

Direttori editoriali:

Andrea Tagliapietra, Sebastiano Ghisu

Direttore responsabile:

Giovanni Campus

Redattore Capo Centrale:

Enrico Cerasi

*Coordinatori di redazione:*Alessandra Pigliaru, Gianpaolo Cherchi,
Erminio Magliane*Redattori:*Raffaele Ariano, Luca Basile, Mario M. Bosincu,
Marco Bruni, Antonio Catalano, Corrado Claverini,
Alfredo Gatto, Giordano Ghirelli, Giuseppe Girgenti,
Caterina Piccione, Maria Russo, Valentina Sperotto,
Janna Voskressenskaia*Membri corrispondenti:*

Fulvio Accardi (Istituto Italiano per gli Studi Storici – Napoli); Raphael Ebgı (Freie Universität Berlin); Luigi Sala (Université François Rabelais de Tours); Michele Giugni (Technische Universität Dresden); Antonio Moretti (Universidade Nova de Lisboa).

*Redazioni:*Dipartimento di Storia, Scienze dell'Uomo e della Formazione, Università degli Studi di Sassari, Via Zanfarino, 62 – 07100 Sassari.
e-mail: info@giornalecritico.itCentro di Ricerca Interdisciplinare di Storia delle Idee (CRISI), Università Vita-Salute San Raffaele – Milano, DIBIT 1 – Via Olgettina, 58 – 20132 Milano.
e-mail: info@giornalecritico.it*Comitato Scientifico:*

Enrica Lisciani-Petrini (Università degli Studi di Salerno), Ronald Aronson (Wayne State University, Detroit, USA), Claudia Baracchi (Università

degli studi di Milano-Bicocca), Claudio Bartocci (Università degli studi di Genova), Simonetta Bassi (Università di Pisa), Giovanni Bonacina (Università di Urbino), Gavina Cherchi (Università di Sassari), Francesca Crasta (Università di Cagliari), Amina Crisma (Università Alma Mater di Bologna), Stefano Cristante (Università di Lecce), Massimo Donà (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano), Giulio D'Onofrio (Università di Salerno), Catherine Douzou (Université François Rabelais de Tours), Emmanuel Faye (Université de Rouen), Nicola Gardini (University of Oxford), Filip Ivanović (University of Donja Gorica – Podgorica, Montenegro), François Jullien (Université Paris VII-Denis Diderot), Anna Marmodoro (University of Oxford), Michela Marzano (Université Paris V), Roberto Mordacci (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano), Jean-Luc Nancy (Université de Strasbourg), Vesa Oittinen (Università di Helsinki), Adriano Prosperı (Scuola Normale Superiore di Pisa), Paolo Quintili (Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”), Francesca Rigotti (Università della Svizzera Italiana), Renato Rizzi (Istituto Universitario di Architettura di Venezia), Hans Bernard Schmid (Universität Basel), Attilio Scuderi (Università di Catania), Homero Silveira Santiago (USP – Universidade de São Paulo), Leonel Ribeiro dos Santos (Universidade de Lisboa), Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (Universidade Federal de Uberlândia (Brasil)), Emidio Spinelli (Università La Sapienza di Roma), Pirmin Stekeler-Weithofer (Universität Leipzig), Cristina Terrile (Université François Rabelais de Tours), Italo Testa (Università degli studi di Parma), Francesco Valagussa (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano), Mauro Visentin (Università di Sassari), Frieder Otto Wolf (Freie Universität Berlin), Günter Zöller (Ludwig-Maximilians-Universität München).

NUMERO 2/2020

GIORNALE CRITICO DI STORIA DELLE IDEE

RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA

**Critical Journal of History of Ideas
International Review of Philosophy**

FILOSOFIA E STORIA: UNA RELAZIONE ANCORA POSSIBILE?

PHILOSOPHY AND HISTORY: IS A RELATIONSHIP STILL POSSIBLE?

**A CURA DI
GIOVANNI BONACINA**

Il «Giornale Critico di Storia delle Idee» è indicizzato presso le banche dati internazionali per gli studi filosofici *The Philosopher's Index e Philpapers*, oltre che presso il database *ACNP - Catalogo Italiano dei Periodici, Google Scholar e Analecta. Spoglio dei periodici italiani*.

La pubblicazione è classificata dall'Agenzia nazionale di valutazione del sistema universitario e della ricerca (ANVUR) come rivista di Classe A, rilevante ai fini dell'Abilitazione Scientifica Nazionale (ASN), per l'Area 11 - Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche -, settore concorsuale 11/C5 - Storia della Filosofia.

La rivista si avvale di un *codice etico* ordinato secondo gli standard indicati dal COPE (*Committee on Publication Ethics*) nel *Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors*. I testi devono essere conformi alle norme scientifiche, etiche ed editoriali indicate sul sito www.giornalecritico.it

La versione elettronica di questo numero sarà disponibile sul sito www.giornalecritico.it a un anno di distanza dall'uscita in formato cartaceo. Sul sito è possibile reperire la versione elettronica dei numeri della prima serie della rivista. La politica editoriale della rivista è orientata verso una tipologia di pubblico scientifico. Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti al processo di *double blind peer review*.



Pubblicazione semestrale: abbonamento annuale (due numeri): 30,00

Per gli ordini e gli abbonamenti rivolgersi a:
ordini@mimesisedizioni.it

L'acquisto avviene per bonifico intestato a:
MIM Edizioni Srl, Via Monfalcone 17/19
20099 – Sesto San Giovanni (MI)
Unicredit Banca – Milano
IBAN: IT 59 B 02008 01634 000101289368
BIC/SWIFT: UNCRITM1234

In copertina: xxxx

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 978885757xxxx
Issn: 2240-7995
ISSN (online): 2035-732x

© 2020 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Registrazione Tribunale di Sassari n. 455 del 14/7/2008

Indice

xx G. Bonacina, *Nota editoriale / Editorial Note*

Filosofia e storia: una relazione ancora possibile?

xx G. Bonacina, *Filosofia e storia: un rapporto ancora possibile?*

xx A. Marmodoro, *In dialogo con la storia della filosofia*

xx A. Tagliapietra, *Il codino di Münchhausen. Sul rapporto della filosofia con la storia*

xx S. Ghisu, *La storia nella storia della filosofia*

xx G. Rametta, *La storia della filosofia, oggi*

xx E. Cafagna, *Al riparo dalle tarme e dai ladri. Sul significato filosofico della storia della filosofia*

xx P. Quintili, *Il «circolo della filosofia e della storia della filosofia» oggi. Una riconsiderazione critica*

xx T.K. Graff, *Providence in Ordinary. On Human Language in Giambattista Vico's The New Science*

xx C. Adinolfi, *Metafisica ed etica della Storia. I Cahiers pour une morale di Jean-Paul Sartre*

xx G.A. Piva, *Storia e storiografia in Richard Rorty tra estraniamento, identificazione ed edificazione*

Italian Thought

xx A. Scuderi, *Vertigini della scrittura. Machiavelli, il campo della sovranità, lo stato medio del popolo*

Controversie

xx G. Ghirelli, *La tentazione della fedeltà. La traduzione secondo Eco, Ricoeur e Ortega y Gasset*

Note critiche

xx A. Bisceglia, *Nascita: una promessa insostenibile. Note sui concetti di temporalità ed eredità a partire dalla nozione fenomenologica della nascita*

- xx E. Maglione, *Il problema del nichilismo e la filosofia contemporanea*
- xx V. Sperotto, *Lo stile che aggira la censura. L'illuminismo democratico di Nicola Fiorentino*

Il «circolo della filosofia e della storia della filosofia» oggi

Una riconsiderazione critica

Paolo Quintili

(Università degli Studi di Roma “Tor Vergata”)

quintili@lettere.uniroma2.it

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Ricevuto: 01/09/2020 – Accettato: 03/11/2020 – Pubblicato: 12/2020

Title: Gentile's «Il circolo della filosofia e della storia della filosofia» Today. A Critical Reconsideration.

Abstract: Starting from a critique of the famous Gentile thesis that philosophy cannot «give itself» except in its history and that it «cannot be divided into separate or separable parts», the essay analyzes the weight that this conception of philosophy has had on Italian philosophical historiography. «Doing philosophy», including the models of Eugenio Garin (philosophy as historical knowledge), Paolo Rossi and Delio Cantimori who also criticized the actualistic and metaphysical presuppositions, signifies do it as Gentile did. Philosophy in Italy has been and still is learned today, for the most part, still «only in its history». The example of the manuals adopted in teaching philosophical discipline in upper secondary schools in Italy is eloquent. To go beyond this model, which still retains its great historical and philological merits (analyzed here), we propose an example of doing philosophy (and teaching it) as a *history of problems*, starting from the problems and philosophical themes of the present. In this sense, a key notion of Western thought is analyzed, the problematic notion of «Nature», faced from multiple points of view: from the theme of the so-called «Human Nature» linked to Greek *physis*, to the hendiadys of nature/culture, and finally, the connection between human nature and political power. It is a new model of «Doing philosophy» that attempts to keep the philological achievements of the Garnian and Gentilian lessons, in order to overcome them, in view of a new critical philosophical thought at the beginning of the 21st century.

Keywords: History of Philosophy, History of Problems, Historical Knowledge, Teaching, Critical Thinking, Nature.

