



Giancarlo Galeazzi

# LE MARCHE DEL PENSIERO

Forme di umanesimo  
e itinerari filosofici  
di pensatori marchigiani  
del '900





QUADERNI DEL CONSIGLIO REGIONALE DELLE MARCHE



Giancarlo Galeazzi

# LE MARCHE DEL PENSIERO

Forme di umanesimo  
e itinerari filosofici  
di pensatori marchigiani  
del '900



QUADERNI DEL CONSIGLIO REGIONALE DELLE MARCHE

“Che si filosofi a Urbino o a Parigi ha poca importanza, importante è come si filosofa.”

Un “tratto della mia personalità è stato dato dal paese in cui sono nato”

*Italo Mancini*



Di due iniziative di carattere filosofico si sono fatte promotrici la Prefettura di Ancona e l'Assemblea Legislativa delle Marche: la cosa è accaduta in occasione delle celebrazioni per l'Unità d'Italia, quando, nell'ambito di molteplici iniziative programmate dalla Prefettura di Ancona, sono stati realizzati - in collaborazione con il Consiglio Regionale delle Marche - il convegno su "*L'Italia del pensiero*" e, l'anno successivo, in ideale continuazione fin dal titolo, il convegno "*Le Marche del pensiero*". A ideare l'iniziativa è stato il professor Giancarlo Galeazzi, il quale da trent'anni guida la Società Filosofica Italiana di Ancona, da lui stesso fondata, e da vent'anni promuove, in collaborazione con enti locali e istituzioni accademiche e culturali, numerose iniziative di grande spessore e di notevole rilevanza a livello locale e regionale, ma con risonanza nazionale. Ebbene, anche in questo caso, il progetto da lui elaborato ha avuto successo.

Il convegno su "*L'Italia del pensiero*", introdotto dal prefetto Paolo Orrei si è svolto nella sala di rappresentanza del Palazzo del Governo e ha visto protagonisti due noti filosofi: Remo Bodei dell'Università della California e Stefano Zecchi dell'Università di Milano, tra l'altro autori, rispettivamente dei volumi: *Il noi diviso* (Einaudi) e *Sillabario per il terzo millennio* (Mondadori). Visto il successo dell'iniziativa, l'anno seguente si è proseguita la riflessione, incentrandola questa volta sulla nostra regione.

Così, nella stessa sede, si è tenuto il convegno su "*Le Marche del pensiero*", ugualmente coordinato dal prof. Galeazzi e ugualmente

articolato in due giornate. La prima giornata è stata dedicata a filosofi marchigiani nati e operati nelle Marche, e si è tradotta in una autopresentazione di due pensatori di rilievo: Roberto Mancini e Luigi Alici, che insegnano all'Università di Macerata: filosofia teoretica il primo e filosofia morale il secondo; i due apprezzati studiosi di etica ed ermeneutica hanno aperto la serie, che prevede in futuro le autopresentazioni di altri filosofi marchigiani: da quelli dell'ateneo urbinato a quelli che insegnano in università fuori della regione. La seconda giornata è stata dedicata ad alcuni filosofi del '900 nati nella provincia di Ancona e precisamente: Rodolfo Mondolfo di Senigallia ed Enzo Paci di Monterado (presentati da Galliano Crinella), Gallo Galli di Montecarotto, Umberto Antonio Padovani e Bruno Leoni di Ancona (presentati da Giancarlo Galeazzi).

Intanto, si è avviata nei "Quaderni del Consiglio Regionale delle Marche" la pubblicazione di alcuni volumi di carattere filosofico legati ad iniziative promosse dai Comuni di Ancona, di Falconara Marittima e di Camerata Picena: così sono stati editi i volumi *La Società Filosofica Italiana di Ancona dalla fondazione a oggi* (n. 154), *Conversazioni filosofiche al Castello* (n. 168) e *Esercizi di pensiero filosofico* (n. 180). Gli studi filosofici nelle Marche hanno una tradizione e rappresentano una realtà vivace sia per la presenza di due importanti Facoltà presso le Università degli Studi di Urbino e di Macerata (*Le città della filosofia*), sia perchè nella nostra regione si tengono da qualche anno con successo alcuni festival della filosofia, che hanno una caratterizzazione originale rispetto ad analoghi appuntamenti che si svolgono in altre parti d'Italia.

La nostra regione, anche dal punto di vista del panorama filosofico, si presenta al plurale, mostrando ancora una volta come ciò costituisca croce e delizia, limite e ricchezza della nostra realtà, oltre ad evocare attraverso i concetti di unità e pluralità, di monismo e pluralismo, alcuni dei temi principali della stessa attività speculativa.

Se ne può avere una riprova con il presente Quaderno, in cui Galeazzi presenta quattordici pensatori marchigiani: oltre ai tre di cui si era occupato nel citato convegno di Ancona (Galli, Padovani e Leoni), anche altri nove (Lanternari, Mondolfo, Montessori e Paci, per la provincia di Ancona; Mancini, Rossi e Garulli, per la provincia di Pesaro Urbino; Betti, Tucci e Medi, per la provincia di Macerata; Matassi per la provincia di Ascoli Piceno). Di ciascuno pensatore fornisce una scheda che fa il punto sul loro pensiero e sulla loro fortuna (*Itinerari filosofici* s'intitola questa parte), e di alcuni offre una riflessione più articolata con saggi che Galeazzi ha scritto in diverse occasioni e pubblicato in diverse sedi (*Forme di umanesimo* s'intitola quest'altra parte). In tal modo, viene offerto un panorama dei filosofi marchigiani del '900, mettendo a disposizione del lettore alcuni strumenti e approcci che possono contribuire a far conoscere meglio questi pensatori.

Si tratta di un'operazione che va al di là dell'ambito filosofico, specialisticamente inteso, in quanto permette d'incontrare personalità che, legate alle Marche, danno lustro alla regione e, in certi casi, permettono di coglierne anche certi tratti identitari. Sotto questo profilo richiamiamo l'attenzione su Italo Mancini, al quale non a caso in questo volume si riserva lo spazio maggiore. D'altra parte, in questa stessa collana si è già prestata attenzione in vario modo a don Italo Mancini, pensatore di statura europea. In primo luogo, direttamente, con due Quaderni: uno dedicato alla ripubblicazione dell'opera *Tre follie*, una serie di conversazioni radiofoniche da lui tenute in un programma mattutino della RAI, e un altro Quaderno dedicato a *Gente di Schieti* sul suo paese natale, dove a Mancini è intitolato un circolo socioculturale e dedicato un monumento; questo secondo volume è un omaggio non solo alla figura complessiva di Mancini, ma anche alle belle pagine che egli ha scritto su Schieti e la sua gente. In secondo luogo, indirettamente, ospitando due volumi: la tesi di laurea su *Pregghiera e filosofia*, che

p. Stefano Troiani elaborò sotto la guida di Italo Mancini, e una raccolta di *Saggi di filosofia* di Galliano Crinella, il quale ne è uno degli allievi che ha dedicato specifiche pubblicazioni al Maestro. Dunque, dei quattordici pensatori, Italo Mancini è quello che di più e meglio esprime l'anima marchigiana e apre allo spirito delle Marche.

Per tutto ciò riteniamo che il presente Quaderno, oltre al suo valore propriamente filosofico, sia significativo anche sul piano più ampiamente culturale, come valorizzazione delle Marche e della cultura che in questa regione si esprime.

D'altra parte, la Regione Marche non da oggi è impegnata su questo duplice fronte nella convinzione che sia suo compito rafforzare l'identità regionale per far conoscere ed apprezzare le Marche non solo *ad extra* ma anche *ad intra*, e tanto più i marchigiani conosceranno la loro terra e i suoi figli più rappresentativi nei vari ambiti, tanto più gli altri sapranno apprezzare la regione e le sue eccellenze, numerose anche in campo culturale.

**Antonio Mastrovincenzo**  
*Presidente del Consiglio regionale delle Marche*

## Premessa

### PENSATORI MARCHIGIANI: UNA ECCELLENZA CULTURALE

1. “*Filosofia a Palazzo*”: questa la formula usata per la rassegna filosofica dedicata a “Le Marche del pensiero”. L’iniziativa, promossa dalla Prefettura di Ancona e dall’Assemblea Legislativa delle Marche, è una ulteriore espressione dell’attività che da trent’anni la Società Filosofica Italiana di Ancona svolge, portando la filosofia in sedi inusuali ma efficaci per rinnovarne la presenza.

Così si può parlare di “*Filosofia a Teatro*” con la fortunata rassegna “Le parole della filosofia” che porta al Teatro Sperimentale, al Teatro Le Muse e al suo Ridotto i maggiori filosofi italiani; di “*Filosofia nel Giardino*” con riferimento alla rassegna “L’ora felice” che si tiene nel giardino pensile di Falconara Alta; di “*Filosofia al Castello*” con riferimento alla rassegna “A confronto su...” che si tiene al Castello del Cassero di Camerata Picena; di “*Filosofia al Parco*” con riferimento all’omonima rassegna che si svolge presso il parco Belvedere di Posatora; di “*Filosofia al Mercato*” con riferimento al Mercato di Ancona o a quello di Falconara dove si sono tenuti incontri rispettivamente per la rassegna “La filosofia nella città” e per la “Mostra del Fumetto”.

E l’elenco potrebbe continuare con la “*Filosofia in Enoteca*” (quella di Enopolis), “*Filosofia in Biblioteca*”, “*Filosofia in Pinacoteca*”, “*Filosofia in Emeroteca*” (quelle comunali di Ancona), “*Filosofia in Libreria*” (quelle di Ancona: dalla Feltrinelli alle Paoline, da Canonici a Fogola), “*Filosofia al Rettorato*” (quello dell’Università Politecnica delle Marche), “*Filosofia all’Accademia*” (quella marchigiana di scienze lettere e arti), tutto ciò senza peraltro trascurare di fare filosofia in luoghi tradizionali come i *centri culturali* (dal “Maritain”

di Ancona al “Pergoli” di Falconara), le *aule scolastiche* (dal Liceo Classico al Liceo Scientifico di Ancona) e le *aule universitarie* (dal Polo teologico marchigiano alla Facoltà di Economia di Ancona).

Ebbene, fra tutte queste sedi, nelle quali si sono svolte manifestazioni culturali di carattere filosofico, spicca quella della Prefettura di Ancona per la simbolicità della sede: il Palazzo del Governo; infatti, il Palazzo rappresenta pasolinianamente il potere, e quindi l'accogliamento della filosofia tra le sue stanze può essere letto come una forma di apertura per marcare l'esigenza di riconoscere - attraverso la filosofia - il bisogno di partecipazione civile e di responsabilità sociale.

Con questo spirito, nell'ambito delle manifestazioni per il Centocinquantesimo dell'Unità d'Italia promosse dalla Prefettura di Ancona, si pensò di inserirvi anche una iniziativa filosofica: “L'Italia del pensiero”, cui ne seguì un'altra l'anno successivo “Le Marche del pensiero”, che specificava in senso regionale la presenza della filosofia attraverso figure di pensatori nati nelle Marche. Questi filosofi di ieri e di oggi erano accomunati dal dato anagrafico spazio-temporale (marchigiano e novecentesco), ma erano diversi culturalmente e politicamente, metodologicamente e teoreticamente, religiosamente e moralmente.

Potremmo addirittura dire che i quattordici pensatori - nati in quattro province marchigiane e operanti nel secolo XX - rappresentano la maggior parte degli orientamenti del secolo scorso (dall'idealismo al marxismo al tomismo, dalla fenomenologia all'esistenzialismo all'ermeneutica) e degli interessi novecenteschi (dalla storia della filosofia alla filosofia teoretica, dalla filosofia della religione alla filosofia della scienza, dalla filosofia della storia alla filosofia del diritto, dalla filosofia politica alla filosofia dell'educazione, dall'etica all'ecologia, all'estetica).

In tal modo, si può ben dire che “le Marche del pensiero” sono lo specchio della filosofia del '900, e lo sono con esponenti di tutto rispetto, alcuni dei quali hanno fatto scuola (da Mondolfo a Leoni,

da Paci a Mancini, da Betti a Tucci, alla Montessori). Per tutto questo può tornare utile segnalarli al di fuori degli studi specialistici. Certamente, la maggior parte dei quattordici pensatori qui presentati è già stata fatta oggetto di numerosi studi: la bibliografia al loro riguardo è significativa. Ma l'intento della iniziativa di Ancona - caldeggiata dal prefetto Orrei e dal presidente Solazzi - non aveva carattere specialistico, bensì divulgativo, nel senso di produrre una prima conoscenza presso un pubblico di non addetti ai lavori filosofici. Infatti, la convinzione alla base de "Le Marche del pensiero" era appunto quella secondo cui si può avere dal punto di vista sociale e culturale una conoscenza di massima dei pensatori del nostro territorio e che magari invogli ad approfondirli.

A questo intento risponde anche il presente volume che si collega alla prima edizione de "Le Marche del pensiero", quando vennero presentati alcuni pensatori di ieri della provincia di Ancona e alcuni pensatori di oggi dell'Università di Macerata. In questo volume, però, non prendiamo in considerazione filosofi viventi, ma ci limitiamo a segnalare pensatori marchigiani del '900. E lo facciamo attraverso delle schede, che sintetizzano la vita e le opere, il pensiero e la fortuna dei quattordici filosofi; di sette di essi, cui nel tempo ho prestato attenzione, presento alcuni saggi che permettono di approfondirne aspetti significativi; abbiamo ripartito questi sette pensatori in tre gruppi, a seconda del loro interesse prevalente: per il rapporto della filosofia con la religione e l'antropologia ricordiamo il metafisico Padovani, l'ermeneuta Mancini e l'epistemologo Garulli; per il rapporto della filosofia con la politica e l'economia ricordiamo il socialista Mondolfo e il liberale Leoni; per il rapporto della filosofia con l'educazione e la scienza ricordiamo la pedagogista Montessori e il fisico Medi.

2. Come è facile constatare, si tratta di pensatori molto *diversi*, ma la diversità ci sta nella storia della filosofia, specialmente nella

filosofia contemporanea. Pensiamo che possa tornare utile evidenziare tale diversità e, insieme, sottolineare aspetti che accomunano: così la messa in luce delle convergenze e delle divergenze tra i quattordici pensatori potrebbe aiutare a leggerli, avvicinandoli (per dirla con i titoli delle due sezioni in cui si articola il volume) ai loro “itinerari filosofici” e alle “forme di umanesimo”, di cui, pur nella diversità, sono sostenitori. Ma vediamo di dare questa presentazione complessiva dei quattordici pensatori.

Potremmo iniziare dicendo che essi sono *rappresentativi* di altrettanti orientamenti tra i numerosi che caratterizzano il frastagliato panorama del Novecento filosofico; e si tratta di orientamenti che hanno svolto un ruolo importante; si va, infatti, dal neomarxismo al neoidealismo, al neotomismo, dall'esistenzialismo alla fenomenologia, all'ermeneutica, dal socialismo al fascismo, al liberalismo, dalla teologia alla scienza, dall'antropologia alla pedagogia).

Non solo: potremmo aggiungere che questi pensatori sono anche rappresentativi di ambiti, caratterizzati dal rapporto della filosofia con la realtà, la religione, la scienza, la società e l'educazione: grandi tematiche che da sempre caratterizzano il pensiero filosofico, ma che nel Novecento hanno rappresentato campi privilegiati di una riflessione per tanti aspetti inedita.

Al di là di questa comune rappresentatività, risulta tuttavia evidente la notevole differenziazione dei quattordici pensatori qui presi in considerazione, a partire da ciò che sembra accomunarli: la *nascita* in territorio marchigiano; infatti per Padovani e Leoni, nati nel capoluogo regionale si tratta, a ben vedere, di un mero dato anagrafico, entrambi lasciarono presto Ancona: Padovani fu essenzialmente di formazione milanese, e Leoni fu essenzialmente di formazione torinese; un po' più legati al territorio furono: Rodolfo Mondolfo, nato a Senigallia e morto a Buenos Aires, Gallo Galli, nato a Montecarotto e morto a Senigallia, Enzo Paci, nato a Monterado e morto a Milano, Maria Montessori e Vittorio Lan-

ternari, nati a Chiaravalle e morti rispettivamente in Olanda e a Roma, Giuseppe Tucci, nato a Macerata e morto a San Polo dei Cavalieri, Paolo Rossi, nato a Urbino e morto a Firenze, Elio Mattassi, nato a San Benedetto del Tronto e morto a Roma: tutti nati nelle Marche, ma che si formarono e insegnarono fuori delle Marche; altri due pensatori della provincia di Macerata, pur essendosi formati e avendo operato fuori della regione, alla loro terra d'origine rimasero collegati, facendovi ritorno periodicamente, Emilio Betti nato a Camerino e morto a Camorciano di Camerino, e Enrico Medi, nato Porto Recanati e morto a Roma (ma sepolto a Belvedere Ostrense); ma soprattutto due pensatori della provincia pesarese - Italo Mancini e Enrico Garulli - hanno una connotazione propriamente marchigiana: nativi rispettivamente di Schieti (presso Urbino) e Peglio (presso Urbania), ai loro paesi di origine rimasero legati e la loro formazione e attività di docenti si svolsero nell'ateneo urbinato. Dunque, marchigiani in diverso modo sono questi quattordici pensatori, nati in provincia di Ancona, di Pesaro Urbino, di Macerata e di Ascoli Piceno.

Ma le differenze continuano a livello di *competenze* disciplinari o di campi di ricerca privilegiati: metafisico e pedagogico fu Galli, religioso e morale Padovani, politico ed economico Leoni, filologico e sociale Mondolfo, scientifico e educativo Montessori, antropologico e sociale Lanternari, fenomenologico e sociale Paci, epistemologico e ontologico Garulli, teologico ed etico Mancini, storico e scientifico Rossi, storico e religioso Tucci, giuridico e metodologico Betti, scientifico e religioso Medi, estetico e musicale Matassi.

Alcuni (Mondolfo, Galli, Padovani, Paci e Mancini) hanno coltivato la storia della filosofia, e sono stati autori di manuali (o dispense) di storia della filosofia, ma l'hanno affrontata privilegiando ottiche diverse: più specificamente storica Mondolfo, teoretica Galli, etica Padovani, religiosa Mancini, interdisciplinare Paci.

Anche i *problemi* posti al centro della loro riflessione sono stati

diversi: prevalentemente politici in Mondolfo, ontologici in Galli, assiologici in Padovani, prassiologici in Leoni, fenomenologici in Paci, pedagogici in Montessori, etnologici in Lanternari, antropologici in Tucci, giuridici in Betti, scientifici in Medi, teologici in Mancini, epistemologici in Rossi e Garulli, estetici in Matassi; più precisamente ancora: soprattutto dell'essere s'interessò Galli, della società Mondolfo, del male Padovani, dell'esistenza Paci, della libertà Leoni, dell'infanzia la Montessori, dell'interpretazione Betti, della ricerca Medi, delle religioni Tucci, Lanternari e Mancini, della scienza Garulli e Rossi, della musica Matassi. Tuttavia, a voler rintracciare *un motivo conduttore* in questi differenti ambiti, lo si potrebbe individuare nel motivo della *libertà*: diversamente connotata, è questione centrale nella riflessione di tutti e quattordici.

Anche dal punto di vista ideologico, ci troviamo di fronte a personalità molto diverse, pur accomunate da un evidente *impegno* speculativo e sociale, che in Galli, Tucci e Betti si è tradotto nell'adesione al fascismo, in Mondolfo e Padovani nell'antifascismo, di stampo rispettivamente socialista e cattolico, in Montessori e Leoni nel liberalismo, in Paci, Lanternari e Matassi nella sinistra, in Medi, Mancini e Garulli nel cattolicesimo democratico: dunque, questi pensatori sono stati anche espressioni di diverse stagioni storico-culturali.

Tuttavia, pur nella diversità teorica e operativa, è stato forte in tutti il *senso dell'impegno culturale*, che ha trovato espressione in molteplici iniziative pubblicistiche e editoriali: fondatori e direttori di riviste come "Il Saggiatore" (Galli), "Il politico" (Leoni), "Hermeneutica" (Mancini), "aut aut" (Paci), "Alle fonti delle religioni", "Asiatica" e "East and West" (Tucci), "Vita dell'infanzia" (Montessori), direttori di grandi opere (Padovani: dalla "Enciclopedia filosofica" alla "Grande antologia filosofica", Rossi: dalla Filosofia alla Scienza), di collane ("Serie Orientale di Roma" Tucci, "Orizzonte filosofico" e "Biblioteca di Hermeneutica" Mancini, "I dilemmi dell'etica" e "Italiana" Matassi).

In ogni caso, pur animati da una differente *vis polemica*, hanno certamente alimentato il dibattito filosofico e sociale del loro tempo. In breve, si deve ribadire la diversità generazionale e culturale, filosofica e ideologica, teorica e pratica di questi pensatori, ma rilevando nel contempo come sia possibile rintracciare nella loro vita e nella loro opera qualche tratto che li accomuna.

Su uno, in particolare, si vorrebbe richiamare l'attenzione, ed è aspetto che ci sembra essere motivo sempre più avvertito nel nostro tempo. Si tratta del tema della *persona* che nei nostri autori risulta declinato diversamente, ma in tutti come rivendicazione che evita l'astrattezza, in quanto coglie la persona nella pluralità dei molti, nella concretezza della esistenza, nella specificità delle individualità, nella rivendicazione della dignità, nell'esercizio della socialità, nella conquista dell'autonomia, nell'apertura all'assoluto, nell'aspirazione alla giustizia, nella ricerca della bellezza, nell'impegno per il progresso, nell'apprezzamento della scienza.

3. Al di là delle (molteplici) differenze e delle (poche) affinità, ciò che è importante sottolineare è che ci troviamo di fronte a pensatori la maggior parte dei quali è di statura internazionale, addirittura in certi casi noti e apprezzati più (o prima) all'estero che in Italia; pensiamo a figure come quelle di Tucci, Montessori, Betti, Mondolfo, Leoni, Rossi.

Ma su due figure vorremmo richiamare subito l'attenzione, quelle di Paci e di Mancini, in quanto sono stati pensatori che hanno attraversato varie esperienze culturali tipiche della filosofia nella prima metà del '900, Paci, e della seconda metà del '900, Mancini: ebbene, nella loro riflessione, si rispecchia gran parte del dibattito filosofico novecentesco, che entrambi hanno saputo riportare in Italia, aprendola così a nuovi orizzonti di pensiero. Non solo: entrambi questi pensatori hanno impegnato la filosofia in una feconda interazione rispettivamente con la letteratura e con la teologia.

Vorremmo, poi, fare riferimento ad altre tre figure: quelle di Montessori, di Lanternari e di Medi, rispettivamente pedagogista, etnologo e fisico: sono stati nei rispettivi campi degli scienziati, eppure vengono qui inseriti tra i pensatori, perché riteniamo che, ferma restando la specificità della loro ricerca, essa si accompagna a una dimensione riflessiva di tipo antropologico ed etico, che ha una valenza almeno implicitamente filosofica. Questo abbiamo cercato di mostrare in saggi (alcuni dei quali qui riportati) che abbiamo ad essi dedicato, e che pertanto ci sembrano giustificare il loro inserimento tra i pensatori marchigiani del '900.

Vorremmo inoltre richiamare l'attenzione su altre due figure, quelle di Mancini e di Garulli, che più di tutte le altre hanno avuto un legame forte con la regione: la loro formazione e il loro impegno si sono attuati nelle Marche, dove hanno insegnato (nell'ateneo urbinato) e operato anche al di fuori della docenza (con altri incarichi). Soprattutto Italo Mancini rappresenta al meglio il senso di una identità marchigiana: per il suo attaccamento alle sue origini (il paese natale Schieti e la sua gente), per il suo radicamento di professore (nell'Università di Urbino), per la sua opera di sacerdote (nella Diocesi urbinata). In particolare ci sembra importante sottolineare il suo rapporto con i giovani, e alcuni fatti aiutano a evidenziarlo: così le sue affollate lezioni alla facoltà di Scienze della formazione prima e di Giurisprudenza poi; le sue seguitissime omelie domenicali nel duomo di Urbino; le sue passeggiate con gruppi di studenti lungo il porticato al centro di Urbino; il suo interessamento alle istanze degli studenti nell'ambito dell'Ente regionale per gli studi universitari (ERSU).

Infine, vorremmo segnalare il fatto che a due figure, quelle di Mancini e della Montessori, è stato riservato uno spazio maggiore, perché ad esse abbiamo prestato ripetuta attenzione; e dei molteplici interventi a loro dedicati, abbiamo selezionato alcuni più significativi per questo volume; abbiamo peraltro lasciato fuori due saggi:

*L'utopia possibile di Italo Mancini e L'umanesimo cosmico di Maria Montessori*, perché costituiscono i saggi introduttivi rispettivamente a *Tre follie* del Mancini e a *Formazione dell'uomo e educazione cosmica* della Montessori, già pubblicati nei "Quaderni del Consiglio Regionale delle Marche", rispettivamente nel 2003 (n. 51, pp. 11-23) e nel 2006 (n. 76, pp. 11-42).

4. Dunque, a diverso titolo e in diverso modo, i pensatori qui segnalati sono figure decisamente rappresentative e anche al presente significative, e non sembra affatto esagerato parlare di vere e proprie *eccellenze*, di cui le Marche devono andare orgogliose, cominciando col conoscerle anche al di fuori dell'ambito universitario o specialistico: sono figure che nei rispettivi campi si sono fatti onore e con il loro contributo torna utile confrontarsi, anche solo a livello di una prima conoscenza. E già a questo livello potrebbe emergere un dato importante.

Infatti, si potrebbe dire che in tutti questi filosofi c'è una attenzione privilegiata per l'*individuo* collocato entro l'orizzonte della *relazionalità*: il che ci sembra dar luogo a un *umanesimo* che vuole valorizzare l'uomo nella sua individualità originale e irripetibile, e insieme nella sua insostituibile socialità, che è dialogica nelle sue espressioni più alte; da qui la consapevolezza che occorre guardarsi tanto dall'individualismo come egocentrismo, quanto dal conformismo come massificazione.

Sono, invece, questi gli atteggiamenti che hanno sempre più presa nel nostro tempo, per cui ci sembra legittimo affermare che i pensatori marchigiani (qui presentati) possono ben costituire un antidoto contro impostazioni caratterizzate dal "trionfo dell'individualismo" e dalla "morte dell'individuo", dal crescente "narcinismo" (mix di narcisismo e cinismo) o dalla diffusa tendenza alla "folla solitaria", dalla inclinazione al "pensiero unico" alla propensione per la "omologazione". Non cedere a queste tentazioni è impera-

tivo cui i nostri pensatori richiamano con modalità e motivazioni diverse, ma pur sempre in modi partecipati e argomentati. Al di là della condivisione o meno delle loro concezioni, quello che conta è il rigore e la responsabilità che essi hanno messo nella loro ricerca: quand'anche sia stata discussa e discutibile, è lezione che non passa.

*Alcuni ringraziamenti non formali, ma veramente sentiti vanno al prefetto emerito di Ancona dott. Paolo Orrei e al presidente dell'Assemblea legislativa delle Marche dott. Vittoriano Solazzi, in quanto hanno sostenuto i due convegni della "Filosofia a Palazzo". In particolare ringrazio la dott.ssa Simona Calcagnini per aver collaborato fattivamente alla realizzazione delle Giornate filosofiche in Prefettura. Ringrazio poi il presidente Solazzi per la pubblicazione nei "Quaderni del Consiglio regionale delle Marche" di questo volume, che a quelle iniziative si collega in modo autonomo, in quanto ne sviluppa il progetto; infatti presenta "saggi" e "schede" su quattordici pensatori marchigiani del '900, in modo da offrire un essenziale quadro delle "forme di umanesimo" e degli "itinerari filosofici" che hanno caratterizzato questi pensatori nati nelle Marche che, a diverso titolo, appartengono ormai alla storia della filosofia contemporanea. Un ringraziamento, infine, va al prof. Gaetano Tortorella, segretario generale del Polo teologico marchigiano, il quale mi ha aiutato nel reperimento e nella selezione dei saggi qui presentati, che sono stati elaborati in occasioni diverse: come relazioni a convegni, come saggi per volumi collettanei, come articoli per riviste e quotidiani, come voci di opere enciclopediche: qui vengono riproposti sostanzialmente nella loro redazione iniziale (pubblicata o inedita), salvo qualche revisione nella forma o piccole riduzioni o integrazioni, che ci sono sembrate opportune.*

## Nota sui testi

*La filosofia tra storia e geografia (Il Montefeltro e la filosofia)*, in “Quaderni marchigiani di cultura”, a. IX (1997), n. 1, pp. 107-112 (articolo per la rivista dell’Istituto marchigiano Jacques Maritain di Ancona)

*La filosofia della religione in Umberto Antonio Padovani*, in “Quaderni di scienze religiose”, a. XIII (2004), n. 21, pp. 69-77 (relazione per la VI “Giornata filosofica” dell’Istituto teologico marchigiano di Ancona, il 22 maggio 2002)

*Italo Mancini. Una filosofia ermeneutica per un cristianesimo aperto*, in “Studium”, a. LXXXIX (1993), n. 4, pp. 562-568 (articolo per la morte di Italo Mancini)

*Italo Mancini: il cristianesimo tra religione e società*, introduzione a *Tre follie*, Città Aperta, Troina 2005, pp. 9-26 (saggio introduttivo per la ristampa del volume *Tre follie* di Mancini)

*Spunti da “Tre follie”: Esserci oggi*, in “Quaderni di scienze religiose”, a. XIV (2005), 23, pp. 126-129 (relazione per il terzo “Incontro in Monastero” dei Gruppi in cammino tenutosi nell’Eremo di San Silvestro di Fabriano e pubblicato nella rivista dell’Istituto Superiore Marchigiano di Scienze Religiose)

*La questione antropologica in Italo Mancini:*, in “Notes et documents”, a. XXXV (2012) n. 24, pp. 71-79 (articolo *a vent’anni dalla morte del filosofo urbinato un invito a rileggere “Tornino i volti”* per la rivista dell’Istituto internazionale Jacques Maritain di Roma)

*Italo Mancini: filosofia e nuova evangelizzazione*, in “Quaderni di scienze religiose”, a. II (1993), n. 2, pp. 163-171 (articolo per il primo convegno ecclesiale regionale delle Marche pubblicato sulla rivista dell’Istituto superiore marchigiano di scienze religiose di Loreto)

*Enrico Garulli e gli studi epistemologici del ’900*, in Aa. Vv., *Il contributo di Enrico Garulli agli studi di filosofia moderna e contem-*

*poranea*, a cura di Giancarlo Galeazzi, Accademia marchigiana di scienze lettere e arti - Università degli studi di Urbino, Ancona s.d. (ma 1987), pp. 46-54 (comunicazione presentata al convegno di Ancona del 1986 su Enrico Garulli e pubblicata nel volume degli “atti”)

*Filosofia e solidarietà in Rodolfo Mondolfo*, in Galliano Crinella (a cura di), *Rodolfo Mondolfo*, Centro Studi Don Riganelli, Fabriano 2006, pp. 51-57 (comunicazione presentata al convegno di Senigallia su Rodolfo Mondolfo e pubblicata nel volume degli “atti”)

*Economia, etica e Bruno Leoni*, comprende due contributi: la voce *Bruno Leoni* in *Dizionario degli avvocati di Ancona*, a c. di Nicola Sbano, Il Lavoro editoriale, Ancona 2009, pp. 180-183 e una relazione su “L’economia è abbastanza laica?” presentata al Festival della Laicità di Pescara

*Liberalismo, bene comune e Bruno Leoni*, (relazione presentata al convegno di Ancona su Bruno Leoni nel centenario della nascita: gli “atti” non sono ancora stati pubblicati)

*Maria Montessori: educazione cosmica per un nuovo umanesimo*, in “Vita dell’infanzia”, 2005, n. 3-4, pp. 22-26 (articolo per la rivista dell’Opera Nazionale Montessori di Roma)

*Il seme della conoscenza nel pensiero di Maria Montessori*, in “Sacramentaria & Scienze religiose”, n. 42, a. XVI (2014) (relazione presentata a un corso montessoriano di aggiornamento per insegnanti tenutosi a Senigallia)

*Il valore della bellezza nell’opera di Maria Montessori*, in “Studium”, a. CVIII (2012), n. 5, pp. 722-735 (saggio tratto dalla relazione presentata al convegno internazionale di Chiaravalle su “Maria Montessori e il design”)

*Maria Montessori per una filosofia dell’educazione interculturale*, in “Vita dell’infanzia”, 2006 (articolo per la rivista dell’Opera Nazionale Montessori di Roma)

*L’educazione “arma della pace” in Maria Montessori*, in “L’osser-

vatore romano”, 17 marzo 2005, p. 3 (articolo per la “terzapagina” del quotidiano della Santa Sede)

*La valenza ambientale della scienza secondo Enrico Medi*, (parte della relazione presentata al convegno di Belvedere Ostrense il 19 febbraio 2011 per il centenario della nascita di Enrico Medi: gli “atti” non sono ancora stati pubblicati )

*Enrico Medi: per un umanesimo sinergico*, in “Sacramentaria & Scienze religiose”, a. XXII (2013), n. 40, pp. 197-206 (relazione presentata al convegno di Porto Recanati per il centenario della nascita di Enrico Medi e pubblicata sulla rivista dell’ITM e dell’ISSR di Ancona; uscita pure sulla pubblicazione della Diocesi di Senigallia “Enrico Medi” nel fascicolo dedicato a “Enrico Medi e i giovani”)

*Enrico Medi, tra rigore e responsabilità*, in “Coscienza”, a. LXVI (2014), n. 3, pp. 33-38 (parte della relazione presentata al convegno di Belvedere Ostrense il 19 febbraio 2011 per il centenario della nascita di Enrico Medi e pubblicata sulla rivista del Movimento Ecclesiale di Impegno Culturale)

*Le idee pedagogiche di Enrico Medi*, in “Quaderni marchigiani di cultura”, a. III (1987), n. 2, pp. 15-17 (articolo per la rivista dell’Istituto marchigiano Maritain, poi rifluito nella voce “Enrico Medi” redatta per *l’Enciclopedia pedagogica* diretta da Mauro Laeng e pubblicata dall’editrice La Scuola di Brescia nel 1990)

*Le fotografie che corredano questo volume provengono dall’archivio della Prefettura di Ancona e sono relative al convegno su “L’Italia del pensiero”.*

*a mia moglie Anna*

**PARTE PRIMA:**  
**SAGGI SU PENSATORI MARCHIGIANI DEL '900**

*Forme di umanesimo*



# Introduzione



## LA FILOSOFIA TRA STORIA E GEOGRAFIA

### (Il Montefeltro e la filosofia)

Mentre nell'ambito degli studi letterari si è ormai fatta strada l'idea che della letteratura possa e debba farsi non solo la storia ma anche la geografia, non pare che, nel campo degli studi filosofici, questa idea abbia trovato altrettanta accoglienza, anzi sembra quasi che sia considerata in qualche modo inquinante o fuorviante in rapporto alla "purezza" del filosofare. A parte il fatto che tale impostazione veicola un concetto di filosofia che andrebbe discusso, è da dire che, in realtà, la dimensione geografica del discorso filosofico è pur sempre presente, e proprio la sua ineliminabilità dovrebbe indurre a prenderla in considerazione in modo più consapevole, facendone un elemento, per quanto contenuto nella sua importanza, che aiuti a capire un pensatore e la sua opera. La cosa, d'altra parte, non costituisce una effettiva novità, dal momento che in una qualsiasi storia della filosofia è rintracciabile il riferimento geografico nella individuazione di scuole e correnti e nella biografia dei pensatori. Solo che - ecco il punto che qui si vuole fare oggetto di riflessione - il riferimento viene in genere presentato o come un semplice dato informativo o come una mera caratterizzazione denominativa; così, per esempio, si parla di "filosofia greca", di "empirismo inglese", di "idealismo tedesco", di "pragmatismo americano", per non dire delle varie specificazioni nazionali del rinascimento dell'illuminismo, del romanticismo, del positivismo, ovvero delle denominazioni di filosofi: lo Stagirita, il pensatore di Königsberg, il Roveretano, ecc. Dunque il riferimento geografico appare fin dalle origini della filosofia, a partire dalla cosiddetta "scuola ionica", che si sviluppò nell'Asia Minore (a Mileto e a Efeso), e dalla cosiddetta "scuola italica", che si sviluppò nell'Italia meridionale (a Crotona e

ad Elea), e arriva fino ai giorni nostri con la distinzione tra “analitici” (o anglosassoni) e “continentali” (o antianalitici) su cui oggi si sta discutendo, anche grazie ad alcune pubblicazioni, che attraverso questa distinzione cercano di individuare le due piste fondamentali nel labirinto della filosofia del Novecento.

