

GENNAIO-APRILE 2004

**BOLLETTINO
DELLA
SOCIETÀ FILOSOFICA ITALIANA**



181 NUOVA SERIE - S.F.I.

POSTE ITALIANE S.P.A. - SPEDIZIONE IN ABBONAMENTO POSTALE
D.L. 353/2003 (CONV. IN L. 27/02/2004 N° 46) ART. 1, COMMA 2, DCB - ROMA

NORME PER I COLLABORATORI SFI

- 1) Tutti i contributi saranno inviati, dattiloscritti e redatti in forma definitiva, a: **Prof. Gregorio Piaia**, Università di Padova - Dipartimento di Filosofia, P.zza Capitaniato 3, 35139 Padova (e-mail: gregorio.piaia@unipd.it).
- 2) Gli articoli proposti per la pubblicazione devono essere inviati: o in forma definitiva su cartelle di 60/66 battute per 30 righe, con allegato un dischetto da 3.5 formattato su sistema Macintosh o Word per Windows, oppure via e-mail (gregorio.piaia@unipd.it). Nome e cognome dell'autore devono essere accompagnati dai relativi titoli accademici.
- 3) Si richiede:
 - note numerate di seguito e in fondo al testo;
 - rimandi interni ridotti al minimo, nella forma: "cfr. *infra* o *supra* p. 0 o pp. 000"; nel caso di una nota "n. 0 o nn. 000";
 - le citazioni testuali vanno poste tra virgolette angolari;
 - per evidenziare uno o più termini all'interno di una frase stamparli fra apici doppi;
 - nelle citazioni non sottolineare il nome dell'autore, sottolineare il titolo dell'opera o stamparlo in corsivo;
 - per i libri, luogo e anno di edizione, questi ultimi non separati da virgola. Es. B. Baldassarri, *Studi di filosofia antica*, Como 1990;
 - per gli articoli di rivista, titolo della rivista non sottolineato, fra virgolette angolari; indicazione del volume in cifre arabe; indicazione dell'anno fra parentesi tonde e delle pagine cui ci si riferisce, separati da virgole. Ed. E. Cattanei, *Un'ipotesi sul concetto aristotelico di astrazione*, «Rivista di filosofia neo-scolastica», 82 (1990), pp. 578-86;
 - per gli articoli compresi in miscellanee, atti di congressi ecc., titolo sottolineato e preceduto da "in". Es. I. Lana, *L'etica di Democrito*, in *Studi sul pensiero politico classico*, Napoli 1973;
 - per le abbreviazioni: p. o pp.; s. o ss.; ecc. (etc. se è in un contesto latino); cfr.; *op. cit.* (quando sta per il titolo), *cit.* (quando sta per parte del titolo e per luogo e data di edizione); *ibid.* (quando sta per lo stesso riferimento testuale, pagina compresa, della nota precedente); *ivi* (quando sta per lo stesso riferimento testuale della nota precedente, ma relativamente a pagina/e diversa/e).
- 4) Su richiesta gli Autori riceveranno le bozze una volta sola, la seconda revisione sarà curata dalla Redazione. Si prega di restituire con urgenza (via fax o posta celere) le bozze, corrette unicamente degli eventuali refusi e mende tipografici, senza aggiunte o modifiche sostanziali e accompagnate dagli originali.
- 5) Il materiale inviato, anche se non pubblicato, non sarà restituito.



Bollettino della Società Filosofica Italiana

Rivista Quadrimestrale
Nuova Serie n. 181 - gennaio/aprile 2004

INDICE

XXXV Congresso nazionale SFI	p. 3
<i>Filosofi italiani allo specchio</i>	
Dario Antiseri	p. 8
Giuseppe Cantillo	p. 14
Graziella Federici Vescovini	p. 21
Luciano Malusa	p. 26
Silvestro Marcucci	p. 31
<i>Studi e interventi</i>	
P.D. Bubbio, <i>La salvezza attraverso il sangue</i>	p. 35
F. Toniolo, <i>Umanesimo del lavoro e umanesimo della cultura in Giovanni Gentile</i>	p. 46
A. Campodonico, <i>La "Regola d'oro" nella riflessione della recente filosofia anglosassone</i>	p. 50
Dai Verballi	p. 71
Convegni e informazioni	p. 78
Le Sezioni	p. 86
Recensioni	p. 91

S.F.I.
Società Filosofica Italiana

Sede Sociale: Dipartimento di Studi Filosofici ed Epistemologici
Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
c/o Villa Mirafiori - Box 51
Via Nomentana 118 - 00161 Roma
Tel. Segr. tel. e Fax: 068604360
e-mail: sfi@sfi.it
web site: www.sfi.it

CONSIGLIO DIRETTIVO

Luciano Malusa (Presidente), Gregorio Piaia e Pasquale Venditti (Vice-Presidenti),
Emidio Spinelli (Segretario-Tesoriere), Enrico Berti, Davide Bigalli,
Giovanni Casertano, Franco Crispini, Piero Di Giovanni, Mauro Di Giandomenico,
Giovanni Papuli, Anna Sgherri, Carlo Tatasciore, Salvatore Veca

Bollettino della Società Filosofica Italiana

Direttore: Luciano Malusa
Redazione: Paola Cataldi, Cristina Cunsolo, Carla Guetti,
Gregorio Piaia (coordinatore), Emidio Spinelli

Amministrazione e Redazione:
c/o Emidio Spinelli, Via Contessa di Bertinoro, 13 - 00162 Roma

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

Studi, note, informazioni vanno indirizzati a: **Prof. Gregorio Piaia**
Università di Padova - Dipartimento di Filosofia, P.zza Capitanio 3, 35139 Padova
(e-mail: gregorio.piaia@unipd.it)

Direttore Responsabile Enrico Berti
Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 395 dell'8 settembre 1984

ISSN 1129-5643

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

Società Filosofica Italiana

XXXV CONGRESSO NAZIONALE DI FILOSOFIA
BARI, 29 APRILE-2 MAGGIO 2004

La filosofia come strumento di dialogo tra le culture

Programma di massima

GIOVEDÌ 29 APRILE 2004 - TEATRO KURSAAL
SANTALUCIA, Largo Adua, 5/9

ORE 9,00 - Iscrizioni al Congresso
ORE 9,30 - Apertura del Congresso

Saluti delle autorità

Saluti dei Presidenti di Associazioni che con-
dono i percorsi e le idealità della SFI

Giandomenico Amendola
*Presidente dell'Associazione italiana
di Sociologia*

Cosimo Laneve
Presidente della Società italiana di Pedagogia

Carlo Penco
*Presidente della Società italiana
di Filosofia analitica*

Girolamo Cotroneo
*Presidente della Società italiana
di Storia della filosofia*

Relazione introduttiva

Luciano Malusa (Università di Genova)
Presidente della SFI

Prima relazione

Mario Signore (Università di Lecce)
*Il concetto di cultura nell'interpretazione
della filosofia attuale*

Discussione

ORE 15,30 - FACOLTÀ DI LETTERE - PALAZZO
ATENE0, PIAZZA UMBERTO I, 1
PRESIEDE: ENRICO BERTI
(UNIVERSITÀ DI PADOVA)

Seconda Relazione

Evandro Agazzi (Università di Genova)
Filosofia e dialogo

Terza relazione

Marcelo e Varda Dascal (Università
di Tel-Aviv)
*L'altro nel dialogo intrapsichico,
interpersonale e interculturale*

Discussione

VENERDÌ 30 APRILE 2004
ORE 9,30 - FACOLTÀ DI LETTERE - PALAZZO ATENE0,
PIAZZA UMBERTO I, 1
PRESIEDE: GREGORIO PIAIA (UNIVERSITÀ
DI PADOVA)

Quinta relazione

Maria Teresa Marcialis (Università di Cagliari)
*Filosofia e tolleranza nella tradizione occidentale
dall'Illuminismo ad oggi*

Quinta relazione

Piero Di Giovanni (Università di Palermo)
La filosofia del dialogo in Italia

Discussione

ORE 15,30 - FACOLTÀ DI LETTERE - PALAZZO
ATENE0, PIAZZA UMBERTO I, 1
PRESIEDE: PASQUALE VENDITTI (UNIVERSITÀ
DI URBINO)

Sesta relazione

Vincenzo Pace (Università di Padova)
Teologia e prassi sociale della tolleranza nell'Islam

Settima relazione

Angelo Campodonico (Università di Genova)
Pluralismo religioso e dialogo

Discussione

SABATO 1 MAGGIO 2004
ORE 10,00 - FACOLTÀ DI LETTERE - PALAZZO
ATENE0, PIAZZA UMBERTO I, 1

Assemblea ordinaria dei soci della SFI. Nomina dei sindaci revisori

ORE 13,30

Apertura del seggio elettorale/Operazioni di voto.
Elezione del nuovo Consiglio direttivo nazionale

ORE 15,00 - FACOLTÀ DI LETTERE - PALAZZO
ATENE0, PIAZZA UMBERTO I, 1

**Laboratorio congressuale
(lavoro a sessioni parallele)**

Sezione didattica 1

Filosofia e multiculturalità

Coordina: Mario De Pasquale
(Commissione Didattica SFI)

Sezione didattica 2

*La riforma dell'insegnamento della filosofia e
l'attuale situazione scolastica*

Coordina: Anna Sgheri Costantini
(Commissione Didattica SFI)

**Sezione delle comunicazioni sul tema del
Congresso**

Coordina: Ferruccio De Natale (Università di Bari)

DOMENICA 2 MAGGIO 2004

ORE 9,30 - FACOLTÀ DI LETTERE - PALAZZO ATENE0,
PIAZZA UMBERTO I, 1

PRESIEDE: GIOVANNI CASERTANO (UNIVERSITÀ DI
NAPOLI "FEDERICO II")

Ottava relazione

Franco Cassano

Tolleranza, razionalità e fondamentalismi

Nona relazione

Önay Sözer (Università del Bosforo)

*Filosofia e mediazione interculturale
nelle prospettive attuali*

Discussione

**Conclusioni del Congresso da parte del nuovo
Presidente della SFI**

ASSEMBLEA ORDINARIA DEI SOCI

CONVOCAZIONE

L'assemblea ordinaria della S.F.I. è convocata per le ore 10 di sabato 1 maggio 2004 presso la Facoltà di Lettere - Palazzo Ateneo, Piazza Umbero I, Bari, con il seguente.

ORDINE DEL GIORNO

1. approvazione della relazione morale e finanziaria al 31/12/2003, presentata dal Consiglio Direttivo uscente;
2. candidature per il nuovo Consiglio Direttivo e nomina dei Revisori dei conti;
3. varie ed eventuali.

Genova, 9 marzo 2004

Il Presidente - Prof. Luciano Malusa

ELEZIONE DEL CONSIGLIO DIRETTIVO

Art. 10: "L'assemblea è costituita dai soci che siano in regola con gli obblighi sociali (...). Non hanno diritto al voto i soci che risultino iscritti per la prima volta nel medesimo anno per il quale l'assemblea è convocata" [N.B.: i soci rechino con sé le tessere degli anni 2003 e 2004].

Art. 15: "(...) I soci potranno farsi rappresentare da altri soci mediante delega individualmente sottoscritta; il socio non potrà comunque rappresentare per delega più di tre soci".

Esonero: Il convegno rientra nelle attività di formazione svolte dalla S.F.I. quale Ente qualificato dal Ministero dell'Istruzione per la formazione a livello nazionale (cfr. DM 177/2000, art. 3-c 5, e in particolare il decreto del 10-1-2002. Dipartimento per lo sviluppo dell'istruzione. Direzione Generale per la formazione e l'aggiornamento del personale della scuola, Ufficio III, prot. n. 2549/E/1/A).

Segreteria Organizzativa

Per qualsiasi informazione, soprattutto di carattere logistico, rivolgersi a: SELECTO s.r.l. (Sig.ra Spilotros), Via Roberto da Bari 108, 70122 Bari, tel. 080-5218556, fax 080-5245166 (e-mail: anna.spilotros@selectocongressi.com); oppure alla Segreteria SFI, ogni martedì ore 16-19, tel. 068604360 (e-mail: sfi@sfi.it).

INFORMATIVA PER I COGRESSISTI

Alberghi

CATEGORIA ** (da euro 40 a euro 70 anche in base alla tipologia)

Pensione Giulia, Via Crisanzio, 12, Tel. 080-5216630, sito: www.hotelpensionegiulia.it
Fax 080-5218271, e-mail: info@hotlepensionegiulia.it

Hotel Orchidea, Via G. Petroni, 11/2, Tel. 080-5421937, sito: www.italiaabc.it/h/orchidea
Fax 080-5426943, e-mail: h_orchidea@libero.it

Albergo Romeo, Via Crisanzio, 12, Tel. 080-5216352
Fax 080-5237253, e-mail: hotelpensioneromeo@tin.it

CATEGORIA *** (da euro 50 a euro 150 anche in base alla tipologia)

Albergo Adria, Via Zuppetta, 10, Tel. 080-5246699, sito: www.adriahotelbari.com
Fax 080-5213207, e-mail: hoadria@tin.it

Hotel Boston, Via Piccinni, 155, Tel. 080-5216633 sito:
www.bostonbari.it - Fax 080-5246802, e-mail: hotelbostonba@libero.it

Hotel Executive Business, C.so V. Emanuele, 201, Tel. 080-5216810, sito: www.hotelexecutivebari.it
Fax 080-5245178, e-mail: info@hotelexecutivebari.it

Hotel Moderno, Via Crisanzio, 60, Tel. 080-5213313, Fax 080-5214718

Hotel Plaza, P.zza L. di Savoia, 15, Tel. 080-5246777, Fax 080-5241761

CATEGORIA **** (da euro 90 a euro 230 anche in base alla tipologia)

Hotel Excelsior, Via G. Petroni, 15, Tel. 080-5564366
Fax 080-5523377, e-mail: info@hotelexcelsioronline.it

Hotel Victor, Via Nicolai, 71, Tel. 080-5216600 sito: www.victorservice.com - Fax 080-5212601,
e-mail: hotel@victorservice.com

Hotel Palace, Via Lombardi, 13, Tel. 080-5216551 sito: www.palacehotelbari.it - Fax 080-5211499,
e-mail: palace@tin.it

Ristoranti

Ristorante da Paolo, Via Quintino Sella, 13/A, Tel. 080-5211662

Ristorante Pizzeria da Paolo, Via Quintino Sella, 13/A, Tel. 080-5219757

Al Vecchio Fizzarotti, C.so V. Emanuele, 162, Tel. 080-5242923

Vecchia Volpe, Via Principe Amedeo, 162, Tel. 080-5216702 (sconti per gruppi)

Ristorante Nuova Vecchia Bari, Via Dante Alighieri, 47, Tel. 080-5216496

Ristorante Pizzeria O'Chalet, Via Nicolai, 18, Tel. 080-5238303

Pizzeria Continental Pizzorante, C.so Cavour, 186/A, Tel. 080-5247277

La Cecchina, P.zza Mercantile, 31, Tel. 080-5220182

Osteria di Nonna Ortensia, Via A. Gimma, 159, Tel. 080-5232344

Self service

Ristorante El Pedro, Via Piccinni, 152, Tel. 080-5211294

Ristoro di Michele De Giosa, Via Marchese di Montrone

FAC-SIMILE DELEGA

Io sottoscritto _____
in regola con gli obblighi sociali (n. tess. 2003: _____; n. tess. 2004 _____),
delego a rappresentarmi nell'Assemblea generale della Società Filosofica Italiana, che
si terrà a Bari, sabato 1 maggio 2004, alle ore 10.00 (in seconda convocazione) il socio
_____, appro-
vandone sin d'ora incondizionatamente l'operato. In fede

(Firma)

Data

FILOSOFI ITALIANI ALLO SPECCHIO

Questa rubrica ospita una serie di "autoritratti" o autopresentazioni (in Germania si direbbe Selbstdarstellungen) di esponenti della cultura filosofica nel nostro Paese. Non si tratta di un défilé autoelogiativo: è vero che – inutile nascondere – la tentazione di Narciso è sempre in agguato nel mondo degli intellettuali, ma l'obiettivo cui miriamo è fornire un apporto di prima mano alla conoscenza del variegato panorama della filosofia italiana agli inizi del XXI secolo. Una varietà nelle tendenze e nelle modalità stesse di approccio, che si riflette, significativamente, anche nel modo di rivivere e presentare agli "altri" la propria esperienza di studio e di ricerca. Non è cosa facile, neppure per un filosofo, porsi davanti allo specchio, e difatti più di un collega ha declinato l'invito, non senza qualche punta di autoironia. Il nostro auspicio è che questa rubrica possa continuare nel tempo e arricchirsi di contributi, sino a costituire una sorta di grande foto di gruppo della "filosofica famiglia".

La Redazione

Il prof. Claudio Ciano, la cui autopresentazione è apparsa sul n. 180, ci ha fatto presente che insegna all'Università del Piemonte Orientale e non all'Università di Torino. Ci scusiamo per la svista [N.d.R.].

1. Per una teoria dei limiti della ragione

Posso dire che la linea teoretica di fondo che attraversa l'intero mio lavoro scientifico consiste nella articolazione di una *ragione limitata*. L'orizzonte in cui si inserisce tale lavoro è quello kantiano nella rielaborazione fattane da Karl Popper e da post-popperiani come J. Watkins, J. Agassi, P.K. Feyerabend e, in special modo, W. Bartley. La prima linea lungo la quale si è sviluppato tale progetto di ricerca riguarda la falsificabilità delle teorie scientifiche – sia degli asserti universali che degli asserti-di-osservazione; e, a proposito di questi ultimi, ho insistito, in più d'una occasione, sull'idea di «fatto» come «artefatto», nel senso che un «fatto», nelle scienze fisiche e in quelle storico-sociali, è una proposizione che, per quanto se ne possa sapere, descrive un pezzo o un aspetto della realtà. Un «fatto», in breve, è la storia delle teorie che lo descrivono. Dunque: pieno accordo con W. Whewell per il quale «una teoria vera è un fatto, e un fatto è una teoria familiare»; e con quanto diceva Goethe, e cioè «dass alles Faktische schon Theorie ist».

Insieme a quello della falsificabilità delle teorie scientifiche, un tema parallelo ad esso legato, e al quale ho dedicato la mia attenzione, è quello della *razionalità delle teorie filosofiche* – le quali esibiscono la loro razionalità allorché sono criticabili e sono criticabili quando possono urtare contro qualche pezzo di Mondo 3 (una teoria scientifica, un risultato matematico, un teorema logico, un'altra teoria o idea metafisica e così via) all'epoca ben consolidato e al quale all'epoca non siamo disposti a rinunciare. Così, tanto per esemplificare, se è valida la «legge di Hume» (relativa all'impossibilità logica di derivare asserti imperativi da asserti prescrittivi), allora questa legge è una legge di morte per il cosiddetto diritto naturale; se regge il teorema secondo cui non è possibile la costruzione di un autopredittore scientifico (le teorie scientifiche del futuro non sono prevedibili all'interno delle teorie scientifiche di volta in volta esistenti e convalidate – per cui non è prevedibile quella tecnologia costruibile in base alle teorie scientifiche di volta in volta esistenti), allora risulta imprevedibile il futuro assetto della società di domani, dipendente in gran parte dalla tecnologia a disposizione – e, di conseguenza, crollano tutte quelle filosofie della storia in cui si presume di aver colto la legge o le leggi di sviluppo dell'intera storia umana.

Dunque: esistono le teorie scientifiche come risposte a problemi scientifici, ed esistono *teorie filosofiche* (teodicee o varie forme di ateismo; teorie filosofiche sull'uomo, sulla storia, sui valori, sullo Stato, sulla scienza o sulla stessa natura della filosofia) ed *argomentazioni filosofiche* perché esistono *autentici problemi di filosofia*. E se le teorie scientifiche sono razionali perché fattualmente controllabili, vale a dire falsificabili; e se le teo-

rie filosofiche, quando non siano razionalmente indecidibili, sono razionali allorché sono criticabili; le norme fondamentali dei diversi sistemi etici sono, a mio avviso, razionalmente non dimostrabili: sono fondamentali in quanto da esse derivano le altre norme del sistema, ma esse non si fondano su null'altro che una nostra scelta di coscienza. Per questo la «legge di Hume» può venir considerata come la *base logica* della libertà della coscienza. Dalla scienza, da tutta la scienza non è possibile estrarre un grammo di morale. Esistono *spiegazioni scientifiche e valutazioni etiche*; ma non esistono spiegazioni etiche. E va da sé che, se si danno scelte ad occhi chiusi, si danno anche scelte ad occhi aperti: sono, queste, le scelte che si fanno con l'attenzione, con tutta l'attenzione possibile, alle conseguenze prevedibili delle nostre scelte e con l'avvertimento circa l'inevitabile insorgenza di conseguenze inintenzionali imprevedibili. La tradizione cui, trattando simili argomenti, mi sono richiamato è quella che vanta i nomi di L. von Mises, F.A. von Hayek, K.R. Popper e, per la «legge di Hume», soprattutto i nomi di M. Weber e di H. Kelsen. Da non sottovalutare è la considerazione per cui le norme ultime dei sistemi etici non sono razionalmente fondabili, sebbene la ragione possa, tra l'altro, condurre su di esse un'indagine per saggiare il loro «valore» all'interno di una *concezione evolutiva* à la Hayek.

Fallibili e criticabili quando conosciamo, noi siamo anche ignoranti: ignoranti di conoscenze di situazioni particolari di tempo e di luogo, non centralizzabili, conoscenze «all'istante» – necessarie per la soluzione di miriadi di problemi concreti. È stato Hayek ad insistere sulla questione della dispersione delle conoscenze e a vedere in ciò un presupposto della nostra libertà: se avrà destini migliori di un'altra quella società in grado di utilizzare e veicolare il più ampio volume di conoscenze, è allora chiaro che avrà più successo quella società in cui le decisioni saranno decentrate. Su questo punto ho esposto in più sedi il mio pieno accordo con la prospettiva di Hayek.

Fallibili e ignoranti, incapaci di prevedere il nostro futuro, incapaci cioè di venire in possesso di presunte leggi ineluttabili del corso della storia umana, noi siamo pertanto incapaci di trovare *fundamenta inconcussa* per le nostre teorie, non solo scientifiche, ma anche per le teorie etiche e quelle filosofiche. Simile posizione antifondazionista l'ho articolata per mezzo degli strumenti epistemologici tratti dell'arsenale del razionalismo critico. E alla posizione di Popper ho avvicinato la teoria ermeneutica di Hans Georg Gadamer, sostenendo che il metodo delle congetture e delle confutazioni è la *stessa cosa* del circolo ermeneutico, così come questo è stato elaborato appunto da Gadamer. L'ermeneuta, sia esso un critico testuale o un traduttore, un biblista, un giurista o un epigrafista ha da risolvere un problema, è un cercatore di senso, vale a dire del contenuto di un testo, di ciò che il testo dice, del suo messaggio. E, per risolvere i suoi problemi, l'ermeneuta propone le sue *interpretazioni*, che altro non sono se non *ipotesi* da mettere al vaglio sul testo e sul contesto. E se un pezzo di testo e contesto urta contro una prima interpretazione, occorrerà proporre una seconda che verrà pur essa messa al vaglio, così via. Così via, in linea teorica all'infinito; nella pratica ci

si arresterà momentaneamente all'interpretazione meglio consolidata. Certo, sono molte le differenze esistenti tra Popper e Gadamer, ma mi sembra altrettanto chiara – sull'argomento si vedano i capitoli 3 e 4 di *Teoria unificata del metodo* (Padova 1981; Torino 2001), come anche altri testi (per esempio H. Albert-D. Antiseri, *Epistemologia, ermeneutica e scienze sociali*, Roma 2002), l'idea che il nucleo centrale della metodologia popperiana, riducibile alle tre parole problemi-teorie-critiche, sia identico alla procedura costituita dal *Zirkel des Verstehens*. E, in connessione con simile problematica, ho posto attenzione, sempre sulla scia soprattutto di Gadamer (si veda il paragrafo 3 della Parte prima de *Le ragioni del pensiero debole*, Roma 1993; e le pp. 143 e segg. di *Teoria unificata del metodo*) alla storizzazione dell'a-priori kantiano e, con ciò, la finitezza e la storicità dell'uomo.

I risultati delle indagini sulla unitarietà del metodo scientifico, sparsi in articoli di riviste o in capitoli di libri collettivi, sono consegnati in due volumi, il primo dei quali risale al 1980: *Teoria unificata del metodo*, cit.; e il secondo al 1996: *Trattato di metodologia delle scienze sociali* (Torino 1996; 2001²). Nel primo lavoro, con abbondanza di esemplificazioni e di richiami a considerazioni epistemologiche avanzate da ricercatori in varie discipline, ho cercato di mostrare come siano identiche le *regole* che guidano la ricerca nelle scienze naturali, nella diagnostica clinica, in ermeneutica e nelle scienze sociali. Tematica, questa, che in un orizzonte più ampio e in una più dettagliata analisi dei singoli concetti (problema, osservazione, immaginazione nella scienza, *modus tollens*, falsificazione logica e falsificazione metodologica, ipotesi ausiliarie e ipotesi *ad hoc*, controlli olistici ed *experimenta crucis*, progresso nella scienza, rapporti tra idee metafisiche e teorie fattualmente controllabili, spiegazione e previsione, oggettività della storiografia, i «fatti» come «artefatti», individualismo metodologico e compito delle scienze sociali, valori scientifici e valori extra-scientifici, ecc.) viene ripresa e sviluppata nei trenta capitoli del *Trattato di metodologia delle scienze sociali*.

2. Distruzione degli «assoluti terrestri» e riconquista dello spazio della fede

È con il volume *Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso* (Brescia 1969; 1991⁴; trad. francese: 1970; trad. spagnola: 1976; ceca: 1970) che ho inteso affrontare la questione se ci sia un uso teologico del linguaggio capace di esibire tutto un corredo di regole semantiche, sintattiche e pragmatiche in grado di stabilire sensatezza, significanza e criteri di accettabilità del linguaggio religioso. Su questa linea è anche la mia analisi del pensiero del «secondo» van Buren (cfr. *Dal non-senso all'invocazione. L'itinerario speculativo di Paul M. van Buren*, Brescia 1976). Con il libro *Perché la metafisica è necessaria per la scienza e dannosa per la fede* (Brescia 1980; 1992²) ho cercato di rovesciare la tesi per cui la metafisica sarebbe o inutile o dannosa per la scienza e necessaria, invece, per la fede. Non è la scienza a negare lo spazio della fede; la pretesa di negare tale spazio è stata avanzata da metafisiche totalizzanti come il positivismo, l'idealismo (in gran parte) o il marxismo ovvero ancora da tutte le posizioni scientifiche e materialiste. E

ciò mentre, sulla scia di pensatori quali K.R. Popper, Th. S. Kuhn, I. Lakatos, J. Agassi, P.K. Feyerabend, W.W. Bartley e J. Watkins e di storici delle idee come E.A. Burt e A. Koyré non è difficile vedere che la scienza sarebbe impossibile senza idee metafisiche sugli oggetti costituenti il mondo e il loro comportamento. Critico delle posizioni totalizzanti che negano lo spazio della fede, mi sono sentito da sempre lontano anche da quei metafisici stando ai quali la fede cristiana sarebbe impossibile e l'intero Cristianesimo azzerato se il loro metafisico «discorso breve» non fosse valido (cfr. *Gloria o miseria della metafisica cattolica italiana?*, Roma 1987). Dunque: né una posizione filosofica che neghi lo spazio della fede, né una concezione che della fede voglia essere «domina» (anche se a parole si presenta come «ancilla»). Quella su cui mi sono impegnato è, insomma, una *ragione* che riconosca, appunto, i suoi limiti e che apra alle possibilità di scelta tra l'«assoluto» e la «speranza». Da qui la mia valutazione, in parte positiva, del «pensiero debole», laddove questo apre uno spazio negato invece, da «assoluti terrestri», e che rende possibile l'invocazione religiosa di un Assoluto non costruibile con mani umane (*Le ragioni del pensiero debole*, Roma 1993; 1995²; trad. ingl.: 1996). Tematiche sulle quali ritorno in *Credere: dopo la filosofia del secolo XX*, Roma 1999; 2000²; trad. tedesca: 2001); in *Teoria della razionalità e ragioni della fede* (Cinisello Balsamo 1994) – volume, questo, arricchito da una *Risposta teologico-filosofica* del card. Camillo Ruini; in *Quale ragione?*, scritto insieme a Giovanni Reale (Milano 2001), e nel più recente libro: *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano* (Soveria Mannelli 2003).

3. Il compito delle scienze sociali teoriche e le ragioni della libertà

Strettamente connessi al tema centrale della elaborazione di una teoria della *razionalità limitata*, si trovano, nello sviluppo del mio lavoro, i problemi relativi al *Methodenstreit* delle scienze sociali, e in parte legate a questi, le sue riflessioni in teoria della politica.

Del 1974 è l'antologia *Analisi epistemologica del marxismo e delle psicoanalisi* (Roma 1984; trad. spagnola: 1977), dove queste due correnti di pensiero vengono sottoposte al vaglio critico dell'epistemologia fallibilista. E alle *Critiche epistemologiche al marxismo* ho dedicato nel 1986 un volume. Qui nel capitolo secondo (pp. 31-50) vengono esposte le argomentazioni che contro la pretesa scientificità del marxismo hanno avanzato Karl Popper, Hans Albert, Thomas S. Kuhn, Imre Lakatos, John Worrall, Albert Einstein, Jacques Monod e Paul K. Feyerabend; mentre nel terzo capitolo vengono prese in considerazione le critiche antiche (B. Bolzano, A. Trendelenburg, Dühring) e recenti (Max Adler, B. Russell, J. Monod) e, tra queste, soprattutto quelle di K. Popper e di H. Kelsen alla dialettica marxista; e nel capitolo quarto si pone sotto esame la teoria cospiratoria della società. Siffatte argomentazioni troveranno in seguito una più articolata sintesi nei capitoli XXI e XXII del *Trattato di metodologia delle scienze sociali* (cit.).

Nel frattempo, partendo dalla prospettiva epistemologica di Weber, Popper, Hempel e

Gardiner, avevo dedicato una serie di scritti alla metodologia della storiografia (*La metodologia della storiografia nello storicismo tedesco contemporaneo*, Torino 1972; *Epistemologia contemporanea e didattica della storia*, Roma 1974; *Introduzione alla metodologia della ricerca*, Torino 1986; *L'insegnamento della storia* – insieme a Lucia Mason –, Torino 1986), in cui, la preoccupazione per una didattica critica della storia veniva fatta poggiare sulla esplicitazione dei concetti di spiegazione scientifica, di “fatto” storico, e della urgente distinzione tra spiegazione storica scientifica e interpretazione storica ideologica.

Nel volume *Teoria della razionalità e scienze sociali* (Roma 1986) ho affrontato in modo sistematico la problematica dell'individualismo metodologico, peraltro già presente in alcuni saggi dei primi anni Settanta. Tale tematica concerne la “natura” dei *concetti collettivi* quali: “Stato”, “partito”, “classe”, “nazione”, “patria”, “pubblica amministrazione”, ecc. Due le tradizioni relative alla questione sotto esame: quella *collettivistica* (Saint-Simon, Comte, Hegel, Marx, neo-marxisti, strutturalisti, ecc.) e quella *individualistica* (Scuola Scozzese, Weber, Simmel, Menger, Mises, Hayek, Popper, Boudon, ecc.). Tre i problemi in ballo: un problema *ontologico*; un problema *metodologico* e un problema *politico*. Il problema ontologico: che cosa corrisponde nella realtà effettiva ai termini collettivi? Per i *collettivisti* ai termini collettivi corrispondano sostanziali entità che plasmano, normano, istituiscono gli individui; per gli *individualisti* sono soltanto gli individui che esistono, ragionano ed agiscono. Il problema metodologico: quali “oggetti” deve prendere in considerazione il ricercatore sociale, da dove deve egli iniziare le sue indagini? Per il *collettivista* la ricerca dovrà prendere in considerazione quelle leggi che generano e producono il mutamento delle entità collettive (Stati, nazioni, partiti e così via); per l'*individualista* il punto di partenza delle ricerche sociali sono le azioni umane, il cui interrelarsi dà adito ad eventi ed istituzioni sociali, a conseguenze intenzionali e ad esiti inintenzionali. Il problema politico: è l'individuo in funzione del collettivo, per esempio dello Stato o del partito; ovvero il collettivo è in funzione degli individui? Per il *collettivista* vale la prima alternativa; per l'*individualista* la seconda.

Siffatte tematiche le ho sviluppate, in parziale disaccordo con Luciano Pellicani, nel volume *L'individualismo metodologico. Una polemica sul mestiere dello scienziato sociale* (Milano 1991; 1995³), dove, schierandomi dalla parte dell'individualismo metodologico, vedo nell'analisi delle conseguenze inintenzionali delle azioni umane intenzionali il compito specifico (Hayek direbbe: esclusivo) delle scienze sociali. L'azione umana ha *motivazioni e conseguenze*: le motivazioni costituiscono l'oggetto delle scienze psicologiche; le conseguenze intenzionali non costituiscono problema; le conseguenze inintenzionali sono, appunto, l'oggetto delle scienze sociali. E la consapevolezza della inevitabile insorgenza delle conseguenze inintenzionali delle azioni umane intenzionali distrugge il *costruttivismo* (così Hayek chiama quella teoria secondo cui *tutte* le istituzioni e *tutti* i fatti sociali sono, nella loro genesi e nei loro mutamenti, esiti di azioni intenzionali, di

progetti elaborati, voluti e realizzati); e il crollo del costruttivismo porta con sé il crollo della *teoria cospiratoria della società* (stando alla quale, se tutti gli eventi sociali sono risultati di azioni intenzionali – e questo è il costruttivismo –, allora fatti ed eventi sociali negativi, per esempio, una sommossa, una carestia, ecc., saranno necessariamente risultati di piani o cospirazioni di uomini malvagi) e dello *psicologismo* (vale a dire della teoria secondo cui la spiegazione di tutte le istituzioni e di tutti i fatti sociali va *ridotta* a sentimenti, ambizioni e intenzioni, dunque a spiegazioni di natura psicologica). Il costruttivismo crolla perché *non tutte* le istituzioni e *non tutti* i fatti sociali sono esiti di progetti voluti e realizzati – istituzioni come, per esempio, il linguaggio, la moneta, il mercato, lo Stato, molte località sono sorte in modo spontaneo e molti progetti che pur riescono non riescono completamente secondo i piani originali. Crolla la teoria cospiratoria: perché è anche vero che di buone intenzioni sono lastricate le vie dell'inferno. E crolla lo psicologismo: alle scienze psicologiche, infatti, sfugge l'intero ambito delle conseguenze inintenzionali. È in tal modo che, all'interno dell'individualismo metodologico, viene fondata l'*autonomia della sociologia* in particolare e delle scienze sociali in generale.

Partendo dai presupposti fissati: dalla consapevolezza della fallibilità della conoscenza umana; dalla impossibilità di derivare logicamente *valori* da *fatti* e, quindi, di fondare in maniera razionale i valori ultimi dei sistemi etici; dal teorema hayekiano della dispersione, tra milioni e milioni di uomini, delle conoscenze di situazioni particolari di tempo e di luogo; e dall'individualismo metodologico – partendo, appunto, da tali presupposti ho cercato di esporre in vari saggi (*Logica della ricerca e regole della democrazia*, Roma 1973; *Liberi perché fallibili*, Soveria Mannelli 1999; *Liberali: quelli veri e quelli falsi*, Soveria Mannelli 1996; *L'agonia dei partiti politici*, Soveria Mannelli 1997), le ragioni logiche, epistemologiche ed economiche della “società aperta”, sulla base dei risultati teorici maggiormente consistenti ottenuti in special modo da H. Kelsen, L. von Mises, F.A. von Hayek e K.R. Popper (di questi ultimi tre autori ho tradotto ed introdotto più di un'opera: di K.R. Popper: *La società aperta e i suoi nemici*, 2 voll., Roma 1973-1974; 1997³; *Tutta la vita è risolvere problemi*, Milano 1996; Milano 2001; *Alla ricerca di un mondo migliore*, Roma 2001²; *Il futuro è aperto*, Milano 1989; *Rivoluzione o riforme?*, Roma 2002²; *Epistemologia, razionalità e libertà*, Roma 1972; *Universo aperto, società aperta*, Roma 1983. Di L. von Mises: *Socialismo*, Milano 1990; *Problemi epistemologici dell'economia*, Roma 1989; *Liberalismo*, Soveria Mannelli 1997; di F.A. von Hayek: *La via della schiavitù*, Milano 1995; *La presunzione fatale*, Milano 1997; *Individualismo: quello vero e quello falso*, Soveria Mannelli 1996; *L'abuso della ragione*, Roma 1997).

Giuseppe Cantillo

(Università di Napoli "Federico II")

Di formazione cattolica, la mia prima pubblicazione è stata una recensione del libro di Virgilio Melchiorre del 1960 sul metodo di Mounier. Allievo di Aldo Masullo, ho dedicato inizialmente i miei studi alla fenomenologia (Husserl, Landgrebe, Sartre, Merleau-Ponty) e alla riflessione sul rinnovamento dei linguaggi delle scienze umane, sulle tracce dell'importante ricerca svolta da Masullo tra il 1960 e il 1962 e oggettivata nel volume *Struttura soggetto prassi* (Napoli 1962). In questo ambito ho avviato una ricerca nel campo della filosofia analitica e in particolare sul linguaggio della morale e del diritto, preparando una dissertazione di laurea su «Etica e analisi del linguaggio in Charles Stevenson» (da cui è tratta la memoria pubblicata nel 1963 negli «Atti dell'Accademia di Scienze Lettere ed Arti di Napoli»).

Successivamente, partecipando al clima culturale e politico del tempo, mi sono avvicinato allo storicismo marxiano e ho progettato uno studio sul concetto di lavoro in Marx, dal quale sono stato spinto a confrontarmi con Hegel sui temi del linguaggio e del lavoro presenti nella *Fenomenologia dello spirito* e prima ancora negli scritti postumi del periodo jenese. Di qui è nato il lavoro di traduzione della *Filosofia dello spirito* di Jena. Conquistato dagli studi hegeliani, che non ho più abbandonati, negli anni seguenti l'indagine sul pensiero del filosofo di Stoccarda si è concentrata su tre ambiti principali: la concezione dell'arte attraverso il confronto tra il testo jenese e le Lezioni berlinesi, la filosofia politica, la filosofia dello spirito. Su sollecitazione di un indimenticabile maestro qual è stato Valerio Verra, ho poi allargato le mie ricerche al primo hegelismo, pubblicando nel 1985 la traduzione della *Kritik des Bewusstsein* di G.A. Gabler, al cui pensiero ho dedicato un ampio saggio. Ripensandoli alla luce del tema teoretico della costituzione del mondo umano, ho raccolto i principali risultati di queste ricerche nel volume *Le forme dell'umano. Studi su Hegel* (Napoli 1996).

Il confronto con il pensiero hegeliano mi ha condotto a definire più precisamente il mio interesse teoretico e storiografico, orientandolo sui temi della storia e della storicità. Questo orientamento tematico mi ha consentito, agli inizi degli anni Settanta, di stabilire un felice incontro con i progetti di ricerca sulla storia dello storicismo avviati da Fulvio Tessoro nel quadro della proposta di uno storicismo critico-problematico delineata da Pietro Piovani. In questo ambito mi sono dedicato intensamente allo studio della teoria della storia e della storicità in Droysen, Dilthey, Troeltsch e Meinecke, ma anche delle riflessioni sulla storia e la storicità di Nietzsche, Heidegger, Marcuse. In particolare l'opera e la riflessione storicistica di Troeltsch sono diventati il mio principale tema di ricerca negli anni Settanta, consentendomi anche di recuperare un più

diretto rapporto con le tematiche teologiche e di filosofia della religione. In quegli anni ho presentato in edizione italiana due raccolte di scritti troeltschiani (*Etica, religione, filosofia della storia*, Napoli 1974; *L'essenza del mondo moderno*, Napoli 1977) e nel 1979 ho pubblicato la monografia *Ernst Troeltsch* nella collana «Gli Storici» della Guida Editori, diretta da Santo Mazzarino e Fulvio Tessoro. Successivamente la ricerca su Troeltsch non si è mai interrotta e ho approfondito in particolare i temi della filosofia e sociologia della religione, dell'etica e della politica. Inoltre tra il 1985 e il 1993 assieme a Fulvio Tessoro ho curato l'edizione italiana di *Der Historismus und seine Probleme* (*Lo storicismo e i suoi problemi*, Napoli 1985-1993, 3 voll.), e ho promosso la traduzione italiana di numerosi scritti troeltschiani su religione, storia e metafisica.

Contemporaneamente alle ricerche su Troeltsch una particolare attenzione ho dedicato alla «istorica» di Droysen studiata in rapporto sia alla filosofia della storia di Hegel sia alla filologia e all'ermeneutica di Boeckh e alla teoria della storia di Dilthey. I *problemi* dello storicismo e la *crisi* dello storicismo sono i due emblematici lemmi troeltschiani che possono indicare efficacemente la prospettiva teorica da cui fin dall'inizio ho guardato allo storicismo: a partire cioè dall'avvertimento di una persistente esigenza etica di porre un limite al relativismo storicistico incline a sfociare nel "nichilismo". In effetti, lo storicismo critico, quale si può ricavare soprattutto dall'esperienza troeltschiana, attraverso il nesso costitutivo tra soggetto trascendentale rappresentante e soggetto trascendentale valutante, si presenta come una filosofia critica della cultura, cioè come una conoscenza trascendentale delle condizioni di validità di ogni regione della vita culturale e della loro connessione nell'unità della cultura. Tramite il simultaneo riferimento a valori teoretici e ateoretici trovano la propria legittimazione e fondazione critica anche le esperienze non conoscitive della vita, dall'esperienza etica a quella religiosa e a quella estetica, e perciò il mondo storico può essere riportato a tali valori come ai principi conferenti senso e significato alle vicende e alle azioni degli uomini singoli e delle comunità. In questa particolare declinazione il termine «trascendentale», secondo la determinazione concettuale che ho ritenuto di riprendere da Troeltsch e da Rickert, si riferisce anche al carattere trascendente, cioè indipendente, a-priori, dell'oggetto del conoscere e del valutare rispetto al soggetto empirico, psicologico. Mi sono orientato perciò nel senso di una correlazione originaria di strutture soggettive e datità oggettive della coscienza, tematizzata, fin dai primi anni del Novecento, dal progetto troeltschiano di filosofia o scienza della religione, in cui, in una significativa vicinanza alla fenomenologia husserliana, si compiva il tentativo di realizzare un intimo nesso tra indagine psicologico-storica e analisi trascendentale.

Per restare all'ambito della filosofia della religione, l'idea fondamentale è che, nella sua implicita richiesta di universale validità e necessità, essa può costituirsi soltanto se nel materiale dei molteplici e mutevoli dati psicologici dell'esperienza interiore e di quelli storici relativi alle svariate concrete formazioni religiose si può riconoscere un prin-

cipio formale di organizzazione, una evidenza ultima della ragione, un *apriori* che sia condizione di possibilità dell'esperienza religiosa e definisca perciò strutturalmente la sfera dei fenomeni religiosi. Ma questo principio è valido per tutte le regioni della vita culturale, per cui si può affermare l'idea di una relazione circolare tra storia e trascendentale. Sviluppando questa idea mi sembra che si possa pervenire a cogliere un fenomeno originario della storia e quindi accedere ad una dimensione in cui si possono collocare aspetti fondativi della teoria della storia. Mi riferisco alla concezione fenomenologica e storicistica insieme degli apriori materiali come elementi di un'autonoma logica della storia compenetrante l'elemento intuitivo e quello razionale. In base a questa logica la specificità della storia non è più fondata soltanto sul modo di considerazione (come nella impostazione rickertiana e anche in Max Weber), ma si definisce in rapporto con l'oggetto, determinandosi come l'esposizione concreta, intuitiva, delle formazioni di volta in volta individuali della storia, la cui categoria fondamentale, corrispondente al suo oggetto, alla cosa stessa, è perciò la categoria della totalità individuale che può essere determinata e compresa solo attraverso il concetto di un valore o senso immanente. Grazie ad una *Wesensschau* si rivela nell'oggetto storico un principio di unità e di senso, un valore che si impone con evidenza intuitiva, con la presenzialità di un dato originariamente significativo, che si stacca dallo sfondo e dal fondamento della vita spirituale recando con sé un carattere di novità e originalità, un elemento creativo e irripetibile. Mi rendo conto che resta aperta, in questa prospettiva, una questione di grande rilevanza. Infatti gli *apriori materiali* possono essere concepiti in due accezioni diverse. O come strutture trascendentali, e in ultima istanza ontologiche, che si impongono con uno stringente e cogente sentimento di evidenza che li fa apparire come manifestazioni della ragione in quanto forme di una "natura" umana che si viene rivelando nell'esperienza e nella storia. Oppure essi possono essere concepiti come apriori storici, la cui apriorità significa spontaneità e auto-evidenza, cioè la impossibilità di essere derivati da presupposti o antecedenti: essi nascono nell'orizzonte storico, nell'orizzonte di una tradizione. In questa prospettiva la loro validità dipende da un atto di fede, cioè da una decisione della volontà, che sceglie una «visione del mondo». Tuttavia anche in questa versione «debole» essi segnano un *novum*, un'eccedenza, un essere-oltre, un risultato originale e imprevedibile di un processo di assimilazione e appropriazione, che resta in gran parte nella "notte dell'autocoscienza".

I risultati dell'articolato confronto con la tradizione dello storicismo tedesco e con lo storicismo critico-problematico di Piovani e Tessitore che ha occupato gli anni Ottanta e i primi anni Novanta sono stati raccolti nel volume *L'eccedenza del passato* del 1993, il cui sottotitolo «Per uno storicismo esistenziale» riprendeva una denominazione data da Piovani alla propria declinazione dello storicismo e intendeva far emergere la consapevolezza del limite del sapere storico in quanto sapere empirico e il suo essere rimesso, oltre se stesso, alla domanda intorno al senso dell'esistere, ad un tempo individuale e collettivo.

