una più ampia solidarietà civica e creare un'opinione pubblica europea.

Occupa la parte terza del volume *Un'intervista sulla guerra e sulla pace*, pubblicata sui «Blätter für deutsche und internationale Politik» (gennaio 2004). Qui l'A. pone una distinzione tra l'ultima guerra del Golfo e la guerra del Kosovo: mentre la prima «è stata un'evidente violazione del diritto internazionale», la seconda ha due motivi legittimanti, «il pronto intervento in caso di imminente genocidio» e la difesa dei diritti umani (pp. 73-74). Auspicando la formazione di una coscienza critica a livello mondiale, il filosofo tedesco legge, nei fatti del 15 febbraio 2003, le testimonianze di un'«imponente indignazione di massa assai composta di cittadini» (p. 78) contro le «lesioni» del diritto internazionale e giustifica l'esistenza della NATO «come alleanza di Stati indiscutibilmente liberali» che agisce «in accordo con la politica dei diritti umani delle Nazioni Unite» (p. 81). Criticando Robert Kagan, che distingue tra gli Americani («hobbesiani») e gli Europei («kantiani»), Habermas ricorda che dopo la Seconda guerra mondiale gli USA hanno fondato le Nazioni Unite, «avviato le prime convenzioni sui diritti umani, [...] imposto agli Europei [...] l'idea dell'unificazione politica» (p. 84); è il governo Bush che ha ripudiato l'internazionalismo, ma tale atteggiamento non è una costante della politica estera americana. Anche la novità del terrorismo internazionale non giustifica la guerra asimmetrica che, contrariamente alle previsioni, ha provocato molte vittime tra i civili. Habermas sottopone a critica anche la dottrina della guerra giusta: infatti, in base alla Carta dell'ONU, si può solo parlare di «guerre legali o illegali», ovvero «giustificate o ingiustificate in base al diritto internazionale» (p. 93). L'intervista si conclude con la definizione di taluni obiettivi: l'A., in particolare, auspica una riforma dell'ONU basata sull'unione degli Stati nazionali «nelle diverse parti del mondo [...] in regimi continentali sul modello dell'Unione Europea» (p. 101). Egli ritiene inoltre necessario il superamento di un antiamericanismo «che serve unicamente da copertura all'antisemitismo», distinguendo la critica a Bush dall'«antimodernismo contro il mondo occidentale nel suo complesso» (pp. 103-104).

Il saggio *La costituzionalizzazione del diritto internazionale ha ancora una possibilità?* conclude il volume. Con l'intento di chiarire gli «aspetti concettuali di fondo dell'evoluzione del diritto nel suo complesso», l'A. si domanda se il progetto di Kant di un ordine cosmopolitico possa avere un futuro, ma prima di rispondere a tale quesito propone l'analisi di due problematiche: «sganciare l'idea della condizione cosmopolitica dalla figura concreta di una repubblica mondiale» ed «analizzare le tendenze che hanno favorito od ostacolato una costituzionalizzazione rettamente intesa del diritto internazionale» (p. 110). In merito al primo punto, l'A. esprime valutazioni critiche sul diritto internazionale in quanto incapace di svolgere «una funzione stabilizzatrice», che presupporrebbe un chimerico «equilibrio di potere politico» (p. 113). La pace, «imperativo della ragione» e «principio del diritto» (p. 114), può essere garantita da «uno Stato universale di popoli», in cui «i diritti umani e civili attribuiti agli individui debbono permeare anche le relazioni internazionali» (pp. 116-117). Tale repubblica mondiale è però di difficile costituzione: già Kant, tenendo conto delle numerose differenze storico-politiche tra i popoli e dei rischi di un «dispotismo senz'anima» (p. 122), ha proposto il surrogato della «lega dei popoli» che mette al bando la guerra. Cogliendo i limiti del pensatore di Königsberg nell'insensibilità al primo Romanticismo, nella «convinzione "umanistica" della superiorità della civiltà europea e della razza bianca» (p. 142), Habermas propone «un sistema politico a più livelli» ed «una società mondiale cosmopolitica», integrata grazie alle «concordi reazioni negative ad atti di criminalità di massa percepiti come tali» (pp. 138-139). Egli ricostruisce quindi le principali tappe della storia del diritto internazionale, individuando delle significative cesure nelle due guerre mondiali e nel crollo del regime sovietico. Mettendo in rilievo il ruolo prima della Società delle Nazioni e poi dell'ONU, Habermas evidenzia la particolarità della situazione odierna: se da un lato le Nazioni Unite «sembrano legittimate ad agire», dall'altro aumentano i «regressi»: gli «attentati terroristici [...] finiscono – infatti – per essere interpretati dagli Stati Uniti e dai loro alleati come una dichiarazione di guerra all'Occidente»; la «superpotenza» giunge così ad «imporre il proprio volere militarmente», violando la norma fondamentale dell'ONU ovvero «il divieto all'impiego della forza» (p. 144). Di fron-