Si potrebbe allora dire che quello geografico appare un dato da cui non si prescinde, ma che tuttavia stenta a configurarsi come un elemento su cui criticamente riflettere; la cosa è forse giustificabile come resistenza ad una impostazione che potrebbe finire per attribuirgli un eccessivo valore; ma qui non si vuole enfatizzare o irrigidire tale indicazione, bensì solo considerarla aspetto di ulteriore conoscenza e che si dovrebbe utilizzare consapevolmente, traendone le conseguenze possibili. Proprio il dibattito in corso riguardo ad “analitici e continentali” può aiutare a comprendere il valore e, insieme, i limiti della indicazione geografica. È infatti vero che la cosiddetta filosofia analitica è oggi dominante nel mondo inglese e americano, ma è anche vero che essa ha trovato proprio nel continente alcune espressioni che ne hanno determinato la fortuna e la successiva diffusione nell’ambiente anglosassone: esponenti del “circolo di Vienna” e del “circolo di Berlino” hanno infatti esportato la filosofia analitica in Inghilterra e negli Stati Uniti; e d’altra parte questo è avvenuto non casualmente: infatti nel mondo anglosassone com’è noto, la linea empirista costituisce la tradizione egemone: dalla tarda Scolastica medievale all’anti-innatismo del Razionalismo moderno, dal Positivismo ottocentesco al Neopositivismo del primo Novecento; pertanto la svolta linguistica di Wittgenstein non ha fatto che favorire una precisa linea di tendenza anche geograficamente identificabile, seppure, com’è ovvio, non geograficamente riducibile.

Insomma non si tratta di attribuire alla collocazione geografica un valore determinante, ma di farne un elemento non trascurabile per la identificazione di una personalità o di un orientamento. Al

riguardo vorremmo aggiungere che la tendenza, che c'è dal punto di vista storiografico, ad operare periodizzazioni e ad individuare scuole - tendenza che rischia di fissare in formule più o meno riduttivistiche e ripetitive la storia della filosofia - potrebbe essere corretta portando l'attenzione sulle indicazioni di tempo e di luogo. Il rischio, infatti, è quello di ingabbiare la ricerca filosofica in formule (per esempio: presocratici, preplatonici, ellenisti, ecc.), per cui la varietà di pensatori e di orientamenti viene, se non perduta, attenuata, a causa delle generalizzazioni o esclusioni, che distolgono dalla complessa ricchezza della storia della filosofia. Proprio per evitare questo occorre guardarsi dall'uso di certe formule stereotipate; ebbene, potrebbe bilanciare la preponderanza delle astratte periodizzazioni e degli scolastici incasellamenti il richiamo ad altri dati, come le indicazioni tematiche, o quelle cronologiche o, appunto, quelle geografiche. Ovviamente, per quanto riguarda quest'ultime, che qui ci interessano, bisognerà evitare di farne una nuova forma di categorizzazione, che in modo non meno astratto o artificioso finirebbe anch'essa per semplificare e quindi impoverire la multiforme vitalità e varietà del pensiero. Pensiamo al riguardo, per riprendere un esempio fatto, alla caratterizzazione geografica dell'empirismo inglese o del pragmatismo americano: è evidente che, per quanto la caratterizzazione geografica sia pertinente riguardo alla individuazione dell'orientamento, essa non può essere considerata come escludente altre collocazioni geografiche. Per fare un ulteriore esempio a noi più vicino, possiamo senz'altro riconoscere la propensione storica (o storicistica) del pensiero italiano rispetto a quello francese o inglese, ma non la possiamo considerare certo né esclusiva dell'Italia né univoca in Italia.

Dunque la congruenza di una caratterizzazione geografica anche nell'ambito della storia del pensiero va vista in termini di ulteriore elemento di conoscenza, che deve pur sempre essere finalizzata solo alla comprensione dell'autore. Potremmo allora dire che il testo fi-

losofico non può fare a meno di essere considerato nel suo contesto culturale, che si caratterizza anche per tutta una serie di peculiarità, tra cui la connotazione geografica non è irrilevante, e tale rilievo va preso in considerazione adeguatamente. Da qui una rilettura dello sviluppo del pensiero che tenga conto della storicità senza peraltro cedere allo storicismo, e si apra a ogni considerazione che aiuti a individualizzare la elaborazione di un pensiero, in modo che possa caratterizzarsi anche *hic* oltre che *nunc*. Certo le specificazioni spaziali e temporali sono pur sempre da vedere in funzione della “filosoficità” della ricerca condotta da un pensatore. In altri termini, l’esigenza di una storia della filosofia per così dire idiografica e testuale reclama che vengano utilizzati tutti quegli elementi che possono aiutare la individualizzazione e la storicizzazione dell’autore e della sua opera: l’indicazione geografica può favorire utili collegamenti tra la storia della filosofia e la storia delle idee e della mentalità, tra la filosofia e l’antropologia sociale.

A parte ciò, potremmo dire che anche una ragione non filosofica gioca a favore di una geografia della filosofia, il fatto cioè che, se non è il filosofo ad essere illuminato dalla sua terra, è questa che viene illuminata dalla presenza del pensatore (come, ovviamente, di uno scrittore, di un artista, di uno scienziato, ecc.). E allora ben venga il riferimento al luogo in cui un filosofo è nato e/o ha operato: quand’anche non dovesse servire dal punto di vista speculativo, servirà certamente dal punto di vista culturale, contribuendo a quella memoria storica, di cui un territorio non può fare a meno per chiarire la sua identità; questa, infatti, si caratterizza per una duplice tensione: il radicamento per un verso e la progettualità per l’altro, e quest’ultima è strettamente connessa con quello che la memoria storica porta alla luce in un processo di coscientizzazione che, mentre permette la trasmissione della cultura, ne rende anche possibile l’ulteriore elaborazione, per cui la tradizione appare nel suo autentico significato: non meramente conservativo (del passato) o

reattivo (al nuovo), bensì attivo e propriamente creativo, per cui la cultura è pur sempre all'insegna del "già" e del "non ancora".

In questa prospettiva torna utile ogni elemento che incrementi la conoscenza del passato con particolare riguardo per figure eminenti nei vari campi. Così, nel momento in cui una comunità vuole favorire la conoscenza e la promozione del territorio, non può non valorizzare tra l'altro il proprio patrimonio culturale, e in questo ambito non può essere trascurato l'aver dato i natali a pensatori. Richiamiamo l'attenzione su questo aspetto, perché tale presenza risulta in genere meno segnalata. Diversamente da scrittori e poeti, artisti e musicisti, i filosofi sembrano godere di minore notorietà o essere considerati di minore rappresentatività.

Anche per reagire a questa tendenza, vogliamo ricordare due filosofi in occasione del premio giornalistico nazionale, che è stato indetto dalla Comunità montana dell'Alto e Medio Metauro in collaborazione, tra gli altri, con l'Università di Urbino e il comune di Sant'Angelo in Vado. Dato che il Premio è finalizzato alla conoscenza e promozione del territorio dell'Alta Valle del Metauro, riteniamo che sia una buona occasione per ricordare, anche in ambito non filosofico, due personalità di rilievo nel panorama della filosofia italiana contemporanea. Si tratta di Enrico Garulli nato a Peglio nel 1925 e morto a Pesaro nel 1985, e di Italo Mancini, nato a Schieti nel 1920 e morto a Roma nel 1992. Entrambi docenti all'Università di Urbino sono tra i pochi filosofi che, nati nelle Marche, nelle Marche hanno operato, e non solo a livello accademico, ma pure culturale, sociale e religioso.

Come abbiamo avuto occasione di mostrare in una ricerca condotta per l'Accademia marchigiana di scienze, lettere e arti su "il contributo attuale delle Marche alla cultura nazionale" dal punto di vista filosofico, sono pochi i pensatori nati nelle Marche e ancor meno quelli che non se ne sono allontanati. Nel caso di Garulli e di Mancini la parentesi svizzera del primo e quella milanese del

secondo non hanno praticamente intaccato il forte radicamento di questi due filosofi alla terra marchigiana, e il loro magistero, che si colloca tra gli anni Sessanta e gli anni Ottanta, si è svolto tutto ad Urbino, ed è stato non solo un magistero legato all'insegnamento universitario, ma anche all'impegno in ambito ecclesiale e civile, essendo stati attivi nella chiesa urbinata, Mancini, e nell'amministrazione comunale di Urbino, Garulli. Ma limitandoci all'ambito culturale, è da ricordare che entrambi si sono impegnati anche per la promozione degli studi religiosi e delle iniziative culturali, oltre che nella produzione scientifica di opere filosofiche. In questo campo, Garulli ha contribuito a far conoscere la fenomenologia, l'ontologia, l'epistemologia, l'ermeneutica, e Mancini lo spiritualismo, la teologia, il neomarxismo e l'ermeneutica. E l'uno e l'altro, a diverso titolo, sono stati due originali interpreti della filosofia cristiana contemporanea, e studiosi che hanno approfondito la filosofia della scienza e della cultura (Garulli) e la filosofia della religione e del diritto (Mancini).

Segnalare queste due personalità di studiosi nati nell'urbinata - uno presso Urbino (a Schieti) e l'altro presso Urbania (a Peglio), ed entrambi docenti nell'ateneo urbinata, può essere interessante anche per il fatto che i due pensatori possono quasi simboleggiare la situazione del Montefeltro, che trova, sì, il suo riferimento più illustre in Urbino, ma che presenta pure non pochi paesi che gli fanno corona. Al riguardo sono esemplari le pagine che Carlo Bo ha dedicato al Montefeltro e nelle quali ad Urbino viene riconosciuto "il primato e l'unicità della posizione", ma ricordando che "Urbino non è il solo miracolo del Montefeltro e più in generale del Pesarese", perché "tutta la campagna che lo circonda è seminata di queste sorprese, di queste offerte di incontri non calcolati (...). Tutto il Montefeltro costituisce un dominio a sé (...). Non è soltanto un'eccezione (cioè Urbino), perché il Montefeltro ha una sua verità, una sua autenticità e, come Urbino che lo rappresenta, è molto di più

di una memoria storica”. Così i paesi che fanno corona a Urbino: da Urbania, che “ha conservato intatto il suo disegno originario, il suo impianto di residenza estiva dei Duchi di Urbino e la bellezza dei suoi giardini pensili sul Metauro”, a Sant’Angelo in Vado, “più chiuso, più abituato alle segregazioni invernali”, da Fermignano a Peglio, da Borgo Pace a Mercatello sul Metauro, da Montecalvo in Foglia a Petriano: è un susseguirsi di paesi più o meno piccoli che devono essere visti non solo in se stessi ma soprattutto nel contesto, che dà luogo ad un paesaggio che ha il suo centro in Urbino, ma alla sola Urbino non è riconducibile, o meglio in Urbino trova il suo significato ma è l’Urbino che si colloca nel suo territorio, da cui pertanto non si deve prescindere.

Per ritornare ai nostri due pensatori, potremmo dunque dire che la loro nascita a Peglio (Garulli) e a Schieti (Mancini) e la loro docenza a Urbino possono essere assunte a simbolo di questo intreccio che caratterizza il Montefeltro, incentrato su quella “capitale dell’anima”, come Bo definisce Urbino, e comprendente tutta una serie di centri minori e minimi, che però nel loro insieme permettono di avere una adeguata idea del territorio, a cui Urbino non è estranea e in cui si colloca in modo certo straordinario. Anche di questo i due pensatori possono essere considerati esemplarmente rappresentativi, in quanto - come mi è dato di ricordare, avendo goduto dell’amicizia dell’uno e dell’altro - coniugavano l’elevato orgoglio della docenza a Urbino con un non minore affetto per i due paesi di origine: così Garulli con Peglio e Mancini con Schieti; di entrambi ho sentito loro parlare, e lieti di parlarne quando, come nel mio caso, pur essendo della stessa regione, a un centinaio di chilometri soltanto di distanza, non conoscevo i due paesi, per cui ne chiedevo loro notizie.

A parte ciò, mi limiterei a ricordare quanto Italo Mancini ha avuto occasione di scrivere in riferimento alla questione che qui abbiamo voluto proporre, cioè quella del *legame del filosofo con la sua*

*terra*: per un verso Mancini rileva il valore del collegamento, e per altro verso ne indica il limite. Così si è espresso riguardo al *primo punto*: “un altro tratto della mia personalità mi è stato dato dal paese in cui sono nato: si tratta di una piccola frazione del comune di Urbino che ha nome Schieti. Era un paese di ‘casanti’, ossia di gente venuta dai campi, che mise su casa in proprio e cercava il lavoro nelle miniere, e quindi nell’emigrazione e nelle attività a ridosso dei campi, strappando dalla gleba un po’ di grano, un po’ d’uva, un po’ di foraggio, di fieno, di lupinella, che servisse a svernare, a attraversare i lunghi inverni, perché d’estate, come gli uccelli, ci si arrangiava nei campi. Un paese, quello di Schieti, di tradizioni anarchiche, socialiste e, dopo il ’17, comuniste, che fu sempre un osso duro per il fascismo, restio ad ogni forma di proselitismo fascista e che, nonostante i vari segretari federali che imponevano la divisa, che peraltro nessuno portava, e imponevano la tessera, pena il pane, e imponevano altre cose di fronte alle quali la gente era sempre ribelle, pronta a rintanarsi o ad essere rintanata nel carcere all’arrivo di qualche personalità di governo nel luogo, con quello che si chiama il fermo di polizia; *il paese, dicevo, mi ha dato il senso di una maggiore dignità nella sinistra*”.

Si tratta di una affermazione cui non è difficile riconoscere importanza proprio alla luce dell’opera manciniana, e che lo stesso Mancini ha sottolineato, quando ha confessato che “nelle ore perdute, nei ritagli di tempo, magari in viaggio su un treno, sto buttando giù delle pagine autobiografiche, ma che in qualche modo vogliono essere la storia delle lotte, delle figure, del modo di vivere del mio paese di Schieti, dagli anni Trenta sino agli sconcerti e alle distruzioni che per noi, a ridosso della linea gotica, furono durissime durante l’ultimo, grande conflitto. *Dovrebbe emergere un contesto e anche un orizzonte concreto, entro cui trovino significato e approfondimento anche le indagini apparentemente più astratte del mio ormai trentennale filosofare e del mio lavorare nel campo della cultura*”. Ecco

-ma meriterebbero d'essere citate altre pagine anche narrativamente pregevoli degli appunti autobiografici di Mancini- messa bene in evidenza, pur in estrema sintesi, quella dimensione "geofilosofica" cui si accennava fin dall'inizio.

Certo - e siamo alla *seconda* affermazione da tenere sempre collegata alla precedente - come lo stesso Mancini ebbe a dire: "che si filosofi a Urbino o a Parigi ha poca importanza, importante è come si filosofa". Eppure rimane vero che, ferma restando l'importanza di filosofare bene, questo si traduce diversamente e risente anche del fatto di svolgersi a Parigi o a Urbino. È ancora Mancini a offrirci elementi in questa direzione, quando, invitato a individuare l'*ethos profondo del suo paese*, ha indicato l'*onore del lavoro e la passione politica*: tanto l'uno quanto l'altra hanno trovato in Mancini la loro traduzione negli studi filosofici. Al riguardo, ma non è questa la sede, perché richiederebbe un discorso ben più ampio di quello che qui possiamo fare, tornerebbe utile leggere ciò che Mancini ha scritto sul modo strano che al suo paese c'era di valutare la gente, per cui "mala stima si aveva di qualcuno quando era una 'legèra' (...). Legèra era il solo e bruciante marchio di fuoco messo sulla fronte, sulle spalle, su tutto di chi non lavorava, tirava poco o tirava per niente". Anche Mancini, il filosofo Mancini, nato a Schieti, ha sentito "l'onore del lavoro", e, insieme con questo onore, "la passione politica", attraverso cui si costruisce una vita e un pensiero degni dell'uomo, e che trovano nella "balla della spiga" il simbolo che Mancini ricavava proprio dal suo paese.



Jesu, Teatro G.B. Pergolesi  
16 marzo 2011  
ore: 10.00 e 21.00



# **La filosofia tra religione e antropologia**

Umberto Antonio Padovani,  
Italo Mancini e Enrico Garulli



## LA FILOSOFIA DELLA RELIGIONE IN UMBERTO ANTONIO PADOVANI

### **Filosofia della religione: oggetto e metodo**

Nell'ambito della Filosofia della religione (FdR), caratterizzata da molteplici orientamenti (storici, metafisici, apologetici, fenomenologici, ermeneutici, analitici, ecc.) Umberto Antonio Padovani è rappresentativo della FdR di indirizzo metafisico o teologico, più precisamente di impostazione tomistica. Della sua concezione Padovani ha dato - lungo un quarantennio - ripetute presentazioni, affrontando la questione dal punto di vista teoretico, storico e comparativo. Una chiara sintesi della sua posizione si trova nel volume pubblicato nel 1956 dall'Editrice La Scuola di Brescia con il titolo *Filosofia e religione*, da cui sono tratte le citazioni che faremo.

La FdR, che Padovani chiama anche "Filosofia religiosa", costituisce un aspetto essenziale della sua filosofia, in quanto questa, che ha il compito di affrontare il problema della vita, non riesce a risolverlo a causa della presenza del male, per la cui soluzione dà invece un contributo determinante la religione, e specificamente quella cristiana, che fa riferimento al peccato originale e alla redenzione divina. Pertanto la filosofia deve necessariamente riflettere sulla religione, e per questo diventa FdR, più precisamente "filosofia del cristianesimo". Si può allora dire che la FdR per Padovani ha il *compito* di riflettere criticamente sulla religione, al fine di fondarla razionalmente, evitando tanto il fideismo quanto il naturalismo: il *fideismo* perché si basa sulla fede, in termini irrazionali o arazionali; e il *naturalismo* perché finisce per secolarizzare la fede nell'ottica razionalistica.

Due le questioni che Padovani affronta nella sua FdR: l'individuazione dell'oggetto, e quella del metodo.

*L'oggetto della FdR è la religione, di cui si tratta di affermare (dal punto di vista filosofico) la possibilità, e di presentarne (dal punto di vista storico) la realtà.*

Per quanto riguarda il problema della *possibilità della religione*, la filosofia deve mostrare la *possibilità del rapporto Dio e uomo*; il che significa considerare reali e distinti i due termini; è, questa, la condizione per cui la religione si configura come *legame tra Dio e l'uomo (religio)*.

Ne consegue che la FdR deve mostrare la inadeguatezza di concezioni secondo cui uno dei due termini della relazione viene a mancare. Così accade nel *dualismo greco*, sia nella impostazione radicale di Platone, sia in quella moderata di Aristotele: in entrambi i casi “il mondo risulta parallelo e separato da Dio, che lo ignora e non lo governa, e non lo crea, onde riesce impossibile un rapporto reale tra Dio e l'uomo - e dunque il rapporto religioso: tantoché la critica filosofico-religiosa greca, culminante in Aristotele, ha finito per distruggere teoricamente la religione in Grecia”. Anche nel *monismo* - sia orientale, sia neoplatonico, sia hegeliano - viene meno il rapporto, in quanto o il mondo è dissolto in Dio o Dio è identificato con l'uomo: infatti per “il monismo acosmico tipo brahmanico il mondo (...) resta annullato in Dio”; per “il monismo emanatistico di tipo hegeliano, (...) Dio resta annullato nello spirito umano”. In tutti i casi “il rapporto religioso neppure è possibile, per la mancanza a volta a volta di uno dei termini della relazione, e la religione è risolta nella filosofia o in altro”.

In alternativa a queste impostazioni si pone la concezione del *teismo* che, salvaguardando i due termini della relazione, rende possibile la religione: secondo Padovani, “la soluzione teistica (...) è da considerarsi il superamento logico delle precedenti, per cui sono reali e distinti i termini Dio e mondo, ma Dio solo è assoluto e dunque trascendente ché il mondo è creato, tratto dal nulla, posto in tutta la sua entità da Dio. Solamente così la religione riesce pos-

sibile, perché i due termini del rapporto - Dio e l'uomo- sussistono nella loro specifica rispettiva natura spirituale e personale”.

A questo punto la FdR deve chiarire razionalmente *la natura della religione*, sia in termini di religione naturale che in termini di religione positiva. La realtà della religione è dedotta da Padovani attraverso prove dialettiche e spirituali (problema della vita e del male) e prove esterne e storiche (miracoli e profezie). Qui interessa *il senso della vita e del male*. Al riguardo si può affermare che *la realtà* pone il problema della vita; *la filosofia* lo affronta ma non lo risolve completamente; *la religione* cristiana, invece, lo risolve in modo integrale, Chiariamo questa che è l'impostazione alla base della FdR di Padovani. La realtà pone il problema della vita, e lo pone riconoscendo l'enigma del male, che si configura: come “male di negazione”, e come “male di privazione”, distinto in “male di colpa” e “male di pena”.

Di fronte a questa triplice presenza del male, la filosofia riesce a rendere ragione solo del primo tipo di male, quello *metafisico*, che si giustifica come condizione d'essere della creatura, la quale in quanto creata non è l'essere ma ha l'essere, e dunque è contraddistinta dalla finitezza, dalla creaturalità, che è pertanto una limitatezza di essere, Degli altri due tipi di male, quello *morale* (o peccato) e quello *fisico* (o dolore), la filosofia non sa rendere ragione, mentre la religione, quella cristiana, vi riesce, attraverso i dogmi della caduta originale e della redenzione della croce. Il *peccato* è opera dell'uomo, il quale è stato creato come soggetto dotato di libertà (libero arbitrio), che è bene: l'uomo è impegnato a tradurre la possibilità di scegliere in capacità di scegliere (libertà di autonomia): chi pecca non sceglie adeguatamente, mostrando così incapacità di scegliere. Il *dolore* è conseguenza del peccato: è introdotto nel mondo dall'uomo, il quale, provocando liberamente un disordine, ne provoca anche indirettamente le conseguenze.

Ebbene, in presenza del male morale e, soprattutto, fisico, la filosofia è impotente a fornire spiegazioni razionali; diversamente la

religione che, attraverso la rivelazione, chiama in causa il peccato originale per un verso e la redenzione di Cristo per l'altro: la soluzione di questo problema solo dal Cristo è resa integrale. Non cancellando il dolore dalla realtà, ma potenziandolo a strumento di perfezione, di maggiore perfezione, traendo con una dialettica divina il bene dal male. Ecco in che senso la religione cristiana fornisce la spiegazione integrale del male e, quindi, della vita. Ed ecco perché la filosofia con la religione deve fare i conti: il compito è quello di giustificare prima la religione in quanto tale, e poi la soluzione fornita dal cristianesimo.

Dunque, di fronte alla religione - da Padovani intesa come espressione integrale dell'uomo (delle sue principali facoltà: teoretiche e pratiche, sociali e culturali, per cui essa appare costituita da dogmi, culti, comandamenti, chiesa e rivelazione) - la filosofia deve operarne una giustificazione razionale. A tal fine si pone il problema del *metodo*. Padovani opta per la metafisica, più precisamente per la *metafisica classica*, che egli intende essenzializzare (in quanto rigorizza l'argomentazione classica, riconducendola alla *reductio in primum principium*) e storicizzare (in quanto l'arricchisce della sensibilità moderna per l'esperienza, la storicità e la individualità).

Grazie alla metafisica classica Padovani può affrontare molteplici problemi della FdR, a cominciare *dall'esistenza di Dio*, senza cui non si dà religione. Pertanto la filosofia - attraverso la teologia razionale - ha il compito di dimostrare razionalmente l'esistenza, e il procedimento è quello classico delle prove che muovono dal divenire. Una volta operata tale dimostrazione occorre passare dal deismo al teismo, occorre cioè affrontare la questione della religione nella sua specificità: così dalla religione naturale si perviene alla religione positiva, e precisamente al *cristianesimo*, in quanto capace di risolvere il problema del male, e quindi il problema della vita, che filosoficamente appare invece insolubile.

Si può pertanto dire che la filosofia *in prima battuta* mette di fronte alla *situazione aporetica* in cui l'uomo si trova a causa del male; infatti, questo è reale e, insieme, inspiegabile: lo si constata empiricamente, ma non lo si può spiegare razionalmente. Poi, siccome la contraddizione tra l'essere di fatto e il dover essere non può avere carattere originario, la filosofia, *in seconda battuta* s'impegna a giustificare razionalmente la spiegazione che il cristianesimo (solo il cristianesimo) offre, e che permette di superare l'aporia, che la filosofia denuncia ma non cancella.

Anche se da sola non può rispondere al problema della vita per la presenza del male, la filosofia può tuttavia impegnarsi a mostrare la ragionevolezza della risposta cristiana. Pertanto la FdR è la filosofia che mostra la necessità di passare dalla *metafisica classica alla rivelazione cristiana*: è, questo, il "passaggio dialettico", che impegna la FdR, la quale lo svolge attraverso alcuni momenti fondamentali, che la configurano come "propedeutica" e "apologetica" del cristianesimo.

Dunque, lo strumento di cui Padovani si avvale in questa operazione è quello della metafisica classica, che risulta la *vera filosofia cristiana* perché è la "*filosofia vera*": è importante sottolineare questa affermazione che si ritrova in altri Neoscolastici, a cominciare da Maritain, secondo cui una filosofia è vera non perché cristiana, ma è cristiana perché è vera. Ebbene, attraverso la metafisica classica la FdR deve - del cristianesimo - anzi tutto mostrare come i dogmi della caduta di Adamo e della redenzione di Cristo offrano una spiegazione del male, rispettivamente, *come fatto e nel suo significato*.

L'aporia viene rimossa, mostrando che essa è filosoficamente insuperabile, per cui la ragione deve riconoscere la sua inadeguatezza a risolvere il problema del male in modo integrale, in quanto la ragione procede secondo la logica *dell'astratto*, mentre il problema della vita è decisamente *concreto*. Da qui, per un verso il superamento di tale logica: è, questa, la cosiddetta "ascetica dell'astratto"; e,

per altro verso, il collegamento necessario alla religione (specificata come rivelazione cristiana): è, questo, il cosiddetto “passaggio dialettico”. In tale ottica la filosofia può definirsi cristiana in quanto conclude nel cristianesimo per risolvere il problema della vita e l'enigma del male che la caratterizza.

### **Peculiarità della filosofia della religione**

Possiamo allora rilevare in Padovani un duplice movimento: quello per cui *il filosofo si apre alla rivelazione cristiana*, in quanto vi trova la soluzione del problema della vita e del male, e quello per cui *il cristiano si apre alla metafisica classica*, in quanto vi trova il modo di giustificare razionalmente e adeguatamente la spiegazione religiosa della vita e del male. Si può quindi affermare che *l'oggetto proprio della FdR* è non la religione astrattamente considerata, bensì quella “religione che realizza un concreto rapporto col divino”: è il cristianesimo “ascetico, eroico, secondo la via regale della santa croce”, e il metodo proprio della FdR è identificato con una filosofia che sa procedere metafisicamente e, insieme, sa riconoscere i propri limiti naturali.

Riguardo al modo di addurre tale giustificazione, che costituisce il *proprium* della FdR, Padovani opta per la metafisica classica, operando delle scelte filosofiche che si richiamano ad alcuni pensatori cristiani, anche molto diversi tra di loro: infatti nella FdR di Padovani sull'impianto tomista (di derivazione aristotelica) s'innestano dimensioni agostiniane, anselmiane e pascaliane; per cui si può affermare che in Padovani convivono istanze e modalità che provengono dal pensiero classico, patristico, scolastico e moderno. Ebbene, utilizzando questi diversi contributi, Padovani mostra come si rendano necessari dei “*passaggi dialettici*” dalla filosofia al cristianesimo. È, questo, il compito peculiare della FdR, che dunque in Padovani ha una *motivazione esistenziale* (il problema del male e della vita sono ineludibili), una *connotazione cristiana* (il cristianesimo a

quei problemi offre una soluzione), una *impostazione razionale* (una giustificazione filosofica di questa soluzione si può dare).

In breve la FdR è, secondo Padovani, filosofica e metafilosofica: in quanto filosofica è propedeutica e apologetica della religione; in quanto metafilosofica riconosce i limiti della ragione e rinvia per la risoluzione del problema della vita ad una dimensione metarazionale, identificata con il cristianesimo. Risulta allora che la filosofia - la quale, come ha mostrato la "metafisica classica, può risolvere le contraddizioni dell'esperienza attraverso *l'uso* della razionalità metafisica - non può risolvere le contraddizioni della vita che reclamano un approccio, non astratto bensì concreto, che fa appello ad una metarazionalità religiosa, nel cui confronto la razionalità metafisica può solo mostrarla come necessaria superando così l'intellettualismo astratto e il fideismo postulatorio a favore di un umanesimo esistenziale, che si caratterizza, nell'orizzonte cristiano, come metafisico e ascetico.

Da quanto abbiamo detto dovrebbe apparire chiaro che la FdR di Padovani si iscrive nella linea tradizionale della FdR, quella a caratterizzazione *metafisica*. Questo spiega perché la concezione padovaniana sia stata trascurata in un contesto, come quello italiano odierno, nel quale è parso che tale tipo di FdR avesse fatto il suo tempo, e che meglio rispondesse alle nuove esigenze la linea ermeneutica. Senza entrare nel merito di una valutazione, riteniamo che sarebbe opportuno che entrambe le tendenze - quella metafisica e quella ermeneutica - fossero tenute presenti nel delineare panorami della FdR contemporanea. Tanto più che la linea metafisica, se in Italia è meno frequentata e considerata, altrove sta conoscendo una rinnovata attenzione.

Al riguardo vorremmo ricordare che in una " rassegna della recente filosofia statunitense della religione" Angelo Campodonico (in "Annuario filosofico", 2002) ha rilevato che, "essendo il taglio della riflessione filosofica statunitense anzitutto epistemologico, il

primo problema che si pone al filosofo è quello della giustificazione della fede religiosa sotto il profilo razionale e filosofico all'interno di un contesto accademico giudicato indifferente al problema, se non addirittura ostile". Nella stessa occasione è stato ricordato che, mentre "nel mondo della filosofia continentale e italiana in particolare, salvo rare eccezioni, le dimostrazioni dell'esistenza di Dio godono di cattiva fama, limitandosi perlopiù i filosofi della religione e i teologi, dopo la critica kantiana, a suggerire delle vie della ragione pratica o del postulato di senso", "nel mondo anglosassone, invece, è più frequente la proposizione o riproposizione di vie a Dio della ragione speculativa come pure la critica di queste vie. In un certo senso anche la critica delle vie testimonia della loro permanente vitalità, Inoltre anche il tema dei nomi di Dio è spesso oggetto di studio".