La centralità della riflessione sul nesso tra storia e visione del mondo, tra conoscenza storica e ricerca del senso, mi ha condotto, in quegli stessi anni e in tutto il corso degli anni Novanta, seguendo indicazioni e suggestioni presenti, oltre che in Piovani, nel pensiero di Aldo Masullo, ad approfondire il confronto tra storicismo ed esistenzialismo. Si inseriscono in questo ambito gli studi sull'esistenzialismo italiano e in particolare su Abbagnano, e soprattutto la lunga *Auseinandersetzung* con il pensiero di Karl Jaspers, al quale mi ero avvicinato anche per un'altra via: la riflessione sulla soggettività che richiede una forte convergenza tra analisi psicologica e analisi fenomenologia. E a questo riguardo gli scritti psicopatologici di Jaspers offrono indicazioni ancora fondamentali. Ma il confronto con Jaspers è servito anche a determinare con più precisione il carattere della ricerca filosofica nel suo rispettoso distinguersi dalle scienze positive, alle quali, peraltro, va riconosciuta la competenza della conoscenza oggettiva, caratterizzata dall'esattezza, dal rigore e dalla verificabilità. La filosofia scopre un proprio dominio nella ricerca dell'infinito, di una verità non raggiungibile dalle singole scienze, né da una enciclopedia delle scienze positive, perché non riguarda oggetti e campi di oggetti della realtà empirica tanto esterna che interna, ma si lascia afferrare nell'atto del trascendere oltre l'ambito del fenomeno verso l'Essere stesso, che come "esistenza" e "trascendenza" non è mai oggettivabile e conoscibile scientificamente. Le sue verità non sono fondate nell'universalità e oggettività della «coscienza in generale», ma scaturiscono dall'essere originario del singolo, che è libertà, e proprio perciò sono incondizionate per il soggetto esistente che le attua e le vive in sé come un agire interiore, un'invocazione della libertà, un'evocazione della trascendenza. C'è una formulazione jaspersiana che mi è apparsa decisiva per «salvaguardare» il diritto della filosofia e sottrarla sia alla riduzione alle scienze positive sia ad una prospettiva irrazionalistica: la filosofia «comincia ai limiti del sapere dell'intelletto. L'impotenza del razionale di fronte a ciò che autenticamente ci investe (come la posizione dei fini e degli scopi ultimi, la conoscenza del sommo bene, la conoscenza di Dio e della libertà umana) suscita un pensiero che, con i mezzi dell'intelletto, è più dell'intelletto. Perciò il filosofare, per potersi accendere, conduce fino ai limiti della conoscenza intellettuale» (*Einführung in die Philosophie*, in *Was ist Philosophie?*, hrsg. v. H. Saner, München 1982, p.107).

Il filosofare che «si accende» ai limiti dei saperi empirici dà luogo a una filosofia anti-tradizionale e anti-accademica, che non vuole essere solo gnoseologia o storia della filosofia, ma vuole salvaguardare lo specifico compito del pensiero filosofico di corrispondere al «sentimento metafisico» insito nella natura dell'uomo. Essa perciò si interroga sul senso dell'esistere, e in questo interrogare coinvolge tutti gli aspetti del vivere del singolo, in particolare quelli più personali, in cui ne va più direttamente di se stesso. E cerca di afferrare lo strato originario dell'*esistenza*, la *libertà originaria soggettiva*, che riguarda l'essere più proprio dell'io e non è oggettivabile, non è conoscibile e misurabile. La fenomenologia jaspersiana della libertà esistenziale dà un insegnamen-

to importante, invita, cioè, a non saltare le libertà effettuali, personali, civili, politiche, rifugiandosi in una sfera di pura interiorità, ma al contrario a fondare queste libertà psicologiche e sociologiche, ancorandole alla loro dimensione ontologica originaria. La libertà è il poter-essere dell'esistenza, il «movimento dell'esistenza» che è assolutamente originario e si sperimenta nella sua attuazione, nella *decisione* e *scelta* esistenziale, in cui si mostra il carattere di possibilità dell'essere dell'esistenza, il suo essere aperto, il suo non essere ancora in modo definitivo. Si svela qui la *storicità* dell'esistenza, anzi più precisamente dell'*esistente* che affida la sua possibilità di farsi persona al «collaudo della storia». Proprio perché fondato su un originario atto di libertà il «collaudo» dell'esistente nella storia è sempre esposto allo scacco, è sempre minacciato dall'incombere del male: il quale consiste nel voler riaffermare ostinatamente e a ogni costo la propria immediata singolarità, nell'offendere e ledere gli altri. Contro questa possibilità lottano la moralità ed il diritto – sia pure con diversa modalità – come obbligo di «salvare l'azione e l'agente», secondo la formulazione di Capograssi, cioè come difesa dell'azione dell'esistente. Gli studi su Jaspers hanno trovato un risultato sintetico nella *Introduzione a Jaspers* pubblicata nel 2001 nella collana «I filosofi» di Laterza.

Nei più recenti sviluppi dei miei studi l'incrocio tra tematiche esistenzialistiche e storicistiche ha portato in primo piano la riflessione sull'etica. Anche qui un impulso importante mi è venuto dallo studio del pensiero di Piovani, dal quale ho tratto anche lo stimolo a rileggere la filosofia della persona e della società di Antonio Rosmini. Ho accolto in particolare la preoccupazione di Piovani di ribadire – contro l'irrazionalismo e l'anomia che caratterizzano varie tendenze del pensiero novecentesco – il diritto dell'universale esigenza logico-normativa. Soltanto grazie a questa esigenza è possibile, infatti, «il superamento dell'egoità solitaria, della tentata 'solitudine' dell'individuo» (*Normatività e società*, Napoli 1949, p. 30), necessario per la realizzazione di sé dell'esistente, che «è costituito in maniera tale da avvertire il bisogno di trascendere l'individualità transeunte e particolare», orientandosi verso ciò che è durevole e universale, verso la norma, che perciò si rivela «come la presenza metafisica immanente alla natura umana» (ivi, p. 18). Tuttavia questa «presenza metafisica» è *presenza* di un'assenza, di un *non essere*: la norma indica ciò che non è, ma deve essere, un termine ideale dell'agire, un essere ideale cui deve aspirare e tendere l'esistente. Perciò la «presenza metafisica» della norma è anche ciò che rende possibile la storicità dell'esistere umano: il trascendimento di ciò che è verso ciò che non è ancora, verso il *novum* che deve accadere. Senza l'inesauribile scarto tra il fatto e la norma, tra il reale e l'ideale, tra l'individuale e l'universale non vi sarebbe spazio per l'agire libero e responsabile, per l'agire secondo idee, progetti, fini; in breve non vi sarebbe spazio per la *storia*. E su tale scarto si fonda parimenti il *diritto* come sistema di norme particolari, rivolto nella pluralità delle sue configurazioni storico-positive a mediare e a unificare, di volta in volta in forme diverse, il relativo e l'assoluto, il singolare e l'universale.

Proprio attraverso la riflessione sul pensiero storicistico nelle sue varie figure mi sono convinto che, riconosciuta la costitutiva storicità degli esistenti e la relatività di tutte le formazioni storiche, riemerge però dalla stessa analisi fenomenologica dell'esistenza e del mondo storico l'aspirazione alla norma e all'universale, che rende possibile il superamento della chiusura singolaristica degli esistenti e il nascere di un mondo comune di significati e di valori. Vi è dunque l'esigenza di una struttura trascendentale della coscienza che sia in grado di assicurare criteri e principi tendenzialmente universali e universalmente condivisibili per le varie regioni dell'esperienza. La ricchezza della vita storica non si lascia certo rinchiudere nelle pure forme trascendentali, ma sempre la storia eccede su di esse, e tuttavia la significatività delle concrete formazioni storiche e dei concreti atti di vita degli esistenti è possibile (ed è pensabile) solo sulla base di un riferimento a valori iscritti in una dimensione costitutivamente intersoggettiva e comune. Nella prospettiva dello «storicismo esistenziale» l'individuo empirico non è il singolo irrelato, chiuso nella sua immediata e insignificante singolarità, ma è l'esistente che da se stesso, per la sua stessa originaria accettazione dell'esistenza, si apre alla relazione con l'altro, alla mediazione della propria immediatezza, alla idealizzazione della propria mera attualità. Dalla stessa struttura dell'esistenza e dal suo essere coscienza il soggetto empirico avverte l'obbligo di agire come soggetto fra soggetti, rispettando in sé e nell'altro la originaria vocazione alla libertà.

Non mancano certo le ragioni di dubitare circa la effettiva possibilità di pervenire ad un superamento dell'orizzonte relativistico e nichilistico restando comunque all'interno dell'orizzonte della ragione moderna (cfr. F. Volpi, *Tra Aristotele e Kant: orizzonti, prospettive e limiti del dibattito sulla "riabilitazione della filosofia pratica"*, in AA.VV., *Teorie etiche contemporanee*, a cura di C.A. Viano, Torino 1990, pp. 134, 140). Malgrado ciò, proprio sulla via della razionalità moderna, rimessa, però, all'ordine della vita e del cuore, alla «logique de coeur» di Pascal, mi sembra possibile, per riprendere una suggestione scheleriana, tentare una risposta filosofica allo «spaventoso "desordre du coeur" dei nostri giorni». Per Scheler la persona non è il «soggetto che costituisce i valori», ma un «portatore di valori»; i valori non vanno prodotti, ma «esperiti in modo vissuto». La persona stessa è ontologicamente il valore dei valori (M. Scheler, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, a cura di G. Caronello, Cinisello Balsamo 1996, pp. 8-10). In questa prospettiva ho trovato particolarmente interessante e teoricamente produttivo il confronto con l'etica di Romano Guardini, che egualmente fa appello a Pascal per prendere le distanze dall'assoluto dominio della razionalità matematico-analitica ed aprirsi un varco verso un fondamento dell'etica, cioè verso il centro dell'uomo, il suo essere ed esistere come *persona*. Un'etica «naturale», rispondente, cioè, alla «natura» dell'uomo, è possibile solo tenendo ben presente la particolare essenza dell'uomo: di essere «persona», di essere libertà, e quindi irriducibile a un essere di natura, intendendo per natura «uno schema fisso» di comportamen-

ti (R. Guardini, *Ethik. Vorlesungen an der Universität München (1950-1962)*, Mainz/Paderborn 1993, Bd.1, pp. 7-8). È la dimensione del valore, la capacità dell'uomo di *distinguersi* dalla natura, dal già-dato, dall'immediato, che rende possibile l'attuarsì dell'uomo come *personalità* dentro la rete dei rapporti e delle situazioni del mondo, come persona che vive in rapporto originario con altre persone. La relazione intersoggettiva (sulla cui funzione fondativa ha richiamato l'attenzione con forza Aldo Masullo) e la effettualità della situazione storica definiscono la concretezza dell'attuarsì della persona, che si determina come *dovere* e come *telos* dell'esistente. Su questa via sarà forse possibile riproporre la questione di una fondazione razionale dell'etica, del riconoscimento di una norma, di una misura universale dell'azione, e contrastare il male radicale che nell'età del nichilismo moderno – come suggerisce Hannah Arendt in una lettera a Jaspers del 1951 – non consiste più tanto nell'egoismo e nel ridurre l'uomo a semplice mezzo, quanto nel ritenere che l'uomo sia «assolutamente superfluo».

Graziella Federici Vescovini (Università di Firenze)

Se dovessi riflettere sui percorsi dei miei studi e i risultati (se ci sono) della mia ricerca, dovrei ricordare anzitutto l'interesse primario che mi ha spinto all'indagine da condursi sempre "sul campo", ossia nel contesto materiale dei documenti e delle opere, delle situazioni concrete entro le quali ricostruire i temi, i problemi, le eventuali soluzioni, le idee che emergono dal contesto concreto dell'analisi storica, dalle riflessioni dei filosofi stessi: quindi sono stata spinta da una forte esigenza di ricostruzione storica del pensiero filosofico, o meglio delle idee che si formano nelle varie accezioni, religiose, artistiche, scientifiche (anche magiche), mistiche, speculative e pratiche di personalità ben individuate. Una sostanziale insoddisfazione verso le presentazioni correnti della storia della filosofia e della scienza in Occidente degli anni Cinquanta, mi ha spinto pertanto a seguire a Torino l'indirizzo epistemologico di Nicola Abbagnano, con cui ho collaborato per alcuni decenni. La mia formazione di contemporaneista si è applicata tuttavia a un campo della storia della filosofia più lontano, poco noto, e studiato per lo più solo dai centri neocattolici specializzati: ho rivolto cioè la mia attenzione ai secoli di trapasso, tra Medioevo e Rinascimento. Questa indagine è stata tuttavia mirata non alla storia della teologia scolastica, ma agli sviluppi del pensiero filosofico nelle Facoltà scientifiche e filosofiche, come erano allora le Facoltà delle Arti, Filosofia e Medicina: costituenti nella loro globalità un sapere terreno e secolare anche se sempre nell'orizzonte religioso medievale. Una particolare esigenza di comprensione mi ha spinto a studiare i momenti di crisi nel passaggio da una epoca all'altra, quando i conti non tornano più, le idee sembrano cambiare all'improvviso e le interpretazioni correnti sul Medioevo, soprattutto quelle che dipendono dalle impostazioni dell'Idealismo tedesco oppure della Neoscolastica, non reggono più a un confronto testuale sempre più stretto, come già avevano messo in luce agli inizi del '900 gli studi di Costantino Michalsky sui maestri del XIV secolo. Un'altra esigenza che mi ha spinto con forza è stata quella di scrivere una piccola storia intorno ad alcuni di quei grandi del passato, le cui opere erano state completamente sepolte o quasi ignorate del tutto dalla storiografia dei secoli moderni, oppure mistificate, quali Nicola Cusano, Biagio da Parma, Pietro d'Abano, celebrato solo per i suoi fumi di zolfo.

Ho dovuto pertanto pormi alcuni problemi di metodo attinenti al reperimento del materiale, costituito da documenti e testi quasi tutti manoscritti e rimasti inediti, che concernevano non solo questi autori, ma anche molti altri di contorno, completamente sconosciuti. Il che ha implicato da parte mia una discreta preparazione filologica che ho dovuto farmi dopo la laurea in filosofia. Questa esigenza di comprensione dei momenti

di crisi e di trapasso fu all'inizio sollecitata da una lettura degli studi di Cassirer e dalle preziose conversazioni con Raymond Klibansky su Cusano, e con Garin su Ficino e gli umanisti: su Cusano che fa *tabula rasa* di quasi tutta la teologia scolastica aristotelica, per aprirsi a un neoplatonismo che non ha nulla a che vedere con quello di Ficino, e si inventa (oppure rielabora da qualcosa di già esistente) una originalissima terminologia filosofica tutta matematica.

Così le mie ricerche di storia della filosofia e delle idee filosofiche si sono trasformate in ricerche di storia della scienza o del pensiero scientifico prima di Cusano; e sono arrivate alla scoperta dell'importanza di scienze poco sviluppate da Aristotele ma non dai filosofi arabi dal IX al XII secolo. Si trattava di soddisfare la mia esigenza di ricostruire la nozione di "scienza" che si aveva nel Medioevo prima di Cusano per capire proprio la sua idea della "Dotta ignoranza" e la conoscenza per "congettura". Sollecitata quindi dalla esigenza di una migliore comprensione della classificazione delle scienze da Aristotele attraverso il Medioevo fino a Cusano, ho constatato la grande influenza che sull'elaborazione delle scienze fu esercitata dalla nuova classificazione fornita dai filosofi arabi dal IX al XII secolo con tutte le sue ramificazioni, dalla logica alla matematica, all'algebra, alla astronomia, alla "prospettiva", alle *scientiae ingegnerum*, con l'inserimento anche delle scienze divinatorie, come l'astrologia e la magia. Non si trattava solo di un'opera di trasmissione della scienza greca, ma di una vera trasformazione. E così è iniziata la mia collaborazione con la "Société internationale de philosophie et des sciences arabes médiévales", con il CNRS di Parigi, con Roshdi Rashed, Régis Morélon e la loro *équipe*.

Questo percorso, che aveva sempre per fine ultimo la migliore comprensione storica di Cusano, mi ha fatto incontrare personaggi insoliti che sono risultati di primo piano nel loro tempo (e quindi indirettamente anche per noi), per gli sviluppi della filosofia moderna, ma quasi del tutto ignoti o ritenuti minori e marginali. In questa fase preparatoria ho tradotto tutta l'opera filosofica e teologica di Cusano (Torino 1972) ed ho cominciato a studiare l'ambiente filosofico e scientifico della fine del Trecento e inizi del Quattrocento dello Studio di Padova, in cui Cusano giovane aveva studiato. Cominciai così a collaborare con il "Centro per ricerche di filosofia medievale" di Padova, diretto da Carlo Giacon, ed entrai a far parte dal 1962 della "Société internationale de philosophie médiévale". Dagli studi sui maestri delle arti, filosofia e medicina che avevano insegnato a Padova e si muovevano tra Bologna, Parma, Firenze e Parigi, dalla metà del Trecento in avanti (come Biagio Pelacani da Parma, Taddeo da Parma, Mesino de Codronchi, Angelo da Fossombrone, Simone di Castello, Jacopo da Forlì), ho ricostruito un aristotelismo padovano che è sembrato non rientrare più negli schemi storiografici forniti dalla storiografia corrente, ma invece andava nella direzione già indicata da Bruno Nardi, che è stato uno dei miei primi maestri e dal quale ho avuto molti preziosi suggerimenti in questo campo. Ho cercato di dimostrare pertanto la forte influenza di Alberto Magno nell'inse-

gnamento delle opere scientifiche di Aristotele all'Università di Padova e di Bologna, nelle mie ricerche sull'influenza di Alberto Magno in Italia e di Biagio Pelacani, comparse in *Arti e filosofia*, Firenze 1983, pp. 75-89.

Ripercorrendo così in parte anche un itinerario tracciato da Anneliese Maier, ho trovato la conferma della sua tesi, ossia che Bologna e non Padova è stata il centro dell'averroismo italiano tra XIII e XIV secolo. Nei miei studi su Pietro d'Abano, poi, questa immagine tradizionale dell'aristotelismo padovano si modifica ancor più, riconfermando la tesi di un'assenza di dottrine averroistiche nella concezione della scienza e dell'intelletto di Pietro d'Abano. Studiando in particolare questa dottrina della scienza in Pietro, che si incentra sulla medicina e l'astrologia come scienze, ho ritrovato in alcuni manoscritti parigini un testo di astronomia perduto di Pietro d'Abano, il *Lucidator dubitabilium astronomiae (astrologiae)* e ne ho preparata un'edizione critica, anche su suggerimento di Eugenio Garin, così interessato agli sviluppi dell'astrologia medievale e rinascimentale. Per questo lavoro ho ricevuto nel 1988 il premio "Salotto Veneto per la migliore opera di storia della cultura veneta". Questa esigenza di ricostruire l'ambiente filosofico e scientifico del Trecento padovano, ai fini della comprensione dell'opera di Cusano, mi ha fatto ripercorrere la dottrina contenuta nelle opere dei maestri della Facoltà delle Arti (filosofia e medicina), e non dei teologi. Ho ritrovato così, ricostruendo l'intero pensiero di Biagio Pelacani da Parma nella monografia a lui dedicata (*Astrologia e scienza. La crisi dell'aristotelismo sul cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma*, Firenze 1979), un esito radicale, laico e libertino dell'interpretazione della filosofia di Aristotele, anche dovuta a un materialismo di natura astrologica, rintracciando pertanto alcune linee di sviluppo di quell'aristotelismo "libertino" italiano, già indicate dal Busson e ripercorse dal Gregory, che confluiranno nell'opera del Pomponazzi, del Vanini e dell'autore del *Theophrastus redivivus*.

La ricostruzione della nozione di scienza sviluppata dai maestri padovani delle Arti, medicina e filosofia nel Trecento era dunque nata dall'esigenza di comprendere perché Cusano ritenga che la conoscenza umana sia essenzialmente una dotta ignoranza e una congettura approssimata, e il sapere matematico sia l'unico valido e certo nel nostro ambito terreno e finito. Le mie ricerche si sono quindi rivolte a una ricostruzione della enciclopedia delle scienze nei due autori ritenuti i più importanti scienziati del Medioevo: Pietro d'Abano come medico e astronomo, Biagio come matematico e ottico, grazie soprattutto all'inserimento di discipline estranee al *Quadrivium* boeziano. Per merito anche dell'epistemologia astrologica elaborata dalle enciclopedie arabe di Alkindi, di Albumasar e di Alfarabi, un concetto di scienza "operativa", e non solo speculativa, viene a delinearsi unitamente a una nuova riflessione sulle cosiddette *scientiae ingegnerum*, e alla importanza che viene ad attribuirsi alle trattazioni di ottica (o *perspettiva*). Buona parte delle mie ricerche è stata quindi dedicata a mettere in luce l'importanza delle opere dei "perspettivi" medievali, da Roberto Grossatesta a Ruggero

Bacone, Oresme, Enrico di Assia, Biagio Pelacani da Parma, anche attraverso l'elaborazione degli scienziati arabi, nei miei *Studi sulla prospettiva medievale* (1965, 1987², 2003³), la cui redazione fu in buona parte condotta presso la Biblioteca dell'Istituto Warburg di Londra, ov'ero stata invitata da Ernst Gombrich per partecipare a un Seminario sulla "prospettiva" nel Medioevo e nel Rinascimento.

La dilatazione del *Quadrivium* boeziano (con l'inserimento dell'ottica e della medicina) e il mutamento nella visione della "scienza necessaria" elaborata nell'*Analitica* di Aristotele appaiono dovuti anche alla grande influenza delle opere scientifiche arabe. Ho così messo in luce la importanza del trattato del grande ottico arabo-egiziano Alhazen, insieme a quella del suo predecessore Alkindi. Gli scritti di Alhazen furono tradotti non solo in latino, ma anche in italiano. Ho cercato di dimostrare l'influenza diretta del suo *De aspectibus* sugli artisti del Rinascimento fiorentino nei miei *Studi sulla prospettiva medievale* e in altri studi, sulla base di una versione in italiano della seconda metà del XIV secolo, da me rintracciata. E all'emergere delle scienze arabe ho dedicato alcune rassegne storiografiche, in cui ho ricostruito il panorama internazionale degli studi su questi argomenti. Numerose mie ricerche sono quindi state dedicate ad Alhazen, di cui ho edito in parte anche questa versione italiana del suo *De aspectibus*, dimostrandone l'utilizzazione ad opera di Lorenzo Ghiberti per la stesura del Terzo commentario di ottica. Questa scoperta ha allargato le mie ricerche alla storia dell'arte degli inizi del Quattrocento in relazione alla invenzione della *perspectiva artificialis* in grandi artisti come Lorenzo Ghiberti, Filippo Brunelleschi, Leon Battista Alberti e Leonardo.

Nei due Seminari internazionali che ho organizzato a Parma, uno il 5-6 ottobre 1990 e l'altro il 26-27 gennaio del 1996, queste esigenze di chiarimento degli aspetti particolari della filosofia, della scienza e dell'astrologia nel Trecento europeo sono state sviluppate attraverso le analisi di studiosi italiani e stranieri. Tra tutti, il grande storico della filosofia Raymond Klibansky, non solo esperto del pensiero di Cusano, ma anche dei caratteri particolari della medicina astrologica e dei temperamenti psicologici, come la malinconia, nella tradizione medievale (Pietro d'Abano) e rinascimentale, ha aperto i lavori con un discorso introduttivo con cui si sono confrontati i massimi esperti del tema, come John North, Richard Lemay, Regis Morélon, Olaf Pedersen, Joel Biard, Danielle Jacquart e altri. In quell'occasione, insieme a questi studiosi abbiamo fondato il "Centro di Civiltà del Medioevo e del Rinascimento Biagio Pelacani da Parma", presieduto da Raymond Klibansky. Il Centro si è poi affiancato, e fa tuttora parte, della "Fédération Internationale des Instituts d'études médiévales", diretta da Jacqueline Hamesse, con sede a Louvain-la-Neuve. Un'attenzione particolare per la comprensione delle polemiche degli umanisti contro i "barbari britanni" del Trecento mi ha spinto inoltre, in collaborazione assai proficua con Joël Biard, a preparare l'edizione critica delle *Quaestiones dialecticae* di Biagio Pelacani. Per una migliore comprensione del

trapasso dalla filosofia medievale in quella moderna, incentrata sulle trasformazioni del concetto dei medievali "trascendentali", ho organizzato nel 2000 un incontro tra studiosi nel Colloquio su *Le problème des transcendants du XIVe au XVIIe siècle*, i cui Atti sono stati dati alle stampe a Parigi nel 2002.

Le fila di tutti questi scambi di idee sulla crisi del Trecento e gli inizi del Quattrocento sono confluite nella monografia in cui ho cercato di ripercorrere gli snodi del pensiero di Cusano (*Il pensiero di Nicola Cusano*, Torino 1998) e nelle prefazioni alle nuove traduzioni delle opere singole di Cusano, uscite presso case editrici diverse¹. Inoltre per la mia edizione critica del *Lucidator dubitabilium astronomiae*, per le ricerche condotte nell'ambito della storia dell'astronomia latina medievale, come in quelle dell'ottica, sono stata cooptata come membro, prima corrispondente e poi effettivo, dell'"Académie Internationale d'Histoire de la Science" di Parigi nel 1989; sempre negli stessi anni sono divenuta membro effettivo e rappresentante per l'Italia nel *Bureau* della "Société Internationale d'Histoire des sciences et de la philosophie arabes et islamiques". Ma le mie ricerche in questo complesso e allargato ventaglio di storia delle idee filosofiche e scientifiche dei secoli tra Medio Evo ed età moderna sono ancora tutte aperte e *in progress*.

¹ *La dotta Ignoranza*, Roma 1990; *La pace della fede*, Firenze 1993; *La caccia della sapienza*, Casale Monferrato 1998; *Il gioco della palla*, Roma 2001; *I dialoghi dell'Idiota*, Firenze 2003.

Luciano Malusa (Università di Genova)

Avrei ancora atteso nella stesura di questa presentazione della mia carriera accademica e dei convincimenti che ho maturato negli studi di Filosofia, in circa quarant'anni di insegnamento e di studio, se non fosse venuto a mancare il mio maestro di studi filosofici, Giovanni Santinello. Questa grave perdita mi ha indotto a riflettere meglio sul significato delle mie ricerche, intraprese proprio alla scuola di studi storici instaurata da lui nell'Ateneo patavino.

Giovanni Santinello mi ha incontrato mentre iniziavo i primi passi di studioso, avendo conseguito la mia laurea a Padova sotto la guida di Carlo Giacon. Come allievo di Luigi Stefanini, Santinello si era cimentato in studi e ricerche su pensatori che si avvicinavano alla visione platonizzante del maestro: Gioberti, Cusano, Leon Battista Alberti. Poi aveva affrontato le tematiche cruciali del pensiero kantiano, avanzando un'interpretazione della *Critica della ragion pura* molto interessante: Kant, secondo lui, non aveva mai rinunciato ad usare i concetti della metafisica, e la sua visione del pensare era sempre stata quella di considerare come proprie della mente determinate realtà che sembravano attingere l'incondizionato. Santinello mi espresse la convinzione che sovente certa storiografia esagera nell'attribuire ai filosofi determinate posizioni, che sono il frutto di sopravvalutazioni. Lo storico della filosofia doveva, secondo lui, vagliare attentamente le fonti di un autore, chiedendosi se per caso sotto determinate tesi apparentemente rivoluzionarie non vi fosse magari la permanenza di abitudini speculative, di moduli interpretativi, anche di scuola. Questa prospettiva mi piacque e ritenni che valesse la pena di studiare i filosofi incominciando dalle fonti e dalle tradizioni del loro pensiero, per poi verificare l'effettiva novità delle loro posizioni.

Mi interrogai allora sul taglio da dare alle mie ricerche, ossia se fosse il caso di studiare i testi dei grandi filosofi, e di proporre nuove interpretazioni sul loro significato, oppure di ricercare nei "minori" la presenza di moduli speculativi e di problematiche delle scuole nella loro permanenza di motivi ed insieme nella loro lenta trasformazione. Diedi una risposta, che si può compendiare nel ragionamento che segue. Non è pensabile che sia esistita, o che possa un domani presentarsi, una prospettiva filosofica tale da imporsi come assolutamente vera e incontrovertibile, come se fosse uscita dal cervello di Giove, novella Minerva. Occorre pertanto ragionare nei termini della verosimiglianza di certe prospettive rispetto ad altre e dell'opportunità di seguire quelle che possano sembrare meno problematiche, più plausibili e vitali sulla "lunga durata". Ciò non deve però indurre a pensare che gli uomini possano rinunciare a ricercare la verità: infatti è costitutivo del loro essere pensanti il fatto di operare nella verità. Tuttavia, a causa della

debolezza dell'umana struttura, e per la complessità dell'universo, non è possibile che si verifichi un'adeguazione piena della mente umana alla realtà nel suo significato di totalità. La ricerca della verità è incessante e segue vie molto particolari.

Santinello, che, per inciso, mi aveva voluto tra i suoi collaboratori nel 1967, e di cui fui nell'Università di Padova assistente ordinario fino al 1983, mi insegnò a ricercare le tracce degli sforzi dei pensatori nell'atto di cogliere provvisoriamente delle sintesi speculative da cui potesse rilevarsi un sentore di verità complessiva. Le sintesi però vanno riportate al lavoro sotterraneo delle scuole da cui scaturiscono. L'intreccio della speculazione e della vita nella ricerca filosofica è troppo fitto per poter pensare di affrontare lo studio dei pensatori e degli ambienti che essi frequentarono senza intenderne le condizioni storiche ed il sostrato "materiale" in cui le idee maturano. Inoltre l'influsso della personalità del filosofo e del suo carattere sulla formulazione degli argomenti e sull'articolazione dei sistemi è non solo innegabile, ma anche va ammesso al fine di "bilanciare" l'eccesso di un influsso socio-ambientale o fisico. La speculazione sorge dalla persona, si configura come pensiero personale interagente con le tradizioni e si sviluppa nell'ambiente storico-sociale.

Santinello mi avviò quindi allo studio della storia della filosofia nei suoi molteplici rapporti con la cultura. Presi sul serio il taglio "culturale", e mi formai l'abitudine di non considerare mai i sistemi filosofici in rapporti asettici tra di loro. Di qui l'abbandono della prospettiva detta "teoretica", il cui difetto, in età contemporanea, stava, per me, nell'incapacità di guardare allo sviluppo delle filosofie in termini diversi da quello di "epocalità". La storia della filosofia non consiste in geniali visioni ed in grandi "idee" incarnate da grandi filosofi, bensì nel fecondo lavoro del pensiero di molti protagonisti e di molte scuole, che interagisce sulla vita e sulla cultura.

Nel corso della preparazione di un lavoro di più autori, ed in più volumi, dedicato alla *Storia del pensiero occidentale*, che Michele Federico Sciacca aveva affidato per la parte patristica, medievale e rinascimentale a Santinello ed a me, ricordo che mi posi il problema dello sviluppo delle filosofie in parallelo allo sviluppo dei popoli e degli Stati. Avendo iniziato la preparazione del volume *Dall'Umanesimo alla Controriforma*, cercai di capire come mai avessero potuto sorgere filosofi come Cusano, Ficino, i due Pico della Mirandola, Erasmo, Moro, Montaigne, Bruno, Campanella, Galilei. Sciacca mi aveva fatto intendere che il Rinascimento non aveva prodotto grandi pensatori, veri geni della filosofia, e che questa circostanza era dovuta proprio al carattere imitativo dell'epoca. Non rimasi convinto che le sorti della filosofia, decadute dopo Occam, si fossero risollevate con Cartesio, e che quindi ben poco di originale speculativamente fosse uscito dai secoli XIV-XVI. Mi convinsi allora che la speculazione aveva continuato ad essere importante per l'umanità, anche se geni in assoluto allora non ne erano sorti, proprio perché, probabilmente, l'intreccio cultura-filosofia era stato prevalente rispetto al sorgere della grande personalità. Non mi sembravano di poco conto fenome-

ni complessivi come la rinascita del pensiero antico, la Riforma protestante, la stessa Controriforma cattolica, e poi la rinascita della Scolastica, e la ripresa della considerazione del diritto naturale. Non mi sembrava inoltre per nulla irrilevante la tensione allo studio in sé del cosmo vivente che aveva percorso il Cinquecento, con i molti filosofi-scienziati o filosofi-esoterici in fecondo contatto.

Dopo la pubblicazione del volume III della *Storia del pensiero occidentale* (1975) aderii con entusiasmo al progetto che Santinello aveva per lungo tempo accarezzato e che si stava delineando ormai come possibile (grazie ad una favorevole apertura verificatasi da parte del CNR): lo studio della storia della storiografia filosofica, dal momento in cui si era resa tecnicamente possibile, cioè nel Rinascimento, fino al Novecento. Infatti con questo tipo di ricerche lo studioso si immerge nella complessità dello sviluppo delle filosofie, ed approfondisce il giudizio portato su di esse da altri studiosi che interagiscono nelle valutazioni, ricreando in un certo senso i sistemi studiati e contribuendo al dialogo su di essi. Lo storico rende ragione dei filosofi del passato e ci narra di come essi hanno inteso i massimi problemi, esponendo il frutto delle sue ricerche in opere vere e proprie, che si chiamano "storie generali della filosofia". Contribuii al primo volume della *Storia delle storie generali della filosofia* (SSGF, I), diretto e coordinato da Santinello, collaborando con gli amici della scuola padovana Gregorio Piaia, Giuseppe Micheli, Ilario Tolomio, Mario Longo e Francesco Bottin, ed esponendo la storiografia del Rinascimento e del Seicento. Fu un'esperienza indimenticabile di lavoro comune su tematiche nuove e suggestive. Studiai in parallelo al periodo dell'istituzionalizzazione dell'attività storiografica in filosofia anche la storia della cultura italiana, onde rintracciare gli sforzi e le realizzazioni di storiografia filosofica che erano stati fatti in essa. Mi soffermai sull'Ottocento, periodo nel quale il genere "storia della filosofia" si era ampiamente radicato nella pratica filosofica del nostro paese. Finii in tal modo con lo "specializzarmi" nello studio del pensiero italiano.

Nel complesso il mio apporto agli studi di storia della storiografia filosofica è stato notevole, almeno quantitativamente. Spetterà a chi di dovere valutare la qualità delle ricerche da me svolte sulla storiografia filosofica in Italia nella prima e nella seconda metà dell'Ottocento, concretizzate nella monografia *La storiografia filosofica italiana nella seconda metà dell'Ottocento*, del 1977, nei capitoli della SSGF IV/2 e della SSGF V, oltre che in diversi saggi ed articoli. Attendo pure con serenità l'altrui giudizio riguardo alle ricerche svolte sulle origini della storiografia filosofica nel Rinascimento e nel Seicento, con le prime vere e proprie opere denominate "storia della filosofia" ("historia philosophica" o "History of Philosophy"). Il volume di SSGF I, in cui è prevalente il mio contributo, ha avuto un'importante traduzione inglese per Kluwer, Dordrecht.

Dopo il termine del lavoro sulla storiografia filosofica nella seconda metà dell'Ottocento, mi sono rivolto alla storia del movimento neotomistico in Europa. Di tale movimento mi interessava capire la strana "sordità" nei confronti della storia e del

suo sviluppo. Nessuno di quei pensatori si era occupato di scrivere opere di storia della filosofia ed ancor meno di produrre ricerche in quel campo. La mentalità antistorica di parecchi rappresentanti del movimento di ritorno al pensiero di S. Tommaso mi colpiva. Capii in tal modo come la lotta contro il pensiero e la civiltà moderni, intrapresa da questi filosofi (Taparelli, Sordi, Sanseverino, Kleutgen, Cornoldi, Liberatore, Zigliara) nascesse dal convincimento che vi era stata una grave decadenza della cultura e dello spirito cristiani dopo la Scolastica e che gli uomini avevano abbracciato un pensiero erroneo, fuorviante, foriero di gravi mali. Pensatori tanto rilevanti e zelanti per le sorti della Chiesa non avevano capito che la storia del pensiero era continuata anche dopo la dissoluzione della Scolastica e che la filosofia poteva ancora avere un rapporto felice con la fede cristiana, senza rinnegare la continuità dello sviluppo storico. Sulla scia dell'enciclica *Quanta cura* di Pio IX e del suo annesso *Sillabo*, i pensatori neotomisti avevano sviluppato invece la mentalità antimoderna, antistorica e pure dannosa nei confronti dello stesso pensiero cristiano. Un frutto di tale mentalità erano stati diversi episodi anche incresciosi per il cattolicesimo e per la filosofia: la condanna di Rosmini con il decreto *Post obitum*, del 1887, era stato uno di questi, che aveva segnato il momento più alto della divisione, nello stesso pensiero cristiano, tra "riformatori" o "conciliatori" (per adoperare una felice espressione di Traniello) ed "intransigenti".

Occupandomi della guerra mossa dai neotomisti a Rosmini sono stato indotto ad occuparmi del p. Giovanni Maria Cornoldi e ad indagare nei molteplici ambiti in cui questo dinamico gesuita si era espresso. La monografia su di lui è in realtà uno studio sull'intero movimento neotomista nei suoi influssi sul comportamento politico e culturale dei cattolici, non solo italiani (*Neotomismo e intransigentismo cattolico*, 2 voll., 1986-1989). Essendo stato Cornoldi l'animatore della guerra antirosminiana, mi sono occupato della stessa condanna di Rosmini da parte del Santo Uffizio, provocata da lui. Ha giocato in questo nuovo interesse la celebrazione del centenario della pubblicazione del decreto *Post obitum* (1987), nel quale erano state accolte le accuse di panteismo ed ontologismo rivolte alla produzione del Roveretano da parte del gesuita. Ho cercato quindi di capire le "ragioni" del pensatore di Rovereto, cogliendo la genialità di molte sue dottrine, in particolare di quelle ontologiche, da cui discendono anche quelle che oggi si considerano più rilevanti, come le politiche ed ecclesiologiche.

Studiando per la preparazione di alcuni miei corsi (dapprima a Verona e poi a Genova, dove approdai come professore ordinario nel 1990) un pensatore tanto complesso quanto rilevante per il cattolicesimo mi resi conto che Rosmini non era ancora conosciuto, specialmente per la parte riguardante il suo impegno politico concreto. Di qui l'edizione completa dello scritto rosminiano *Della missione a Roma negli anni 1848-49*, e le ricerche conseguenti finalizzate ad illustrare gli episodi significativi del suo impegno politico e poi a capire i reali motivi della condanna all'Indice dell'opera *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa* (1998-1999).

Da queste ricerche nacque anche l'impegno per il recupero di molti documenti ancora inediti riguardanti la "questione rosminiana", cioè l'insieme di tutte le polemiche che riguardarono l'ortodossia del pensiero rosminiano entro la Chiesa cattolica. Oltre al Centro internazionale di Studi rosminiani di Stresa presi a frequentare gli Archivi vaticani ed in particolare quello della Congregazione per la Dottrina della fede, che racchiude in sé gli archivi dell'Indice e del Santo Uffizio, da poco accessibili agli studiosi. E quindi, come conseguenza di ciò, si potenziò in me l'impegno a cercare di capire l'atteggiamento della Chiesa-Istituzione nei confronti del riformismo che parecchi pensatori cattolici dell'Ottocento professarono, convinti come erano che nella Chiesa di Cristo vi erano parecchie realtà che andavano modificate in vista di un pieno recupero da parte di essa del compito evangelizzatore.

Nell'impostare queste ricerche sul "difficile rapporto" tra la Chiesa-Istituzione ed il pensiero cristiano ero sorretto da una motivazione "forte": la mia qualità di credente. Avendo indirizzato la mia attenzione sui neotomisti e su Rosmini e Gioberti, cioè su filosofi che avevano posto la loro fede come lo scopo della ricerca filosofica e come l'ispiratrice, dovevo dare una risposta al quesito: la fede religiosa cristiana può condizionare il fatto di essere filosofi? Ritenevo e ritengo che il fatto di essere cristiani nell'intimo della propria fede non ponga in nessuna difficoltà la serietà degli studi filosofici e che sia assurdo considerare il pensatore che si dice cristiano come condizionato, e pertanto incapace di filosofare con libertà e autonomia. Nel filosofo la presenza del presupposto speculativo, o della fede religiosa, o di una tendenza all'impegno politico, è di per sé ineliminabile.

Pure nello storico della filosofia i presupposti sono presenti, ma, in questo caso, vanno posti tra parentesi, cioè immaginati come fuori causa, almeno nello sforzo di comprendere il filosofo che si studia od il movimento di cui si ricostruisce la portata speculativa. La diversità dell'atteggiamento tra l'impegno del filosofo e la "neutralità" dello storico nasce dal fatto che, se nel filosofare occorre sia sempre esplicitata dal pensatore la propria scelta di partenza, nello studio storico-critico occorre che sia inoltre attivato un atteggiamento di comprensione delle movenze del pensiero pensante in vista del pensiero pensato, tale da escludere l'adozione di una pietra di paragone sfavorevole. Lo scopo dello storico è quello di capire l'altro, non di impostare un proprio itinerario speculativo. La decisione di studiare la filosofia cristiana non ha quindi modificato la mia metodologia, né mi ha portato fuori dall'orizzonte storico-filosofico. Anzi, tale orizzonte si è ampliato, perché mi sono trovato in grado di applicare una regola aurea che ho inteso grazie all'insegnamento di Giovanni Santinello: quanto sta attorno, in fatto di esperienze e di scelte concrete, alla personalità di un filosofo, o alla struttura di un movimento speculativo, deve essere approfondito, al fine di meglio comprendere quel nesso di filosofia e vita che è la condizione reale dello sviluppo del pensiero.

Silvestro Marcucci (Università di Pisa)

Mi sono laureato a Pisa, in Filosofia teoretica, il 16 novembre 1954 con una tesi su «Il problema della conoscenza fisico-matematica nei neopositivisti», riportando la votazione di 110/110 e lode e dignità di stampa. Primo relatore fu Luigi Scaravelli, gli altri due relatori furono Armando Carlini e Vito Fazio-Allmayer; ma fondamentale fu l'aiuto e l'assistenza di Francesco Barone, allora libero docente a Torino. Mi sono poi «perfezionato» in Filosofia il 19 giugno 1957 presso la Scuola Normale Superiore di Pisa con una tesi su «Il pensiero di Giovanni Vailati», riportando la votazione 70/70 e lode.

Questi due eventi hanno segnato profondamente le mie scelte di vita a due livelli: sul piano accademico e su quello della ricerca, dato che da lì prese origine una delle linee che hanno fin qui caratterizzato il mio lavoro. Sul piano accademico, tutta la mia attività si è svolta e si svolge presso l'Università di Pisa, a cui mi sono sentito, anche sul piano affettivo, profondamente legato. Dal 1° dicembre 1954, subito dopo la laurea, fui nominato assistente straordinario (non esisteva, allora, alcun posto di ruolo nel campo filosofico) di Storia della filosofia; svolsi la mia attività fino al 31 ottobre 1961 dapprima con il mio «correlatore» Vito Fazio-Allmayer, poi con Cesare Luporini, che gli succedette nella cattedra, infine con Arturo Massolo, che venne a Pisa da Urbino, quando Luporini passò a Firenze. Ma intanto, nel 1957, era venuto a Pisa, ad occupare la cattedra che fu di Luigi Scaravelli, Francesco Barone, con cui continuavo a collaborare; ed il 15 aprile 1962 fui nominato per la prima volta nella storia dell'Università di Pisa, e dopo regolare concorso, assistente ordinario di Filosofia teoretica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia. Il resto è presto detto. Fui libero docente in Filosofia teoretica nel 1965; professore incaricato dapprima di Pedagogia dal 1966 al 1972, poi di Filosofia morale dal 1972 al 1993 sempre presso la stessa Facoltà dell'Ateneo pisano. Dopo aver conseguito nel 1970 la «maturità» nel concorso di Storia della filosofia moderna e contemporanea, nel 1975, all'unanimità, fui dichiarato vincitore del concorso a cattedre universitarie di Filosofia teoretica e «chiamato» su tale cattedra sempre presso la suddetta Facoltà dell'Ateneo pisano: cattedra che ho tenuto fino al 31 ottobre 2002, quando sono andato fuori ruolo. Infine, ho retto la presidenza del Corso di laurea in Filosofia, ininterrottamente, dall'anno accademico 1989-1990 all'anno accademico 1999-2000; nel 1988 ho fondato ed ancora dirigo la rivista «Studi kantiani»; nel 1991, con Franco Bianco ed Emilio Garroni, sono stato uno dei fondatori della Società Italiana di Studi Kantiani, i cui numerosi membri (oltre un centinaio) mi hanno eletto alla presidenza, elezione che si è finora rinnovata.

Come si diceva poc'anzi, la mia prima linea di ricerca prese origine dal neopositivismo e dal pragmatismo italiano. Essa, col passar degli anni, si è poi estesa al positivismo inglese, soprattutto all'esame del pensiero e dell'opera di Jeremy Bentham. Per me – con tutti i limiti causati dalla giovane età – importanti restano sia i tre brevi saggi, che Carlo Ludovico Ragghianti volle pubblicare nella neonata rivista «Criterio» su tre «precursori» del neopositivismo, e precisamente su Mach, Frege, Russell (cfr. «Criterio», I, 1957, nn. 2, 3, 4, 5, pp. 132-139, 206-215, 298-304, 383-392), che poi altro non sono che la prima parte della tesi di laurea, sia soprattutto la tesi di perfezionamento presso la Scuola Normale Superiore di Pisa, che Augusto Guzzo volle pubblicare così com'era – quindi con tutte le imperfezioni sempre tipiche di qualsiasi «tesi» – dapprima su «Filosofia» (cfr. XI, 2, 1958, pp. 260-301), poi, sempre nel 1958, come volumetto autonomo.

Se mi è permessa una autocritica, l'ottica da cui venivano studiati tutti questi autori era più teorica che storica: era caratterizzata da un «kantismo» giovanile che attendeva ancora la necessaria maturazione. Ma essi furono importanti perché, in epoca posteriore, vedessero la luce, oltre ad alcuni saggi minori, tre più importanti opere: la monografia antologica *L'utilitarismo inglese*, dedicata allo studio ed alla traduzione delle opere di Jeremy Bentham, James Mill, Thomas Robert Malthus, Robert Owen, pubblicata nel 1971 nel volume XIX della *Grande antologia filosofica*; lo studio dei rapporti tra il «filosofo» e politico Bentham ed il «naturalista» Linneo in *Bentham e Linneo. Una interpretazione singolare* (Lucca 1979), con cui ebbe inizio, a Lucca, la collana filosofica «La Ruota» (giunta nel 2003 al trentesimo volume) e di cui si ebbe nel 1982, a Wiesbaden, presso l'editore L. Reichert, una traduzione in lingua tedesca; la traduzione, prima in Italia, in collaborazione con mia figlia Silvia, del *Fragment on Government* di Bentham, che uscì a Milano nel 1990, presso l'editore Giuffrè.