1. *Il modello neoidealistico del «fare storia» della filosofia, in quanto filosofia*

È trascorso oltre un secolo dalla pubblicazione del celebre saggio di Giovanni Gentile, apparso nella rubrica «Varietà» della rivista di Benedetto Croce «La Critica», nel 1909 intitolato: «Il circolo della filosofia e della storia della filoso-

fia». Il filosofo di Castelvetro asserriva, con grande chiarezza, il concetto – anche metodologico, che per la storiografia filosofica avrebbe ispirato il suo lavoro di editore dei grandi testi della tradizione italiana, da Bruno a Galilei – della «medesimezza» della filosofia e della sua storia. E dunque la filosofia come scienza unitaria dello Spirito si risolverebbe tutta nella sua storia; la quale a sua volta, rettamente intesa, è *filosofia*. *Voilà* il «circolo». Tale concetto veniva elaborato con diretto riferimento al modello vichiano della storia in quanto scienza. Val la pena di ricordarne l'*incipit*:

L'intrinseca medesimezza della filosofia e della sua storia, – uno dei principii fondamentali della storia hegeliana della filosofia, – è una conseguenza necessaria – come credo di avere altrove dimostrato¹ – dello stesso concetto della verità nella filosofia moderna in opposizione al concetto antico, specialmente platonico, della sua trascendenza assoluta. Se la verità è sviluppo; se, come diceva G. B. Vico, la scienza è unità della filosofia e della filologia, la filosofia non si può realizzare se non nella sua storia².

L'approccio idealistico gentiliano di marca hegeliana, ma centrato sulla tradizione italiana d'ispirazione risorgimentale (comune anche a Croce), arriva dunque a postulare l'identità della stessa storia *tout court* con la filosofia, in quanto, secondo i coerenti presupposti dell'attualismo di Gentile, «fuori della filosofia non vedo *attualità* spirituale, né fuori dello spirito vedo realtà di sorta, di cui si possa fare la storia»³. Gli interlocutori critici del discorso attualistico di Gentile sono, da una parte il W. Windelband, autore di un *Die Philosophie im Beginn des 20^{sten} Jahrhundert* (1904-1905), pubblicata nel *Festschrift* dedicato a Kuno Fischer, e dall'altra, ovviamente, l'amico Benedetto Croce, anche lui autore di un testo fondamentale dello storicismo europeo, i *Lineamenti di una logica come scienza del concetto puro* (Napoli, 1905), con cui Gentile ancora dialoga in sintonia, prima della celebre rottura dei decenni successivi⁴. Il testo di Gentile sul «Circolo» ha valore fondatore per gli storici italiani della filosofia; e non solo. Il concetto di una filosofia come coincidente con la sua storia, intendeva anche aggiustare il tiro della tesi del Windelband secondo il quale la «rappresentazione sistematica» della filosofia o «almeno del suo ufficio» è ulteriormente garantita anche dall'«idea indeterminata polisensa (*vieldeutig*)» del filosofare stesso, che ci viene dal «pensiero comune», non filosofico, il quale s'affianca alla «autodeterminazione scientifica della filosofia», a creare «la» filosofia anche comunemente intesa. Tant'è che il senso comune stesso opera scelte decisive, nel collocare nella

¹ «Si veda la mia prolusione: *Il concetto della storia della filosofia*, in *Rivista filosofica*, fasc. settembre-ottobre 1908». È questo il testo preso in considerazione, più tardi, dai numerosi critici dell'approccio neoidealistico alla storia della filosofia, in primis Eugenio Garin (*infra*, nota 10).

² G. Gentile, *Il circolo della filosofia e della storia della filosofia*, in «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia», diretta da B. Croce, 7, 1909, pp. 143-149.

³ *Ibidem*.

⁴ Su queste note vicende vedi la biografia: G. Turi, *Giovanni Gentile. Una biografia*, Firenze, Giunti, 1995; e A. Negri, *Giovanni Gentile*, 2 vol., Firenze, La Nuova Italia, 1975.

categoria dei «filosofi» tale o tal altro personaggio della storia, come una sorta di «materiale», afferma Gentile, che «sta lì bello e preparato per le denominazioni onde la tradizione ha contrassegnati uomini e dottrine come filosofiche»⁵.

Il «circolo» dunque, secondo Gentile, è un circolo *virtuoso*, s'arricchisce di sempre nuove «sintesi a priori» legate all'operazione storiografica – ai singoli «atti storiografici» – e in sé si rinnova con il trascorrere delle epoche. Gentile non ha dubbi:

Questa soluzione del Windelband in sostanza è la vera; perché è la sola che risponde alla realtà del processo dello spirito [...] Ora che significa ciò? Che il circolo additato ancora una volta dal Windelband, sia senza uscita? No, se non si vuol dire che la filosofia, com'è stato pur detto, sia già sempre tutta un circolo. Ma il circolo della filosofia ha quest'uscita o entrata che dir si voglia: la negazione delle parti, ossia l'unità di tutte le parti in cui si vuol dividere.

Gentile qui perviene alla sua tesi attualistica *vincente* – per l'avvenire della stessa storia della filosofia in Italia – e cioè che la filosofia

non si divide in parti separate o separabili. Così il circolo della filosofia e della sua storia non può avere altra uscita che nell'accettazione, per dir così, della sua circolarità: affermando che la filosofia è storia della filosofia e che la storia della filosofia è filosofia, come in fondo suona la risposta del Windelband se si rende più coerente⁶.

Quella di Gentile è, come si sa, una filosofia dell'Unità, secondo l'ammalian-te dettato hegeliano (*das Ganze ist das Wahr*), dell'unificazione parti-tutto che sola è in grado di dare senso al discorso filosofico, e fuori della quale non c'è che «astrazione», «intellettualismo» ecc. La filosofia non ha parti. Della filosofia (*la filosofia eterna, philosophia perennis*) non si possono distinguere sezioni speciali (morale, politica, psicologia, metafisica ecc.) ma un solo grande Tutto, una totalità, tenuta insieme dall'atto eterno dello Spirito che pensa e fa la sua storia. Dunque della filosofia – che Gentile arriva a definire come essenzialmente «metafisica»⁷ – occorre studiare gli autori, i «classici» che esprimono variamente quello Spirito, secondo i suoi diversi momenti – gli altri filosofi, i cosiddetti «minori», sono svalutati a strumenti di contorno, abbandonati al cosiddetto «filologismo» dei piccoli storiografi⁸ – che vanno compresi, ugualmente, nella loro unità.

⁵ G. Gentile, *Il circolo* cit., p. 144.

⁶ *Ibidem*, pp. 144-145. Su questo punto di metodo, Eugenio Garin stesso sarà gentiliano, *supra*, § 2.

⁷ *Ivi*, p. 149.

⁸ Esempio, al riguardo, è ancora il giudizio alquanto sprezzante di uno degli ultimi storici «attualisti» della filosofia, A. Negri, *Storia della filosofia ed attività storiografica*, Roma, Armando Editore, 1972, p. 101: «Viviamo in un tempo in cui c'è ormai, anche lo specialista nella diciottesima parte di uno spillo storiografico, lo specialista in capocchie di spillo storiografiche. Ed è questo tempo ad essere estremamente ostile all'*homo ludens*, a creargli intorno un'aria mefitica in cui non può respirare più».

La gran parte della migliore storiografia italiana del secondo dopoguerra si è adoperata a contestare, a criticare e a superare questo approccio attualistico alla storia della filosofia, da Eugenio Garin⁹, a Paolo Rossi¹⁰, da Delio Cantimori¹¹ (grande traduttore del primo libro del *Capitale* di Marx¹²) allo stesso storico gentiliano Antimo Negri¹³. Ma – e qui oso avanzare la mia tesi –, tale operazione culturale di critica, pure riuscita sotto molto punti di vista, non ha ottenuto un vero successo finale, sul piano delle concrete pratiche pedagogiche, didattiche e scientifiche correnti. È restato (e resta) fermo il fatto che in Italia ancora oggi la filosofia è appresa sempre e comunque *solo nella sua storia*. E il più delle volte la filosofia a questa sola storia – certo, come scienza filologica dei testi – è ridotta. Gli attuali manuali in uso, in quasi tutti gli istituti secondari superiori italiani per l'insegnamento della Filosofia, sono manuali di Storia della filosofia¹⁴. E sono, senza mezzi termini, assai fedeli all'impostazione metodologica gentiliana indicata nel saggio del 1909. Anche per il senso comune, in Italia, «studiare filosofia» significa conoscere e studiare gli *autori* della storia della filosofia, per coglierne lo «spirito» (il loro nucleo più o meno «eterno» o intemporale); e ciò mi pare sia ancora un dato di fatto evidente.

Com'è possibile, allora, riconsiderare criticamente questa singolare vicenda culturale e intellettuale italiana, del superamento completo nelle idee, nelle ideologie e nelle università, del «gentilianesimo» in filosofia, ossia in teoria, e la sua permanenza di fatto nelle pratiche dell'insegnamento e della coscienza comune del «filosofare»? I grandi storiografi italiani del Novecento hanno contestato il metodo del gentilianesimo – l'unità «a priori» della sintesi storiografica, per «tipi» ed «essenze» eterne («kantismo», «hegelismo», «aristotelismo», «cartesianismo» ecc.) – ma ne hanno mantenuto fermo il principio fondamentale. La filosofia si fa *solo* nella sua storia.

2. Il modello gariniano della «filosofia come sapere storico»

È significativo il fatto che nel saggio d'apertura del lavoro di Garin già menzionato – *La filosofia come sapere storico* (1959) – dal titolo «L'Unità' nella storiografia filosofica», l'autore prenda di petto criticamente il Gentile de *Il concetto della*

⁹ Cfr. E. Garin, *La filosofia come sapere storico. Con un saggio autobiografico*, Roma-Bari, Laterza, 1959¹, 1990².

¹⁰ Cfr. P. Rossi, *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, Torino, Einaudi, 1969, in particolare il primo, lungo saggio del volume: «La storiografia filosofica dell'idealismo italiano» (pp. 17-69).