Anche per questo riteniamo importante il contributo che Padovani ha dato alla FdR, da lui configurata come riflessione sulla religione (quale rapporto tra uomo e Dio nell'ottica cristiana), che reclama una antropologia per un verso e una teologia per l'altro, in modo da mettere di fronte al problema della vita e del male da una parte e alla esistenza di Dio e delle sue proprietà dall'altra. Tuttavia la FdR non si riduce né ad antropologia né a teologia; essa soprattutto mostra metafisicamente la necessità di passare dalla filosofia alla religione, dalla filosofia classica alla rivelazione cristiana; un passaggio che si rivela come dialettico grazie al procedimento tipico della metafisica classica, per cui si riconosce la aporeticità, che caratterizza l'esistenza umana, e si indica nella religione il modo per superarla. Si evidenzia allora che la risposta è, sì, metafilosofica, ma è esigita dalla stessa filosofia.

### **Nota bibliografica**

Tra le pubblicazioni di Filosofia della religione di Padovani segnaliamo: *Rivelazione e filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1923; *Sag-*

gio di una filosofia della religione, ivi, 1934; *La filosofia della religione e il problema della vita*, ivi, 1937; *Storia della filosofia*, con particolare riguardo ai problemi politici, morali e religiosi, Marzorati, Como 1942; *Filosofia e religione*, in Aa. Vv., *Filosofi italiani contemporanei*, a cura di M. F. Sciacca, Milano 1944, pp. 387-400; *La mia prospettiva filosofica*, in Aa. Vv., *La mia prospettiva filosofica*, Padova 1950, pp. 164-186; *Il problema religioso nel pensiero occidentale*, Vita e Pensiero, Milano 1951 (riedizione de *La filosofia della religione e il problema della vita*, cit.); *Filosofia e religione*, La Scuola, Brescia 1956; *Sulla filosofia della religione*, in "Studia Patavina", 1962, pp. 47-80, pp. 353-378; *La prospettiva filosofica di un neotomista*, in "Aquinas" 1961, pp. 130-146; *Sommario di storia della filosofia* con particolare riguardo ai problemi morali e religiosi, Desclée, Roma 1966, 3 volumi; *Il mio itinerario alla metafisica classica*, Vita e Pensiero, Milano 1966.

Della letteratura critica su Padovani segnaliamo i seguenti contributi: G. Ceriami, *La filosofia della religione secondo Umberto A. Padovani*, in "Rivista di filosofia neoscolastica", 1937, pp. 551-555; R. Lazzarini, *U.A. Padovani*, in "Logos", 1938, pp. 251-254; R. Lombardi, *La filosofia della religione secondo il pensiero di Umberto A. Padovani*, in "La civiltà cattolica", 1939,1, pp. 48-60; M. F. Sciacca, *Umberto A. Padovani: problema della vita ed ascesi*, in Id., *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale*, Brescia 1944, pp. 235-238; A. Cardin, *Filosofia e teologia della storia secondo Umberto A. Padovani*, in "Studia Patavina", n. 1, 1954, pp. 114-121; A. Rigobello, *Storia e metafisica nel pensiero di Umberto A. Padovani*, in "Giornale di metafisica", n. 9, 1954, pp. 158-165; A. Cardin, *La filosofia della religione secondo Umberto A. Padovani*, in "Studia Patavina", n. 3, 1956, pp. 154-162; P. Faggiotto, *Ricordo di Umberto A. Padovani*, ivi, n. 15, 1968, pp. 173-175 M. Gentile, *L'itinerario filosofico di Umberto A. Padovani*, in "Bollettino di filosofia", n. 8, 1968, pp. 129-131; A. M. Moschetti, *L'itinerario*

*ascetico di Umberto Padovani*, in Id., *Cercatori dell'assoluto*, Rimini 1981; G. Giurovich, *Filosofi contemporanei: Umberto A. Padovani*, in "Filosofia oggi", n. 2, 1987, pp. 207-225; A. Roncolato, *La "metafisica classica" di Umberto A. Padovani*, in "Studia Patavina", n. 38, 1991, pp\* 79-110; Id., *Umberto A. Padovani: dalla "metafisica classica" all'umanesimo cristiano ascetico*", ivi, n. 39, 1992, pp. 91-122

## ITALO MANCINI UNA FILOSOFIA ERMENEUTICA PER UN CRISTIANESIMO APERTO

### L'itinerario speculativo

L'itinerario speculativo di Italo Mancini può essere distinto in alcuni momenti fondamentali, che peraltro sono da tenere strettamente collegati. Se volessimo usare le categorie ermeneutiche tanto care a Mancini, potremmo parlare di un periodo iniziale (di pre-comprensione) e di alcuni periodi successivi (di comprensione a spirale). Più precisamente ci sembra legittimo sostenere che la ricerca, durata un quarantennio, si caratterizza tutta *come filosofia cristiana* nel senso che è una filosofia ispirata e finalizzata ad un *cristianesimo aperto*, che Mancini, sulla scorta di autori prediletti, chiama anche agonico, paradossale, tragico, radicale, evangelico.

Lo sviluppo del pensiero manciniano presenta diverse modalità di traduzione di questo cristianesimo, ma tutte all'insegna appunto di quell'apertura che significa confronto con le diverse espressioni culturali dominanti nei diversi decenni della seconda metà del Novecento. Così Italo Mancini confronta il cristianesimo prima con la cultura neoclassica (anni Cinquanta), poi con quella neo-protestante (anni Sessanta), quindi con quella neomarxista (anni Settanta), infine con quella neoebraica (anni Ottanta). A ben vedere, questi quattro periodi si possono ricondurre a due momenti fondamentali: il primo è quello ontologico-teologico (per un cristianesimo aperto *ad intra*) e il secondo è quello prassiologico-etico (per un cristianesimo aperto *ad extra*).

Dunque Mancini prende le mosse dalla *ontologia*, muove cioè dall'impostazione del suo maestro Gustavo Bontadini, con cui si era laureato all'Università Cattolica e di cui era stato assistente: infatti, tra gli anni Cinquanta e Sessanta, pubblica una serie di scritti

che testimoniano questo interesse ontologico: *Ontologia fondamentale, Linguaggio e salvezza, L'essere: problema, storia e teoria*. In questo periodo il referente è il *pensiero classico*: da Platone ad Aristotele, da Tommaso fino a Rosmini (significativa l'attenzione prestata a Rosmini, di cui cura un'antologia filosofica, oltre a ripubblicare la metafisica giovanile). In questo periodo, il confronto avviene con *l'esistenzialismo*, del quale Mancini è critico, in quanto lo considera "logorato dalla questione del mio *hic et nunc* essere nel mondo, mentre la questione di fondo è quella del possesso razionale dell'intero e è la questione di una ulteriorità ontologica che si configura anche come questione di Dio".

Rispetto alla riflessione ontologica, la successiva e nuova ricerca non rappresenta una negazione, in quanto quella funziona - come sottolineato dallo stesso Mancini - da "pre-comprensione" e si caratterizza pertanto come primo momento di una ricerca ermeneutica, di cui il filosofo urbinato parla fin dagli anni Sessanta, per esempio nel saggio del 1963 intitolato *Profilo di una ermeneutica integrale*. L'ermeneutica manciniana si sviluppa poi come ricerca di significato, più precisamente come passaggio dal senso al significato. In questa prospettiva Mancini procede con il suo metodo di critica e confronto. Così la ricerca di un cristianesimo aperto si concretizza tra gli anni Sessanta-Settanta come *Filosofia della religione* (che è l'insegnamento tenuto prima alla Cattolica poi all'università di Urbino, ed è anche il titolo di uno dei suoi capolavori, cui ha lavorato fino all'ultimo) e si concretizza (come in Maritain) nella *critica dell'integralismo* inteso quale "tentazione di gestire mondaneamente sia il lievito evangelico, col risultato del cortocircuito, che brucia i sostantivi mondani (le cose e i valori della terra) catturandoli religionisticamente, sia la qualificazione cristiana che viene resa innocua da questa cattura mondana". La ripulsa dell'integralismo nasce dal fatto che secondo Mancini esso tradisce tre volte la storia. La tradisce, in primo luogo, nel senso più vero del movimento cat-

tolico recente. La tradisce, in secondo luogo, di fronte ai successi e agli insuccessi della linea teologica più avvertita del Novecento; la tradisce, cioè, di fronte al progetto puro dell'evangelismo. La tradisce, infine, nella dialettica tra mantenimento dei principi e passaggio alla prassi, considerando la storia non come cosa vitalmente interessante, necessaria all'interpretazione del principio, ma come un ripostiglio dei rifiuti da contrattare spregiudicatamente.

In questo periodo, il referente è rappresentato dal *neoprottestantesimo*, e Mancini s'incontra con il trittico della seconda riforma: Barth, Bultmann e Bonhoeffer (che presenterà, fra l'altro, nel volume *Novecento teologico*). Questi tre autori servono a Mancini ad aprire il cristianesimo attraverso una duplice rivendicazione: quella dell'alterità di Dio (Dio è Dio), e quella della maggiore età del mondo (il mondo è diventato adulto).

Nel periodo successivo la ricerca di un cristianesimo aperto si volge in direzione della *critica del prassismo* e il referente è *rappresentato dal neomarxismo*: il marxismo aperto di Kolakowski e, soprattutto, il marxismo utopico di Bloch. È il periodo caratterizzato dalla rivendicazione della "dignità delle ideologie" (sviluppata in un'altra opera ponderosa come *Teologia, ideologia e utopia*), e l'incontro con il marxismo (con la corrente calda del marxismo) significa impegno sui fronti di lotta della gente. Le opere *Con quale comunismo*, *Con quale cristianesimo*, e *Come continuare a credere* sono rappresentative di questa preoccupazione per un progetto di liberazione dell'uomo che sia un progetto di trasformazione del mondo che consenta *Futuro dell'uomo e spazio dell'invocazione* (come suona il titolo di una interessante raccolta di saggi, pubblicata presso l'editrice L'Astrogallo di Ancona).

Nell'ultimo periodo del suo cammino speculativo, Mancini ha individuato nel *nichilismo* la cultura dominante che analizza in opere come *Il pensiero negativo e la nuova destra*, e che rifiuta in nome di un nuovo umanesimo espressione del cristianesimo aperto così

com'è configurato in opere fondamentali quali *Filosofia della prassi* e *Ethos dell'Occidente*: è un umanesimo nuovo in quanto concepisce la soggettività in termini di intersoggettività: da qui l'imperativo, che possiamo esprimere con il titolo di un'altra raccolta di significativi scritti: *Tornino i volti*. Il richiamo al *neoebraismo* risulta particolarmente fecondo: dal *pensiero nuovo* di Rosenzweig all'*umanesimo dell'altro* di Lévinas nasce un nuovo modo di giungere al significato: non più sulla base dell'essere (secondo il paradigma della premodernità) né sulla base dell'io (perno della modernità), ma sulla base del volto, cui apre la postmodernità: un volto "da stabilire in sede teorica, da rispettare in sede morale, da accarezzare in sede affettiva".

### **Il principio ispiratore**

Se quattro sono i periodi della riflessione manciniana, unico ne è lo spirito informatore, rintracciabile nel concetto di filosofia come *ermeneutica*, nel senso di una filosofia come "passaggio dal senso al significato", intendendo per senso quello in cui uno si trova, e per significato ciò per cui uno si decide; in altre parole "una filosofia come ermeneutica è aperta ai dati di ogni genere", ma "in vista del significato, di quei pochi o molti significati intesi come quanta assiologici che aiutino a vivere e a dare senso alla vita. Significato - precisa Mancini - dice altro dalla oggettività del dato e dalla sua violenta inerzia empirica per essere quello che vale, per cui mi decido, in cui ne va di me stesso, e ci credo, e ci soffro, e creo fronti di lotta, mi ci aggrappo, senza nessun fanatismo, fino a morirci". Va precisato che "il passaggio dal dato al significato avviene solo in funzione della prassi, della efficacia e della storia degli effetti, prassi privata e prassi politica, aperta e progressiva, capace di alleggerire la terra", secondo la tesi che "la verifica suprema di ogni forma di verità è quella della liberazione, cioè la teoria che diventa soteria, l'ontologia che diventa ontosofia".

La filosofia così intesa "sta vicino alla gente, alla ragione comu-

ne, fa i conti con la retorica e fatica del concetto, lavoro e non solo laboratorio; è filosofia sobria e non ubriaca, aggrappata alla struttura del pensiero e dell'agire". Riconoscendo le "due primalità non rinunciabili, verità e efficacia", Mancini ritiene di "poter sfuggire ad un tempo, alla falsa conciliazione (dialettica) di procedure e movimenti teoretici astratti e unificanti sull'oscuramento delle cose; e al prassismo di una volontà che nasca sulla interruzione del discorso, quale risulta dalle attuali forme di masochismo logico, assenza del pensiero negativo, soprattutto di destra che direi amico e fratello delle violenze ideologiche. Se una violenza ha da esserci, perché senza violenza la storia non cammina, questa non sarà né la violenza armata né la violenza ideologica, ma soprattutto, o solo, violenza ermeneutica"; mentre "la violenza dei dati fa più greve la terra e la vita, la violenza dei significati alleggerisce la terra e dà senso al futuro, perché mantiene il futuro del senso".

Sottolineato che la costante di fronte alle insonni variabili del mestiere filosofico manciniano può essere indicata nella filosofia quale ermeneutica, è da precisare che questa ermeneutica si è caratterizzata come "doppia intenzionalità religiosa e laica", come "fatica teologica e profana", che si è tradotta nei termini di una ermeneutica del tema teologico e del tema sociale, producendo rispettivamente una filosofia della religione e una filosofia del diritto: da una parte il problema è quello di "arrivare al cuore di una teologia pulita e utile, una teologia dove Dio possa parlare quando si parla di lui"; e dall'altra parte il problema è quello di proporre un "neoclassicismo etico traversato dalla profezia cristiana e sottoposto al fuoco rovente della esigenza critica con cui il pensiero moderno ci ha reso adulti".

Più precisamente è da dire che Mancini concepisce la *filosofia della religione* come "studio critico, con quel tanto che sopporta di filosofia, delle forme religiose storiche, presuntivamente rivelate, le forme di cui si alimenta la pietà della gente". In altre parole,

possiamo dire che l'impostazione manciniana rovescia lo schema tradizionale: la filosofia della religione deve muovere dalla rivelazione e non dalla ragione; questa non deve misurarsi con una religione naturale, bensì proprio con la religione rivelata colta nella sua quadruplica forma: di parola, evento, comunità e comandamento. Da qui gli interrogativi fondamentali della filosofia della religione, ossia: "quale e quanta filosofia sopporta" e "quale grado di efficacia il kerygma possiede nei confronti delle grandi lotte che le comunità del mondo portano avanti". Per tutto questo la filosofia della religione si esprime quale "ermeneutica epistemologica della teologia che si pone come violenza ermeneutica ossia come partecipazione alla liberazione e al progresso del mondo attraverso la violenza dei significati".

Per quanto riguarda la *filosofia del diritto*, cioè la filosofia che "tratta dei problemi fondamentali della prassi nel suo aspetto pubblico e civile", Mancini individua due questioni basilari: "la questione dell'autorità e la questione della pena, ossia ond'avviene che, pur nati tutti uguali, uno comanda e uno obbedisce, e, pur nati tutti liberi, uno abbia il diritto di giudicare le mie azioni e chiamarmi a rispondere, fuori del mondo, che solum è mio, della coscienza". Nasce dalla filosofia della prassi la riflessione sull'*èthos* dell'occidente che si conclude con l'affermazione che l'*èthos* del futuro (se non vuole essere *èthos* senza futuro) nascerà dalla interrogazione sull'uomo e per l'uomo, in vista di una pace che non pretenda la riconciliazione in nome della dialettica o della rivoluzione, ma che sappia contestualizzare i tre grandi segni del *nómos* greco, della *torah* ebraica e della *justitia* cristiana nell'orizzonte del volto: della sovranità dell'altro, del volto, in cui l'altro si presenta in modo inconfondibile, del prossimo, e Mancini sottolinea che "senza il primo piano dell'assunzione dell'altro in responsabilità, la vita non è sensata". Una responsabilità etica e morale da intendersi nel "doppio senso di rispondere dell'altro, prendersi cura fino alla sostituzione vicaria

della difesa, nella colpa e nella pena, e di *rispondere all'altro*”, per cui il significato più vero dell'io sta nell'essere l'altro dell'altro.

Se volessimo racchiudere in una formula l'impegno di Mancini, potremmo parlare di *una filosofia della vigilanza cristiana, nel senso chiarito dallo stesso pensatore urbinato, secondo il quale si tratta di una filosofia impegnata nella fedeltà a Cristo e nella fedeltà al mondo*. Nello sviluppare filosoficamente questa duplice istanza teologica ed etica, Mancini ha saputo entrare in dialogo con le voci più significative della classicità, della modernità e della contemporaneità, e la sua può essere considerata una filosofia postmoderna ma non nel senso dell'antimodernità propria di un certo pensiero debole, né nel senso della premodernità propria di un certo pensiero forte, bensì nel senso di un'ultramodernità che (come già in Maritain ma in modo diverso da Maritain) si caratterizza come fuoriuscita da ogni forma di imperialismo (ontologico, teologico, gnoseologico e tecnologico), da ogni forma totalitaria di sacralismo e di secolarismo, per configurarsi *come filosofia dell'ascolto e del discernimento* in cammino lungo la strada della secolarizzazione per la costruzione di una civiltà profano-cristiana: laica e, insieme, religiosa.

### **Nota bibliografica**

Tra le opere di Mancini segnaliamo: *Ontologia fondamentale*, La Scuola, Brescia 1958; *Il giovane Rosmini. La metafisica inedita*, Argalia, Urbino 1963; *Filosofi esistenzialisti*, ivi 1964; *Linguaggio e salvezza*, Vita e Pensiero, Milano 1964; *Filosofia della religione*, ivi 1964-1965; Abete, Roma 1968; 1978; Marietti, Genova 1990; *Bonhoeffer*, Vallecchi, Firenze 1969, *Kerygma*, Argalia, Urbino 1970; *Teologia controversa*, Vita e Pensiero, Milano 1970; *Novecento teologico*, CELUC, Milano 1971; Vallecchi, Firenze 1977; *Teologia, ideologia, utopia*, Queriniana, Brescia 1974; 1978; *Futuro dell'uomo*

*e spazio per l'invocazione*, L'Astrogallo, Ancona 1975; *Con quale comunismo*, La Locusta, Vicenza 1976; *Con quale cristianesimo*, Coines, Roma 1978; *Diritto e società*, Università di Urbino, Facoltà di Giurisprudenza, 1978, p.m.; *Come continuare a credere*, Rusconi, Milano 1980; *Negativismo giuridico*, Quattroventi, Urbino 1981; *Guida alla Critica della ragion pura di Kant*, ivi 1982; *Tre follie*, Camunia, Milano 1986; *Tornino i volti*, Marietti, Genova 1989; *Ethos dell'Occidente*, ivi 1990; *Scritti cristiani*, ivi 1991.

Tra le monografie su Mancini segnaliamo quelle di: G. Rognini, *Metafisica e sofferenza. Un itinerario critico con Italo Mancini*, pref. di P. Nonis, Mazziana, Verona 1983; A. Milano, *Italo Mancini. L'ermeneutica della rivelazione*, in Aa.Vv., *Filosofia della religione: storia e problemi*, a c. di P.G. Grassi, Queriniana, Brescia 1988, pp. 363-392; A. Milano, *L'ermeneutica verso l'oggetto immenso: la filosofia della religione di Italo Mancini*, in Id., *Rivelazione e ermeneutica. Barth, Bultmann, Mancini*, Quattroventi, Urbino 1988, pp. 111-153.

## IL PERSONALISMO ERMENEUTICO DI ITALO MANCINI

### Un pensatore cristiano

Apparteneva alla grande *famiglia del personalismo*, Italo Mancini, e vi apparteneva in modo originale, in quanto originale era la sintesi che aveva saputo elaborare facendo sue alcune delle più significative tendenze della cultura filosofica e teologica contemporanee. Abitatore del proprio tempo, Mancini lo aveva però abitato da viandante: per un verso raddomante e per l'altro nomade, nel senso che se da una parte aveva - per usare un'immagine cara a Maritain - l'orecchio incollato alla terra per avvertire le germinazioni, dall'altra parte era continuamente in movimento, impegnato in una ricerca insonne, tormentata da un duplice bisogno: essere fedele a Dio ed essere fedele al mondo: fedeltà rese compatibili dalla sequela del Cristo, da quella follia che non è la pazzia dei malati di mente né la follia del mondo, ma è la follia sublime della croce, lo scandalo e il paradosso dell'umanesimo dell'incarnazione (come Mancini ha chiarito sinteticamente nel volumetto, breve quanto prezioso, che s'intitola appunto *Tre follie*).

Dunque, *pensatore cristiano*, Italo Mancini, in modo esplicito, inequivocabile: il cristianesimo è infatti l'orizzonte entro cui la sua riflessione - sviluppatasi per un quarantennio - si è sempre collocata; il cristianesimo è la fonte a cui ha sempre alimentato il suo pensiero che, proprio perché cristiano, intendeva essere aperto alle sollecitazioni del nostro tempo, confrontandosi in modo critico con alcune posizioni quali l'esistenzialismo, l'integralismo, il prassismo e il nichilismo, e contemporaneamente si è posto in posizione di accoglimento ed assimilazione verso altrettante posizioni come il neoclassicismo, il neoprotestantesimo, il neomarxismo e il neobraismo. È proprio utilizzando questo quadruplice orientamento

che Mancini ha originalmente elaborato una concezione che, incentrata sulla *persona Dei* e sulla *persona hominis*, a buon diritto può definirsi personalista, precisando che si tratta di un personalismo ermeneutico.

Com'è noto esistono molteplici forme di personalismo, secondo quanto ebbe a ricordare Maritain (e come ha ben documentato Rigobello): possiamo iscrivere la concezione manciniana nell'ambito del personalismo e connotarla come una impostazione all'insegna di un cristianesimo aperto e di una ermeneutica integrale.

### **Un cristianesimo aperto**

Il *cristianesimo aperto* si configura come «insonnemente innovativo nella fedeltà e quindi tormentato per questa sintesi apparentemente impossibile fra mantenimento del già fatto e apertura al non ancora in cui stanno le caratteristiche del tempo cristiano e quello della prolessi, ossia il tempo che ci è stato dato come un evento parzialmente dato e aperto a sviluppi ulteriori». Questo cristianesimo che san Paolo chiamava «folle», la lettera a Diogneto «paradossale», Pascal «agonico», Manzoni «terribile», Lukàcs «tragico», Kolakowski «aperto», questo cristianesimo che si potrebbe semplicemente definire «evangelico» o «radicale» oppone alla follia insensata la follia sublime. *La follia insensata* è quella «del quotidiano e delle sue immediatezze, di chi si inginocchia di fronte all'inautentico, ai bisogni indotti e crudeli, la follia di quelli che bruciano incenso senza riserva critica davanti a tutti gli idoli, soprattutto a quelli scellerati che intaccano l'osso stesso della vita e creano zone di morte negli spazi del vivere sociale»; invece *la follia sublime* è quella che «guida la vita con la sua logica straordinaria. Come quella di Gesù che accetta la croce per il male degli altri»; si tratta della «santa follia di chi vive per partecipare; di chi esiste-per-gli-altri (soprattutto se sofferenti, malriusciti o peccatori)».

Questo cristianesimo, che è radicale perché è «ripreso alle sue

radici», oppone dunque alla follia insensata della distrazione e della distruzione la follia sublime che dà significato alla vita caratterizzandola in termini di autenticità e di apertura, in modo che «al ciclo dell'essere e del fare, dell'io e della tecnica che sta perdendo il mondo», succeda l'alba di un nuovo giorno, quello che «deve mettere al centro di tutto, e mettere in onore di fronte a tutto, la responsabilità etica e morale nel doppio senso di *rispondere dell'altro*, prendersi cura fino alla sostituzione vicaria della difesa, nella colpa e nella pena, e di *rispondere all'altro*; riconoscendo in entrambi i casi, il primato, in senso omnilaterale, dell'altro e del volto che lo esprime in modo irripetibile e indifeso (la spia del rossore)». Insomma la nuova civiltà preconizzata da Mancini viene connotata per un criterio morale che privilegia non solo «la ricchezza del sapere» o «il volume della tecnica», ma, soprattutto l'«esercizio della vita etica nel doppio segno della responsabilità, e questo suppone il privilegio non solo del concetto o della *poiesis*, ma del linguaggio, della cultura dei sentimenti e dei ragionevoli convincimenti».

### **Una ermeneutica integrale**

A tal fine è essenziale una *ermeneutica integrale*. Come ebbe a puntualizzare lo stesso Mancini, «la centralità della struttura ermeneutica mi interessa proprio per la capacità di congiungere dato e significato, e per questa capacità di congiungere, nel passare dal dato al significato, le strutture pure, originarie del pensare o del pensiero, con quelle della prassi, della liberazione, dei fronti di lotta, dei significati non soltanto proclamati ma lottati».

In questa prospettiva, l'ermeneutica si configura come la violenza non-violenta contrapposta alla violenza armata e a quella ideologica. Mentre la *violenza armata* «accentua l'arroccamento della politica sulla contrapposizione di amico-nemico», e la *violenza ideologica* «si nutre di sterilità assiologica e decisionismo arbitrario», la *violenza ermeneutica* va in direzione di una «fraternità senza ter-

rore»; infatti con il concetto di violenza ermeneutica Mancini non intende evocare «una violenza da prestare ai significati, quasi per un'arbitraria imposizione da parte nostra di quel che dovrebbero dire, al posto dell'umile ascolto del loro detto; no, non si tratta di violenza *ai* significati ma violenza *dei* significati, ossia si tratta di assumere come nostri quei sensi che portano significati nel loro grembo e nella loro intenzione quella straordinaria capacità di rottura con l'esistente e quella proiezione in avanti, insieme non-ancora-essere e non-ancora-conscio».

Questo impegno ermeneutico si è tradotto - per usare le parole dello stesso Mancini (cfr. l'intervista che costituisce un altro prezioso volumetto: *Cristianesimo e culture*, a c. di L. Lestingi, Capone, Manduria 1984) in «una insonne, *doppia fedeltà*: fedeltà al mondo, alla terra, ai suoi valori, alla sua cultura; e fedeltà alla teologia, al mondo e alla signoria di Dio, ai valori e alle forme teologiche, a un fare di Dio, insomma, che si accompagni al fare dell'uomo». È il tema della doppia fedeltà che nasce dalla consapevolezza che il «*contemptus mundi* non può diventare una teoria (perché disprezzare sistematicamente il mondo è un vero affronto per Dio che l'ha creato), ma - aggiunge Mancini - può essere solo una scelta di grazia e di santità personale (come dire, il disprezzo del mondo non riguarda il mondo *in sé*, ma solo il mondo *per me*)».

Dunque, doppia fedeltà: a Dio e agli uomini, questo, Mancini ha cercato di vivere e di rigorizzare teoreticamente, e il suo impegno speculativo ha conseguentemente privilegiato per un verso la filosofia della religione e per altro verso la filosofia del diritto; volumi come *Filosofia della religione* (uscito la prima volta da Abete di Roma nel 1968 e ripubblicato da ultimo presso Marietti di Genova nel 1987) e *Teologia, ideologia, utopia* (Queriniana, Brescia 1974) da una parte, e *Filosofia della prassi* (Morcelliana, Brescia 1986) e *L'ethos dell'Occidente* (Marietti, Genova 1990) dall'altra, sono testimonianza del robusto impegno teoretico manciniano e di quella

che lo stesso Mancini ha chiamato la «doppia intenzionalità religiosa e laica» come diceva nel suo ultimo libro *Scritti cristiani. Per una teologia del paradosso* (Marietti, Genova 1991), dove ha raccolto una serie di scritti attraverso cui il pensatore urbinato vuole «arrivare al cuore di una teologia pulita e utile, una teologia dove Dio possa parlare quando si parla di lui», e non a caso il libro si conclude con un saggio su «Filosofia e preghiera», dopo che si era aperto con le riflessioni su «Teologia e filosofia. Per una logica della fede». E tenendo presente quanto è stato finora detto che si può, a parer nostro, comprendere adeguatamente il pensiero di Italo Mancini che, se volessimo sintetizzare in una formula, potremmo definire (utilizzando quanto egli stesso dice in uno dei suoi ultimi lavori: *L'ethos dell'Occidente*) un «neoclassicismo etico traversato dalla profezia cristiana e sottoposto al fuoco rovente della esigenza critica con cui il pensiero moderno ci ha resi adulti». In questo contesto la filosofia è chiamata a operare il «passaggio dal senso al significato», afferma Mancini nella citata intervista, dove precisa che intende «per *sensu* quello in cui uno si trova imbarcato, immerso, quello che vede, che sente dire, quello che gli appartiene, attraverso la civiltà dell'ascolto e anche la civiltà dell'occhio, cioè l'immagine del mondo e le forme della conoscenza storica», e «per *significato* ciò per cui mi decido, ciò in cui ne va di me stesso».

Mancini concepisce la filosofia come «il passaggio dal senso al significato attraverso le mediazioni culturali, dottrinali, attraverso la struttura del puro pensare e attraverso le mediazioni della prassi, secondo la tesi che la verifica suprema di ogni forma di verità è quella della liberazione, cioè la teoria che diventa soteria, l'ontologia che diventa ontosofia, nei termini cari all'ultimo Maritain». In questa prospettiva, l'ethos del futuro (se non vuole essere l'ethos senza futuro) nascerà dalla interrogazione sull'uomo e per l'uomo, in vista di una pace che non pretenda la riconciliazione in nome della dialettica o della rivoluzione, ma che sappia contestualizzare i

tre grandi segni del *nomos* greco, della *torah* ebraica e *della justitia* cristiana nell'orizzonte del volto: «della sovranità dell'altro, del volto, in cui l'altro si presenta in modo inconfondibile, del prossimo», scrive Mancini in *L'etbos dell'Occidente*, dove aggiunge con decisione: «senza il primo piano dell'assunzione dell'altro in responsabilità, la vita non è sensata».

### **Una cultura del volto**

Per l'affermazione di questa *cultura del volto* (dell'«umanesimo dell'altro» direbbe Lévinas) Italo Mancini ha dato un contributo non secondario: lo ha dato da filosofo della religione e da filosofo del diritto con opere dallo stile inconfondibile, dove la robustezza filosofica si coniuga con il gusto letterario, e l'originalità dell'una e dell'altro sono animati dalla tensione etica che permea tutto l'impegno del pensatore urbinato, una delle menti più lucide ed insieme appassionate dell'attuale panorama filosofico di là di quanto certe sue posizioni hanno fatto (e faranno) discutere, non si potrà non riconoscere in lui un pensatore che ha dato un inedito e insonne (per usare due aggettivi che gli erano cari) contributo ad una filosofia ermeneutica del diritto e della religione. C'è pertanto da augurarsi che la riflessione di Mancini sia fatta oggetto di adeguati studi che portino luce sul valore e i limiti della sua teoria ermeneutica. I contributi - più o meno critici - di Aldo Masullo o di Pier Angelo Sequeri (apparsi rispettivamente su «Critica marxista» e su «Teologia») o quelli di suoi estimatori come Piergiorgio Grassi (*La svolta politica della teologia*, Quattro venti, Urbino 1983) e di Andrea Milano (*Rivelazione ed ermeneutica*, ivi, 1988) offrono un primo approccio, che evidenzia la complessità del pensiero manciniano «tutto percorso dalla tensione di rinnovare storicisticamente la teologia e, al tempo stesso, di conservarne il nocciolo più propriamente trascendentalistico» (A. Masullo). E anche chi, come Sequeri, ha avanzato precise osservazioni critiche, non può non riconoscere che

Mancini «è uno dei pensatori religiosi del nostro paese che appaiono più impegnati ad indicare l'esigenza di un'epistemologia teologica adeguata attraverso una ricerca seria e un riferimento qualificato alle istanze dell'odierno contesto culturale». E si potrebbe forse dire con lo studioso che maggiormente si è interessato al filosofo urbinato secondo il quale la concezione manciniana è «una delle più originali, vigorose, suggestive» proposte di filosofia della religione degli ultimi decenni) che «Mancini nel suo *teorema della ragione ermeneutica* accetta soltanto un'apertura in grado di orientare l'uomo verso *l'Oggetto immenso*', non di farglielo raggiungere e tanto meno possedere» (A. Milano). E per quanto riguarda la tematica sociale l'impegno di Mancini può essere ricondotto alla «scoperta della necessità di fare reincontrare ancora una volta diritto e morale» (M. Cangiotti). In ogni caso, possiamo applicare a Mancini un pensiero di Lessing: «Se Dio mi chiamasse al suo trono e dicesse: "Ecco, in questa mano ho tutta la verità e in quest'altra mano ho tutto il tormento della ricerca: scegli quello che vuoi". "Grandissimo Iddio" risponderei, la verità tenetela per voi, è il vostro più grande attributo; a me basta il tormento della ricerca che, quando è insonne e spregiudicata, è ricerca di voi, e di voi solo».

### **Nota bibliografica**

Tra gli scritti di Mancini segnaliamo: *Tre follie*, Camunia, Milano 1985; *Una ermeneutica integrale*, l'intervista di Leo Lestingi, *Cristianesimo e cultura*, Capone, Manduria 1984; *Filosofia della religione*, Marietti, Genova 1987; *Teologia, ideologia, utopia*, Queriniana, Brescia 1972; *Filosofia della prassi*, Morcelliana, Brescia 1986; *Lethos dell'Occidente*, Marietti, Genova 1990; *Scritti cristiani. Per una teologia del paradosso*, Marietti Genova 1991.