Lo studio del positivismo inglese fu motivato, a partire dal 1962, anche da un altro profondo interesse, che trovò stimoli fecondi dall'insegnamento che, negli anni 1955-1956, con una borsa di studio della Scuola Normale Superiore di Pisa alla Sorbona, ricevetti da Gaston Bachelard: lo studio del kantismo francese. Esso si estese poi alla Gran Bretagna, con lo scopo precipuo di mostrare, anche sulle indicazioni che mi vennero dalla corrispondenza privata con Robert Blanché, che gli interpreti del kantismo potevano essere ricercati anche al di fuori della Germania. Oltre a vari scritti minori, hanno avuto così la luce, in ordine tematico, alcune monografie, che furono lette e discusse in Italia e all'estero: per quanto riguarda la filosofia francese *Émile Meyerson. Epistemologia e filosofia* (Firenze 1962), *Kant in Europa* (Lucca 1986), «Tempo» e «Relatività» nella filosofia francese contemporanea (Lucca 1996); in rapporto al «kantismo» in Gran Bretagna, oltre al citato *Kant in Europa*, le monografie *L'«idealismo» scientifico di William Whewell* (Firenze 1963), *Henry L. Mansel. Filosofia della coscienza ed epistemologia della religione* (Firenze 1969) e la monogra-

fia antologica *Romantici inglesi*, pubblicata nel 1971 sempre nel volume XIX della *Grande antologia filosofica* e dedicata alla presentazione ed alla traduzione delle opere di William Hamilton, Henry L. Mansel, Samuel Taylor Coleridge – per altro ampiamente studiato anche in altri scritti – e Thomas Carlyle.

Proprio perché ero animato da esigenze teoriche, avevo intrapreso una via che mi faceva trovare la possibilità di conciliare il criticismo trascendentale ed alcune delle correnti più significative del pensiero ottocentesco e novecentesco che si ispiravano al pensiero kantiano e che fino agli anni Sessanta non avevano attratto l'attenzione degli studiosi, almeno in Italia. Reputai quindi necessaria una seria indagine storica, senza indulgere a ricercatezze erudite. Come si è già sommariamente indicato, la mia attenzione si rivolse dapprima al pensiero francese: nella monografia sulla filosofia meyer-soniana, un particolare risalto veniva dato all'interpretazione estremamente interessante e significativa che il Meyerson aveva dato della gnoseologia e dell'epistemologia kantiana. Poi si spostò sul pensiero inglese e cominciai ad occuparmi della penetrazione lenta ma costante del kantismo in Gran Bretagna, dapprima a Cambridge, poi a Oxford, e da ultimo, con William Hamilton, ad Edimburgo: le due monografie sull'epistemologia di William Whewell e sulla filosofia del «condizionato» (tema questo di netta impostazione kantiana) di Henry L. Mansel e del suo «maestro» edimburghese William Hamilton, costituiscono una verifica storica di una interpretazione della filosofia kantiana, e più in generale del kantismo, che pone l'accento soprattutto sull'aspetto «epistemologico» non solo a livello di teoria della conoscenza e della scienza (Whewell), ma anche a livello teoretico, morale e religioso (Hamilton, Mansel, Coleridge).

Come si è visto, su questi temi e su altri affini che non è qui il caso di ricordare, ho continuato a lavorare anche in epoca posteriore. Ma fu soprattutto nello studio sull'«idealismo scientifico» di Whewell che mi fu offerta la possibilità di trovare spunti interessanti per la fondazione kantiana delle cosiddette scienze empiriche della natura: partendo dalla *Critica del Giudizio* del 1790, ma spaziando prima e dopo tale opera, con riferimenti anche agli scritti prettamente scientifici. Punto di partenza di tali studi fu l'ampia monografia del 1972 *Aspetti epistemologici della finalità in Kant*, nella quale, con particolare riferimento al problema delle scienze della vita passata e presente sul nostro pianeta, ho cercato di cogliere, della finalità, una funzione analoga ma non identica a quella delle categorie dell'intelletto per quanto riguarda la scienza fisico-matematica, tenendo presente anche tutta la tematica che Kant sviluppò a partire dal 1796 nei suoi ultimi appunti, che vanno sotto il nome di *Opus postumum*. Ma poi, negli scritti che son seguiti, la mia attenzione si è estesa a tutta quanta la concezione kantiana della scienza, all'interno della quale sono riuscito a muovermi sulla base degli insegnamenti di autori prima studiati (Meyerson, Whewell) e di filosofi e scienziati a noi contemporanei, primi tra tutti Karl Popper e Georges Canguilhem, con cui ho avuto interessanti scambi epistolari. Di qui, in ordine cronologico, la monografia antologica *Kant*

e le scienze. *Scritti scientifici e filosofici* (Padova 1977); i volumi *Studi kantiani*, vol. I: *Kant e la conoscenza scientifica* (Lucca 1988) e *Guida alla lettura della "Critica della ragion pura"* (Roma-Bari 1997; II ed. 1999; III ed. 2003); le traduzioni: I. KANT-J.A.H. REIMARUS-J.V.STARCK, *Scritti polemici sulla matematica* (Pisa-Roma 2000), I. KANT, *La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche* (Pisa-Roma 2001), I. KANT, *Primi principi metafisici della scienza della natura* (Pisa-Roma 2003).

Ma è pur sempre stata la *Kritik der Urtheilskraft* l'opera al centro della mia attenzione a livello teoretico e storico. Non potevo quindi tralasciare l'esame del problema estetico in Kant, fatto soprattutto per mostrare, in polemica con Croce e con alcuni neo-idealisti italiani (ma non solo con essi), che non l'intelletto puro, il *reiner Verstand*, ma l'intelletto in generale, il *Verstand überhaupt*, entra all'interno del giudizio estetico kantiano, che è stato spesso da me visto nei suoi rapporti col giudizio logico e, soprattutto, col giudizio teleologico, di cui Kant si occupa in maniera specifica nella seconda parte della *Critica del Giudizio*. Tale tematica è stata svolta in vari scritti, alcuni dei quali dal 1974 al 2001 sono apparsi in Germania in riviste ed in opere collettanee. Mi limito solo a ricordare i due volumi *Intelletto e «intellettualismo» nell'estetica di Kant* (Ravenna 1976), *Studi kantiani*, vol. II: *Kant e l'estetica* (Lucca 1988).

Nelle mie numerose pubblicazioni sono presenti anche scritti di carattere prettamente teorico, che non posso qui ricordare. (Si veda però, a tale proposito, *Studi kantiani*, vol. III: *Aspetti teoretici e pratici del «kantismo», oggi*, Lucca 1988). Essi trattano temi come quello del rapporto tra apriori e trascendentale e, per quanto riguarda il primo concetto, quello del rapporto tra apriori naturale e apriori storico nella conoscenza, nella scienza e nell'arte. Attenzione è stata da me riservata, sullo stimolo dei corsi di pedagogia prima e di filosofia morale poi, anche ai rapporti tra psicologia ed educazione, scuola pubblica e scuola privata, e tra ragione e relatività dei valori, psicologia e morale, idea regolativa e idea costitutiva a livello non solo teoretico, ma anche politico e morale. Sono questi, come i precedenti, temi di carattere squisitamente «teoretico», su cui si è soffermata la mia attenzione in scritti ed in lezioni universitarie, che si sono «condizionati» a vicenda, come spesso è avvenuto a quell'Autore, Emanuele Kant, che dagli anni dell'università ha stimolato e guidato la mia ricerca. Egli mi ha anche fatto tener presente il concetto di *limite*: quel concetto di *Grenze*, il quale si concretizza in quelle «colonne d'Ercole» che ho sempre cercato, sia che si trattasse di metafisica oppure anche di antimetafisica, di non superare.

La salvezza attraverso il sangue. Tradizionalismo e modernità del pensiero di Joseph De Maistre

Paolo Diego Bubbio

1. Sacrificio e teoria della reversibilità

Nella storia del pensiero vi sono alcuni autori il cui destino interpretativo sembra esser legato a uno stereotipo quasi impossibile da scalfire. Uno di essi è senza ombra di dubbio Joseph De Maistre. Il nome di questo conte savoiaro evoca ai più soltanto l'immagine di un tradizionalista, di un conservatore reazionario nemico della rivoluzione francese e dunque, *eo ipso*, della modernità. A fronte di questa lettura, occuparsi del pensiero di Maistre sembrerebbe una mera operazione di "archeologia speculativa". Certo Maistre tradizionalista lo fu, così come fu conservatore in politica e avversò il pensiero illuministico che aveva reso possibile i movimenti culminati nella rivoluzione francese. Egli tuttavia fu anche un profondo conoscitore della filosofia del suo tempo, un fine speculatore; il suo pensiero possiede una dignità filosofica lasciata troppo spesso in ombra. Tralascieremo dunque l'aspetto politico del suo pensiero per concentrarci piuttosto sul nucleo centrale del suo pensiero teorico, costituito dalla riflessione sul sacrificio e sulla dottrina della reversibilità ad essa connessa.

«Quando l'anima umana ha perduto la sua energia [...] essa può essere ritemprata solo nel sangue. [...] il genere umano può essere considerato come un albero che una mano invisibile continuamente recide, e che spesso trae vantaggio da questa operazione»¹.

In tutta la storia delle religioni si ripresenta, fin dalle tradizioni più antiche dei

¹ Rimandi e citazioni sono tratti da *Œuvres complètes de J. De Maistre, nouvelle édition contenant ses Œuvres posthumes et toute sa Correspondance inédite*, 14 voll., Librairie générale catholique et classique, Vitte et Perrussel, Lyon 1884-1886 (abbreviato in O.C.). J. Maistre, *Considérations sur la France*, Paris 1797; in O.C., vol. I, p. 24.

popoli più lontani, l'idea della necessità del sacrificio espiatorio, una cerimonia che tuttavia «la ragione non indica e il sentimento respinge»², riparazione di una colpa che da sempre l'umanità ha sul proprio capo. È l'oscura ma onnipresente coscienza della decadenza che ha generato in tutti i tempi e in tutti i popoli l'idea universale della rigenerazione attraverso il sacrificio³. Il pensiero antico cominciò a domandarsi che valore potesse avere la vita di un uomo dinnanzi alla prospettiva di poter salvare, con la sua morte, una città o un'armata. Consapevole poi di quanto il supplizio di un colpevole possa esser catartico, giacché l'olocausto del male è sempre aurora di vita, pervenne facilmente alla scelta della vittima. Il passo successivo fu un abuso di questo principio che finì col considerare ogni nemico un colpevole e ogni straniero un nemico (ecco perché, fa notare Maistre, in latino *hostis* significa tanto nemico quanto straniero). I sacrifici umani si diffusero ovunque, e, quando venivano a mancare i colpevoli, venivano sacrificati gli innocenti. Ma se Maistre deplora questi orrori (considerando tali però solo il sacrificio del sangue innocente o quello del nemico e dello straniero: quanto alla condanna a morte dei colpevoli, sostiene ch'essa «fa onore al buon senso degli antichi»⁴) tuttavia egli afferma che, poiché bisogna prender le mosse dalla verità per pervenire ad un errore, anche in queste pratiche terribili occorre riconoscere la presenza di un «residuo di vero, che è divino»⁵. La verità del sacrificio infatti non può essere prodotta né dalla ragione (giacché la contraddice totalmente, e ripugna alla nostra sensibilità) né dalla follia (giacché in tal caso non si spiegherebbe come sia stato possibile che la si sia adottata così uniformemente), né fu un *instrumentum regni*, artificio di re e sacerdoti (giacché fu presente da sempre anche in culture che non prevedevano queste figure), né fu prodotto dall'ignoranza (che mai avrebbe saputo produrre un tale arcano) ma è da sempre innata nel cuore dell'uomo⁶.

Tutte le culture conservano quest'atto inspiegabile, che diviene più paradossale via via che ci si approssima a ciò che ne fornisce il senso, ovvero alla Croce del cristianesimo; l'aberrazione del sacrificio umano anticipa senza saperlo quello di Cristo. Dio ha lasciato che generazioni si susseguissero nell'ignoranza, le ha abbandonate poiché l'uomo aveva liberamente scelto di abbandonare Lui, ha lasciato fossero inghiottite nella notte senza essere illuminate dalla sua Rivelazione, ma ha custodito in loro le tracce della verità, che trapelano in tradizioni imperiture come quelle dei sacrifici: mediante queste, Egli ha come conservato una forma nel cuore dell'uomo, che l'avrebbe predisposto ad accogliere la parola che Cristo avrebbe annunciato. Tale parola

² Maistre, *Eclaircissement sur les Sacrifices*, in O.C., vol. V, p. 304.

³ Ivi, p. 285.

⁴ Ivi, p. 309.

⁵ Ivi, p. 311.

⁶ Maistre, *Examen de la philosophie de Bacon*, in O.C., vol. VI, p. 268.

annuncia che la necessità del sacrificio consegue dalla colpa di cui l'uomo si è macchiato nei confronti di Dio. Con la venuta del Figlio, sarebbe apparso chiaro che il suo sacrificio era quello espiatorio e risolutivo che l'uomo, da solo, non era mai stato in grado di fare, e sarebbe divenuto lampante perché il profumo degli olocausti si fosse levato per secoli.

I moderni rigettano il sacrificio. Non lo ammettono, dicono, perché non è razionale pensare e addirittura ammettere che un innocente paghi per un colpevole. Ma per Maistre è la stessa distinzione tra colpevole e innocente ad essere priva di senso. Da una parte infatti l'innocente non esiste: siamo tutti colpevoli davanti a Dio, tutti concepiti e nati nel peccato⁷. D'altra parte il colpevole, per quanto atrocemente abbia peccato, può sempre redimersi, magari *in articulo mortis*, e di questo soltanto Dio può rendersi conto:

«Ogni colpevole può essere innocente e persino santo il giorno del supplizio»⁸.

Ma poniamo pure che l'innocente esista. Il dogma della reversibilità non verrebbe comunque meno: gli uomini non hanno mai dubitato, sostiene Maistre, che l'innocenza potesse espiare il delitto⁹, e hanno inoltre creduto che vi fosse nel sangue una forza espiatrice, in modo che la vita, che è il sangue, potesse riscattare un'altra vita¹⁰.

Tutta la dottrina inerente il sacrificio «riposa sul dogma della reversibilità»¹¹. Senza reversibilità il sacrificio si svuoterebbe interamente di senso e diverrebbe il prezzo necessario a comprare il favore di Dio. È perché Dio non si accontenta di nulla di meno della perfezione e della santità che la reversibilità diventa l'unica soluzione possibile: un innocente che paga per il colpevole. Impossibile mercanteggiare il perdono col Dio di Abramo, il cui attributo primo è la giustizia: solo il sangue senza colpa può lavare il peccato.

Non si trattava di una sorta di risarcimento per la colpa commessa: questo per altro avrebbe avvilito tanto l'uomo – giacché solo la purezza che Dio si aspetta da lui, e che quindi richiede alla vittima immolata al posto suo, gli rivela lo splendore delle sue potenzialità – quanto il suo Dio – sarebbe parso infatti ch'Egli potesse ricever danno dalla trasgressione dell'uomo. Nel sacrificio la reversibilità della colpa è parallela a quella dell'innocenza: la macchia cade sull'anima vicaria e l'innocenza di questa vale a

⁷ Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg ou Entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence*, in O.C., vol. V, p. 46.

⁸ Ivi, p. 528.

⁹ «Si credeva, come si è sempre creduto e come si crederà sempre, che l'innocente potesse pagare per il colpevole» (Maistre, *Eclaircissement sur les Sacrifices*, pp. 300-301).

¹⁰ Maistre, *Les soirées de Saint-Petersbourg*, p. 489.

¹¹ Maistre, *Eclaircissement sur les Sacrifices*, p. 300.

render pura quella per cui è offerta. Il sacrificio realizza, non solo simbolicamente ma nella cruda realtà fisica della soppressione, la morte del principio negatore e quindi la reintegrazione dell'unità, la morte della morte. Se il corpo può soffrire, è perché lo spirito ha peccato ponendo il disordine là dove era l'armonia; ed è questo il senso del sacrificio che riscatta insieme spirito e materia.

Questa osservazione conduce dunque a considerare il paradigma di ogni sacrificio: il sacrificio di Cristo. La meditazione sul sacrificio mostra che nel profondo nessuna religione, anche la più corrotta e deviante, è mai stata interamente falsa (si pensi all'esempio, citato nelle *Soirées de Saint-Petersbourg*, della madre che sacrifica il proprio figlio: solo in quanto possiede una innata, per quanto distorta, idea di religione si può apprestare a compiere un gesto «che il sentimento rifiuta e la ragione non comprende»). Il sacrificio di Cristo conferma e illustra la verità del dogma «universale e antico quanto il mondo» della reversibilità delle sofferenze dell'innocente a profitto dei colpevoli («la salvezza attraverso il sangue»¹²).

Il peccato fu trascinato alle sue conseguenze più estreme, fu condannato a quella stessa morte ch'esso cagiona, arso sull'altare perché da esso scaturisse di nuovo la vita. E il culmine del paradosso fu dato dal fatto che il prescelto fu il Figlio di Dio, l'Agnello senza macchia: fu lui ad essere schiacciato dal peso annientante della trasgressione, fino alla morte, fino alla radice del male, lui che è la vita e il bene. E su di lui si scaraventò l'ira del Padre, l'odio micidiale per il peccato, il rigetto, fino all'abbandono, alla solitudine senza speranza e senza consolazione. L'efficacia del sacrificio riposa interamente sulla reversibilità, e l'utilità di questa dipende da quell'esempio supremo di reversibilità che fu la croce¹³. Il martirio di Cristo, che pur costituisce la chiave per comprendere la ragione di tutti gli altri sacrifici, va di gran lunga al di là di qualsiasi altro olocausto, trascende qualunque attesa, qualunque fantasia. È Dio che muore per placare Dio¹⁴.

Secondo Maistre, si possono dunque individuare due categorie di sacrifici: quelli nei quali l'anatema cade sulla purezza, sull'anima vicaria che assume su di sé le colpe altrui e le espia, oppure quel particolare tipo di sacrificio che è il processo intrinseco al male, il rogo purificatore che consuma se stesso convertendosi in vita e in bene. Svelare all'uomo la vera natura del sacrificio e la vera fonte della sua efficacia sortisce l'effetto di rivelargli l'abisso del suo misfatto, e quindi anche le vette della sua libertà e responsabilità, giacché spalanca i suoi occhi sulla comprensione del sacrificio di Cristo e quindi del suo proprio valore, stornandolo dall'immagine illuministica di quell'automa i cui gesti sono meccanicamente dettati dal timore.

¹² Ivi, p. 360.

¹³ Cfr. F. Paulhan, *Joseph Maistre et sa philosophie*, Paris 1893, p. 139.

¹⁴ Maistre, *Eclaircissement sur les Sacrifices*, p. 346.

2. La lotta contro l'illuminismo

Il principale obiettivo polemico di Maistre è la tracotante ragione illuministica che ritiene di avere una spiegazione razionale per ogni cosa. Maistre individua in Bacone il primo responsabile di questo atteggiamento; Bacone infatti, attirando l'attenzione sulla materia sola affinché fosse sviata da tutto il resto, e proclamando con falsa umiltà l'impossibilità di conoscere quanto la trascende, riuscì nel tentativo di rendere la ragione *étrangère à Dieu*¹⁵ e pose le basi per la *teomisia* dei secoli successivi. E allo stesso modo in cui Bacone aveva desunto, dall'impossibilità di conoscere nei minimi dettagli le finalità di quella macchina che è la natura, il fatto ch'essa non recasse alcun segno di intelligenza, così dalla trascendenza divina gli illuministi hanno concluso la sua inconoscibilità.

Gli illuministi producono principi a priori per poi dedurne la realtà: si tratta di un vero e proprio gioco mistificatorio di prestidigitazione concettuale. Maistre al contrario parte dal dato e risale verso l'origine. Ora, qual è il dato della rivoluzione francese? È il Terrore, del quale Maistre fa un'ampia fenomenologia nelle *Considérations sur la France*, enumerando le efferatezze degli ufficiali repubblicani in Vandea. Ciò che gli appare più sconcertante è la pianificazione della violenza operata dalla ragione. Il pensiero che ha ornato il mondo delle "sublimi" parole di "libertà, uguaglianza, fraternità", che si è posto il grande fine ultimo di liberarlo dalla sofferenza, ne ha invece risvegliato le forze più demoniache e sanguinarie e lo ha ricoperto di sofferenze mai viste e inaudite¹⁶. Senza riuscire a impedire la violenza, che di per sé è la stessa violenza che costituisce il sacrificio, lo canalizza e lo attua in forma perversa, distorta, subdola e degenerata.

Il sogno illuministico si trasforma nel peggior incubo perché non è la "ragione" illuministica che regge i meccanismi sociali, bensì il sacrificio; la ragione mette in atto la stessa violenza che è racchiusa nel sacrificio, ma senza comprendere l'indispensabile ruolo che la ritualizzazione del sacrificio porta con sé. La ragione si mostra ancora più intollerante e violenta della religione "sacrificale". Poiché l'illuminismo è fondato su una drastica forzatura concettuale, quest'ultima si prende la sua rivincita, e la ragione mostra perciò una singolare tendenza a ritorcersi nel suo contrario. Ciò dipende dal fatto che esso inclina a non tenere conto delle conseguenze inintenzionali delle premesse dottrinali e teoriche, poiché si basa su una concezione semplicistica dell'idea di ragione e di storia.

¹⁵ Maistre, *Examen de la philosophie de Bacon*, p. 268.

¹⁶ Cfr. M. Ravera, *Joseph De Maistre pensatore dell'origine*, Milano 1986, p. 109; Id., *Introduzione al tradizionalismo francese*, Bari 1991, p. 133.

«L'uomo, a parlare esattamente, non adotta affatto l'errore: può soltanto ignorare la verità, o abusarne, ovvero adeguarla, per una falsa induzione, a un caso che le è estraneo»¹⁷.

Questo, oltre ad essere una conferma del fatto che ciò che si oppone all'Essere non ha alcuna consistenza, né ontologica né gnoseologica (può solo deformare ciò che è, ed è proprio il persistere dell'Essere anche nella sua negazione che pone le basi per il ritorno ad esso insito nel processo del male), spiega come a partire dalla verità della reversibilità si sia potuti pervenire, con un indubbio abuso, all'orrore dei sacrifici umani.

La lotta di Maistre va interpretata come lotta contro il pensiero dello spirito degradato che, nel fare oggetto della sua indagine la materia essa pure degradata, risolve lo squilibrio e il disordine nell'assolutizzarla facendosene a sua volta epifenomeno, e negando quindi se stesso¹⁸.

«Arrivato a un certo grado si sgozza da sé, perché così dev'essere; il male infatti non è che una negazione e, come dimensione e durata, segue la misura dell'essere cui s'è attaccato e che divora. Esso esiste come il cancro, che non può terminare che esaurendosi»¹⁹.

La violenza dapprima racchiusa, canalizzata per così dire nel sacrificio, ora esplode, e la ragione diventa preda di quelle stesse furie che vuole esorcizzare. E sarà proprio l'esplosione della violenza generata dal rifiuto illuministico del sacrificio a consumare la tracotanza della ragione.

3. L'attualità di Maistre

Spesso Maistre si dice fiducioso che sarà la rivoluzione, come un cancro, a distruggere se stessa. Guerra, rivoluzione e malattia, in quanto esasperazioni di quel male che si converte in bene, paiono tutte figure di un unico sacrificio, quello in cui la morte della morte si fece definitiva.

Eppure, dall'altra parte, non si può non notare in lui la viva preoccupazione per la perdita dell'ordine fondato sul sacrificio. Se il Maistre delle opere rivolte al pubblico appare sicuro che il caos lascerà nuovamente posto all'ordine, il Maistre della *Corrispondenza* è molto più dubbioso. Maistre avverte la perdita dell'ordine fondato sul

¹⁷ Maistre, *Eclaircissement sur les Sacrifices*, p. 306.

¹⁸ Cfr. Ravera, *Joseph De Maistre...*, cit., p. 128.

¹⁹ Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques*, in O.C., vol. I, p. 282.

sacrificio, la fragilità di una società che diviene trasparente a se stessa e proprio per questo si disgrega. Tale disgregazione è ben evidente nel celebre passo dell'*elogio del boia*.

Perché, si chiede Maistre, mentre il boia uccide uomini che si sono macchiati di colpe infamanti e il soldato massacra il fratello senza colpa, l'uno è disprezzato e ostracizzato e all'altro sono tributati i più altri onori?

«[Il boia] è un essere sublime, è la pietra angolare della vostra società; poiché il delitto è venuto ad abitare sulla vostra terra, levate dal mondo l'esecutore e ogni ordine scomparirà con lui» (SSP - 379).

È singolare notare come lo stesso Maistre veda nel suo nemico, il pensiero illuministico-democratico, la stessa contraddizione che compie egli stesso a proposito della crisi del concetto di sacrificio. Dice Maistre che tutta la storia mostra che, quando si sente la necessità di fissare per iscritto le regole del vivere sociale, ciò significa che l'ordine di questo inizia a sfaldarsi e che il ricorso alla scrittura altro non è che un segnale di pericolo; è lo specchio delle insidie che su un popolo si addensano e quindi un indizio della debolezza delle istituzioni²⁰. Lo stesso Maistre, ancora, parla della scrittura come di un "male necessario", che indebolisce difendendo e occulta conservando, poiché la verità come tale non chiede d'essere scritta e solo la minaccia del suo smarrimento rende inevitabile questo debole soccorso²¹. Ma dunque, scrivere l'elogio del boia non significa farsi specchio delle insidie che si addensano sulla società sacrale e sul pensiero metafisico in via di disfacimento? Fare l'elogio del boia significa ammettere che c'è bisogno di farlo. La sua funzione è già in crisi: elogiandolo, Maistre non fa che mettere in risalto questa crisi (una sorta di quanto mai sospetta *excusatio non petita*)²².

Il pensiero di Maistre è un oscillare continuo tra la fiducia nel pensiero e la convinzione che ogni forma di ragione fosse, in verità, un ostacolo posto sul cammino che conduceva all'Origine. Questo è il paradosso del pensiero di Maistre. Ma cosa intendiamo qui con il termine "paradosso"? Nel senso religioso, paradosso è l'affermazione dei diritti della fede e della verità del suo contenuto in contrasto con le esigenze della ragione; in questo senso, quando Maistre sostiene che il supremo e sublime paradosso della storia del mondo è che Dio paghi per quelle stesse colpe che l'uomo ha commesso contro di lui, enuncia un paradosso religioso. Ma quando lo stesso Maistre si pone nella scissione tra una ragione fecondata dall'Origine e una ragione autonoma, forte del rigore delle sue argomentazioni, il suo non è evidentemente un semplice paradosso religioso.

²⁰ Cfr. Ravera, *Joseph De Maistre...*, cit., p. 82; Id., *Introduzione al tradizionalismo francese*, cit., p. 19.

²¹ Ivi, p. 30.

²² Si tratterebbe, per dirla al modo di K. O. Apel, di una *autocontraddizione performativa*.

so, in quanto si propone di indagare i confini della ragione senza rinunciare del tutto a quella stessa ragione.

Proprio su questo punto si coglie l'atteggiamento ambivalente di Maistre, il quale da una parte rifiuta il fideismo mostrando piuttosto la volontà di penetrare i misteri, per quanto possibile, con occhio vigile e fermissimo, mettendo dunque l'accento sulla natura divina della ragione che, se rettamente intesa e utilizzata, non può che condurre a Dio; non si tratta in questo caso di annullare la propria ragione, quanto piuttosto di penetrare nei suoi funzionamenti più profondi e segreti, di decifrare quella verità che deriva dall'umiltà con cui l'intelletto si tiene saldamente ancorato all'Origine vivificatrice, di attingere a quella *ragione generale* che ha custodito le conoscenze più autentiche e vitali. La ragione fecondata dal principio vivificatore è quella che rimane umile nei confini che le sono stati tracciati, e che chiarifica ma non dimostra né argomenta²³. Dall'altra parte invece Maistre pone l'accento sul limite che la ragione non deve superare²⁴; con un percorso antitetico rispetto a quello dei Lumi che partendo da un moto irrazionale della volontà per respingere Dio, poi lo mascherano con una parvenza di razionalismo, Maistre prende le mosse dalla dimostrazione logica di ciò che è accessibile alla ragione per poi superarla verso, appunto, un *altrove* costituito dall'Origine, dalla Parola divina. Se la verità del sacrificio è innata, essa non ha nulla a che fare con la ragione, ma deriva direttamente dall'Origine, luogo altro dalla ragione che, proprio perché l'ha originata, conserva un legame con essa, ma tale legame è talmente esile (quando anche non venga distrutto dalla tracotanza umana) da rendere quasi estranea la ragione rispetto a ciò che l'ha generata.

L'intento di Maistre è forse quello di disumanizzare la violenza, sì che il religioso parrebbe *in toto* riconducibile alla violenza intesa o come prerogativa di Dio, o dell'uomo nella misura in cui questi vuole relazionarsi al divino e accattivarsi le sue grazie? Così non ci pare; il trascendente di Maistre non è solo l'austera divinità dell'Antico Testamento, ma anche il Padre della dolcezza²⁵. Che la scelta a favore

²³ La difficoltà del *Cavaliere* che nel decimo *Entretien* si sforza di trovare una posizione capace di mediare tra scetticismo e *illuminisme* rispecchia quella contraddizione che Maistre viveva evidentemente a fondo.

²⁴ «La ragione stessa insegna a diffidare della ragione e il capolavoro del ragionamento è scoprire il punto dove bisogna cessare di ragionare»: J. Maistre, *Lettres d'un Royaliste savoisien*, Lousanne 1793 (edito anonimo); in O.C., vol. VII, p. 39.

²⁵ Ci discostiamo, in questo, dall'opinione del Serrazin, per il quale l'intento di Maistre sarebbe invece proprio quello di «disumanizzare la violenza, sottraendola dall'uomo al fine di proteggerlo da essa, e facendone una minaccia trascendente e sempre presente che esige di essere placata mediante riti appropriati» (B. Serrazin, *La notion de sacrifice de Joseph Maistre à Leon Bloy*, «Revue des études maistreiennes», III, 1977, p. 152). Quanto alla presenza di un Dio dell'amore in Maistre, basterebbe far riferimento alle parole divine che il Conte ricorda alla Marquise De Costa che ha perduto il primogenito: «Io vi amo di un amore eterno».

dell'esistenza di Dio sia pienamente esistenziale, e che in essa l'intelletto non interven- ga che a posteriori, per ratificare il partito già preso, risulta a Maistre evidente: l'*Examen de la philosophie de Bacon* fa trapelare, forse più di altre opere, questa consapevolezza del pensatore savoirdo, allorché per esempio egli dichiara che la scelta di chi smette di credere in Dio è successiva al desiderio ch'Egli non sia, o quando sottolinea l'importanza che il sentimento gioca nella decisione. Tuttavia Maistre non giunge mai ad affermare che la filosofia non ha un compito dimostrativo, e meno che mai riconosce che questo sia inutile.

Maistre accetta di fare uso di una ragione che pure è riconosciuta fin dall'inizio come corrotta; e così la sua riflessione sul sacrificio finisce col chiudersi nel fitto argomentare, nel controbattere tesi tu tesi. Il paradosso diventa nel pensiero di Maistre alterazione, esaltazione, e Maistre stesso è consapevole del fatto che, isolato dall'eccesso opposto, non afferma alcunché. È come se il cammino del Conte verso il trascendente fosse parziale, fosse un mezzo sentiero, che diviene uno solo nella complementarità con l'errore dei Lumi. Solo quando è completato dall'eccesso opposto, quello di Maistre perde le tinte caricaturali, sì che si può dire che nell'opera del pensatore savoirdo ci sia bisogno, per la retta interpretazione di quanto Maistre voglia davvero dire, proprio di quella ragione ch'egli tanto denigra. E se è vero che il suo pensiero si definisce nel tentativo di opporre a un eccesso quello contrario, allora è altresì vero che la sua posizione si delinea più nello scontro orizzontale con la follia dei Lumi di quanto non derivi dal trascendente. Buona parte della visione del mondo di Maistre prende forma nell'antitesi, manifestando una «certa impazienza della contraddizione»²⁶, nel rovesciamento completo, e perciò speculare, delle idee dei filosofi del XVIII secolo, sì che si può dire ch'egli «si collochi nell'ambito di un polemico anti-illuministico che trae dal suo bersaglio polemico assai più di quanto non supponga»²⁷, e questo pare valere a maggior ragione relativamente al tema del sacrificio: Maistre, così critico con l'argomentare dei Lumi che nella moltitudine delle proprie parole soffoca la voce di Dio, si abbandona egli stesso alle minuzie della dialettica nel tentativo di provare il governo temporale della Provvidenza. Le risposte alle obiezioni della filosofia teofoba occupano centinaia di pagine²⁸. Mentre, lo si è visto, sul sacrificio di Cristo, l'unica chiave che scioglia il paradosso e il mistero, Maistre indugia pochissimo, giusto il tempo necessario per giustificare mediante la croce la militanza del martire che soffre perché un altro abbia la vita, il tempo insomma di formulare questa *proposta per tranquillizzare lo spirito* che

²⁶ Paulhan, *Joseph Maistre et sa philosophie*, cit., p. 21.

²⁷ M. A. Raschini, *Maistre oggi come ieri*, «Giornale di metafisica», XVII (1972), p. 358.

²⁸ Verrebbe da ricordare a Maistre che «l'amore non argomenta [...], non ha quell'ansia di discussione che tormenta le sette» (J. Maistre, *Du pape*, in O.C., vol. II, p. 39).

fonda tutta la sua filosofia, sottende ogni argomentazione. Quasi che, nel suo cammino verso l'Origine, egli non procedesse puntando gli occhi sul trascendente, ma basandosi sul sentiero tracciato dai Lumi per disegnarne poi uno del tutto antitetico. Al termine del quale, tuttavia, il sacrificio è più rinchiuso nel concetto che aperto al trascendente.

È noto il fascino esercitato dalla mistica su Maistre²⁹, il quale tuttavia si rese conto ben presto che incamminarsi lungo le strade del misticismo significava rinunciare a fornire una giustificazione razionale a coloro che alla verità rivelata opponevano la propria opaca razionalità; proprio intravedendo l'afasia del misticismo, Maistre se ne era infine allontanato. Egli dunque rifiuta di cadere nell'afasia del misticismo, ma rifiuta anche un pensiero che si ponga l'obiettivo di chiarificare e interpretare una scelta di fede senza addentrarsi nei discorsi su Dio fatti «per negarlo o affermarlo, e per dimostrarne o contestarne l'esistenza, cosa che non le compete, perché essa interloquisce quando tali questioni sono del tutto superate»³⁰.

Possiamo dunque concludere che ci sono almeno due prospettive nelle quali il pensiero filosofico contemporaneo può accostarsi alla riflessione di Maistre. La prima è quella che vede nel sacrificio il fondamento di una società tradizionale e di una giustizia divina di cui è espressione la monarchia; a Maistre, visto sotto questo punto di vista, interesserebbe innanzi tutto restaurare l'unica vera forma politica di convivenza, la monarchia assoluta appunto, e la sua polemica contro l'illuminismo e la sua analisi del concetto di sacrificio non sarebbero che strumentali³¹. Si tratta dell'approccio tradizionale al pensiero del filosofo savoirdo.

Ma c'è anche un altro modo di accostarsi al pensiero di Maistre: una prospettiva che lo identifica principalmente come un critico dell'Illuminismo che si pone speculativamente "dopo" di esso anche se ne è cronologicamente "contemporaneo"³². Insomma, non un Maistre conservatore (dal punto di vista filosofico) che critica l'illuminismo "da dietro", bensì "da davanti". La sua non è una mera contrapposizione all'illuminismo:

²⁹ Il fascino che le Logge massoniche esercitarono sul giovane Maistre derivava proprio dal fatto d'essere i centri di diffusione di quell'*illuminisme* che calcava le orme mistico-filosofiche di Böhme, di Swedenborg e di Martinez de Pasqually.

³⁰ Maistre, *Les soirées de Saint-Pétersbourg*, p. 247.

³¹ I principali esponenti di questo filone possono essere considerati B. Brunello (*Joseph de Maistre politico e filosofo*, Bologna 1964) e D. Fisichella (*Giusnaturalismo e teoria della sovranità in Joseph de Maistre*, Messina-Firenze 1963).

³² Meritano di essere citati come esponenti importanti di questa prospettiva ermeneutica G. De Marzi (*Joseph de Maistre "profeta del passato"*, «Studi Urbinati», I, 1986, pp. 141-155) e Sarrazin (*art. cit.*, pp. 151-159), oltre al già più volte citato M. Ravera. Più recentemente, la tesi di laurea di M. Lico, *Sacrificio e reversibilità in Joseph De Maistre* (discussa presso l'Università degli Studi di Torino nel 2000, relatore: M. Ravera) rappresenta un'ottima esposizione dei temi che abbiamo trattato in questa sede.

egli ne fa emergere la dialettica, lo destruttura, ne smaschera la superbia. A questo punto anche l'analisi del concetto di sacrificio non è più puramente strumentale, ma diventa anzi un polo importante del suo pensiero: è nell'accettazione o nel rifiuto della sofferenza nel sacrificio che si gioca tutto l'ordine metafisico che costituisce l'universo teorico di Maistre. Egli inevitabilmente induce la ragione in inganno quand'essa è tutta presa dal miraggio della propria autofondazione, ed è nel tentativo di risolvere (o almeno di comprendere) questa ambiguità che si gioca la possibilità di scorgere quanto il pensiero di Maistre può ancora dire.

Umanesimo del lavoro e umanesimo della cultura in Giovanni Gentile¹

Francesco Toniolo

In *Genesi e struttura della società* (1946), vero e proprio testo esemplare nonché suo testamento spirituale, sintesi e conclusione del suo impegno teoretico, Gentile sottopone a critica severa non solo gli aridi schemi intellettualistici dell'illuminismo ma anche ogni forma di positivismo e di materialismo, sostituendo ad essi la prospettiva dell'umanesimo classico, che intendeva valorizzare l'uomo nella sua integralità e si configurava pertanto come "umanesimo della cultura". Tuttavia Gentile riconosce che «all'umanesimo della cultura, che fu pure una tappa gloriosa della liberazione dell'uomo, succede oggi o succederà domani l'umanesimo del lavoro. Perché la creazione della grande industria e l'avanzata del lavoratore nella scena della grande storia, ha modificato profondamente il concetto moderno della cultura. Che era cultura dell'intelligenza soprattutto artistica e letteraria, e trascurava quella vasta zona dell'umanità, che non s'affacciava al più libero orizzonte dell'alta cultura, ma lavora alle fondamenta della cultura umana, là dove l'uomo è a contatto della natura, e lavora. Lavora da uomo, con la coscienza di quel che fa, ossia con la coscienza di sé e del mondo in cui egli si incorpora»². Ciò significa, dunque, che l'umanesimo del lavoro è davvero l'umanesimo dei nuovi tempi, proprio perché corrisponde a impreteribili e reali esigenze. Scrive a questo proposito Gentile: «Bisognava perciò che quella cultura dell'uomo, che è propria dell'umanesimo letterario e filosofico, si slargasse per abbracciare ogni forma di attività onde l'uomo, lavorando, crea la sua umanità. Bisognava che si riconoscesse anche al "lavoratore" l'alta dignità che l'uomo, pensando, aveva scoperto nel pensiero. Bisognava che pensatori e scienziati e artisti si abbracciassero ai lavoratori in questa coscienza della umana universale dignità»³.

Dal passo testé citato il lettore potrebbe ricavare l'impressione che Gentile volesse in qualche modo sminuire il significato e lo spirito dell'umanesimo della cultura,

ma così non è, perché esso resta pur sempre il fondamento del nuovo umanesimo, completato, per così dire, da una più piena esaltazione del lavoro, inteso come espressione unitaria delle molteplici capacità inventive, costruttive ed operative che sono proprie dell'uomo. Del resto non si può non riconoscere che la stessa etica dell'umanesimo della cultura era già, in qualche modo, un'etica del lavoro, sia pur con tutti i limiti imposti dalle condizioni sociali proprie del tempo in cui l'umanesimo della cultura era venuto via via affermandosi sino alla sua massima fioritura nell'età rinascimentale. Orbene, Gentile vuole riprendere il filo della continuità con la tradizione umanistica che, partendo dall'Italia, si è poi irradiata per tutta l'Europa tra il Trecento e il Cinquecento, senza tuttavia ignorare i problemi di varia natura che sono venuti maturando nel mondo moderno e contemporaneo, nonché le profonde trasformazioni delle strutture e delle istituzioni politiche e sociali. Al riguardo osserva giustamente Gianni Pozzo che al «riconoscimento della essenziale eticità della cultura – che è uno dei cardini dell'umanesimo classico – Gentile fa corrispondere quello della eticità del lavoro in ogni sua forma; ed è questa la chiave di lettura, che bisognava utilizzare per comprendere a fondo la sua proposta di una più valida possibilità di avviare ad una non parziale o provvisoria risoluzione i rapporti tra individuo e Stato, al di fuori e al di sopra di tutte le molteplici e ingannevoli suggestioni scaturite dalla comune matrice illuministica e incanalate nelle due direttrici dell'individualismo liberale e del collettivismo marxista»⁴.

Queste considerazioni vogliono significare, in primo luogo, che l'umanesimo del lavoro deve cercare di integrare i valori espressi dall'umanesimo della cultura superando la vecchia antinomia tra attività teoretica (cultura) e attività pratica (lavoro); in secondo luogo "umanesimo del lavoro" significa elevazione del lavoro a valore spirituale, umano e cristiano ad un tempo, e non già degradazione di tutto il valore umano al lavoro inteso soltanto nel senso economico e produttivo di beni materiali e contingenti. A questo proposito non ci sembra affatto inopportuno ricordare il significato teoretico e il valore etico di un libro di Michele Federico Sciacca, *L'ora di Cristo*, che risale al lontano 1953 ma conserva intatta la sua attualità. Anche Sciacca, al pari di Gentile, dopo aver ricordato che nel mondo contemporaneo l'uomo è considerato secondo una prospettiva fondamentalmente naturalistica ed atomistica, ritiene che si debba recuperare l'umanesimo autentico, ricostituendo l'unità dell'uomo e del divino, della spiritualità e della corporeità, se si intende superare effettivamente la "crisi" nel senso forte del termine (lacerazione, frattura, rottura della continuità o continuità interrotta). Occorre insomma, anche secondo Sciacca, proporre alla coscienza del mondo contemporaneo le direttive e il programma dell'"umanesimo perenne", rendendolo più accessibile alla

¹ Sintesi della comunicazione presentata in occasione dell'XI Congresso mondiale di filosofia (Istanbul, 10-17 agosto 2003).

² G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Firenze 1994, p. 111.

³ Ivi, p. 112.

⁴ G.M. Pozzo, *Giovanni Gentile e l'umanesimo del lavoro*, Castelfranco Veneto 1989, p. 136.

mentalità e alla necessità dell'uomo d'oggi, artefice e protagonista della civiltà del lavoro. È questo, per usare l'espressione di Gentile, condivisa da Sciacca, «l'umanesimo dei nuovi tempi», «l'umanesimo del lavoro». La crisi del mondo contemporaneo appare a Sciacca come "crisi metafisica" proprio perché disconosce il valore metafisico della persona e della società; ed è altresì "crisi di fondamento", perché impedisce di sottomettere allo spirito il progresso scientifico e tecnico, e sembra decretare, con un supplemento non critico di libertà, la morte della "civiltà dello spirito"⁵.

Osserva a questo proposito Gianni Pozzo: «L'umanesimo del lavoro, la cui enunciazione conclude il discorso filosofico di Gentile, riconosce largamente i valori rappresentati dalla scienza e dalla tecnica; ma nega fermamente che siano riconducibili in qualche modo al concetto di umanesimo le deviazioni scientifiche e tecnicistiche, le quali pregiudicano gravemente quell'unità organica del pensiero e dell'azione e quell'armonia di funzioni e di compiti vari ed anche difformi, che costituiscono l'obiettivo principale della prospettiva autenticamente umanistica»⁶. Questo brano evidenzia una sostanziale consonanza di pensiero tra Pozzo e Sciacca, il quale è a buon diritto preoccupato (come lo era Gentile) perché una interpretazione meramente naturalistica e meccanicistica dell'uomo consentirebbe lo stabilimento di una società «solo di tecnici e funzionale, in cui tutto è perfettamente organizzato, anche il pensare e il volere, e non secondo l'ordine della verità spirituale, ma secondo quello della funzionalità tecnica: si instaurerebbe così la pianificazione dei valori individuali e si verificherebbe di fatto l'annullamento, o almeno la definitiva regolamentazione meccanicistica della persona umana (la persona umana ridotta allo stato di uomo-macchina di cui parlava La Mettrie)»⁷. Si può ben dire, pertanto, che anche Sciacca, come Gentile, ha condotto la sua battaglia di uomo di cultura proprio nel segno "dell'umanesimo dei nuovi tempi", individuando nella cultura e nel lavoro i due termini in cui si compendiano unitariamente l'attività e l'esistenza di ciascuno e di tutti. Del resto, è proprio la intrinseca unità dialettica di lavoro e cultura che consente a Gentile di asserire che la società civile organizzata non può e non deve mostrarsi insensibile nei confronti della cultura. In altre parole, per Gentile, promuovere ed incrementare la cultura significa educare gli uomini a riconoscere l'attualità dei valori racchiusi nella storia delle epoche passate, facendoli propri con il loro ingegno per consegnarli, a loro volta, alle nuove generazioni; e questo è certamente uno dei compiti primari, tra quelli che spettano alla società civile, organizzata nello Stato. Scrive a questo proposito Gentile: «Lo stato corporativo vuole essere lo Stato della libertà aderente alle effettive determinazioni del popolo a cui si deve attribuire questa libertà. Se la libertà, anziché al popolo qual è effettivamente, si conferisce

⁵ M.F. Sciacca, *L'ora di Cristo*, Roma-Milano 1953 (Milano 1973), p. 108.