¹¹ Cfr. D. Cantimori, *Storici e storia. Metodo, caratteristiche e significato del lavoro storiografico*, Torino, Einaudi, 1971.

¹² Cfr. K. Marx, *Il capitale*, Traduzione di Delio Cantimori, Introduzione di Maurice Dobb, Libro Primo: «Il processo di produzione del capitale», Roma, Editori Riuniti, 1968.

¹³ Cfr. A. Negri, *Storia della filosofia ed attività storiografica*, cit.

¹⁴ Non sto qui ad elencare la lista, di titoli tra l'altro assai noti, autorevoli e ben fatti: Reale-Antiseri, Adorno-Gregory-Verra, Abbagnano, Giannantoni, Berti-Volpi, Cioffi-Gallo-Luppi-Vigorelli-Zanette, Givone-Firrao-Mori ecc. ecc.

storia della filosofia [1907], testo contenuto in *La riforma della dialettica hegeliana*, e poi taccia del tutto dell'altro saggio del Gentile di due anni successivo sul *Circolo*, che approfondisce e mette a punto il «principio» attualistico della storia (della filosofia) *come filosofia tout court*. Anzi, nell'aggiunta scritta nel 1989, «Sessanta anni dopo», che chiude la nuova edizione dell'opera, Garin ritraccia il suo percorso formativo giovanile negli anni immediatamente successivi alla Riforma Gentile (1923), sottolineando proprio il merito di questa in rapporto al passato. Tale merito starebbe tutto nell'aver posto il principio del *Circolo*, ossia l'identità della filosofia con la (sua) storia:

In quell'anno [1923] entravano in vigore i nuovi programmi di filosofia introdotti dalla Riforma Gentile: lettura, nei tre anni di liceo, di alcune (quattro) opere di grandi filosofi (antichi, medievali, moderni e contemporanei) con un sobrio commento storico. Era un programma saggio, che poteva riuscire molto fecondo anche perché i testi indicati erano davvero grandi testi [...], e facili a collegarsi con opere e problemi che si studiavano in altre materie. Furono invece molti gli insegnanti che, per pigrizia o impreparazione, rimpiansero il precedente insegnamento sistematico, di elementi di psicologia, logica ed etica, distribuiti nei tre anni del liceo: un insegnamento fatto su manuali spesso sciagurati, oppure molto complessi e poco adatti (per esempio quello di Filippo Masci, arduo anche per l'Università)¹⁵.

Il giudizio del Garin sulla Riforma Gentile è inequivocabile. Il «prima» dell'insegnamento filosofico scolastico, di stampo positivistico – di cui ancora oggi si conosce ben poco, del resto¹⁶ – è relegato in un limbo negativo del quale il giovane intellettuale è stato ben lieto di sbarazzarsi fin da subito, nel corso della propria formazione. Il ciclo di studi del Garin, descritto in questa succinta autobiografia, è marcatamente «gentiliano», nella sostanza: tutto centrato sulle scienze umane; e tra gli studi svolti è quasi del tutto assente quello delle scienze e della filosofia delle scienze, nella dimensione europea che questa disciplina andava acquisendo proprio in quei decenni. Dunque, filologia, storia, letteratura, arti, affiancano e arricchiscono la filosofia nel senso di uno studio rigoroso e scientifico del «testo» in generale, e dei «classici» in particolare¹⁷. La lezione gariniana, pure critica del metodo attualistico, ne ha raccolto pienamente l'eredità, che passò attraverso un affinamento del metodo storico-filologico, contro le tipologie gentiliane, ma dove la filosofia è comunque il prodotto della sua storia, secondo il modello del *Circolo*. Afferma Garin:

Mi ero convinto che studiare un autore significava *leggerlo* in quanto ci aveva lasciato: leggerne ogni pagina, ogni frammento, fino a farne risultare ogni sfumatura di significato, ogni tensione interna, ogni minima variazione di tono, ogni eco di letture,

¹⁵ E. Garin, *La filosofia come sapere storico* cit., p. 119.

¹⁶ Cfr. Vega Scalera, *L'insegnamento della filosofia dall'Unità alla riforma Gentile*, Firenze, La Nuova Italia, 1990.

¹⁷ *Ivi*, pp. 127-129.

di conversazioni, di polemiche, di contrasti. Fondamentale, per questo, mi sembrava scandire nel tempo testi in apparenza compatti, sottolineare le varianti di sensi di un termine, ritrovando oscillazioni, incertezze, conflitti. Ricordo che la mia tesi di laurea aveva al centro la enumerazione dei significati che “amor di sé” (*self-love*) aveva nei *Sermons* di Butler, gli aggettivi a cui si accompagnava, il mutare di tono. Dal nesso fra l'amore di sé e la ragionevolezza, dalla profonda sfiducia nella capacità della ragione, cercavo di far scaturire la tesi del Butler circa il primato della coscienza morale da lui proposto con tanta energia e efficacia¹⁸.

Sono pagine che hanno fatto e fanno, ancora oggi, scuola. Fare filosofia in Italia, dopo Gentile e Garin, significa anzitutto *leggere bene* i testi filosofici, secondo un metodo filologico rigoroso applicato oramai non ai soli «Classici» ma anche ai «Minori»; e questo è uno degli acquisti maggiori della storiografia gariniana, che ci ha insegnato a vedere nei «minori» un'uguale dignità, posti sullo stesso terreno storico dei «maggiori», imponendo anche una giusta revisione (e allargamento) di quest'ultima categoria storiografica («i Classici»). Il merito del Garin è in tal senso immenso, quanto a sviluppo di strumenti di metodo e a finezza di concetto necessari a «fare bene storia» della filosofia. Ma è questo «fare», un fare filosofia *tout court*?

3. La filosofia e la sua storia, come storia dei «problemi». Un nuovo modello.

A nostro avviso un limite forte resta, in questo modello gentiliano-gariniano, erudito e filologico, del fare storico-filosofico, perché certe volte pare adombrarsi, minacciosa, quella figura dello «specialista in capocchie di spillo storiografiche», contro cui mise in guardia, pure in modo sgarbato, l'ultimo degli storici gentiliani della filosofia, Antimo Negri¹⁹. Il rapporto tra storia e filosofia, nel secondo decennio del secolo XXI, diviene sempre più problematico, giusto per il proliferare di ricerche super-settoriali che sembrano in certa misura perdere di vista un'ispirazione minimalmente «attualistica». Attualista non nel senso gentiliano del termine, ma in quello di un'attività intellettuale libera e volta alla *problematizzazione* del presente storico; mentre gli studi universitari (e scolastici in genere) di filosofia in Italia mostrano invece uno scollamento sempre più marcato della ricerca storiografica *dalla filosofia* stessa, intesa – come vorremmo continuare a intenderla – nel senso hegeliano, originario (della stessa disciplina in quanto tale), espresso nella celebre definizione: «La filosofia è *il proprio tempo appreso col pensiero* [...] Riconoscere la ragione come la rosa, nella croce del presente e quindi godere di questa – tale riconoscimento razionale è la *riconciliazione* con la realtà, che la filosofia consente...»²⁰.

¹⁸ *Ivi*, p. 130.

¹⁹ *Supra*, nota 9.

²⁰ G.W.F. Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto. Con le aggiunte compiute da Eduard Gans*, trad. it. a cura di F. Messineo, Roma-Bari, Laterza, 1979, pp. 18-19; il passo è citato in esergo proprio

La storia della filosofia intesa nella maniera per noi oramai tradizionale, ovvero la filosofia *afferrata* nella/dalla sua storia²¹, ha in gran parte perso di vista «il proprio tempo appreso col pensiero», ossia *i problemi del presente* e andrebbe perciò riarticolata appunto nella forma di una storia dei problemi o delle «nozioni» filosofiche fondamentali – esempi: «La Natura», «La Tecnica», «La Storia», «La Coscienza», «La Libertà», «L'Arte», «Il Diritto» ecc. o anche nozioni ancora più contemporanee, come «Il Computer», «La Rete», «La Telematica», «La Società della Comunicazione», «L'Audience», «Il Fumetto»²² ecc. con riferimento alla loro genesi temporale *mirata sul presente*. C'è comunque assoluta necessità di un modello nuovo, diverso di storia della filosofia che colga, e debba cogliere, le questioni «classiche» già affrontate in vario modo (storicizzabile, appunto) dai beneamati «Classici», con riferimento tuttavia al nostro presente.

Il modello che vorremmo proporre qui non è propriamente nuovo in senso stretto, ma fa riferimento, in maniera diretta, alla forma adottata in Francia e nei paesi anglosassoni di insegnare e fare filosofia *per problemi*, nelle scuole e nelle università²³. Da circa trent'anni si discute, in Italia, a livello istituzionale, di una «nuova riforma» dell'insegnamento della filosofia nella scuola secondaria, che svecchi il modello gentiliano-gariniano, per andare in una direzione *più europea*, ma senza successo. La «Commissione Brocca», alla fine degli anni '80 del secolo scorso, aveva avviato un progetto importante che non ha poi avuto seguito (se non in chiave «sperimentale», ossia estemporanea e spesso improvvisata), di estensione dell'insegnamento della filosofia in tutti gli istituti secondari di secondo grado, con la scelta di un metodo storico-problematico e con programmi differenziati per ogni tipo di scuola²⁴.

dal Garin, all'inizio del saggio «Osservazioni preliminari a una storia della filosofia», in *La filosofia come sapere storico* cit., p. 33. Tale saggio fa seguito all'interminabile dibattito, che agitò a lungo la filosofia italiana, nella seconda metà del secolo scorso, sul primato tra Storia della filosofia (Garin) e Filosofia teoretica, nel saggio: «Filosofia e antifilosofia (Una discussione con Enzo Paci)», in *La filosofia come sapere storico* cit., pp. 18-32. Nel terzo decennio del secolo XXI siamo oramai fuori da quel contesto i dibattito ed è possibile ripensare il nesso storia-filosofia su un terreno nuovo, *transnazionale ed europeo*.