te a questa situazione, due sono le possibili alternative: o trasformare il diritto internazionale in una costituzione cosmopolitica, garantendo il multilateralismo, o permettere a una potenza imperiale di assimilare il diritto internazionale «al proprio diritto pubblico e incorporarlo» (p. 146). La prima variante è preferibile, in quanto impedisce che una superpotenza «strumentalizzi il diritto internazionale ai propri fini» (p. 147). Nella seconda metà del Novecento l'ONU è andata generalmente aumentando il proprio potere, ma ha anche presentato aspetti deludenti, tanto da porre l'esigenza di riforme. È la stessa globalizzazione a rendere gli Stati nazionali insufficienti a «garantire da soli i confini del loro territorio, i fondamenti della vita delle loro popolazioni, le premesse materiali della stabilità della loro società» (p. 177) e a porre l'esigenza di unire politicamente grandi spazi, come sta avvenendo per l'Europa.

Quali dunque le possibili alternative di un nuovo ordine mondiale? Habermas ci conduce a due visioni contrapposte della politica: l'universalismo del progetto kantiano da un lato e la divisione del mondo in «grandi spazi» (intesi come «imperi») proposta da Carl Schmitt, in cui «le nazioni e i gruppi di popoli dipendenti si inchinano al prestigio di una potenza guida “per nascita”, che si è guadagnata la sua posizione di preminenza con i suoi meriti storici» (p. 195). Quest'ultimo progetto, in cui il diritto internazionale si basa sull'equilibrio delle potenze e non su concetti di giustizia, ha un suo «funesto *appeal* consono allo spirito dei tempi»; esso è in linea, infatti, con uno «scetticismo largamente diffuso sulla possibilità di un'intesa interculturale circa interpretazioni dei diritti umani e della democrazia capaci di un'adesione universale». Sta proprio, invece, nel recupero delle «feconde idee di autocoscienza [...] che continuano a informare la concezione normativa di sé che ha la modernità», la chiave per rileggere la teoria dei «grandi spazi», evitando, con l'ausilio di una politica che trova nella ragione la sua forza, un pericoloso «scontro delle civiltà» (pp. 196-197).

Paola Chiatti

F.C. Manara, *Tra cattedra ed esistenza – Comunicazione e insegnamento della filosofia tra Kant e Gentile*, Lampi di stampa, Milano 2004, pp. 368.

L'autore, sotto il patrocinio del Centro Interuniversitario per la Didattica della Filosofia di Bari e Padova, nella prima parte raccoglie alcuni saggi di docenti di filosofia, nella seconda invece presenta un'antologia di scritti sull'insegnamento della filosofia di filosofi come Kant, Hegel, Schopenhauer, Kierkegaard, Stirner, Nietzsche, Gentile; le due parti, che costituiscono un solo complesso, raccordano i commenti della prima sezione alle pagine dei filosofi, ritradotte in forma agevole, della seconda.

Il volume, se lo pensassimo legato all'altro di Manara (*Comunità di ricerca e iniziazione al filosofare*, Lampi di stampa, Milano 2004), potrebbe essere considerato come l'attuazione pratica dei principi ivi esposti; il volume infatti raccoglie l'esperienza condotta anni addietro nel Corso di perfezionamento in Metodologia dell'insegnamento filosofico dell'Università di Padova. La particolarità sta nel fatto che in quel seminario l'autore aveva sperimentato una nuova modalità di organizzazione e di comunicazione, quella asincrona a distanza – con posta elettronica e con *mailing-list* – sfruttando quindi gli strumenti della telematica.