⁶ Pozzo, *op. cit.*, p. 149.

⁷ Sciacca, *op. cit.*, pp. 98-99.

a un popolo astratto e inesistente, non giunge al suo destino, e rischia di diventare una truffa. Lo Stato libero, lo Stato dell'uomo che lavora, deve tener conto di questa essenza economica e morale del lavoro, come di necessità esso si differenzia nel sistema dell'economia nazionale. Altrimenti lo Stato per andare incontro al fantoccio volterà le spalle all'uomo vivo»⁸.

Del resto Gentile è fermamente persuaso che, come non vi può essere cultura autentica senza lo sforzo e l'impegno personale di chi vi si applica per conquistarla, così il lavoro tanto più vale e riesce efficace, quanto più è qualificato e personale e tiene conto delle esigenze materiali e spirituali della comunità. I rilievi e le osservazioni di cui sopra trovano adeguato conforto e valido sostegno nella ermeneusi che del pensiero gentiliano dà Gianni Pozzo quando scrive: «La novità contenuta nell'annuncio dell'umanesimo del lavoro è almeno duplice: essa, infatti, consiste nella preconizzazione di una mentalità capace di sostituire alla visione unilaterale dell'uomo e della società, una concezione totalizzante dell'uno e dell'altra, ossia comprensiva della loro integralità e pienezza e dunque nella loro interezza e autenticità ontologica; e indica e celebra nel lavoro la rivelazione e l'esplicazione di tutte le attitudini ed abilità teoretiche e pratiche dell'uomo, ponendole al servizio della dignità e libertà di ciascuno e dell'intera comunità degli uomini»⁹. Ciò significa, a nostro avviso, che soltanto procedendo sulla via di un effettivo rinnovamento della mentalità e del costume degli individui e della società nella direzione tracciata dall'autentico umanesimo, che è fondamentalmente umanesimo della cultura, si potrà pensare di realizzare in forme storiche e concrete il programma nient'affatto utopistico, ma assai impegnativo, dell'umanesimo del lavoro, tant'è vero che la preparazione del suo avvento esige, secondo Gentile, la maturazione di un programma educativo certamente non attuabile a breve scadenza, in quanto coinvolge l'intera vita dell'uomo e il succedersi delle generazioni, e comunque implica una visione spiritualistica della realtà umana e della storia. In conclusione, ci sembra di poter affermare che anche questo messaggio gentiliano meriti vigile attenzione da parte di chiunque voglia meditarne intensamente il contenuto, con animo scevro da quelle presupposizioni dogmatiche che vanificherebbero, isterilendola, la stessa dialetticità propria di ogni autentica apertura critica.

⁸ Gentile, *op. cit.*, p. 114.

⁹ Pozzo, *op. cit.*, p. 145.

La "Regola d'oro" nella riflessione della recente filosofia anglosassone

Angelo Campodonico

Introduzione

La «Regola aurea» (RA), nella duplice formulazione «Non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te» e «Fa' agli altri quello che vorresti fosse fatto a te», è massicciamente presente nella tradizione etico-religiosa e filosofica dell'umanità. Può ancor oggi costituire un principio fondamentale dell'etica e della politica in un'epoca segnata dal confronto fra diverse tradizioni culturali? Scopo di questo saggio è offrire un quadro – necessariamente parziale – della trattazione della RA nella recente filosofia anglosassone, per trarne poi alcune conclusioni di carattere speculativo, cercando così di rispondere al nostro interrogativo¹. Occorre precisare innanzi tutto che la riflessione sulla RA sembra essere nel complesso abbastanza presente. La cosa non deve stupire se si tiene conto dell'ampiezza e dell'importanza della riflessione etico-politica anglo-americana degli ultimi decenni. La ricerca considera le trattazioni esplicite e più significative, ma anche, in minor misura, quelle implicite (là dove non si parla espressamente della RA, ma il tema è chiaramente presente) che hanno avuto luogo negli ultimi quarant'anni. Si può riscontrare, infatti, la sua presenza nella riflessione filosofica anglosassone anche sotto altri termini (quali altruismo, imparzialità, la persona come «fine in sé», principio di universalizzazione ecc.).

Mi sono soffermato soprattutto sul tema della fondazione etico-antropologica della regola, in particolare sul nesso fra antropologia ed etica, fra desiderio e norma, e assai meno sulle sue applicazioni nel campo dell'etica applicata e della filosofia politica. Benché si riscontri una notevole attenzione da parte della riflessione interreligiosa anglosassone nei riguardi della presenza della RA nelle tradizioni religiose soprattutto ebraico-cristiana e confuciana, ho dedicato la mia attenzione alla trattazione filosofica in senso stretto.

Si nota innanzi tutto una forte consapevolezza dell'importanza delle obiezioni formulate da Kant, Sidgwick, Kelsen, Bernard Shaw e altri nei riguardi della validità della RA sotto il profilo etico. Cerchiamo di riassumerle: la RA, nella sua duplice

¹ Per una trattazione complessiva del tema in ambito anglosassone cfr. J. Wattles, *The Golden Rule*, Oxford 1996.

formulazione negativa e positiva, da una parte condurrebbe a risultati contraddittori fino al punto da essere rovinosi per il diritto e per la morale e, dall'altra, anche ammettendone la validità, sarebbe tautologica e vuota, sicché non potrebbe fornire di per sé alcuna vera e propria direttiva morale². Credo che queste conclusioni siano da attribuirsi ad un'interpretazione decontestualizzata, «empiristica» e «utilitaristica» della regola, presente anche in Kant, che la separa dal contesto complessivo in cui era letta nella tradizione cristiana medioevale³. Queste obiezioni hanno portato quasi tutti gli autori che la difendono a precisarne il significato o a riformularla in altri termini. Distingueremo autori d'indirizzo utilitaristico, filosofi in senso lato «kantiani» e posizioni che potremmo definire maggiormente aristoteliche e tomiste e anche hegeliane, perché più attente al nesso fra antropologia ed etica, fra ragioni e motivazioni per agire e al ruolo di mediazione svolto dal desiderio. Occorre, tuttavia, precisare che in genere nell'ambito anglosassone le distinzioni di scuola spesso non sono nette, per cui una chiara demarcazione fra i diversi filoni della filosofia morale non è sempre facile.

1. La prospettiva utilitaristica e il problema dell'aborto

Nell'importante articolo dal titolo *L'aborto e la Regola d'oro*⁴ il filosofo inglese R. Hare applica la RA al caso dell'aborto da una prospettiva in senso lato utilitaristica («utilitarismo della regola»). Essa offrirebbe in prima battuta delle buone ragioni contro l'aborto, dal momento che persone che in genere sono affezionate alla propria vita, riconoscendone il valore, non dovrebbero negare ad altri che potrebbero venire alla luce la stessa possibilità di vivere che una volta è stata concessa a loro stessi. Egli afferma: «Poiché il problema dell'aborto viene discusso il più delle volte da un punto di vista cristiano, e poiché spero con ciò di trovare un punto di vista provvisorio su cui far convergere l'accordo di molti, userò quella forma dell'argomento che poggia sulla RA secondo cui dovremmo fare agli altri quello che desideriamo che gli altri facciano a noi. Una estensione logica di questa formulazione porta a dire che dovremmo fare agli altri

² In particolare, secondo alcuni autori, la RA, a differenza dell'imperativo categorico, non giustificerebbe alcun dovere verso se stessi né i doveri di carità verso gli altri né i doveri di stretta reciprocità.

³ Cfr., in particolare, I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* II, 3.

⁴ R. Hare, *Abortion and the Golden Rule*, «Philosophy and public Affairs», 4 (1975), pp. 201-222, trad. it. in G. Ferrante, S. Maffettone (a cura di), *Introduzione alla bioetica*, Napoli 1992, pp. 57-80.

ciò che *siamo lieti che sia stato* fatto a noi. Ciò comporta due cambiamenti...il primo consiste in una mera differenza di tempi verbali che non può rivestire alcuna rilevanza morale...il secondo cambiamento è un passaggio dall'ipotetico al reale...»⁵. Tuttavia, secondo Hare, la forza di questa osservazione, che costituisce un argomento contro la liceità dell'aborto, viene attenuata dal fatto che lo stesso principio si può far valere anche nel caso – assai comune – in cui una coppia decide per qualche buona ragione di non avere altri figli, negando così ad altri esseri umani la possibilità di nascere. Per questa ragione le motivazioni contro l'aborto, che si basano su questa particolare interpretazione della RA, non sono tanto forti da negarne la liceità nel caso che vi siano altre buone ragioni (come la salute della madre o anche il benessere della coppia e degli altri figli). La RA, quindi, non offrirebbe ragioni forti contro la liceità della pratica dell'aborto.

La non riuscita applicazione della RA, intesa in senso utilitaristico, da parte di Hare ha contribuito a rafforzare, come vedremo, le tradizionali critiche rivolte alla sua validità sotto il profilo morale. Come è stato opportunamente notato, l'applicazione da parte di Hare della RA al caso dell'aborto presuppone una concezione empirista di persona, in base a cui ognuna può essere sostituita da un'altra, anziché una concezione «ontologica» della persona, secondo cui ogni persona è unica⁶.

2. La difesa della RA da parte di Marcus Singer

Una delle più forti e note difese della RA in ambito anglosassone è fornita da Marcus G. Singer, autore d'indirizzo kantiano, in particolare nell'articolo *The Golden Rule*⁷. Dopo aver preso in considerazione le più importanti obiezioni contro la regola, tra cui quell'interpretazione in base a cui essa presupporrebbe l'*uniformità* fra gli esseri umani per quanto riguarda desideri, preferenze ecc., egli afferma che vi sono essenzialmente due diverse formulazioni della RA, di cui la seconda soltanto è eticamente significativa. La prima formulazione che egli chiama «interpretazione particolare» (*particular interpretation*) afferma: «Fa' agli altri *quello* che vorresti che gli altri facessero a te». Secondo Singer questa interpretazione sarebbe in numerosi casi nettamente contraria alla morale (la violenza carnale, per esempio, potrebbe essere giustificata) oppure

⁵ Ivi, pp. 64-65.

⁶ Cfr. A. Corradini, *Goldene Regel, Abtreibung und Pflichten gegenüber möglichen Individuen*, «Zeitschrift für Philosophische Forschung», 48 (1994), pp. 21-42.

⁷ *The Golden Rule*, «Philosophy», XXXVIII 146 (1963), pp. 293-310. Cfr. pure la voce «Golden Rule» in C.L. Becker, ed., *Encyclopedia of Ethics*, New York 1992.

rischierebbe di cadere in una cattiva infinità (nel caso, per esempio, del carceriere che dovrebbe liberare il prigioniero e del carcerato che non dovrebbe ostacolare il compito del carceriere e così via).

La seconda formulazione, che egli chiama «interpretazione generale» (*general interpretation*) recita: «Fa' agli altri *come* vorresti che essi facessero a te». In altri termini: «io dovrei tener conto degli interessi e dei desideri degli altri (che possono essere anche notevolmente diversi dai miei) nel mio rapportarmi a loro. Io devo trattare gli altri come vorrei che gli altri mi trattassero, *in base agli stessi principi o standard (criteri)* che vorrei essi applicassero nel loro rapportarsi a me. Ciò vale anche per il giudizio che diamo sulle azioni di altre persone nei casi in cui presumibilmente i nostri interessi non sono in gioco»⁸. Questo principio, secondo Singer, non è rigido, perché può condurre a diversi esiti quando sia applicato a diverse circostanze e a diversi interessi⁹.

Quest'ultima interpretazione della regola permette, secondo Singer, di rispondere a tutte le critiche e costituisce un principio fondamentale della morale (anche se non l'unico). Egli precisa inoltre che le due tradizionali formulazioni della regola (quella positiva e quella negativa) sostanzialmente coincidono sotto il profilo logico ed etico, benché ci possa essere fra di loro una differenza di enfasi ovvero sul piano retorico e psicologico¹⁰. Singer critica quello che egli giudica un equivoco frequente: la RA non afferma che io devo immaginare di essere un altro (questo non è il significato legittimo dell'espressione «mettersi nei panni degli altri»). Essa non richiede che noi facciamo agli altri quello che essi vorrebbero che facciamo a loro¹¹. A parte l'estrema indeterminazione di questa supposizione, il rovesciamento dei ruoli che richiederebbe dovrebbe, come già notato, procedere all'infinito¹². La RA richiede, quindi, di tener conto e di rispettare i desideri degli altri, ma non necessariamente acconsentendo ad essi. Essa costituisce uno strumento fondamentale di educazione morale: «Quando insegniamo ai bambini il punto di vista morale, cerchiamo di spiegarlo loro facendo in modo che essi si pongano al posto di un'altra persona: "ti piacerebbe che fosse fatta a te quella tal cosa?"»¹³.

Nel complesso, se di per se stessa la RA non determina in maniera definitiva e priva di ambiguità che cosa questi standard o principi (in base a cui si dovrebbe giudicare il comportamento proprio e altrui) dovrebbero essere, pur tuttavia «essa dà un contributo nella direzione della loro determinazione e non è necessario che faccia tutto».

⁸ M. Singer, *The Golden Rule*, cit., p. 302.

⁹ Cfr. ivi, p. 300.

¹⁰ Cfr. ivi, pp. 304-305.

¹¹ Cfr. ivi, p. 311.

¹² Cfr. ivi, p. 313.

¹³ Cfr. ivi, p. 310.

Essa non sostituisce una teoria etica complessiva o altre idee morali alla luce delle quali deve essere interpretata. La RA invece le presuppone, contribuendo ad incrementarle¹⁴.

3. La «Rational Golden Rule» di Alan Gewirth

Alan Gewirth, uno dei massimi filosofi morali nordamericani della seconda metà del Novecento, d'impostazione liberale-kantiana, propone un «salvataggio» o una reinterpretazione o razionalizzazione della RA che la fa coincidere con quello che per lui è il principio etico-politico fondamentale: la «regola d'oro razionale» (*rational golden rule*) coincide con il «principio di coerenza generica» (*principle of generic consistency*). In questa riformulazione la RA recita: «Comportati con gli altri come hai diritto che essi si comportino nei tuoi riguardi». O secondo la formulazione generica: «Agisci d'accordo con i diritti generici dei pazienti morali come con quelli di te stesso».

Dopo aver accennato alle diverse critiche che in genere vengono rivolte alla RA (in particolare: i gusti possono essere dissimili e anche quando fossero simili possono essere immorali), Gewirth critica anche l'interpretazione che Singer privilegia. Anche la *General interpretation* presenterebbe problemi. Come nota lo stesso Singer, certo sarebbe da scartare l'interpretazione che richiederebbe un totale altruismo da parte dell'agente («Fa' agli altri come essi vorrebbero che tu facessi a loro») equivalente a «Fa' sempre ciò che chiunque altro vuole che tu faccia». Ma Gewirth critica anche l'altra interpretazione che Singer fa sua e cioè: «Devo trattare gli altri come vorrei che essi mi trattassero, cioè sulla base dello stesso principio o standard che vorrei che essi applicassero nei miei riguardi. Il risultato – egli nota – è che la RA è ora troppo restrittiva per il paziente morale e troppo permissiva per l'agente»¹⁵. Nel complesso: «La prima interpretazione supporta la concezione dell'inversione (*inversion conception*) fino alla possibile negazione dei desideri dell'agente; la seconda interpretazione supporta la concezione della reciprocità della regola, fino al possibile detrimento dei desideri del paziente morale»¹⁶.

Ma anche quando si accentui la reciprocità (*mutuality*) quale carattere fondamentale della RA sorgono problemi: «Il problema che si presenta in tutte le interpretazioni considerate, è che nell'ambito della concezione della RA basata sulla reciprocità, esse assumono come loro contenuti voleri e desideri contingenti, sia dell'agente, dei

¹⁴ Cfr. *ivi*, pp. 313-314.

¹⁵ A. Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago 1978, p. 130.

¹⁶ *Ivi*, p. 131.

suoi *pazienti morali* o di entrambi, sia particolari o generali. Le interpretazioni rendono tali voleri o desideri fondamenti indipendenti al fine di determinare la rettitudine delle azioni...Se la RA deve essere salvata, allora il suo criterio di rettitudine deve essere separato dalla contingenza e potenziale arbitrarietà che si attribuisce ai desideri considerati senza qualificazione...»¹⁷.

La posizione originale di Gewirth, formulata soprattutto nel volume *Reason and Morality*, si basa su un'analisi dei presupposti di ogni agire umano. Nell'atto di agire per raggiungere un dato fine sempre presuppongo non solo la bontà del fine al quale tendo, ma pure di fatto determinati beni o condizioni-base (*generic goods*) senza di cui non potrei agire, soprattutto la libertà, e, quindi, presuppongo pure il *diritto* a certi beni fondamentali, in particolare alla libertà di agire. Ogni attacco a questi beni è percepito come un attacco alla propria capacità di avere il controllo sulla propria azione e, quindi, sul bene a cui si tende: «La giusta richiesta costituisce una domanda implicita o esplicita rivolta a tutte le altre persone che almeno evitino d'interferire con la libertà e il benessere dell'agente. Si considera questa richiesta come avente un certo fondamento nel fatto che la libertà e il benessere costituiscono dei beni necessari per l'agente»¹⁸. La nozione di diritto è, così, strettamente connessa all'azione, venendo superato nella struttura logica dell'azione ogni divario fra essere e dover essere: «Ho diritto alla libertà e al benessere»¹⁹.

Questo diritto non posso – almeno in prima battuta – negarlo agli altri anche quando agiscono in base a desideri o fini diversi dai miei: «Dal momento poi che per evitare di contraddire se stesso l'agente deve pretendere di avere il diritto alla libertà e al benessere in base alla ragione sufficiente che egli è un agente previdente (*prospective agent*) che ha progetti che vuole portare a compimento, egli deve accettare logicamente la generalizzazione in base a cui tutti gli agenti previdenti che hanno progetti che vogliono adempiere hanno diritto alla libertà e al benessere. Questa generalizzazione costituisce una diretta applicazione del principio di universalizzazione; e se l'agente nega la generalizzazione, allora come abbiamo visto, egli contraddice se stesso»²⁰. Sarebbe, infatti, come affermare che «essere un agente previdente» sarebbe e non sarebbe condizione necessaria per avere quei diritti»²¹. Di qui la formulazione del «principio di coerenza generica»: «Agisci in accordo con i diritti generici dei tuoi agenti passivi così come con quelli di te stesso». Chiamerò questo principio «Principio di coerenza generica» (PGC), dal momento che tempera la considerazione formale della coe-

¹⁷ *Ivi*, p. 132.

¹⁸ *Ivi*, p. 63.

¹⁹ *Ivi*, p. 102.

²⁰ *Ivi*, p. 112.

²¹ *Ibid.*

renza con la considerazione materiale dei diritti alle caratteristiche generiche o beni dell'azione»²².

Secondo Gewirth, rispetto alla RA «una importante somiglianza è data dal fatto che ciascun principio richiede che un agente tratti i suoi pazienti morali in base alle stesse regole secondo cui l'agente vuole essere trattato...una importante differenza rispetto alla RA è data dal fatto che mentre il PGC si focalizza su ciò che l'agente necessariamente pensa o vuole riguardo alla modalità in base a cui deve essere trattato, cioè che si deve agire nei suoi riguardi in conformità con i suoi diritti generici, la RA lascia completamente aperto e indeterminato il contenuto di ciò che l'agente vuole per se stesso...»²³.

La RA, quindi, dovrebbe essere emendata in questa forma: «Fa' agli altri come razionalmente vorresti che essi facessero a te». Similmente l'interpretazione generica della regola dovrebbe essere emendata in questo modo: «Agisci d'accordo con i desideri razionali del tuo *paziente morale* così come con quelli che ti sono propri». Le difficoltà della GR...sono state evidenziate rilevando che la sua applicazione può contrastare con le intuizioni che molti di noi hanno intorno alle giuste modalità di agire nei riguardi delle altre persone. Razionalizzare la regola fondandola su desideri razionali serve non solo a preservare quelle intuizioni, ma anche a mostrare che esse e altri giudizi morali corretti hanno una base razionale...Sarebbe sufficiente dire all'agente di agire *razionalmente*, dal momento che "razionale" significherebbe già o includerebbe il criterio della correttezza morale. L'enfasi della RA sulla mutualità o reciprocità dei desideri sarebbe, quindi, ridondante»²⁴. Anche, secondo Agostino e Tommaso d'Aquino – afferma Gewirth – bisognerebbe prima sapere quali sono i beni e mali morali, indipendentemente dalla regola.

Per Gewirth il problema è quello di un'unificazione e radicalizzazione dei principi etici: «Se... un'interpretazione etica normativa di *razionale* incorre in queste mancanze, non v'è nulla di meglio di una interpretazione moralmente neutra, la quale non prende direttamente le difese di nessuna parte in causa per quanto riguarda il problema morale concernente la modalità in base a cui le persone dovrebbero trattarsi l'un l'altra...la soluzione è data dalla considerazione secondo cui quando sono imposti certi requisiti razionali moralmente neutri ai desideri dell'agente, in quel caso emerge logicamente un contenuto morale normativo che risolve le difficoltà tradizionali della regola»²⁵. Allora il precetto della Regola d'oro razionale (RGR) «Fa' agli altri come

²² Ivi, p. 135.

²³ Ivi, p. 169.

²⁴ A. Gewirth, *The Golden Rule Rationalized*, in *Human Rights. Essays on Justification and Applications*, Chicago and London 1982, pp. 132-133 e *passim*.

²⁵ Ivi, p. 134.

razionalmente vorresti che essi facessero a te» – è logicamente equivalente al PGC; che ora può essere enunciato come segue: «Fa' agli altri come razionalmente vuoi fare loro e cioè agisci in armonia con i loro diritti generici così come con i tuoi».

«Dove la RA tradizionale permette all'agente di opprimere i suoi pazienti morali qualora i desideri riguardanti se stesso in quanto *paziente* siano in opposizione con i desideri dei suoi pazienti, il PGC proibisce tale oppressione. E ciò accade perché la correttezza della transazione è ora determinata dai desideri razionali dell'agente stesso in quanto paziente, e tali desideri razionali richiedono che egli agisca in conformità con i diritti generici del suo paziente così come con quelli propri»²⁶.

A queste posizioni Singer ribatterà a sua volta, affermando che le obiezioni di Gewirth alla sua formulazione della RA valgono solo qualora la s'interpreti come un unico fondamentale e rigido precetto morale dal quale derivare tutti gli altri (una concezione questa che non si ritrova nell'etica classica). In realtà Gewirth limiterebbe la validità della regola (da lui riformulata) solo ad alcuni diritti fondamentali, lasciando da parte altre possibili applicazioni, come pure trascurerebbe il suo nesso con il desiderio.

Su un piano più generale, un'altra importante critica è stata rivolta a Gewirth – tra gli altri – da Donagan: egli non sembrerebbe in grado di mostrare la necessità dialettica del passaggio dal riconoscimento, da parte dell'agente, del proprio bisogno di libertà e benessere, alla rivendicazione di un *diritto* a questi beni generici, tale da implicare il dovere di non interferenza degli altri agenti. Ci si può, infatti, difendere con adeguate forme di difesa strategica, incluso il ricorso alla violenza²⁷. In altri termini: non sarebbe possibile ricavare un principio sostantivo come il PGC da una dimostrazione a priori che proceda in maniera rigorosamente analitica a partire da proposizioni di base non morali e non controverse²⁸.

4. Neoaristotelici e neotomisti

Uno studioso di filosofia medioevale e di etica, Ralph MacInerny, nell'articolo *The Golden Rule and the Natural Law*, offre una precisa interpretazione del significato della RA in Tommaso d'Aquino. Essa possiede una natura filosofica e insieme teologica e costituisce un'esplicitazione del principio della legge naturale che prescrive di «fare il bene e di sfuggire il male» e, in particolare, del precetto evangelico che coman-

²⁶ Ivi, p. 139.

²⁷ Cfr. M. Reichlin, *Fini in sé. La teoria morale di Alan Donagan*, Torino 2003, p. 200.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 224.

da: «Ama il prossimo tuo come te stesso»²⁹. La RA, quindi, costituisce un principio base dell'etica, ma non quello fondamentale. Ciò si deve al fatto che non tutti i principi morali sono principi di giustizia, che regolano il rapporto con Dio e con gli altri uomini (come lo sono i precetti del decalogo, i quali oltre che essere rivelati possono anche essere ricavati razionalmente dai primi principi della morale)³⁰.

Nella prospettiva "neoclassica" di John Finnis sul diritto naturale, la RA è valorizzata insieme ad altre esigenze della ragion pratica: «Non c'era bisogno di un'etica ben delineata, né di particolari tradizioni di educazione morale, perché il re Davide (e chiunque legga la storia del suo confronto con Natan il profeta) avvertisse il carattere razionalmente conclusivo dell'analogia di Natan tra l'appropriazione da parte del ricco della pecora del povero e l'appropriazione da parte del re della moglie di Uria l'Hitita, e dunque la necessità razionale di estendere a se stesso la sua condanna dell'uomo ricco: "Sei tu quell'uomo!" (2 Sam. 12,7). "Fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te". Mettiti nei panni degli altri. Non condannare gli altri per ciò che tu stesso vorresti fare. Non impedire agli altri (sempre che non ci siano ragioni speciali) di ottenere per se stessi ciò che tu cerchi di ottenere per te. Queste sono esigenze della ragione, perché ignorarle significa trattare arbitrariamente le diverse persone. Ma quali sono i limiti di una ragionevole auto-preferenza, di una ragionevole discriminazione in favore di me stesso, della mia famiglia, del mio gruppo? Nelle tradizioni di pensiero greche, romane e cristiane questo problema era affrontato tramite l'espedito euristico di adottare il punto di vista, i criteri, i principi di giustizia di un individuo che contempra l'intera arena degli affari umani e che abbia ugualmente a cuore, e ugualmente nella mente, gli interessi di tutti coloro che prendono parte a quegli affari: "l'osservatore ideale". Un tale "spettatore", benevolo ed imparziale, non condannerebbe tutte le forme di auto-preferenza, ma solo alcune, e non tutte le forme di competizione, ma solo alcune...l'espedito euristico aiuta a raggiungere l'imparzialità tra i possibili soggetti del benessere umano (le persone) e ad escludere dal ragionamento pratico il mero pregiudizio; permette anche di essere imparziale di fronte all'inesauribile moltitudine di piani di vita che i differenti individui possono scegliere. Naturalmente, però, esso non suggerisce "imparzialità" riguardo agli aspetti fondamentali del bene umano; e non autorizza a mettere da parte la seconda esigenza della ragion pratica (un piano di vita coerente) restando indifferente di fronte alla morte e alla malattia, preferendo il ciarpame all'arte, favorendo le lusinghe dell'ignoranza e dell'inganno, reprimendo il gioco come indegno dell'uomo, lodando l'ideale dell'autoesaltazione e condannando quello dell'amicizia, o trattando la ricerca della causa prima e del destino ultimo delle cose come irrilevante o come strumento di potere o come un balocco per gente benestante ...

In ciò sta il contrasto tra l'espedito euristico classico del divino-benevolo

²⁹ Cfr. Thom. Aq. *S. theol.* I-II, 99, 1 ad 2.

³⁰ Cfr. R. MacInerny, *The Golden Rule and Natural Law*, «The New Schoolman», 69 (1992), pp. 421-430.

punto di vista ed i suoi equivalenti moderni volti all'eliminazione del mero pregiudizio, in particolare il concetto euristico del contratto sociale. Si pensi all'elaborazione che Rawls compie della strategia del contratto sociale...Le condizioni della "Posizione originaria" sono delineate da Rawls per garantire che nessun principio di giustizia favorisca sistematicamente un piano di vita semplicemente perché esso partecipa più pienamente al benessere umano in qualcuno dei suoi aspetti fondamentali o in tutti (p. es. favorendo la conoscenza sull'ignoranza e l'illusione, l'arte sul ciarpame ecc.)³¹.

Come è stato notato, l'idea rawlsiana di cooperazione esige la neutralizzazione del pluralismo, mentre in realtà la sfida di oggi è come si debba e si possa cooperare nelle condizioni del pluralismo³². In questo senso un concetto estremamente ricco di bene comune aiuta a comprendere e ad affrontare il pluralismo contemporaneo molto più di una sua indebita restrizione. Non è forse la società globale e plurale il luogo più ampio e più adatto per cercare la verità senza pregiudizi e preclusioni?

Un filosofo d'impostazione kantiana, avvicinandosi nell'ultima fase della sua vita al pensiero di Tommaso d'Aquino, Alan Donagan, trattando della RA privilegia la formulazione del secondo precetto kantiano della *Fondazione della metafisica dei costumi*, mostrandone la radice cristiana e tommasiana. La formulazione negativa della RA è inadeguata – nota Donagan – a motivo del suo formalismo: poiché ciò che ogni individuo vuole che gli sia fatto dipende in maniera essenziale dai costumi propri di una particolare cultura, le regole generate da questo principio variano radicalmente a seconda dei diversi contesti culturali. Pertanto, la RA si limita a esprimere l'universalità dei precetti di qualunque sistema la incorpori e per ciò stesso è suscettibile di essere considerata valida in tutti i sistemi razionalmente sostenibili: la stessa prima formula dell'imperativo categorico kantiano ha solo il significato di un test per verificare se una massima soggettiva possa essere inserita all'interno di un sistema generale di condotta, ma non vale a discernere l'uno dall'altro i diversi sistemi³³.

La seconda formulazione del principio fondamentale è quella enunciata nel libro del Levitico e poi ripresa in vari passi del Nuovo Testamento; essa suona: «ama il tuo prossimo come te stesso». Assieme al precetto dell'amore di Dio questo precetto riassume l'intera legge cristiana e Tommaso d'Aquino ritiene entrambi autoevidenti per la ragione umana. Il problema di questa formulazione sta nel fatto che il concetto di amore può essere equivocado in senso sentimentalistico: perché la morale sia effettivamente in grado di guidare, occorre intendere l'amore non come una questione di sentimento, ma come ispiratore di azioni specifiche nei confronti del prossimo. Perciò

³¹ J. Finnis, *Legge naturale e diritti naturali*, Torino 1996, pp. 117-118 *passim*.

³² Cfr. F. Viola, *Etica e metaetica dei diritti umani*, Torino 2000.

³³ Non a caso, possiamo aggiungere, un autore come Hare ha insistito ampiamente sulla compatibilità tra la RA e il suo sistema utilitaristico che adotta il requisito kantiano dell'universalizzazione.

Grisez, altro esponente della corrente neoclassica come Finnis, ha riformulato il principio nel modo seguente «Agisci in modo tale che, sia nella tua persona sia in quella dell'altro i beni umani fondamentali siano promossi per quanto possibile, e non vengano violati in nessuna circostanza»³⁴. Donagan osserva però che vi è un ulteriore modo per esprimere il comandamento evangelico, e cioè la seconda formula kantiana dell'imperativo categorico, che egli riformula così: «Non è permesso non rispettare ogni essere umano, se stessi o qualsiasi altro, come una creatura razionale». Mentre la formulazione kantiana comanda il rispetto per l'essere umano in quanto tale, quella tomistica, nella versione di Grisez, comanda il rispetto di certi beni umani fondamentali; entrambe sono teleologiche, ma si tratta di due diverse teleologie. Ora, secondo Donagan, la formulazione di Grisez non può essere ricavata da quello che Tommaso pone come principio primo della ragione pratica in senso logico («fa' il bene ed evita il male»). Infatti, «benché da quel principio derivi che un'azione volta alla ricerca di un bene necessario ad uno sviluppo umano integrale è razionale nel senso di essere *sub specie boni* non segue affatto che agire contro quei beni sia sempre sbagliato». Vi sono casi nei quali il rispetto per la natura razionale non coincide con il rispetto per i suoi beni fondamentali: per esempio in base al principio tomistico la legittima difesa può essere ammessa solo limitando l'applicazione del principio ai contesti diretti e affrontando complicazioni come quella di distinguere tra uccisione diretta e indiretta. Inoltre la versione kantiana chiarisce che amare il prossimo significa rispettare l'altro nella sua natura razionale, senza ricorrere alla discutibile individuazione dei beni umani fondamentali. Infine, la versione tomistica comporta un'implausibile disanalogia tra l'amore per Dio e quello per gli uomini: mentre il primo implica trattare Dio come il termine autosussistente di ogni nostra azione, il secondo comporterebbe cercare di migliorare la situazione dell'altro uomo, promuovendone i beni fondamentali. Tuttavia, «se l'amore che Dio ragionevolmente genera è la volontà di trattarlo come il fine ultimo, indipendentemente esistente di tutte le nostre azioni, è difficile non derivare che l'amore che il prossimo ragionevolmente genera è la volontà di trattarlo come un fine indipendentemente esistente di tutte le azioni che lo riguardano». Per queste ragioni Donagan accetta la formulazione kantiana del principio sul quale fonda la sua costruzione teorica. Se, tuttavia, si tratta di un principio primo, in quanto fonda ogni altra proposizione del sistema e non è fondato da alcuna proposizione di esso come può essere fondato o giustificato razionalmente? Donagan nega ripetutamente che sia conosciuto intuitivamente; d'altro canto non tenta di darne una dimostrazione formale, che mostri la contraddittorietà della sua negazione, ma si accontenta di fornire alcuni elementi per cui è razionale accettarlo. In particolare: «Potendo rinunciare a tutti suoi fini (anche alla felicità),

³⁴ G. Grisez, *The first principle of practical reason: a commentary on the Summa theologiae I-II, question 94, article 2*, «Natural Law Forum», 10 (1965), pp. 168-201.

l'essere umano si pone al di sopra di essi. La libertà umana non riconosce alcun fine al di fuori della stessa natura razionale e perciò ogni individuo razionale è di per sé una fine per l'azione»³⁵.

Il principio fondamentale afferma che il rispetto della creatura razionale costituisce un vincolo alla promozione degli scopi e tale vincolo lega incondizionatamente, in quanto l'imperativo che lo esprime è comandato dalla stessa ragione. Perciò esso presuppone che si mostri come la ragione possa essere pratica. La felicità non può essere il fine incondizionato della ragione. In particolare: mentre vi sono fini che devono essere raggiunti (come la felicità), vi sono pure dei fini preesistenti. In realtà, già per Tommaso d'Aquino soltanto Dio e l'uomo sono *fini preesistenti*, ovvero *fini in senso ontologico*. Dio, infatti, in quanto creatore, non è finalizzato ad altro, ma tutto ha Lui come fine. La dignità dell'uomo risiede nel suo essere l'unico fine della creazione e della provvidenza divine, non finalizzato a nessun'altra creatura, mentre le altre creature sono finalizzate a lui. Dio è il fine di tutte le cose, in quanto primo agente produttore di esse, allo stesso modo in cui ogni artigiano è il fine ultimo per se stesso, giacché costruisce qualcosa perché gli sia utile o dilettevole. Analogamente la creatura intellettuale, che non è mossa da altro, ma si muove da sé, non è voluta per altro, ma per se stessa: dunque, ciò che essa fa, o ciò che ad essa viene fatto, non è fatto per altro ma per essa e anche Dio se ne prende cura per se stessa, la tratta cioè come un fine preesistente. Dunque, sebbene Tommaso parli della beatitudine come fine ultimo condiviso da tutti gli uomini, questa affermazione deve essere compresa alla luce della sua dottrina che la stessa felicità presuppone un fine preesistente, e cioè in primo luogo Dio e in secondo la creatura razionale³⁶.

Donagan conclude, con Kant, che è contrario alla ragione, per ciascun essere umano, non concepire la propria esistenza e quella delle altre creature razionali, come un fine in sé: la razionalità dell'agire non si esplica unicamente nell'evitare la frustrazione dei propri scopi, ma anche nel rispettare la natura razionale come fine autosussistente.

³⁵ M. Reichlin, *op. cit.*, p. 197.

³⁶ A. Donagan, *Human Ends and Human Actions. An Exploration in St. Thomas's Treatment*, Milwaukee 1985, pp. 1-17.

5. Altri tentativi di fondazione antropologica della regola d'oro

Tra quegli autori che, pur non facendo esplicito riferimento alla RA, implicitamente la tematizzano e cercano di fondarla, evidenziandone le radici antropologiche, si annoverano filosofi d'indirizzo in senso lato kantiano come Nagel, che distingue fra ragioni *soggettive* e ragioni *oggettive* dell'azione. Secondo lui l'altruismo è possibile così come è possibile pensare al futuro in base alla saggezza pratica³⁷. Sussiste, tuttavia, fra i due casi una importante differenza perché – come è stato notato – in un caso si tratta sempre della prima persona, mentre nell'altro si tratta di una diversa persona. Per riconoscere gli altri come persone in senso pieno, dobbiamo superare il punto di vista soggettivo (in prima persona – che peraltro non è mai eliminabile), per concepirci come un particolare abitante del mondo, individuabile in termini impersonali, tra altri dotati della medesima natura³⁸. Quindi si richiede di concepire se stessi non soltanto come *io*, ma come un *qualcuno*. Infatti le ragioni oggettive conservano il proprio contenuto motivazionale perché non rappresentano dei valori per particolari agenti, ma sono piuttosto delle ragioni perché le cose avvengano.

John R. Searle ne *La razionalità dell'azione* si chiede: «La creatura ha una base razionale per preoccuparsi degli interessi degli altri?»³⁹ Egli osserva che, mentre Nagel mostra la somiglianza formale tra le ragioni prudenziali e quelle altruistiche, Christine Koosgaard, kantianamente, cerca di derivare l'altruismo dall'autonomia. «Se, a causa della mia autonomia e libertà, devo volere le mie azioni, e se il volere è soggetto a vincoli di generalità tali che mi viene razionalmente richiesto che ogni cosa che voglio dovrei essere in grado di volerla come se fosse una legge universale, allora mi verrà razionalmente richiesto di trattare le altre persone come miei pari nel regno morale a causa delle leggi universali che applicherò sia a me sia agli altri»⁴⁰.

Secondo Searle queste concezioni sono interessanti e affermano qualcosa di vero. Nella sua prospettiva, tuttavia, il solo linguaggio umano è sufficiente a fornire una base razionale per occuparsi degli interessi degli altri (*altruismo forte*): «La mia tesi è, invece, che il vincolo d'universalità che ci porta dall'egoismo all'altruismo forte è già insito nell'universalità del linguaggio. Tutto ciò che dobbiamo assumere è che la Creatura abbia certi atteggiamenti ragionevoli di autointeresse che riguardano le sue relazioni con gli altri esseri coscienti e che sia preparata a esprimerli in un linguaggio. Una volta che la Creatura (o chiunque altro) è preparata a dire "Voi avete una ragione per aiutarmi perché io ho un dolore e ho bisogno di aiuto", allora essa è impegnata, in

situazioni di tipo identico, ad applicare i quantificatori universali all'espressione aperta "y ha una ragione per aiutare x perché x ha un dolore e ha bisogno di aiuto", poiché l'uso dei termini generali impegna il parlante all'applicazione di quei termini alle situazioni che condividono le caratteristiche generali della situazione iniziale. Il linguaggio è per sua stessa natura generale»⁴¹.

Pure Robert Scanlon, filosofo d'indirizzo in senso lato kantiano, cita la RA nella sua ripresa del contrattualismo. In base alle due prime formulazioni kantiane dell'imperativo nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, nell'interpretare la RA, secondo Scanlon «dobbiamo lasciar da parte l'idea in base a cui la vita di ogni singola persona o la felicità di ogni singola persona è importante per quanto riguarda un sistema accettabile di principi generali d'azione. Principi accettabili non potrebbero richiederci, nel decidere che cosa fare, di considerare come ogni individuo realmente esistente sentirebbe a tale proposito. E nel decidere quali sistemi di principi siano "accettabili", non possiamo immaginare le reazioni di ogni persona reale. Possiamo considerare solo casi rappresentativi, e prendere in considerazione solo quelle obiezioni che una persona potrebbe sollevare mentre riconosce la forza di obiezioni simili da parte di altri. I principi che rispondono a questo test possono tuttavia essere molto esigenti, ed essi procedono nel riconoscere le richieste di ciascuno tanto quanto ciò è compatibile con un analogo riconoscimento delle richieste di tutti»⁴².

Le posizioni "kantiane" hanno il limite, secondo molti, di non essere adeguatamente motivanti, cioè connesse con il desiderio che muove ad agire in base alla norma. Da una prospettiva più ampia e articolata, di derivazione aristotelica e, insieme, kantiana, Robert Audi difende le ragioni dell'altruismo e, implicitamente, della RA. Fondandosi sul carattere *intenzionale* dell'approccio dell'uomo al mondo, egli afferma il carattere di *fine* che l'altro può assumere per noi⁴³. Occorre sottolineare che per Audi l'uomo è fondamentalmente un *animale estroverso*, proiettato intenzionalmente verso realtà e beni, conosciuti e desiderati, che sono percepiti come *altro* da sé. In questa prospettiva egli svolge una critica nei riguardi del fenomenismo soggettivistico proprio dell'empirismo. Il fatto che sul piano linguistico riferiamo sempre tutto a noi stessi, dal momento che l'io rappresenta un punto di riferimento insostituibile, anziché costituire un segno di un insuperabile egocentrismo, può celare spesso il fatto che, in realtà, siamo sempre proiettati al di fuori di noi stessi, affascinati, intimoriti, comunque compresi da ciò che accade intorno a noi: «Il fatto che un concetto di sé non debba rientrare in un desiderio riguardante qualcuno può essere facilmente trascurato, dal momento che è naturale rappresentare e analizzare tali desideri autoreferenziali per mezzo

³⁷ T. Nagel, *La possibilità dell'altruismo*, Bologna 1994.

³⁸ Ivi, p. 147.

³⁹ J. Searle, *La razionalità dell'azione*, Milano 2003, p. 142.

⁴⁰ Ivi, p. 142.

⁴¹ Ivi, pp. 151-154.

⁴² R. Scanlon, *What we ought to each other*, Harvard 1998, pp. 170-171.

⁴³ R. Audi, *The Architecture of Reason. The Structure and Substance of Rationality*, Oxford 2001.

di locuzioni che uno è solito attribuire a qualcuno. È vero che l'attribuzione a me stesso del desiderio che il dolore finisca può richiedere un termine deittico; il mero fatto di nutrire quel desiderio non lo richiede... posso voler visitare la Finlandia, ma il fatto che la visita sia *mia* non è ciò che la rende per me desiderabile»⁴⁴. Fenomeni come l'invidia evidenziano questo carattere intenzionale ed estroverso dell'uomo: «Perché invidierei agli altri i piaceri rappresentati dalle mie attività favorite se non assumessi che quei piaceri siano molto simili al mio personale compiacimento per le stesse cose? Il piacere di ascoltare una bella sonata non è maggiore per il fatto che sia mia anziché di qualcun altro. L'intrinseca desiderabilità dei nostri piaceri, come la razionalità del nostro volerli è fondata in *ciò che essi sono*, non nel fatto di essere di qualcuno»⁴⁵. Così, più considero importante un'esperienza (non solo per me, ma *in quanto tale*) e nella misura in cui sono capace d'empatia, più vorrei che gli altri ne partecipassero: «Quando richiamiamo a mente in modo vivo e concreto il benessere degli altri, allora per coloro fra di noi che sono in grado di afferrare in modo sufficientemente chiaro come gli altri possano sperimentare le qualità in forza di cui i nostri desideri intrinseci sono razionali, e particolarmente per quelli fra di noi con un certo grado d'empatia, la razionalità richiede una certa misura di desideri altruistici»⁴⁶.

Questa polarità al di là di loro stessi può unire e spesso unisce gli uomini fra di loro. Così il fascino per un bel paesaggio o l'indignazione per un atto di violenza e di palese ingiustizia può fondare un'unità fra coloro che osservano quei fatti. Questo dato permette ad Audi di fondare l'etica su una fondamentale dimensione antropologica. Se gli altri sono simili a noi, perché possiedono esperienze o desideri identici o analoghi ai nostri, essi possono essere ragionevolmente fra i nostri fini: «Le esperienze, gli stati affettivi e le attività degli altri possono essere nostri fini, così come possono esserlo quelli che sono propri di noi stessi. Se gli altri sono così simili a me come pare ragionevole credere, posso considerarli facilmente come fini»⁴⁷. La genesi della tendenza a comprendere le ragioni degli altri e a dividerle fino all'altruismo si può spiegare, rifacendosi a questo carattere costitutivamente intenzionale dell'esperienza umana⁴⁸. E l'altruismo costituisce per Audi un percorso (*pathway*) verso la morale. Su questa struttura antropologica, infatti, si può fondare la RA.

In sintesi: «V'è una conveniente gradazione di desideri altruistici e di principi morali che sono richiesti dalla razionalità nel contesto di un'esperienza umana che rifletta adeguatamente su di sé»⁴⁹. A supporto di questa tesi Audi porta i seguenti argomenti:

⁴⁴ Ivi, p. 93.

⁴⁵ Cfr. ivi, p. 229.

⁴⁶ Ivi, p. 146.

⁴⁷ Ivi, p. 167.

⁴⁸ Cfr. ivi, pp. 142-153 *passim*.

⁴⁹ Ivi, p. 159.

1) uno si basa sull'analogia fra piano speculativo e piano pratico: come, per esempio, sul piano della razionalità speculativa, sono portato in determinate circostanze a prestare fede alla testimonianza di un altro che afferma di scorgere un incendio, così pure sono portato ad una certa misura d'altruismo (per es. che tu goda la nuotata che entrambi sperimentiamo come un valore) oppure perfino che tu goda di qualcosa che io non riesco ad apprezzare. Perché, infatti, come sono portato a credere – almeno in prima battuta – in quello che vedi non dovrei condividere quello che desideri o almeno dividerne le ragioni?

2) Il secondo argomento si basa invece su un'esigenza d'*integrazione* fra speculativo e pratico: «dovremmo avere credenze che colgano la somiglianza degli altri con noi in ciò che rende le loro vite desiderabili e, data l'esigenza d'integrazione fra credenze valutative e desiderio, dovremmo avere desideri altruistici appropriati a quelle credenze».

Audi individua tre tipi di principi morali radicati nella tendenza verso l'altruismo:

- «dobbiamo astenerci dall'uccidere o dal provocare dolore.