²¹ Un ottimo esempio è offerto dall'opera di Jacques D'Hondt (1920-2012); cfr. M. Vadée-J.C. Bourdin (éds.), *La philosophie saisie par l'histoire. Hommage à Jacques D'Hondt*, Paris, Kimè, 1999.

²² Un altro eccellente esempio di come si può (e si deve) far filosofia su queste nozioni fondamentali del nostro presente, come «il proprio tempo appreso col pensiero», lo offre A. Tagliapietra, *Filosofia dei cartoni animati. Un mitologia contemporanea*, Torino, Bollati Boringhieri, 2019, in cui non si tratta di leggere i «Cartoni Animati» da una prospettiva semiologica, artistica, cinematografica ecc. ma specificamente e segnatamente filosofica, come nei cap. 2: «Antropologia del cartone animato. Animare l'inanimato»; e cap. 3: «Ontologia ed estetica del cartone animato». Ci permettiamo di rinviare anche ai nostri fumetti: P. Quintili, *L'Illuminismo a fumetti. 1. L'Illuminismo inglese e scozzese*, Illustrazioni di Norie Kajihara, Roma, Editori Riuniti, 2001; e ID, *L'Illuminismo francese e la Rivoluzione a fumetti*, Illustrazioni di Norie Kajihara, Roma, Editori Riuniti, 2002.

²³ *L'Académie d'Amiens* ha pubblicato un ampio e dettagliato dossier sulla questione dell'insegnamento della filosofia in Francia, dal secolo XIX a oggi, in rete: <http://philosophie.ac-amiens.fr/028-histoire-de-l-enseignement-de-la-philosophie-en-france.html>.

²⁴ Cfr. AA.VV., *Piani di studio della scuola secondaria superiore e programmi dei trienni. Le proposte della Commissione Brocca*, Firenze, Le Monnier, 1992; G. Polizzi, *Programmi e orientamenti*

Oggi il dibattito è fermo alla «riforma Gelmini» (2010) e ai tentativi di aggiustamento, più o meno mirati a estendere l'insegnamento della filosofia fuori dei confini dei Licei, ma più o meno con il medesimo approccio storicistico del passato²⁵. Di più, a nostro avviso è in corso, da oramai oltre un decennio, un vero e proprio «attacco» alla filosofia come pensiero critico-problematico, che ha fatto capo precisamente alla suddetta «Riforma Gelmini»²⁶. Il balletto di proposte, orientamenti, indicazioni, linee ecc. emanate dal 2010 a oggi è risultato essere uno specchietto per le allodole pedagogiche; e la proliferazione di «strumenti» testuali (libri, guide, manuali ecc.) è servita e serve ad autoalimentare l'industria editoriale scolastico-universitaria, lasciando poi la realtà delle pratiche d'insegnamento così come sono, abbandonate a se stesse o alla buona (o cattiva) volontà dei singoli docenti. C'è necessità – invece di discutere interminabilmente di «metodi» (perchè di questo ci si occupa nei diversi documenti orientativi, improntati tutti a un vuoto didatticismo metodologico) –, di gettarsi direttamente, come invitava a fare Hegel, nelle nuove acque filosofiche e imparare a nuotare.

4. *La nozione problematica di «natura»*

Portiamo qui un esempio diretto di come affrontare in modo alternativo, nei primi gradi scolastici del ciclo secondario superiore, l'insegnamento della filosofia, nella sua storia ma mirata al presente (ossia fuori del paradigma gentiliano-gariniano). Si parte dall'analisi di un *problema* specifico, un grande problema, ovvero da una nozione filosofica precisa e importante: *La Natura*. È il primo capitolo di un potenziale Manuale di Storia della filosofia, per nozioni e per problemi. Potremmo articolare il concetto «classico» di natura – dopo un'*Introduzione* che si soffermi sull'etimologia greca di *Physis*, come «schiudimento», «nascimento» e il confronto con le nozioni di «caso» e di «arte/artificio», con relativi testi classici (es. Platone, *Leggi*, X, 889a²⁷) ecc. – in tre capi principali.

nell'insegnamento della filosofia in Italia e in Europa, in Enzo Ruffaldi (a cura di), *Insegnare filosofia*, Scandicci, La Nuova Italia, 1999 [2012²].

²⁵ Armando Girotti, *Riforma Gelmini e insegnamento della filosofia*, Padova, Sapere Edizioni, 2011. L'ultimo documento MIUR relativo alla questione è il dossier: *Orientamenti per l'apprendimento della Filosofia nella società della conoscenza*, disponibile in rete, che lascia intravedere un rinnovamento reale (atteso): <https://www.miur.gov.it/documents/20182/0/Documento+Orientamenti.pdf/14a00e61-8a8e-4749-9245-0d22bbb3c5eb>.

²⁶ Mi permetto di rinviare, su questo punto, a P. Quintili, *La philosophie sous attaque. L'Italie et la philosophie*, intervento al Convegno internazionale dedicato al 150° anniversario della morte di Victor Cousin (Cannes-Paris Sorbonne, 16-31 gennaio 2017: «Mort de l'enseignement philosophique ou épuisement du paradigme cousinien? »), in «I Problemi della Pedagogia», n.1/2018, pp. 147-161, in *Appendice*: « Dernières indications de règlement concernant l'enseignement de la Philosophie en Italie, dans les écoles secondaires, notamment dans les Licei (2010) ».

²⁷ Platone, *Leggi*, in *Opere complete*, vol. 7, a cura di A. Zadro, Roma-Bari, Laterza, 1987, pp. 324-325: «ATENIESE. Le cose più grandi e importanti, dicono, fra quelle sopra elencate e le più belle, sembra le facciano la natura e il caso, e che l'arte faccia quelle meno importanti e più piccole,

1/ Il problema della «natura umana»

Grande tema, originariamente legato a quello della natura *tout court*, può essere sotto-articolato in un'analisi a) dell'«*Insufficienza dello 'stato di natura'*». L'idea di una *originaria* natura cui l'uomo apparterebbe, tutto intero, e tuttavia dal quale, «essere generico», per poter divenire veramente «essere umano», dovrebbe uscire²⁸. E qui il confronto/scontro va ovviamente verso Rousseau e Hegel, fino a una seconda sotto-articolazione, b) «*La definizione dell'uomo e della sua natura con la negatività*», l'uomo trasforma e cambia il proprio ambiente, costume, habitat ecc. sempre a partire da Hegel, Kant, Rousseau, ad es. le filosofie dell'esistenza del Novecento (i possibili testi a riguardo sono tanti²⁹). Dunque si arriva a una terza sotto-articolazione c): «*La 'perfettibilità' tipica dell'uomo, che lo differenzia dalle altre 'nature'*», qui i modelli critici di confronto sono noti: il Rousseau del secondo *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini* (1755)³⁰ e le già citate «obiezioni» di Hegel e Kant. Infine, da questa

l'arte la quale, prendendo dalla natura i principi originari delle opere prime e più grandi, plasma e costruisce tutto ciò che è più piccolo e secondario e che noi tutti chiamiamo 'opera d'arte'....».

²⁸ Cfr. G. W. F. Hegel, *Propedeutica filosofica*, a cura di N. Cantatore e G. Guerra, Roma, Antonio Tombolini Editore, 2017, pp. 212: «Lo stato di natura è la condizione della rozzezza, della violenza e della mancanza di diritto. Gli uomini devono uscirne per entrare nella società statale, poiché soltanto in essa si realizza il rapporto giuridico. *Chiarimento*. Lo stato di natura viene spesso rappresentato come una condizione *più compiuta* per l'uomo, più felice e di migliori, costumi. Per prima cosa va notato che l'*innocenza* in quanto tale non ha alcun valore morale, quando essa è inconsapevolezza del male e deriva dalla scarsità dei bisogni, che possono provocare il male. In secondo luogo, questa è molto più una condizione di *violenza* e di *ingiustizia*, anche perché in essa gli uomini si trattano secondo natura, e proprio secondo natura essi sono *disuguali*, tanto dal punto di vista della forza corporea, quanto da quello delle disposizioni spirituali, e fanno valere queste differenze l'una contro l'altra, con la violenza o con l'astuzia».

²⁹ Cfr. I. Kant, *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Lo stato di diritto*, a cura di N. Merker, Roma, Editori Riuniti, 1973, pp. 51-55; E. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1967, pp. 7-8: «L'homme lutte avec ses congénères pour son habitat, [...] pour la nourriture, mais ce n'est pas assez pour lui d'avoir chassé le concurrent, l'adversaire ; il veut le détruire ou le forcer à se soumettre à lui et à reconnaître sa maîtrise et sa domination, à faire à sa place ce que, jusqu'ici, il avait fait lui-même, à transformer ce que la nature présente immédiatement à l'homme, à chercher, produire, préparer la nourriture, la maison, à garder les femmes, à élever les enfants. En somme, l'homme ignore ce qu'il veut. Mais il sait très bien ce qu'il ne veut pas: [...] l'homme n'est pas ce qu'il est [...] parce qu'il ne veut pas être ce qu'il est, parce qu'il n'est pas content d'être ce qu'il est, d'avoir ce qu'il est. Il est l'animal qui parle, un des animaux qui parlent, mais il est le seul animal qui emploie son langage pour dire Non».