Su Mancini ci limitiamo a segnalare, oltre la citata intervista:

A. Masullo, *La filosofia cattolica dell'Italia democratica* in "Critica Marxista", 1976 n. 5-6, pp. 241-244: , P. A. Sequeri, *L'immagine della teologia secondo la filosofia della religione* in "Teologia", 1978, n. 1, pp. 3-11: , P. G. Grassi, *La svolta politica della teologia*, Quattroventi, Urbino 1983, A. Milano, *Rivelazione ed ermeneutica*, ivi 1988.

## ITALO MANCINI: CRISTIANESIMO TRA RELIGIONE E SOCIETÀ

### Un pensatore contemporaneo

Più passa il tempo, più si vanno precisando l'apporto filosofico e il ruolo culturale di Italo Mancini, un pensatore che ha saputo interpretare la condizione contemporanea, mettendone in luce le tensioni teoretiche ed etiche, che egli ha iscritte nell'orizzonte di una ermeneutica veritativa. In questa ottica è stato un filosofo della speranza, e non solo per la sua apertura speculativa e prassiologica al nuovo, ma anche per la sua attenzione ai fermenti di rinnovamento sociale ed ecclesiale, nonché per la sua fiducia nei giovani.

In particolare, è dal punto di vista religioso che, direttamente o indirettamente, il filosofo urbinato ha dato un contributo di pensiero e di testimonianza. Innanzi tutto, favorendo nel mondo ecclesiale italiano la ricezione di istanze culturali diversificate, che Mancini ha saputo assimilare e mediare culturalmente in modo che vivificassero la capacità di portare l'annuncio cristiano nell'areopago tardo-moderno. In secondo luogo, proponendo una ricerca conoscitiva in termini di libertà e di carità; infatti, Mancini, esponente tra i più significativi della ermeneutica filosofica, ha originalmente contribuito a connotarla in termini non relativistici bensì veritativi, grazie anche alla sua formazione ontologica classica.

In tal modo Mancini si è guadagnato una sua specifica posizione nel panorama filosofico italiano, e, in modo a volte anche provocatorio, ha additato la strada per un dialogo fecondo tra cattolici e laici, per un confronto aperto tra le confessioni cristiane, e nell'ambito del mondo cattolico tra le diverse culture in esso operanti. Mancini è stato un protagonista di quella stagione post-conciliare, che ha visto la Chiesa italiana *caratterizzata* prima da tendenze contrastanti, e poi da istanze di ricomposizione, che hanno trovato in particolare nei tre

convegni ecclesiali nazionali occasioni importanti di valutazione critica e di elaborazione progettuale. In particolare, per quanto riguarda Mancini, sono i convegni di Roma e di Loreto che lo hanno coinvolto; la prematura scomparsa non ha consentito che si misurasse anche con la questione, a lui tanto cara, del convegno di Palermo, dove certamente avrebbe potuto dare un apporto significativo a quel progetto culturale di orientamento cristiano, cui la Chiesa italiana sta lavorando da un decennio. Ma in riferimento ai primi due convegni, è da dire che il problema dell'evangelizzazione in rapporto alla promozione umana e alla riconciliazione aveva trovato Mancini attento a richiamare la necessità di operare opportune mediazioni, per essere effettivamente all'altezza della duplice istanza umanistica.

Tuttavia, sottolineando tutto ciò, non si vuoi fare di Mancini un pensatore intraecclesiale: per quanto radicato nella Chiesa, egli non ha temuto di alzare le vele per navigare nelle acque del dibattito filosofico e culturale contemporaneo, e, al riguardo, è da dire che ha saputo cogliere quelle che erano le tendenze dominanti, e con esse misurarsi, sulla base della sua identità non meno che della sua dialogicità critica e creativa. Ne è efficace testimonianza il libro dal titolo *Tre follie*, più volte riproposto e sempre con successo: la prima edizione è apparsa da Camunia (Milano 1986); una ristampa (fuori commercio) è stata operata a mia cura nei "Quaderni del Consiglio regionale delle Marche (Ancona 2003); infine con mia introduzione una nuova edizione è stata pubblicata Città Aperta (Troina 2005).

### **Approcci ad un libro**

Se Mancini è sempre autore che sa coinvolgere; in questo libro ci riesce in modo particolare, perché parla all'*intelligenza* e al *cuore* del lettore, che è provocato su alcune questioni, poste dalla contingenza storica ed esistenziale, ed è aiutato ad andare al di là dei molteplici e crescenti *sensi* per interrogarsi su *significati* e per

operare coerentemente delle *scelte*. Pertanto questo piccolo volume potrebbe costituire l'occasione per incontrarsi con una razionalità che si connota quale sapienza teoretica e saggezza etica. Dimensioni, queste, che sono al centro anche di altri libri di Mancini, più impegnativi, e, per quanto ad essi bisogna rinviare chi voglia approfondire e sviluppare certi temi qui solo accennati, è da dire che questo libro è un piccolo gioiello di sapienza e saggezza.

Non traggano in inganno la stringatezza espositiva degli interventi e la loro levità riflessiva, dovute all'occasione che ha generato queste «meditazioni», in pratica una trasmissione mattutina della RAI che ha indotto Mancini a “semplificare” il suo discorso, in genere piuttosto elaborato non solo concettualmente ma anche linguisticamente. Il carattere radiofonico delle conversazioni ha finito col produrre un testo di inconsueta accessibilità, che non è andata a discapito della originalità e del rigore del pensiero manciniiano, bensì a vantaggio della sua essenzializzazione e personalizzazione.

Il carattere colloquiale di queste riflessioni (che peraltro trovano, almeno in parte, un precedente nelle omelie domenicali che don Italo teneva alla messa di mezzogiorno nel Duomo di Urbino) e il loro procedere in maniera non metodica favoriscono una lettura, non solo secondo l'ordine degli interventi dato dall'Autore, ma pure in un'ottica più libera, per cui il lettore può procedere secondo un ordine sparso, ovvero ricomporlo, privilegiando diversi itinerari di lettura. Per esempio: quello che converge sulla dimensione *biografica* di Mancini: la sua famiglia e la sua terra, le sue letture e la sua docenza, le sue esperienze esistenziali e quelle culturali; oppure quello che insiste sulla dimensione *religiosa*, cogliendo le piste indicate da Mancini per operare un rinnovamento ecclesiale; oppure quello che evidenzia l'interesse di Mancini per la dimensione *civile*, che è meno appariscente ma non meno sostanziosa a livello di indicazioni che egli dà per un rinnovamento sociale. Queste ed altre sono *letture* legittime.

L'Autore dal canto suo, raggruppando i sessantacinque interventi in undici parti suggerisce una articolazione della sua riflessione, che muove dalla messa in luce della specificità del Cristianesimo (individuata nella richiesta di conversione e di riconciliazione, nelle regole evangeliche e nelle forme storiche che ha assunto), per passare - e forse non casualmente sono i due momenti centrali del libro - ad alcune annotazioni biografiche e, soprattutto, ad alcune indicazioni metodologiche, che sono all'insegna di quel sentimento di cura e condivisione tipico del suo impegno, per terminare con la esplicitazione della fedeltà a Dio e al mondo, per cui riflette sul peccato, su Dio, sulla vita mondana e sulle religioni, chiudendo con una ripresa del *proprium* che caratterizza il Cristianesimo. Data l'evidente dimensione teologica e spirituale che caratterizza il volume, riteniamo utile, anzitutto operare una breve presentazione della manciniana *filosofia della religione*, che sta a monte dei pensieri di questo volume, per passare poi a sintetizzare i principali motivi svolti da Mancini in riferimento al cristianesimo per un verso e alla democrazia per l'altro, e ad un auspicato rinnovamento ecclesiale non meno che sociale

### **La filosofia della religione**

Se è vero che sarebbe riduttivo considerare Italo Mancini solo un filosofo della religione, giacché egli si è occupato anche, e autorevolmente, di filosofia del diritto, di storia della filosofia e di filosofia teoretica, è altrettanto vero che sarebbe fuorviante non riconoscere il ruolo fondamentale che la filosofia della religione ha avuto tanto nell'itinerario speculativo del pensatore urbinato quanto nel dibattito filosofico-religioso del suo tempo.

Muoviamo da una constatazione: l'interesse per la filosofia della religione ha costantemente accompagnato la riflessione manciniana, e ne costituisce all'inizio il momento di svolta dall'ontologia alla ermeneutica, e successivamente il banco di prova della stessa

ermeneutica, che Mancini applicò anche ad altre forme di filosofia seconda: la filosofia della prassi, la filosofia del diritto e la filosofia della politica. Ma tale filosofia della religione non è stata importante solo nell'ambito della speculazione manciniana, bensì anche nel quadro della filosofia della religione presente in Italia e ricco di impostazioni diversificate: metafisiche, apologetiche, ermeneutiche, fenomenologiche ed eclettiche.

Ebbene, in questo contesto Mancini ha portato - con la passione e il rigore che lo contraddistinguevano - un contributo originale sia in termini di epistemologia, chiarendo l'oggetto e il metodo della filosofia della religione, sia in termini propriamente teoretici, in quanto l'elaborazione della filosofia della religione ha coinvolto il senso della filosofia *tout court*. Vediamo di puntualizzare questi due aspetti della riflessione manciniana.

Innanzitutto, va richiamata la distinzione tra *capire* e *interpretare* che è più evidente nella prima fase come distinzione tra filosofia, che coincide con il capire e si estende a tutte le intenzionalità pure della ragione, ed ermeneutica, che rappresenta una modalità del capire, quella che si denomina come interpretare. Nella seconda fase, la distinzione sembra venire meno, in quanto la filosofia è definita come "l'ermeneutica del senso, soprattutto come dato storico affinché diventi significato, ossia decisione, attraverso il confronto culturale, che supera il piano meramente memorativo, in forza della valutazione (momento teoretico) dell'incidenza pratico-politica (momento pratico)".

In realtà, Mancini non ha mai identificato la filosofia con l'ermeneutica, e la cosa risulta chiara guardando proprio alla concezione della filosofia della religione, dove è evidente che l'ermeneutica come "passaggio dal dato al significato" presuppone l'ontologia come precomprensione. Si tratta di un'articolazione non solo teorizzata da Mancini, ma da lui vissuta in prima persona, data la sua formazione neoclassica, e - si badi - il primato dell'ontologia non è

mai stato ricusato. Possiamo piuttosto dire che in Mancini si trova il rifiuto di ogni imperialismo metafisico e di ogni riduzionismo ermeneutico, ed è presente la rivendicazione della legittimità sia della metafisica sia dell'ermeneutica, distinguendo - ecco il punto - *tra filosofia prima*, che riguarda i principi primi, e dunque è ontologia, e *filosofie seconde*, che si misurano con la storia e comportano l'ermeneutica. Ne consegue che l'ermeneutica è diversa dalla metafisica e ad essa subordinata; non è, cioè, di essa sostitutiva o ad essa alternativa. Si può pertanto sostenere che la filosofia è insieme metafisica (come attività del pensare, del capire) ed ermeneutica (come attività dell'interpretare, del riconoscere).

Per utilizzare le parole stesse che Mancini usa in *Filosofia della religione*: esiste, per un verso, "un'intenzionalità pura del sapere come il pensare metafisico" e, per altro verso, "l'interpretare come ripresa continuamente aperta e rischiosa di significati"; l'ermeneutica è così una "ribattitura dei principi protologici sulle masse enormi di vita". Appare allora chiaro che tra metafisica ed ermeneutica c'è un ineliminabile rapporto, ed è l'ermeneutica a far rivivere la metafisica, tanto che Mancini non esita ad affermare che "una funzione della metafisica fuori di questa ermeneutica teologica non so pensarla e non saprei cosa farne". Un problema che si pone è se l'unica legittimazione della metafisica sia da vedere solo nella sua funzione nei confronti dell'ermeneutica teologica, o se (come propone un allievo di Mancini, Graziano Ripanti) non occorra giungere a rileggere la metafisica alla luce dell'ermeneutica.

A parte ciò, è da dire che per Mancini l'ermeneutica rappresenta l'unico modo di costituire la filosofia della religione, in quanto permette il passaggio dal dato, presuntivamente rivelato (il *kerygma* nella sua valenza storica e comunitaria), al significato tramite complesse mediazioni, che vengono dalla teoria e dalla prassi. Dunque, la filosofia della religione come filosofia seconda reclama l'ermeneutica, grazie alla quale il fatto religioso può essere definito, ricono-

sciuto e realizzato, per cui la religione si configura, rispettivamente, come: messaggio, struttura e progetto di salvezza.

Infatti, la religione si definisce come “*a-priori* divino”, cioè come *kerygma*, ossia rivelazione e attuazione di una salvezza divina, altra rispetto a quelle umane. La religione si esprime nell’intreccio di parole, eventi, comunità e comandamenti, e in tale ottica la filosofia della religione secondo Mancini ha una connotazione non “costruttiva”, cioè come sperimentazione secondo modi diversi presenti nell’uomo a vario titolo, bensì “recettiva”, si pone cioè come ermeneutica del dato *kerygmatico*. Ed ha una capacità emancipativa nel liberare l’uomo: capacità diversa da quella che presentano le ideologie e le utopie umane, in quanto riguarda proprio ciò che queste non possono affrontare. Al riguardo Mancini sottolinea nella sua filosofia della religione *kerygmato-centrica*, che “il progetto evangelico puro, purché veramente vissuto e proclamato in un contesto culturale radicale, non è oppio ma dinamite”.

Nella sua instancabile ricerca Mancini è pervenuto da ultimo a quella che ha chiamato “la teologia del paradosso”, che apre alla “logica dei doppi pensieri”, con la quale soltanto si può cogliere il divino (e il reale) nella sua *tragicità*. Si va, così, oltre il pensiero della “dialettica” moderna (che nella mediazione dissolve il frammento nell’intero) e oltre il pensiero della “differenza” postmoderna (che sostituisce all’intero il frammento), in direzione di un pensiero che dà senso al frammento, ove scopre Dio; anzi (come suggerisce Bruno Forte additando l’esigenza di sviluppare l’impostazione manciniiana) occorre cogliere “l’offrirsi del Tutto nel frammento, come forma e splendore che irradia dal profondo”.

### **Senso del Cristianesimo e della democrazia**

Accennato alla filosofia della religione, sottesa a tutta la riflessione manciniiana, passiamo a *Tre follie*, quest’aureo volumetto che mostra, in modo semplice e insieme profondo, come Mancini eser-

citasse la sua ermeneutica nella quotidianità. A tal fine passiamo a chiarire l'impostazione di fondo che anima tutta l'opera manciniiana ed è motivo reiterato in *Tre follie*: si tratta della *doppia fedeltà* a Dio e al mondo. Infatti, sulla scia di Barth, Mancini ricorda che "il nutrimento del cristiano sono la Bibbia e i giornali", e precisa: "la Bibbia per avere il senso globale e la visione d'insieme", e "i giornali per avere la concretezza delle opere e dei giorni", e sulla scia di Bonhoeffer, che lasciò nella cella del carcere due libri - la Bibbia, "il massimo dei libri sacri", e Goethe, "il massimo dei libri profani" - Mancini fa sua l'indicazione di Pascal, di "far professione dei due contrari".

Ecco la *fedeltà a Dio* e la *fedeltà alla terra*, l'espressione così cara a Mancini, che amava ripeterla continuamente, si può tradurre in *tre principi per la vita mondana del cristiano*: il principio dell'assoluta trascendenza del messaggio di salvezza, il principio dell'assunzione mondana della parola di Dio, e il principio della libertà di scelta e di progetto da parte dell'uomo. È così che "il cristiano può camminare per le strade del mondo e fare politica come abitatore della città con fierezza, sapendo di non aver affatto tradito il suo Dio". Per esercitare questa doppia fedeltà Mancini invita ad operare un duplice chiarimento: uno relativo al cristianesimo e l'altro alla società.

*Il senso del Cristianesimo* è individuato da Mancini riflettendo sulle nuove "regole di Gesù", sulle diverse "forme di Cristianesimo" e sulle "tre follie" della vita. Secondo Mancini, la novità del messaggio cristiano si può riassumere in *cinque regole evangeliche*, che sono l'abolizione della legge a favore dell'amore, l'eliminazione della violenza nei rapporti umani, la rivendicazione di valori autentici e indipendenti dai bisogni fisici, l'affermazione della fraternità fra tutti gli uomini, e la negazione di assoluti terreni. Queste regole "hanno formato un patrimonio comune della nostra civiltà che neppure l'attuale logica della disgregazione ha sconfitto"; esse "sono il fondamento e la forma della nostra storia e, se ben vissute, danno

un senso positivo alle nostre difficili giornate”. Esse, al di là di estremismi inaccettabili, e al di là di ribellioni non sempre realistiche, sono alla base di ogni movimento di liberazione, e Mancini puntualizza: “chiunque ha sentito fremere nel proprio cuore movimenti di rivolta contro l’ordine ingiusto della terra (dove pochi sono satolli a dismisura e molti patiscono la fame, dove pochi spadroneggiano con il potere, le armi e le manipolazioni e molti debbono soltanto obbedire), sente molto viva questa utopia (ricorrente nella storia) della fraternità senza terrore, della crescita nella libertà non amputata”.

Ricordata la novità del messaggio cristiano, Mancini indica diverse modalità di tradurlo nella storia, in particolare si sofferma su *tre forme di Cristianesimo*, che egli denomina: della presenza, della mediazione e del paradosso.

Il *Cristianesimo della presenza* è quello che viene in “soccorso al mondo”, operando “assunzione di responsabilità civili”; può essere “servizio libero e spregiudicato” oppure “possesso e cattura del mondo”; questo secondo modo è proprio degli *integristi*, i quali, mettendo “l’aver e il possesso al posto dell’essere e della gratuità”, cadono nell’eccesso opposto a quello dei *dimissionari*, i quali «giungono all’abbandono della causa umana».

Il *Cristianesimo della mediazione*, che “rispetta le culture e riconosce la dignità delle ideologie”, e “difende il principio della democrazia”, “perfeziona e completa il cristianesimo della presenza, attraverso il lavoro comune con gli altri, mano nella mano, con reciproca fiducia e presunzione di buona fede”.

Il *Cristianesimo del paradosso* è un cristianesimo a tutto arco e di profonda radicalità, è il gesto politico più produttivo che un cristiano possa compiere verso il mondo e la sua terra”. Secondo Mancini è, questo, il cristianesimo di cui c’è bisogno oggi, perché il cristianesimo della presenza dimentica la logica biblica di Dio, e il cristianesimo della mediazione dimentica che non ci sono più i

sensi da mediare; in alternativa il cristianesimo paradossale o radicale o tragico rappresenta la forma pura in grado di evidenziare il *novum* cristiano.

È la forma di Cristianesimo che, di fronte ai *tre tipi di follia*, della vita *rifuta la follia insensata*, cioè “la follia del quotidiano e della sua immediatezza”, propria di “chi si inginocchia di fronte all’inautentico, ai bisogni indotti e crudeli”; *ha compassione della follia crudele*, “quella dei malati, dei sofferenti per le tante forme di malattie mentali”, e *opta per la follia sublime*: “è questa la santa follia di chi vive per partecipare, di chi esiste-per-gli-altri (soprattutto se sofferenti, malriusciti o peccatori); è la follia di Gesù, di Francesco, del Cottolengo: è la follia dei santi e degli eroi; è la follia che coniuga insieme “l’amore di Dio e l’amore degli uomini: amori che Gesù ha dichiarato inscindibili”, e che, se praticati, rendono la società non “decorativamente cristiana”, ma “vitalmente cristiana”, aveva detto Maritain.

Precisato il senso del Cristianesimo, rimane da chiarire il senso della *società*. Al riguardo, Mancini indica, per un verso, i motivi di crisi, che la *caratterizza*, e, per altro verso, le condizioni per superarla. La *crisi*, che si manifesta nel disorientamento della società contemporanea, è determinata secondo Mancini dalla logica della disgregazione, dalla perdita di significato dei criteri valoriali, e dalle categorie della distruzione. In proposito Mancini scrive, in riferimento agli anni Ottanta del secolo scorso, ma il quadro vale, peggiorato, anche per i nostri giorni: “siamo attanagliati dalla *logica della disgregazione*. Viviamo per frammenti. È rimasta appena una nostalgia, e un presentimento degli orizzonti interi che coprono il senso della nostra vita. La diversità, l’opposizione, la frantumazione sono venute in onore al posto degli antichi segni della nostra civiltà occidentale raccolti attorno all’unità e alla totalità”. In altre parole, siamo in presenza di quella che è stata *chiamata «a-significanza delle rotture»*: il fatto che “bene e male, giusto e ingiusto non abbiano

alcun senso, e tutto sia innocente, buono, purché si riesca a sopportarlo, questo - scrive Mancini - ha effetti davvero devastanti”. In tale contesto la situazione si *aggrava* per l’affermarsi delle “categorie della distruzione” che, nel loro aspetto pubblico, Mancini indica “nella impotenza collettiva d’amore che genera la guerra”.

Di fronte a questa situazione nella quale “concetti come dovere, impegno, fedeltà, lealtà, fini da raggiungere, neanche si nominano più”, occorre, secondo Mancini, ricollegarsi alla *gente comune* e muovere in direzione della *riconciliazione* attraverso la valorizzazione del *lavoro*. Anzitutto la *gente comune*, perché il popolo è “capace di discernimento nel riconoscimento di quello che qualifica come puro, innocente, giusto”, a cominciare dalla prima regola evangelica (abolizione della legge a favore dell’amore) che “anche quando non è eseguita fa parte dei convincimenti più profondi della gente”. Torna così in Mancini l’apprezzamento per il *popolo* già espresso da pensatori come Luigi Sturzo e Giorgio La Pira, Emmanuel Mounier e Jacques Maritain, e si può ritenere che Mancini condividesse la distinzione maritainiana tra la categoria dell’esistere con il popolo e quelle dello stare dalla parte del popolo o dell’andare verso il popolo: forme, queste due, che strumentalizzano il popolo, mentre la prima rifugge dal populismo e dalla demagogia; il popolo o la gente è altro dalla «massa irreggimentata» del totalitarismo ideologico, e dalla «folla solitaria» del totalitarismo tecnologico, perché parla del popolo nell’ottica della dignità della persona e del valore del bene comune.

Ebbene, in riferimento ad un tale concetto di popolo, ha senso operare la *riconciliazione*, di cui Mancini chiarisce l’importanza, le direzioni e l’attuazione, in un’ottica complessa della pace. Per realizzare questa “fraternità senza terrore” la strada da percorrere è all’insegna della logica “del rispetto, della conservazione, dell’incremento e dell’alleggerimento della terra”, che comporta oltre “una radicale condanna della guerra”, e quindi il superamento della “con-

trapposizione di amico e nemico, che sta conficcata nel cuore della storia umana”, anche “l’imperativo del lavoro”, pertanto, “mentre oggi straripa da tutte le parti l’etica del non lavoro”, bisogna invece onorare “la dignità del lavoro”. La duplice opzione di pace e lavoro costituisce, dunque, la condizione affinché la società possa puntare ad essere democratica: non decorativamente democratica, ma vitalmente democratica, potremmo dire parafrasando un’espressione maritainiana.

### **Alla ricerca di un *ethos* condiviso**

Eccoci così di fronte al tema che costituisce il *leitmotiv* di tutto il libro e di tanta parte dell’opera manciniiana, vale a dire il tema della *coesistenza*, della convivialità, nell’attuale società disorientata e a-centrica. Già Maritain, all’indomani della seconda guerra mondiale, aveva identificato la “via della pace” nelle “possibilità di cooperazione in un mondo diviso”, e la questione era risultata nevralgica nel secondo Novecento, come mostra l’attenzione prestata da pensatori di diversa impostazione, come: Karl Popper, Hans Gadamer, Jurgens Habermas, Jacques Derrida, Emmanuel Lévinas Paul Ricoeur e Ivan Illich. Concetti come quelli di società aperta, includente, ospitale, solidale, conviviale hanno espresso l’esigenza di realizzare un *pluralismo collaborativo*.

Un’istanza, questa, che Mancini esprime con l’idea di riconciliazione, la cui *importanza*, in senso religioso e laico, è da lui sottolineata con tre ragioni. In primo luogo, la riconciliazione è importante *in sé*, “perché riconciliazione vuoi dire vivere insieme senza odi, con vera fraternità senza terrore, in cui tutti, mano nella mano, si danno da fare per alleggerire le fatiche terrene”, cioè “uno stare tutti assieme, aver sconfitto l’egoismo, e fare degli altri gli interlocutori essenziali”; dunque, riconciliazione intesa “come coesistenza pacifica, come rispetto assoluto degli altri, come riconoscimento della radice comune, fraterna, di tutti gli uomini”. In secondo luogo, la

riconciliazione è importante dal punto di vista *religioso*, “perché in essa sta il cuore della promessa di Dio. L'essenza del Cristianesimo sta qui”. In terzo luogo, infine, la riconciliazione è importante dal punto di vista *sociale*, “perché richiesta e implorata dal cuore antico della gente. Le aspirazioni dal basso gridano in questo senso. La gente crede alla pace, al non morire di fame, alla fraternità dell'uomo con l'uomo, senza nessun inceppamento ideologico”. Occorre aggiungere che, per essere integrale, la riconciliazione deve orientarsi in quattro *direzioni*: “la riconciliazione dell'uomo con Dio, la riconciliazione dell'uomo con se stesso, la riconciliazione dell'uomo con gli altri e la riconciliazione dell'uomo con la natura: che sono poi le quattro diramazioni della riconciliazione promesse da Dio: è l'ideale della città di Dio”.

Consapevole, quindi, dell'importanza e dell'ampiezza della riconciliazione, non meno che dell'ostacolo rappresentato dalla montante logica della disgregazione, Mancini ritiene che “la prima cosa è darsi da fare per ricostruire una *cultura della riconciliazione*”. Ciò significa realizzare “magari delle tracce, piccoli segni, piccoli gesti”, tra cui Mancini segnala il “raccolgersi intorno alle parole pace, lavoro, bene, disciplina, dialogo, comunione”, il “capirsi, parlarsi, riconoscere un unico padre, un unico destino, i grandi diritti fondamentali del vivere insieme”, il “non disprezzare la cultura dei sentimenti, come la fedeltà, la lealtà, la cura delle persone anziane, il rispetto dei bimbi, le forze e le bellezze della natura; contrastare con contromovimenti pacifici tutte le spinte alla guerra, all'insatamento dell'equilibrio del terrore, alle follie stesse per gli armamenti, all'imperialismo della verità, che non vale per sé, ma per quello che ci fa conquistare”.

A tal fine, l'imperativo fondamentale, a cui rispondere, è quello di “attuare delle convergenze etiche”, ed “etico è il comportamento guidato dalla morale”. Precisa Mancini in un passo di straordinaria forza: “nessuno, singolo o gruppo, ce la fa oggi da solo, nella grande

complessità del mondo. E allora bisogna aiutarsi, mano nella mano; la terra è greve, martoriata, bisogna alleggerirla”. Come? Risponde Mancini: “dovunque albeggia una luce, dovunque un uomo agisce lealmente, dovunque c’è qualcuno che ripete il motto (fatto scrivere anche da don Milani nell’aula di Barbiana) *I Care*, mi preme, mi preoccupa, sono sensibile a te: lì si deve riconoscere un fratello, uno con cui fare un fronte di lotta comune. Basta guardarsi intorno per trovare queste convergenze. Il cuore non è impietrito. Il cuore della gente è una spia sicura di quello che conta, di quello che va cercato senza pausa”. Torna, così, il richiamo al senso profondo del popolo, attraverso cui si coglie il significato autentico della *pace*: essa “non è assenza di conflitti” ma “superiore composizione dei conflitti” che può avvenire a condizione che si sappia “mettere in primo piano la coesistenza dei volti, fare dei volti l’assoluto dei nostri atteggiamenti. A cominciare dal santo volto di Dio. Volti da comprendere, volti da rispettare, volti da accarezzare”.

Da qui *l’ideale della nonviolenza*, che Mancini distingue in *nonviolenza assoluta e relativa*. Anche se “l’ideale di una *nonviolenza assoluta* non sembra realistico” (mentre “l’agire deve essere realistico”), tuttavia “l’ideale della non violenza totale va mantenuto. Come un grande sogno a occhi aperti, come un motivo irrinunciabile. Avere un orizzonte, il senso di un’epoca nuova, è corroborante: fa agire più sicuri, fa crescere i motivi dell’impegno”. Nel contempo-avverte Mancini- “ci sono molti aspetti di violenza quotidiana che possono essere vinti”, anzi “qui l’esercizio della nonviolenza è sconfinato”. Mancini esemplifica questa *“nonviolenza quotidiana* che ci attende tutti”, invitando a vivere la cosiddetta “cultura dei sentimenti”, la quale è basata sulla “mansuetudine del linguaggio, che diventa conversazione, colloquio, dialogo, disponibilità, esortazione e anche esaltazione per le gioie e per le conquiste degli altri”; e invitando a opporsi alla cosiddetta sanzione pubblica, che è cosa diversa dalla sanzione morale (basata sulla coscienza) e dalla sanzione giuridi-

ca (basata sulle leggi), perché “la sanzione pubblica (basata sulla maldicenza) discrimina attraverso il linguaggio” e rappresenta una “violenza mondana”.

Dunque, quello della pace si configura insieme come un ideale e come una pratica. Caratterizzarla come *utopia* non significa per Mancini svalutare la pace, perché è, sì, un sogno, “ma è il sogno lucido del giorno, non quello che ci fa preda nella notte”, non è il sogno di uno (come tale rimane sogno), ma è “il sogno di tutti (che) diventa realtà”; è, dunque: “il sogno del giorno, quello del progetto, il sognare a occhi aperti”; “sogno del giorno è il progetto, è anche quel che ancora non è conscio, quel che ancora non è essere; e sognarlo è già un inizio di *realizzazione*. È l’ideale”. Avverte però Mancini: l’ideale non basta, come non basta il *reale*. Pertanto “tocca veramente nel segno colui che sa unire ideale e reale, il dover essere e l’essere”.

Si può, pertanto, affermare che *l’utopia* in Mancini non ha un carattere ideologico, non pecca, cioè, di *perfettismo*, ma si alimenta di *progettualità* scaturente da *memoria* storica non meno che da *attenzione* per l’esistente, tant’è che Mancini non si stanca di invitare alla *partecipazione* attiva a livello sociale ed ecclesiale. Al riguardo egli denuncia “la tentazione di rompere ogni legame con la cosa pubblica, di ritirarsi nel proprio *particolare*, di farla finita con le cariche, le responsabilità”; si tratta di “una tentazione davvero mortale che ogni tanto ci prende alla gola”, e che bisogna superare avendo consapevolezza di “quanto lavoro deve fare e quante incomprensioni deve subire” *l’uomo pubblico*. Mancini lo paragona alla *mosca*, in contrapposizione al *ragno* che rappresenta l’uomo chiuso nel suo privato: “Chi fa il ragno, e vive dentro al suo buco, sta al riparo dalle critiche, dalle maldicenze, dalla sanzione pubblica spesso squilibrata. Chi invece deve fare come la mosca, che è dappertutto, sempre in evidenza, rischia molto soprattutto della sua pace”. Conclude Mancini: “Onore quindi a coloro che, senza paura e senza

risparmio, stanno dentro la vita civile e la vita ecclesiale”, perché “il bene comune, costi quel che costi, va prima di tutto”. Esso va perseguito, esercitando *responsabilità pubbliche* non meno che con la *laboriosità quotidiana*.

Infatti, non si stanca di ricordare Mancini, che il lavoro non è solo “un fatto di economia, ma è soprattutto un fatto di esistenza, di un’esistenza pulita e utile, di esistenza sana”. Che è, poi, quello che onora l’esistenza della *gente comune*, afferma Mancini facendo riferimento ai suoi genitori (al padre minatore e alla madre spigolatrice) e a tutto il suo paese (Schieti, frazione di Urbino). Piace rilevare in questa dichiarazione l’orgoglio con cui Mancini richiama le sue umili origini, e il suo debito nei confronti della sua terra: ecco “un orizzonte concreto, entro cui trovano significato e approfondimento anche le indagini apparentemente più astratte - ebbe a confessare - del mio ormai trentennale filosofare e del mio lavorare nel campo della cultura”. Questo *radicamento* non è naturalistico ma umanistico, non etnico ma etico: fa, infatti, riferimento all’*ethos* profondo del suo paese. Fin dalle prime pagine di *Tre follie*, Mancini aveva scritto: “un uomo senza memoria non ha radici. La memoria dilata a dismisura gli stretti limiti del nostro presente”.

### **Un invito in eredità**

Per *terminare*, vorremmo tornare al modo di accostarsi a questo libro. Comunque lo voglia leggere (in chiave biografica o religiosa o civile), esso rappresenta - per ammissione dello stesso Mancini - il suo “*fraterno testamento*”, che permette di conoscere che cosa egli ha pensato, creduto, sperato, in quanto “testimone di Dio e della convivenza umana”. Queste parole, che Mancini ha posto in premessa alle sue riflessioni, permettono di cogliere il senso più vero di questo libro, e costituiscono la migliore motivazione per riproporlo. Abbiamo bisogno non semplicemente di libri ma, soprattutto, di libri che siano esperienze di pensiero e di vita, non semplicemente

di studiosi ma, soprattutto, di studiosi che sappiano essere umili testimoni della verità: testimoni “non della pretesa del suo possesso, bensì del tormento della sua ricerca”.

E allora, senza far torto al “pensatore spregiudicato” e al “creatore di forme logiche” che Mancini è stato in tante opere, vorremmo sottolineare l’importanza di questo “piccolo libro” perché ci porta a riconoscere un grande pensatore nella maniera più autentica: *attraverso* la sua testimonianza appassionata e rigorosa, che invita a vivere e convivere all’insegna di “convergenze etiche”. Con questa formula Mancini coglie, a ben vedere, il senso più profondo della *democrazia*, come stile di vita che coniuga il diritto all’uguaglianza con l’uguaglianza dei diritti, i diritti di libertà e giustizia con i doveri di solidarietà e di pace, la pari dignità con le legittime differenziazioni, le molteplici forme di pluralismo con lo spirito di collaborazione.