- dobbiamo trattare le persone nello stesso modo sotto il profilo della distribuzione e della retribuzione.

- dobbiamo talora contribuire al piacere o almeno al benessere degli altri (vitto e alloggio)»⁵⁰.

Benché l'insistenza di Audi sull'intenzionalità sia chiarificante, ci si può legittimamente chiedere se sia sufficiente a fondare il carattere di *fine in sé* della persona quanto egli afferma a questo proposito. Si dovrebbe forse richiedere dell'altro, per esempio sulla linea di quanto argomenta Donagan a proposito della trascendenza dell'io. Lo stesso Audi sembrerebbe suggerirlo, mostrando che la dignità della persona è strettamente legata all'intuizione di determinati valori e doveri morali.

Tradizionalmente, la prospettiva aristotelico-hegeliana (MacIntyre, Taylor, Brandom) accentua il ruolo centrale della dimensione intersoggettiva per la costituzione della persona stessa sia sul piano speculativo, sia sul piano pratico. In particolare: nell'ultimo MacIntyre si riscopre la natura con accenti anche fortemente biologici: noi uomini siamo animali dipendenti come i delfini⁵¹. La riscoperta della natura implica pure la riscoperta della centralità, nel processo di attivazione e di compimento della libertà individuale, della dimensione intersoggettiva: noi uomini abbiamo bisogno gli

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Cfr. A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, Milano 2001.

uni degli altri. Egli riscopre la fragilità e la vulnerabilità dell'uomo in quanto animale razionale (evidenziata particolarmente dalla sensibilità femminile – si considerino anche le peculiari accentuazioni del femminismo statunitense⁵²) e il bisogno intimo dell'altro per essere se stessi ed essere liberi. Per MacIntyre le relazioni mercantili devono poggiare su alcuni tipi di relazione non mercantili, di dare e ricevere senza calcolo, se devono contribuire ad una piena fioritura umana. Ciò è estremamente importante anche per la vita intellettuale⁵³. Tuttavia, benché la linea aristotelico-hegeliana sottolinei fortemente i presupposti antropologici della RA e, implicitamente, la sua carica motivante, non sembra altrettanto intenzionata a tematizzarla come fa, invece, la linea "kantiana" che sembra essere affascinata dal formalismo della RA.

Infine qualche filosofo anglo-americano recente si è chiesto se la RA valga anche per quanto riguarda il rapporto dell'uomo con gli animali (soprattutto con gli animali superiori), rispondendo talora positivamente. Altri hanno sottolineato la differenza esistente fra la sfera etica interpersonale, in cui vale la RA, e quella delle relazioni fra stati e gruppi sociali, in cui la chiusura del gruppo ha la meglio e la RA viene disattesa. Altri ancora hanno evidenziato anche la sua applicabilità all'"etica degli affari".

Wattles suggerisce che vi siano di fatto sei livelli, alcuni autentici e altri no, secondo i quali si può interpretare la RA. In sintesi: 1) Fa' agli altri come vorresti che essi ti gratificassero (livello edonistico); 2) Sii attento ai sentimenti degli altri come vuoi che gli altri siano attenti ai tuoi; 3) Tratta gli altri come persone aventi dignità razionale come te stesso; 4) Estendi l'amore fraterno ad altri, come vorresti che essi facessero a te (invito al servizio sociale); 5) Tratta gli altri in prospettiva morale come vorresti che gli altri ti trattassero (incorporato nell'imperativo kantiano); 6) Fa' agli altri come Dio vuole che tu faccia loro⁵⁴.

Solo alcune interpretazioni sono legittime; egli ammetterebbe che la prima è falsa e che la seconda è sentimentale e soggettiva. Ma i suoi argomenti provano che la RA è almeno una massima dalle molte sfaccettature e certamente non è un precetto particolaristico. Come egli afferma: «Logicamente dovrei desiderare di essere trattato nella maniera migliore. Parte integrante del trattamento che desidero dagli altri è la più piena

⁵² Cfr., in particolare, C. Gilligan, *Con voce di donna. Etica e formazione della personalità*, Milano 1987.

⁵³ Cfr. A. MacIntyre, *Animali razionali dipendenti. Perché gli uomini hanno bisogno delle virtù*, cit. p. 94: «I nostri errori intellettuali sono spesso, benché non sempre, radicati nei nostri errori morali. In entrambi i tipi di errori le migliori risorse di cui disponiamo sono l'amicizia e la collegialità».

⁵⁴ J. Wattles, *Levels of Meaning in the Golden Rule*, «Journal of Religious Ethics», 15 (1987), pp. 106-129.

comprensione dei miei autentici bisogni e desideri»⁵⁵.

Wattles suggerisce che, anziché cercare di rigorizzare la RA, cadendo nella trappola del formalismo, si debba accettare che si possano dare di essa diverse letture in chiave analogica all'interno di un itinerario educativo indirizzato verso la più piena e concreta affermazione della dignità della persona propria e altrui: «La RA può funzionare ragionevolmente bene come un assioma nella derivazione dei giudizi morali perché, nella misura in cui maturiamo in forza di una genuina ricerca morale (e in cui il nostro desiderio diventa più affinato), in questa stessa misura matura la nostra interpretazione della RA»⁵⁶.

Wattles riassume la RA in questo sillogismo:

- a) «Tratta gli altri come vuoi che gli altri ti trattino
- b) Tu vuoi che gli altri ti trattino con adeguata simpatia, rispetto e così via
- c) Quindi tratta gli altri con adeguata simpatia... ecc.»⁵⁷.

Se la RA non può essere il principio supremo della moralità, perché non può operare in un vuoto di valori, tuttavia essa, presuppone pur sempre una certa maturità nell'agente. Far propria la RA esige che s'integri il suo carattere formale, quale premessa maggiore di un ragionamento su come uno desideri essere trattato, con una concezione della maturazione del carattere (premessa minore).

Questa prospettiva presuppone, pur sempre, una concezione radicale dell'intersoggettività, che, secondo Wattles, soprattutto la fenomenologia "continentale" con i suoi studi sull'empatia ha sviluppato⁵⁸.

Conclusioni

Dal sintetico *excursus* sulle interpretazioni della RA in ambito anglosassone emergono essenzialmente due rischi opposti: o si fa della RA l'unico principio fondante la morale, cadendo in un formalismo che non è in grado di motivare adeguatamente l'agire, oppure si rischia il particolarismo e l'insignificanza della RA sotto il profilo etico. Come è stato notato, la RA «non deve essere intesa né come una norma determinata che detti un comportamento tipico, né come una norma generale e fondante da cui dedurre il contenuto di norme particolari. Essa conduce a risultati contraddittori solo qualora s'intenda che bisognerebbe desiderare per gli altri ciò che si desidera per sé

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ J. Wattles, *The Golden Rule*, cit., p. 166.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 180.

senza qualificare in senso propriamente normativo questo desiderio. Non si possono trasformare le proprie preferenze personali in preferenze anche degli altri (vedi l'esempio del masochista) e, conseguentemente, ritenersi obbligati in tal senso»⁵⁹. Come afferma Wattles, «se un desiderio o un'azione sono descritti in una maniera troppo particolaristica, un argomento della RA basato su tale interpretazione darà un cattivo esito»⁶⁰.

In realtà si deve considerare la RA come un principio etico che va contestualizzato insieme ad altri, non l'unico, ma non per questo irrilevante o particolaristico e soggettivo⁶¹. Se, invece, la RA è ridotta meramente ad un principio di coerenza o di universalizzazione, allora un'intuizione implicita nella regola è sacrificata: «La regola implica il rispetto per le persone, come Kant lo poneva a tema nella sua seconda formulazione dell'imperativo categorico, infondendo alla sua filosofia un equilibrio che intuitivamente percepiamo nella RA, ma di cui il principio di universalizzazione, preso isolatamente, è carente»⁶². In altri termini: il formalismo, pur importante, non può sostituire l'intuizione. Non si può fare a meno di chiedersi che cosa è una persona?: «Usare il termine "persona" per classificare me stesso e gli altri presuppone che abbiamo qualcosa d'importante in comune, benché un sistema logico non possa determinare di che cosa si tratti. La teoria non discende dalle altezze intellettuali ad istruire la povera intuizione; piuttosto, la teoria affina, estende, chiarifica l'intuizione e costruisce su di essa. V'è una reciproca e continua correzione dell'intuizione da parte della riflessione e di questa da parte dell'intuizione»⁶³.

In sintesi: si tratta di fondare l'etica sulla dimensione intersoggettiva della *pari dignità* degli esseri umani come «fini in sé», come pure sul loro desiderio di benevolenza e di solidarietà. Mentre Rawls pensa che sia possibile conferire al principio di cooperazione il ruolo di principio primo, anche rispetto alla nozione di persona politica, ciò si rivela impossibile in quanto esso è con tutta evidenza subordinato al principio di benevolenza e a quello di solidarietà (cioè alla RA).

Che la RA non intervenga in alcun modo nella determinazione del contenuto delle norme morali non è vero, poiché nessuno può negare che almeno escluda come valide tutte quelle norme che discriminano fra le persone. Essa sostiene che il soggetto, a cui si rivolge l'imperativo, e gli altri (tutti gli uomini), a cui è diretto il suo comportamento, appartengano alla medesima categoria di esseri e che sia vietato fare discriminazioni all'interno di questa categoria. Essa afferma la sostanziale uguaglianza di tutti nei

⁵⁹ Cfr. F. Viola, *op. cit.*, p. 172.

⁶⁰ Cfr. J. Wattles, *Levels of Meaning in the Golden Rule*, cit., pp. 106-129.

⁶¹ Cfr. J. Wattles, *The Golden Rule*, cit., p. 139: «...la RA funziona propriamente all'interno del contesto di una più ampia filosofia della vita».

⁶² J. Wattles, *The Golden Rule*, cit., p. 140.

⁶³ *Ibid.*

confronti del bene e, nel contempo, la loro comunanza nel bene.

Se formuliamo la RA in questo modo: «devo fare (o non fare) agli altri ciò che fondatamente desidero (o non desidero) per me stesso», allora risulterà più evidente la differenza rispetto al principio kantiano di universalizzazione. Quest'ultimo, infatti, prescinde completamente dal riferimento ad una soggettività desiderante il bene per concentrarsi sul fatto che si possa accettare che la massima della propria azione divenga una prescrizione valevole per tutti in circostanze simili, cioè una legge universale. Ma così si separa il desiderio dalla sua giustificazione e il bene diventa il dovere. Perché ci sia il bene occorre che ci sia un soggetto desiderante, così come il senso del valore sta nella partecipazione ad esso. Se la RA è criticata proprio perché non ammette questa separazione tra desiderio e sua giustificazione normativa, è proprio qui che risiede il suo significato: *il desiderio universale e comunicativo del bene*. «La misura di questa comunanza è data dall'amore di sé se esso è inteso non già come attaccamento alle proprie preferenze e ai propri particolari piani di vita e neppure come la possibilità di una separazione del sé dal me per enucleare un io distaccato e neutrale, ma come l'attenzione per tutti gli aspetti fondamentali dell'umano che ogni uomo trova innanzi tutto in se stesso ed è per questo che deve essere – come si esprime Aristotele – “amico di se stesso”»⁶⁴.

La verifica della rettitudine dell'amore di sé, è data dal fatto che esso non si opponga all'amore per l'altro. Se in sé l'uomo ama l'umano, allora anche l'amore del prossimo è una cosa naturale. Non posso amare l'altro per quello che è se non sulla base dell'amare se stessi per quello che si è nell'orizzonte della similitudine, della connessione fra la stima di sé e la sollecitudine per l'altro. Non posso rettamente stimare me stesso senza stimare l'altro come me stesso. E qui emerge la reciprocità propria della RA: ciascuno ama l'altro «per quello che egli è per se stesso». Amare l'altro per quello che l'altro è corrisponde all'amare se stessi per quello che si è, che è l'amore di sé proprio della RA. È possibile mettersi dal punto di vista dell'altro solo sulla base della possibilità della comunicazione delle prospettive. In realtà una corretta concezione dell'io richiede un'antropologia in cui l'«altro sia nell'io».

Sul piano della morale sociale e politica la RA introduce il principio della solidarietà e del mutuo aiuto. Poiché c'è una comunanza di tutti a proposito dei beni umani fondamentali, promuoverli per gli altri è la stessa cosa che promuoverli per sé. I singoli individui diventano parti di un insieme che contribuiscono ad alimentare e da cui traggono le loro risorse. La loro stessa realizzazione è parte costituente di questa comunità. Non si tratta ancora di una comunità politica, ma di quella comunità morale di tutti gli esseri umani che è immanente in ogni comunità concreta, quella per cui ogni persona

⁶⁴ F. Viola, *op. cit.*, pp. 181-182.

ha diritto ad essere trattato come «uno dei nostri». Appare evidente che senza il principio di solidarietà non potrebbe aversi il concetto generale di bene comune, che quindi precede quello di giustizia. In sintesi: per la sua radice antropologica la RA costituisce un fondamentale strumento educativo nell'epoca della globalizzazione al fine di ampliare la percezione dell'uguale dignità degli esseri umani, dell'autentica sorgente del principio di solidarietà che li unisce e della loro possibilità di collaborare concretamente *nonostante* (ma anche *attraverso*) il pluralismo delle culture e delle religioni⁶⁵.

⁶⁵ Le religioni possono contribuire a motivare un comportamento conforme alla dignità dell'uomo quando questa non appare immediatamente evidente. Cfr. J. Wattles, *The Golden Rule*, cit., p. 181: «Un fondamento per la razionalità morale con le sue intuizioni chiarificanti può essere trovato andando al di là della razionalità morale».

DAI VERBALI

Riunione del Consiglio Direttivo della SFI, con la partecipazione dei Presidenti delle Sezioni (a norma dell'art. 18 dello Statuto) e dei membri del Collegio dei Revisori dei Conti (per il punto 2), del 17 ottobre 2002, tenutasi alle ore 21.30 presso l'Hotel "Cicolella", Viale XXIV Maggio 60, Foggia, con il seguente Ordine del giorno:

1. Comunicazioni del Presidente e del Segretario
2. Relazione morale e finanziaria (fino a settembre 2002, con discussione anche del bilancio preventivo 2003)
3. Organizzazione convegno nazionale SFI 2003 (sezione di Ancona)
4. Programma di attività per il 2003-2004
5. Attività e progetti della Commissione didattica (fra cui: programmazione attività relativa al rinnovato protocollo di intesa MPI/SFI; prosecuzione esperimento Forum di filosofia on-line; potenziamento iniziative didattiche in sede locale; programmazione attività XI Olimpiade di filosofia)
6. Varie ed eventuali.

Sono presenti i Proff. Malusa, Berti, Bigalli, Di Giandomenico, Di Giovanni, Papuli, Piaia, Sgherri, Spinelli, Tatasciore; sono assenti giustificati i Proff. Casertano, Crispini, Veca e Venditti. Sono inoltre presenti i Proff. Di Iasio (presidente revisori dei conti e della sezione di Foggia) e Genna (Revisore dei Conti); De Pasquale (coordinatore nazionale della Commissione didattica SFI); Morelli, Lavore, Longo, Rossetti, Ricci (in rappresentanza rispettivamente delle sezioni di: Ancona, Bergamo, Catania, Perugia, Teramo).

1. Il Presidente sottolinea la situazione di silenzio e di crisi di alcune sezioni, confortato anche dalle cifre dei soci iscritti sezione per sezione, forniti dal Segretario, che evidenziano in alcuni casi una consistenza inferiore a quella prevista dallo Statuto (almeno 20 soci); vista la presenza di membri del direttivo che ricoprono cariche importanti all'interno di singole sezioni il Presidente e il Segretario invitano a sollecitare e intervenire per porre rimedio a questa difficile situazione.

2. Il presidente dà lettura della relazione morale da presentare all'assemblea dei soci e quindi apre al riguardo la discussione. Viene sottolineata all'unanimità la necessità di garantire un apporto di alto livello al prossimo congresso mondiale di filosofia, che si terrà a Istanbul nell'agosto 2003; in tal senso è prevista la partecipazione del Presidente Malusa, mentre viene rinnovato l'invito a far pervenire proposte concrete di partecipazione fattiva a Berti, incaricato come membro del direttivo Fisp di organizzare questo evento. Segue quindi l'illustrazione della relazione finanziaria; dopo breve discussione entrambe le relazioni vengono approvate all'unanimità, con la raccomandazione di dare a esse, dopo la definitiva approvazione dell'Assemblea dei soci, la massima pubblicità sul «Bollettino SFI».

3. Il Presidente dà la parola al rappresentante della sezione di Ancona, incaricata dell'organizzazione del prossimo Convegno nazionale SFI 2003, in collaborazione con l'IRRE Marche e le Università di Ancona e Macerata. Vengono date ampie assicurazioni circa la copertura economica, ripartita fra finanziamenti dell'IRRE Marche, dell'Università di Ancona, del Comune e della Provincia di Ancona, della Regione Marche, della Camera di Commercio di Ancona e di altri Enti creditizi. Il tema proposto è: «Filosofia della scienza e della tecnologia. Alcune questioni epistemologiche ed etiche»; la data di svolgimento dovrebbe cadere fra la fine di aprile e l'inizio di maggio 2003. L'ipotesi di programma si articola su due livelli. Il Convegno, infatti, mira in primo luogo a celebrare il centenario della nostra Associazione, con relazioni

dedicate alla storia della SFI dalle origini a oggi (Prof. Piero Di Giovanni) e al contributo della SFI alla storia delle idee fra filosofia e scienza (Prof. Paolo Rossi). Accanto a questa sezione 'celebrativa' sono inoltre previste sessioni di lavoro su 'La scienza fra epistemologia ed etica', 'La tecnologia fra epistemologia ed etica', 'Scienza e tecnologia di fronte alla persona', 'Didattica di epistemologia ed etica', 'Didattica ed etica'. Al di là dei nomi indicati, viene avanzata una rosa di altri possibili relatori per i temi appena indicati. Dopo breve discussione il Direttivo approva all'unanimità il progetto e dà mandato al Presidente, in stretto collegamento con la sezione di Ancona, di stabilire ulteriori, definitivi contatti con i relatori e di fissare la data definitiva del Convegno.

4. Il Presidente, facendo seguito a un'apposita lettera circolare già inviata alle sezioni, illustra le linee generali di un Convegno-bilancio SFI-MIUR, anche questo per celebrare degnamente il centenario di fondazione della nostra Associazione, dedicato al tema: 'L'insegnamento della filosofia in Italia. Un bilancio di due secoli'. Il Convegno – volto ad analizzare quanto la SFI ha fatto in ambito didattico nei suoi cento anni di storia, ma pronto a recepire anche gli apporti dell'intera 'corporazione' dei filosofi – dovrebbe svolgersi nell'autunno 2003, in una sede ancora da decidersi e potrebbe essere finanziato, almeno in parte, con i fondi erogati dal MIUR per il funzionamento del protocollo di intesa. Il Presidente insiste sulla necessità che tale evento veda coinvolte 'dal basso' tutte le forze della SFI e auspica quindi che all'interno delle varie sezioni si sviluppi un dibattito e un lavoro serio, i cui risultati confluiscono nelle sessioni plenarie del previsto Convegno. Da una serie di contatti formali e informali, nonché da un'adesione ribadita dai presenti è stata già acquisita la disponibilità a collaborare delle seguenti sezioni: Ancona, Bari, Catania, Foggia, Francavilla, Ligure-AFL, Padova, Palermo, Perugia, Romana, Salentina-Lecce, Teramo; si attendono altre adesioni e altri contributi. Dopo breve discussione il Direttivo approva all'unanimità il progetto e dà mandato al Presidente, affinché compia tutti i passi necessari a una buona riuscita dell'importante appuntamento culturale.

5. In primo luogo il Segretario distribuisce ai membri del Direttivo copia del nuovo Protocollo di intesa SFI-MIUR, recentemente rinnovato (31-7-2002); il Presidente comunica dal canto suo la nuova composizione della rappresentanza SFI all'interno del comitato paritetico, ora costituita da: Malusa, Berti, Sgherri. Il Presidente sottolinea come questo nuovo protocollo comporti un impegno ancora maggiore da parte della SFI e soprattutto spinga sempre più verso una partecipazione attiva nel campo della formazione dei docenti, soprattutto quella in servizio. Ricollegandosi al buon esito del forum on-line destinato ai docenti di filosofia neo-assunti, gestito dal prof. Manara nella primavera scorsa all'interno di un progetto complessivo affidato dal MIUR all'INDIRE, il Presidente propone di continuare questo esperimento di formazione a distanza. Dopo breve discussione, il direttivo affida al Presidente l'incarico di sondare in tal senso la disponibilità di Manara, di stabilire eventualmente insieme a lui un progetto di massima e di valutarne anche i relativi costi, prima di sottoporre nuovamente il progetto al prossimo direttivo. Facendo propria una proposta sostenuta da De Pasquale, il Presidente sottolinea la necessità di potenziare l'attività di ricerca e di produzione di materiali didattici in sede locale, creando o rafforzando nuclei di riflessione didattica all'interno delle singole sezioni, magari anche attraverso un coordinamento regionale o interregionale. Il Direttivo approva e invita il Presidente ad attivare, anche in collaborazione con De Pasquale e con altri membri della Commissione Didattica, i contatti necessari a una rivitalizzazione locale del lavoro didattico della SFI, anche in vista e in funzione del sopracitato Convegno-bilancio 2003. Dopo aver illustrato le linee di fondo del prossimo appuntamento della XI Olimpiade di filosofia, il Presidente dà la parola alla Sgherri, che, oltre a ribadire il grande successo avuto da tale iniziativa (la X edizione ha visto vincere una studentessa italiana, di un Liceo romano), sollecita un coinvolgimento maggiore delle sezioni locali SFI, soprattutto nella fase di selezione locale dei candidati, e richiama l'attenzione sulla necessità

di una tempestiva informazione, da diffondere anche grazie al sito internet della SFI. Questo consentirà di evitare spiacevoli inconvenienti organizzativi, che purtroppo si sono verificati nella passata edizione. Il Direttivo approva tali richieste e sollecita il Presidente, affinché affidi al socio Cosentino il compito di presentare i risultati finora raggiunti e di coordinare il lavoro in vista della prossima Olimpiade.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta è tolta alle ore 23.30.

Riunione del Consiglio Direttivo della SFI del 17 gennaio 2003, tenutasi alle ore 16 presso il CNR-Centro di Studi del Pensiero Antico-Villa Mirafiori, Via Carlo Fea 2, Roma, con il seguente ordine del giorno:

1. Comunicazioni
2. Organizzazione del Convegno di Ancona, fine aprile 2003
3. Organizzazione del Convegno di fine novembre 2003. Proposte sulla sede e sulla struttura
4. Organizzazione del XXXV Congresso nazionale di Filosofia
5. Eventuali e varie

Sono presenti i Proff. Malusa, Berti, Bigalli, Casertano, Di Giandomenico, Piaia, Sgherri, Spinelli, Tatasciore, Venditti; sono inoltre presenti, invitati alla discussione dei punti 2 e 3, i Proff. Dall'Asta, in rappresentanza della Sezione di Ancona, e De Pasquale, quale coordinatore nazionale della Commissione Didattica. Sono assenti giustificati i Proff. Crispini, Di Giovanni, Papuli, Veca.

1. Dopo l'approvazione del verbale della precedente seduta, il Presidente dà la parola alla Sgherri, la quale comunica una serie di attività in cui la SFI è stata coinvolta in collaborazione con il MIUR: l'organizzazione delle prossime Olimpiadi di filosofia (per le quali si richiede un adeguato sforzo di pubblicizzazione interno alla nostra Associazione) e l'impegno nella preparazione di un evento legato a un tema-concorso e denominato "Il Forum della filosofia", presso il Liceo Torricelli di Faenza. Purtroppo, a fronte di questo impegno, la drastica riduzione di spesa imposta dalla finanziaria 2002 ha eliminato ogni contributo a favore delle Associazioni che, come la SFI, pure hanno un protocollo di intesa con il MIUR.

2. Su invito del Presidente prende la parola, in rappresentanza della Sezione di Ancona, Dall'Asta, che illustra in dettaglio la struttura delle singole giornate del Convegno di Ancona, la cui data viene definitivamente fissata ai giorni 25, 26 e 27 aprile 2003. Oltre ai temi e ai nomi dei relatori (ovvero, nell'ordine: Malusa, Di Giovanni, Agazzi, Pagnini o Di Francesco, Fornero, P. Rossi, Berti, Moravia; per la sezione didattica, prevista nella mattinata dell'ultimo giorno: Girotti, Sgherri, Ventura, Tatasciore), viene data ampia assicurazione sulla necessaria copertura delle spese e sul luogo che in Ancona ospiterà la manifestazione (Aula Magna del Rettorato, Università Politecnica delle Marche). Il direttivo approva all'unanimità e dà mandato al Presidente della Sezione di Ancona, Prof. Galeazzi, di stabilire i contatti definitivi per la buona riuscita dell'evento.

4. Anticipando, su richiesta dei componenti del direttivo, la discussione di questo punto (al fine di un coordinamento con il progetto del convegno di fine 2003), il Presidente comunica che sono pervenute tre candidature per l'organizzazione del prossimo Congresso nazionale Sfi del 2004, ovvero quelle delle Sezioni di Bari, Palermo e Roma. Subito prima dell'inizio della seduta, però, Di Giovanni ha fatto pervenire un messaggio, per fax e per e-mail, in cui comunica testualmente «che la sezione di Palermo non è disponibile ad ospitare il XXXV Congresso, previ-

sto per il 2004. Ritengo infatti che vada premiato l'entusiasmo della Sezione romana o della Sezione barese». Il Presidente, prende atto di tale rinuncia, e ringrazia il prof. Di Giovanni per lo spirito di collaborazione dimostrato. Apre quindi la discussione sulle altre due candidature. Prende la parola la Sgherri, che considera la presenza di più candidature come un segno positivo, di vitalità delle Sezioni, le quali intendono impegnarsi nell'organizzazione di un appuntamento così gravoso e insieme importante per la vita della nostra Associazione; vista la solidità dimostrata anche in passato dalla Sezione barese e vista anche l'apertura internazionale che essa vanta, la Sgherri si pronuncia a favore di Bari. Tatasciore ritiene che si debba esaminare la questione in funzione di un rilancio del ruolo della SFI, della sua politica, del suo tesseramento; anche per venire incontro alle giuste esigenze di partecipazione attiva e alle difficoltà di spostamento di molti soci, soprattutto docenti della scuola secondaria superiore, la sede non deve essere troppo decentrata; per questi motivi si pronuncia anche lui a favore dell'ipotesi Bari. Anche Piaia, pur ringraziando le sezioni di Palermo e Roma per la loro proposta, ritiene che Bari rappresenti meglio anche l'esigenza di mediazione e di alternanza geografica, che dovrebbe portare a privilegiare in questa occasione una sede dell'Italia meridionale (dopo che i passati congressi si sono tenuti a Genova nel 1998 ed a Urbino nel 2001). A questo criterio si richiama anche Berti, che pure sottolinea il valore e l'importanza della rinnovata attività della Sezione romana, aggiungendo che nell'ultima occasione in cui Roma ospitò un Congresso, nel 1992, lo fece, anzi forse fu "costretta" a farlo, con enormi difficoltà e sacrifici, per spirito di servizio e non per autonoma scelta. A favore della proposta di Bari si pronuncia Casertano, che saluta con soddisfazione la presenza di più candidature e richiama anche la necessità di concentrarsi sul tema, senza che la scelta della sede diventi occasione per prefigurare i futuri scenari e i futuri assetti interni alla nostra Associazione. Anche Bigalli, pur guardando con favore sia alla legittima aspirazione organizzativa di Palermo sia al desiderio di piena rinascita della sezione romana, considera la sede di Bari più adatta per localizzazione geografica e, visto il suo impegno in campo didattico, anche per vicinanza alle esigenze di molti docenti, sempre nell'ottica di una crescita armonica della nostra Associazione. Prendendo la parola, anche in rappresentanza della sezione romana, del cui direttivo fa parte, Spinelli si dichiara disponibile a ritirare la candidatura di Roma e si pronuncia a favore di Bari, ritenendo una garanzia per la buona riuscita del Congresso sia la capacità organizzativa della sezione barese, più volte dimostrata in passato, sia la possibilità di coinvolgere strutture legate alla locale Università, prima fra tutte il Centro Inter-universitario di didattica della filosofia. Messa ai voti, il direttivo approva quindi all'unanimità la candidatura di Bari, con la sola astensione di Di Giandomenico, che, come presidente della sezione barese, ringrazia per la fiducia accordata e ricorda che, anche se il peso organizzativo sarà notevole, sarà fatto ogni sforzo per assicurare una sempre maggiore presenza e visibilità alla nostra Associazione, anche attraverso la sperimentazione di nuovi modi di comunicazione filosofica e grazie, in generale, a una più organica collaborazione fra università e scuola secondaria, in particolare mediante un rinnovato e solido rapporto fra le strutture nazionali le sezioni locali della SFI. Il Presidente, dopo aver indicato come data probabile di svolgimento il periodo fra la fine di aprile e l'inizio di maggio 2004 e pur ritenendo di dover rinviare la discussione sul tema e sulla struttura del Congresso alla prossima riunione del Direttivo, ad Ancona, propone in via provvisoria, alla riflessione dei membri del Direttivo, come possibili argomenti alcuni temi di grande attualità, come: "La filosofia e le istanze della bioetica"; "La riflessione presente sulla manipolazione genetica"; "La filosofia come mediazione nel conflitto tra le culture"; "Il conflitto interculturale e la mediazione filosofica"; "L'apporto della riflessione filosofica sui dibattiti intorno alla guerra" (il presidente, celando, parla di "polemologia filosofica"). Il Direttivo all'unanimità approva il rinvio e lascia aperta la questione del tema, prendendo però atto sin d'ora, che, tra le proposte, la più interessante e stimolante sembra quella sulla filosofia come mediazione nel conflitto tra le culture.

5. Circa l'organizzazione del Convegno di fine novembre 2003, il suo tema, interno agli impegni assunti dalla SFI nel suo protocollo di intesa con il MIUR, dovrebbe essere: "L'insegnamento della filosofia in Italia. Un bilancio di due secoli" e la sua organizzazione dovrebbe essere coperta dall'apposito finanziamento erogato del MIUR negli anni passati, puntando in ogni caso a un coinvolgimento capillare e dal basso di tutte le forze attive in ambito didattico all'interno delle varie sezioni locali SFI. Il Presidente presenta al Direttivo una bozza di programma, ancora non completamente strutturata, e sicuramente suscettibile di cambiamenti, soprattutto alla luce delle decisioni di una prossima riunione della Commissione didattica, da convocare entro la fine di febbraio, e anche delle indicazioni della sezione che si assumerà l'onere organizzativo. Da questo punto di vista Berti prende la parola e propone che sia la sezione romana ad organizzare questo importante evento. Anche gli altri membri del Direttivo si associano a questa proposta; il Presidente prega quindi Spinelli, anche quale rappresentante della sezione romana, di farsi carico di illustrare la proposta e discuterla in un apposito direttivo di sezione. Il Direttivo all'unanimità delega quindi il Presidente, il Segretario e De Pasquale, nella sua funzione di coordinatore nazionale della Commissione didattica, a mettere a punto tutti gli aspetti organizzativi e scientifici di questo evento, per riferirne poi in modo accurato e definitivo in occasione del prossimo direttivo di fine aprile.

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta è tolta alle ore 18.30.

Riunione del Consiglio Direttivo della SFI, con la partecipazione dei Presidenti delle Sezioni (a norma dell'art. 18 dello Statuto) e dei membri del Collegio dei Revisori dei Conti (per il punto 2), del 25 aprile 2003, tenutasi alle ore 21.30 presso l'Hotel Roma e Pace (Via Leopardi 1, Ancona), con il seguente ordine del giorno:

1. Comunicazioni del Presidente e del Segretario-tesoriere
2. Relazione morale e finanziaria (fino a marzo 2003, con discussione anche del bilancio preventivo 2004)
3. Rapporti fra le sezioni locali e Presidenza e Segreteria nazionali
4. Problemi relativi alla diffusione del Bollettino SFI
5. Organizzazione del Convegno "L'insegnamento della filosofia in Italia: nuove teorie e nuove pratiche", Roma, 27, 28, 29 nov. 2003: ultimi dettagli operativi
6. Organizzazione del XXXV Congresso nazionale di Filosofia a Bari
7. Attività e progetti della Commissione didattica (nuovo contratto INDIRE/SFI per i Forum di filosofia on-line; potenziamento iniziative didattiche in sede locale; programmazione future attività Olimpiadi di filosofia)
8. Eventuali e varie

Sono presenti i Proff. Malusa, Berti, Bigalli, Casertano, Di Giandomenico, Di Giovanni, Piaia, Sgherri, Spinelli, Tatasciore, Venditti. Sono inoltre presenti i Proff. Di Iasio (presidente revisori dei conti) e Genna (Revisore dei Conti); Galeazzi, Lavore, Arcoleo, Ricci, Cannonieri (in rappresentanza rispettivamente delle sezioni di: Ancona, Bergamo, Novara, Teramo, Trevigiana); le sezioni: Foggia, Lombarda, Roma, Urbino, Veneta sono rappresentate rispettivamente dai Proff. Di Iasio, Bigalli, Spinelli, Venditti, Piaia. Sono assenti giustificati i Proff. Crispini, Papuli, Veca.

1. Dopo l'approvazione del verbale della precedente seduta, il Presidente comunica al Direttivo la triste notizia della scomparsa di Maria Assunta del Torre, per lunghi anni attiva nella SFI, anche con la carica ufficiale di Presidente dei revisori dei conti. All'unanimità il Direttivo

propone di ricordarne la figura sul prossimo fascicolo del «Bollettino» e affida questo compito a Bigalli, che accetta. Il Presidente propone inoltre l'integrazione della Commissione Didattica con l'aggiunta del prof. Antonio Cosentino, molto attivo nell'organizzazione delle Olimpiadi di filosofia; il Direttivo all'unanimità approva. Infine il Presidente, di fronte alla richiesta giunta da MIUR di pronunciarsi sul profilo educativo della scuola dell'obbligo, propone di comunicare l'impegno della SFI a lavorare su ricerche e sperimentazioni di insegnamento filosofico in quella fascia di età scolare; il Direttivo approva e dà in tal senso mandato al Presidente.

2. Il presidente dà lettura della relazione morale da presentare all'assemblea dei soci e quindi apre al riguardo la discussione. Interviene Piaia, che ribadisce la necessità di tenere alta la funzione culturale della SFI e di conservare la ricchezza della nostra Associazione, data dalla coesistenza e dal dialogo fra diverse tendenze filosofiche. Interviene anche Arcoleo, che richiama il valore di contatti assidui anche con altre culture. Segue quindi l'illustrazione della relazione finanziaria; dopo breve discussione entrambe le relazioni vengono approvate all'unanimità, con la raccomandazione di dare a esse, dopo la definitiva approvazione dell'Assemblea dei soci, la massima pubblicità sul «Bollettino SFI».

3. Anticipando la discussione del punto (4), il Presidente comunica un netto aumento nelle spese di spedizione del «Bollettino» (ora più che triplicate), dovuto alle nuove normative che in modo inatteso e certamente discutibile escludono la SFI come altre associazioni culturali senza fini di lucro dal diritto di usufruire di tariffe agevolate. Questa situazione, come anche altri aumenti di spesa, pongono la questione di un eventuale aumento della quota sociale; dopo ampia discussione e varie proposte, il Direttivo all'unanimità decide di rinviare ogni decisione al prossimo direttivo.

4. Il Presidente apre la discussione sulle modalità di gestione interna della nostra Associazione, facendo riferimento soprattutto ai contatti fra Presidenza e Segreteria nazionali e sezioni locali. Dopo breve ma animato dibattito, che vede gli interventi di Di Giovanni, Spinelli, Malusa, Galeazzi, Di Giandomenico, Berti, Bigalli, il Direttivo all'unanimità ribadisce la necessità di uniformarsi, senza eccezione alcuna e con piena validità rispetto a qualsiasi sezione, agli articoli 19 e 20 dello Statuto, che disciplinano i ruoli delle cariche istituzionali, dal Presidente al Segretario ai revisori dei conti, affidando loro compiti gestionali e di controllo precisi.

5. Entrando nei dettagli organizzativi del Convegno, il Presidente comunica di aver inviato alle Sezioni una lettera che invita chi fosse interessato a far pervenire materiali pertinenti, entro e non oltre il 15 ottobre p.v., ai coordinatori e delegati sul territorio nazionale, i quali provvederanno a raccogliere i contributi e insieme alla Commissione didattica a valutare quali fra di essi siano ammissibili o meno all'interno delle quattro sezioni pomeridiane fissate nel programma. Viene inoltre ribadito che a livello organizzativo potrà essere garantita l'ospitalità a un solo rappresentante per sezione, fino a un numero massimo di dieci. Il direttivo, dopo breve discussione, approva all'unanimità.

6. Dopo aver indicato le possibili date di svolgimento a Bari (29 aprile-2 maggio), il presidente indica due possibili temi per il Congresso, ovvero «La bioetica e le sue frontiere» e «La filosofia come strumento di dialogo fra le culture». Entrambi i temi sono interessanti e attuali, anche se il secondo offre forse maggiori spunti di riflessione, vista anche la possibilità coinvolgimento di relatori internazionali. Interviene Berti, che è a favore del secondo tema, pur senza nascondersi eventuali problemi di budget e di comunicazione linguistica, e che fa valere anche la possibilità di mettere a confronto diversi modelli di razionalità e diversi modi di intendere e fare filosofia. Anche Bigalli si pronuncia a favore del secondo tema, in quanto momento di riflessione sul confronto fra Occidente e Oriente, fra le loro grandi culture; propone anche al riguardo nomi come quello di Amartya Sen, che ben rappresentano l'incontro fra i due mondi. Anche la Sgherri sottolinea come il tema della multiculturalità sia ormai centrale nella strategia dei progetti cultu-

rali europei, aggiungendo che il Congresso potrebbe essere l'occasione giusta per ribadire il ruolo centrale della filosofia nell'analisi e nella gestione di tali complesse questioni. Tatasciore si pronuncia a favore del secondo tema, richiamando l'attenzione, però, sulla necessità di garantire uno spazio il più ampio possibile al dibattito, che di fronte a un tema del genere deve diventare parte integrante dello svolgimento dei lavori. Il Presidente raccoglie l'insieme delle opinioni emerse dei pareri favorevoli alla seconda proposta, aggiungendo il consiglio di contattare soprattutto relatori italiani e al massimo due o tre relatori stranieri; al riguardo Berti e Spinelli indicano alcuni nomi, fra cui quello prestigioso di Lloyd per un confronto fra le radici culturali greche e quelle cinesi, che essi stessi potrebbero contattare al più presto. Dopo breve discussione, il Direttivo approva all'unanimità, dando mandato al Presidente e a Di Giandomenico, come Presidente della locale sezione organizzatrice di Bari, di preparare la struttura generale del Congresso e di contattare eventuali relatori, con l'impegno di presentare un programma ben definito alla prossima riunione del direttivo.

7. Dopo aver relazionato sul buon funzionamento dei forum telematici gestiti dalla commissione didattica, soprattutto da Manara e Girotti, per conto del MIUR/INDIRE, che si preoccupa anche di finanziarli adeguatamente, e dopo aver sollecitato un maggior coinvolgimento delle sezioni locali nell'organizzazione di valide proposte didattiche, il Presidente comunica alcuni spiacevoli episodi legati alla non perfetta organizzazione delle ultime Olimpiadi di filosofia. Poiché il carico di lavoro assunto dal Prof. Cosentino si fa sempre più forte e quindi sempre più esposto a rischi di cattivo funzionamento delle comunicazioni e delle altre questioni organizzative, viene valutata la proposta di nominare un responsabile di tale attività all'interno del Direttivo. Poiché tuttavia emergono idee diverse in proposito e si fa strada la necessità di una più approfondita riflessione sul futuro organizzativo di tale importante evento, la discussione della questione viene rinviata al prossimo direttivo.

8. Spinelli dà notizia di una serie di richieste di collaborazione rivolte alla SFI per questioni didattiche sia dall'INDIRE sia nell'ambito del progetto Socrates, tutti temi la cui valutazione il Direttivo ritiene opportuno rimandare a una prossima riunione della commissione didattica. Infine Di Giovanni comunica che la sezione di Palermo organizzerà nei giorni 20, 21 e 22 novembre p.v. un convegno di studi su «Idealismo e anti-idealismo nella cultura italiana dell'Ottocento».

Non essendovi altri argomenti da discutere, la seduta è tolta alle ore 00,20.

CONVEGNI E INFORMAZIONI

I problemi della filosofia nella riflessione delle riviste filosofiche italiane

La Sezione Lombarda della Società Filosofica Italiana, con il supporto dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, ha organizzato il 13 novembre 2003, presso l'Università degli Studi di Milano, una tavola rotonda sul tema *I problemi della filosofia nella riflessione delle riviste filosofiche italiane. In occasione dei vent'anni di "Paradigmi"*. L'incontro è stato presieduto da Davide Bigalli, Presidente della Sezione Lombarda della SFI, che ha introdotto i lavori, chiarendo il duplice significato dell'incontro: un'autopresentazione delle riviste filosofiche e un'illustrazione e discussione dei punti salienti della ricerca filosofica all'interno delle riviste. Renato Pettoello, in qualità di Direttore del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, ha portato il suo saluto e ha presentato l'ultima nata delle riviste milanesi, «Problemata. Quaderni di Filosofia», una rivista monotematica che, pur avendo una fisionomia ben precisa, non prevede steccati tra storici e teoretici né sposa pregiudizi di scuola (i numeri già usciti vertevano su *L'argomentazione, Lo scetticismo, Morale e metamorale* in preparazione: *Soggetto e Percezione*).

Ha aperto la giornata di studio lo stesso Davide Bigalli che ha ricordato la figura e l'opera di Giuseppe Semerari e la creazione di «Paradigmi». La rivista non era nata come organo di una scuola, anche se la presenza di Semerari le dava un certo stile. La data di fondazione è il 1982, in un momento di modificazioni radicali della società italiana e la rivista scelse una risposta forte a quella che veniva determinandosi come una "crisi della ragione": Semerari decise di tenere ferma la tradizione della ragione occidentale, cercando soprattutto di sviluppare la prospettiva della fenomenologia. In queste scelte si sente probabilmente l'eco della collaborazione di Semerari con Enzo Paci. Ne è testimonianza anche la presenza del marxismo critico. Altri aspetti importanti che hanno caratterizzato la rivista sono stati l'attenzione nei confronti della scienza, soprattutto della fisica (vennero ospitati anche interventi di fisica teorica), e l'interesse nei confronti dell'America latina (Bigalli ha ricordato la ricostruzione della situazione degli studi filosofici in Brasile). Inoltre, grande spazio fu riservato ai temi connessi alla scuola e alla didattica, che si concretizzarono in discussioni sui manuali e in quello che è probabilmente il primo luogo di elaborazione della "filosofia per bambini". Infine, nonostante la posizione laica di Semerari, non è mancato il confronto sulla situazione dell'insegnamento della religione nelle scuole.

Franco Bianco ha proseguito su «Paradigmi», di cui è attualmente direttore. Bianco ha ricordato la difficoltà di una rivista filosofica di venire incontro al suo pubblico e si è concentrato a) sui compiti della promozione e della sollecitazione della ricerca e b) su quelli didattici. Mentre sul primo punto Bianco ha riconosciuto una certa linearità nella storia della rivista, sui compiti didattici ha confessato le sue perplessità. a) Le riviste danno tradizionalmente espressione alle ricerche in corso e sollecitano ulteriori ricerche, mediante la presentazione di temi, correnti e pensatori che entrano via via nel dibattito filosofico e sui quali i lettori di una rivista possono essere orientati; questo favorisce di certo il compito di promozione della ricerca. Ma anche su questo punto vi è stata una divaricazione tra due modi di pensare la rivista: Semerari ha dato vita a volumi miscelanei, in cui si mescolavano temi molto diversi in una sorta di frammentazione della ricerca, che si muoveva in direzioni molto diverse; Bianco ha preferito puntare a fascicoli più o meno monografici, appoggiandosi a curatori che seguono la selezione dei contributi e dei collaboratori. Questa scelta prende in considerazione soprattutto gli interessi dei lettori. Ma non mancano discussioni nel comitato direttivo della rivista

sull'opportunità di questa scelta ed è per questo che si è preferito lasciare spazio anche alle rassegne e alle discussioni di eventi e libri. b) La rivista vuole anche offrire un apporto alla didattica con una rubrica su "Università e scuola", rubrica che, di fatto, non si trova di frequente nei numeri recenti. Al tempo di Semerari si discuteva dell'insegnamento e dei manuali; oggi, invece, Bianco confessa una certa difficoltà a trovare argomenti e forme per agganciare il corpo docente in un progetto anche didattico. Proprio per tentare di stabilire un colloquio con i lettori la rivista ha deciso di aprire un sito Internet (<http://www.paradigmi.it>), già contattato da un migliaio di utenti. Eppure, mancano suggerimenti utili in questo senso.

Carlo Sini ha ricordato l'esperienza di «Paradosso» che, da rivista, si è trasformata in annuario. Sini ha parlato delle difficoltà attuali della forma rivista anche per i diversi e più rapidi mezzi di informazione, che fanno concorrenza alla rivista almeno per quel tanto che essa è anche informazione. Inoltre, sembra venuto meno l'aspetto di scuola, di manifesto, di scelta forte anche di opposizione. Infine, c'è il problema della distribuzione e degli abbonamenti, che rappresentano la possibilità di sopravvivenza di una rivista. Un esempio è proprio «Paradosso», che rappresenta un caso di fallimento, anche per imperizia di un editore: la distribuzione copriva le esigenze in modo insufficiente. «Paradosso» è nato da un progetto di Sini e Massimo Cacciari, poco dopo l'estinzione di «L'uomo, un segno»: l'idea era quella di rivitalizzare «L'uomo, un segno», coinvolgendo anche Vincenzo Vitiello e Giorgio Agamben, in un progetto senza steccati tra teoresi e storia della filosofia. Agamben successivamente si dissociò e fu sostituito da Sergio Givone. Nel 1992, quindi, partì la rivista presso un editore veneziano, Pagus (successivamente editori ne furono Il Cardo e Il Poligrafo). Alla lunga questa scelta fu uno sbaglio, dato che l'editore non poteva garantire la distribuzione; anche i nuovi editori non si dimostrarono diversi. Inoltre, Cacciari, divenuto sindaco, non poteva più essere presente come prima e la distanza dei direttori non facilitava la comunicazione e l'organizzazione. Il risultato fu di almeno tre annate memorabili, di cui pochi hanno avuto notizia. La rivista era monotematica: il primo tema fu *La natura*, il secondo anno si scelse *Il male*, quindi *Metafisica e arte*. I fascicoli erano organizzati in una serie di articoli, in testi con commento e in una sezione di rassegne. Nel 1997 la rivista andava male e si decise di coinvolgere anche Umberto Curi e Giacomo Marramao: Curi avrebbe dovuto sostituire Cacciari impegnato nella vita politica, con Marramao si intendeva ampliare l'area della rivista. Ma le cose non miglioravano. Nacque quindi una nuova forma: si decise che ognuno, a rotazione, avrebbe dovuto curare un numero e, poco dopo, si decise esplicitamente di trasformare la rivista in un annuario.