³⁰ Cfr. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, in *Œuvres complètes*, éd. par B. Gagnebin e M. Raymond, vol. III, Paris, Gallimard, 1964, p. 142: «Il y a une autre qualité très spécifique qui les distingue, et sur laquelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectionner; faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres, et réside parmi nous tant dans l'espèce que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle était la première année de ces mille ans. Pourquoi l'homme seul est-il sujet à devenir imbécile? N'est-ce point qu'il retourne ainsi dans son état primitif, et que, tandis que la bête, qui n'a rien acquis et qui n'a rien non plus à perdre, reste toujours avec son instinct, l'homme rependant par la vieillesse ou d'autres accidents tout ce que sa *perfectibilité* lui avait fait acquérir,

sotto-articolazione antropologica, si procede alla quarta, di carattere morale e etico-politico, della nozione di natura, d) «*L'idea di natura e il suo carattere normativo*», dove più che di una natura reale, si tratta di una natura immaginata, agognata e concepita come valore-limite. *Physis kryptestai philei*³¹, «la natura ama nascondersi», in un luogo u-topico e ideale, un «Altrove»³² che resta molto spesso al di là delle possibilità di esperienza umana, ma in cui giace la visione di una felicità piena, lungi dall'essere compiuta. È un aspetto fondamentale della nozione di natura riferita all'umano e all'umanizzazione del naturale³³. E da qui passiamo al secondo capo principale:

2/ *Natura e cultura*

L'endiadi è conseguente al discorso analitico precedente sulla natura umana, la quale si offre, nella sua dimensione compiuta, come *natura culturale*. Una prima sotto-articolazione fondamentale è a) «*Natura umana e società*». Anche qui si può partire da Platone, e dal celebre mito della creazione delle stirpi, di Epimeteo e di Prometeo, nel *Protagora* (320c-322e). Al momento della creazione

retombe ainsi plus bas que la bête même? Il serait triste pour nous d'être forcés de convenir que cette faculté distinctive et presque illimitée, est la source de tous les malheurs de l'homme; que c'est elle qui le tire, à force de temps, de cette condition originaire, dans laquelle il coulerait des jours tranquilles et innocents; que c'est elle qui, faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tyran de lui-même et de la nature».

³¹ Cfr. G. Colli, *La natura ama nascondersi. Physis kryptestai philei*, Milano, Adelphi, 1988 [1948¹].

³² Cfr. il nostro *L'Ailleurs chez Rousseau. La cité et la campagne*, in J.-M. Counet, *La citoyenneté*, Actes du XXXIV^{ème} Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de langue française (AS-PLF), n-Paris-Dudley, Peeters Publishers, pp. 127-139.

³³ Cfr. S. Moscovici, *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1967, pp. 43-44: «Les difficultés commencent lorsqu'on est sommé de désigner cette nature et d'en cerner le caractère normatif. Les deux doctrines prévalentes à ce sujet divergent fortement. La première projette cet ordre aux débuts brillants de l'espèce. Alors l'humanité en pleine sympathie avec son milieu accédait, sans effort excessif, aux choses auxquelles son appétit l'inclinait. Les créatures végétales et animales, l'eau, le vent, étaient à son niveau, elle les comprenait par communication spontanée, intuitive, grâce à un code pré-établi entre son âme et le monde. Tout ce qui écarte l'homme de cet état premier le rattache au domaine des artifices qui conviennent si peu au substrat organique de l'espèce, qu'ils surchargent et gauchissent. Par l'invention, de tous côtés, de structures inanimées, de nourritures chimiques, d'œuvres conçues grâce à des manipulations auxquelles font défaut le souffle de la vie et la finesse du sentiment, c'est une réalité déshumanisée qui s'installe. Notre nature subit nécessairement une altération profonde. C'est justement à ce propos que surgit l'incertitude. L'état naturel authentique est toujours un 'ailleurs' [...]. Cependant, tout en sachant que cet état est révolu, on ne réussit pas à le définir avec précision. L'appel du 'retour à la nature' est puissant. *Mais à quelle nature ?* La seconde croyance, celle du progressisme naturel, décrit les débuts d'une humanité encore plongée dans le monde animal, à l'existence précaire, livrée à l'ignorance, aux hasards de la maladie, des saisons et de la pénurie. L'essentiel est de sortir de l'engourdissement originel. La robustesse et l'intelligence de notre espèce augmentant, les sciences parviennent à pallier les infirmités de notre constitution. Pourvu que l'on ne songe à ce passé que pour s'en détourner, on parviendra, dans l'avenir, à maîtriser l'univers qui aura enfin trouvé un antagoniste à sa taille. Aussi cette doctrine, forte de maint exemple, soutient-elle que la perfection de nos instruments et de notre savoir nous achemine vers l'état de nature transparent et achevé».

del mondo, dalla terra e dal fuoco, gli dèi incaricarono Epimeteo di assegnare a ciascuna specie animale delle qualità adatte a sopravvivere.

Ad alcuni assegnava forza senza velocità, mentre forniva di velocità i più deboli» e a tutti, in vari modi, i mezzi per la sopravvivenza. Volendo aiutarli a sopportare le diversità delle stagioni e dei climi, li rivestì di spesse pellicce e li dotò di zoccoli e di corna ecc. «Solo che Epimeteo, al quale mancava compiuta sapienza, aveva consumato, senza accorgersene, tutte le facoltà naturali in favore degli esseri privi di ragione: gli rimaneva ancora da dotare il genere umano e non sapeva davvero cosa fare per trarsi d'imbarazzo». A questo punto, Prometeo, venuto a controllare il lavoro del fratello, è sorpreso nel constatare che questi aveva dimenticato di provvedere la razza umana di mezzi adeguati: «vede che tutti gli altri esseri viventi armoniosamente posseggono di tutto, e che *invece l'uomo è nudo, scalzo, privo di giaciglio e di armi*».

Quindi Prometeo, non sapendo cosa fare, ruba ad Efesto e ad Atena il fuoco e la conoscenza tecnica (*èntechnos sofia*), poi ne fa dono all'uomo per permettergli così di sopravvivere³⁴.

Questo grande mito – che può essere letto e commentato in classe – sta a significare che l'essere umano, in «natura», è originariamente *nudo* e non riesce a proteggersi se non facendo ricorso agli artifici dell'utensileria³⁵ e, in ultima istanza (come sostiene Protagora), alle risorse dell'arte politica, che è una vera e propria scienza³⁶. Questa nudità primitiva è stata quindi coperta, per così dire, da ciò che gli antropologi moderni, dopo J.-J. Rousseau³⁷, chiamano *la cultura*, che designa «*l'insieme delle forme acquisite di comportamento di un gruppo di individui uniti da una tradizione comune, trasmesse dall'educazione*»³⁸.

Il fatto constatabile che l'uomo è l'animale naturalmente culturale, che attua la propria stessa natura tramite artifici (ad. es. il linguaggio), si manifesta in modo chiaro nel caso dei «bambini selvaggi». Il caso del piccolo selvaggio Victor de L'Aveyron (1785-1828) – bambino dell'apparente età di 12 anni ritrovato tra le foreste dell'Aveyron in Francia, privo di linguaggio –, caso studiato dal medico e pedagogista francese Jean Itard (1774-1838) sul finire del secolo XVIII, attesta con chiarezza che la mancanza di contatto con altri uomini in società, e privo di stimoli «tecnici», l'uomo non differisce molto da altri animali bipedi, come i primati: «sarebbe uno dei più deboli e dei meno intelligenti tra gli animali»³⁹. *L'enfant d'Aveyron* sarebbe quindi l'unico esemplare di uomo al vero «stato di natura»?

³⁴ Platone, *Protagora*, trad. it. di F. Adorno, in *Opere*, vol. 1, Roma-Bari, Laterza, 1974, pp. 1079-1080.

³⁵ Cfr. D. Morris, *La scimmia nuda. Studio zoologico sull'animale uomo*, trad. it. a cura di M. Bergami, Milano, Bompiani, 2017 [1967¹].

³⁶ Cfr. J. Brun, *La nudité humaine*, Paris, Fayard, 1973.

³⁷ Cfr. C. Levi-Strauss, *Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo*, in J.-J. Rousseau, *Emilio, o dell'educazione*, a cura di P. Massimi, Milano, Mondadori, 1997, pp. 701-711: «Postfazione».

³⁸ Margaret Mead, *Société, traditions et technologie*, Paris, Unesco, 1953, p. 13 [traduzione nostra].

³⁹ J. Itard, *Mémoire sur Victor de l'Aveyron*, in L. Malsoni, *Les Enfants Sauvages*, Paris. U.G.E. 10/18, 1984, pp. 24-25: «Jeté sur ce globe sans forces physiques et sans idées innées, hors d'état d'obéir par lui-même aux lois constitutionnelles de son organisation, qui l'appellent au premier

È certo, tuttavia, che l'uomo è se stesso solo grazie alla società. Ma il concetto di una generica «società umana» basta essa sola a caratterizzare ciò che vi è di *originale* (non certo di «speciale»⁴⁰) nell'uomo in rapporto all'animale? La risposta può anche essere negativa. E qui perveniamo ad un'altra sotto-articolazione possibile del concetto di «natura», in forma di domanda: b) «*La società è una contro-natura?*». Gli antropologi e gli psicologi sociali più accorti (più filosofi) ci mettono in guardia contro una certa concezione pseudo-evoluzionista della società, una società «contro natura» (Moscovici) appunto, alimentata da un disconoscimento dei popoli «aborigeni» (ossia autoctoni, indigeni) o «selvaggi», e generatrice di *etnocentrismo*, neologismo-chiave utilizzato da C. Lévi-Strauss per designare quell'atteggiamento che consiste nel «*ripudiare puramente e semplicemente le forme culturali: morali, religiose, sociali, estetiche, che sono più lontane da quelle alle quali noi [occidentali] ci identifichiamo*»⁴¹.