E suona allora di grande valore l’avvertimento manciniiano, secondo cui “i significati più importanti della nostra vita pubblica e privata non basta conoscerli, non basta dirli, vanno conquistati: sono allora necessari fronti di lotta, dove c’è posto per tutti”. Un invito che Mancini rivolgeva negli anni Ottanta del secolo scorso, e che oggi nulla ha perduto della sua attualità. Anche per questo *Tre follie* è un libro da leggere e da rileggere, lasciandosi provocare dalla ragione appassionata del suo Autore.

### **Nota bibliografica**

I. Mancini, *Tre follie*, Camunia, Milano 1985; nuova edizione, a cura di G. Galeazzi, “Quaderni del Consiglio regionale delle Marche”, 1995; nuova edizione, intr. di G. Galeazzi, Città Aperta, Troina 2005.

Tra le monografie si vedano: G. Rognini, *Metafisica e sofferenza. Un itinerario critico con Italo Mancini*, pref. di P. Nonis, Mazziana, Verona 1983; A. Milano, *Italo Mancini. L’ermeneutica della rivela-*

zione, in AA.VV., *Filosofia della religione: storia e problemi*, a c. di P.G. Grassi, Queriniana, Brescia 1988, pp. 363-392; A. Milano, *L'ermeneutica verso l'oggetto immenso: la filosofia della religione di Italo Mancini*, in id., *Rivelazione e ermeneutica. Bartb, Bultmann, Mancini*, Quattroventi, Urbino 1988, pp. 111-153.

Tra i saggi in volume, si vedano: E. Garulli, *La sfida cristiana al progetto di manipolazione*, in *Filosofia cristiana, modernità valori*, Quattroventi, Urbino 1982, pp. 181-187; P. G. Grassi, *Interpretazione e critica del prassismo teologico*, in *La svolta politica della teologia*, Quattroventi, Urbino 1983, pp. 141-173; A. Milano, *Filosofia della religione come ermeneutica del kerygma*, in AA.VV., *Religione, istituzione, liberazione. Studi sul fatto religioso*, a c. di A. Colombo, Borla, Roma 1983, pp. 73-103.

Tra gli articoli in riviste, si vedano: E. Garulli, *La sfida cristiana al progetto moderno di manipolazione ideologica e utopica*, in "Il Leopardi", 1974, n. 7, pp. 3-4; L. Sartori, *Sulla linea di confine tra teologia e filosofia*, ivi, pp. 4-5; B. Frattegiani, *Per un esame di coscienza pastorale*, ivi, p. 5; P. Mariotti, *Quale futuro*, 1975, n. 15, p. 19; A. Masullo, *La filosofia cattolica dell'Italia democratica*, "Critica Marxista", 1976, n. 5-6, pp. 241-244; L. Randellini, *Il filosofo Italo Mancini*, in *Bultmann in Italia*, "Teologia", 1978, n. 1, pp. 60-82; P.A. Sequeri, *L'immagine della Teologia secondo la filosofia della religione*, "Teologia", 1978, n. 1, pp. 3-11; P.G. Grassi, *La filosofia della religione tra ermeneutica e utopia*, "Religione e scuola", 1987, n. 1, pp. 17-20; M. Cangioti, *La forma del vero e la città degli uomini*, in "Prospettiva Persona", 1992, n. 1-2, 62-66; G. Ferretti, *Italo Mancini. Filosofo della religione e interprete del cristianesimo*, in "Filosofia e teologia", 1993, pp. 629-665.

## SPUNTI DA “TRE FOLLIE” DI ITALO MANCINI: ESSERCI OGGI

### Ora et labora

Tra i molteplici spunti che si possono trarre da quell'aureo volumetto di Italo Mancini che è *Tre follie* (di cui abbiamo recentemente curato la ripubblicazione per conto del Consiglio regionale delle Marche) orientiamo la nostra scelta tenendo conto dell'odierno contesto in cui la lettura del libro manciniano si colloca: è il terzo "incontro in monastero" dei *Gruppi in cammino* che si tiene nell'eremo di San Silvestro di Fabriano.

Allora, anche in omaggio alla sede benedettina che ci ospita, ma soprattutto in risposta ad una istanza che, in modo nuovo e crescente, caratterizza l'attuale società, abbiamo scelto di concentrare l'attenzione sul binomio *ora et labora* che è alla base della *Regola benedettina* non meno che *dell'Europa a radice cristiana* che nella preghiera e nel lavoro vedeva l'intreccio di antropologia e teologia come costitutivo della persona umana, in quanto la *preghiera* è espressione della consapevolezza della creaturalità e apertura al creatore, e il *lavoro* è espressione dell'impegno umano e prosecuzione della creazione divina. Dunque, immanenza e trascendenza - piuttosto che caratterizzare rispettivamente l'uno (il lavorare) e l'altro (il pregare) - connotano insieme entrambi (tanto il pregare quanto il lavorare).

Ed è, questo, il modo - ci sembra - in cui Mancini usa queste due categorie che sono centrali anche nella sua riflessione: pure nelle brevi meditazioni mattutine di *Tre follie*. Ma si tratta anche di due condizioni - quella orante e quella lavorativa - che sono essenziali nella *società pluralistica* per favorire la convivenza civile attraverso *processi identitari* (delle persone e delle comunità) che sono da mettere in relazione per rendere possibile *il dialogo interculturale*.

Appare sempre più evidente che l'attuale società non può cercare di cassare le differenti identità in nome di una artificiosa omogeneità. Non si tratta di colpevolizzarle, quasi fossero ostacolo alla convivenza, bensì di consapevolizzarle come una risorsa, di cui proprio la democrazia ha bisogno, a condizione di metterle in comunicazione, affinché si produca non una semplice *integrazione* ma una articolata *interazione*. Affinché le diverse identità entrino in un rapporto di feconda convivenza, all'insegna di una tolleranza che non si riduca a semplice sopportazione o a banale indifferenza bensì sia apertura e accoglienza, è necessario che la religione e il lavoro non siano declassati a fenomeno solo privato, l'una, e solo economico, l'altro.

Il processo di *secolarizzazione* e di modernizzazione ha contribuito certamente a questo duplice riduzionismo, cioè alla privatizzazione della religione e alla economicizzazione del lavoro, facendo loro perdere la portata propriamente umanistica. La *postsecolarizzazione* orienta ora in altra direzione, in quanto la religione, lungi dal configurarsi come qualcosa di residuale, appare fattore essenziale dal punto di vista personale e comunitario, così come il lavoro non si connota solo come un obbligo (dovere), ma anche come una esigenza (diritto), per rispondere alla vocazione di ciascuno (desiderio) e contribuire al progresso di tutti (dono).

Indubbiamente si tratta di realtà che risultano essere *ambivalenti*. Infatti, *la religione* in quanto fattore identitario può produrre un senso di appartenenza che si esprime o in una "fede", che affratella, e che, nella diversità delle concezioni e delle tradizioni, pure contribuisce a definire e collegare *civiltà diverse*, o in un "fanatismo", che inevitabilmente contrappone, producendo uno *scontro di civiltà*. Anche l'altro fattore identitario che è *il lavoro* può portare a un duplice atteggiamento: quello della "operosità" a valenza tecnica ed etica, e quello della "faticosità" a valenza produttiva e consumistica: mentre il primo modello può essere *condiviso* (non divide, ma

*unisce* civiltà diverse), il secondo invece connota un certo tipo di società, quella opulenta, e favorisce ulteriormente la contrapposizione di civiltà.

Possiamo allora dire che il binomio *ora et labora* - che si trova all'origine dell'Europa *premoderna* - può ritrovarsi, se correttamente riproposto, nel rinnovato costituirsi dell'Europa *postmoderna* come espressione di una antropologia finalizzata ad un umanesimo personalista e comunitario, pluralista e collaborativo. Il che reclama *un'idea complessa di persona*: di questa, infatti non basta rivendicare astrattamente la *dignità* (è sempre fine e mai puro mezzo), ma occorre rivendicarla nella concretezza, cioè in riferimento alla *diversità*, alla *dialogicità* e alla *donatività* della persona: le persone sono uguali per dignità e sono diverse per individualità, relazionalità e disponibilità. Un tale umanesimo coglie l'uomo nella sua dimensione di finitezza e di creatività, e nella sua capacità di trascendimento (orizzontale) e di trascendenza (verticale).

### **Duplici fedeltà**

Ebbene, Mancini orienta proprio in questa direzione, e *Tre follie* ne offre una essenziale ma significativa espressione, che possiamo sintetizzare nella *duplici fedeltà a Dio e alta terra* che costituisce il motivo conduttore di tutta la speculazione e di tutto l'impegno del pensatore urbinato.

Per comprendere la portata della posizione manciniana torna utile ricordare che dei tre ideali - *libertà, uguaglianza e fratellanza* - proposti in ottica religiosa dal cristianesimo e riproposti in chiave secolarizzata dalla modernità sono stati privilegiati lungo l'età moderna ("l'età dei diritti" l'ha chiamata Bobbio nel libro omonimo) i primi due attraverso, rispettivamente, la tradizione liberale e quella socialista. Il terzo ideale, quello della fratellanza, è rimasto in ombra o visto solo in un'ottica di solidarietà all'interno della comunità di appartenenza, È invece nel suo significato universale che va affer-

mato il valore della fratellanza, che pertanto può essere considerato la condizione per accordare libertà ed eguaglianza, le quali diversamente rischiano di essere in antitesi o in alternativa.

Ebbene, il nuovo *ora et labora* va iscritto nell'orizzonte della fratellanza, intesa come valore che va oltre il dovere di solidarietà e che rinnova il senso della libertà (da coniugare con la sicurezza e la pace) e della uguaglianza (da coniugare con la giustizia e l'equità), facendo appello alla condizione umana, caratterizzata da una differenziata libertà e da una non meno differenziata uguaglianza.

Secondo Mancini, l'ideale della *fraternità* significa richiesta di "crescita nella libertà non amputata" e "rivolta contro l'ordine ingiusto della terra". Per realizzare questa fraternità occorre operare secondo la *logica* "del rispetto, della conservazione, dell'incremento e dell'alleggerimento della terra": il che comporta, oltre "una radicale condanna della guerra", cioè della "contrapposizione di amico e nemico", anche "*l'imperativo del lavoro*", per cui bisogna onorare "la dignità del lavoro", contrapponendosi così alla tendenza che "oggi straripa da tutte le parti dell'etica del non lavoro".

Mancini non si stanca di ricordare che il lavoro non è solo "un fatto di economia, ma è soprattutto un fatto di esistenza, di un'esistenza pulita e utile, di esistenza sana". Insieme con "l'onore del lavoro" (che si lega con la "passione *politica*") egli sottolinea la novità del messaggio cristiano, cioè *l'amare* che è la forma più alta di preghiera. Al riguardo insiste sulla necessità di "un cristianesimo a tutto arco e di profonda radicalità, è il gesto *politico* più produttivo che un cristiano possa compiere verso il mondo e la sua terra". È, questo, un cristianesimo che reclama *non proseliti ma apostoli* (Maritain), *non militanti ma discepoli* (Melloni), *non predicatori ma testimoni*, e potremmo aggiungere che a quest'ultimi è da ascrivere Mancini.

Dunque, "spazio per l'invocazione" e "concretezza delle opere e dei giorni": ecco nel linguaggio manciniano il binomio che rinnova

l'antico imperativo: *“ora et labora”*, e porta a rifiutare la *“follia del quotidiano* e della sua immediatezza” (propria di “chi si inginocchia di fronte all’inautentico, ai bisogni indotti e crudeli”) a favore di quella follia” che ha compassione della *“follia crudele*, quella dei malati, dei sofferenti per le tante forme di malattie mentali”, e che opta per la *“follia sublime”*, la “santa follia” (cui recentemente richiama anche Enzo Bianchi), la follia, cioè, “di chi esiste-per-gli-altri (soprattutto se sofferenti, malriusciti o peccatori); è la follia di Gesù, di Francesco, del Cottolengo, è la follia dei santi e degli eroi; è la follia che coniuga insieme l’amore di Dio e l’amore degli uomini che Gesù ha dichiarato inscindibile”.

Restituire valore alla *religione* (per cui, secondo lo stile di Assisi, si sta insieme per pregare fino a stare per pregare insieme) e al *lavoro* (per cui si è “abitatori della città con fierezza”) si pongono le condizioni per una coesistenza personalistico-comunitaria (Mounier), conviviale (Illich), includente e solidale (Habermas), fraterna (Maritain), all’insegna dice Mancini - della *“riconciliazione”*. Questa va intesa “come coesistenza pacifica, come rispetto assoluto degli altri, come riconoscimento della radice comune, fraterna, di tutti gli uomini”. È la riconciliazione “il cuore della promessa di Dio”, “l’essenza del cristianesimo”, e, insieme, è esigenza “richiesta e implorata dal cuore antico della gente”.

In questo duplice significato religioso (è l’essenza del Cristianesimo”) e laico (è l’essenza della democrazia) Mancini invita a ricostruire una *“cultura della riconciliazione”* il che significa realizzare “magari delle tracce, piccoli segni, piccoli gesti”, tra cui egli segnala il “raccolgersi intorno alle parole pace, lavoro, bene, disciplina, dialogo, comunione”, il “capirsi, parlarci, riconoscere un unico padre; un unico destino, i grandi diritti fondamentali del vivere insieme”, il “non disprezzare la cultura dei sentimenti, come la fedeltà, la lealtà, la cura delle persone anziane, il rispetto dei bimbi, le forze e le bellezze della natura”, il “contrastare con contromovimenti pacifici

tutte le spinte alla guerra, all'insatanimento dell'equilibrio del terrore, alle follie stesse degli armamenti, all'imperialismo della verità, che non vale per sé, ma per quello che ci fa conquistare

### **Nota bibliografica**

Tra gli scritti di Mancini segnaliamo: *Tre follie*, Camunia, Milano 1985; nuova edizione, a cura di G. Galeazzi, "Quaderni del Consiglio regionale delle Marche", 1995; nuova edizione, intr. di G. Galeazzi, Città Aperta, Troina 2005; *Futuro dell'uomo e spazio per l'invocazione*, L'Astrogallo, Ancona 1975; *Con quale comunismo*, La Locusta, Vicenza 1976; *Con quale cristianesimo*, Coines, Roma 1978; *Come continuare a credere*, Rusconi, Milano 1980; *Tornino i volti*, Marietti, Genova 1989; *Ethos dell'Occidente*, ivi 1990; *Scritti cristiani*, ivi 1999.

Tra gli scritti su Mancini segnaliamo: G. Rognini, *Metafisica e sofferenza. Un itinerario critico con Italo Mancini*, pref. di P. Nonis, Mazziana, Verona 1983; A. Milano, *L'ermeneutica verso l'oggetto immenso: la filosofia della religione di Italo Mancini*, in Id., *Rivelazione e ermeneutica. Bartb, Bultmann, Mancini*, Quattroventi, Urbino 1988, pp. 111-153.

Altre opere da tenere presenti: N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino; J. Maritain, *I diritti dell'uomo e la legge naturale*, Vita e pensiero, Milano 1993.

## LA QUESTIONE ANTROPOLOGICA IN ITALO MANCINI

### **Tornino i volti**

A vent'anni dalla prematura scomparsa di Italo Mancini, lo vogliamo ricordare invitando a rileggere, prima ancora che le sue grandi opere (ripubblicate come *Opere scelte* presso l'editrice Morcelliana), un piccolo ma denso volume degli ultimi anni, significativamente intitolato *Tornino i volti* (e pubblicato dall'editore Marietti nel 1989: da questa edizione, salvo altra indicazione, sono tratte le citazioni contenute nel presente contributo), perché i quattro saggi, che lo costituiscono, si presentano con una notevole compattezza, pur rappresentando momenti di una ricerca polivalente: a carattere religioso, sociale, morale e antropologico. Certamente si tratta di una ricognizione che non ha pretese di sistematicità e di esaustività in nessuno di questi settori, e tuttavia si presenta in termini di organicità e di attualità da tutti questi punti di vista, per cui riteniamo che, dopo oltre vent'anni, nulla abbia perso della sua validità, anzi, per certi aspetti, la sua attualità appare anche più viva, e in ogni caso il volume rappresenta una efficace introduzione al pensiero manciniano.

Sicuramente, alla base della riflessione, che Mancini sviluppa in questo libro, c'è una preoccupazione fondamentale, che potremmo esprimere con i titoli di altre due precedenti raccolte di saggi, cioè: *come continuare a credere*, e *con quale cristianesimo*, per dire che la tensione più evidente in Mancini è di tipo *religioso*. Infatti, il filosofo urbinato cerca di rispondere all'interrogativo: c'è un futuro per il cristianesimo? Ma precisando che egli affronta la questione, di cui mostra la ricchezza e la complessità, con una riflessione che - ecco il punto da evidenziare - iscrive l'istanza *evangelica* nell'orizzonte *antropologico*, per cui i quattro saggi possono essere visti come al-

trettanti approcci alla *questione antropologica*. Ecco perché il libro, pur nella sua configurazione esplicitamente cristiana, non ha una connotazione intraecclesiale: la pagina manciniana offre preziosi elementi di riflessione *per tutti* coloro che hanno a cuore la sorte dell'uomo, tanto più che la questione antropologica ha assunto oggi una rilevanza tutta particolare: essa costituisce la questione che tutti avvertono come ineludibile e improcrastinabile, ed è alla base di un'esigenza sempre più avvertita, vale a dire quella di elaborare un *nuovo umanesimo*. È, questa, un'istanza che si rintraccia in ambito religioso (si pensi al "nuovo umanesimo", cui invitava Giovanni Paolo II, e che torna a proporre Benedetto XVI) non meno che in ambito culturale (si pensi al "nuovo umanesimo", cui hanno invitato e invitano scienziati e filosofi di diversa provenienza e competenza).

Ebbene, Mancini può a buon diritto essere annoverato tra i pensatori più impegnati per un nuovo umanesimo, la cui necessità scaturisce, secondo lui, da una duplice consapevolezza. Anzi tutto, egli ha avvertito che "il filo conduttore o il riferimento costante delle vicende filosofiche e culturali che ci stanno d'intorno può essere fatto consistere nella *ricerca dell'immagine o concetto o senso dell'uomo*, del suo gioco di fronte alla natura e di fronte alla storia, nel confronto con la vita degli altri, fino al totalmente altro teologico, che sembra essere la fonte di ogni garanzia per il rispetto dei volti che ci stanno vicini". Inoltre, egli ha avvertito con particolare urgenza la necessità di una svolta epocale che inaugurasse una rinnovata concezione umanistica: tale è *l'umanesimo dei volti*. "Dire come possono e debbono stare insieme questi volti (...) rappresenta la maniera nuova di studiare e di proporre il tema dell'uomo"; è l'ottica di "un volto da stabilire in sede teorica, da rispettare in sede morale, da accarezzare in sede affettiva".

Si tratta, a ben vedere, di una "rivoluzione", in quanto comporta che il nostro mondo non sia dato da "una neutra teoria dell'essere" né dagli "eventi della storia o dai fenomeni della natura, ma sia

“dato dall’esserci di questi inauditi centri di alterità che sono i volti, volti da guardare, da rispettare, da accarezzare”. Questo volume, la cui densità teoretica è inversamente proporzionale alla sua brevità, indica fin dal titolo l’orientamento da dare alla ricerca: “tornino i volti” è espressione che può essere intesa come invito o come imperativo, ma che, in ogni caso, costituisce per Mancini, la condizione previa di un “nuovo umanesimo”, la cui definizione reclama - ecco il problema cruciale - che si affronti in modo inedito la “questione antropologica”: operazione che Mancini ha fatto in opere poderose, come *Teologia, ideologia, utopia, Filosofia della prassi*, e *Ethos dell’Occidente*, ma anche in volumi più agili, come *Tre follie* e *Tornino i volti*. Quest’ultimo, nella sua essenzialità e accessibilità, offre una trattazione indubbiamente sollecitante e coinvolgente: non solo per le analisi che opera e le indicazioni che fornisce, ma anche per lo stile partecipato con cui le presenta: il che, d’altra parte, è una peculiarità di Mancini, la cui riflessione è sempre all’insegna di una *ragione appassionata*, che rende la sua scrittura così incisiva ed influente.

Per tutto questo riteniamo che sarebbe quanto mai opportuno tornare a leggere (o rileggere) questo *livre de chevet*; a tal fine, vogliamo proporre *un percorso di lettura* che evidenzi l’attualità della riflessione manciniiana in rapporto all’odierna temperie culturale, che, come dicevamo, appare incentrata sulla questione antropologica. Infatti, questo libro puntualizza alcuni aspetti salienti della *antropologia* manciniiana, una concezione che può ben essere definita *personocentrica*, perché incentrata sulla dignità umana. È, questa, la categoria che Mancini richiama a più riprese per sottrarre l’umanesimo dalle tentazioni dell’astrattezza, della retorica e del moralismo, e in questo senso vorremmo definire il suo *personalismo* come *radicale*, nel senso che va *alla radice* della persona, cioè alla sua dignità, che è essenzialmente rivendicazione di libertà come responsabilità (“rispondere a” e “rispondere di”), e nel senso che trova *la radice* della persona in ciò che trascende la persona stessa (sia a livello di

“autotrascendimento”, sia a livello di apertura alla “trascendenza”).

Pertanto il percorso di lettura, che suggeriamo, muove dal contributo (*capitolo terzo*), che dà il titolo al libro, e che presenta le *forme metodologiche* con cui si cerca di rispondere all’interrogativo: *chi è l’uomo?* E le forme di “costruzione”, di “decostruzione” e di “ricostruzione” dell’uomo costituiscono altrettante concezioni dell’uomo che Mancini presenta e valuta, indicando l’impostazione che egli ritiene si debba assumere. A questo punto si possono prendere in considerazione le *forme etiche*, che Mancini (nel *capitolo quarto*) identifica nel “cristianesimo”, nel “marxismo” e nel “laicismo”: esaminati e valutati nelle loro diversificate articolazioni interne. Da qui si può passare a chiarire quelle che Mancini considera le *forme culturali*, che sono riconducibili a due impostazioni fondamentali: quella “nichilista” e quella “evangelica” (che mette a confronto nel *capitolo secondo*). Con la precisazione, nell’ambito del cristianesimo, di tre *forme religiose*, che sono da Mancini identificate (nel *capitolo primo*) con le culture della “presenza”, della “mediazione” e del “paradosso”, si può concludere il percorso antropologico, che è conseguente quindi a una quadruplica ricognizione: metodologica, etica, culturale e religiosa. Sofferamoci a chiarire brevemente questi quattro approcci manciniani alla questione antropologica.

### **Quale antropologia?**

Il primo interrogativo, cui rispondere, è: quale idea di uomo? Tre le risposte, cioè le *forme metodologiche*, individuate e valutate da Mancini.

La prima ha operato una “*costruzione*” dell’uomo, una costruzione che, insieme ad elementi positivi rintracciabili nella rivendicazione della soggettività caratterizzata dalla dignità umana, presenta elementi negativi: per “aver ghettizzato tutti i fermenti delle concezioni alternative”, per aver dato come necessaria e naturale la contrapposizione di amico-nemico, per aver risolto tutto nel “tole-

maismo dell'anima", e per aver preferito il successo alla carità. Ciò porta ad affermare che è stato costruito male l'uomo. Da qui l'esigenza di smontarlo e decostruirlo.

La "decostruzione" antropologica può battere una duplice via: quella che Mancini chiama della "perdizione" è propria del *pensiero negativo*, che giunge fino alla "proposta del suicidio", e quella che Mancini denomina della "salvezza" e che è di ascendenza biblica, e pone "a fondamento di tutto il faccia a faccia dei volti, con il primato di quello dell'altro e del prossimo, e la identificazione teologica del Santo", anziché del sacro.

Di fronte alla decostruzione negativa, che porta allo *smantellamento* dell'uomo tradizionale, operato dallo *strutturalismo*, dalla *utopia erotica*, dal *nichilismo* e dalla *nuova destra*, e che porta fino alla "morte dell'uomo" secondo "l'opzione macchinica e innocentista, immediatistica e archeologica", si pone l'esigenza di ricostruirlo. Anche per la *ricostruzione* - avverte Mancini - due le vie tracciate; da una parte, quella della *naturalizzazione dell'uomo*, una naturalizzazione in chiave etologica, ecologica o informatica: si tratta del progetto verde, che nasce dall'incontro dell'etologia con le istanze ecologiche o della scelta informatica; e dall'altra parte, la via della *umanizzazione dell'uomo*: è, questa la coesistenza dei volti, e proprio nei *volti* Mancini rintraccia l'icona della nuova antropologia, che connota una nuova epoca: dopo quella *classica*, a carattere ontologico, incentrata sugli enti, e quella *moderna* a carattere epistemologico, incentrata sugli eventi, l'epoca contemporanea è a carattere etico ed è incentrata sui volti.

Dunque, dopo l'epoca dell'*essere* e quella dell'*io*, la nuova epoca è all'insegna del *prossimo*, per cui occorre rivendicare il "rispetto del volto e della grande morale che esso comporta, perché rispetto del volto è la chiamata dell'etica al primo posto contro le pretese della vita estetica o di quella naturalistica", e a favore di "una fraternità senza terrore". Questa è la fraternità che spezza "la logica della

totalità con l'instaurazione delle differenze attraverso l'irriducibilità sovrana dell'altro, espressa nel volto". Insomma, "alla metafisica dell'essere o alla dialettica delle totalizzazioni deve, pena la logica di guerra, succedere la comunità dei volti, i diritti dell'altro senza nessuna pretesa di reciprocità". È, questa, la *proposta di nuova umanità* che Mancini avanza come condizione perché si possa parlare di *nuovo umanesimo*.

### Quale forma etica?

A tal fine si pone la necessità di misurarsi con le molteplici *forme etiche* che si fronteggiano oggi (Mancini ne indica tre), per andare a individuare le "tensioni morali dell'etica".

La *forma etica della cultura laica* è identificata da Mancini con *l'etica nominalistica*, che porta a "bandire ogni forma di egualitarismo, di universalismo e di fraternità umana e finalizzata". Tale riduzione nominalistica viene presentata in alcune *variabili* e precisamente: *l'utopia erotica*, che "crea solitudine e la falsa mitezza degli sfaldati"; *la teoria dell'innocenza del divenire*, per cui, "con la dissoluzione del soggetto e della responsabilità, la morale canta il suo *requiem*"; e la *etologia*, il cui compito "si risolve nel voler soppiantare i concetti morali di buono e di valido con quelli di sano e produttivo nella filogenesi".

La *forma etica della cultura marxista* è, secondo Mancini, l'etica come "ricchezza di umanità": per il marxismo la forma etica è data dalla "radice dei valori". Aspetti della individuazione e specificazione della forma stessa sono le *variabili*, che Mancini rintraccia nella *fertilità della produzione*, nel senso che la produzione, non risolta nell'economicità, "offre la base della realtà e della dignità umana"; nell'*anticapitalismo*, come rifiuto della "mercificazione" dell'uomo; e nel *comunismo verace*, cioè non nel comunismo cosmologico, evolucionistico, volgare, ingenuo, rozzo, bensì nel comunismo, che vede "la soluzione delle difficoltà attraverso il togliimento della for-

ma capitalistica ai mezzi di produzione, e liberando così il lavoro dal feticcio delle merci”.

La *forma etica della cultura cristiana* è l'etica come *appartenenza teologica*, afferma Mancini, il quale precisa: “un fare dell'uomo congiunto al fare di Dio”. Si badi: “questo fare di Dio può essere diversamente accentuato e identificato: nella *natura* o nella *grazia* o nello *spirito*. Sono queste le tre *variabili*, che caratterizzano rispettivamente la confessione *cattolica*, quella *protestante* e quella *ortodossa*; a ben guardare - osserva Mancini - anche la radice teologica è specifica: “*Dio creatore* nel primo caso che esalta la natura, *Dio redentore* nel secondo caso che esalta il *sola fides*, *Dio riconciliatore* nel terzo caso che esalta il progetto spirituale”.

### **Quale forma culturale?**

Ebbene, l'opzione cristiana costituisce per Mancini l'alternativa al negativismo nelle sue diverse espressioni, per cui si può affermare che due sono le fondamentali *forme culturali* odierne: quella del *pensiero negativo*, caratterizzato dalla *logica della disgregazione* (che all'unità sostituisce la diversità: teologica, logica, ontologica e morale) e quella del *pensiero positivo*, che si nutre della *cultura della riconciliazione*. Siamo, dunque, di fronte ad un bivio: da una parte il “masochismo logico”, il “disormeggio dalla storia” e la “crisi della sensatezza” che caratterizzano il nuovo Areopago, e dall'altra parte la richiesta radicale “di ritrovare i sensi”: si tratta, allora, di non contrapporre le parti, bensì di “risuscitare i sensi”, operando quindi in direzione della *riconciliazione*, secondo la promessa biblica. In proposito scrive Mancini: “chiamatelo come volete, cristianesimo evangelico, paradossale, agonico, terribile, tragico, radicale, impossibile dal punto di vista umano (...), ma ricordate che senza questa radicalità che ripresenti l'inaudito e lo straordinario non sorgerà un nuovo risveglio del senso”.

Pertanto, “il problema del nuovo Areopago è quello di Dio e del

suo regno: teologia *d'abord*. Il resto verrà da sé", scrive Mancini, il quale fa riferimento alla teologia dell'esodo e alla teologia del regno. Anzitutto, "teologia dell'esodo, anche come uscita da un dio zeusico e faraonico tanto vicino al trono dei potenti che fonda, per incontrare il Dio di Gesù, quello che, come testimonia Giovanni, ha la sua manifestazione nello splendore tenebroso della croce, e si presenta come sostituzione vicaria per il male e il dolore degli altri". Inoltre, "teologia del regno, perché Dio non va per suo conto, come una meteorite che impaura, ma sta a fianco dell'uomo per realizzare insieme i cieli e le terre nuove, quelle che già albeggiano nella Bibbia, e attendono il meriggio del *Maràn athà*".

In tale contesto, si pone il tema della *riconciliazione*: da intendere non in senso moderno, perché "la riconciliazione puramente dialettica risulta una riconciliazione verbale e non reale, voluta ma non fatta, e quindi mistificata", bensì in senso biblico ed evangelico, che "rappresenta il vero compito armonico di tutte le relazioni: quelle dell'uomo con Dio, dell'uomo con l'altro uomo, dell'uomo con se stesso, dell'uomo con la natura: un placarsi quadrupliche delle rotture e delle tensioni".

Al riguardo, Mancini non si sottrae dall'indicare delle *linee possibili* per quelle che chiama "una cultura e una prassi della riconciliazione". Innanzi tutto è da dire che "la cultura della riconciliazione non sarà né sistematica né ideologica, bensì dovrà "fare attenzione alle *tracce di verità* che non scompaiono mai, sentieri giusti e grumi di luce, su cui ci si può trovare d'accordo e consentire in movimenti sempre più ampi e liberanti". Più precisamente Mancini parla, per un verso, di "*cultura dei sentimenti*, realizzata soprattutto attraverso il linguaggio, il colloquio e il confronto" e, per altro verso, di ciò che sta sotto *le grandi parole*" e sono quelle frequenti nel lessico manciniano: "pace, fraternità senza terrore, alleggerimento della terra, sogno diurno".

Dunque, in presenza della crisi del consenso e delle evidenze eti-

che, la cultura della riconciliazione ha “un compito immane e pressante”: un compito che Mancini vedrebbe attuato attraverso quelle che ha chiamato le *convergenze etiche*, per cui “cerchiamo insieme dei valori sostanziali che interessano tutti e attorno a questi cerchiamo di attuare convergenze, coauguli, fronti di lotta, lavorando tutti insieme, mano nella mano, oltre e al riparo delle divisioni ideologiche, perché nessun sabato vale più dell’uomo”. Avverte Mancini: “la convergenza etica si pone allora come il gesto di riconciliazione più necessario e anche più realistico. Basta interrogare le aspirazioni della gente o la coscienza profonda, e non sarà difficile la motivazione e la decisione”.

### **Quale forma religiosa?**

Per andare in questa direzione, il cristianesimo può dare un suo contributo essenziale, ma, in proposito, occorre operare una distinzione, chiarendo che tre sono le *forme religiose*, che corrispondono ad altrettante forme culturali del cattolicesimo, e Mancini ribadisce la sua opzione per quella radicale.

La prima forma è la *cultura della presenza*: si tratta di una *visione integristica*, chiusa, che nasce dal risentimento della paura, sottrae agli altri comunione e collaborazione, diserta gli spazi comuni, fa affidamento sulla visibilità e sulle sfide, reduplica il mondo. Alla sua base c’è una filosofia della immediatezza: quella “più propriamente teologica è quella dell’ontologismo, un possesso di Dio senza travaglio, e l’immediatezza naturalistica, con accentuazione vitalistica e psichica”. Aggiunge Mancini: “una vita cristiana poggiata sulla filosofia dell’immediato, teologico o vitale che sia, è preda della violenza del sacro”.

La seconda forma è la “*cultura della mediazione*”: si tratta di una *visione solidale*, aperta, che s’ispira al principio di umanità e di fraternità. È caratterizzata da alcuni valori (l’incarnazione della realtà cristiana, il rispetto delle culture, e il rispetto del principio della

democrazia e del consenso) e da alcuni rischi (l'imperialismo della verità e la logica dell'interesse). Alla sua base c'è una filosofia della dialettica, che risulta astratta (e al limite violenta) e che oggi appare impraticabile, in quanto è dominante il pensiero negativo, che Mancini considera come il tratto comune della odierna "koiné filosofica".