Laura Boella ha parlato di «aut-aut», che ha compiuto 50 anni due anni fa e che, nonostante debba fare i conti con gli stessi problemi ricordati da Sini, è a tutt'oggi viva e presente. La Boella ha ricordato come è arrivata ad «aut-aut», rivista milanese, pur essendosi formata a Pisa: la rivista in quegli anni stava pubblicando materiali relativi a Lukàcs e alla Scuola di Budapest, di cui la Boella si stava occupando. Si mise in contatto con la rivista e finì per entrare nella redazione. Ha quindi ricordato il cinquantennio: in quell'occasione ci si è interrogati sulla storia di questa rivista e anche sul titolo, di evidente radice kierkegaardiana. *L'aut-aut* era tra barbarie e civiltà della cultura; la rigida opposizione col tempo si è trasformata, dopo la morte di Enzo Paci, anche per i cambiamenti storici e sociali, ma senza arrivare all'*et-et* per cui tutto va bene: rimane la scelta drammatica. Lo dimostra il fatto che la rivista, oltre a riscuotere consensi, ha incontrato posizioni critiche nei suoi confronti; «aut-aut» ha interpretato l'ontologia dell'attuale (per usare un'espressione di Foucault) e questo ha esposto molto la rivista. Lo stesso Paci, nel suo editoriale, riconosceva che assumere un *aut-aut* comportava una scelta di responsabilità. Il rapporto con i problemi dell'attualità è stato all'ordine del giorno e questo confronto è stato portato avanti anche rischiosamente e non solo nel "decennio rosso" di «aut-aut» (gli anni Ottanta). C'è stata una grande capacità di ascolto dell'aria che correva e un'attenzione alle forme della cultura in un'idea di enciclopedia e unità del sapere. Oggi ci si può chiedere se c'è ancora un progetto di questo genere a sostenere la rivista. Rispetto agli anni

Cinquanta molte cose sono cambiate. C'è, inoltre, anche il problema del pubblico e la questione della scrittura filosofica: ad «aut-aut» si è rimproverato uno stile talvolta gergale o manieristico. Certo, il fatto che la rivista abbia rischiato le ha anche consentito di essere un laboratorio intellettuale in cui trovarono spazio cose eccentriche ma anche anticipazioni (la Boella ha ricordato il caso eclatante di Paolo Bozzi, che trovò solo su «aut-aut» lo spazio per i suoi scritti sulla fisica ingenua, che era ai quei tempi un ambito di indagine ancora non codificato).

Maurizio Torrini ha parlato del «Giornale critico della filosofia italiana», nato nel 1920 e quindi tra le riviste di più vecchia data. Torrini ha ricostruito la situazione del giornale a partire dalla direzione di Eugenio Garin, dopo la scomparsa di Ugo Spirito. La figura di Garin garantiva una serie di contatti notevoli a cui il giornale ha potuto appoggiarsi. Non si tratta di una rivista di scuola, né di tendenza: il «Giornale critico» si presenta come una rivista accademica, a carattere prevalentemente storico-filosofico. Accanto ai saggi sono stati pubblicati anche testi e carteggi, oltre che note, rassegne e discussioni pubbliche. Anche Torrini ha ricordato i cambiamenti a cui la rivista ha dovuto far fronte e la specializzazione sempre più raffinata che comporta il rischio di un restringimento dei lettori agli specialisti. Si è quindi cercato di sopperire al rischio della dispersione facendo, ad esempio, dei numeri speciali in cui raccogliere argomenti vicini. Un altro aspetto che ha caratterizzato la rivista è stata l'attenzione di Garin per chi doveva pubblicare: l'idea era quella di aiutare i giovani studiosi, senza particolari messaggi o indicazioni, a parte l'attenzione per il rigore e la professionalità.

Giovanni Invitto ha presentato «Segni e comprensione», che entra nel 18° anno d'età. La rivista nasce nel 1987, promossa dal Dipartimento di Filosofia dell'Università degli Studi di Lecce, anche se non come organo del Dipartimento, anche perché partecipò a questa creazione il Centro italiano di ricerche fenomenologiche di Roma guidato da Angela Ales Bello. L'attenzione è rivolta alla fenomenologia e alle filosofie dell'esistenza, l'ispirazione, evidente fin dal titolo, è merleau-pontiana (a Merleau-Ponty è stato dedicato un dossier nel 2000), ma la rivista vuole essere uno strumento che guarda alla fenomenologia e all'ermeneutica intese «in senso non scolastico», includendo una pluralità di interessi e ambiti diversi. La struttura della rivista è relativamente classica: saggi, note e recensioni; non si escludono possibili numeri tematici. Se c'è una caratteristica peculiare di «Segni e comprensione», questa è, a parere di Invitto, l'attenzione al tema della *differenza* anche come questione del genere, del pensiero femminile e delle differenze culturali. Notevole spazio è stato riservato anche al pensiero americano, specie latino-americano. Infine, Invitto ha ricordato una sorta di rapporto ideale della rivista con Semerari, il quale, anche se non ha mai scritto su «Segni e comprensione» «parlava anche attraverso questa rivista», sia per l'accordo su tanti punti teorici fondamentali sia per la vicinanza e l'affinità di «Segni e comprensione» a «Paradigmi».

Massimo Mori è intervenuto in rappresentanza della «Rivista di Filosofia», ricordando come la rivista risentì dell'indirizzo neoilluministico che le diedero Nicola Abbagnano e Norberto Bobbio, indirizzo che si concretizzò in un atteggiamento laico e antidogmatico, antipsiritualistico e antidealistico. Questo atteggiamento si tradusse in una scelta dei riferimenti (particolare attenzione fu riservata al modello di razionalità moderna che si esemplifica nella strategia dell'argomentazione) e in una scelta degli argomenti (non sono mancate analisi critiche della società e della cultura). Tra i temi di storia della filosofia ospitati dalla rivista, Mori ha ricordato gli studi sull'illuminismo francese e anglosassone, le ricerche sul Seicento (soprattutto Cartesio, Hobbes e Locke) e sul Novecento (con particolare attenzione a Husserl, Heidegger, lo storicismo e il neocriticismo). Ma sono stati ospitati anche dibattiti sulla bioetica e discussioni, spesso critiche, sulla presenza della Chiesa. In questa prospettiva acquista il suo significato anche il confronto con temi di cultura scientifica e di politica della ricerca: l'attenzione nei confronti della scienza ha generato non soltanto indagini epistemologiche ma anche di storia della scienza, ha coinvolto interventi di scienziati e ha proposto alcune idee non riduzionistiche della scienza stessa, di cui veniva sottolineata anche la valenza socio-politica. D'altra parte, Mori ha anche notato come, negli ultimi vent'anni siano più rari gli interventi di teoria politica

e di battaglia culturale. Vi è stata una progressiva divaricazione tra gli interventi storici e quelli che potrebbero essere definiti di «militanza» (che hanno sollevato questioni anche delicate sulla Chiesa, la scuola, l'Università). L'intervento si è quindi chiuso con alcune riflessioni su pregi e limiti della tecnicizzazione della filosofia che soprattutto per una rivista, può comportare alcuni problemi. Di certo, essa non favorisce la penetrazione verso il lettore non specialista.

Alessandro Ghisalberti è intervenuto sulla «Rivista di filosofia neoscolastica», che si presenta fin dal titolo come un organo del Dipartimento di Filosofia dell'Università Cattolica di Milano o che comunque raccoglie studiosi che si riconoscono nell'indirizzo che caratterizza la ricerca filosofica in questa Università. Ghisalberti ha sottolineato l'importanza delle riviste per la storia della cultura, soprattutto nei primi anni del Novecento, quando la rivista nasceva (1909), in un contesto di critica al positivismo, che non trovava però spazio nel primo avanzare del neoidealismo, soprattutto per quanto riguarda gli aspetti religiosi, politici e sociali. Per questo Padre Gemelli fondò la rivista, 12 anni prima della fondazione dell'Università Cattolica, per testimoniare una linea filosofica aperta ai grandi valori della metafisica e della trascendenza, in un dialogo molto vivace con le espressioni in cui si è declinata la sensibilità filosofica contemporanea. Ghisalberti ha quindi ricordato il dibattito sull'articolo di Emanuele Severino, *Ritornare a Parmenide*, cui prese parte anche Gustavo Bontadini, un dibattito che si svolse, in gran parte, proprio sulla «Rivista di filosofia neoscolastica». Un altro aspetto che ha caratterizzato la rivista è stato il confronto tra la metafisica classica e l'ontologia fenomenologica, anche grazie all'uso dell'analogia (cfr., ad esempio, gli scritti di Virgilio Melchiorre). Un altro ambito è rappresentato dagli studi storico-filosofici: *in primis* la filosofia antica, sia sul fronte della filosofia platonica che su quello della filosofia aristotelica. Ghisalberti ha ricordato, ad esempio, il paradigma interpretativo di Giovanni Reale. Ma non sono mancati importanti contributi su Aristotele, del quale si è studiata soprattutto la *Metafisica*. L'orientamento metafisico è sempre stato un campo privilegiato, ma ciò non ha significato l'esclusione di altre tradizioni ed altri ambiti. Per l'età patristica, medievale e rinascimentale nel corso degli anni sono stati pubblicati molti studi che hanno offerto prospettive nuove, soprattutto su Agostino, Anselmo, Tommaso, Occam e Lorenzo Valla. Vanno poi ricordati i contributi sulla scuola cartesiana, su Spinoza, Kant e Hegel. Per quanto riguarda lo stesso Bausola, di recente sono stati raccolti e resi disponibili al pubblico alcuni suoi saggi. Per concludere, la rivista ha mantenuto un saldo legame con la tradizione scolastica medievale, nella consapevolezza che quella tradizione andava ripensata e arricchita nel confronto con le voci contemporanee.

Giorgio Lanaro è intervenuto per la «Rivista di storia della filosofia» di cui ha innanzi tutto ricostruito gli indirizzi, definiti già negli anni Cinquanta. Fin dai primi numeri venne messa in rilievo la dimensione filologica della ricerca storico-filosofica e l'attenzione ai testi. Questa scelta fu letta in chiave antidealista, eppure non si può rimproverare a Croce e Gentile scarso interesse per la dimensione storica e persino filologica. L'opposizione era, semmai, nei confronti degli allievi, ma il senso della critica era soprattutto un altro. Paolo Rossi ha, di recente, sottolineato che Mario Dal Pra si serviva del circolo di filosofia e storia della filosofia, e, in effetti, in Dal Pra l'attenzione ai testi non andava disgiunto da un chiaro interesse teoretico. Ma questo non fa di Dal Pra un gentiliano; si trattava, piuttosto, di un equilibrio tra impostazione storica e teoretica. Bene ha fatto Fulvio Papi a sottolineare che la rivista, se anche non negava il circolo tra storia della filosofia e filosofia di Gentile e dei gentiliani, ne criticava però il teleologismo. Un chiaro esempio di sintesi tra interesse storico e teoretico fu il fascicolo monografico su Dewey: si cercò di ricollocare Dewey nel suo contesto, ma, nel contempo, lo si faceva dialogare con il dibattito contemporaneo. Lanaro ha quindi ricordato l'importante dibattito sulla metodologia della storia della filosofia ospitato dalla rivista. Infine sono stati ricordati il volume sui cinquant'anni della rivista (*Mario Dal Pra e i cinquant'anni della "Rivista di storia della filosofia"*, a cura di M.A. Del Torre, Milano 1998), che raccoglie gli atti di un convegno che ha legato la storia della rivista alla figura di Dal Pra; e gli atti del convegno torinese del 1999

sulla storiografia filosofica italiana (*Cinquant'anni di storiografia filosofica in Italia. Omaggio a Carlo Augusto Viano*, a cura di E. Donaggio e E. Pasini, Bologna 2000). Lanaro ha notato come le tendenze degli ultimi anni di direzione della rivista da parte di Dal Pra coincidano con le tendenze della storiografia italiana dagli anni Settanta in poi. C'è stato un ampliamento degli orizzonti storiografici (non solo Ottocento tedesco, ma anche, ad esempio, area britannica fino ad allora trascurata, e così via) e degli oggetti e degli atteggiamenti del lavoro in storia della filosofia. La rivista si avvale anche di un maggior numero di collaboratori, appoggiandosi anche al Centro di studi del pensiero filosofico del Cinquecento e del Seicento, voluto dallo stesso Dal Pra. Si è avuta, infine, una specializzazione della ricerca con contributi sempre più mirati e un legame più stretto con la storiografia straniera. Tutto questo ha comportato, da un lato, una serie di contributi di eccellente livello, dall'altro, ha però indebolito il significato culturale, quasi etico-politico, della rivista rispetto, poniamo, agli anni Cinquanta.

La giornata si è conclusa con un dibattito sulla situazione attuale delle riviste filosofiche, sui rapporti tra specialismo e "battaglia culturale" e sulle possibili strade per risolvere i problemi di diffusione e comunicazione con i lettori.

Paolo Valore

L'insegnamento della filosofia in Italia: nuove teorie e nuove pratiche

Giovedì 27 novembre 2003 a Roma, nella "Sala Marconi" del Consiglio Nazionale delle Ricerche, si è aperto il convegno Nazionale della SFI dedicato a "L'insegnamento della filosofia in Italia: nuove teorie e nuove pratiche". Il Convegno, organizzato dalla Sezione romana della SFI con la collaborazione dell'Istituto per il Lessico Intellettuale Europeo e Storia delle Idee, e del Dipartimento di Filosofia dell'Università degli studi Roma Tre, è continuato fino a sabato 29, alternando le relazioni ai lavori di gruppo del pomeriggio.

In apertura hanno portato i loro saluti il Presidente del Senato Marcello Pera, il professor Fabio Pistella, in rappresentanza del Consiglio Nazionale delle Ricerche e la professoressa Iliana Caraci, vicerettore della Terza Università di Roma. Il Presidente del Senato ha ricordato di essere stato lui stesso docente di filosofia della scienza e di essere perciò non solo interessato al tema del convegno, ma fortemente motivato a seguire l'elaborazione del pensiero filosofico e il dibattito sulla sua presenza nella cultura e nella scuola. Per tale personale motivazione, egli ha sentito il bisogno di esortare i docenti ad evitare da una parte le derive dell'ideologia e dall'altra le lusinghe festivaliere, ma soprattutto le secche del relativismo, a proposito del quale ha auspicato che la filosofia ritrovi la via della ricerca sul terreno della verità.

Sono in seguito iniziati i lavori, introdotti dal presidente della Società Filosofica, Luciano Malusa (Università di Genova). Egli ha presentato questa iniziativa della SFI (che tornava a Roma a trattare i problemi dell'insegnamento della filosofia, come fece nel 1971 per il suo XXIII Congresso) come un'occasione preziosa per fare un bilancio della sua attività dedicata alla questione, ai fini della crescita del ruolo formativo della filosofia, nella scuola e nella società italiana.

Giuseppe Bertagna (Università di Bergamo) ha poi parlato della *Riforma del secondo ciclo di istruzione*. Per quanto riguarda l'insegnamento della filosofia, ha premesso che sarebbe stato prematuro parlare delle singole discipline, e che su questo tema è meglio rivolgersi all'elaborazione più recente della Società Filosofica, in quanto la Commissione Moratti ha per

ora solo definito il "Profilo educativo" da raggiungere. Parlando quindi delle linee di fondo del Documento della Commissione, ha insistito sul concetto di "persona", posto come premessa della formazione, intesa questa come crescita e valorizzazione, ossia come sviluppo di ogni potenzialità e capacità del soggetto umano. In tale ottica, ha sottolineato, il Documento rivela una visione di profonda unità tra la cultura dell'intelletto e la cultura delle mani, e quindi esclude qualsiasi gerarchia tra i due sistemi di istruzione e formazione: il tecnico-professionale e il liceale. Ha poi indicato la necessità di un deciso impegno della scuola nel suscitare le capacità critico valutative dello studente.

Dopo un breve intervallo ha parlato Enrico Berti (Università di Padova) sul tema: *La filosofia nel curriculum della scuola secondaria*, sostenendo che i giovani a scuola spesso avanzano la richiesta di risposte convincenti circa il senso della vita e circa le questioni riguardanti la verità. Va riconosciuto loro questo diritto, anche nell'adolescenza e anche in ordini di scuola non liceale, ma le risposte appropriate, ossia razionali e non emotive o casuali, essi possono trovarle solo nell'insegnamento della filosofia, materia che dispone di un grande patrimonio di riflessioni, metodi, esperienze per affrontare problemi di tale natura, e di insegnanti competenti in fatto di didattica disciplinare.

Le relazioni del 28 mattina hanno trattato rispettivamente i temi: *I problemi attuali della ricerca in didattica* (Mario de Pasquale, responsabile della Commissione Didattica della SFI), *Il testo filosofico e la tradizione didattica* (Gregorio Piaia, Università di Padova) e *Per una rivisitazione del modello zetetico* (Franco Bianco, Università Roma Tre). Il professor De Pasquale, nell'inquadrare la didattica sotto il profilo, rispettivamente, degli obiettivi, dei curricoli, del modo di comunicare con gli alunni, ha seguito la falsariga, per così dire, delle tre classiche domande: Perché? Che cosa? Come? Ha indicato così l'obiettivo di far apprendere una pratica di ricerca razionale, ovvero di imparare a pensare e a valutare in autonomia, e ha invitato ad allargare i troppo ristretti confini disciplinari per esplorare altri ambiti, sia di esperienza sia di sapere, e soprattutto per rispondere agli approcci cognitivi e comunicativi dei giovani. In questa dimensione il "come insegnare" non avrà una risposta soltanto metodologica, essendo piuttosto affidato alla classe trasformata in "comunità di ricerca" che, partendo dal senso comune e da svariate sollecitazioni o problemi di vita quotidiana, fa "esperienza di filosofia".

Il professor Piaia ha portato un esempio di percorso attraverso i testi, nel quale possano convivere le prospettive didattiche tradizionali: la teoretica, la problematica e la storicizzante. Assumendo come oggetto il problema della svolta avvenuta nel passaggio dalla cultura medievale a quella moderna, ovvero dell'età della scienza sperimentale, Piaia si è soffermato sulla questione delle due diverse immagini della natura e dei connessi modelli di pensiero. Interpellando una varietà di testi, filosofici, letterari, iconografici e artistici, ha gettato viva luce sulla visione creaturale (secondo il modello francescano) di una natura per noi fraterna, prima che venisse mercificata o "cosificata" dalla civiltà dei consumi.

Il professor Bianco ha riportato all'attualità la proposta già da lui avanzata dieci anni or sono e ispirata al metodo zetetico risalente a Kant, secondo il quale non si può insegnare la filosofia ma soltanto a filosofare. Si tratta di fare leva sulla stretta appartenenza dei problemi filosofici all'esperienza quotidiana e di svilupparli nel dialogo della classe, tra studenti e docenti e tra gli studenti stessi. Ma dopo questa sorta di introduzione ci si deve rivolgere ai testi, che vanno tuttavia contestualizzati, perché dal confronto tra gli interessi che ci animano oggi e quelli dell'epoca in cui il testo è stato scritto, possa emergere con maggior forza l'attualità del problema.

A seguito di tutte le relazioni il dibattito è stato molto ampio, vivace, seguito da un pubblico numeroso. Un pubblico altrettanto interessato ha partecipato alle sessioni dei gruppi di lavoro nei due pomeriggi di giovedì e venerdì. La prima, intitolata *Dalla scuola attiva all'istituzione*, coordinata

dall'ispettrice Anna Sgherri Costantini, aveva per obiettivo di raccogliere le proposte maturate nell'esperienza viva della scuola dagli stessi insegnanti, dei quali si sono rivelati, in molti casi, una creatività e un impegno inusuali. I temi più trattati dagli undici partecipanti (in rappresentanza di sette sezioni della SFI) e i progetti attuati nei loro corsi, riguardavano: il rapporto tra filosofia e altri saperi, il confronto con enti e istituzioni del territorio, la possibilità di fare esperienza di filosofia in età adolescenziale (e anche infantile), la riflessione sui problemi nati dal progresso scientifico e tecnologico.

In parallelo si è svolta la seconda sessione, dal titolo *Le tecnologie informatiche e la didattica della filosofia* coordinata da Fulvio Cesare Manara. Partecipava come ospite Mario Trombino, presidente dell'associazione Athena Forum, che gestisce un sito che coinvolge i docenti di filosofia nella ricerca sulla didattica. Sono intervenuti i rappresentanti di tre sezioni, con argomenti stimolanti come la costruzione di un ipertesto sul pensiero antico, la progettazione di forme di convivenza e collaborazione tra cultura umanistica e cultura scientifico-tecnologica, la fecondità educativa dei possibili nessi tra filosofia e cinema.

Venerdì pomeriggio Armando Girotti ha guidato la sessione dedicata a *La formazione iniziale e la formazione in servizio*. In essa, le comunicazioni dei partecipanti (rappresentanti di cinque sezioni) e gli interventi che sono seguiti, hanno sottolineato sia la validità della presenza delle SSIS in ambito formativo, sia la necessità di un miglioramento. In questo senso viene suggerito di far partire la formazione iniziale da una 'comunità di ricerca'. D'altra parte, se l'esperienza SSIS si concluderà con la laurea specialistica, si teme che il tirocinio venga posto alla fine del percorso teorico, quasi come contratto di lavoro, mentre tra laboratorio e tirocinio si ritiene che dovrebbe instaurarsi una interazione circolare.

La sessione parallela guidata da Anna Bianchi, che riguardava *Il testo filosofico nell'insegnamento*, è stata animata da una consapevolezza condivisa: quella che la lettura delle opere filosofiche inserita nella attività didattica, nel suo riconosciuto valore formativo, non solleva però solo questioni di ordine metodologico, ma impone anche una riflessione sull'identità della disciplina, sulle finalità e gli obiettivi del suo insegnamento. Ospite della sessione era Gérard Malkassian, dell'associazione Acireph, che ha illustrato i problemi del rapporto, nella scuola francese, tra la lettura dei testi e la composizione della *dissertation*. Gli altri partecipanti, provenienti da quattro sezioni, hanno riaffermato le motivazioni per la centralità dei testi nella didattica, sviluppando riflessioni sul produttivo rapporto tra filologia e filosofia e sul significato e l'importanza della scrittura, sui diversi problemi connessi all'interpretazione e all'uso didattico delle opere filosofiche, e su un'ipotesi di curricolo triennale centrato sulla lettura dei classici.

Sabato 30 novembre la prima relazione è stata tenuta da Davide Bigalli (Università di Milano) con il titolo *Dal "Filosofo" alla filosofia per tutti. Variazioni di un'immagine*. Il relatore ha delineato in apertura la funzione del filosofo in rapporto al ruolo egemone del sapere filosofico rispetto a quelli scientifici sostenuto da Croce e Gentile, e alla formazione di una classe dirigente ancora legata ad un mondo preindustriale. Presto tale immagine sarebbe stata soppiantata da nuove esigenze, connesse all'evoluzione politico-economica della società italiana, sebbene la posizione della filosofia negli studi liceali e universitari dovesse mantenere ancora a lungo un grande prestigio. Soltanto oggi con la fine delle certezze e delle ideologie, e con l'incertezza ormai epocale nel profilo degli impieghi, delle professioni (tanto che si parla perfino di mutazione antropologica...) alla filosofia è rimasto un ruolo sussidiario e lenitivo: è divenuta una sorta di «aspirina spirituale».

Più ottimistiche, invece, sono state le conclusioni di Mauro Di Giandomenico (Università di Bari) a proposito del *Ruolo sociale della filosofia*. Come premessa egli ha accuratamente disegnato un vasto scenario dei mutamenti indotti dalle tecniche di controllo e di razionalizzazione collegate ai saperi scientifici, che hanno aperto possibilità inedite di creazione di nuove realtà, dall'intelligenza artificiale alle biotecnologie per la riproduzione dell'essere umano, dal trattamento delle informazio-

ni alla rappresentazione virtuale che sottrae alla realtà il suo contesto. Se la filosofia tralascerà il compito ormai superfluo di certificazione delle scienze per assumere un ruolo sociale, diventerà una filosofia applicata necessaria all'era del virtuale, in grado di fornire validazioni, verifiche, risposte alle domande che emergono dalla complessità.

Dopo un breve intervallo l'ultima relazione è stata svolta da Anna Escher Di Stefano (Università di Catania) sul tema *Filosofia verità/ Crisi insegnamento*. La relatrice si è soffermata sul concetto di crisi, chiedendosi se la filosofia ha ancora qualcosa da dire al nostro presente. Se è vero che, come molti dicono, la filosofia avrebbe come suo necessario completamento la scienza, la prima come l'inquietudine della scienza, questa come la salda coscienza della filosofia, queste due "anime" della ricerca dell'uomo dovrebbero dunque procedere insieme e insieme dialogare. È questa la strada che dobbiamo intraprendere nel nostro cammino didattico, non per insegnare "un modo di guardare il mondo", ma per costruirci quel mondo che noi tutti siamo, come dice Rorty. Nella scuola questo può avvenire attraverso una attività didattica desumibile dalle più diverse stimolazioni culturali. Anche i manuali dovrebbero essere preparati da *équipes* di studiosi dalla diversa, ma integrata e integrabile, specializzazione culturale.

Il presidente Luciano Malusa ha infine tratto le *Conclusioni* dai lavori svolti, dichiarando che l'obiettivo della SFI, di rappresentare le prospettive di cambiamento reale che i docenti vanno quotidianamente realizzando, sia attraverso l'impegno profuso nelle scuole sia nelle sezioni dell'associazione, è stato pienamente raggiunto e permetterà alla SFI di prendere posizione nei confronti del MIUR, e di ribadire le proprie proposte di riforma.

Graziella Morselli

Association Internationale des Professeurs de Philosophie

Nel mese di novembre 2003 a Bonn-Bad Godesberg si è svolto il Internationaler Philosophie Kongress della "Association Internationale des Professeurs de Philosophie" (AIPPh). In tale sede è stato anche rinnovato le *Bureau Central* 2003-2006, che risulta così composto: Président: Lodewyckx Herman (Belgique), Vice-Président: Karageorgieva Aneta (Bulgarie); Secrétaire: Bürcher Robert (Suisse); Trésorière: Busch Werner (Allemagne); Membres: Elo Pekka (Finlande); Evans David (RU-Queen's University-North Ireland); Guerra Maria Luisa (Portugal); Henriot Patrice (France) Millan-Alfocea Sergio (Espagne), Markiewicz Barbara (Pologne), Noulas Vassilis (Grèce), Schlegelova Jaroslava (Tchéquie) Sirello Riccardo (Italie). In qualità di componente del nuovo *Bureau* desidero comunicare tutta la disponibilità a diffondere le prestigiose iniziative della Società Filosofica Italiana nello spirito dell'AIPPh art. 2 (e), che prescrive di «promouvoir à ses buts et à son programme des associations nationales qui s'intéressent à l'enseignement de la philosophie». Sarebbe auspicabile divulgare sempre più, in sede internazionale, le già conosciute attività della SFI e propongo che mi siano segnalate alla seguente e-mail: aipph-italia@libero.it o riccardo.sirello@istruzione.it.

Riccardo Sirello

LE SEZIONI

Arezzo

La SFI della sezione provinciale di Arezzo e il Circolo Culturale di Montevarchi (AR), con il patrocinio dell'Amministrazione comunale di Montevarchi, ha organizzato presso la biblioteca pubblica della cittadina toscana, in quattro serate tra Novembre e Dicembre 2003, un ciclo di conversazioni sulla felicità che ha riscosso un notevole successo.

I quattro relatori intervenuti sono stati invitati a tratteggiare aspetti e problematiche connesse al tema della felicità secondo prospettive e punti di vista diversi.

Nedo Migliorini, docente liceale e consigliere del direttivo provinciale della SFI, si è occupato dell'*Eudaimonia* antica, soffermandosi particolarmente a riflettere sui contenuti dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele e sulla *Lettera a Meneceo* di Epicuro.

La biblista e teologa Elena Ascoli, della comunità domenicana di Ganghereto, ha tracciato invece i caratteri della *Concezione cristiana della felicità*: muovendo dall'*Antico Testamento* e dai *Vangeli* e recuperando anche aspetti del pensiero della tarda antichità, ha condotto la sua rassegna fino a prendere in esame la voce contemporanea della chiesa cattolica (*lettere pastorali, encicliche*) sull'argomento.

La sociologa Silvia Pezzoli dell'Università di Firenze, all'interno di un quadro teorico di riferimento costituito da autori più volte citati (Z. Bauman, *Intervista sull'identità*, 2003; *Il disagio della postmodernità*, 2002; *La solitudine del cittadino globale*, 1999; N. Elias, *La solitudine del morente*, 1992; A. Giddens, *Identità e società moderna*, 1999) ha illustrato alcune ricerche svolte dalla propria cattedra universitaria intorno al tema *Luoghi e forme della felicità e infelicità contemporanee*.

Infine Domenico Massaro, presidente della sezione SFI di Arezzo, si è intrattenuto sul tema *Filosofia pratica e felicità* delineando alcuni tratti nuovi-antichi del sapere filosofico come pratica dialogica razionale in grado di orientare e curare l'anima in vista di uno star bene quanto mai necessario.

La comunicazione di Migliorini, ha costituito una sorta di «delimitazione dell'orizzonte originario della problematica filosofica sulla felicità così come il pensiero antico greco ed ellenistico l'ha tratteggiata». I caratteri di questo pensiero fortemente segnati dal tema etico e riferiti ad una civiltà definita dalla *polis* e da un Pantheon di divinità e valori stabili e ben determinati, sono stati presentati come «solo parzialmente riproponibili all'uomo contemporaneo, che vive ormai in una <cosmopoli> indefinita, quella del mondo globalizzato, e per il quale non un pantheon ma un <pandemonio> di simboli e valori costituisce il sistema con cui fare i conti». E tuttavia, secondo un'ottica genealogica, «la rilettura e la rimeditazione, il ritorno, a quelle antiche origini della nostra civiltà, può ancora costituire uno stimolo fecondo per trovare quantomeno le vie con cui cercare risposte sulla felicità possibile, con cui orientarsi <felicamente> anche nel presente». Da qui il cenno di Migliorini al rinato interesse da parte della filosofia accademica, per il pensiero greco, con studi sul rapporto tra morale e felicità come quelli di J. Annas (*La morale della felicità*, 1998) e M.C. Nussbaum (*La fragilità del bene*, 1996; *Terapia del desiderio*, 1996), o anche sulla dimensione sapienziale della filosofia «esercizio spirituale e terapia dell'anima» come quelli di P. Hadot (*Esercizi spirituali e filosofia antica*, 1988).

Il discorso di Elena Ascoli si è sviluppato in una direzione diversa: «contro l'idea di una felicità pubblica o privata, collettiva o personale radicata nell'immanenza, nella terrestrità e fisicità dell'essere umano», ella ha rivendicato la natura teleologica dell'uomo, il suo fine ultraterreno, insistendo su una nozione di felicità che non esaurisce la propria consistenza nella sola

dimensione finita. Per questo ha preferito parlare piuttosto di *gioia terrena* (*Neemia*, 8, 10; *Vangelo di Matteo*, 13, 44-46; *Vangelo di Giovanni*, 15; *Lettera di Paolo ai Galati*) distinguendola dalla *felicità compiuta* (*Adamus, episc. Jennensis sec. XII; Giovanni Paolo II, Fides et Ratio*;) annotando tra l'altro che «non di felicità cristiana, si dovrebbe parlare, quanto di felicità in Cristo, essendo ormai l'aggettivo <cristiana/o> logoro ed abusato e pertanto generico a fronte della inequivocabilità e chiarezza del sostantivo, del nome di Cristo». All'interno di questa ottica religiosa è parso particolarmente interessante l'accento posto sul tema dell'altro, «il tu contrapposto all'io in cui questi si rispecchia» e che appare il passaggio inevitabile per ogni dimensione della felicità: «non c'è felicità senza amore del prossimo».

Silvia Pezzoli ha sostenuto che «la più gran parte dei soggetti che vivono nei paesi sviluppati sperimenta la felicità come consumo, possesso, somma indefinita di piaceri momentanei». In ciò questi soggetti paiono risultare *eterodiretti*: i modelli sociali sono imposti dalla moda, dalla pubblicità, dal sistema produttivo che delinea i canoni dell'apparire, gli standards delle prestazioni, addirittura l'aspetto estetico indispensabile per l'accettabilità sociale; tutte queste forme sembrano restringere i margini di autonomia dei singoli determinando piuttosto la difficoltà ad assumere responsabilità critiche. Da qui lo «stretto legame tra felicità e infelicità come conseguimento realizzato o mancato di quegli obbiettivi di consumo, di quei possessi, di quegli standards», o anche solo come «parziale e momentaneo raggiungimento di essi». La piena accettazione di sé, il controllo razionale sui consumi, l'autonomia e lo scarso condizionamento da parte della pubblicità e dei modelli dominanti paiono così caratterizzare la vita di «cerchie sociali sempre più ristrette per le quali l'idea di felicità non coincide con quella dominante e tuttavia non sembra neanche distaccarsene completamente e radicalmente».

Domenico Massaro, rivendicando all'etica intesa come *Phronesis*, cioè come saggezza pratica, un primato irriducibile, tanto più in un tempo in cui essa appare priva di fondamenti, ha sviluppato il proprio tema configurando un possibile sviluppo dell'attività filosofica come «terapia». Attraverso un rapido richiamo al carattere costitutivo dell'antica *Phronesis*, Massaro si è soffermato a delineare gli elementi centrali dell'agire comunicativo quale è stato teorizzato da J. Habermas (*Etica del discorso*, 1989; *Teoria della morale*, 1994) e K. O. Apel (*Comunità e comunicazione*, 1977; *Etica della comunicazione*, 1992), per giungere a tratteggiare alcune nuove pratiche filosofiche dialogiche, tese a «irrorare i tessuti sociali che rischiano la necrosi razionale». Egli si è riferito ai cosiddetti *Caffè filosofici*, alla *Philosophy for Children* e al *Counseling filosofico*: è su quest'ultimo che la sua comunicazione ha insistito particolarmente, ricordandone la diffusione negli USA ma anche nel nostro paese. Accennando poi ai successi editoriali dei volumi di Lou Marinoff, tra cui il più noto e recente *Platone è meglio del Prozac* (2001), Massaro ha illustrato il procedimento detto «*Peace*», sostenendo che tale pratica, costituita da «un rapporto libero e dialogante con l'esperto delle idee che è il conoscitore di filosofia», potrà aiutare, se non ad essere felici, almeno a riconquistare una condizione di equilibrio e di benessere; ciò specie nei casi in cui la forma del disagio o disadattamento è legata ad idee e convinzioni, piuttosto che a patologie psicologiche: sono infatti le idee degli uomini ad influenzare la loro vita emotiva ed i loro comportamenti.

A tutti gli intervenuti al ciclo di conversazioni è stata consegnata una documentazione essenziale relativa agli interventi e comprensiva di bibliografia di riferimento per eventuali approfondimenti. Essa è risultata particolarmente utile sia per permettere di seguire con più attenzione talune letture commentate proposte nel corso delle conversazioni, sia per stimolare il dibattito seguito alle relazioni stesse, che è apparso vivace ed approfondito.

A cura dei responsabili della biblioteca è stata data diffusione di questi testi nel sito <http://www.dba.it/montevarchi/home.htm>

Nedo Migliorini

L'anno sociale 2002 è iniziato il 10 gennaio con un incontro di studio sul *Counseling filosofico*. Il relatore, dott. Luca Bertolino dell'Università di Torino, membro dell'Associazione Italiana Counseling Filosofico, ha illustrato questa pratica, diffusa in alcuni paesi stranieri, in cui si pongono le proprie competenze filosofiche a servizio delle persone che richiedono consiglio su problemi esistenziali o hanno esigenze intellettuali di ricerca filosofica o di consulenza su temi di etica, bioetica o politica. L'argomento è stato oggetto di discussione.

Nei mesi di febbraio e marzo, in collaborazione con l'Istituto Storico della Resistenza "P. Fornara", è stato organizzato un corso di aggiornamento e di approfondimento sul tema *La violenza: aspetti antropologici, etico-politici e pedagogici*. Alla riflessione filosofica e pedagogica sul tema è stato dedicato il primo ciclo di tre conferenze, aperte al pubblico cittadino. *Le radici antropologiche della violenza* sono state indagate dal prof. Carlo Sini, docente di filosofia teoretica all'Università di Milano; l'aspetto della *Storia della violenza nella riflessione delle pensatrici del Novecento* è stato trattato dalla prof.ssa Laura Boella, docente di filosofia morale della stessa Università; il tema *Violenza e pedagogia* dal dott. Raffaele Mantegazza, ricercatore di Pedagogia all'Università di Milano II. Ai riflessi didattici ed educativi è stata dedicata successivamente una tavola rotonda, posta sotto il titolo *Il tema della violenza nell'insegnamento della storia del Novecento*. L'incontro, presieduto dal direttore dell'Istituto Storico della Resistenza, dott. Mauro Begozzi, è stata introdotta dal prof. Ennio Galli, presidente della sezione novarese della SFI, che ha proposto una sintesi delle trattazioni e dei dibattiti svoltisi nel primo ciclo, ed è proseguito con due relazioni: del prof. Antonio Brusa, docente di didattica della storia all'Università di Bari, su *La manualistica scolastica della storia del Novecento*, e del prof. Giovanni Salio, del Centro studi sulla pace "S. Regis" di Torino, su *I nuovi percorsi didattici sul tema della violenza e della nonviolenza*.

Ancora nel mese di marzo, in collaborazione con la Fondazione "Faraggiana", è stato svolto in tre serate un breve corso di *Introduzione all'etica*, dedicato al pubblico cittadino. Relatore il socio prof. Giannino Piana, docente di etica cristiana all'università di Urbino. Nel mese di maggio, il giorno 16, è stato organizzato un dibattito pubblico su *La bioetica oggi*, in occasione della presentazione del libro del prof. Maurizio Mori *Bioetica: dieci temi per capire e per discutere*, con interventi dello stesso prof. Mori e del prof. Giannino Piana. Il 28 dello stesso mese, in collaborazione con la Commissione delle pari opportunità della Provincia di Novara, in una sala cittadina è stato svolto un incontro sul tema *Il pensiero femminista, una storia possibile*. Ne ha parlato e ne ha discusso col pubblico il prof. Franco Restaino, docente di filosofia teoretica all'Università di Roma Tor Vergata.

Presso una libreria cittadina, il 29 maggio, a cura della Sezione, è stato presentato e discusso con l'autore il libro del socio prof. Fabrizio Palombi: *Il legame instabile. Attualità del dibattito psicoanalisi-scienza. Con inedito di Karl Popper*. Nella stessa libreria, sempre ad iniziativa della SFI, il 5 giugno, il prof. Achille Varzi, docente di Logica alla Columbia University di New York, in occasione della presentazione del libro *Parole, oggetti, eventi e altri argomenti di metafisica*, ha intrattenuto il pubblico sugli attuali indirizzi della filosofia analitica di oltreoceano.

Dopo la pausa estiva, il 7 novembre, il prof. Santo Arcoleo, vice presidente della Sezione e collaboratore in Università francesi, ha intrattenuto i soci sul tema *Avvenire della ragione e sviluppo della razionalità* (in margine ad un Convegno di Nizza). Nello stesso mese, il 28, sempre in libreria, è stata presentata al pubblico l'opera di un altro giovane socio, il prof. Massimo Diana, dal titolo *Angoscia e libertà. Psicologia del profondo e religione nell'opera di Eugen Drewermann*. Hanno partecipato alla discussione, oltre all'autore, il prof. Mario Aletti, docente

di psicologia della religione all'Università Cattolica di Milano, e il prof. Giannino Piana. Nel mese di dicembre, ancora nell'ambito dei brevi corsi organizzati assieme alla Fondazione "Faraggiana", il prof. Carlo Sini, ha tenuto tre lezioni di introduzione alla filosofia.

Nel 2003 il nuovo anno sociale si è aperto con un'iniziativa sul pensiero femminista in continuità con il precedente incontro sull'argomento. La prof.ssa Olivia Guaraldo dell'Università di Verona ha trattato il tema *Il pensiero femminista. Un approccio teoretico*, esponendo ad un pubblico interessato le principali correnti del Novecento e le tendenze attuali della filosofia al femminile.

Nel periodo da marzo a maggio ha avuto luogo il Corso di studio e di aggiornamento annuale, dedicato a *Filosofia e cinema*. Sono stati trattati tre argomenti: *La filosofia e le arti* dal prof. Elio Franzini, docente di Estetica all'Università di Milano; *Filosofia e arti in movimento* dal prof. Carlo Sini; *La filosofia attraverso il cinema. Introduzione alla lettura di quattro film* dal prof. Guido Michelone, docente di musica filmica all'Università Cattolica di Milano. In seguito, a cura della Cooperativa Lumière e del Cineforum "Nord", sono stati presentati e proiettati i seguenti quattro film, introdotti dalla relazione di Michelone: *Wittgenstein* di Derk Jarman, *Ladri di biciclette* di Vittorio De Sica, *Paris, Texas* di Wim Wenders, *Thelma e Louise* di Ridley Scott.

Il 28 maggio il prof. Achille Varzi ha intrattenuto i soci su *L'insegnamento della filosofia: confronto tra paesi anglosassoni e Italia*.

Nel periodo autunnale si sono succeduti i seguenti incontri: il 23 ottobre il prof. Marco Geuna, docente di storia della Filosofia Politica all'Università di Milano, ha parlato di *Questioni di democrazia. La tradizione repubblicana*. Il 19 novembre si è trattato della *Philosophy for children*, sulla base delle relazioni fatte dai colleghi Pier Paolo Boldon Zanetti, Silvia Covelli, Tiziana Garrone, partecipanti al Convegno di Padova sull'argomento. Il 17 dicembre il prof. Santo Arcoleo ha concluso l'attività dell'anno svolgendo una relazione sul tema *In margine ad un centenario: Th. W. Adorno (1903-2003) e l'esperienza musicale. Il saggio su Mahler*.

Ennio Galli

Romana

A Roma, il 17 ottobre 2003, nell'Enoteca "SpiritoFondo", sono stati ospiti della Sezione romana Adriana Cavarero, Sergio Moravia e Luigi Russo, presenti nella capitale in occasione del convegno su T. W. Adorno. Una cena essenziale, ma sostenuta da un ottimo vino, introduce al tradizionale incontro di *Filosofia d'annata*. Il tema della serata è il significato stesso della filosofia, vissuto e interpretato dai tre studiosi, che non sembrano affatto turbati dal peso psicologico della questione che vanno ad affrontare, ma anzi si concedono un finale a sorpresa, di reciproche ironie, battute, esibizioni liriche.

La filosofia, esordisce Moravia, la quale nel passato riconosceva come campo d'intervento la metafisica-scolastica, oggi si risolve più che altro come riflessione sul *facere* della scienza, anche se – egli dichiara – più di uno scienziato (Torvaldo di Francia, Salvatore Califano) ride delle riflessioni dei filosofi quando discutono dei fondamenti della scienza. Gaston Bachelard, di fronte allo scetticismo dello scienziato, che considera inutili le categorie del ragionamento filosofico, ha detto una volta che «gli scienziati sono sempre un po' al di là e un po' al di qua delle categorie aristoteliche». Fra le scienze Moravia apprezza la psicologia; ma anche questa, come tutte le altre, deve considerare la relatività dei tempi e degli ambiti in cui opera: Jean Piaget, ad esempio, elaborò una linea di sviluppo evolutivo applicabile più a un bambino europeo che a un bambino destinato a crescere nelle società in via di sviluppo. Lontano da Piaget, perché trascura senza

dubbio i bambini portoricani cresciuti negli U.S.A., Moravia rivela la sua passione per il mondo dell'infanzia perché nella società contemporanea egli vede capaci di amare soltanto i bambini e gli adolescenti. Apologeta della filosofia, si sente tutt'uno con la dimensione «sensibile e passionale» della vita, che non potrà mai essere imbrigliata, nella sua essenza vitale, nelle rigide maglie dei laboratori. A proposito di alcune ricerche americane, che pretendevano di affermare la natura biogenetica della fede religiosa basandosi su esperimenti effettuati su uno sciamano, al quale erano stati applicati degli elettrodi per verificare il rapporto fra i neuroni del cervello e la sua credenza religiosa, Moravia cita Huxley, il quale definisce il tempo in cui viviamo l'epoca della «nothing but». Nel corso di alcuni suoi soggiorni a Berkley, gli scienziati gli hanno dato prova della loro sterile litigiosità. Si tratta, a suo avviso, di una vera e propria «idiozia», che è arrivata a confondere il principio di ragione sufficiente con quello della ragione necessaria. L'amore come altri fenomeni umani, ad esempio la religione, sono legati strettamente a processi che avvengono nelle sinapsi neurali, ma la derivazione biologica dei sentimenti non è *motivo sufficiente* a spiegarli. Ne *L'enigma della mente* Moravia ha risposto agli scienziati *riduzionisti* spiegando che, per comprendere la religione, occorre rifarsi a genealogie antiche della storia dell'umanità e, ancor meglio, riandare alle origini del Cristianesimo per approfondirle. La filosofia – prosegue Moravia – è soprattutto una *attività*, è ricerca dinamica perché essa è «sottoposta alla dinamica interna inerente al tempo»; per cui anche il quesito: «che cosa è la filosofia?» si rivela una domanda storicizzata alla quale conviene una risposta storicizzata. Ma l'oggetto di cui essa si deve occupare in ogni tempo è costituito da tanti aspetti dell'esistenza: il dolore, le fratture fra l'io ed il Tu, i problemi riguardanti l'essere maschio e l'essere femmina, gli stessi modi con i quali ci rivolgiamo agli altri. Adorno, in *Minima moralia*, dice che lo sbattere le porte indica come la società odierna si è dimenticata i *modi*, specchio evidente dello stato relazionale fra gli individui.