Anche Serge Moscovici osserva che l'intolleranza, il razzismo e la xenofobia – prodotti dell'etnocentrismo – derivano da quest'idea di società «contro natura» che è generata da un'implicita (e ingenua) visione della natura stessa, come il luogo del puro biologico *inculturale*:

La foi dans l'existence d'une seconde nature, culturelle, surajoutée au substrat intact d'une première nature, biologique, est des plus tenaces. [...] Amalgamés, l'individu, l'animal, l'instinct, d'un côté, le collectif, l'homme, la raison ou la loi, de l'autre côté, rendent manifeste la cloison étanche qui sépare la fonction biologique de la fonction sociale. [...] La fragilité de ce partage commence à nous apparaître. [...] Bref, la société existe partout où existe la matière vivante relativement organisée: elle n'a pas commencé avec notre espèce et rien ne laisse supposer qu'elle disparaîtra avec nous. [...] Aussi bas et aussi loin que l'on descende sur l'échelle de l'évolution, on n'arrive pas à déceler l'existence d'un individu biologique, totalement non social. [...] De grands efforts intellectuels ont été dépensés pour trouver les racines de la société, système exclusivement humain, dans la nature: on l'imaginait comme un ordre triomphant du désordre, celui-ci animal, s'entend. Les observations auxquelles je fais

rang du système des êtres, l'homme ne peut trouver qu'au sein de la société la place éminente qui lui fut marquée dans la nature, et serait, sans la civilisation, un des plus faibles et des moins intelligents des animaux: vérité, sans doute, bien rebattue, mais qu'on n'a point encore rigoureusement démontrée... Les philosophes qui l'ont émise les premiers, ceux qui l'ont ensuite soutenue et propagée, en ont donné pour preuve l'état physique et moral de quelques peuplades errantes, qu'ils ont regardées comme non civilisées parce qu'elles ne l'étaient point à notre manière, et chez lesquelles ils ont été puiser les traits de l'homme dans le pur état de nature. Non, quoi qu'on en dise, ce n'est point là encore qu'il faut le chercher et l'étudier. Dans la horde sauvage la plus vagabonde comme dans la nation d'Europe la plus civilisée, l'homme n'est que ce qu'on le fait être; nécessairement élevé par ses semblables, il en a contracté les habitudes et les besoins; ses idées ne sont plus à lui; il a joui de la plus belle prérogative de son espèce, la susceptibilité de développer son entendement par la force de l'imitation et l'influence de la société».

⁴⁰ Cfr. il grande libro di F. Ferretti, *Perché non siamo speciali. Mente, linguaggio e natura umana*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

⁴¹ C. Lévi-Strauss, *Race et Histoire*, Paris, Unesco, 1952, p. 19.

allusion nous informent que l'homme, s'il est arrivé autrement que la majorité des êtres vivants à instaurer un tel système, n'a pas pour autant accompli un acte exceptionnel ; *il a suivi une tendance commune à tous*⁴².

Non v'è cesura, in questa prospettiva, tra uomo, società e natura; e l'uomo risulta dunque essere (terza sotto-articolazione) c) «*Un essere sociale 'dotato di cultura'*», espressione/definizione coniata dall'etnologo e scrittore surrealista Michel Leiris (1901-1990), il quale ci sollecita con questa domanda di *culturalità naturale* come carattere «originale» dell'uomo, legata anzitutto al corpo e all'esperienza vissuta (e vivibile) del suo corpo, attraverso il linguaggio:

Les connaissances que la science occidentale de ce milieu du XX^e siècle possède en matière d'ethnographie, branche du savoir aujourd'hui constituée en discipline méthodique, permettent d'affirmer qu'il n'existe actuellement pas un seul groupe humain qu'on puisse dire "à l'état de nature". Pour en être assuré, il suffit de prendre en considération un fait aussi élémentaire que celui-ci: nulle part au monde on ne trouve de peuple où le corps soit laissé à l'état entièrement brut, exempt de tout vêtement, parure ou rectification quelconque (sous la forme de tatouage, scarification ou autre mutilation), comme s'il était impossible – si diverses que soient les idées dans le domaine de ce qu'en Occident on nomme la pudeur – de s'accommoder de ce corps en le prenant tel qu'il est de naissance. L'homme à l'état de nature est, en vérité, une pure vue de l'esprit, car il se distingue de l'animal précisément en tant qu'il possède une culture, dont même les espèces que nous considérons comme les plus proches de la nôtre sont privées, faute d'une intelligence symbolique suffisamment développée pour que puissent être élaborés des systèmes de signes tels que le langage articulé et fabriqués des outils qui, valorisés comme tels, sont conservés pour un usage répété. S'il n'est pas suffisant de dire de l'homme qu'il est un *animal social* (car des espèces très variées d'animaux vivent elles aussi en société), il peut être défini comme un *être doué de culture*, car, seul de tous les êtres vivants il met en jeu des artifices tels que la parole et un certain outillage dans ses rapports avec ses semblables et avec son environnement⁴³.

Una quarta sotto-articolazione dell'endiadi natura-cultura è offerta dalla definizione della cultura come codice di «regole», che vengono condivise da una collettività di uomini, «aborigeni» o «civilizzati» (ossia appartenenti al Primo o

⁴² S. Moscovici, *La Société contre nature*, Paris, U.G.E. 10/18, 1972, pp. 27-37, conclude l'autore: «L'inassouvie intolérance à l'altérité, passion nourricière de notre pensée, nous a poussés à voir un néant dans ce qui ne nous reflète pas, à restituer le différent comme lacunaire. Démarches parfaitement justifiées à partir de l'erreur initiale commise en identifiant les collectivités aborigènes, par exemple, à une ébauche barbare du système social à son point de jonction avec le système naturel, quand tout nous montre qu'elles ont suivi une évolution remarquable, distincte de la nôtre. Cette dernière, comparée à la leur, se révèle en fin de compte moins résistante au temps qui l'engendre et qu'elle engendre. Couverte par cette erreur, l'œuvre de la culture a pu être œuvre de destruction, parce que ses protagonistes se sont toujours donné le droit d'annihiler les débris d'un passé qu'elle estimait avoir mandat d'assimiler et d'effacer».

⁴³ Michel Leiris, *Cinq Études d'ethnologie. Le racisme et le Tiers Monde*, Paris, Gonthier-Média-tions, 1951, pp. 35-36.

al Secondo mondo) che siano: d) «*La regola, segno della cultura*». Ancora una volta è l'antropologo-filosofo C. Lévi-Strauss a indicarci una via di comprensione di questo concetto essenziale. Il mondo delle regole si confronta costantemente con il disordine, il caos e l'entropia, da intendersi non come anomalie bensì quali correlati dialettici del «regolare» o del «normale». Affermò Lévi-Strauss, in un'opera ormai celebre (*Le strutture elementari della parentela*):

Cette absence de règles semble apporter le critère le plus sûr qui permette de distinguer un processus naturel d'un processus culturel. Rien de plus suggestif, à cet égard, que l'opposition entre l'attitude de l'enfant, même très jeune, pour qui tous les problèmes sont réglés par de nettes distinctions, plus nettes et plus impératives, parfois, que chez l'adulte, et les relations entre les membres d'un groupe simien, tout entières abandonnées au hasard et à la rencontre, où le comportement d'un sujet n'apprend rien sur celui de son congénère, où la conduite du même individu aujourd'hui ne garantit en rien sa conduite du lendemain. C'est, en effet, qu'il y a un cercle vicieux à chercher dans la nature l'origine de règles institutionnelles qui supposent – bien plus, qui sont déjà – la culture, et dont l'instauration au sein d'un groupe peut difficilement se concevoir sans l'intervention du langage. La constance et la régularité existent, à vrai dire, aussi bien dans la nature que dans la culture. Mais, au sein de la première, elles apparaissent précisément dans le domaine où, dans la seconde, elles se manifestent le plus faiblement, et inversement. Dans un cas, c'est le domaine de l'hérédité biologique, dans l'autre celui de la tradition externe. On ne saurait demander à une illusoire continuité entre les deux ordres de rendre compte des points par lesquels ils s'opposent⁴⁴.

Alla diversità delle società corrisponde dunque la diversità delle culture, mentre l'*universale* (oggetto della filosofia), ossia ciò che è comune a tutti gli uomini, è il segno della loro natura. È quanto afferma, del resto, lo stesso Lévi-Strauss, quando chiosa: «*Asseriamo dunque che tutto ciò che è universale nell'uomo dipende dalla natura e si caratterizza per la spontaneità, che tutto ciò che è sottoposto ad una norma, appartiene alla cultura e presenta gli attributi del relativo e del particolare*»⁴⁵. Ma a questo punto l'antropologo-filosofo segnala il fatto, unico nel suo genere, della proibizione dell'incesto. Come istituzione, tale proibizione dipende dalla regola, dunque dalla «cultura»; ma nello stesso tempo è un fenomeno universale e appartiene, come sembra, all'ambito della «natura». La natura umana ha questo di originale, che si radica nel culturale, e la cultura fa parte integralmente della natura dell'uomo.