La terza forma è la "cultura del paradosso", propria di un *cristianesimo radicale*, definito come "quella forma caratterizzata dalla categoria della impossibilità di fronte alle normali possibilità dell'uomo, sia di natura teoretica come di natura morale come di natura estetica. Pertanto esso sorge da un inedito e radicale *apriori* divino sia quanto alla sua ontologia, per cui non si dà analogia o partecipazione nell'essere che farebbe di Dio nulla più che un'enfasi del mondo, e non si dà conoscenza naturale, per cui esso è conoscibile sono nella misura in cui si è fatto conoscere. Nessun religionismo lo cattura, anche se esso è costretto a prendere la forma storica della religione ". È, questa, la cultura cristiana, che esercita la *doppia fedeltà* a Dio e agli uomini, attraverso il *rigorismo della fede* e la *tolleranza civile*. Il paradosso può creare legame fra l'evangelo e la gente. Si tratta di *risuscitare i sensi* col metodo della radicalità.

Sono così richiamati "il cuore antico della gente, "la coscienza profonda", "la ragione comune", tratti cari a Mancini, e che sono alla base del suo umanesimo, insieme, laico e cristiano; un umanesimo alternativo (sottolinea il filosofo urbinato) tanto all'umanesimo di stampo sacrale e integrista, contro cui aveva preso posizione Jacques Maritain in *Umanesimo integrale*, quanto all'umanesimo a carattere laico e antireligioso, contro cui aveva messo in guardia il Marx de *La questione ebraica*. Quello di Mancini è un umanesimo animato dalla convinzione che "il possesso della verità risulti solo da un insonne tormento a cui ogni uomo, e la sua ragione media, può dare incremento". Di fronte alla cultura che Mancini non esitava a chiamare "scellerata", è oltremodo necessario fare "appello

alla ragione, soprattutto a quella comune della gente”. Torna dunque insistentemente la duplice richiesta: di *risvegliare i sensi* e di *fare uso della ragione*, e in entrambi i casi andando al cuore della “gente”: categoria, questa, che coincide con l’idea di “popolo”, che è al centro della democrazia, ed è, quindi, ben diversa da quelle di “massa” e di “folla”, di cui, invece, hanno bisogno i totalitarismi ideocratici e tecnocratici.

### **Quale logica?**

Consegue che nell’attuale prevalenza del *pensiero negativo*- da Mancini denunciato sia nella versione di destra, sia in una certa cultura di sinistra- occorre opporsi alla “logica della disgregazione”. Così ha fatto Mancini, il quale di fronte alla “tragedia di senso” ha vagheggiato un’alternativa che, sulla base di un “cristianesimo aperto”, “spinge a riprendere i sensi fondamentali”. Pertanto, la via d’uscita va vista, secondo Mancini in una “ermeneutica radicale” sia in “tema di società civile” (con l’intreccio di etica e diritto) sia, soprattutto, sul “tema di dar senso a un significato”; al riguardo, oltre a dichiarare senza mezzi termini che “il significato per cui vivere e morire è quello di Dio”, Mancini sostiene che occorre andare alla ricerca di un senso che c’è già e che si ritrova nell’esperienza individuale e sociale dell’uomo.

Riconoscere senso a questi significati, ecco il compito della filosofia per Italo Mancini, il quale per ciò la connota come *ermeneutica*, che da ultimo sfocia nella cosiddetta *logica dei doppi pensieri*. Questa è alternativa alla metafisica, in quanto non è oppositiva, e alla dialettica, in quanto non è conciliativa, lasciando “la coesistenza delle ragioni”. Si tratta di “un darsi senza esaurimento di significato, dentro una ricchezza di sensi che il pensiero sempre più accerchia, riuscendo e non riuscendo a portare alla realizzazione quella utopia teoretica che consiste nell’afferrare, concettualmente, le aconcettuali realtà che sono tipiche e determinanti per l’Oggetto immenso”.

Grazie a “questo pensiero ribollente, antagonista, lacerato, agonico che è la teologia dei doppi pensieri” si possono affrontare le varie aporie dell’ermeneutica e del rapporto tra filosofia e teologia. Grazie a questa nuova logica è possibile dare una risposta alla odierna tragedia del senso. E la logica dei doppi pensieri (l’espressione è da intendere nel senso soggettivo del genitivo) culmina nella *logica della fede*, una logica che porta alla fede, e dalla fede scaturisce, ed entrambe assumono la forma del circolo ermeneutico.

### **Quale ethos?**

Ci troviamo qui di fronte a un nodo che Mancini non ha sciolto, ma che si è guardato dal tagliare, essendo consapevole di avere a che fare con un problema che anzitutto merita attenzione al di là della sua soluzione: peraltro la prematura morte non gli ha consentito di continuare la ricerca. Rimane tuttavia l’indicazione di marcia che ci porta a dividerne l’ispirazione di base e l’aspirazione di fondo, per cui possiamo ancora sostenere con Mancini che, per “aprire davvero questo terzo millennio nel segno della messianicità della pace”, “ci vuole un vero arrovosciamiento di cultura e di mentalità”, e sostenere con Mancini che, in sintonia con il cuore della gente, “il centro delle cose e della preoccupazione è la *coesistenza dei volti*, è il primato, fino all’enfasi, dopo tanto asservimento, dell’altro, è l’amore del prossimo. Basta con la sterile e violenta *ontologia*, e basta con l’arroganza dell’*epistemologia*, al centro deve tornare la *morale*, liberata da ogni interesse politico e religioso, dell’esistere-per-gli-altri, è il fare al posto del conoscere e del dire”.

Ecco, il *nuovo umanesimo* additato da Mancini alla luce di quel dialogo che lui seppe intrattenere con le tendenze più significative del suo tempo, ma senza farsene fagocitare. Certamente, occorrerà fare attenzione oggi a quali siano i nuovi orientamenti culturali, e come si possa dialogare con chi non vuole dialogare, ma la stella polare rimane pur sempre la convinzione tutta manciniana che “la

domanda sul futuro è quella legata alla comunione dei volti, a cosa ci sia da fare e da patire nel vivere faccia a faccia con il volto degli altri”, perché “la coesistenza dei volti, risolta nell’amore del prossimo e nello svuotamento di sé, ha una patria: la patria della pace”.

C’è qui una proposta preziosa: la richiesta di un primato (squisitamente cristiano) che è quello della *fratellanza*: è, questo, il valore cui fare appello; diversamente saranno negate la libertà e la giustizia, ovvero esse non appariranno conciliabili. Potremmo anche dire che, al giorno d’oggi, il problema non è tanto quello di enunciare quali sono i diritti o di elencare quali sono i valori: c’è al riguardo un accordo sostanziale, almeno a livello di coscienza e di istituzioni, se non di orientamenti culturali, sempre più orientati verso il nichilismo e il relativismo; ma l’accordo rimane più a livello di teorico riconoscimento che di effettiva attuazione.

Che cosa è mancato? Che cosa manca? È mancato e manca ciò che permette di mettere d’accordo ideali che sono tra loro contrastanti eppure irrinunciabili. Come conciliare libertà ed eguaglianza, giustizia ed equità, sicurezza e pace, diversità e solidarietà? La condizione unificante, che permette cioè di non rinunciare a tali ideali e di tenerli insieme, è appunto la fratellanza, che non a caso è stato definito il principio dimenticato. L’*ethos* del futuro deve pertanto essere all’insegna dei quel “primato dell’etica e dell’accoglienza”, che Mancini traduceva nella “responsabilità di fronte al volto degli altri”.

Ecco il *nuovo umanesimo*, di cui Mancini è stato non semplicemente un teorico, per quanto profondo e originale, ma anche un testimone lucido e appassionato. *Tornino i volti* ne offre un’essenziale e valida prova, e per questo abbiamo cercato di far parlare soprattutto Mancini, usando le sue stesse parole, con cui ci invita ad affrontare la questione antropologica per elaborare un nuovo umanesimo.

Si tratta di un messaggio che si rivolge a tutti e coinvolge tutti;

un messaggio che senza astrattezze vuole essere universale: di una universalità frutto del dialogo, inteso come un confronto fecondo in quanto prodotto da *identità* non meno che da *ascolto*. In tal modo, l'umanesimo di cui Mancini si è fatto sostenitore non ha nulla di ideologico, è bensì metodologico, animato da una tensione veritativa, che stimola a individuare "le convergenze etiche possibili e non relativistiche" in una ricerca che non ha fine, eppure ha senso.

### **Nota bibliografica**

Oltre a *Tornino i volti*, Marietti, Genova 1989, i volumi più collegati alla problematica antropologica sono: *Teologia, ideologia, utopia*, Queriniana, Brescia 1974, II ed. ivi 1978; *Futuro dell'uomo e spazio per l'invocazione*, L'Astrogallo, Ancona 1975; *Con quale cristianesimo*, Coines, Roma 1978; *Come continuare a credere*, Rusconi, Milano 1980; *Tre follie*, Camunia, Milano 1986; *Scritti cristiani (per una teologia del paradosso)*, Marietti, Genova 1991.

Su Mancini si vedano le monografie di: G. ROGNINI, *Metafisica e sofferenza. Un itinerario critico con Italo Mancini*, pref. di P. Nonis, Mazziana, Verona 1983; A. MILANO, *Italo Mancini. L'ermeneutica della rivelazione*, in Aa.Vv., *Filosofia della religione: storia e problemi*, a c. di P.G. Grassi, Queriniana, Brescia 1988, pp. 363-392; A. MILANO, *L'ermeneutica verso l'oggetto immenso: la filosofia della religione di Italo Mancini*, in Id., *Rivelazione e ermeneutica. Bartb, Bultmann, Mancini*, Quattroventi, Urbino 1988, pp. 111-153.

## ITALO MANCINI: FILOSOFIA E NUOVA EVANGELIZZAZIONE

### Una filosofia cristiana

Nel panorama dell'odierna filosofia, la riflessione di Italo Mancini può essere certamente collocata nell'ambito del pensiero cristiano, ma altrettanto certamente è da sottolineare che la filosofia cristiana di Mancini si caratterizza per la novità dell'impianto e delle acquisizioni; infatti, come abbiamo cercato di mostrare altrove, si tratta di una filosofia che si configura come ermeneutica all'insegna di un cristianesimo che si connota come radicale. Una tale definizione permette di cogliere la complessità e, insieme, la specificità del discorso manciniano; torna peraltro utile evidenziare che, se è senz'altro legittimo definire Mancini un filosofo cristiano, è anche da precisare che non ci troviamo di fronte ad un pensatore intra-ecclesiale, il cui discorso cioè si esaurisce nell'ambito dell'orizzonte confessionale; è invece da dire che Mancini, come ha sviluppato tutta la sua riflessione alla luce del cristianesimo, così ha operato sempre per aprire il cristianesimo, prima *ad intra* e poi *ad extra*. Diremmo anzi che sta proprio in questo il contributo più innovativo di Mancini: nell'aver avvertito il bisogno di misurarsi costantemente con le diverse culture che hanno ritmato i diversi decenni della seconda metà del '900.

In questo senso si potrebbero, appunto, individuare quattro *periodi nell'itinerario speculativo* di Mancini. Il primo, che si colloca tra gli anni cinquanta e sessanta, può denominarsi *ontologico*, ed è caratterizzato dal riferimento al neoclassicismo e dalla critica all'esistenzialismo. Il secondo periodo, che si situa negli anni sessanta e settanta, può definirsi *teologico*, e si distingue per il riferimento al neoprottestantesimo e alla critica all'integrismo, il terzo periodo, che si pone tra gli anni settanta e ottanta, si può chiamare *prassiologico* e

risulta contrassegnato dal riferimento al neomarxismo e dalla critica al prassismo; infine, il quarto periodo, tra gli anni ottanta e novanta, può chiamarsi *etico*, ed è specificato dal richiamo al neoebraismo e dalla critica al nichilismo.

C'è un filo conduttore in tutta questa ricerca, che (aldilà di questa schematizzazione) risulta particolarmente ricca e vitale, e può essere rintracciato in quello che lo stesso Mancini nell'ultimo fascicolo della sua bella rivista *Hermeneutica* (n. 10) ebbe a indicare come bozza di testamento: dopo un quarantennio di lettura e di scrittura, l'avventura filosofica di Mancini si può esprimere in "un motto lampante, eppure tanto tenebroso": tutto si riassume "nel dare senso o sensatezza a un significato, quello che intendiamo quando diciamo Dio". Ma già precedentemente lo stesso Mancini, in una lunga intervista in cui tracciava un bilancio della sua opera (e che è stata poi raccolta in volume con il titolo di *Cristianesimo e culture*), ha affermato che il tratto specifico della sua ricerca storica e speculativa è "senza dubbio il confronto del cristianesimo "con le culture e con le zone di frontiera che stanno intorno ai territori della salvezza teologica, sì che risulta, alla fine, come cifra caratterizzante e emblematica del (suo) lavoro critico, quella di filosofo della religione".

Al riguardo è da precisare che la filosofia della religione è concepita da Mancini non come una riflessione razionale che porta alla religione naturale, bensì come una ermeneutica della religione rivelata, nel senso che Mancini muove non dalla ragione ma dal *kerygma* cristiano (considerato come parola, evento, comunità e comandamento), per vedere appunto quanta razionalità esso sopporti. In questo modo il religioso viene rispettato nel suo specifico e, nello stesso tempo, la ragione viene riconosciuta nella sua funzione, talché si evita tanto il razionalismo quanto l'irrazionalismo, e si attua una operazione che ripropone in modo nuovo il problema del rap-

porto fede-ragione, ed evita le tentazioni ricorrenti di contrapporre l'una e l'altra o di ridurre l'una all'altra.

A modo suo, Mancini ha fatto propria la metodologia tomista (e maritainiana) del *distinguere per unire* al fine di rispondere all'interrogativo: *come continuare a credere, con quale cristianesimo* continuare a credere. Una filosofia cristiana che aiuti a sciogliere questo nodo non può sottrarsi dal confronto con le concezioni filosofiche, teologiche e scientifiche contemporanee. Una filosofia cristiana adeguata sarà allora quella in grado di accogliere la sfida che proviene dalle culture emergenti, di misurarsi con esse, di attraversarle con la capacità di discernimento: assimilando quanto delle diverse provocazioni è attuale e vitale, e prendendo le distanze da quanto in esse risulta unilaterale e parziale. È dunque in una posizione di ascolto e di giudizio, di dialogo e di valutazione che la riflessione di Mancini può essere letta come una *espressione filosofica di nuova evangelizzazione*. Evitando le riduzioni ancillari della filosofia, Mancini ha assegnato alla riflessione filosofica un compito di ermeneutica sui temi teologici ed etici in modo da contribuire a rinnovare e consapevolizzare il concetto stesso di evangelizzazione.

### **Per una nuova evangelizzazione**

Fermo restando che l'intera opera manciniiana ha un preciso significato ai fini della rievangelizzazione, si può però precisare che al tema della nuova evangelizzazione il pensatore urbinato ha dedicato alcuni specifici interventi, che (segnalati in nota) saranno tenuti in considerazione per presentare la posizione di Mancini in tema di nuova evangelizzazione, ricordando fin da ora che si tratta dell'apporto di un pensatore che ha elaborato una innovativa filosofia della religione.

Nel saggio *Forme di cristianesimo* del 1984, Mancini aveva distinto tre culture ispirate al cristianesimo. Quella della *presenza* è positiva se significa "assumere, proteggere, conservare e non distruggere

la terra”, ma è negativa se significa preoccuparsi “soprattutto del peso politico economico e di visibilità organizzativa e culturale, che il cristianesimo può avere nel mondo. La cultura della *mediazione* è valida in quanto - diversamente dalla precedente che “disgrega, reduplica gli spazi del mondo, cercando al suo interno un tutto proprio” - punta alla conciliazione attraverso la mediazione, ma è in crisi nel momento attuale, che è caratterizzato da mancanza di significati. Il che rende impossibile la stessa mediazione. La cultura del *paradosso* è concepita come la cultura del cristianesimo *paradossale* (cioè diverso dal comune modo di pensare, come chiarito dalla *Lettera a Diogneto*) o *evangelico* (cioè conformato al Vangelo di Cristo, come indicato da san Francesco d’Assisi), o anche *agonico* (Pascal), *terribile* (Manzoni), *tragico* (Lukacs), insomma *radicale* in quanto cristianesimo ripreso alle sue radici, e che, proprio perché “ripresenta l’inaudito e lo straordinario, permette un nuovo risveglio del senso”.

Proprio rifacendosi alla cultura del paradosso Mancini connota la nuova evangelizzazione (*l’evangelizzazione e cultura, adesso*, com’egli dice nel 1987) nei termini di risposta e proposta alla cultura contemporanea che presenta in modo esasperato la *diversità*: *diversità teologica* (con il politeismo dei valori), *ontologica* (con la decostruzione del soggetto), *morale* (con la deresponsabilizzazione della persona) ed *etica* (la deterritorializzazione che esalta il nomadismo e il vagabondaggio). Ebbene, secondo Mancini, “si deve partire dal fatto che stiamo vivendo l’età filosofica e culturale della tragedia del senso. Prima ancora di contrapporci sui sensi diversi e opposti, si tratta di far fronte a una situazione che tutta l’età moderna ha creato e generato, ossia quella della insignificanza dei valori fondamentali”, per cui “la ragione fiera e articolata che fu il vanto dell’età moderna, finisce nel corno buio dell’intolleranza e della irrazionalità. L’alternativa - scrive Mancini concludendo l’intervista sulla teologia contemporanea del 1986 - da me vagheggiata, per la quale lavoro e per la quale ho indicato nel tema precedente del

cristianesimo aperto, una linea di soluzione, spinge a riprendere i sensi fondamentali”, impegnandosi per una ermeneutica radicale, che riprenda così la cosa alle radici.

Ciò comporta “una cultura e una prassi della riconciliazione”, una cultura che “non sarà né sistematica né ideologica” ma che dovrà “fare attenzione alle tracce di verità che non scompaiono mai, sentieri giusti e grumi di luce, su cui ci si può trovare d’accordo e consentire in movimenti sempre più ampi e liberanti”. Di fronte alla “crisi del consenso e delle evidenze etiche (che) è davvero devastante”, la cultura della riconciliazione ha “un compito immane e pressante”: un compito che Mancini vedrebbe attuato attraverso le cosiddette *convergenze etiche*: il che significa cercare “insieme dei valori sostanziali che interessano tutti e attorno a questi cerchiamo di attuare convergenze, coaguli, fronti di lotta, lavorando tutti insieme, mano nella mano, al riparo delle divisioni ideologiche, perché nessun sabato vale più dell’uomo. Quello che è così vistosamente stracciato, potrebbe essere ricomposto. La convergenza etica si pone allora come il gesto di riconciliazione più necessario e anche più realistico”. Così si esprimeva Mancini nel 1987, e nel 1991 ribadirà: “di fronte alla ricchezza dei sensi passati che stanno conducendo, per sovrabbondanza semantica alla insignificanza attuale, patteggiamento giusto non è quello di optare per l’una scelta contro l’altra, ma lasciare la coesistenza delle ragioni, visto che la ragione assoluta non esiste in queste cose, e risolversi a parlare di *teologia dei doppi pensieri*, nel senso che “non possediamo trasparenza di pensiero al punto da non essere dominati da pensieri antagonisti, per cui la verità si presenta in maniera pugnace, oppositiva, in maniera non quieta e nemmeno dialettica”.

Dunque, anzi tutto prendere coscienza che si è in presenza di una *crisi* non risolvibile secondo le formule del passato. La crisi è quella che trova espressione nel pensiero negativo: è crisi (per dir-

la con Adorno) dominata dalla “logica della disgregazione” o (per dirla con Cioran) dal “disormeggio dalla storia”, e che a Mancini appare contrassegnata da “una specie di masochismo logico”, per cui si produce appunto quel pensiero negativo che può essere di destra o di sinistra: infatti, è “ripudio e foga dal presente in vista o dei mondi già stati che sembrano paradisiaci, vere età dell’oro; o in vista di mondi futuri senza nessun legame con il presente di cui dovrebbero essere la negazione totale”.

Una volta presa coscienza di questa crisi occorre non limitarsi a condannare ma è necessario guardare con un atteggiamento di “amore senza nessun catastrofismo, trattandosi, in definitiva, del volto attuale della caduta”. Il programma manciniano si può sintetizzare nell’imperativo: “risuscitare i sensi, più che contrapporre le parti”, passare dalla “pletora delle informazioni” alla individuazione dei significati, ossia a “sensi per cui ci si decide, in cui ne va di noi, e per i quali saremmo pronti anche a dare la vita”. Si tratta, insomma, di rendersi conto che “di fatto e di diritto il kerygma cristiano deve tener fede alla realtà dell’Areopago”, per cui la nuova evangelizzazione è da realizzare con mentalità rinnovata e in forme inedite: come san Paolo, quando “annunciò, per la prima volta, il vangelo ad Atene, nell’Areopago, tenne conto del grande contesto culturale”, così oggi occorre che si tenga conto del “nuovo Areopago”, del nuovo contesto culturale.

Si badi: non si tratta - come già avvertì Maritain - di “inginocchiarsi di fronte al mondo”, bensì - puntualizza Mancini - di “prendere sul serio la storia come srotolamento effettivo dell’essere e non come ripostiglio dei rifiuti. Si tratta di continuare lo stile della bibbia che ha portato Dio a parlare *le patois de Canaan*”, ossia il linguaggio di Gesù. Osserva Mancini: “la parola biblica, nella ricchezza di voce, evento, comunità e comandamento, è sempre la stessa, *manet in aeternum*, ma non è mai la medesima: sempre la stessa in sé, mai la medesima per il nostro discernimento”.

Ecco il presupposto fondamentale di una nuova evangelizzazione: misurarsi con il nuovo Areopago (accettarne la sfida) e nello stesso tempo avere il coraggio di metterlo di fronte al nuovo messaggio (lanciarli la sfida): a tal fine occorre evitare ogni lettura riduttiva del cristianesimo: ogni lettura che porti all'arroccamento nell'integralismo o alla perdita della propria specificità; occorre invece una lettura aperta del cristianesimo, che lo colga nella sua integralità.

Il no *all'integralismo* è pronunciato con forza da Mancini (come già da Maritain): è un no alla "tentazione di gestire mondanamente il lievito evangelico, col risultato del cortocircuito che brucia sia i sostantivi mondani (le cose e i valori della terra) catturandoli religiosisticamente, sia la qualificazione cristiana che viene resa innocua da questa cattura mondana". L'integralismo è da Mancini rifiutato, perché "tradisce tre volte la storia: sia di fronte al "progetto puro dell'evangelismo", sia nel "senso più vero del movimento cattolico recente", sia infine nella "dialettica tra mantenimento dei principi e passaggio alla prassi, considerando la storia non come cosa vitalmente interessante, necessaria all'interpretazione del principio, ma come ripostiglio dei rifiuti da contrattare spregiudicatamente".

La "repulsa dell'integralismo" si accompagna alla rivendicazione della *integralità* del cristianesimo che comporta la "critica degli assoluti terreni" compreso il rifiuto di proporre "Dio come assoluto terreno". Ciò che occorre è un'opera di demanipolazione, addirittura Mancini avverte che, "senza un'insonne demanipolazione teologica, anche gli altri processi demanipolativi risultano inceppati, anzi la manipolazione cresce di più". La nuova evangelizzazione si configura quindi come condizione di autentica liberazione, emancipazione, promozione umana, proprio in "quanto la nuova evangelizzazione si configura, anzitutto e soprattutto, come problema teologico, più precisamente come *teologia dell'esodo*, cioè come "uscita da un Dio zeusico e faraonico tanto vicino al trono dei potenti" e come *teologia del regno*, cioè come realizzazione di cieli e terre nuove da parte

dell'uomo e di Dio che “sta a fianco dell'uomo”.

Ciò comporta la rivendicazione della teologicità di Dio (Dio come Dio, direbbe Barth) e della maggiore età dell'uomo (il mondo è diventato adulto, direbbe Bonhoeffer): da qui l'esigenza di demitizzazione (direbbe Bultmann) che non significa togliimento del mito, ma “interpretazione autentica del mito”, nel senso che “il mito dà da pensare” (direbbe Ricoeur), e l'esigenza di “una teologia interessata ai fronti di lotta umana e non solo contemplativa di altissime realtà, in quanto sciolte totalmente da ogni congiunzione teoretica, morale e psicologica” (come hanno rivendicato la teologia politica, la teologia nera e la teologia della liberazione).

### **La teologia dei doppi pensieri**

Così Mancini ha prima attraversato la *teologia della seconda riforma* (da Barth a Bultmann) e poi la *teologia della prassi* (da Metz a Moltmann). Ma, osserva il pensatore urbinato, “la vicenda della teologia kerygmatica (o dialettica) ha privilegiato il fenomeno della verità, disinteressandosi dell'efficacia”, e dall'altra parte “la teologia della prassi o teologia politica si lascia eccessivamente abbacinare dall'efficacia senza tener troppo conto della verità”. Pertanto Mancini fa sua la lezione di Bonhoeffer, cioè quella di “una doppia fedeltà a Dio e alla laicità del mondo”, e la lezione del Concilio Vaticano II, che (con documenti come *Lumen gentium*, *Dei Verbum*, *Gaudium et spes*, *Nostra Aetate*) ha richiamato l'attenzione sul concetto di chiesa come popolo di Dio, sull'ecumenismo interconfessionale, sull'intreccio rivelazione-tradizione, sull'impegno della chiesa nel mondo, sulla libertà religiosa, sulla maturazione del laicato (per limitarci solo ad alcune indicazioni più qualificanti del rinnovamento cattolico).

In questa elaborazione di un cristianesimo aperto, per cui tornano utili anche le sollecitazioni di certo *neomarxismo* (da Bloch a Kolakowski), di certo *neopersonalismo* (da Maritain a Teilhard de

Chardin) e di certo *neobraismo* (da Rosenzweig a Lévinas), Mancini è approdato alla *teologia dei doppi pensieri*: si tratta di un traguardo che rappresenta un risultato significativo, coerente con tutta la ricerca precedente, in quanto sottolinea il carattere complesso dell'itinerario manciniiano, che è stato sempre all'insegna di una "fede esigente" non meno che di un "pensiero cui non si dà nulla ad intendere", e in quanto mostra ancora una volta la vitalità di una filosofia cristiana che va al di là della modernità e della antimodernità, configurandosi come un pensiero *postmoderno*.

Infatti, Mancini giudica i *moderni* tentativi dialettici di Hegel e di Marx ("il primo intento a trovare la riconciliazione del tutto attraverso il concetto e l'idea, il secondo attraverso la rivoluzione") "due mondi affascinanti, ma ormai perduti"; così come giudica il tentativo *antimoderno* di Heidegger (della "differenza ontologica") un'alternativa "insoddisfacente poiché il termine "altro" che doveva costituire il fondamento e la garanzia della non dialetticità è risultato inafferrabile, non concettualizzabile, non indicabile se non attraverso metafore che sono la compensazione per territori perduti (una specie di indicazione di contenitori metafisici che non possediamo più)".

Ora, di fronte al "fallimento della dialettica" e al "non prendere corpo della differenza", Mancini propone "questo pensiero ribollente, antagonista, lacerato, agonico" che è la teologia dei doppi pensieri. Al riguardo precisa Mancini: "la teologia che emerge dall'intrapresa logico-metodologica dei doppi pensieri non rinuncia a nessuno dei grandi attributi, alle prove, ad esempio, dell'esistenza di Dio di Tommaso d'Aquino e, insieme, alla teologia simbolica di Dionigi l'Areopagita, teologia che indica sempre un *oltre* rispetto ad ogni informazione data". E la teologia si deve cimentare proprio "nella ricerca di coesistenza di queste antinomie per dare una ricchezza al senso che non escluda niente, senza cadere in nessuna forma di doppiezza, meglio ancora, di contraddizione".

Dopo quanto detto, possiamo concludere dicendo che Mancini si è posta per un quarantennio quella che Bonhoeffer considerava “la questione cruciale del dopoguerra”, ossia “istituire un rapporto credibile e fedele tra la fede e il mondo diventato adulto”, e la risposta, con Bonhoeffer, è stata che, attraverso “una seria fedeltà a Dio e fedeltà alla terra, la realtà cristiana sarà capace di ridestare la sensatezza perduta.

La filosofia cristiana si configura così come cultura della riconciliazione, da attuare attraverso le *convergenze etiche*, nella consapevolezza che nascono dalla *teologia e logica dei doppi pensieri*. Questo “fa prendere atto che l’uomo non è capace di un pensare trasparente”, tale che non comporti in ogni posizione il suo opposto e la sua contrapposizione: il che non significa doppiezza ma antinomicità propria della condizione umana. Con questa consapevolezza Mancini ha fatto sua la lezione bonhoefferiana, che egli sintetizzava nell’interrogativo: “come essere totalmente uomo, totalmente di questo mondo, e rimanere un credente, non per la gioia e il bisogno di esserlo, ma perché il mondo raggiunga la sua maturità?”.

A tal fine serve far propria non la follia del mondo, ma la follia dei Cristo: scrive Mancini in quel prezioso volumetto che è *Tre follie* (in cui ha raccolto le conversazioni radiofoniche tenute ad una rubrica quotidiana della RAI): ‘la follia che non dobbiamo volere, come non si vuole la peste, la fame, la guerra’ è “la follia del quotidiano e delle sue immediatezze, di chi si inginocchia di fronte all’inautentico, ai bisogni indotti e crudeli, la follia di quelli che bruciano incenso senza riserva critica davanti a tutti gli idoli, soprattutto a quelli scellerati che intaccano l’osso stesso della vita e creano zone di morte negli spazi del vivere sociale”. A questa *follia insensata* si contrappone la *follia sublime*, la cui logica straordinaria è stata incarnata da Gesù, è la follia dei santi e degli eroi, è “la santa follia di chi vive per partecipare, di chi esiste-per-gli-altri (soprattutto se sofferenti, malriusciti o peccatori)”.

Da questa follia deve lasciarsi guidare ogni forma di evangelizzazione, anche di nuova evangelizzazione: questo ci sembra il senso più vero del “fraterno testamento” di don Italo Mancini, come aveva ben visto mons. Frattegiani fin dal 1974, quando ebbe a scrivere che “Mancini insegna un atteggiamento di importanza fondamentale: la stima o almeno il rispetto e l’attenzione per tutti coloro che non la pensano come noi sia che si tratti di autori in voga (i classici *adversarii* del metodo scolastico, vivi o morti che siano) sia che si tratti degli uomini che incontriamo ogni giorno e ai quali siamo debitori dell’annuncio (*Romani 1, 14*). Mancini avvia alla critica con garbo e solo dopo aver dato rilievo all’aspetto positivo degli autori studiati. E questo è molto importante, perché gli autori più lontani dalla nostra mentalità sono spesso l’unica possibilità di mediazione fra noi e gli uomini con i quali viviamo e che per ipotesi ne abbiano abbracciato le impostazioni vitali; mediazione che vuol portare a un incontro da fratello a fratello e non a uno scontro donchisciottesco con i molini a vento”.

### **Nota bibliografica**

Alla nuova evangelizzazione Mancini ha dedicato uno specifico intervento intitolato inizialmente *Problemi cristiani, adesso* (relazione tenuta a Trento nel 1985 e pubblicata negli atti del seminario: *Cristianesimo e potere*, a cura di P. Prodi e L. Sartori, Dehoniane, Bologna 1986, pp. 175-189, poi riproposta con il titolo *Evangelizzazione e cultura, adesso* (relazione tenuta ai Frati Minori delle Marche nel 1987 e pubblicata come diciannovesimo fascicolo de “Il nuovo Leopardi” (a. VI, n. 2). Questo contributo si ricollega a quello del 1984 dedicato a *Forme di cristianesimo* pubblicato come dodicesimo fascicolo della stessa rivista (a, III, n. 1) e a quello edito in un altro fascicolo, il trentacinquesimo, de “Il nuovo Leopardi” (a. X, n. 1) in cui è presentata l’intervista del 1986 di P. Grassi a

Italo Mancini *sulla teologia contemporanea*.

Si vedano inoltre di Mancini i seguenti volumi: *Filosofia della religione*, Marietti, Genova 1990; *Bonhoeffer*, Vallecchi, Firenze 1969; *Novecento teologico*, Vallecchi, Firenze 1977; *Futuro dell'uomo e spazio per l'invocazione*, L'Astrogallo, Ancona 1975; *Con quale cristianesimo*, Coines, Roma 1978; *Come continuare a credere*, Rusconi, Milano 1980; *Tre follie*, Camunia, Milano 1986; *Tornino i volti*, Marietti, Genova 1989, *Scritti cristiani (per una teologia del paradosso)*, ivi 1991.

## ENRICO GARULLI E GLI STUDI EPISTEMOLOGICI DEL '900

### La filosofia della scienza

Scrivendo Gustavo Bontadini nel 1947 (1): “L’epistemologia non è tra le discipline filosofiche più curate in Italia, e, quantunque si noti qualche buon segno, tuttavia dobbiamo riconoscere che siamo lontanissimi dal dedicarle tutta l’attenzione che le è dovuta”. A distanza di quasi quarant’anni da questa affermazione, la situazione italiana degli studi epistemologici si è notevolmente sviluppata grazie soprattutto alle ricerche pubblicate negli ultimi venti anni. (2). All’affermarsi della epistemologia un non trascurabile apporto è stato dato anche da Enrico Garulli allievo del Bontadini proprio negli anni del saggio citato. Il contributo di Garulli agli studi epistemologici si è concretizzato in ricerche personali e dei suoi collaboratori alla cattedra di Filosofia della scienza all’Università di Urbino nonché in una qualificata attività didattica e seminariale svolta anche al di fuori dell’ateneo urbinato.