Non si addentra in questioni generali Adriana Cavarero, che si domanda: perché faccio filosofia? per ridere di essa, come la servetta della Tracia rideva di chi, per occuparsi del cielo, non sapeva nulla della terra. La filosofia si occupa dei grandi problemi, ma ignora il mondo della vita, e cioè le questioni relative alla nascita, alla fragilità umana, alla unicità e particolarità dell'esistenza, a come questa sia esposta al destino. Hannah Arendt era ossessionata dalla categoria di morte; al contrario, vale la pena di ridere, di usare l'ironia all'interno dei grandi sistemi di pensiero per smantellarne la vacuità: come una tarma (non un tarlo che è maschio) lei si infila sotto i mantelli dei filosofi (da Parmenide a Severino e Derrida), perché il tessuto della filosofia si disfi a poco a poco, sfilacciandosi lentamente. La filosofia al femminile, ridendo delle teorie firmate al maschile proprio come la servetta, costruisce una maglia dove la trama è costituita dai piccoli intrecci del dove e del quando, dei particolari e delle contingenze legati alla vita.

L'associazione tra vita e filosofia ricorda a Luigi Russo un recente viaggio in Polonia, dove ha visitato Auschwitz. Un compagno di viaggio si è fatto fotografare davanti ai forni crematori: foto agghiacciante che gli ricorda come ci si possa rifugiare nell'arte anche in modo perverso, per trovarvi consolazione. La sua propria ricerca filosofica, condotta nel corso degli ultimi trent'anni, gli ha confermato come la storia della filosofia sia parte della storia dell'estetica e non viceversa. In quanto estetologo, come egli si definisce, invoca pretese *minimaliste* per la filosofia e, in particolare, per l'estetica. Tutti e tre, Moravia, Cavarero e lui, Russo, lavorerebbero benissimo insieme per affrontare – come poco dopo richiama Sergio Moravia – la durezza e la complessità della vita. Una nuova *valorizzazione della sensibilità* potrebbe sostituire inutili ed ipocrite prospettive razionaliste per affrontare con più leggerezza, ma in modo più calzante, la realtà contemporanea.

Anna Stoppa

RECENSIONI

F. M. Cornford, *Dalla religione alla filosofia. Uno studio sulle origini della speculazione occidentale*, a cura di G. Scalera McClintock, Lecce 2002, pp. 333.

Originariamente pubblicato a Londra nel 1912 e ora opportunamente tradotto in italiano, il volume di Cornford si presenta come una testimonianza fedele dell'indirizzo proprio di una piccola avanguardia di antichisti, meglio noti come «ritualisti» di Cambridge che, a cavallo tra XIX e XX secolo, contribuirono con i loro studi a fondare l'antropologia del mondo antico.

Prima di entrare nel dettaglio, è interessante sottolineare l'importanza del lavoro introduttivo della curatrice, Giuliana Scalera McClintock, che ha avuto il merito di contestualizzare storicamente l'opera di Cornford evidenziando il suo debito nei confronti di autori come Lévy-Bruhl, Mauss e Durkheim, che segnarono, con le loro teorie, la conversione del gruppo di Cambridge alla sociologia francese. Più in generale le concezioni della scuola sociologica francese fornirono all'autore il quadro teorico nel quale inquadrare il problema della genesi della filosofia greca. Cornford tenta di sostituire all'approccio individualistico nello studio della filosofia antica, un approccio che tenga conto delle omologie esistenti tra società e natura, tra microcosmo e macrocosmo, mostrando a tal scopo l'importanza del concetto di *rappresentazione collettiva* all'interno del quale «il nostro pensiero individuale, per quanto originale e audace possa essere è costretto a muoversi» (p. 91).

La novità che Cornford introduce, consiste nella dimostrazione della tesi secondo la quale, anche quando nelle società più avanzate si avrà una distinzione tra io e coscienza sociale e l'intelletto umano inizierà a riflettere sul mondo, dando vita alla speculazione filosofica, l'oggetto della riflessione non sarà l'esperienza interna e esterna dell'individuo solo di fronte alla natura, secondo l'immagine consueta del filosofo greco libero e in pura contemplazione. Talete che afferma che la natura di tutte le cose è l'acqua, che «tutto ha-un'anima e che è pieno di spiriti», formula dottrine che non hanno niente a che fare né con le teorie psicologistiche né nascono dall'osservazione dei fenomeni naturali. Nelle tre proposizioni di Talete sono implicite, invece, la concezione di natura delle cose, di dio e di anima che possono essere definite come rappresentazioni religiose. La riflessione di Talete, per quanto scientifica possa essere, si basa su idee che hanno un'origine sociale, create dalla mentalità collettiva: i filosofi, secondo l'autore, non scoprono nulla di nuovo, ma cercano soltanto di spiegare un mondo comune e la filosofia non è altro che chiarificazione di materiale religioso.

Tutti gli iniziatori della filosofia greca, infatti, sostiene Cornford, speculavano sulla natura delle cose, la *physis*, che è insieme sostanza animata e divina, definita dall'autore il *datum* della filosofia, indicando con questo termine che non si tratta di una concezione nuova ma che viene ripresa da materiale religioso se non addirittura pre-religioso. In altre parole, le idee di spirito, dio e anima si svilupparono da quella di «natura» e si trasmisero al pensiero religioso e filosofico. Per dimostrare questa tesi, l'autore compie un cammino a ritroso dagli esiti ultimi della filosofia e della scienza, alla religione e da quest'ultima alla magia nel tentativo non di ricercare un principio sostitutivo della ragione ma di svelare le componenti magiche e primitive della ragione stessa: «La filosofia (...) cercò di eliminare la sovrastruttura di rappresentazione teologica, e così facendo, tornò inavvertitamente alla rappresentazione magica che aveva preceduto la teologia ma, nel frattempo, nell'epoca della religione, le idee di dio e di anima si erano così assestate che la filosofia non poteva sostenere lo sforzo di liberarsi anche di esse» (p. 135).

Nel primo capitolo, l'autore, spiega le conquiste finali della scienza riconducendole ad una precedente concezione religiosa, l'*Olimpismo*, espresso nel mondo descrittoci da Omero da divinità con poteri individuali ma di fatto subordinati al destino (*Moirai*). Cornford, procedendo

nella dimostrazione per domande e risposte, si chiede: «Come si è formata la credenza che la natura è morale?». Compie allora un'analisi del concetto di *Moirà* a partire da Anassimandro, a Omero, a Esiodo mostrando l'originario significato di *Moirà* come "parte", "porzione assegnata" ad ogni dio. *Moirà* rappresenta la divisione del mondo in province ed è una forza cieca che permette alle volontà subordinate degli dei di muoversi liberamente all'interno delle proprie sfere trasformandosi in furia vendicatrice nel momento in cui questi confini non vengono rispettati. La concezione originale di *Moirà* è dunque spaziale più che temporale ed è analoga a quella della legge naturale; inoltre, stando al di sopra gli dei, i limiti che essa impone a quest'ultimi sono di natura morale, configurandosi come personificazione della necessità e della giustizia.

Tale era la visione dell'ordine della natura che Anassimandro e i suoi contemporanei avevano in mente e che il filosofo di Mileto, ereditandola, proponeva in termini razionali. La novità di Anassimandro sta nel considerare l'ordine originario, effetto di una causa meccanica, "l'eterno movimento", e nell'eliminare gli dei sostituendoli con gli elementi. Anassimandro, inoltre, chiama la materia prima da cui tutto si origina, "natura", e la divide in province, ognuna dominata da un solo elemento. Anche qui il potere che presiede all'ordine fisico si configura come morale e la trasgressione dei confini da parte degli elementi per creare le singole cose, è detta ingiustizia.

Nel secondo capitolo, l'autore, parte dalla teoria della scuola sociologica francese che considera il gruppo sociale come modello su cui si basano i vari sistemi di classificazione sia magici sia scientifici. Cornford discute la tesi che le «le credenze primitive relative alla natura del mondo erano sacre (religiose o morali) e la stessa struttura del mondo era un ordine morale o sacro, perché in fasi arcaiche dello sviluppo sociale, la struttura e il funzionamento del mondo erano ritenuti continui con la struttura e il comportamento della società umana» (p. 99). La *moira* viene allora spiegata come estensione del *nomos*, della legge, dal gruppo tribale alla divisione del cosmo.

Ai vari tipi di società primitiva corrispondono, dunque, diverse rappresentazioni religiose. Mentre alla società totemica a solidarietà organica divisa in tribù, fratrie e clan corrisponde l'*Olimpismo* come rappresentazione religiosa con la separazione tra cielo e terra e la divisione del cosmo tra Zeus, Ade e Poseidone, (implicita nell'idea di ripartizione spaziale di *Moirà*), al gruppo segmentato a solidarietà meccanica, all'interno del quale vige l'unità, corrisponde l'espressione religiosa del *Dionisismo* con il ciclo di vita e di morte e la teoria della reincarnazione (implicita nella concezione temporale di *physis*). In generale nella fase magica, ci troviamo di fronte ad un gruppo (*moira*) definito dalle sue funzioni collettive (*nomoi*) costituenti la sua natura (*physis*) concepita come forza vitale.

Quando questa natura, da realtà dell'esperienza umana, sarà concepita come rappresentazione, quando in altre parole si formerà la prima concezione dell'"altro da noi" o coscienza di gruppo nella fase emozionale e attiva, allora avrà inizio la religione. Essendo "altro da noi" la prima rappresentazione religiosa acquisirà sia l'aspetto di un potere morale esterno nel quale si fondono le nozioni di destino e legge (*moira* e *dike*) sia il potere positivo di veicolo di forza magica, il *continuum* simpatico, che va a costituire la natura e le funzioni di un gruppo unito nella parentela dal sangue, elemento visibile di contatto tra simili. La rappresentazione religiosa originaria, esprimendo la vita collettiva del gruppo nella sua fase attiva, è concepita come anima del gruppo e inoltre, essendo sovra-individuale forgia la nozione di divino. Nascono così, per differenziazione, le idee di anima di gruppo e di demone e poi quella di anima individuale e di dio discusse nel terzo capitolo.

Ritorniamo in questo modo alla caratterizzazione iniziale di *physis* come sostanza animata e divina mentre la filosofia si presenta come erede dei due modelli religiosi, l'*Olimpismo* e il *Dionisismo* espressi rispettivamente nella tendenza filosofica scientifica e in quella filosofica mistica; è così riproposto il dualismo espresso nella tradizione dossografica tra le due correnti della filosofia presocratica: la ionica e l'italica.

L'identificazione dei quattro elementi e il raggruppamento delle qualità in coppie di contrari sono i presupposti della rappresentazione filosofica scientifica che, a partire dai Milesii, giunge ad Anassagora e agli atomisti. Alla trattazione della tradizione scientifica l'autore dedica solo poche pagine rispetto a quella della tradizione mistica: questo perché Cornford nega alla filosofia milesia il carattere innovatore nel campo della scienza considerandola continuazione e chiarificazione del pensiero magico al quale sono dedicati i capitoli IV e VI del volume, vale a dire più della metà del libro. Le categorie e i principi propri delle filosofie mistiche, invece, sarebbero desunti direttamente dalle organizzazioni e dalle dottrine delle società magiche e orfico/dionisiache (Cureti, Telchini ecc...): la coincidenza degli opposti, il problema uno-molteplice e quello del rapporto anima-corpo. Qui incontriamo Pitagora con la sua riforma dell'orfismo, Eraclito con l'armonia dei contrari, Parmenide con la via dell'essere e quella dell'opinione, Empedocle e infine Platone con la sua dottrina delle idee, simili alle anime e causa di tutte le cose. Con Platone assistiamo all'ultimo tentativo di tradurre le credenze mistiche in termini razionali. Quando con Aristotele le idee diventeranno solo forme e con il neoplatonismo ci si rivolgerà alla contemplazione dell'uno assoluto in una vera e propria estasi, la filosofia compirà un percorso all'indietro e si inabisserrà nel «nebbioso erebo della teurgia e della magia» (p. 284) dal quale era nata.

Adriana Cherubini

Domenico Venturèlli (a cura di), *Prospettive della morale kantiana*, Acqui Terme 2001, pp. 275.

La possibilità del dialogo con chi verrà: questo è uno dei tratti che, nella storia delle idee, caratterizza colui che può essere annoverato tra i "classici". Non stupisce dunque il fatto che Kant sia continuo oggetto di approfondimento e di confronto. Il volume curato da Venturèlli è l'esempio, appunto, di una meditazione a più voci sulle prospettive aperte dalla dottrina morale di Kant. Gli interventi qui raccolti aprono, al contempo, prospettive differenti "sulla" morale kantiana, a partire dalla sua lenta gestazione fino alla confutazione proposta da Nietzsche. I contributi del volume toccano dunque aspetti differenti della dottrina morale di Kant, suscitando numerose questioni teoretiche, ma anche ricostruendo e rendendo problematico lo sviluppo cronologico di una riflessione morale troppo facilmente ridotta a statiche formulazioni manualistiche.

Sulla scia di quest'ultima considerazione F. Camera dedica un ampio saggio a *Obbligazione e dovere nel Kant precritico. La Preisschrift del 1762/1764*, ricostruendo alcuni passaggi della formazione della dottrina morale di Kant («un sistema di dottrine in divenire») a partire da due scritti degli anni Cinquanta, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* e *Nova Dilucidatio*, per giungere alla cosiddetta *Preisschrift*, composta nel 1762 e unico scritto del Kant precritico che contenga un'autonoma e organica trattazione delle questioni morali. Attraverso un'accurata analisi di tali scritti Camera mette in luce un'immagine più dinamica della dottrina morale kantiana, segnata da una lenta maturazione e soggetta a significative integrazioni e revisioni. L'idea di fondo è questa: se già prima della *Fondazione della metafisica dei costumi* «il problema principale che Kant intende risolvere riguarda la *fondazione filosofica o universale* della nozione di obbligazione o dovere, su cui si basa l'esperienza morale», la ricerca di un vincolo obbligante costrittivo non viene intesa in modo rigidamente formale, ma «prende in considerazione anche il ruolo del concetto di "bene" e quello dei "principi materiali" dell'agire» (p. 10). Ed è, dunque, nella cosiddetta *Preisschrift* che il concetto di obbligazione morale (*Verbindlichkeit*) viene elaborato in relazione alla religione e alla teleologia: un concetto etico-religioso di perfezione, da una parte, e, dall'altra, una nozione di «fine in se stesso» profonda-

mente legata all'idea di bene morale (cioè ai contenuti materiali dell'agire) sono i termini di confronto di questa germinale riflessione sulla morale, che consente di comprendere con maggiore chiarezza il percorso kantiano verso l'interiorizzazione e l'universalizzazione dell'obbligazione morale stessa.

A partire dalla *Fondazione della metafisica dei costumi* si sviluppa l'intervento di A. Pirni, *Il regno dei fini e la sua prospettiva: intersoggettività morale, religiosa e giuridica in Kant*, in cui l'autore cerca di ricostruire il «collegamento sistematico» costituitosi attorno all'idea kantiana di *regno dei fini*. La prospettiva intersoggettiva di quest'ultimo viene declinata all'interno della sfera morale, religiosa e politico-giuridica. Il regno dei fini si comprende così come regno dell'autonomia – coerentemente con la terza formulazione dell'imperativo categorico proposta nella *Grundlegung* – e della legislazione universale, in cui la prospettiva individuale dell'agente morale implica costitutivamente quella comunitaria. In questo intervento è possibile focalizzare due aspetti di particolare interesse: la documentata giustificazione, anzitutto, dello stretto legame tra autonomia della legge universale e prospettiva intersoggettiva e, in secondo luogo, l'idea secondo cui è la ragione stessa a comandare di perseguire i propri fini mantenendo un collegamento sistematico con gli altri esseri ragionevoli. Il lineare percorso interpretativo qui proposto giunge a indagare l'idea di *Oberhaupt*, il capo supremo del regno dei fini. Solo Dio può garantire, in prospettiva escatologica, la realtà effettiva del regno dei fini. Viene giustificata, infine, la tesi secondo cui è ancora l'idea del regno dei fini e, quindi, dell'intersoggettività – in questo caso definita giuridico-politica – a costituire e legittimare la normazione giuridica, la quale si prospetta come necessaria condizione del rispetto dovuto ad ogni essere ragionevole in quanto *persona*: «solo in una dimensione in cui ognuno tratta l'altro sempre anche come fine in sé è posto il fondamento della libertà giuridicamente possibile» (p. 106).

Nel documentato intervento di B. Centi, *Valore e fine nella rappresentazione della legge. Il concetto di ragione dalla Fondazione della metafisica dei costumi alla Critica della ragion pratica*, viene proposta una lettura della morale kantiana in cui la «rappresentazione della legge» si mostra capace di suscitare innanzitutto un moto di riconoscimento del «valore» della propria prescrittività – «il rispetto è comprensione del valore del movente» (p. 127) – e, attraverso ciò, di riconoscere quindi che il valore morale dell'azione si trova nella «volontà» di agire «a seguito di una valutazione che ha argomentato come il movente più degno sia quello razionale» (p. 129). La «ragione» dell'etica kantiana non è quindi meramente formale, ma capace di «valutare» e «scegliere», di produrre cioè «rappresentazioni che, per la capacità di valere universalmente, siano in grado di trasformare il comportamento umano, in virtù della forza costitutiva della finalità» (p. 132). La «rappresentazione della legge» costituisce quel passaggio attraverso cui la legge morale non agisce automaticamente – come le leggi naturali – ma mostra i motivi per essere scelta, per diventare «volontà». Il saggio di Centi mostra inoltre con chiarezza come sia la stessa «ragione pratica», apparendo come il movente più degno, a richiedere un assenso preliminare. È la ragione dunque a costituire il fine ultimo per chi la possiede.

Il problematico rapporto tra *Morale e teleologia in Kant* è approfondito nell'intervento di G. Cunico. Il tentativo di mettere in luce la rilevanza dell'approccio teleologico all'interno della morale kantiana viene articolato sia nella dimensione della fondazione della morale sia in riferimento al problema della storia e della destinazione ultima dell'uomo. L'analitica ricostruzione della «teleologia morale» kantiana si sofferma sull'importanza fondamentale assunta da termini quali «scopo in se stesso» (l'essere razionale), «regno degli scopi», «totalità degli scopi» (connessione sistematica degli scopi soggettivi) e «sommo bene», inteso come scopo supremo e assoluto. Un passaggio appare con incisiva chiarezza in queste pagine di Cunico: l'estensione, da parte della ragione pratica, del proprio concetto di «scopo finale» («sistema di tutti gli scopi») fino al concetto di «scopo finale inclusivo» («sommo bene completo»), cioè la considerazione del mondo come sottoposto – anch'esso – all'idea della destinazione finale. Viene quindi approfondi-

to il nesso tra scopo finale dell'uomo, lo scopo morale, e lo scopo finale e il carattere teleologico della natura. Per «inferenza», dunque, la teleologia morale fornisce alla teleologia fisica l'idea di un «sistema finalistico globale della natura» (p. 206). Il saggio termina discutendo un ulteriore nesso problematico della filosofia morale di Kant: l'attuazione storica dello «scopo finale». Nella tensione tra lo scopo da attuare e la realtà del male nasce il problema della storia come progresso verso il bene. Solo in una visione dinamica della storia («fede eroica nel progresso», dice Kant) è lecito sperare nell'attuazione del bene prospettato dalla ragione pratica, destinazione morale dell'uomo e realizzazione del «regno di Dio sulla terra».

Dedicato alla valenza giuridica e politica della dottrina morale kantiana è invece l'intervento di G. Marini, *Figure di uomo politico tra sapienza e prudenza. Considerazioni sulla prima appendice al progetto kantiano per la pace perpetua*, nel quale il rapporto morale-politico viene discusso a partire dall'emblematico testo di Kant *Per la pace perpetua*. Nel discorso kantiano la politica, il regno della prudenza, deve essere sottomessa alla morale, il regno della sapienza. La figura del «politico morale» è l'immagine di un uomo politico che si comporta moralmente e, pur subordinando la prudenza alla sapienza, sa essere «prudente», cioè capace di conoscere le inclinazioni degli uomini e di tenerne conto nella sua azione. Il «moralista politico» è, invece, l'uomo politico che non intende la politica come «dottrina applicata della morale» e che, quindi, non rispetta la morale come dottrina teoretica del diritto, garante della libertà esterna dei suoi sudditi. Per lui la politica è solo prudenza ed è priva di dottrina morale. Nell'ultima parte del suo intervento Marini evidenzia, all'interno del testo kantiano analizzato, l'emergere in modo implicito di una terza figura di uomo politico: colui che è soltanto sapiente, che si appella esclusivamente ai puri principi di giustizia. Quest'ultima figura – colta da Kant nella sua impronta «religiosa», «rivoluzionaria», «despotizzante» – non è l'immagine vera del politico; tuttavia, muovendo da principi morali, rende lecita la speranza che, attraverso l'esperienza e l'azione della provvidenza nel mondo storico, questi stessi principi possano trovare attuazione e contribuire all'istituzione della «repubblica».

Il volume termina con il contributo di D. Venturelli, *Nietzsche e la morale kantiana*, che si concentra su alcuni passaggi della critica nietzscheana alla morale di Kant, in quanto «morale pura, assoluta, razionale, universalmente valida e certa di se stessa» (p. 238). Nietzsche «demistifica» l'imperativo categorico («l'architettura dell'etica razionale, il suo coronamento religioso», p. 240), dal momento che è impossibile raggiungere una certezza intellettuale universale ed è necessario, invece, richiamarsi all'individuale; tuttavia, nota Venturelli, fa tutto ciò usando «*Kant contro Kant*» (p. 243). Affermando l'universalità Kant non ha affatto negato le differenze e il significato dell'individuale, ma proprio nel riferimento all'«intero mondo morale» ha ridato «a questa mia risoluzione, a questa mia azione, che potrebbero sembrarmi insignificanti nel contesto del mondo» (p. 246), tutta l'importanza, il peso e il valore che spettano loro. Le formulazioni kantiane dell'imperativo categorico mostrano, infatti, che «l'imperativo, lungi dall'essere *impersonale*, è ogni volta di una persona, è anzi il richiamo che la *individua*, e la fa *responsabile*. L'*obbligazione* è sempre di qualcuno che ha un *nome proprio* ed è *insostituibile*» (p. 245). Un secondo aspetto del «dialogo» Kant-Nietzsche viene qui focalizzato: se Nietzsche intende la morale assoluta di Kant come l'ultima ricapitolazione della morale platonico-cristiana, qual è «la presumibile risposta di Kant alla critica di Nietzsche»? Rispondendo a questa domanda Venturelli ricostruisce una critica della morale naturalistica di Nietzsche (in cui la *physis* diventa il principio della moralità) nello spirito della filosofia kantiana. Kant parla dunque a Nietzsche, mostrandosi non del tutto inesperto nell'«arte della diffidenza» e riaffermando il rispetto per l'umanità e la considerazione per *ogni persona* come *fine* in se stessa quali autentiche forme di *nobiltà*.

Queste dunque alcune delle prospettive aperte dalla morale di Kant. A partire dalla ricostruzione della sua genesi e del suo sviluppo fino ad arrivare alle sue definitive formulazioni (e

alla sua possibilità di "dialogare" con gli smascheramenti nietzscheani ovvero con la complessità del moderno) appare nella sua evidenza lo sforzo di rendere più chiare all'uomo le ragioni di una speranza morale di giustizia e di rispetto, di libertà e di pace; le ragioni di una fede filosofica, infine, nella propria destinazione ultima.

Edoardo Simonotti

A. Pirni, *Charles Taylor. Ermeneutica del sé e modernità*, Lecce 2002, pp. 428.

Il volume che Alberto Pirni dedica al pensiero di Charles Taylor non solo ha il pregio di arricchire la letteratura critica – in Italia ancora piuttosto limitata – sul pensatore canadese, ma rappresenta l'occasione di analizzare il pensiero tayloriano al di là del dibattito filosofico-politico tra *liberals* e *communitarians* per cui è principalmente noto, valorizzando quello che si pone come un rinnovato e originale tentativo di cogliere appieno il profondo nesso tra etica e modernità. Il volume, come dichiara l'Autore nell'*Introduzione*, rinuncia ad un taglio meramente ricostruttivo del pensiero di Taylor per soffermarsi in particolare sulla nozione tayloriana di *identità del soggetto agente*, presente fin dai primi studi di psicologia, ampiamente trattata nell'opera *The Explanation of Behaviour* (1964) ed ulteriormente elaborata in *Sources of the Self*. Il nucleo concettuale attorno al quale si delinea l'intero volume consiste nell'individuazione del nesso tra *identità* e *bene*, che consente di coniugare e collegare la dimensione filosofica con l'ampio spettro delle scienze umane e sociali. Nel costante dialogo con la modernità Taylor non intende abbandonare la ricerca di una possibile fondazione dell'*etica* che, sviluppata in termini essenzialmente ermeneutici, può offrire un'interessante alternativa a quella *famiglia di teorie* che il filosofo racchiude nella nozione di *naturalismo*. Il primo degli obiettivi critici di Taylor è, infatti, uno degli atteggiamenti filosofici di fondo del naturalismo: l'approccio allo studio dell'uomo considerato come "oggetto" tra altri oggetti; atteggiamento nel quale l'autore canadese ravvisa la mancanza di una riflessione sulla complessità e sulla ricchezza di ciò che egli definisce *agente* umano (*human agent*).

La prima parte del volume è dedicata alla nozione di *agente* e alla definizione del termine *persona*. In *The Concept of a Person* Taylor definisce persona un essere che ha un senso del sé (*sense of self*), una nozione del futuro e del passato, può sostenere valori (*can hold values*) ed operare scelte di vita. Tutto ciò, però, non è sufficiente per essere "persona": infatti, un individuo-persona è colui che si rapporta alle cose e agli altri secondo un *criterio di significanza* (*significance*). Taylor attribuisce all'individuo, aristotelicamente inteso come *logon echon*, soggetto dotato di consapevolezza, un ruolo fondamentale proprio in virtù dell'attitudine peculiarmente umana a superare la dimensione strumentale delle cose che lo riguardano e che conosce direttamente. La differenza specifica della persona rispetto agli altri esseri è incentrata non solo sulla capacità di attuare rappresentazioni mentali di oggetti e di altri individui, e di comprendere i nessi di causa-effetto che regolano i fenomeni circostanti, ma anche sulla capacità auto-riflessiva che la persona umana possiede in maniera esclusiva. In altri termini l'uomo, a differenza di qualsiasi altra creatura, possiede non solo una ragione strumentale ma anche una coscienza rappresentativa, che gli consentono di essere consapevole dell'oggetto rappresentato e di auto-interpretarsi. La persona è dunque definita un *agent plus*, ossia un agente che non solo sente, desidera, progetta, ma è in grado di auto-interpretarsi in quanto soggetto di significanza. La dimensione dell'uomo in quanto *self interpreting being* costituisce, dunque, il nucleo che rende possibile la connessione tra il piano antropologico (*agente* e *sé*) e quello ontologico-morale (uomo soggetto di significanza che si auto-interpreta). Il percorso teorico che Pirni sviluppa in questa prima parte del volume

consente così di individuare i lineamenti di una *ontologia fondamentale dell'umano*, senza trascurare gli aspetti filosofici ed antropologici presenti nei *Philosophical Papers*.

La seconda parte del volume è dedicata alla riflessione tayloriana sull'*identità* del soggetto umano e sulla peculiare problematicità insita in tale nozione nell'epoca moderna e contemporanea. L'orizzonte entro il quale si trova ad operare l'individuo all'interno dell'ampio arco della modernità, infatti, è costantemente affidato alla potenzialità dell'individuo stesso che, privo delle certezze sociali variamente presenti e condivise nelle epoche precedenti, *crea* autonomamente il proprio destino in un *processo* di re-invenzione e re-interpretazione del sé. La nozione tayloriana di *identità*, come illustra Pirni, unisce e sintetizza la dimensione individuale e quella comunitaria in cui l'individuo vive nel contesto sociale contemporaneo, poiché l'esigenza fondamentale del soggetto non è solo quella di *ricoscer-si* nelle proprie azioni ma anche quella di *essere riconosciuto* nel contesto comunitario in cui si vive. Alla luce di tali considerazioni sarà possibile comprendere la complessità della nozione di *identità*: Taylor, infatti, sintetizza la dimensione "sociale" del termine con quella "linguistica", derivate rispettivamente dalla lettura di Mead e Wittgenstein, elaborando in questo modo un'originale nozione di «identità personale», che necessita di essere compresa come uno «spazio» in cui le vicende biografiche del singolo, le sue azioni ed esperienze morali, si intrecciano continuamente ed inesaustivamente con quelli che Taylor definisce «quadri di riferimento» – assunti normativi, pre-comprensioni etiche, contesti valoriali – della comunità culturale in cui tale identità si forma. Il problematizzarsi, ovvero il «divenire problema», della questione dell'identità è per altro strettamente connesso alla modernità, che porta con sé l'inevitabile crisi dei «quadri di riferimento» da sempre condivisi.

La complessità dei risvolti etici che tale riflessione comporta e gli esiti dell'itinerario tematico tracciato all'interno degli scritti di Taylor sono accuratamente trattati nell'ultima parte del lavoro. Recuperare una «fondazione ermeneutica dell'etica» nell'epoca contemporanea significa infatti proporre e difendere una teoria etica incentrata sul concetto di *identità* del soggetto, rinunciando all'inattuale pretesa di fondare un'etica universalistica. Per legittimare e motivare il nesso tra *identità* e *bene*, di cui si è parlato sopra, è necessario recuperare l'impostazione teleologica e la nozione di *bene*: il cammino dello *human agent* deve dunque essere concepito come un percorso di *edificazione* morale orientato verso il bene. In virtù di tale orientamento l'individuo riesce a cogliere un riferimento, un *telos*, che gli permette di rintracciare la possibilità del senso nel suo agire e la motivazione del proprio vivere. È in quest'ottica che Pirni conclude sostenendo che la profondità del pensiero etico ed ermeneutico di Taylor sul *sé* rappresenta una delle risposte più originali alla domanda sull'etica nel panorama contemporaneo, poiché essa scaturisce dal desiderio di pensare una morale che non sia, per usare le parole di Taylor, «un semplice sogno», ma divenga «una possibilità umana effettiva, tramite una trasformazione delle nostre motivazioni».

Simona Bondanza

Th. Duddy, *A History of Irish Thought*, London-New York 2002, pp. XVIII-362.

[Una] *Storia del pensiero irlandese*: suonerebbe così, in un'auspicabile traduzione italiana, il titolo di questo bel volume di Thomas Duddy, che insegna Filosofia nella National University of Ireland, Galway. L'articolo indeterminativo potrebbe a buon diritto essere omesso e avrebbe potuto esserlo anche nel titolo originale, dato che questo è in assoluto il primo studio dedicato all'intero arco del pensiero irlandese, considerato dalle sue remote origini fino ai più recenti sviluppi nel Novecento.

La prima opera discussa è infatti l'anonimo trattato *De mirabilibus sacrae scripturae*, datato 655 d.C., e l'ultima è *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, pubblicata da Philip Pettit nel 1997. Queste opere forniscono anche l'indicazione di due assi portanti del pensiero irlandese: la teologia filosofica e il pensiero politico; gli altri assi portanti sono l'epistemologia, la teoria della percezione e l'estetica. Non mancano certo gli studi critici su singoli autori o aspetti, che Duddy riporta in *Bibliografia* (pp. 321-347), facendoli opportunamente agire con richiami all'interno del testo, la cui lettura risulta agile e scorrevole, anche per l'assenza di note; ma l'unicità e la novità di questo volume sta nel suo abbracciare sinotticamente l'intera storia del pensiero irlandese, che viene inteso in senso ampio, includendo non solo i filosofi, ma anche gli scienziati, gli scrittori, i politici, gli storici e altri intellettuali. Così si legge nella Prefazione: «In questo libro viene presentata la storia intellettuale di un Paese con un passato particolare – un passato segnato da periodi di invasione, di colonizzazione e di sconvolgimento sociale, alternati a periodi di assimilazione, di recupero e di riconfigurazione. La storia intellettuale d'Irlanda è la storia di un Paese che si ritrova ad ospitare alcuni pensatori e a spedirne in esilio altri; di un Paese che ritrova sulle sue sponde diversi generi di pensatori, che vanno o che vengono, non senza essere stati toccati da tradizioni culturali e intellettuali generatesi proprio in questo luogo» (p. XIV).

Il testo è suddiviso in nove capitoli, che seguono la successione cronologica degli autori considerati e si dividono in base al "contenuto" e al "senso" delle loro idee. Ogni autore viene presentato nel contesto in cui si è trovato ad operare e ciò permette di comprenderne la novità e l'originalità, oltre che la connessione con gli altri tasselli del mosaico intellettuale che si andava componendo nel suo tempo. Per fare solo un esempio, le riflessioni teologico-deistiche di John Toland in *Cristianesimo senza misteri* (1696) sono introdotte attraverso una discussione degli argomenti espressi da John Locke nel IV libro del *Saggio sull'intelletto umano*, nei quali Duddy rintraccia giustamente le radici del razionalismo tolandiano (pp. 86-87). Infatti, se è vero che nello scritto *La ragionevolezza del Cristianesimo* Locke rifiuta il deismo *expressis verbis*, tuttavia nel *Saggio* – con affermazioni quali: «nessuna proposizione può essere accettata come rivelazione divina se contraddice la nostra chiara conoscenza intuitiva» e «tutto ciò che Dio ha rivelato è certamente vero; non se ne può dubitare; questo è l'oggetto proprio della fede; ma se si tratti di rivelazione divina o meno, è la ragione che deve giudicarlo» – apre la strada al ben più radicale approccio di Toland, la cui tesi di fondo è sintetizzata nel sottotitolo dell'opera citata: *Trattato che mostra che nel Vangelo non c'è nulla di contrario alla ragione o di superiore ad essa e che nessuna dottrina cristiana può essere propriamente chiamata un mistero*.

Nel primo capitolo, *Interpreting Marvels: The Irish Augustine* (pp. 1-17), il *De mirabilibus sacrae scripturae* viene presentato sullo sfondo del complesso innestarsi del Cristianesimo originario nelle antiche tradizioni celtiche pagane. L'anonimo autore, un monaco detto "l'Agostino irlandese" perché la sua opera era stata erroneamente inclusa nel *corpus Augustinianum*, si sforza di spiegare i miracoli descritti nelle Scritture alla luce di una concezione naturalistica della creazione divina del mondo. Circa due secoli più tardi, all'epoca delle scorrerie vichinghe in Irlanda, vive il protagonista del secondo capitolo: *The Philosophy of Creation: John Scottus Eriugena* (pp. 18-44). Il suo celebre dialogo *Periphyseon* (scritto negli anni sessanta dell'800 e in seguito denominato *De divisione naturae*) viene discusso ampiamente da Duddy, che sottolinea il marcato carattere neoplatonico della quarta divisione del libro V: «la natura che non crea e che non è creata» è Dio in quanto fine ultimo al quale tendono tutte le creature, a loro volta create da Dio come «natura che crea e che non è creata».

Dopo un apparente "vuoto" intellettuale di più di sette secoli, che storicamente vedono il progressivo affermarsi del dominio inglese sull'isola, consolidatosi in epoca cromwelliana e nei decenni immediatamente successivi, il pensiero irlandese conosce un nuovo impulso fra il Sei e il Settecento. Il terzo capitolo, *Nature Observed: Robert Boyle, William Molyneux, and the New*

Learning (pp. 45-81), si concentra sulla nuova cultura scientifica, che intende imporre il metodo galileiano-baconiano sull'aristotelismo scolastico. Secondo Duddy, in Boyle il meccanicismo materialistico si congiunge con una concezione neoplatonizzante della conoscenza simile a quella sviluppata da Eriugena. Tuttavia, «mentre il Dio di Eriugena è in qualche modo continuamente e dinamicamente implicito nell'universo, il Dio di Boyle ha creato il mondo una volta per tutte, mettendolo in movimento in base a determinate leggi o principi che continuano ad operare meccanicamente» (p. 54). Anche Molyneux, fondatore della "Dublin Philosophical Society" (1683), si fa promotore del nuovo sapere scientifico. In una lettera suggerisce a Locke, l'argomento dell'uomo cieco, che quest'ultimo ripropone nel libro II della seconda edizione del *Saggio*. Secondo Molyneux, un cieco che improvvisamente potesse vedere e guardasse una sfera e un cubo, precedentemente identificati come tali attraverso il tatto, non saprebbe riconoscerli con la vista; pertanto l'idea di "forma" (e quindi anche le altre idee semplici) non è deducibile da un senso all'altro.

Il quarto capitolo è dedicato a *John Toland and the Ascendancy of Reason* (pp. 82-123), ma vengono considerati anche Peter Browne, Edward Synge, Philip Skelton, William King e Robert Clayton, mentre il quinto si intitola *Wonderfully Mending the World: George Berkeley and Jonathan Swift* (pp. 124-167). Che cosa hanno in comune lo scrittore satirico dei *Viaggi di Gulliver* e il filosofo dell'*esse est percipi*? L'obiettivo di difendere il Cristianesimo ortodosso dalle concezioni razionalistiche dei *freethinkers* come Toland. Nel *Saggio per una nuova teoria della visione* (1709) Berkeley riprende l'argomento introdotto da Molyneux e Locke, ma ne sviluppa le conseguenze fino ad affermare, scrive Duddy, che «mai noi vediamo e tocchiamo uno ed uno stesso oggetto» e che «la forma percepita dalla vista è diversa dalla forma percepita con il tatto», anche se siamo abituati ad associarle (p. 132). Il filosofo idealista sistematizza la propria concezione nel *Trattato sui principi della conoscenza umana* (1710) e nei *Tre dialoghi fra Hylas e Philonous* (1713). Dal terzo di questi *Dialoghi* Duddy cita un brano tanto semplice quanto significativo: «Io vedo questa ciliegia, la tocco, la gusto; e sono sicuro che un *nulla* non può essere visto, toccato o gustato: dunque, essa è *reale*. Togli le sensazioni di morbidezza, di succosità, di rosso, di aspro e toglierai anche la *ciliegia*. Essa non è un essere distinto dalle sensazioni; una *ciliegia*, dico, non è altro che una congerie di impressioni sensibili o di idee percepite dai diversi sensi: tali idee vengono unite in una cosa sola (o ad esse viene attribuito un solo nome) dalla mente» (p. 135).

Against the Selfish Philosophers: Francis Hutcheson, Edmund Burke, and James Usher è il titolo del sesto capitolo (pp. 168-213), che si conclude con una panoramica sul pensiero rivoluzionario diffusosi in Irlanda alla fine del XVIII secolo. Nell'*Indagine sull'origine delle nostre idee di bellezza e virtù* (1725) Hutcheson delinea una teoria dei sensi che ha significativi risvolti sul piano etico. Oltre ai sensi esterni, con i quali si percepiscono le qualità sensibili degli oggetti, ci sono anche i sensi interni, anch'essi passivi e recettivi. Un *internal sense* è la capacità della mente di discernere determinate proprietà e relazioni delle cose, che non sono riconducibili alla "fisicità" di queste ultime. In particolare, il senso della Bellezza suscita un piacere immediato alla percezione di cose belle, armoniche, ordinate e un dispiacere immediato alla percezione di cose brutte, disarmoniche, disordinate. Passività ed immediatezza della risposta rendono questo senso disinteressato. In base allo stesso meccanismo, il senso morale suscita piacere in presenza di azioni virtuose e dispiacere in presenza di azioni immorali. Anche questo senso interno è disinteressato, perché provoca reazioni immediate, il che fornisce un valido argomento contro quelle teorie che considerano ogni azione motivata dall'amor proprio: le azioni altruistiche nascono da un impulso benevolo. Duddy è convinto che «se Hutcheson non avesse scritto l'*Indagine*, il *Saggio sulle passioni* e il *Sistema di filosofia morale*, la storia del pensiero moderno sarebbe stata più desolata per la loro assenza. Presi insieme, questi tre testi forniscono un potente antidoto contro l'egoismo morale di Hobbes, il cinismo

morale di Mandeville e il pessimismo morale di Swift» (p. 187). Burke condivide con Hutcheson diversi tratti, come l'idea dell'universalità del Gusto e l'accento posto non sulla Ragione ma su Passione ed Emozione; inoltre, il titolo della sua opera di estetica, *Un'indagine filosofica sull'origine delle nostre idee del Sublime e del Bello* (1757) riecheggia quello dell'*Indagine*. L'idea del Bello e quella del Sublime si formano in maniera completamente diversa e sono causate da oggetti di natura opposta. Mentre il Bello si lega al piacere derivante dalla vista di oggetti piccoli e delicati, il Sublime si lega al *delight* provocato da oggetti terribili o da esperienze terribili come quella dell'oscurità: una sorta di piacere negativo che si prova alla scomparsa del dolore o del pericolo. Anche Usher scrive una famosa opera di estetica, *Clio o un discorso sul Gusto*, (1767) e nell'*Introduzione alla teoria della mente* (1771) si oppone alle concezioni della natura umana basate sull'amor proprio (una nozione di per sé contraddittoria, perché l'amore è desiderio di qualche cosa che non si possiede) e alle teorie materialistiche della mente, che in realtà sono il frutto di una confusione linguistica: il linguaggio mutuato dalla sensibilità e metaforicamente applicato ai processi mentali (si pensi a termini quali "emozione" e "impressione") finisce con il far credere che la mente operi in base a meccanismi fisiologici materiali.

Il settimo e l'ottavo capitolo, *Peripheral Visions* 1 e 2, sono dedicati – come recita il loro sottotitolo – all'*Irish Thought in the Nineteenth Century* (pp. 214-240 e 241-284). L'Ottocento è caratterizzato dall'emergere del pensiero economico-politico e sociale. La prima metà del secolo è influenzata dalla recezione, più o meno critica, delle idee di Malthus e soprattutto di Bentham. Sono considerati Daniel O'Connell, George Ensor, Henry MacCormac, William Thompson e Anne Doyle Wheeler – co-autori, questi ultimi, di *Un appello di una metà della razza umana* (1825), sui diritti delle donne. Nella seconda metà del secolo, segnata dalla tragica carestia che provoca più di un milione di vittime, John Elliot Cairnes si sforza di fondare scientificamente l'economia politica in *Carattere e metodo logico dell'economia politica* (1857), mentre continua il dibattito sui rapporti fra religione e scienza, riacceso dalla pubblicazione dell'opera di Darwin sull'origine delle specie. L'evoluzionismo è abbracciato da John Tyndall, che in un famoso discorso, tenuto a Belfast nel 1874, difende l'autonomia della scienza e ripudia ogni idea di intervento creazionistico sulla natura, richiamandosi all'atomismo antico e alla filosofia di Giordano Bruno. Benjamin Kidd abbraccia invece il darwinismo sociale nell'opera *L'evoluzione sociale* (1894). Anche l'influenza dell'idealismo trascendentale di Kant è notevole, soprattutto dopo la traduzione inglese della prima *Critica*, e lo storico W.E.H. Lecky si avvicina alla filosofia della storia hegeliana nella sua *Storia dell'ascesa e dell'influenza dello spirito del razionalismo in Europa* (1865).

L'ultimo capitolo si intitola *Between the Extremities: Irish Thought in the Twentieth Century* (pp. 285-320). Nel Novecento si assiste al declino dei dibattiti teologico-filosofici e il pensiero politico non va oltre la ripresa delle teorie di Mill e di Marx, più o meno rielaborate e riadattate alla situazione locale, come nel caso del socialismo di George Bernard Shaw o di James Connolly. Il volume si chiude con una galleria di pensatori contemporanei: da William Butler Yeats, con la sua teoria del sé e dell'anti-sé, a J.O. Wisdom e M. O'Connor Drury, che si interrogano sulla psiche umana; da Iris Murdoch – «pensatrice antimoderna affascinata dagli argomenti dei moderni e dei postmoderni» (p. 311) – a William Desmond e Philip Pettit, il cui approccio etico-politico si concentra sulla fragilità della natura umana nel primo e, nel secondo, su una teoria dell'azione e sull'affermazione dei valori repubblicani.

Raffaella Santi

P. Donatelli, *La filosofia morale*, Roma-Bari 2001, pp. 167.

Il volume di Piergiorgio Donatelli offre una ricostruzione dettagliata delle questioni al centro del dibattito etico contemporaneo. Tuttavia, egli non si limita a presentare le risposte che di volta in volta le principali teorie etiche hanno dato ai problemi suscitati dal dibattito filosofico, ma s'impegna criticamente a far emergere inadeguatezze e riduzionismi e non si sottrae alla richiesta di presentare e sottoporre alla discussione critica la sua posizione teorica.

Il libro è suddiviso in due parti. Nella prima, l'autore illustra le questioni principali su cui si interroga l'etica, mentre nella seconda, discute il modo in cui esse sono state affrontate dalle più importanti teorie contemporanee.

Un problema preliminare affrontato nel volume è circoscrivere la natura stessa della disciplina che chiamiamo etica filosofica. Fin dalle prime pagine l'autore sottolinea che l'etica è soprattutto una teoria esplicativa, più precisamente essa è un'area di riflessione che si propone di spiegare gli aspetti centrali della nostra esperienza morale ordinaria. Compito del filosofo morale è pertanto individuare quelle caratteristiche che appartengono alla comprensione che noi tutti abbiamo della pratica morale e poi interrogarsi su quale sia la loro migliore delucidazione concettuale.

Individuare tali caratteristiche, sottolinea l'autore, è un lavoro molto complesso che deve procedere inevitabilmente per tentativi ed errori.