C'è infine l'aspetto biologico dell'uomo e della *regola*. E qui giungiamo alla quinta e ultima sotto-articolazione dell'endiadi natura/cultura: e) «*Civilizzazione e patrimonio ereditario*». L'uomo, come tutti gli animali, è dotato di una *natura fisiologica* che non potrebbe mai essere modificata dalle regole e dalle abitudini

⁴⁴ C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Berlin-New York, Mouton-De Gruyter, 2002 [1947¹], p. 9.

⁴⁵ *Ivi*, p. 10.

sociali, cioè dalla cultura. Il costume, la consuetudine, non possono diventare «natura». Senza il supporto sociale tutto, per l'uomo, sarebbe indefinitamente da riiniziare sul piano culturale. Solo che sappiamo, ora, che il carattere proprio dell'uomo è precisamente quello di non attenersi mai alla sua sola natura biologica, ma al contrario di superarla, di trascenderla. Quello che chiamiamo «progresso», «civiltà», dunque, non è una fatalità naturale, genetica, ma è opera dell'uomo. La «natura umana» vive dentro questa contraddizione, dentro questo apparente paradosso. È quanto un grande biologo e umanista. Jean Rostand (1894-1977) ha saputo ben rilevare, ossia (contro le tesi celebri di Lamarck) la *non trasmissibilità dell'acquisito*:

Beaucoup d'auteurs ont supposé que les adjonctions successives qui constituent le progrès de la civilisation dans l'ordre intellectuel et moral, avaient pu retentir à la longue sur la substance même de l'homme. Quelque chose de l'acquis serait devenu inné. L'hérédité sociale se serait convertie en hérédité organique. Certes, nul n'a jamais pensé que cette conversion se fût accomplie selon des modes précis, et que, même après des millénaires de haute civilisation, les petits d'homme dussent venir au monde avec une science ou une morale infuses; mais on a pu présumer que les humains, à force d'avoir appris et compris, étaient devenus plus aptes à apprendre et à comprendre, qu'à force d'avoir redouté et respecté les règles sociales, ils étaient devenus plus enclins à obéir. Bref, sans que le contenu de la civilisation se fût inscrit dans le patrimoine héréditaire de l'espèce, elle s'y serait inscrite par une modification des habitudes et des instincts qui auraient rendu la matière humaine en quelque sorte plus éducable, plus ductile, plus civilisatrice. Si de tels esprits étaient dans le vrai, s'il était réel que le milieu intellectuel et social créé par l'esprit humain retentit sur l'animal humain, s'il le façonnait, s'il le préparait dans l'intimité de sa chair, si la coutume, pour peu que ce fût, devenait nature, alors tous les espoirs seraient permis quant à l'évolution future de notre espèce. De siècle en siècle, l'homme naîtrait mieux adapté à la société; et, ses qualités intellectuelles et éthiques se haussant de génération en génération, il progresserait indéfiniment, dans le sens même que réclament les nécessités collectives. Mais il faut bien rabattre d'un tel optimisme. [...] Il faut renoncer à l'idée que l'état de civilisation ait pu dans le passé modifier la substance humaine, et qu'il soit appelé à le modifier encore dans l'avenir. Tout ce que l'homme s'ajoute par le savoir, la réflexion ou la discipline, lui reste extérieur et superficiel. Ses gènes n'en reçoivent rien et donc, *rien ne s'en inscrit dans l'espèce*⁴⁶.

E giungiamo così al terzo e ultimo capo di questa nozione problematica di natura.

3/ *Natura umana e potere politico*

Nessun filosofo, forse, meglio di Rousseau, ha messo in evidenza la *patogenesi* della società umana (poi borghese), quando questa ha sancito le disuguaglianze (non naturali) tra gli uomini, come prodotto dell'istituzione culturale della socie-

⁴⁶ J. Rostand, *L'Homme. Introduction à l'étude de la biologie humaine*, Paris, Gallimard coll. «Idées», 1941, pp. 52-53.

tà privata. È un testo fondatore della filosofia politica moderna, all'esordio della seconda parte del *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*. È questa dunque la prima sotto-articolazione del rapporto natura (umana) e politica: a) *Il conflitto tra l'uomo e la civiltà*. Osserva Rousseau:

Il primo che, recintato un terreno, ebbe l'idea di dire: Questo è mio, e trovò persone così ingenua da credergli, fu il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, guerre, assassini, quante miserie ed orrori avrebbe risparmiato al genere umano colui che, strappando i paletti o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: Guardatevi dall'ascoltare quest'impostore; siete perduti, se dimenticate che i frutti sono di tutti e la terra non è di nessuno. Ma con ogni probabilità allora le cose erano già arrivate al punto da non poter continuare come prima; infatti questa idea di proprietà, in quanto dipende da molte idee che la precedono e che son potute nascere solo gradualmente, non si formò all'improvviso nello spirito umano: si dovettero fare molti progressi, acquisire molte abilità e conoscenze, trasmetterle ed accrescerle di epoca in epoca, prima di arrivare a questo estremo limite dello stato di natura⁴⁷.

Ecco il paradosso espresso da Rousseau: la *perfettibilità*, caratteristica della natura umana, agisce e può agire, sul terreno sociale, etico e politico, anche in senso negativo; l'uomo può perfezionarsi tanto nel bene, quanto, soprattutto – nell'età moderna e contemporanea – *nel male*.

Se è vero che l'uomo è un essere sociale, questo soggetto naturale deve nondimeno fare un apprendistato della vita in società che comporta dei rischi, delle scelte e, in ultima analisi, dei valori. L'esistenza comunitaria non potrà svilupparsi se non grazie all'intervento di una disciplina collettiva e coercitiva, secondo Rousseau, all'origine della quale c'è un atto di *violenza*. Da ciò il carattere inevitabile del conflitto che opporrà, da sempre, l'individuo alla civiltà, che è opera anche di addomesticamento e di controllo, come asserisce Sigmund Freud studiando la natura biologica e istintiva dell'uomo, centrata sulla sessualità. L'essere umano sociale deve rifiutare i desideri più profondi, legati alla sua natura di essere naturalmente «libidico», e piegarsi alle ingiunzioni (alle regole) della società. Come Freud sottolineò con forza, l'uomo deve controllare, dominare il «principio di piacere» e fare posto al «*principio di realtà*». Un «dominio» che è la fonte di molteplici forme di nevrosi e di altre patologie mentali⁴⁸.

⁴⁷ J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze, Sansoni, 1972, p. 60.

⁴⁸ Cfr. S. Freud, *Il disagio della civiltà* [1931], a cura di S. Mistura, trad. it. di E. Ganni, Torino, Einaudi, 2009, p. 137-138: «Al culmine di un rapporto d'amore, per l'ambiente non resta alcun interesse; la coppia di innamorati basta a se stessa, non ha nemmeno bisogno del figlio in comune per essere felice. In nessun altro caso *Eros* rivela così chiaramente la sua essenza più profonda, l'intento di fare di una pluralità uno; ma quando, come è ormai proverbiale, nell'innamoramento di due persone raggiunge lo scopo, non vuole andare oltre. Fin qui potremmo benissimo immaginare una comunità civilizzata composta da simili individui doppi che, saziati libidicamente in se stessi, fossero collegati dal lavoro e dagli interessi comuni. In tal caso, la civiltà non dovrebbe sottrarre energia alla sessualità. Ma questa auspicabile condizione non esiste e non è mai esistita; la realtà ci insegna che la civiltà non si accontenta dei legami che sinora le sono stati concessi, che vuole

Per altro verso, un'altra sotto-articolazione del rapporto natura/politica è offerta dalla concezione pessimistica della natura umana – all'opposto di quella di Rousseau – che ebbe Machiavelli, il quale mise in evidenza la naturale crudeltà dell'essere umano, l'astuzia che lo connota, al servizio del potere e dell'azione politica in società. Ecco la seconda sotto-articolazione: b) *Il potere e la democrazia opposti alla natura*. Consigliando al Principe di «essere volpe per riconoscere le trappole e leone per far paura ai lupi», Machiavelli afferma il principio, celebre, che «il (giusto) fine giustifica i (malvagi) mezzi», secondo i principi di un realismo politico che fa passare avanti gli interessi dello Stato e della cosa pubblica, rispetto alle strette esigenze della morale personale. È il definitivo divorzio della politica dalla morale. Infatti, il potere politico, quanto meno alle origini, favorisce la casta dei governanti e reprime le rivendicazioni del popolo, se necessario, nel caso, con la violenza⁴⁹.

In un testo celebre del 1932 (*Le due fonti della morale e della religione*), alle soglie dell'abisso nazi-fascista in cui stava cadendo l'Europa, Henri Bergson (1859-1941) prende di petto la questione sollevata da Machiavelli, e la prende sul serio, senza condanne o infingimenti, mostrando che la *democrazia*, che è un valore politico acquisito per l'età contemporanea *ma fragile*, la cui ambizione è di riasociare, in modo nuovo dopo la lezione machiavelliana, i valori morali ai valori politici, non può apparire che al termine di una lunga evoluzione, di un *progresso reale* dell'umanità. È necessario un vero e proprio cambiamento antropologico, senza il quale ciò che chiamiamo «democrazia» diviene un mero gioco di false apparenze e di maschere (Machiavelli, ancora). Afferma infatti Bergson:

On comprend donc que l'humanité ne soit venue à la démocratie que sur le tard [...]. De toutes les conceptions politiques c'est en effet la plus éloignée de la nature, la seule qui transcende, en intention au moins, les conditions de la « société close ». Elle attribue à l'homme des droits inviolables. Ces droits, pour rester inviolés, exigent de la part de tous une fidélité inaltérable au devoir. Elle prend donc pour matière un homme idéal, respectueux des autres comme de lui-même, s'insérant dans des obligations qu'il tient pour absolues, coïncidant si bien avec cet absolu qu'on ne peut plus dire si c'est le devoir qui confère le droit ou le droit qui impose le devoir. Le citoyen ainsi défini est à la fois « législateur et sujet », pour parler comme Kant. L'ensemble des citoyens, c'est-à-dire le peuple, est donc souverain. Telle est la démocratie théorique. Elle proclame la liberté, réclame l'égalité, et réconcilie ces deux sœurs ennemies en leur rappelant

unire anche libidicamente i membri della comunità, che a questo scopo si serve di ogni mezzo, che favorisce in ogni maniera la creazione fra loro di forti identificazioni, che mette in campo grandi quantità di libido inibita nella meta per rafforzare attraverso rapporti di amicizia i legami all'interno della comunità. Per raggiungere tali obiettivi è inevitabile la limitazione della vita sessuale. Non riusciamo però a comprendere quale necessità spinga la civiltà lungo questo percorso e sia all'origine della sua ostilità nei confronti della sessualità. Deve trattarsi di un fattore perturbante che non abbiamo ancora scoperto».