Il lavoro si sofferma ad esaminare ermeneuticamente i testi dei filosofi per coglierne i diversi messaggi di modo che, in seconda battuta, possano fungere da stimolo per una riflessione sugli odierni problemi della didattica della filosofia. Questa pista di ricerca, alquanto nuova nel suo svolgimento, mette in evidenza, al di là del metodo, l'intenzione che sta a monte del progetto: porre l'attenzione sulla 'comunicazione filosofica', su come sia stato possibile per quei filosofi 'comunicare la filosofia', 'comunicare filosofando' e 'comunicare filosoficamente'. Non interessa al curatore mettere in primo

piano le dottrine dei filosofi, quanto le pratiche e gli esercizi speculativi messi in luce dalle esperienze di pensiero; evidenzia così come sia possibile compiere una meta-analisi sull'atto del comunicare filosoficamente, il tutto condotto con il metodo del confilosofare a distanza.

Aprono l'opera alcune *Note sul problema della comunicazione* (pp. 11-44) dell'A. stesso, nelle quali viene esplicitata la genesi dell'interesse filosofico verso la comunicazione anche a seguito della diffusione dei *media*; in questa relazione il curatore ripercorre quanto già sostenuto nel quarto saggio pubblicato in *Comunità di ricerca e iniziazione al filosofare*, aggiungendovi una riflessione intorno alla storia della comunicazione filosofica. A seguire compaiono i saggi di Sara Sbriz, *Kant e la comunicazione didattica della filosofia* (pp. 45-93), di Simone Furlani, *Comunicazione e insegnamento della filosofia in Hegel* (pp. 94-118), di Augusto Morosini, *La comunicazione in Kierkegaard* (pp. 119-130), di Andrea Felis, *Schopenhauer e la comunicazione del sapere* (pp. 131-150) e *Max Stirner: l'Unico e la comunicazione filosofica* (pp. 151-170), Monica Serena, *Il concetto di comunicazione in Nietzsche* (pp. 171-178). Dai saggi emerge il desiderio dei docenti della secondaria di esporsi, rivendicando il loro ruolo teoretico, troppo spesso messo in ombra e misconosciuto.

Chiude l'opera un'*Appendice* nella quale il curatore presenta alcune pagine del saggio polemico di Giovanni Gentile in risposta ad un progetto di cancellazione degli insegnamenti filosofici di cui si era fatto estensore Giuseppe Chiarini; evidentemente annoso problema se ancor oggi stiamo difendendo gli spazi per un insegnamento della filosofia che rintuzzi gli attacchi concentrici da più parti messi in atto. Questo saggio gentiliano andrebbe letto soprattutto da chi parla di Gentile per evidenziare solamente il suo orientamento dottrinale; vi troverebbe altra materia di riflessione soprattutto per una odierna difesa dell'insegnamento «al di fuori della scuola classica», per una prospettiva aperta ad un insegnamento della filosofia anticipato, vi rintraccerebbe una difesa dei programmi legati alla «rassegna di idee portanti», significativa per la costruzione dell'identità dello studente; insomma la scelta del curatore di inserire in appendice tale scritto denota una apprezzabile sensibilità nella ricerca delle fonti utili al dibattito di tematiche oggi ricche di significato.

In conclusione, il volume, ponendo in primo piano la necessità di ripensare teoreticamente alla didattica della filosofia, fa emergere come il problema didattico sia un problema eminentemente filosofico e non semplicemente pratico; non si tratta di soffermarsi sulle tecniche per un corretto insegnamento della filosofia, ma di mobilitare la ricerca in quel campo nel quale i docenti della secondaria possono avventurarsi a patto che riscoprano la forza trainante delle pagine dei filosofi utili all'avvio di un fruttuoso dialogo a distanza con il passato alla luce dei problemi dell'oggi. Ripensare alla didattica in tali termini significa farle acquisire quel posto che le spetta di diritto rivendicando la sua filosoficità, contro chi, degradandola a semplice problema pratico, si muove all'interno delle tecniche didattiche.