Gli interventi di Enrico Garulli su problemi e orientamenti della epistemologia contemporanea datano dall’inizio degli anni '70: vanno dalla comunicazione al IV Congresso internazionale di Filosofia della scienza su “*Filosofia e scienza* (3) al saggio su *Scienza e secolarizzazione*, (4) dagli *Studi sul neopositivismo logico* (5) all’articolo su *L’occhio clinico* (6), dall’ampio e denso bilancio storico critico sulle *Forme epistemologiche contemporanee* (7) al “bel saggio”<sup>1</sup> (come giustamente lo ha definito E. Agazzi) su *L’epistemologia filosofica “fra le due guerre”* (8), dai saggi su *La filosofia cristiana* (9) a quelli nel volume *Itinerari della ermeneutica* (10) a quelli raccolti nel volume *Prospettive antropologiche* (11) sui rapporti tra filosofia e psicologia e medicina, agli articoli dedicati all’epistemologia in Wittgenstein, (12) Husserl, (13) Foucault, (14) Maritain (15) (“un pensatore che ha guidato la nostra giovinezza e che continua a tener d’occhio le co-

scienze delle nuove generazioni” (16), e Binswanger (17) (uno studioso il quale insegna che “il nuovo cammino della psichiatria esige che l’uomo venga considerato prima di tutto come tale”) (18).

Si tratta di interventi con i quali Garulli si è inserito nel dibattito epistemologico contemporaneo, offrendo un contributo che non è assolutamente marginale nel contesto della sua riflessione filosofica, anzi permette di coglierne meglio quell’”ansia per l’uomo” sottesa a tutta la sua opera, e ispiratrice di un *umanesimo* non retorico né astratto, ma frutto di una attenta ed aperta ricerca di stampo filosofico sia a livello di ontologia che a livello di scienze umane.

Più precisamente possiamo dire che l’apporto di Garulli si caratterizza per una duplice peculiarità. È un contributo prevalentemente (ma non esclusivamente) di carattere *storico*; e in questa ottica, Garulli si rivela specialmente attento alla epistemologia dei filosofi più che degli scienziati, e risulta interessato più che alla epistemologia del neopositivismo a quelle del “razionalismo critico” e, soprattutto, del “razionalismo aperto”. È anche un contributo *teoretico*, attraverso cui Garulli tende a evidenziare l’intima filosoficità del discorso epistemologico e che è permeato da una costante attenzione verso l’uomo. Al riguardo, come ha ricordato un suo allievo (Sergio Agostinis) egli è andato sempre più privilegiando una *epistemologia* “intravista nella convergenza fra alcuni sviluppi del materialismo razionale di ispirazione bachelardiana e gli esiti del pensiero fenomenologico di Husserl e Heidegger che si ritrovano per esempio nell’opera di Binswanger e nei primi lavori di Foucault” (19). Ma vediamo un po’ più da vicino il contributo storico e teorico dei lavori di Enrico Garulli dedicati alla epistemologia contemporanea.

### **Il contributo dal punto di vista storico**

Per presentare il Garulli *storico* dell’epistemologia del nostro secolo faremo ora riferimento a due importanti saggi apparsi in volumi collettanei e ad una antologia ad uso universitario.

Nel lungo saggio di oltre cento pagine che s'intitola *Forme epistemologiche contemporanee; bilancio storico critico* (20) Garulli traccia un quadro ampio e articolato del pensiero epistemologico del '900, prendendone in esame i principali orientamenti: dalla filosofia del linguaggio al neopositivismo logico, dal "razionalismo critico" al post-popperismo, dal "razionalismo aperto" agli sviluppi dell'epistemologia bachelardiana, dai rappresentanti del neomarxismo alla epistemologia di ispirazione cristiana. L'esame delle diverse concezioni viene condotto con padronanza informativa e con acume critico, per cui ne viene fuori una esposizione che dà conto della centralità e della complessità che il problema della scienza ha nella riflessione del nostro secolo, e che evidenzia come "il problema generale dell'epistemologia contemporanea consista nella determinazione storico-critica dei rapporti scienza-filosofia"; più precisamente - secondo Garulli - si tratta da una parte di "ripercorrere quell'ampia tradizione di studi che rintraccia i presupposti filosofici delle teorie scientifiche (rompendo in certo modo la consuetudine angusta di porre il problema dei rapporti filosofia-scienza); e dall'altra parte si tratta, muovendosi all'interno delle scienze, di "evidenziare le molteplici zone di accordo della filosofia non tanto con il problema generale della scienza in sé quanto piuttosto con i diversi e concreti procedimenti metodologici e risultati teorici delle singole scienze" (21).

Un altro importante saggio storico di Garulli è quello su *La "epistemologia filosofica" fra le due guerre in Italia* (22) che - come è stato rilevato da E. Agazzi (23) - fornisce un quadro significativo del variegato modo con cui correnti filosofiche e singoli pensatori affrontarono il problema della scienza, evidenziando la diversità delle prospettive e richiamando l'attenzione sull'esistenza di un numero certamente non trascurabile di pensatori anche di primo piano che alla scienza dedicarono un'attenzione non marginale né occasionale". Garulli "conduce pure un discorso d'assieme sulle vicende an-

che organizzative e pubbliche della vita filosofica italiana. Il merito evidente di questo saggio - rileva ancora E. Agazzi - è quello di mostrare che in Italia, fra le due guerre, il discorso filosofico sulla scienza non fu affatto monopolizzato dall'idealismo".

Va infine ricordata l'antologia ad uso universitario (cronologicamente anteriore ai due saggi citati) sulla *Epistemologia francese contemporanea* (24), dove vengono presentati quattro autori che "si collegano per un comune richiamo ai fondamenti epistemologici bachelardiani, tanto che si può parlare di una tradizione epistemologica francese incentrata su questa grande figura di pensatore". I quattro autori antologizzati in questa dispensa sono "collegati da una matrice comune in cui appaiono i temi fondamentali della filosofia della scienza in rapporto a discipline diverse: fisico-matematiche (Bachelard), biologico-mediche (Canguilhem), socio-linguistiche (Foucault), politico-economiche (Althusser). Attraverso questa antologia, Garulli con i suoi collaboratori (Agostinis, Panajoli e Valdré) ha inteso "proporre alcune ragioni di collegamento fra le forme epistemologiche dette della *raison ouverte* con quella mitteleuropea del razionalismo critico, incentrate nella figura di Karl Popper, sorte a loro volta dalla crisi del neopositivismo" (25).

Da quanto detto risulta evidente l'intento di "valorizzare il contributo dell'indirizzo epistemologico francese nell'ambito della filosofia della scienza del nostro tempo", nella convinzione che a tale epistemologia spetti "una posizione di originalità rispetto agli altri orientamenti epistemologici, fra cui quello austro-inglese". È anche importante sottolineare - il che ci introduce alla dimensione teoretica del contributo epistemologico di Garulli - la messa in luce delle singolari analogie, pur nella diversità di intenti, rintracciabili tra Bachelard e Popper e i post-popperiani.

Vale la pena di fare almeno una citazione ma significativa: "È interessante notare - così nel citato saggio sulle forme epistemologiche contemporanee (26) - come, accanto alle molte pagine in

cui questi autori teorizzano la dissoluzione della soggettività nel pensiero scientifico, ce ne siano altrettante che, più o meno esplicitamente, e in diversa misura, ne tentano il recupero. È il caso dell'immaginazione popperiana, dell'anarchismo feyerabendiano e, soprattutto della *rèverie* bachelardiana. La ragione oggettiva 'può' avere esiti freddi e disumani se, all'estremo opposto, non si riescono a cogliere quelle ricchezze che provengono dalla metafisica in cui si crede, dallo humor, dal linguaggio poetico, cioè dalle direzioni che lo psichismo umano dà al pensiero razionale".

### **Il contributo dal punto di vista teoretico**

E siamo così agli aspetti *teoretici* del contributo epistemologico di Garulli, e a tal fine si possono tenere presenti specialmente i saggi compresi nel volume *Prospettive antropologiche*.

Secondo Garulli, la scienza non comprende se stessa se non chiarendo il proprio campo di indagine, se non in quanto sa rendere conto dell'interpretazione della sua sfera d'essere. E ciò "non può accadere con i metodi della scienza osservativa, ma con quelli della filosofia" (27), come chiaramente è provato nel campo delle scienze umane.

Garulli fa riferimento in particolare alla psicologia, la cui, "realità di scienza può soltanto avvicinarsi al soggetto, senza la pretesa di esaurirne la molteplice e varia natura"; per la psicologia, la capacità di svilupparsi come scienza dell'uomo e del mondo umano consiste nel cercare la coincidenza della soggettività empirica con quella trascendentale". (28) È in questa prospettiva che, a più riprese, Garulli fa riferimento al contributo di L. Binswanger, alla sua negazione del concetto di *homo natura*, ossia di quel concetto che considera la realtà esistenziale come oggetto di esclusiva riflessione della scienza; non bisogna dimenticare infatti che "le scienze - dice Binswanger (e ripete Garulli) - non raggiungono mai la *totalità dell'uomo*" (29).

Come in psicologia si è compreso che, usando i metodi delle

scienze naturali, “veniva coperta proprio quella dimensione soggettiva che si intendeva affrontare”, così in psichiatria” si è venuta manifestando l’opposizione fra un metodo oggettivo-scientifico e quello in grado di fornire una comprensione più immediata di un fenomeno nel suo caso individuale” (30). Ed è proprio grazie al metodo fondato su un comprendere genetico (lontano da quello positivistico come da quello storicistico) che “la psichiatria è venuta scoprendo la nuova dimensione dell’uomo, avvicinando questa scienza alla filosofia” (31), in particolare alla fenomenologia (32) e all’analisi esistenziale (33). Si è così liberata da una concezione riduttivistica della persona come *homo natura*”, indirizzandosi invece alla comprensione dell’uomo “nella modalità peculiare del suo essere umano” e alla descrizione delle “fondamentali direzioni originarie di questo essere” (34). Insomma, “come nella medicina generale, anche nella psichiatria, l’uomo malato suggerisce la problematica di una ‘precomprensione’ di ciò che significa ‘essere uomo’. Questa precomprensione condiziona le analisi e la valutazione di quelli che vengono chiamati i sintomi” (35). E più avanti Garulli precisa: “precomprensione significa in primo luogo chiarire il fondamento antropologico da cui si parte. L’intuizione prima, quella che possiamo chiamare la propria concezione filosofica (36), che condiziona, quando si tratta dell’uomo, i risultati dell’analisi esperienziale, caricando di senso alcuni aspetti e lasciandone nell’ombra altri, in quanto non rientranti nell’orizzonte d’indagine del ricercatore” (37).

### **Epistemologia e antropologia**

Per concludere, se si vuole rintracciare, negli interventi epistemologici di Garulli, una motivazione fondamentale possiamo dire che essa è data - secondo quanto lo stesso Garulli ha affermato (38) - da “una concezione antropologica ispirata - per dirla con G. Bachelard - a una concezione del sapere come “ragione aperta””. In

questa prospettiva, le considerazioni filosofiche che Garulli sviluppa riguardo alla scienza (in particolare alle scienze umane) “intendono sottolineare solo un aspetto: quello dell’uomo al di fuori di ogni generico umanesimo che spesso nasconde la sua vera inquietudine e, per dire una parola forse grossa, il suo mistero”. In tal modo Garulli si è trovato a sollevare “il problema della epistemologia delle scienze umane in un confronto con il perenne problema della ‘comprensione’ e della ‘pre-comprensione’ dell’uomo, in aperta sfida a una visione puramente scientifica della realtà umana”.

Possiamo allora dire che, anche nei suoi interventi di carattere epistemologico, Garulli ha risentito della concezione fenomenologica della soggettività (da Husserl a Heidegger) e insieme del pluralismo epistemologico (dal razionalismo aperto di Bachelard alla epistemologia esistenziale di Maritain). Questi diversi influssi hanno trovato il loro motivo unificante nella rivendicazione di uno studio dell’uomo che sia sottratto a ogni tentazione naturalistica.

Questa istanza anti-riduttivistica accomuna l’impostazione di Garulli alle principali e pur diverse epistemologie italiane attuali che si collocano nell’ambito del post-neopositivismo (da Geymonat ad Agazzi, da Antiseri a Pera, a Giorello). In particolare l’invito a sviluppare una epistemologia preoccupata più che di risolvere il problema del rapporto tra scienza e filosofia, di misurarsi con alcune questioni disputate dall’antropologia contemporanea.

Per Garulli si tratta allora di impostare in modo interdisciplinare il problema della soggettività - e specificamente della sua dimensione corporea e dei suoi rapporti con la natura - con la consapevolezza che “mai come oggi la scienza e la filosofia si trovano di fronte a tanta responsabilità: da una parte, quella di impedire la morte della natura, che sarebbe anche, la morte dell’uomo; dall’altra parte, quella tesa a un recupero dei valori della natura come chiave per una sintesi metafisica della esistenza e della sua storia” (39).

## Note

1) *Dall'attualismo al problematicismo*, La Scuola, Brescia 1947, p. 289.

2) Ne è eloquente testimonianza, p. e., il recente volume di Aa.Vv., *La filosofia della scienza in Italia nel '900*, a cura di E. Agazzi, Angeli, Milano 1986, pp. 511: oltre ai saggi ivi contenuti si veda anche l'appendice che registra le "pubblicazioni italiane nell'ambito della filosofia della scienza": pp. 461-511.

3) *Fondamento ontologico e fondamento formalistico della logica*, poi in *Fra logica e storia*, Argalia, Urbino 1972.

4) *Scienza e secolarizzazione*, in Aa.Vv., *Prospettive sulla secolarizzazione*, Istituto di studi filosofici, Roma 1976, pp. 137-146.

5) *Studi sul neopositivismo logico e altri saggi*, Montefeltro, Urbino, 1987, pp. 191; cf. anche E. Garulli, *Il neopositivismo e la metafisica*, in Aa.Vv., *Atti del XXIV Congresso nazionale di filosofia*, 1974, voi. II, t. I, pp. 169-174.

6) *Occhio clinico: arte o scienza?*, in Aa.Vv., *Epistemologia, metodologia clinica e storia della scienza medica*, Cossidente, Roma 1978, pp. 165-172.

7) *Forme epistemologiche contemporanee: bilancio storico critico*, in Aa.Vv., *Scienza e filosofia oggi*, a cura di G. Galeazzi, Massimo, Milano 1979, pp. 21-134.

8) *L'epistemologia filosofica tra le due guerre*, in Aa.Vv., *La filosofia della scienza in Italia nel '900*, cit., pp. 213-239.

9) *Filosofia cristiana, Modernità e valori*, Quattroventi, Urbino 1981, pp. 206.

10) *Itinerari di filosofia ermeneutica*, Quattroventi, Urbino 1984, pp. 224.

11) *Prospettive antropologiche*, Piovani, Abano Terme 1981, pp. 133, in particolare i saggi: *Soggettività psicologica e soggettività fenomenologica*, pp. 11-20; *Occhio clinico...* cit., pp. 93-104; *Per un rinnovamento dell'antropologia*, pp. 119-130.

12) *Per un rinnovamento dell'antropologia: Wittgenstein*, in *Prospettive antropologiche*, cit., pp. 119-130.

13) *Crisi della scienza e mondo della vita in Husserl* in Aa.Vv., *Scienza e cultura contemporanea*, University Press, Bologna 1982, pp. 114-124 (già pubblicato in inglese in "Analecta husserliana", 1979, v. X.); *Crisi e rifondazione del linguaggio nella fenomenologia di Husserl*, in Aa.Vv., *Il linguaggio*, Herder-PUL, Roma 1984, pp. 39-64; *Husserl e la filosofia della storia*, in Aa.Vv., *Husserl. La "crisi delle scienze europee, e la responsabilità storica dell'Europa*, a cura di M. Signore, Angeli, Milano 1985, pp. 173-193.

14) *Prospettive antropologiche*, cit., in part. il cap. III: *Immaginazione onirica e forme patologiche*, pp. 105-118; e il cap. IV: *L'alienazione come forma di estraneazione*, pp. 53-60.

15) *Scienza e mistero ontologico in Maritain*, in "Notes et documents", 1977, n. 8, pp. 19-22; *Maritain e la filosofia della natura*, in Aa.Vv., *Filosofia e scienze della natura*, a cura di E. Garulli, Massimo, Milano 1983, pp. 73-93.

16) Introduzione a Aa.Vv., *Filosofia e scienze della natura*, cit., p. 8.

17) *Occhio clinico*, cit., pp. 93-104; *Immaginazione onirica e forme patologiche*, cit., pp. 105-118.

18) *Prospettive antropologiche*, cit., p. 102.

19) *Enrico Garulli (1925-1985)*, in "Bollettino della Società Filosofica Italiana", 1986, n. 127, pp. 51-52.

20) *Forme epistemologiche contemporanee*, cit., pp. 21-134.

21) *Ivi*, p. 22.

22) *La 'epistemologia filosofica' fra le due guerre in Italia*, cit., pp. 213-239.

23) *Fasi e forme della filosofia della scienza italiana nel '900*, in Aa.Vv., *La filosofia della scienza in Italia nel '900*, cit., p. 31.

24) *Epistemologia francese contemporanea*, Montefeltro, Urbino s. d., pp. 345.

25) *Ivi*, p. 1.

26) *Forme epistemologiche contemporanee*, cit., p. 77 e p. 103.

27) *Prospettive antropologiche*, cit., p. 101.

28) *Ivi*, p. 18.

29) *Ivi*, p. 31.

30) *Ivi*, pp. 97-98.

31) *Ivi*, p. 98.

32) Garulli, dopo aver ricordato che la “fenomenologia risveglia la psichiatria dal suo torpore naturalistico”, non si nasconde il pericolo che essa sottende, di “ridurre la psichiatria a semplice descrizione neutra, limitandone la portata che, come per ogni altra scienza, è quella di conoscere e spiegare, e, in quanto scienza medica, di guarire” (*Ivi*, p. 100).

33) Garulli avverte anche che “l’ontologia heideggeriana non risponde se non in parte ai quesiti posti dalla psichiatria” (*Ibidem*).

34) *Ivi*, pp. 97-98.

35) *Ivi*, p. 100.

36) Che può essere inconsapevole se quei presupposti ermeneutici non vengono tematizzati, ma che diventano patrimonio del medico quando la riflessione verte sul proprio fondamento e sulla definizione dell’uomo” (*Ivi*, p. 101).

37) *Ibidem*, dove Garulli ricorda anche che nella psichiatria “la precomprensione gioca un ruolo più decisivo che nelle altre discipline”.

38) *Ivi*, pp. 7-8.

39) E. Garulli, *Fenomenologia e trascendentalità del rapporto Uomo-Natura*, in Aa.Vv., *Atti del XXIV congresso nazionale di filosofia*, SFI, Roma 1978, p. 333.

### **Nota bibliografica**

Delle opere di Garulli vanno ricordate: *Fra logica e storia*, Argalia, Urbino 1972; *Studi sul neopositivismo logico e altri saggi*, Mon-

tefeltro. Urbino 1977; *Prospettive antropologiche*, Piovan, Abano Terme 1981; *Filosofia Cristiana. Modernità, valori*, Quattroventi, Urbino 1981; *Concetti e problemi di filosofia*, Itinerari, Lanciano 1983; *Itinerari di filosofia ermeneutica*, Quattroventi, Urbino 1984.

Dedicati alla epistemologia sono i saggi: *Scienza e mistero ontologico in J. Maritain*, in "Notes et Documents", Institut Internationale Jacques Maritain, 1977, 8, pp.19-22; *Forme epistemologiche contemporanee: bilancio storico-critico*, in AA. VV., *Scienza e filosofia, oggi*, a cura di G. Galeazzi, Massimo, Milano 1980, pp. 21-134; *L'epistemologia filosofica tra le due guerre*, in AA. VV., *La filosofia della scienza in Italia nel Novecento*, a cura di E. Agazzi, Angeli, Milano 1986, pp. 213-39.

Su Garulli si veda il volume degli atti del convegno del 1986: Aa. Vv., *Il contributo di Enrico Garulli agli studi di filosofia moderna e contemporanea*, a cura di G. Galeazzi, Accademia marchigiana di scienze lettere e arti - Università degli studi di Urbino, Ancona s.d. (ma 1987): contributi di P. Salvucci e I. Mancini; di A. Negri, A. Dumitriu, G. Galeazzi e M. Signore; di R. Assunto, N. Duraz, X. Tilliette e A. Brancaforte.

150°  
anniversario  
dell'Unità d'Italia

Perle di Ancona,  
in collaborazione con Comune di Jesi, Provincia di Pesaro,  
Ufficio scolastico provinciale di Ancona, Anasud, Anasud, Festival Storia  
Ancona

Oggi, 17 marzo 1861

L'Onorevole Prof.  
Giancarlo S. Angeli

Il sindaco di Jesi,  
Giancarlo S. Angeli

190 anni in 17 minuti

ore 10:30 e 21:00

Garibaldi



# **La filosofia tra politica ed economia**

Rodolfo Mondolfo e Bruno Leoni



## FILOSOFIA E SOLIDARIETÀ IN RODOLFO MONDOLFO

### **Un umanesimo laico**

È felice coincidenza lo svolgimento di un convegno di studi su Rodolfo Mondolfo all'indomani della celebrazione della Giornata mondiale della filosofia. Ritengo infatti che la vicenda storica e la figura intellettuale del pensatore marchigiano offrano molteplici motivi per una riflessione sul senso della filosofia nella società e nella cultura contemporanee che è tra le ragioni per cui si è voluto dedicare alla filosofia una Giornata mondiale, giunta alla terza edizione.

Ebbene, l'avventura umana e scientifica di Rodolfo Mondolfo si presenta come una sollecitante testimonianza, che per l'occasione possiamo sintetizzare in tre punti. Innanzi tutto, la sua è stata una lezione di libertà: non astrattamente considerata, ma concretamente vissuta e sofferta. Al riguardo è da sottolineare che Rodolfo Mondolfo con pochi altri docenti universitari (tra cui piace qui ricordare il matematico anconetano Vito Volterra) si rifiutò di prestare giuramento al regime fascista.

Inoltre, Rodolfo Mondolfo ha dato una lezione di non minore importanza per quanto riguarda il suo impegno di studioso, un impegno che è stato sempre all'insegna di un grande rigore scientifico: tanto dal punto di vista filologico quanto da quello filosofico.

Infine, possiamo dire che quella di Rodolfo Mondolfo è una lezione di grande attualità per il suo costante richiamo ad una autentica valorizzazione dell'uomo. Il suo è stato un umanesimo che, in qualche modo, costituisce una sintesi di premodernità e modernità, in quanto verità a valori, soggettività e infinito, società e lavoro rappresentano i capisaldi della concezione mondolfiana.

Un umanesimo esigente che fa tutt'uno con la sua ricca umanità, e che può essere sintetizzato nelle parole che Mondolfo ebbe ad esprimere nel 1962 nel ringraziare per l'omaggio che la sua città natale, Senigallia, aveva voluto tributargli con una decisione del Consiglio comunale presa all'unanimità (cfr. il volume collettaneo *Omaggio a Rodolfo Mondolfo*, Senigallia 1963). In quella sede Rodolfo Mondolfo richiamò il fatto che, "al di sopra di tutte le divergenze di pensiero, al di sopra delle differenze di convincimenti, c'è un sentimento profondamente umano, che vincola tutti quanti nel riconoscimento dell'onestà del lavoro e della sincerità della fede". E aggiungeva: "io vedo in questo atto di solidarietà umana l'affermazione di un principio che mi è profondamente caro e che vado proclamando in ogni occasione che mi si presenti: il principio che c'è un sentimento umano, una solidarietà fra tutti gli uomini, un'esigenza di rispetto verso tutte le fedi onestamente professate, per cui ognuno può proclamare il rispetto verso le proprie opinioni in quanto è disposto a rispettare anche tutte le opinioni degli altri, solo chiedendone la sincerità e la genuinità".

Sono, queste, parole che bene riassumono la convinzione che è alla base dell'umanesimo mondolfiano, su cui hanno richiamato l'attenzione non pochi estimatori del pensiero del Senigalliese. Fra i tanti ne vogliamo citare due, perché sono corregionali di Mondolfo, e precisamente Gallo Galli, nativo di Montecarotto, ed Enzo Paci, nativo di Monterado.

Il Galli così ebbe ad esprimersi nella cerimonia per il citato *Omaggio* della città di Senigallia al suo illustre figlio: "La filosofia del Mondolfo è una filosofia dello spirito come storicità, pensata ed esposta nella maniera più concreta e convincente e cioè con la ricostruzione storica della vita del pensiero: una ricostruzione sdegnosa di ogni luogo comune, di ogni schematismo prestabilito, guidata da una vivace intuizione obbiettiva ed aperta ai molteplici aspetti della vita spirituale nel suo divenire" (p. 47). Infatti, "le diverse dottrine

sono colte dal Mondolfo nella loro propria individualità, oltre che nei motivi ed idee comuni: egli ha un senso storico, e cioè della continuità e insieme del divenire dello spirito, straordinariamente vivo e preciso” (p. 44).

Il Paci, dal canto suo, nella stessa occasione, ebbe a sottolineare che “Mondolfo, studiando il pensiero greco, coglie una delle radici dell’umanità cioè della cultura umana, coglie la formazione dell’uomo e della sua società” (p. 48); di un uomo, come chiarirà successivamente il marxismo (altro campo privilegiato degli studi mondolfiani), che “è sì un individuo, ed è un individuo concreto, ma è un individuo che è tanto più individuale quanto più è nella società” (p. 49), scrive Paci, il quale annota che “Mondolfo insiste molto su questo punto” (*ib.*), ed è la ragione per cui Paci vede nella “radicalità” (p. 50) il carattere peculiare della ricerca mondolfiana.

Si tratta di una osservazione importante che, in particolare oggi, appare di grande interesse, in quanto richiama la necessità di cogliere nell’uomo ciò che nel suo sviluppo rimane costante, e che potremmo denominare il “*principio umanità*” che si traduce nel senso della fratellanza e della solidarietà, e che va oltre i confini temporali e spaziali.

Sotto questo profilo, diventa significativo il fatto che certe categorie, come quelle di soggetto e di infinito tipiche del pensiero cristiano, siano rintracciate anche prima (nel pensiero greco) e anche dopo (nel pensiero marxista) del cristianesimo, quasi a voler evidenziare la continuità umanistica della storia umana.

In tale ottica ci sembra che abbia colto nel segno Vittorio Enzo Alfieri quando, ad un convegno sul pensiero mondolfiano tenutosi all’Università di Bologna nel 1977, (le cui relazioni sono state raccolte nel volume *Filosofia e marxismo nell’opera di Rodolfo Mondolfo*, La Nuova Italia, Firenze 1979), affermò che del suo insegnamento rimangono, oltre ovviamente “ai suoi libri che ancora si studiano e

si studieranno per un pezzo”, alcune eredità, tra cui qui vogliamo segnalarne due. “In primo luogo, rimane esemplare la ricerca della obbiettività” e - precisa Alfieri - “con prevalenza dello spirito conciliante anziché dell’atteggiamento polemico”. In secondo luogo, è da segnalare “la chiarezza, che, come è stato detto, è l’onestà del filosofo”. Per questo si può ben affermare che Rodolfo Mondolfo è “un maestro che ci ha insegnato a indagare, a pensare, e soprattutto ad essere uomini. E anche - conclude l’Alfieri - ad essere maestri e a tenere ben distinta la scuola dalla piazza” (p. 75).

In breve, nel pensiero di Mondolfo è rintracciabile, per dirla con Eugenio Garin, “non solo il disegno di dimostrare la perennità dei problemi nel variare dei sistemi (...) ma la perenne presenza nell’uomo di una ineliminabile umanità. Soggettività consapevole, responsabilità, nozione dell’infinito, *veritas filia temporis*: le linee essenziali dell’umano sono tutte già individuate come in un archetipo nella miracolosa riflessione classica” (ivi, pp. 34-35). E ritrovate nel pensiero di Marx ed Engels, interpretate alla luce di “un umanismo volontaristico e attivistico ben lontano dal materialismo”, come anche dal positivismo, cioè da ogni concezione all’insegna del determinismo: Mondolfo “batte sull’uomo, su una grande lotta ideale di liberazione, e batte sulla vita come sintesi del moto del reale” (ivi, p. 29).

### **Una idea di filosofia**

Vorremmo, a questo punto, fare riferimento a due scritti del Mondolfo che sintetizzano la sua concezione della filosofia. Nella prolusione ad un corso di storia della filosofia nell’Università di Torino, Mondolfo insistette su *la vitalità della filosofia nella caducità dei sistemi* (in “Cultura filosofica”, 1911, la prolusione era stata pronunciata l’anno prima). Successivamente, in un’autopresentazione del suo pensiero, parlò de *La problematicità della filosofia e lo storicismo* (in “II dialogo”, 1958, ma il saggio era stato predisposto nel 1949).

Ecco dunque le due coordinate - vitalità e problematicità - che permettono di individuare l'idea di filosofia coltivata dal Mondolfo: un'idea aperta di filosofia come pensiero critico e creativo, una filosofia (per dirla con le sue stesse parole) all'insegna della "energia fattiva della vita" e non di "una morta quiete stagnante", propria di chi ha la pretesa di risolvere in modo definitivo i problemi. Rodolfo Mondolfo era convinto che "il valore della verità nel campo della conoscenza si afferma soltanto per la lotta contro gli errori e contro altri frammenti di verità che pretendono di essere il tutto, allo stesso modo che sul terreno della moralità, della consapevolezza vigile del male che si esprime nella lotta interiore, nasce la vita operosa del bene".

Ha dunque colto nel segno Giuseppe Mattano, quando nel citato convegno bolognese del 1977 (in un volume che raccoglie una dozzina di contributi sotto il titolo *Pensiero antico e pensiero moderno in Rodolfo Mondolfo*, Cappelli, Bologna 1979) individua il "cuore della personalità di Rodolfo Mondolfo" in "due idee di fondo (o meglio in un duplice atto di fede, potremmo dire), vale a dire l'idea della creatività dello spirito umano e del progresso che ne consegue, e l'idea di una moralità immanente nell'estrinsecazione della nostra azione cosciente" (pp. 112-113).

In questa ottica, la figura di Socrate è riproposta come l'icona filosofica per eccellenza, in quanto espressione, per dirla con lo stesso Mondolfo (*Moralisti greci*, Ricciardi, Milano-Napoli 1960), di una "esigenza di libertà e di attività (...) che può portare alla conquista attiva e reale della scienza e della moralità, di una scienza che è guida della vita, di una moralità che è autonomia, legge interiore o voce della coscienza"; espressione di "una esigenza di amore (...) esclusione di ogni principio di odio e di vendetta". In breve, "coscienza permanente dei problemi, unica fonte del progresso conoscitivo" e, insieme, "il superamento dell'odio e l'affermazione dell'amore e della solidarietà umana" (p. 133).

Vorrei concludere, facendo riferimento ad un ultimo aspetto, che mi pare interessante proprio in riferimento alla odierna Giornata mondiale della filosofia, indetta dall'Unesco, celebrata in numerosi paesi e caldeggiata in Italia dalla Società Filosofica Italiana a livello centrale e locale, tra cui la sezione provinciale di Ancona, che ha, per l'occasione, dato vita a una Giornata ricca di molteplici iniziative sotto la denominazione "La filosofia nella città".

L'aspetto da richiamare riguarda l'inserimento di Rodolfo Mondolfo nella realtà universitaria e culturale dell'Argentina, dove si era rifugiato dopo la sua partenza dall'Italia a causa delle leggi razziali: si tratta di un riferimento che per le Marche ha un particolare significato, dal momento che in Argentina si trova la più numerosa comunità dei marchigiani all'estero.

Ebbene, vorrei ricordare quanto ha affermato Alberto Caturelli, uno dei discepoli di Mondolfo all'Università di Cordoba, dove poi fu professore e di cui fu anche rettore. Il Caturelli, che è uno dei maggiori filosofi argentini ed esponente del personalismo cristiano latino-americano, ha sostenuto che, quando si scriverà la storia della cultura in Argentina non si potrà non tener conto dell'opera di Mondolfo, il quale contribuì a inserire e incanalare gli Argentini in una solida e autentica tradizione culturale. Questa trova nella filosofia una sua espressione paradigmatica e in Socrate la sua ispirazione, perché (come Mondolfo scrisse nel citato *Moralisti greci*, p. 133) ha insegnato che "fine umano per eccellenza" è "l'elevazione intellettuale e morale che costituisce il vero bene e l'intima soddisfazione di ciascuno e di tutti, legge di autonomia e fonte vera di felicità".

Dunque, un umanesimo laico, ma non per questo meno spirituale, che è bene riproporre proprio nel momento in cui si celebra la Giornata mondiale della filosofia: rappresenta un fecondo invito a confrontarsi con uno storico e un teoreta della filosofia, che della filosofia ha fatto, a livello internazionale, un fattore di civiltà.

## Nota bibliografica

Tra gli scritti di Rodolfo Mondolfo segnaliamo: *Il concetto dell'uomo in Marx*, Città di Senigallia, Senigallia 1962; *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, intr. di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1968; *Polis, lavoro e tecnica*, Feltrinelli, Milano 1982; *Educazione e socialismo*, Lacaita, Manduria 2005; *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Le Monnier, Firenze 1934; *La Nuova Italia*, Firenze 1968; *La comprensione del soggetto umano nella cultura antica* (1955), *La Nuova Italia*, Firenze 1967; *Problemi del pensiero antico*, *La Nuova Italia*, Firenze 1936, 1952; *Alle origini della filosofia della cultura*, Il Mulino, Bologna 1956; *Moralisti greci*, Ricciardi, Milano-Napoli 1960.