La pratica morale può essere descritta, innanzitutto, come una sfera di discorso. Essa fornisce, infatti, concetti e stili di riflessione che noi tutti utilizziamo per descrivere e comunicare agli altri le situazioni che ci accadono. Questa prima caratterizzazione però non coglie ancora la peculiarità della morale. Dopotutto essa, sottolinea giustamente Donatelli, diversamente dalla scienza non offre semplicemente uno stile di descrizione del mondo, ma ha soprattutto un ruolo pratico nelle nostre vite. La morale costituisce il nostro modo di *reagire riflessivamente* agli eventi, e ci permette di interrogarci su cosa si deve fare e su come si deve vivere. Attraverso un'analisi articolata di questo aspetto centrale del discorso etico, Donatelli individua quelle che ritiene essere le due caratteristiche centrali della morale (cap. 2, 3). La prima caratteristica ha a che fare con la nozione di giustificazione. L'autore sostiene che quando ci domandiamo che tipo di persone dovremmo essere siamo alla ricerca di una risposta che abbia innanzitutto la caratteristica di essere giustificata. Ciò significa che le considerazioni morali devono essere in grado di fornire ragioni per governare il proprio io in certi modi. La seconda caratteristica è che l'esperienza morale ordinaria presuppone che le valutazioni morali non solo siano giustificate, ma abbiano anche un'efficacia motivazionale. Ciò non vuol dire naturalmente che la considerazione su ciò che è giusto fare indica immediatamente anche una disposizione motivazionale a compiere ciò che è giusto. È, infatti, un'esperienza comune che ciò che è giusto fare non sia sempre ciò che siamo spinti a fare. Tuttavia, sottolinea l'autore, l'etica è caratterizzata dal fatto che vi è una connessione fra giustificazione e motivazione. Il ragionamento morale, infatti, non è rivolto esclusivamente a stabilire quali siano le convinzioni e i principi giusti, ma anche a modellare o a modificare il carattere in modo che tali principi e convinzioni governino *appropriatamente* la vita delle persone.

L'essere giustificabili e la capacità di influire sulla condotta degli esseri umani sono perciò le due caratteristiche principali esibite dai giudizi morali. A partire da questo primo risultato, Donatelli si propone, nella seconda parte del volume, di valutare l'adequatezza delle teorie morali contemporanee alla luce delle spiegazioni che esse danno di queste due nozioni. Una teoria morale adeguata dovrà perciò essere in grado di offrire una spiegazione unitaria e coerente del fatto che le prescrizioni morali hanno una capacità giustificativa della condotta e dei sentimenti che ha generalmente un influsso sulle nostre azioni.

In merito a questo problema di particolare interesse sono i capitoli 6 e 7 del volume, Nel

primo, Donatelli illustra vari modi in cui storicamente si è cercato di spiegare come le considerazioni morali riescono a giustificare una linea di condotta o un modello di vita. Sono perciò discussi nel dettaglio aspetti centrali delle più importanti teorie normative contemporanee, come la teoria della scelta razionale, il sentimentalismo e il razionalismo. Nel secondo, che è il capitolo conclusivo del volume, l'autore dopo aver messo in luce l'inadeguatezza di alcune soluzioni al problema della motivazione morale, avanza una proposta fertile in grado di superare le difficoltà presenti nel quadro filosofico contemporaneo.

Nel capitolo 6, Donatelli individua due famiglie di teorie del ragionamento morale. È possibile sostenere che il criterio della ragionevolezza morale sia quello della razionalità non-morale, come avviene per le teorie che si rifanno al pensiero di Thomas Hobbes, oppure, secondo una tradizione che trova ispirazione nel pensiero di Hume e di Kant, che la ragionevolezza è interna a una concezione morale degli individui.

La prima concezione trova piena espressione nella *teoria della scelta razionale*. Essa sostiene che l'unico senso importante in cui possiamo avere ragioni a favore di una condotta è quando questa soddisfa una nostra passione o un nostro desiderio (*razionalità strumentale*). Questa è una concezione non-morale di razionalità, poiché non ha nulla da dire sui fini delle azioni: essi sono estranei al controllo della ragione. A partire da questo modello di razionalità, l'obiettivo è mostrare che le considerazioni morali offrono ragioni per agire, in quanto il contenuto specifico di tali considerazioni è anche quello richiesto da una scelta razionale *tout court*. Donatelli mostra in modo efficace come questo modello di ricostruzione della giustificazione morale presenti insormontabili difficoltà e debba perciò essere respinto. Egli mette in luce che la nostra capacità di vincolare la soddisfazione dei nostri interessi particolari a quelli degli altri individui assume già la presenza di un contesto cooperativo: assume cioè la presenza di disposizioni cooperative morali. Tuttavia è proprio tale contesto cooperativo che la teoria della scelta razionale è chiamata a giustificare.

Più promettente sembra allora il tentativo di dare conto della giustificazione morale a partire da una concezione di ragione che è già interna alla morale stessa. Hume e Kant hanno battuto, in modi differenti, questa strada.

Il razionalismo kantiano sostiene che ogni considerazione morale fornisce anche una ragione per agire poiché la moralità è intrinsecamente razionale. Il senso in cui questa posizione collega etica e ragione, è molto diverso da quello difeso dalla scelta razionale. Nel razionalismo, è la ragione stessa che è rivolta a fini morali, cioè universalistici. La struttura della ragione è tale che essa accetta come considerazione razionale solo le ragioni oggettive.

Come sottolinea giustamente Donatelli, il razionalismo mette in luce un elemento importante della natura delle procedure di giustificazioni che sono proprie delle considerazioni morali: il carattere universalistico e imparziale delle ragioni. Tuttavia, Kant ricostruisce in modo controverso l'idea di *universalità*. Egli rintraccia interessi che vanno al di là della spinta che dà loro il desiderio presente rivolto a sé, quali gli interessi altruistici, ma anziché concepirli come possibilità interne alla natura umana, li rappresenta come motivi di una volontà pura, non contaminata da influssi motivazionali, immunizzando così l'etica dalle altre motivazioni, passioni e desideri che governano l'io.

Il sentimentalismo, che è l'altra influente teoria discussa da Donatelli, ritiene al contrario che non sia possibile dare conto dell'etica prescindendo dai sentimenti e dalle inclinazioni umane. Secondo tale teoria, la nozione di ragione che interviene in etica non è altro che una «pacata determinazione generale delle passioni», che, come tale, non predomina necessariamente su motivazioni più accese. Tuttavia, essa introduce un motivo più fondato di quello offerto da una passione occasionale, poiché dà maggiore soddisfazione ad una molteplicità di esigenze passionali. La ragione perciò non è altro che l'esercizio buono che facciamo delle nostre passioni. Tuttavia non è qualcosa di esterno al mondo passionale. Invece, il suo operare è spiegato come

un'esigenza interna alle passioni stesse e non come un meccanismo regolatore che può essere compreso indipendentemente da un io passionale.

L'esame condotto dall'autore sulle teorie del ragionamento morale individua alcune buone ragioni per preferire l'analisi sentimentale della giustificazione morale rispetto a quella proposta dal razionalismo kantiano. Nella vita reale noi percepiamo la forza costrittiva di un imperativo, quale ad esempio quello di alleviare le sofferenze di una persona, come una particolare urgenza, come una necessità pratica. Questo aspetto, assieme ad altri che determinano il contesto comune in cui trova posto ciò che chiamiamo etica, è essenziale per poter giudicare la giustezza dei comportamenti umani. Il sentimentalismo tiene conto di questo fatto. Secondo tale posizione, il senso di urgenza, i sentimenti di simpatia, il modo in cui l'azione è connessa con la nostra persona (come un tratto del carattere o come un comportamento casuale) il senso di fiducia che avvertiamo nel trovare che la sofferenza di una persona è per noi una ragione di agire, sono essenziali per spiegare l'autorevolezza della morale. Il razionalismo kantiano, al contrario, ritiene che tali aspetti sono irrilevanti per spiegare i doveri. Essi sono solo la ricaduta sulle nostre nature sensibili di un meccanismo che trova fondamento altrove nella natura perfetta della ragione. Il dover essere, in questa prospettiva, è ciò che è necessariamente in un mondo soprasensibile perfetto. Il razionalismo ha bisogno di raffigurarsi questo mondo per descrivere il mondo ordinario. Ma questo, come ha causticamente osservato Bernard Williams, impedisce di descrivere effettivamente il mondo ordinario, cioè il mondo.

Nell'ultimo capitolo, l'autore esamina la questione della natura della motivazione morale. Queste pagine hanno un'importanza cruciale per le sorti della teoria sentimentale. Nel capitolo precedente, Donatelli ha mostrato che il sentimentalismo è una teoria più efficace del razionalismo perché è in grado di dominare una nozione di giustificazione più ricca di quella proposta dalla teoria kantiana. Ciò non dimostra ancora che la spiegazione sentimentale della nostra esperienza morale sia da preferire a quella kantiana. Per affermarlo si dovrà mostrare che anche rispetto all'altra nozione centrale per l'etica, quella di motivazione, il sentimentalismo può produrre la migliore spiegazione.

Donatelli sostiene che questo è un compito tutt'altro che facile. Il sentimentalismo humeano, ricorda l'autore, difende una concezione dicotomica dell'attività della mente che può essere così descritta: 1) la ragione in quanto facoltà cognitiva non ha influenza pratica; (2) le passioni, che producono azioni e determinano la volontà, non sono stati cognitivi. La mente è divisa fra stati cognitivi e stati affettivi, con le proprietà reciprocamente incompatibili di motivare e rappresentare. Tali stati non possono confliggere perché appartengono a categorie essenzialmente diverse di attività mentale. Date queste premesse, continua l'autore, la teoria sentimentale non può non concepire i desideri se non come mere spinte meccaniche, meccanismi neutrali che convogliano pura energia motivazionale. Ma l'appello a uno stato mentale così costruito lungi da spiegare il comportamento morale non è in grado di dare conto nemmeno delle azioni intenzionali. Donatelli ci invita a riflettere su un caso normale di azione prudentiale. Se vogliamo spiegare l'interesse che una persona rivolge al proprio futuro, non è plausibile richiedere la presenza di un desiderio *ad hoc*, cioè di un desiderio immotivato di soddisfare i propri interessi futuri. È più agevole introdurre un interesse per il proprio futuro che agisce in quanto «è il nostro stesso futuro a esercitare un influsso attrattivo nei nostri confronti» (p. 125). Allo stesso modo, nel caso della morale, sembra siano le molteplici considerazioni circa il bene delle persone a spiegare perché siamo motivati ad agire moralmente. Se voglio spiegare perché gli esseri umani sono spinti ad aiutare una persona in difficoltà sembra più plausibile sostenere che è la sofferenza di quella persona che m'impone di aiutarla piuttosto che dire semplicemente che ho voglia di farlo.

La critica di Donatelli è chiara. Ciò che ci motiva non sono desideri immotivati ma *fatti* che s'impongono alla nostra attenzione e ci danno ragioni per agire in certi modi (una tale posizione, precisa Donatelli, sarebbe respinta da un sentimentale humeano ortodosso perché impli-

ca che un elemento cognitivo, il contenuto di una rappresentazione, ha la capacità di motivare). Tali fatti non devono essere considerati entità oggettive che esistono nel mondo indipendentemente dagli esseri umani. Essi sono invece proprietà morali che sono al contempo *là fuori* e interne alle nostre pratiche intenzionali. Più precisamente, la percezione di un aspetto morale del mondo è certamente qualcosa che leggiamo *là fuori*, ma il suo contenuto non è accessibile indipendentemente dal possesso di un'adeguata propensione verso le cose, cioè dal possesso di un carattere individuale appropriato.

Donatelli coglie certamente un punto importante. I desideri, intesi come propensioni cieche non sono buoni candidati per una teoria della motivazione morale.

Egli s'impegna perciò a costruire una teoria non desiderativa della motivazione che riesca a superare le difficoltà connesse alla concezione humeana della mente e che, nello stesso tempo, sappia recuperare la caratterizzazione che il sentimentalismo offre della ragione morale. La sua prospettiva finisce però per sottoscrivere una forma sofisticata di cognitivismo etico che è molto lontana dal modello sentimentalista, e che semmai è affine all'analisi *sensibilista* del pensiero valutativo fatta valere recentemente da John McDowell e David Wiggins.

Alessio Vaccari

R. Queralto Moreno, *Razionalità tecnica e mondo futuro. Una eredità per il terzo millennio*, Milano 2002, pp. 168.

Scritto e pubblicato in lingua italiana, questo studio di Queralto (= Q.) riprende e sviluppa un tema già in parte affrontato dall'autore in precedenti pubblicazioni (cfr. p. 12, n. 4). Il testo intende in prima istanza sostenere che, in un mondo ormai di fatto dominato dalla tecnica e dalla tecnologia, è lecito e necessario parlare di una specifica forma di razionalità che di esse presenta tutti i tratti caratteristici, e interrogarsi di conseguenza sul suo ruolo futuro. Molti indizi lasciano infatti intravedere un prossimo unilaterale trionfo della razionalità tecnica, con conseguenze notevoli soprattutto sul piano sociale, antropologico ed etico. A questo scopo Q. inizia col delineare le ragioni del successo e della crisi della ragione scientifica nell'età moderna (di cui la *razionalità tecnica* è erede, così come noi siamo «epigoni» della Modernità) rivedendo in un apposito capitolo quella storia della ragione occidentale e degli intrinseci motivi del suo tramonto che più volte dopo Heidegger (o dopo Nietzsche) è stata percorsa, portando nella seconda metà dell'ultimo secolo a continue riflessioni su una crisi che appare ancora in atto. Riflessioni quasi sempre approdate, più o meno esplicitamente, su posizioni postmoderne o *transmoderne*. L'intento di Q. è invece di sottolineare che, se è vero che la ragione moderna è finita, e che la scienza ha riconosciuto i suoi limiti e i suoi fallimenti, bisogna tuttavia essere consapevoli «che questo fallimento non si riferisce alla ragione scientifica in se stessa, bensì alla forma specifica del suo realizzarsi storico» (p. 8). La posizione è quindi quella di chi, pur prendendo atto della crisi, pur riconoscendo e indagando i rischi del prevalere di un'unica forma di razionalità (quella, appunto, *tecnica*, che per sua natura tende a soprafare tutte le altre, ponendosi come 'unica'), non si chiude nella negazione della possibilità di una qualche forma 'forte' di ragione, quindi di fatto nel rifiuto della razionalità in sé, bensì auspica un atteggiamento epistemologico che sappia integrare diversi tipi di razionalità, riconoscendo di ciascuna i limiti. Questa posizione, che si pone al di là dell'analisi della crisi, risulta essere il messaggio di fondo dell'opera, l'unica possibilità di superare quell'atteggiamento «ormai logoro» che «crea continuamente circoli viziosi sul problema della postmodernità, restando in una posizione di rifiuto del razionale e lasciando intravedere un'impossibilità ad andare al di là di essa» (p. 13).

Se prima causa della crisi della ragione scientifica moderna, da Cartesio in poi, è stata la pretesa di assoluta autofondazione, la volontà di riconoscere solo in se stessa il criterio di validità, questo ha finito per far perdere di vista alla ragione stessa il suo rapporto originario con la realtà, identificando realtà e ragione senza poter più riconoscere i limiti ontologici che entrambe presentano. Ma è stata poi la complessità stessa del reale, che via via emergeva proprio alla luce del più alto prodotto della modernità, cioè della scienza, a mettere la ragione di fronte ai suoi limiti, relativizzando per sempre quell'idea di progresso entro cui la ragione moderna era cresciuta, e aprendo un vuoto in cui può aver posto ormai soltanto il sospetto radicale. E' iniziata così quell'epoca della ragione in cui persistono soltanto *frammenti* di essa: l'immagine che Q. propone è quella del mosaico che non compone però alcuna figura determinata: un insieme di pezzi, ciascuno mirabile, ma del tutto scollegati tra loro (cfr. p. 102). Di questi frammenti però, sembra prevalere quello più efficace, ovvero la *razionalità tecnica*. Si tratta di una razionalità di tipo pragmatico, che ha come fine essenzialmente il *risultato* che persegue, l'effetto che qualunque oggetto produce, senza preoccuparsi – ed è qui il punto – di che cosa esso veramente sia, minimizzando quindi ogni rapporto di tipo teoretico con la realtà. Questa forma di approccio alla realtà, che esclude di fatto la conoscenza teorica, è il nostro atteggiamento quotidiano nell'utilizzo della maggior parte degli oggetti tecnici, che continuamente 'adoperiamo' senza però conoscerne veramente le ragioni del funzionamento, e senza quindi davvero sapere che cosa essi siano.

Analizzando descrittivamente i caratteri della *razionalità tecnica* al di là di ogni giudizio di valore, la prima constatazione riguarda quindi il fatto che ciò che essa persegue è innanzitutto la produzione di qualcosa di *utile* per uno scopo pratico, e di immediatamente disponibile. Non si tratta di un'utilità solo strumentale, ma operativa, efficace: ciò che la ragione tecnica persegue è la produzione di un *utensile*. Questo il termine che Q. propone per esprimere il tipo di utilità perseguito dalla razionalità tecnica, tenendo conto che ciò non indica solo oggetti tecnici materiali, ma anche non materiali (come ad esempio le tecniche di organizzazione dei gruppi umani). Criterio di validità della razionalità tecnica è quindi l'utilità, o meglio la produzione di un qualche utensile. La verità che essa produce è verità tecnica, cioè totalmente pragmatica, misurabile attraverso il criterio di *efficacia operativa*, che subordina a sé la verità teoretica e che implica un'azione sul mondo. Altri suoi sostanziali caratteri sono la *relazionalità*, soprattutto per quanto riguarda il rapporto dal mezzo al fine operativo, e la *sistematicità*: non esistono infatti tecniche isolate, ma sempre catene di azioni tecniche. È sempre esistita, inoltre, una relazione sistemica tra scienza e tecnica, di reciproco rinforzo, che solo ultimamente si è sbilanciata in favore della tecnica. Infine la razionalità tecnica è *espansionistica* per sua interna dinamica, tende cioè a invadere ogni aspetto dell'esistenza umana, favorendo la concezione dell'intera realtà "*more technico*" (p. 61). Si tratta quindi di una forma evoluta di volontà di potenza, che risponde alle esigenze dell'uomo attuale e che appare adeguata a risolvere i problemi che la crescente complessità di un mondo sempre più tecnicizzato e globalizzato continuamente pone.

La manipolazione del mondo è costitutiva della razionalità tecnica, che tende a ridurre il mondo a «utensile a disposizione», a conformarlo interamente al modo tecnico, attuando quindi una *riduzione ontologica*, ben al di là della riduzione epistemologica necessariamente attuata da ogni forma di razionalità, come ad esempio quella scientifica, che a partire da Galilei assume soltanto alcuni caratteri dell'oggetto in modo da poterlo conoscere. La razionalità tecnica invece riduce interamente l'oggetto al suo punto di vista, dimenticando o cancellando ogni altro carattere: il mondo infatti presenta soltanto i tratti tecnici dell'utilità, disponibilità, ecc. Essa quindi non è solo lo strumento della volontà di potenza dell'uomo del nuovo millennio, ma diventa la *mediazione* essenziale tra l'uomo e la realtà: una realtà sempre più complessa e bisognosa di tecniche, materiali e no. Non si può infine trascurare l'ultimo e più recente carattere della razionalità tecnica, quello dell'*autonomia*. Esso era infatti ancora inesistente all'inizio dell'età moderna, in cui la

scienza dominava e lei sola creava il paradigma di interpretazione del reale. Il sapere produttivo (ad esempio degli artigiani), vecchio come l'uomo e in via di ricevere nuovo impulso, non possedeva ancora quell'universalità che solo nell'ultima parte del XX secolo verrà a pretendere. Ma l'autonomia acquisita dalla razionalità tecnica si costruisce tutta entro lo spazio della scienza: una scienza ormai in crisi nei suoi fondamenti, ma che si trova enormemente accresciuta nel suo potere di manipolazione e dominio del reale grazie proprio agli sviluppi della tecnologia, ovvero della tecnica cresciuta in stretto contatto con essa, da essa stessa "derivata". Se si sono indeboliti i fini teoretici della scienza, si sono certamente rafforzati quelli pratici, e ciò ha determinato l'autosufficienza di una forma di razionalità fino ad allora da essa dipendente, e che ora invece si pone in posizione di superiorità e condizionamento.

Ciò che rimane invariata è la volontà di dominio sul reale che ha caratterizzato l'uomo moderno. L'uomo attuale, suo epigono, può ormai fare a meno della "verità", ma non rinuncia a manipolare la realtà, a dominarla pragmaticamente. Questo tratto denuncia, secondo Q., una situazione senza precedenti, che non può ridursi ad un semplice cambiamento di *logos*: ciò che cambia radicalmente è infatti proprio l'essenza del rapporto tra l'uomo e il mondo. Per la prima volta la *praxis* dominerà sul *logos*, l'azione sul pensiero, l'efficace sul vero. Tale cambiamento, inserendosi pienamente nell'alveo della sconfitta della ragione, nel clima di sospetto che ovunque la circonda, sembra davvero confermare il futuro dominio di questa nuova forma di razionalità. La razionalità tecnica trionfa non perché si imponga come nuova forma di ragione "forte", ma perché non pone affatto il problema teoretico della verità. Degli effetti attuali e delle possibili conseguenze di questo trionfo sul piano etico-politico il libro presenta numerosi esempi ed argomenti. Ciò che appare rilevante è l'interrogativo circa il "tipo di mondo" in cui tale trionfo si realizzerà. Un mondo "tecnologico" presenta ovviamente tutti i caratteri della ragione che lo domina, ma c'è un aspetto che appare come sua stessa condizione di possibilità: la sua *chiusura ontica*, ovvero l'esclusione da esso di qualunque oggetto privo di una qualche dimensione di utilità, di tutto ciò che non sia razionalizzabile *more technico*, poiché ciò significherebbe introdurre un elemento contrario al criterio di utilità-efficacia, finendo per dissolvere il mondo tecnologico stesso. La tendenza alla "riduzione" del reale della razionalità tecnica diventa vera e propria "chiusura" nel mondo da essa dominato. Non è difficile immaginarne le conseguenze sul piano sociale, etico, politico, se qualunque rallentamento o diminuzione dei fini tecnici non è mai visto come situazione ragionevole, ma come obbligo forzato (ogni costrizione esterna è un elemento estraneo, che, se pure è necessario accettare, mai viene assunto e integrato: le "costrizioni" sociali, ad esempio, non sono che "mali necessari", solo in ultima analisi utili). Qualunque rallentamento o diminuzione dell'adempimento dei fini tecnici non è mai visto come situazione ragionevole, ma come obbligo forzato: il sistema tecnologico in realtà non si adatta alle diverse necessità antropologiche.

Conclusivamente Q. accenna anche ad una possibile risposta, sul piano etico, al prevalere della razionalità tecnica, rimandando, per l'approfondimento della questione, ad un'altra sua opera in corso di pubblicazione (*Ética, tecnología y valores en la sociedad global. El "Caballo de Troya" al revés*, Madrid). Si tratterebbe «di provocare un riordinamento possibile del sistema tecnologico utilizzando i suoi stessi parametri» (p. 157), cioè agire eticamente sul sistema «alla maniera tecnica», utilizzando le sue regole: l'efficacia operativa e la disponibilità del mondo. La possibilità di attuazione di questo obiettivo è individuata nel «convincere i possessori del sistema e delle sue istanze direttrici dell'utilità reale dell'etica, e quindi mostrare la faccia "tecnica", "efficace", delle istanze etiche applicate allo stesso sistema tecnologico». Le "ragioni etiche" non andrebbero quindi inserite dall'esterno (strategia che si rivela perdente), bensì dall'interno, come «elementi che possono aiutare a massimizzare la riuscita del sistema» (*ibid.*). La strategia suggerita da Q. è dunque quella di enfatizzare gli aspetti di utilità pratica dell'etica, di proporla come miglior "utensile", capace di assicurare il buon funzionamento del sistema tecnologico e, insie-

me, di salvaguardare il futuro dell'umanità: «Rinforzare questa strategia è dunque mettersi dentro il sistema e, con le sue stesse regole, riordinarlo *more ethico*. Il compito non è affatto facile, ma è ragionevole» (pp. 159-160). Posta quasi a livello di provocazione, col chiaro intento di stimolare un futuro, auspicato dibattito, questa posizione appare, nell'ottica del libro, un possibile tentativo di affrontare in maniera orgogliosamente razionale gli effetti della crisi della ragione.

Mariangela Marrone

S. Nannini, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Roma-Bari 2002, pp. 236.

Difficilmente si potrebbe trovare un filo conduttore tanto fecondo quanto il rapporto tra anima e corpo per scavare nella storia del pensiero filosofico e arrivare fino all'attuale filosofia della mente. È per questo che, nel panorama dei numerosi volumi di recente pubblicazione sulla filosofia della mente, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente* di Sandro Nannini risulta particolarmente interessante, per la felice unificazione della prospettiva continentale e di quella analitica, attorno ad un tema che difficilmente potrà non risultare interessante ai simpatizzanti dell'una quanto dell'altra prospettiva. Giova infatti tenere presente che, se la mente ormai è territorio prediletto della filosofia analitica, fin dai primordi la filosofia si trova a dover risolvere il problema del rapporto tra mentale e fisico, tra anima e corpo. In sede di *Introduzione* Nannini riconosce che «può sembrare strano che l'introduzione ad una disciplina filosofica che affonda le proprie radici nel pensiero analitico, tradizionalmente ostile alla metafisica e indifferente alla storia della filosofia, dedichi uno spazio non irrilevante ad entrambe» (p. VIII), e spiega i due motivi, tra loro connessi, che sono alla base di questa scelta: innanzitutto chi già conosce la storia della filosofia riuscirà in questo modo a familiarizzare con l'attuale filosofia della mente ritrovandovi tante dottrine discusse nei secoli dai maggiori filosofi; e d'altra parte «è opportuno che, anche in Italia, la barriera tra coloro che provengono da una formazione storicistica e i filosofi analitici si assottigli: i primi dovrebbero riconoscere che la filosofia non è riducibile alla sua storia; i secondi che un filosofo senza formazione storica si trova ad imboccare vicoli ciechi che il pensiero umano ha già esplorato in passato» (*ibid.*).

Se il continentalista guadagna così una maggiore apertura mentale alle nuove dottrine, il vantaggio maggiore sembra spettare proprio al filosofo analitico: quando la storia della filosofia, o della vicenda storica di un determinato problema, come quello del rapporto tra anima e corpo, viene presentata con chiarezza, in modo che sia sempre ben visibile il cuore della questione, dietro le superfetazioni di connesse problematiche etiche e religiose, o al di là di teorie scientifiche ormai superate e implausibili, deriveranno da questa chiarezza almeno due proficue conseguenze. Lo scienziato cognitivo potrà infatti conoscere «i presupposti ontologici che, spesso implicitamente e inconsapevolmente, guidano la sua stessa ricerca scientifica» (p. IX) e, al tempo stesso, potrà «guardare ad essi con maggiore distacco critico» (*ibid.*). E in secondo luogo, gli odierni presupposti teorici sembreranno meno nuovi una volta che si sarà vista la loro somiglianza con dottrine del passato, e dopo questa agnizione, l'antichità dei presupposti apparirà come una minore innocenza degli stessi. La prospettiva storica permette di svelare, per esempio, che la contrapposizione tra spirito e corpo è meno ovvia di quanto si possa presupporre: pare infatti immediata una separazione di tal fatta, eppure, Nannini ci fa notare che è molto meno neutrale di quel che sembri. Sarebbe da ingenui trascurare che se troviamo naturale contrapporre lo spirito al corpo, è solo perché una lunga tradizione filosofica e religiosa, tanto radicata nei secoli da essere divenuta senso comune, ci ha insegnato a considerarli come due sostanze distinte. Ma questo modo di vedere dipende in larga misura dal

tipo di civiltà alla quale apparteniamo, fatta di valori morali, credenze religiose e dottrine metafisiche che si sono affermate a partire dalla civiltà greca.

Il punto di partenza obbligato sarà dunque, nel primo capitolo, la Grecia, Omero e Platone, e soprattutto Aristotele, per le cui teorie si può parlare per la prima volta di psicologia, o meglio, di «una "bio-fisio-psicologia"», perché Aristotele non distingue tra biologia e fisica e considera la teoria dell'anima come una parte della fisica stessa» (p. 7). Tuttavia, come vuole la tradizione, il problema esplode con la filosofia moderna (capitolo secondo), con l'arcinoto *cogito ergo sum* di Descartes e la rivoluzione scientifica inaugurata da Galilei, per culminare nella filosofia trascendentale kantiana, nella quale l'io cessa di essere una sostanza e diviene una attività. L'io resta una attività anche per gli idealisti tedeschi, e andando avanti scopriremo che «il funzionalismo non sembra dire nulla di diverso quando distingue tra la mente e il cervello dal quale essa è implementata», così, probabilmente a malincuore, gli odierni funzionalisti, tutti di orientamento analitico e antimetafisico, si vedono costretti ad annoverare tra i propri antenati Hegel, «il filosofo idealista e speculativo per eccellenza» (p. 120). Non è dunque trascurabile il periodo che va da Hegel a Heidegger – periodo storico che vede la nascita della psicologia scientifica – al quale è dedicato il terzo capitolo, per passare poi, con il quarto capitolo, alla parte più corposa dell'opera, dedicata al filosofia contemporanea, analitica e post-analitica. Proprio per l'importanza che assume nell'età contemporanea il tema della mente, come dicevamo, questo capitolo si rivela una buona introduzione alla filosofia a noi più vicina, per quanto riguarda il modo in cui vanno intese la filosofia analitica classica, la svolta cognitiva e i più recenti sviluppi delle dottrine filosofiche incentrate sul tema della mente.

La scelta di proporre una ricognizione storica e la conseguente carrellata di autori trattati in ordine cronologico non deve far pensare che Nannini si limiti ad offrire una panoramica, sia pure esaustiva, degli attori che hanno preso parte al dibattito su anima a corpo. Il taglio storicistico non deve essere confuso con una volontà solo compilativa e manualistica: in più parti Nannini si sofferma ad approfondire interpretazioni erranee di correnti o dottrine filosofiche. Giunti alla fine del percorso è inoltre facile notare che la ricostruzione storica ha dato i suoi frutti: attraverso questa ricerca si è scoperto che le cornici filosofiche generali entro le quali è affrontato il tema della mente e del corpo sono costanti, e che, sia pure sotto diverse spoglie, le soluzioni proposte sono essenzialmente tre: il dualismo (o pluralismo), il materialismo e una 'terza via' che si è presentata principalmente o come ilomorfismo o come funzionalismo, e che spesso fatica a non cadere ora nel dualismo, ora nel materialismo. Si tratta dunque di un pareggio di conti tra dualismo e materialismo? Non proprio, l'ipotesi materialistica e naturalistica infatti «ha guadagnato enormemente terreno negli ultimi due secoli: mai come oggi nella storia dell'umanità è sembrato plausibile che come si può, dopo Darwin, fare a meno di Dio per spiegare la vita, così si può fare a meno dell'anima per spiegare l'intelligenza» (p. 207). In conclusione, sia che la separazione tra analitici e continentali sia ancora così netta, sia che appaia più sfumata, va lodato ogni tentativo – soprattutto se questo prende corpo in un'opera così chiara e non superficiale come quella di Nannini – di spazzare via un buon numero di pregiudizi che si nascondono in quella separazione (nonché all'interno degli scomparti stessi), mostrando la sostanziale unità di problemi da una parte e dall'altra, a prescindere dal metodo che si adotti per sceverare le tematiche e a prescindere dal mutamento di interesse su alcuni temi connessi. Del resto, come l'origine del problema affonda le proprie radici nella civiltà occidentale nata in Grecia, anche i metodi di analisi e i cambiamenti di interesse che fanno mutare le prospettive sono figli di una civiltà e di un'epoca, più che il frutto di una deliberata scelta, e anche il nostro presente diverrà un episodio di un percorso storico.

Chiara Fabbrizi

«Bollettino di storia della filosofia dell'Università degli studi di Lecce», XII (1996-2002), pp. 578.

Con il XII volume termina la pubblicazione del «Bollettino di storia della filosofia dell'Università degli studi di Lecce». La comunicazione, che appare su quest'ultimo numero, viene data da Giovanni Papuli, fondatore e direttore della rivista, la quale ha indelebilmente segnato la storia del Corso di laurea in Filosofia dell'Università di Lecce. È importante ricordare, infatti, che sin dal 1973, anno della sua fondazione, la rivista ha ospitato studi e contributi di quasi tutti i docenti e ricercatori afferenti a questo corso di laurea, non mancando di lasciare spazio anche alle prime pubblicazioni del vastissimo gruppo di allievi, dottorandi e assegnisti che nel tempo hanno collaborato con la cattedra di Storia della filosofia. Di questo XII ed ultimo volume sono state tirate 1300 copie, inviate a studiosi, biblioteche, riviste ed enti culturali d'Italia e dell'estero. La notorietà di cui ha goduto la rivista è stata incrementata dalla collaborazione di molti dei più illustri docenti europei di filosofia, che vi hanno pubblicato articoli che spaziano dal pensiero antico fino a quello contemporaneo. È possibile individuare, tuttavia, una linea privilegiata di ricerca, che caratterizza tutti i volumi della rivista e rispecchia l'attività prevalente del magistero dello stesso Papuli, costituita (oltre che da indagini sull'Umanesimo salentino e sulle opere di Kant e di Fichte) dagli studi sugli autori compresi tra il XVI e il XVII secolo riconducibili a quella linea di pensiero che, a partire dalla Scuola di Padova, si dipana fino al libertinismo.

Anche il XII e ultimo volume della pubblicazione, corrispondente alle annate 1996-2002, è diviso in cinque sezioni molto ricche di interventi. La prima sezione è dedicata alle *Relazioni* e si apre con l'articolo di Giuliana Iaccarino (*"Ora che in un secolo assai più fecondo noi siamo": G. L. Marugi e l'Analisi ragionata de' libri nuovi (1791)*), sull'attività dell'illuminista salentino Giovan Leonardo Marugi, che divise la sua operosità tra Napoli e il Salento, indagando sul ruolo delle scienze e sulla felicità umana. La Iaccarino non manca di evidenziare sia l'attività poetica che l'aspetto tecnico-pratico della speculazione del Marugi. Fabio Minazzi, autore del secondo saggio (*L'ingegno critico-filosofico di Carlo Cattaneo*), punta a definire la figura di filosofo del Cattaneo, che si sviluppa tra idealismo e positivismo, ma che si distingue per una singolare attenzione per la tecnica e le implicazioni scientifiche delle sue applicazioni. Il Minazzi sottolinea il ruolo centrale rivestito dall'euristica, che nel pensiero del Cattaneo si radica in una precisa consapevolezza critico-metodologica e ne esprime il pieno valore filosofico. Il terzo intervento è opera di Pasquale Pantaleo (*Il senso della morte e il suo significato trascendente*) e tratta dell'interpretazione della morte a partire dalle origini del pensiero fino ad autori a noi più vicini come Marx e Nietzsche. Il quarto articolo è costituito da un ampio *excursus* di Giovanni Papuli (*Approccio ai libertini*) sulla dottrina dei libertini e sulle sue origini, a partire dall'interpretazione della parola *libertinisme*. Sono così toccate alcune figure fondamentali di questa corrente di pensiero, come Michel de Montaigne, Pierre Charron, Giulio Cesare Vanini, Cyrano de Bergerac, Pierre Gassendi, François de la Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé ed Elie Diodati. A sua volta Francesco Paolo Raimondi (*Il soggiorno vaniniano in Inghilterra alla luce di nuovi documenti spagnoli e londinesi*), presentando tre documenti inediti di origine londinese e altri di provenienza spagnola, ricostruisce alcune fasi importanti della *peregrinatio* del Vanini, situandola nel clima illibertario del radicale conflitto politico-religioso tra mondo riformato e protestante, da una parte, e mondo cattolico dall'altra. Gabriella Sava (*Guido Villa e la sua storia della psicologia italiana*) illustra il tentativo di Guido Villa (1867-1949) volto a caratterizzare la "psicologia filosofica" rispetto sia alla psicologia scientifica che a quella speculativa: il saggio presenta, così, gli aspetti più significativi dell'attività del Villa e in particolare il ricongiungimento di psicologia e storia, che conduce a una scienza psicologica che non prende in considerazione soltanto gli aspetti individuali ma esamina anche l'evoluzione storica e sociale.

La seconda sezione, intitolata *Gruppi di studi e ricerche*, si apre con l'intervento di

Sandro Ciurlia (*Individuo, termine e infinito nel pensiero logico giovanile di Leibniz*) che espone alcuni importanti elementi del pensiero logico del Leibniz prendendo le mosse dalla sua adesione al nominalismo, inteso come individualismo metafisico e terminismo logico, per poi approfondire le fonti della speculazione leibniziana a partire dall'opera del Suárez e del Nizzoli fino agli autori contemporanei, mercé l'esame di aspetti fondamentali quali il rapporto tra *signum* e *res* e la teoria della *substitutio* logico-linguistica. Nel saggio *La medicina nel pensiero di Nicoletto Vernia: metodologia logica e scienza medica nella Scuola di Padova del XV secolo*, Ennio De Bellis esamina il tentativo operato dal Vernia, che è il massimo esponente della Scuola di Padova nella seconda metà del Quattrocento, di giungere a una più chiara padronanza dello statuto epistemologico della scienza naturale in generale e di quella medica in particolare, in un periodo di particolare sviluppo dell'indagine naturalistica come quello a cavaliere tra il XV e il XVI secolo. Andrzej Nowicki (*Vanini nel Settecento*) pubblica la parte IV (1759-1800) dell'interessantissima ricerca bibliografica sulle citazioni del Vanini da parte degli autori a lui successivi: le tre precedenti raccolte bibliografiche erano relative agli anni 1701-1711 (parte I), 1711-1735 (parte II), 1735-1759 (parte III). Al termine di un impegno che si protrae dal 1971, il Nowicki è giunto così a identificare, nell'arco di tempo compreso tra 1615 e il 1800, ben 1219 "posizioni" che testimoniano il ruolo centrale ricoperto dal Vanini nell'ambito della storia della filosofia. Alba Paladini (*La confutazione di Girolamo Girelli alla Quaestio de speciebus intelligibilibus di Marco Antonio Zimara*) indaga su uno degli aspetti più importanti della dottrina psicologica del XVI secolo: la disputa intercorsa tra Girolamo Girelli e lo Zimara riguardo al rapporto che, nell'atto conoscitivo, si instaura tra le forme delle cose sensibili e l'intelletto umano. La Paladini espone la questione ricostruendone le origini attraverso lo studio dei testi di Alessandro di Afrodisia, Temistio e Averroé, e puntualizzando i riferimenti teorici del Girelli che sono rinvenibili nelle dottrine di Enrico di Gand e Giovanni di Baconthorp. Demetrio Ria (*A half-century of Mathematics: una prospettiva storico-epistemologica della prima metà del Novecento*) offre una chiave di lettura della storia della matematica del XX secolo esaminando lo sviluppo dell'algebra e la teoria dei numeri in Hermann Weyl. Il Ria approfondisce anche alcuni aspetti importanti dell'unità fisico-matematica quali i fondamenti dell'analisi, della topologia e della geometria, e conclude il saggio presentando alcune conclusioni epistemologiche riguardanti la rappresentazione e la dicotomia libertà-necessità. Luana Rizzo (*Ficino e gli Inni Orfici*) compie un'attenta indagine dei passi fondamentali della *Theologia platonica* e del *De amore* di Marsilio Ficino e studia la traduzione ficiniana degli *Inni orfici* con l'intento di dimostrare che le dottrine in essi rinvenibili giocano un ruolo importante nel pensatore fiorentino. Daniela Rugge (*Le voci paleografiche dell'Encyclopédie*) inserisce questa ricerca nell'alveo della storia della paleografia a partire dagli studi di Jean Mabillon fino ai contributi del Tassin, del Toustain, del Gatterer e del Dufrenoy. Anche se manca la voce "paleografia" nell'*Encyclopédie*, dato che il termine coniato da Montfaucon non era ancora entrato nell'uso comune, la Rugge si sofferma a descrivere il parere di d'Alembert riguardo le scienze erudite: esse meritano altrettanta considerazione delle indagini naturalistiche, in quanto l'approfondimento delle testimonianze del passato spesso richiede una sagacia anche superiore rispetto a quella impiegata nelle scoperte naturali. Adele Spedicati (*Sulla Deca plastica della Poetica di Francesco Patrizi*) illustra il percorso intrapreso dalla dottrina estetica del Patrizi che, a cominciare dallo studio dei testi di Omero ed Esiodo, esamina i due generi prossimi della poesia, cioè la poesia intorno al vero e la poesia intorno al falso. Dopo un attento esame del pensiero di Platone e di Aristotele, il Patrizi giunge alla conclusione che la poesia è solo finzione e che il poeta, pur rimanendo solo un "facitore del mirabile", si può elevare al rango di "mirabile facitore".

La terza sezione del «Bollettino», relativa a *Documenti e Testi*, è interamente occupata dal secondo contributo di Ennio De Bellis (*Agostino Nifo e Curzio Sessa: la metodologia terapeutica nel De ratione medendi*), ove si cerca di verificare nella scienza medica nifiana quegli

aspetti di modernità che sono stati oggetto di discussione sotto il profilo metodologico fin dalla celebre *querelle* sull'aristotelismo del giovane Galilei. Nel manuale di medicina del Nifo l'adozione della sperimentazione e la misurazione dei fenomeni sono aspetti metodologici già acquisiti, in un periodo in cui i suoi contemporanei sono soliti avvicinarsi alla scienza medica mediante il ricorso all'astrologia.

La quarta sezione della rivista è dedicata alla pubblicazione di estratti delle *Tesi di Dottorato e di Laurea*. Fabio Ciraci (*Il nichilismo nei Frammenti postumi di Friedrich Nietzsche*) tende a dimostrare la non univocità del concetto di nichilismo nei *Frammenti postumi*, ponendo una preliminare distinzione tra il "nichilismo sperimentale", relativo agli anni compresi tra il 1880 e il 1886 (in cui Nietzsche sperimenta sia le cause che gli effetti di questa prospettiva, pur senza giungere a una definizione di essa) e il "nichilismo sistematico", che prendendo le mosse dalla *Volontà di potenza* si presenta come una teoria ormai definita. Francesca Conte (*Ottavio Colecchi: l'argomento etico-filosofico come fondamento della dignità umana*) esamina gli sviluppi della cultura filosofica napoletana tra la fine del Settecento ed i primi dell'Ottocento e traccia un profilo biografico del Colecchi, evidenziandone la posizione nell'ambito della cultura illuministica del tempo in rapporto alla filosofia morale e al concetto di felicità. Irene Gianni in *La filosofia ne Il Politecnico (1945-1947)* studia gli aspetti del dibattito maturatosi in seno a questo periodico e li pone a confronto con alcune delle maggiori correnti di pensiero contemporanee, quali l'esistenzialismo, il pragmatismo e il marxismo, senza tralasciare l'eredità storica dell'idealismo e del cattolicesimo. Tiziana Giuffré (*Giuseppe Rensi e la filosofia dell'assurdo*) espone la figura di questo solitario pensatore a partire dalla sua collocazione storiografica e ne illustra le fasi della riflessione filosofica, che attraverso il misticismo idealistico, la sintesi fra scetticismo e realismo e il misticismo spiritualistico giunge alla filosofia dell'assurdo. Luca Nolasco (*Educazione e pubblica felicità in Giuseppe Palmieri*) evidenzia la stretta connessione sussistente tra la speculazione del Palmieri e l'illuminismo inglese, in particolare sul tema dell'educazione. Palmieri si contrappone al Montesquieu nell'affermare il primato dell'educazione sui fattori ambientali e ricava dalla dottrina dell'utilitarismo l'istanza che i giovani debbano reprimere i propri istinti per cercare un punto di incontro fra il proprio e l'altrui interesse, in vista della pubblica felicità.

Il «Bollettino» si chiude con l'elenco, a cura di Marilena Marangio, degli argomenti dei corsi di Storia della filosofia attivati presso l'Università di Lecce dall'A.A. 1992-'93 all'A.A. 2000-'01 e la lista dei laureati in Storia della filosofia dall'A.A. 1991-'92 all'A.A. 1999-2000.

Ennio De Bellis

Finito di stampare nel mese di marzo 2004
Ad opera della tipografia EUROSTAMPE s.r.l.
Via Tiburtina 910-912 - Roma

AVVISO IMPORTANTE

Tutto quanto è di pertinenza della Segreteria (rinnovi, nuovi soci, richiesta tessere, domanda di iscrizioni, indirizzi iscritti, ecc.) va inviato al seguente indirizzo:

Emidio Spinelli
Via C. Bertinoro, 13 - 00162 Roma
Tel., segr. tel., fax 06/8604360
(martedì pomeriggio)

Studi, note, informazioni vanno indirizzati a:

Prof. Gregorio Piaia
Università di Padova - Dipartimento di Filosofia,
P.zza Capitanio 3, 35139 Padova
(e-mail: gregorio.piaia@unipd.it)

Per evitare qualsiasi disagio relativo all'invio del Bollettino è indispensabile che i Soci comunichino **tempestivamente e per iscritto** alla Segreteria qualsiasi variazione di indirizzo. Risulta inoltre assolutamente indispensabile che tutte le Sezioni che ancora non hanno provveduto si facciano carico di trasmettere il prima possibile alla Segreteria tutti i dati relativi ai nuovi soci, unitamente alle relative domande di iscrizione per consentire l'aggiornamento ed il controllo degli elenchi degli iscritti. Si ricorda che l'ammontare della quota di iscrizione è di € 20,66 e che il numero di C.C.P. è 43445006 intestato a

Società Filosofica Italiana
c/o Villa Mirafiori
Via Nomentana, 118 - 00161 Roma
e-mail: sfi@sfi.it

Si rinnova alle Sezioni l'invito a inviare con continuità le relazioni riguardanti le attività svolte (2-3 cartelle dattiloscritte) e a segnalare tempestivamente qualsiasi iniziativa di particolare rilievo locale e nazionale.

È infine necessario che i contributi destinati alla pubblicazione vengano **dattiloscritti (o stampati mediante computer) secondo il formato-pagina standard di 30 righe per 60/66 battute e che siano assolutamente privi di criptiche e indecifrabili aggiunte, glosse o correzioni manoscritte.**

S.F.I.

**SEGRETARIO: E. SPINELLI
VIA C. DI BERTINORO, 13
00162 ROMA**

ISSN 1129-5643