Armando Girotti

# Raymond Klibansky

## In memoriam

*Irene Kajon*

Raymond Klibansky si è spento nell'agosto del 2005 nel suo centesimo anno di età: egli è stato un grande, straordinario protagonista non solo della vita filosofica, ma anche degli eventi politici del Novecento. Egli stesso ebbe modo, alcuni anni fa, di intrattenersi sulla sua vita ed opera in una serie di conversazioni, poi pubblicate con il titolo *Le philosophe et la mémoire du siècle* (Les Belles Lettres, Paris 1998). Il nucleo dei testi raccolti risale al 1991, quando venne intervistato dal suo allievo Georges Leroux per "Radio Canada"; ma il volume comprende anche ciò che egli disse in seguito ad altri interlocutori, in occasione del conferimento del premio "Lessing" in Germania e del premio "Nonino" in Italia, e della sua commemorazione alla Radio nazionale austriaca del filosofo praghese Jan Patočka, membro dell'"Institut International de Philosophie" – presieduto da Klibansky dal 1966 al 1969 – e promotore del manifesto in difesa della libertà "Charta 77". Riunite in modo organico, queste conversazioni mostrano dunque, già per il modo in cui si sono formate, quell'appartenenza a varie nazioni che fu la caratteristica principale della biografia di Klibansky, e quella consapevolezza dell'esistenza di una cultura umana comune che fu l'idea guida della sua multiforme attività.

Klibansky era nato a Parigi il 15 ottobre 1905. Il padre, originario di Francoforte ma proveniente da una famiglia ebraica lituana (la leggenda familiare diceva che questa discendesse dal Gaon di Vilna, il più deciso avversario alla fine del Settecento della tendenza mistica dei Chassidim), operava nel settore dell'esportazione dei vini ed aveva conservato la nazionalità tedesca, ma amava la Francia tanto quanto amava la tradizione ortodossa ebraica. Da bambino Klibansky parla in francese e tedesco e vive in un'atmosfera religiosa – la famiglia celebrava tutte le festività e si atteneva ai riti prescritti – ma, come egli stesso riferisce nel libro sopra indicato, «non ossessiva», bensì gioiosa e ospitale. Lo scoppio della guerra, nel 1914, costringe la famiglia al ritorno in Germania. Come Albert Einstein prima di lui, anche Klibansky domandò al padre di essere iscritto a una scuola superiore ordinata e disciplinata in modo diverso rispetto al tradizionale ginnasio-liceo tedesco. Così, dopo aver frequentato il "Goethe-Gymnasium" di Francoforte, dove peraltro aveva potuto apprendere bene il latino e il greco, fu allievo dai quindici ai diciassette anni della "Odenwaldschule" (presso Heidelberg), la quale applicava metodi pedagogici di orientamento russoiano e tolstoiano e invitava alla let-