⁴⁹ Cfr. N. Machiavelli, *Il Principe. Saggi e commenti*, edizione del centenario, a cura di G. Inglese, Roma, Treccani, 2013, p. 122: «Sendo dunque necessitato uno principe sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe e il leone: perché el leone non si difende da' lacci, la golpe non si difende da' lupi; bisogna adunque essere golpe a conoscere e' lacci e leone a sbigottire e' lupi: coloro che stanno semplicemente in sul leone non se ne intendono».

qu'elles sont sœurs, en mettant au-dessus de tout la fraternité. Qu'on prenne de ce biais la devise républicaine, on trouvera que le troisième terme lève la contradiction si souvent signalée entre les deux autres, et que la fraternité est l'essentiel: ce qui permettrait de dire que la démocratie est d'essence évangélique, et qu'elle a pour moteur l'amour. [...] Voilà donc la démocratie dans son essence. Il va sans dire qu'il y faut voir simplement un idéal, ou plutôt une direction où acheminer l'humanité. D'abord, c'est surtout comme protestation qu'elle s'est introduite dans le monde. Chacune des phrases de la *Déclaration des droits de l'homme* est un défi jeté à un abus⁵⁰.

E qui Bergson conclude che tale «sfida» all'abuso è anche una sfida alla e *contro la natura*.

Potremmo concludere ritornando qui sulla tesi fondamentale di Freud e la constatazione che il prezzo da pagare per la conquista di una dimensione «democratica» della natura umana è sempre molto alto e che il pericolo dei «lupi», delle «volpi» e dei «leoni» machiavelliani è sempre lì, presente, sullo sfondo di ogni regime democratico attuale. In questa prospettiva, arriviamo alla terza e ultima sotto-articolazione possibile del tema natura/politica: c) «*La Natura repressa*». E qui chiamiamo in causa il punto di vista «rivoluzionario» di Herbert Marcuse, esposta nel celebre *L'uomo a una dimensione* (1964). L'idea essenziale e, forse, ancora attuale, di Marcuse è che l'umanità invece di obbedire a una sua finalità naturale (l'Eros, di Freud; l'amore/*agàpe*, di Bergson), è sottomessa a una finalità artificiale imposta da interessi economici privati basati su una struttura socio-economica che privilegia certi gruppi sociali contro altri. La *repressione* – politica e libidica – che ne risulta spiegherebbe i disagi e le infelicità di cui soffrono gli uomini contemporanei. È quanto affermarono, negli anni '70 del secolo scorso, ad esempio anche i sostenitori dell'anti-psichiatria: le malattie mentali sarebbero il risultato di un'aggressione della società che soffoca artificialmente la normalità naturale. Scrive l'anti-psichiatra scozzese Ronald D. Laing: «*Noi nasciamo in un mondo in cui l'alienazione ci aspetta. Siamo potenzialmente uomini, ma in stato di alienazione, e questo stato non è semplicemente un processo naturale. L'alienazione, che è il nostro destino presente, è il risultato di una violenza scandalosa perpetrata da certi esseri umani contro altri esseri umani*»⁵¹. La stessa argomentazione propone Marcuse, denunciando

⁵⁰ H. Bergson, *Les deux Sources de la morale et de la religion*, Paris, P.U.F., 1932, p. 151-152, concludendo: «Les formules démocratiques, énoncées d'abord dans une pensée de protestation, se sont ressenties de leur origine. On les trouve commodes pour empêcher, pour rejeter, pour renverser; il est moins facile d'en tirer l'indication positive de ce qu'il faut faire. Surtout, elles ne sont applicables que si on les transpose, absolues et quasi évangéliques, en termes de moralité purement relative, ou plutôt d'intérêt général; et la transposition risque toujours d'amener une incurvation dans le sens des intérêts particuliers. Mais il est inutile d'énumérer les objections élevées contre la démocratie et les réponses qu'on y fait. *Nous avons simplement voulu montrer dans l'état d'âme démocratique un grand effort en sens inverse de la nature*» (corsivo nostro).

⁵¹ R. D. Laing, *La politique de l'expérience. Essai sur l'aliénation*, Paris, Stock, 1969, p. 16, cit. in Clément Rosset, *L'anti-nature. Éléments pour une philosophie tragique*, Paris, P.U.F. 2015, chapitre 2: «Les aléas modernes de l'idée de nature», p. 295 [traduzione nostra].

do i misfatti della «società industriale avanzata», che impone all'umanità una felicità fittizia – quella del mondo dei consumi e dei mercati – cioè una felicità *contro natura*, che causa repressione e nevrosi. E torniamo così alle tesi rousseauiane del secondo *Discorso*.

La filosofia critica di Marcuse è una denuncia di falsi bisogni, «non naturali» e «non-necessari» – per dirla con Epicuro – che la società capitalista impone ai soggetti consumatori, con violenza occulta ma non meno repressiva e disumanizzante:

L'intensità, la soddisfazione e persino il carattere dei bisogni umani, al di sopra del livello biologico, sono sempre stati condizionati a priori. Che la possibilità di fare o lasciare, godere o distruggere, possedere o respingere qualcosa sia percepita o no come *un bisogno* dipende da che la cosa sia considerata o no desiderabile e necessaria per le istituzioni e gli interessi sociali al momento prevalenti. In questo senso i bisogni umani sono bisogni storici e, nella misura in cui la società richiede lo sviluppo repressivo dell'individuo, i bisogni di questo e la richiesta di soddisfarli sono soggetti a norme critiche di importanza generale. È possibile distinguere tra bisogni veri e bisogni falsi. I bisogni 'falsi' sono quelli che vengono sovrimposti all'individuo da parte di interessi sociali particolari cui preme la sua repressione: sono i bisogni che perpetuano la fatica, l'aggressività, la miseria e l'ingiustizia. Può essere che l'individuo trovi estremo piacere nel soddisfarli, ma questa felicità non è una condizione che debba essere conservata e protetta se serve ad arrestare lo sviluppo della capacità (sua e di altri) di riconoscere la malattia dell'insieme e afferrare le possibilità che si offrono per curarla. Il risultato è pertanto un'euforia nel mezzo dell'infelicità. La maggior parte dei bisogni che oggi prevalgono, il bisogno di rilassarsi, di divertirsi, di comportarsi e di consumare in accordo con gli annunci pubblicitari, di amare e odiare ciò che altri amano e odiano, appartengono a questa categoria di falsi bisogni. Tali bisogni hanno un contenuto e una funzione sociali che sono determinati da potenze esterne, sulle quali l'individuo non ha alcun controllo; lo sviluppo e la soddisfazione di essi hanno carattere eteronomo. Non importa in quale misura tali bisogni possano essere divenuti quelli propri dell'individuo, riprodotti e rafforzati dalle sue condizioni di esistenza; non importa fino a qual punto egli si identifica con loro, e si ritrova nell'atto di soddisfarli: essi continuano ad essere ciò che erano sin dall'inizio, i prodotti di una società i cui interessi dominanti chiedono forme di repressione. Il prevalere di bisogni repressivi è un fatto compiuto, accettato nel mezzo dell'ignoranza e della sconfitta, ma è un fatto che deve essere rimosso sia nell'interesse dell'individuo felice sia di tutti coloro la cui miseria è il prezzo della sua soddisfazione. I soli bisogni che hanno un diritto illimitato ad essere soddisfatti sono quelli vitali: il cibo, il vestire, un'abitazione adeguata al livello di cultura che è possibile raggiungere. La soddisfazione di questi bisogni è un requisito necessario per poter soddisfare tutti gli altri bisogni, sia quelli non sublimati sia quelli sublimati⁵².

⁵² H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione. L'ideologia della società industriale avanzata*, Trad. it. di L. Gallin e T. Gian Gallino, Torino, Einaudi, 1967, pp. 63-65.

Abbiamo offerto qui solo un esempio del modo di presentare il rapporto Filosofia (concetti, problemi) e Storia (fatti, testi e documenti), ai fini di un apprendimento corretto e consapevole della nostra disciplina a scuola, in un'articolazione diversa rispetto alla tradizione recente (ma non in contraddizione con essa, per l'attenzione filologica al testo e al contesto)⁵³. Ci auguriamo, concludendo, che un consimile approccio per contenuti e problemi, possa finalmente entrare nei prossimi progetti di «riforma» dell'insegnamento secondario della filosofia in Italia.

⁵³ Un buon manuale di Filosofia per i licei, che procede in tale direzione, il solo, a nostra conoscenza, per ora è quello di S. Givone-F. P. Firrao, *Philosophia/Filosofia. Con Seminari*, 2 vol, Firenze, Bulgarini, 2012.