tura diretta e alla precisa comprensione dei testi del passato. Fu lì che egli fece la conoscenza del figlio di Ernst Cassirer, Heinz, del figlio di Thomas Mann, Klaus, dei nipoti di Max Weber, Hermann e Max Weber-Schäfer, incontrati di nuovo più tardi nel corso della sua vita. E fu anche lì che ebbe l'intuizione – come egli stesso ricorda – che sul «problema dell'uomo» egli avrebbe dovuto in futuro meditare attraverso una ricerca innanzi tutto filosofica, ma orientata anche dalla letteratura e dall'arte. Dal 1921 al 1924 egli è all'Università di Heidelberg, dove segue i corsi di Rickert e di Jaspers. È impressionato particolarmente dalla personalità e dalla direzione di pensiero di quest'ultimo, rivolta in quegli anni all'affermazione del nesso tra l'esistenza e la filosofia, l'individuale e la comunicazione, la storia e ciò che la trascende, la ragione e le fonti da cui la ragione ha origine. Klibansky terrà presente negli anni seguenti l'insegnamento di Jaspers (che ammirava anche per la sua non comune «nobiltà d'animo», mostrata particolarmente durante il nazismo) anche quando si volgerà più alla storiografia e alla filologia che alla costruzione di una dottrina filosofica sistematica. Nel 1924 è a Kiel, ove diviene assistente di colui che può essere considerato il fondatore della sociologia tedesca, Ferdinand Tönnies, il noto autore di *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), che tanto aveva influito sul pensiero sociale e politico tedesco del primo dopoguerra. Nel 1926 si trasferisce da Heidelberg ad Amburgo, ospite della famiglia di Ernst Cassirer. Conosce, attraverso quest'ultimo, Aby Warburg e il circolo degli studiosi che allora aiutavano Warburg nell'organizzazione e sviluppo della sua originale "Bibliothek", dove le opere di magia e astrologia figuravano accanto a quelle rivolte allo studio scientifico della natura, le opere antiche accanto a quelle contemporanee in quanto legate tra loro da importanti e significativi nessi a volte espliciti, a volte sottili o nascosti. Nel 1923 Fritz Saxl ed Erwin Panofsky avevano pubblicato un libro su una celebre incisione di Albrecht Dürer, *Melancholia*: il grande ampliamento di questo libro, attraverso una ricognizione del tema della malinconia in opere di filosofia, medicina, cosmologia, letteratura dall'antichità fino al Settecento, fu suggerito nel 1926 a questi due autori da Klibansky. Ma fu soltanto nel 1964 che l'opera composta dai tre studiosi, *Saturno e la melancholia. Studi di storia della religione, arte e filosofia naturale*, poté vedere la luce a Londra e New York in lingua inglese, essendo stato l'originale tedesco, già pronto per la stampa nell'estate del 1939, perduto a causa delle distruzioni apportate dalla guerra, iniziata nel settembre di quell'anno. Tra il 1927 e il 1933 egli è di nuovo a Heidelberg, dove si dedica intensamente agli studi sulla tradizione platonica, intesa come la corrente filosofica principale da cui è sorto l'idealismo moderno – da Descartes a Hegel – e alla luce della quale lo stesso idealismo acquista un senso nuovo: non più un movimento di distacco rispetto al pensiero antico e medievale, poiché incentrato sul soggetto autonomo costruttore dell'esperienza, ma di profonda continuità secondo il concetto di un problematico nesso tra l'essere finito dell'uomo e l'essere infinito di Dio. Nel 1927 appare, come appendice allo studio di Cassirer *Individuo e*

*cosmo nella filosofia del Rinascimento*, la sua edizione critica e traduzione in tedesco del *Libro della sapienza* di Charles Bovelles; nel 1929 le sue edizioni di testi di Proclo e del Cusano, figura centrale, quest'ultimo, anche nell'interpretazione data da Cassirer dell'Umanesimo e Rinascimento italiani. Klibansky mostrerà la sua vicinanza a questo autore dal punto di vista filosofico, oltre che personale, curando, insieme allo studioso inglese di Kant H. J. Paton, la *Festschrift* per Cassirer, intitolata *Philosophy and History* e pubblicata a Oxford nel 1936.

Nella primavera del 1933 Klibansky abbandona avventurosamente la Germania, dopo aver sfidato le autorità naziste preposte al controllo delle Università con un aperto atteggiamento di opposizione. Raggiunge Parigi, poi nell'agosto del 1933 l'Inghilterra, convinto che soltanto questo paese avrebbe potuto costituire un baluardo per fermare l'espansione in Europa dell'hitlerismo, ormai avviato verso la minacciosa strada del riarmo. Insegna dapprima a Londra (dove nel dicembre 1933 sarà ricostituita la "Warburg Bibliothek", messa in salvo anche grazie ai suoi sforzi), poi a Oxford. Appaiono a Londra nel 1934 e 1936 le sue edizioni di alcune opere latine di Meister Eckhart (un progetto che egli aveva già delineato all'inizio degli anni Trenta con la collaborazione della Biblioteca Vaticana e dei Domenicani di Santa Sabina a Roma). Nel 1939 pubblica un volumetto intitolato *La continuità della tradizione platonica*, che, insieme alla ricostruzione a grandi linee della presenza di Platone nel periodo tardo antico e poi nel Medio Evo islamico, ebraico e cristiano, infine nel Quattrocento e Cinquecento, disegna un ampio programma di riscoperta ed edizione di opere platoniche accompagnate dai commenti di interpreti appartenenti a questi diversi ambiti linguistici e religiosi: un programma molto impegnativo, che troverà solo in parte realizzazione negli anni Quaranta e Cinquanta (su tale progetto di Klibansky, fortemente innovatore della ricerca storiografica fino ad allora seguita, si sofferma Tullio Gregory nel suo articolo commemorativo, apparso in «Il Sole-24 Ore» il 4 settembre 2005). Gli anni della guerra contro la Germania nazista lo vedono impegnato in Inghilterra con un alto ruolo nel "Political Warfare Executive" britannico, ovvero nell'ufficio di "Intelligence" che aveva l'incarico segreto di decifrare, attraverso lo studio dei giornali, dei documenti, dei messaggi o di altri segnali, le intenzioni che muovevano il governo tedesco e di preparare la controffensiva sul piano della propaganda e su quello militare. A Klibansky, in quanto conoscitore della lingua e della cultura italiana, venne anche affidata la raccolta di informazioni che avrebbero dovuto offrire agli Alleati la conoscenza necessaria al controllo del territorio dopo l'invasione e occupazione dell'Italia, prevista nel corso del 1943 – un compito per il quale egli si sentiva impreparato, essendo consapevole delle peculiarità italiane, e per il quale, come egli stesso riferisce, «lavorò giorno e notte», non senza entrare in conflitto con il comando militare. Nel 1949 egli sarà editore e commentatore di testi di Benito Mussolini e di Benedetto Croce, tradotti in lingua inglese. All'inizio del 1946 torna a Oxford, nella cui atmosfera

«tranquilla e sofisticata» stenta ad adattarsi di nuovo dopo gli anni del duro impegno nell'azione pratica.

A partire dal 1946 e sino alla fine della sua vita Montréal diverrà la sua città di elezione: la coesistenza delle due culture – l'anglofona e la francofona –, la presenza di numerose minoranze delle più varie nazionalità e lingue, il clima di fiducia e libertà, lo stile spontaneo e vivace nei rapporti tra insegnanti e allievi lo attraggono e, come egli dice, lo fanno sentire lì «a casa sua», pur rimanendo egli «europeo di formazione e tradizione». Egli insegna sia all'Université de Montréal sia alla McGill University, e lavorerà ancora in questi anni all'edizione e interpretazione di testi medievali, rinascimentali e moderni (in particolare di Locke e Hume). Nel contempo si fece promotore di iniziative internazionali volte a favorire il dialogo tra Occidente e Oriente, tra diverse religioni e culture, tra popoli diversi, in nome della tolleranza e della filosofia. Una bibliografia dei suoi scritti è contenuta nella *Festschrift* in suo onore *The Notion of Tolerance and Human Rights*, a cura di E. Groffier e M. Paradis, Carleton University Press, Ottawa 1991 (si veda anche l'aggiornata bibliografia contenuta in M. Thurner, *Raymond Klibansky: un medievalista con il polso del suo secolo*, «Studia Patavina», 52, 2005, pp. 187-214 [199-214]).

Pur avendo vissuto in modo diretto l'esperienza della persecuzione antisemita e della guerra mondiale, e assistito alle violenze e distruzioni che hanno macchiato il ventesimo secolo, Raymond Klibansky aveva conservato fino alla sua tarda età un'affabilità e dolcezza di modi, una fiducia nella parola, uno spirito giovanile di curiosità, quasi di allegria, che impressionavano tutti coloro che avevano il privilegio di entrare in contatto con lui. Anche di questo, oltre che per la grande eredità morale e intellettuale che ci lascia, gli siamo profondamente grati.

# Ricordo di Enza Celluprica

*Enrico Berti*

Il 28 settembre 2005 si è spenta Vincenza Celluprica, primo ricercatore del CNR, già direttore *pro tempore* del Centro di Studio del Pensiero Antico e ultimamente responsabile della Sezione Pensiero Antico dell'Istituto del Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee (ILIESI) dello stesso CNR. In questa veste la dott.ssa Celluprica ha promosso una convenzione con la quale il CNR si impegna ad ospitare la SFI nei locali del Dipartimento di Filosofia dell'Università "La Sapienza" assegnati alla Sezione Pensiero Antico dall'ILIESI, assicurando in tal modo alla nostra Società la disponibilità ufficiale della sede stabile, centrale e prestigiosa di cui essa fruiva di fatto sin dalla presidenza di Gabriele Giannantoni (1992-1995). Di questa meritoria iniziativa la SFI e tutti i suoi soci devono essere grati a Enza Celluprica.

Ma Enza aveva ben altri meriti nei confronti della cultura filosofica italiana. Laureatasi alla Sapienza sotto la guida di Gabriele Giannantoni e Guido Calogero con una tesi sulla sillogistica modale in Aristotele, continuò i suoi studi sulla filosofia antica nell'Istituto di Filosofia della stessa Università e, come borsista del CNR, nell'Università di Tübingen, fino all'assunzione per concorso nel CNR con la qualifica prima di ricercatore e poi di "primo ricercatore", equivalente al titolo universitario di professore associato. Con tale qualifica fece parte del Consiglio scientifico del Centro di Studio del Pensiero Antico dalla sua fondazione (1979) sino al suo assorbimento nell'ILIESI (2001), dirigendone le attività negli ultimi anni e garantendone la sopravvivenza nella forma di Sezione dello stesso ILIESI, al cui statuto diede ella stessa un contributo determinante, ottenendo che esso affiancasse alle ricerche sul Lessico Intellettuale Europeo, in corso da molti anni sotto la direzione di Tullio Gregory, quelle sulla Storia delle Idee, in particolare nell'età antica.

Quale direttore del Centro per la Storia del Pensiero Antico e responsabile della corrispondente Sezione dell'ILIESI, Vincenza Celluprica ha promosso numerose iniziative, quali l'edizione elettronica di testi antichi (le *Socratis et Socraticorum Reliquiae* curate da G. Giannantoni, i *Fragmente der Vorsokratiker* curati da H. Diels), le ricerche lessicografiche su Platone e Galeno, i rapporti di collaborazione con Università italiane e straniere su specifici progetti di ricerca, i seminari e i convegni nazionali e internazionali degli ultimi anni, i volumi pubblicati nella collana "Elenchos". Inoltre ha ottenuto dal CNR borse di dottorato e di ricerca sul pensiero antico per giovani studiosi. Di particolare rilievo per il progresso degli studi è stata la pubblicazione di ben dieci volumi in cinque anni su Platone, Aristotele, Alessandro di Afrodisia, il medioplatonismo, la

filosofia dell'età imperiale, Plotino, gli esegeti neoplatonici di Aristotele e altri temi di filosofia antica.

Meno visibile, ma non meno efficace, è stata la sua opera di mediazione presso gli organi del CNR affinché questi finanziassero in misura dignitosa le attività del Centro, cioè la rivista «Elenchos» (di cui V. Celluprica era direttore responsabile), la collana di monografie ad essa collegata, i convegni, ai quali Enza spesso partecipava con contributi personali di carattere scientifico. Ma Enza si adoperava anche per far finanziare dal CNR altre iniziative di studio sul pensiero antico. Ricordo in particolare un bellissimo Symposium Aristotelicum internazionale, organizzato da Mario Mignucci nella Certosa di Pontignano sul *De interpretatione* di Aristotele nel 1993, alla cui realizzazione il CNR diede un contributo decisivo grazie alla mediazione di Enza, che vi presentò anche una relazione (sul famoso capitolo 9 dell'opera ella aveva in precedenza pubblicato una monografia).

Altrettanto e forse ancora più importante, perché rivolta direttamente alla carriera di giovani studiosi, è stata l'opera svolta da V. Celluprica a favore del reclutamento e della promozione di borsisti, contrattisti, distaccati, comandati, collaboratori a vario titolo del CNR, per la quale le sono grati non solo i diretti interessati, ma quanti li hanno conosciuti ed apprezzati.

Vorrei tuttavia ricordare anche lo stile personale con cui Enza svolgeva tutte le sue attività organizzative e scientifiche, uno stile sempre caratterizzato da grande finezza, signorilità, affabilità e, se mi è permesso, dolcezza, che ispirava in tutti coloro che avevano occasione di parlare con lei un sentimento di grata ammirazione. Infine mi sembra giusto sottolineare il modo esemplare in cui Enza ha sopportato la malattia, che doveva procurarle dolori atroci e che nel volgere di pochi anni le è stata fatale: nessun lamento, nessuna ostentazione di sofferenza, nessuna ricerca di commiserazione, ma una serena dignità, che incuteva rispetto e suscitava affetto nei colleghi, negli amici, nei collaboratori, in quanti ora ne lamentano la prematura scomparsa.