Tra gli scritti su Mondolfo segnaliamo le monografie: L. Verneti, *R. Mondolfo e la filosofia della prassi*, Morano, Napoli 1966; E. Bassi, *Rodolfo Mondolfo nella vita e nel pensiero socialista*, Tamari, Bologna 1968; C. Calabrò, *Il socialismo mite. Rodolfo Mondolfo tra marxismo e democrazia*, Polistampa, Firenze 2007; E. Amalfitano, *Dalla parte dell'essere umano. Il socialismo di Rodolfo Mondolfo*, L'asino d'oro, Roma 2012; segnaliamo inoltre i volumi collettanei: *Omaggio a Rodolfo Mondolfo*, Senigallia 1963; *Critica sociale*, 20 dic. 1967 (numero monografico dedicato a Mondolfo); *L'umanesimo socialista di Rodolfo Mondolfo*, Milano 1977; *Pensiero antico e pensiero moderno in Rodolfo Mondolfo*, a cura di A. Santucci, Cappelli, Bologna 1979; *Filosofia e marxismo nell'opera di Rodolfo Mondolfo*, *La Nuova Italia*, Firenze 1979.

## ECONOMIA, ETICA E BRUNO LEONI

### Un pensiero incentrato sulla libertà

Il pensiero di Bruno Leoni ha una valenza polivalente (giuridica e politica, economica e sociale, filosofica e storica) e - com'è noto - si caratterizza per una duplice connotazione. Per un verso, è *alternativo al normativismo giuridico* di Hans Kelsen: a più riprese criticò l'impostazione kelseniana, che identifica il diritto con la legislazione, teorizzando l'egemonia del diritto di produzione legislativa sul diritto di origine giurisprudenziale e identificando lo studio del diritto con lo studio delle norme poste dal legislatore; di contro Leoni sostiene che il diritto non va identificato con la volontà degli uomini al potere, e che occorre pertanto guardare alle norme andando oltre la volontà dei politici e oltre la stessa legislazione. Per altro verso, è *sviluppo dell'individualismo metodologico* della Scuola austriaca (specialmente di Ludwig von Mises e di Friedrich von Hayek), i cui insegnamenti sono fatti valere non solo in economia ma anche nel diritto e nelle scienze sociali; al riguardo è da dire che ci sono due letture: quella di chi lo considera un epigono Hayek, un ripetitore delle sue tesi, insomma l'Hayek italiano (R. Cubeddu) e quella di chi, invece, ritiene "necessario liberare Bruno Leoni dall'ombra di Hayek, rendendo in tal modo possibile una più adeguata valutazione delle sue tesi e del suo originalissimo contributo alla elaborazione di una filosofia del diritto coerente con i principi del liberalismo classico e con i suoi stessi esiti libertari" (C. Lottieri).

Detto questo, si può cercare di sintetizzare il pensiero leoniano, richiamandone due aspetti: quello giuridico e quello politico.

Anzitutto, Leoni si impegna a fare nel campo del diritto quello che gli "austriaci" avevano fatto nel campo economico, per cui lo scambio di beni diviene scambio di "pretese", e, come i prezzi

costituiscono le “condizioni” economiche delle transazioni, così le norme rappresentano le “condizioni” giuridiche: gli uni e le altre hanno per Leoni una comune origine: sono il prodotto di relazioni sociali basate sulla volontarietà (cfr. *Lezioni di Dottrina dello Stato*). L'impostazione individualistica muove dall'agire intenzionale dei singoli e in particolare dalle “pretese” di ciascuno nei riguardi dei comportamenti altrui, e questo spiega l'origine e la natura dell'universo normativo (cfr. *Lezioni di Filosofia del diritto*): ecco perché una raccolta di scritti leoniani è stata intitolata: *Le pretese e i poteri: le radici individuali del diritto e della politica*. La “pretesa” è “la capacità che l'individuo ha di rivendicare e determinare il realizzarsi di un dato comportamento altrui” (A. Masala). La sua teoria del *diritto come pretesa* riconduce la scaturigine delle norme alle iniziative individuali; da qui la sua preferenza per “un diritto che muta con il modificarsi della società stessa, perché in tal modo il diritto resta maggiormente sotto il controllo dei cittadini. Da qui la predilezione per gli ordini giuridici a carattere evolutivo: che apprendono a correggersi e che sono il risultato di un processo che vede a vario titolo coinvolti i giudici, gli avvocati, le parti, i giuristi e - più in generale - l'intera società” (D. Antiseri e S. Tagliagambe).

Questa impostazione individualistica permette di disegnare non solo una teoria generale del diritto, ma anche una teoria della politica che evita i rischi a cui un potere legislativo privo di limiti espone la libertà individuale. Da qui la necessità che le norme non costituiscano l'esito di decisioni arbitrarie da parte di chi detiene il potere legislativo, ma che invece rispecchino gli orientamenti della maggiore e migliore parte dei cittadini. Pertanto il diritto, più che una scienza formale, è una scienza empirica, finalizzata mediante i giuristi e i giudici a individuare le condotte socialmente riconosciute da tradurre in norme giuridiche (cfr. *La libertà e la legge*). Al riguardo Leoni mostra che la trasformazione da *uomo libero* a *suddito ubbidiente* può avvenire in modo indolore mediante l'abuso

del legiferare, attuato magari secondo le regole democratiche (cfr. *La sovranità del consumatore*).

Volendo dare delle definizioni della concezione leoniana, la si può definire “individualismo integrale” o “individualismo metodologico”, e dire che Leoni è stato un esponente del “liberalismo classico”, difeso in tempi in cui prevalevano ben altri orientamenti, un sostenitore di una cultura liberale e liberista di stampo anglosassone, e quindi decisamente critico nei confronti dello statalismo, del collettivismo, e del socialismo. Comunque lo si giudichi (*liberale o libertario*), Leoni è certamente un pensatore la cui opera è incentrata sulla libertà, e per questo è difensore della libera concorrenza, per cui *homo oeconomicus* e *homo politicus* convergono; come scriveva Leoni (in *Scienza politica e azione politica*), “l’attività politica, in quanto tale, non può essere che razionale e intenzionale, come scelta consapevole tra più fini concorrenti e tra i mezzi limitati per raggiungere quei fini”.

A tal fine si potrebbe allargare una formula cara a Leoni: *meno tasse e meno complicate*, e aggiungere: *meno leggi e meno complicate*. Per dirla con un suo allievo (A. Masala), “il *modello Leoni* mira a consentire agli individui il maggior grado di libertà, riducendo le scelte collettive ai casi in cui sono veramente indispensabili, e lasciando libero corso a quello scambio di poteri-libertà che hanno nella massima confuciana ed evangelica: *non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te*, il loro ideale principio regolativo. In alternativa alle decisioni collettive Leoni propone dunque la rivalutazione della *volontà comune*, ossia di quella *volontà che emerge dalla collaborazione di tutte le persone interessate, senza ricorso alle decisioni di gruppo e ai gruppi di decisione*, dunque senza che *nessuno sia costretto coercitivamente ad accettare una certa decisione*”.

Ecco perché si può considerare Leoni un esponente del *liberalismo* e del *liberismo*, critico in particolare della logica dell’intervento pubblico, e sostenitore invece della superiore razionalità e legittimi-

tà degli ordini che emergono dal basso, per effetto del concorso delle volontà dei singoli individui. La società cui fa riferimento Leoni è centrata sulla proprietà privata e sul libero mercato, e le istituzioni si sviluppano non sulla base di decisioni imposte dall'alto, ma grazie ad un'intrinseca capacità di autogenerarsi ed evolvere dal basso. La sua concezione è caratterizzata dall'uso degli strumenti dell'economia anche nel campo della politica e del diritto.

Questa, in maniera schematica, una rapida sintesi del pensiero di Leoni Bruni; ebbene, tale pensiero ci suscita alcuni interrogativi, che qui vogliamo porre in riferimento alla questione economica, dal momento che la teoria giuridica e politica di Leoni è elaborata proprio sulla base della teoria economica. Intendiamo pertanto mostrare quanto l'economia ponga questioni tecniche ed etiche che comportano una riflessione sulla economia e, conseguentemente, sul diritto e la politica.

### **Economia ed etica**

Il primo interrogativo, che ci poniamo, è relativo alla estensione della economia ai campi del diritto e della politica, per cui è sul paradigma economico che dovrebbe coniugarsi la società. Può questa essere letta strutturalmente secondo l'alfabeto economico? Possono la grammatica e la sintassi economiche permettere un discorso corretto e logico sull'intera società?

Allora, la prima operazione da fare sarebbe quella di operare una demitizzazione della economia, cioè di criticarne l'*assolutizzazione* o la sua *esportazione* in ogni campo. Questa opera, che si potrebbe anche definire di "*desacralizzazione*" dell'economia, comporta liberarla da tutta una serie di "miti", ed è operazione a carattere *epistemologico* con conseguenze di carattere *assiologico*: non si deve, infatti, dimenticare che l'economia porta con sé e legittima un certo stile di vita, tant'è che, per cambiare modello di vita può essere necessario non tanto appellarsi all'etica, quanto impegnarsi sul piano

scientifico: così *l'assiologico* e *l'epistemologico* si rivelano più vicini di quanto in genere non si creda, di quanto un certo purismo epistemologico e un certo assolutismo etico non facciano credere.

Al riguardo è significativo che Umberto Galimberti (nel suo libro *I miti d'oggi*) abbia dedicato ben tre capitoli ai *miti del mercato, della crescita e della globalizzazione*. Proprio questo filosofo ha evidenziato la nuova configurazione che l'economia è andata assumendo, dal momento che l'economia non è più solo agricoltura, commercio, industria e finanza, ma è diventata “*mentalità diffusa, modo di sentire, categoria dello spirito del nostro tempo*”. D'altra parte, lo stesso *linguaggio* in uso lo evidenzia; infatti le persone sono definite in termini di “capitale umano” e di “risorse umane”, e le relazioni in termini di “prestazioni” e di “contratti”; non solo: a livello *politico* si è giunti a dire che i governanti sono divenuti dei mercanti e i governati dei clienti, per cui si parla di *postdemocrazia* (così Colin Crouch nell'omonimo libro); nella *sanità* fin dalla intitolazione si parla di “aziende ospedaliere”; nella *scuola* aleggia la cosiddetta razionalizzazione economica a tutto discapito della dimensione educativa; la cosa si ripete a livello personale, sia nella vita *professionale*, sia addirittura in quella *privata*; in ogni caso siamo in presenza di una crescente “*aziendalizzazione*”, per cui Michela Marzano è giunta a parlare di *estensione del dominio della manipolazione dall'azienda alla vita* (nel libro omonimo).

È quindi inevitabile che ci si interroghi sullo statuto stesso dell'economia, e ci si chieda se non si sia verificata una vera e propria *alterazione dell'economia* (un “capovolgimento”, direbbe Silvano Petrosino nel libro dedicato appunto a *Capovolgimenti*, per cui l'economia ha finito per essere identificata con il *business*). Da qui l'urgenza di “*ripensare l'economia*” tanto nella sua *configurazione scientifica*, quanto nella sua *portata morale*; risulta quindi del tutto legittimo interrogarsi sulla dimensione epistemologica ed etica dell'economia, e metterne in discussione quello che viene conside-

rato come “il” *paradigma scientifico* e, coerentemente, “il” *modello di vita*. L'economia può considerare come leggi *della* economia quelle che sono leggi di *un* modello economico, e attribuire a questo un carattere di necessità, di ineluttabilità? Riteniamo che si tratti di una visione che si può definire *riduttivistica*, perché - dato il carattere “ferreo” attribuito alle leggi, e data l'identificazione dell'economia con “un” sistema economico - sembra contraddire sia il carattere falsificabile delle leggi scientifiche, anche di quelle economiche, sia il carattere pluralistico della scienza, anche di quella economica.

Il rivendicare altri modelli economici, oltre quello del capitalismo, dovrebbe essere considerato legittimo, e invece le nuove forme di economia alternativa come, per esempio, la “economia civile” e la “economia della decrescita” vengono liquidate come non economiche o poco economiche. Ma nel momento in cui queste (ed altre) concezioni economiche, che possono essere ricondotte sotto l'etichetta di “economie umanistiche”, vengono dal sistema capitalista liquidate come utopistiche o ingenuie o velleitarie, si può dire che quella capitalistica o neocapitalistica sia una forma di *ideologizzazione dell'economia*? Non sarebbe da riconoscere, nel contesto del *rigore* scientifico, la *relatività* dei modelli economici e la loro *rivedibilità*, per misurarsi con la *responsabilità* ad essi conseguente? Non contraddice a tutto questo “*una*” economia che pretende di essere “*la*” economia? Non è una pretesa indebita il voler *esportare* il modello economico al di fuori dell'economia? In tal modo non si giunge, direttamente o indirettamente, esplicitamente o implicitamente, a un vero e proprio *totalitarismo* di nuovo conio? Come ogni totalitarismo, anche questo che cade nella assolutizzazione dell'economia, assume una connotazione ideologica o, addirittura, una configurazione sotterologica. Si può chiamare tutto questo *econocrazia* o *economicismo* o *aziendalizzazione*: in ogni caso è evidente che tale impostazione economica mette in discussione il senso stesso dell'economia. Non si rende allora necessario proporre un radicale rinnovamento economico?

Riteniamo che si renda necessario almeno ipotizzare una rinnovata visione metodologica e assiologica dell'economia, che porti ad *umanizzare l'economia*, in questo senso a *moralizzare l'economia*. Ma - si badi - non si tratta di "esportare" l'etica nell'economia, tanto meno in maniera autoritaria o estrinseca; si tratta invece di portare alla luce quanto in economia è *eticamente sottotraccia* e di operare conformemente alle sue indicazioni valoriali: tanto di quelle contenute nel metodo scientifico in generale ed economico in particolare, quanto di quelle provenienti dall'etica normativa e dall'etica applicata.

Al riguardo è significativa la convergenza tra diverse economie, che potremmo denominare "umanistiche", tra cui la "economia personalista-comunitaria" o "umanistico integrale", la "economia civile" o "economia di comunione" e la "economia della decrescita" o "economia della solidarietà": tutte economie che potrebbero anche essere poste sotto l'etichetta di "economie della felicità": esse sono in modi diversi economie critiche di un'economia che ha ceduto alla ideologia del mercato, alla idolatria del profitto, o alla soteriologia dello sviluppo.

Da quanto detto consegue che appaiono superate (o da superare) alcune impostazioni relative al *rapporto tra economia ed etica*: la *teoria del contrasto*, secondo cui etica ed economia obbediscono a logiche diverse o, addirittura, antitetiche, e quindi occorre operare una netta *separazione*, che porti ad affermare l'indipendenza tanto della economia, quanto dell'etica; la *teoria del controllo*, secondo cui c'è invece dipendenza dell'una verso l'altra o nel senso che occorre *subordinare* l'economia all'etica, o nel senso che occorre *omologare* l'etica all'economia. Di contro a queste concezioni, che finiscono in modo diverso, per contrapporre economia ed etica ovvero per imporre una sull'altra, c'è una terza impostazione, che definiamo *teoria della distinzione*, secondo cui, ferma restando l'*autonomia* sia dell'economia che dell'etica, è da riconoscere la loro convergenza in tema di valori, essendo l'etica portatrice di contenuti valoriali e

l'economia di procedure valoriali che possono dar luogo a categorie valoriali specificamente economiche.

Mentre nella *prima* teoria, economia ed etica finiscono per rifiutarsi, e nella *seconda teoria* si può avere un duplice esito: l'irradiazione del modello economico dall'azienda alla vita (*economicismo*) ovvero l'imposizione del modello etico dalla vita all'azienda (*eticismo*), nella *terza teoria* economia ed etica interagiscono, in quanto, pur procedendo ciascuna *juxta propria principia*, si ritrovano a sostenere *principi comuni*, in riferimento a certi valori; ciò permette di affermare che *l'economia* (come, d'altronde, altre scienze, in particolare la politica) non è scevra da valori, per cui il problema è quello di conciliare *valori metodologici* (scientifici) e *valori antropologici* (etici), producendo *sintesi valoriali*, a carattere procedurale e comportamentale di tipo specificamente economico.

Si può allora dire che non è affatto moralistico il chiedere che l'economia si alimenti di certi criteri piuttosto che di certi altri; occorre infatti distinguere tra *valori* e *disvalori*: una distinzione che si può ricondurre alla stessa epistemologia economica, allorché si riconosca che *le regole sono anche valori*. Si può aggiungere -tenendo presente la distinzione (che riprendo da *La questione morale* di Roberta De Monticelli) tra *ethos, etica e morale*- che *l'ethos* economico (come ogni altro *ethos*) può essere caratterizzato da modi che non necessariamente coincidono con le indicazioni provenienti dall'*etica* (per esempio: *l'ethos* economico può essere espressione di una assolutizzazione del *profitto* o del *potere* che contraddice alla *dignità personale* e al *bene comune* affermati dall'*etica*). In tal caso il problema è portare *l'ethos* a recepire le indicazioni dell'*etica*, e, questo, spetta alla *morale*, la quale deve dunque svolgere un compito, che, non ha nulla di autoritario o di impositivo, perché è richiesto dalla stessa economia, almeno quando questa non dimentica di essere finalizzata all'uomo, per cui sa coniugare *rigore* e *responsabilità* in un orizzonte di *relatività* e *rivedibilità*.

Riteniamo che con questa caratterizzazione umanistica l'economia possa evitare la deriva nell'*economicismo* o nella *econocrazia*, e tentare un rinnovamento economico sulla base di un cambiamento di paradigma nell'economia, per cui anche nel campo dell'economia vale l'epistemologia delle "4 R", cioè del rigore, della relatività, della rivedibilità e della responsabilità. Ma allora non ci sono "leggi ferree" cioè immutabili nemmeno in economia, e anche in economia il "criterio della precauzione" deve essere tenuto ben presente, affinché la società, se non giusta, sia almeno "una società decente" (per dirla con il titolo del libro di Avishai Margalit).

Per tutto questo l'imperativo è quello di "*rivedere l'economia*", chiamata a ridefinire la sua identità; il che richiede una duplice operazione: in primo luogo, mostrare che *la dimensione epistemologica ed epistemica dell'economia ha delle implicanze assiologiche*; in secondo luogo, chiarire, nel rispetto della specificità dell'economia, la fecondità di *relazioni interdisciplinari* con la filosofia e la teologia, con l'etica e la politica, da cui non devono provenire *diktat* etici, bensì *input* etici, che tengano peraltro conto anche delle acquisizioni delle scienze cognitive e delle neuroscienze. È con tutti questi problemi e aspetti che bisogna misurarsi, se si vuole che l'economia sia *scientifica* senza riduttivismi ed *etica* senza moralismi, sia *rigorosa* senza dogmatismi e *aperta* senza confusioni.

È in questo contesto che le regole in economia vanno riconosciute nella loro portata non solo *epistemologica*, ma anche *assiologica*. Più precisamente vorrei dire: *primo*, che in economia, i *principi della scienza* in generale (rigore, relatività, rivedibilità e responsabilità) sono anche valori, che denominiamo *valori epistemologici*; *secondo*, che le *procedure specifiche* della scienza economica (laboriosità e imprenditorialità, produttività e profittabilità, concorrenza e solidarietà) sono anche valori, che denominiamo *valori epistemici*; *terzo*, che *l'orizzonte antropologico* in cui si colloca l'economia (stile di vita) è contrassegnato da valori: e precisamente *valori etici*, che

sono da armonizzare con i valori epistemologici ed epistemici.

Tutto ciò comporta il *superamento dell'idea secondo cui l'economia debba essere "avalutativa"*; pertanto è da ipotizzare che l'economia debba avere - in maniera diretta o indiretta, esplicita o implicita - una caratterizzazione finalizzata all'uomo, e quindi essere collegata a *valori*, e impegnata a distinguere i valori dai disvalori. Ritengo che si debba sottolineare il fatto che *l'economia è tutt'altro che priva di valori*, e che il problema è quello di riconoscere quali *valori* la favoriscano e quali *disvalori* la inquinino: dunque, alla luce delle finalità che persegue e delle modalità che adotta, l'economia non deve negare o occultare i valori, ma individuarli ed esplicitarli.

In tale prospettiva, torno a puntualizzare che *l'economia è legata ai valori* in un triplice modo. In primo luogo, in quanto scienza, l'economia è *portatrice di valori*, perché certe qualità richieste dalla *scienza* costituiscono anche dei valori: sono i *valori procedurali o metodologici o epistemologici*. In secondo luogo, nella sua specificità scientifica, l'economia è *produttrice di valori*, perché dà luogo a specifici valori: sono i *valori propriamente economici o epistemici*. In terzo luogo, collocandosi necessariamente in un orizzonte antropologico di riferimento, l'economia è *aperta ai valori*, cioè può legittimamente recepire valori indicati al di fuori di se stessa dall'etica, dalla politica, dalla religione; ecc.: sono i *valori esistenziali o antropologici o etici*.

Ciò significa che i valori possono essere *generali*, e sono quelli dedotti dalla scienza e dall'etica, e *specifici*, e sono quelli peculiari dell'ambito economico; possono essere "immanenti" alla scienza, o "trascenderla". In ogni caso, risulta evidente come l'economia sia tutt'altro che impermeabile o estranea ai valori; anzi essa presenta dei valori *ad intra*, quelli veicolati dallo *spirito scientifico*: della scienza in generale (valori epistemologici) e della scienza economica (valori epistemici), e dei valori *ad extra*, quelli provenienti da *altre discipline e pratiche* (valori etici), che con i valori *ad intra* debbono armonizzarsi.

Ecco perché riteniamo legittimo affermare che in economia sono in diverso modo presenti e operanti valori (epistemologici, epistemici e etici); valori che, invece, per difendere una malintesa laicità ovvero per timore di compromettere la laicità, sono stati negati alla economia, o considerati incompatibili con essa. In effetto, c'è stato e c'è il rischio che valori extraeconomici siano estrinsecamente e autoritariamente imposti all'economia, cercando di metterle la musuola o di portarla al guinzaglio; e altrettanto certamente occorre guardarsi dall'ignorare la portata valoriale che l'economia e più in generale la scienza "*ha di suo*" o "*fa suo*".

Si tratta allora di favorire in ogni settore, specialmente in quello economico, una adeguata *sinergia* tra valori *ad intra* e valori *ad extra*, avendo chiaro che, essendo già connotata da *valori generali epistemologici* e da *valori specifici epistemici*, l'economia può ben aprirsi a *valori etici* (dell'etica normativa e dell'etica applicata), inserirli vitalmente nel suo contesto valoriale (metodologico e procedurale). Operazione tutt'altro che scontata, in quanto molteplici sono le istanze di carattere economico, per cui occorre distinguere se sono valori ovvero disvalori. Per distinguere questi da quelli occorrono *criteri orientatori*; tali possono essere considerati due principi: il "principio persona" (o "principio dignità") e il "principio autonomia" (o "principio specificità"); ebbene, costituiscono *valori* quelli che sono coerenti con tali principi, e *disvalori* quelli che invece li contraddicono.

Torna opportuno precisare come la distinzione tra *valori e disvalori* abbia una connotazione *economica* conseguente al significato procedurale e insieme valoriale delle regole. Ciò significa che i valori in economia (come in altre scienze, a cominciare dalla politica) hanno una giustificazione sul piano scientifico, prima ancora che su quello etico; e per ragioni epistemiche prima ancora che etiche dovrebbero essere rifiutati i disvalori, in quanto cioè contraddicono a ben vedere la stessa logica dell'economia, e finiscono addirittura per snaturarla.

Dunque, i *valori costitutivi dell'economia*, sono di tre tipi. In primo luogo, ci sono i valori che sono “comuni” a ogni scienza, cioè i *valori epistemologici* e sono quelli riassumibili nelle categorie del *rigore*, della *relatività*, della *rivedibilità* e della *responsabilità*. In secondo luogo, ci sono i valori che sono “specifici”, e sono propriamente *valori economici*, e sono riassumibili nelle categorie di *laboriosità* e *imprenditorialità*, *produttività* e *profittabilità*. In terzo luogo, ci sono i valori che hanno una caratterizzazione antropologica, e si possono identificare con alcuni *valori etici* e sono riassumibili nelle categorie di *onestà* e *lealtà*, di *competitività* e *solidarietà*. A questo terzo livello si possono ascrivere valori come quelli contenuti, per esempio, nei comandamenti mosaici (*non rubare, non mentire, non desiderare la roba d'altri, non adorare mammona*) e nella regola d'oro confuciana e cristiana (che in positivo suona: *fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te*, e in negativo: *non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te*).

Al di là di più specifiche indicazioni, è da dire che questi (ed altri) valori dell'economia vanno assunti elaborando un quadro che li ponga in collegamento tra di loro, in modo da fissare connessioni in termini di precedenze e influenze con riferimento alle concrete situazioni storiche; infatti, se assolutizzati o decontestualizzati, certi valori possono diventare disvalori; per fare un solo esempio, si pensi oggi alla categoria di “crescita”, che, se perseguita ad ogni costo, può diventare un “mito” da cui guardarsi, tanto da farle preferire la “decrescita”, considerata come un nuovo “paradigma economico” (Serge Latouche, per fare un nome noto).

Dunque, ogni valore non va isolato dal contesto dei diritti e dei doveri della persona umana, e va colto nella sua “relatività”, intesa come “relazionalità” con altri valori. E questa relazionalità va esercitata *ad intra* tra valori che in diverso modo appartengono alla sfera economica, e *ad extra* tra questi valori e valori che appartengono ad ambiti diversi ma che pure possono (e devono) integrarsi posi-

tivamente con quelli. Forse anche per l'economia dovrebbe valere l'indicazione che si è imposta in altri ambiti, cioè che l'economia deve essere tanto *tecnoeconomia* quanto *econoetica*, per dire che l'economia deve essere razionalizzazione tecnica ed etica dei processi di produzione e di profitto.

Ai suoi diversi livelli, la società risente negativamente di una economia di *potere* anziché di *servizio*, di una economia di *rappina* anziché di *distribuzione*, di una economia di *bottino* anziché di *investimento*; e altrettanto negativamente la società risente del lavoro come opera materiale anziché come *opus humanum*, del lavoro come atto di produzione anziché come *actus personae*. Pertanto occorre riconoscere alla connotazione scientifica dell'economia una valenza non solo epistemologica ma anche assiologica. E questa seconda dimensione non si sovrappone estrinsecamente in maniera eterogenea alla economia, ma *alcuni* suoi aspetti scaturiscono dalle stesse regole epistemologiche ed epistemiche, ed *altri* suoi aspetti provengono dall'etica e con quelle regole sono coerenti.

Riteniamo quindi che ci sia bisogno di una *nuova idea di economia*, tutt'altro che avalutativa, ma senza che i valori - di cui è apportatrice e produttrice o a cui è aperta - siano lesivi della sua scientificità, avendo consapevolezza che questa è comprensiva tanto nella sua dimensione tecnica quanto nella sua dimensione etica. In tal modo si può evitare il *totalitarismo econocratico*, il *monoteismo del mercato*, l'*idolatria del profitto*, l'*assolutizzazione dell'economico*, il *dispotismo della finanza*, la *aziendalizzazione della società e della vita*.

Serve a chiarire il concetto anche la semplice elencazione di alcuni disvalori, tenendo presente che sono state (e sono) presentate come "eminentemente economiche" delle impostazioni che veicolano dei veri e propri *disvalori*: così l'*individualismo egoista*, l'*avidità edonista*, le *opzioni irresponsabili*, il *successo immediato*, la *concorrenzialità sfrenata*, la *mancaanza di trasparenza*, il *profitto ad ogni costo*, l'*utilitarismo esasperato*, ecc. Questi ed altri sono (ecco il punto)

*disvalori economici prima che etici*, e vanno rifiutati per non tradire l'economia.

Se certe impostazioni, caratterizzate da disvalori, sono presentate *come economiche* o come imposte dalla economia (in base a convinzioni come quelle secondo cui “se non lo faccio io, lo fa qualcun altro” ovvero “così fan tutti” ovvero “non è una mia scelta ma una necessità, cui debbo adattarmi”), inevitabilmente certe altre impostazioni, ispirate a valori, nel senso che rispettano “l'umanità” e promuovono “l'umanitarità” dell'uomo, sono presentate *come non economiche*, in quanto rischiose dal punto di vista del mero profitto (in base al principio che una economia buona non è una buona economia). Invece tali impostazioni sono giustificabili proprio su base economica, e la loro scelta risponde ad una economia integrale, perché non cede al riduzionismo economicista. Ciò significa che ci sono *concezioni economiche diverse o antitetiche*, e che il problema è quello di scegliere tra una concezione che difende la scientificità dell'economia senza cedere alla tentazione del “successo immediato”, e una economia che invece fa di questo criterio la misura della propria scientificità.

### **Liberalismo leoniano e nuovo umanesimo**

A questo punto possiamo chiederci se (e quanto) il liberalismo di Bruno Leoni vada in direzione di quel *nuovo umanesimo* che reclama per un verso di demitizzare l'economia e per altro verso di umanizzare l'economia. Per rispondere a questo interrogativo dobbiamo porre la questione del cosiddetto “bene comune”.

Di contro alle impostazioni individualistiche e utilitaristiche, ideologiche ed ecologiche le *teorie umanistiche* rivendicano la differenza dell'idea di bene comune rispetto a quelle di bene totale, di bene collettivo e di beni comuni, evidenziando che in questi casi, a ben vedere, non si dovrebbe parlare di “bene comune”, bensì di “interesse generale” o di “interesse totalitario” o di “risorse fonda-

mentali”. In tutti questi casi manca la connotazione etico-antropologica, sostituita da una considerazione economica, pur diversamente declinata in senso utilitaristico e individualistico o in senso statalistico o comunitaristico.

È pertanto da ribadire che il bene comune non va inteso come una somma (per quanto ampia) di beni individuali o corporativi, e non lo si può nemmeno identificare con una somma di beni naturali ed essenziali; il bene comune non è né *un insieme di “interessi”* più o meno condivisi, né *un insieme di “risorse”* più o meno irrinunciabili. Senza far torto all’importanza che possono avere gli interessi e, soprattutto, le risorse, è necessario non confondere ciò che va distinto, per cui interessi e risorse vanno subordinati e finalizzati al bene comune, non ne possono prendere il posto, per quanto non se ne possa prescindere. Dunque, va distinto il *bene o interesse totalitario*, che è d’impostazione struttural-organicistica, dal *bene comune*, che invece è d’impostazione personalistico-comunitaria; va distinto il *bene o interesse generale*, che è d’impostazione utilitaristica, dal *bene comune*, che è invece d’impostazione assiologica; vanno distinti i *beni comuni*, che sono di impostazione civile o ambientale, dal *bene comune*, che è d’impostazione morale.

Se si trascurano queste distinzioni, accade che il bene comune finisce per indicare non solo (e propriamente) il *bene* della società come “persona di persone” (direbbe Mounier), ma anche (e impropriamente) concetti affini, come quelli di *interesse* e *risorse*, ovvero di bene della *nazione*, della *razza*, della *classe sociale*, dell’*identità comunitarista*, del *conformismo massificato*. Se ne conclude sulla necessità di operare una *chiarificazione concettuale e lessicale* della nozione di bene comune; ferma restando la sua *multivocità*, occorre evitare di farlo scadere nella *equivocità*.

Per quanto riguarda Bruno Leoni, è da dire che in questo esponente del *liberalismo integrale o radicale* non è rintracciabile (a quanto mi consta) né sul piano lessicale né sul piano concettuale

il *bene comune*. Ritengo tuttavia che forse varrebbe la pena di non dare per scontato il significato dell'assenza dell'idea e dell'espressione di bene comune; bisognerebbe infatti tenere presente che, se può essere considerata inaccettabile in termini tradizionali, il bene comune può essere preso in nuova considerazione laddove se ne evidenziassero gli aspetti più personali e individuali, anziché quelli collettivi e ideologici.

Insomma, spesso il rifiuto del bene comune è conseguente alla convinzione (fondata o meno) che sull'altare del bene comune si debba sacrificare l'individuo, la sua libertà; se così fosse, è evidente che non ci sarebbe posto per il bene comune in un pensiero che fa della libertà l'asse portante della vita personale e sociale. Altrettanto deve dirsi se il bene comune viene identificato con il bene dello Stato; questo nelle sue diverse configurazioni è sempre un Leviatano per un pensiero come quello di Leoni incentrato sull'individuo, tanto che il suo liberalismo si spinge fino al libertarismo e il suo individualismo si traduce in un intransigente antistatalismo, e sono queste, le due caratteristiche irrinunciabili del suo pensiero. In quello che è considerato il suo capolavoro, *La libertà e la legge*, Leoni dedica un capitolo alla "volontà comune"; ebbene di questa dà una definizione, che forse potrebbe essere assunta anche come definizione del bene comune; infatti Leoni sottolinea che "*è la volontà che emerge dalla collaborazione di tutte le persone interessate, senza ricorso alle decisioni di gruppo e di gruppi di decisione*". In questa ottica si colloca la critica di Leoni alla legislazione come anche alla rappresentanza, alla centralizzazione e alla pianificazione che tolgono libertà agli uomini: la norma fondamentale di Leoni è avere poche, essenzialissime norme. E qui è forse possibile rintracciare un consonanza con la *teoria del diritto naturale di ascendenza aristotelica e tommasiana*, secondo cui pochi e generalissimi precetti possono essere considerati di portata universale, e ad essi occorre attenersi

Ecco: l'idea di bene comune con cui forse il pensiero di Leo-

ni potrebbe in qualche modo incontrarsi è quella di bene comune come bene che guarda alle *condizioni* (materiali e spirituali) e alle relazioni caratterizzate non dalla coercizione ma dalla cooperazione, cioè da relazioni interindividuali e associative.

In breve, Leoni è convinto “gli uomini liberi sono governati dalle regole, gli schiavi sono governati dagli uomini”. Proprio l’idea di bene comune potrebbe allora essere intesa come rifiuto dello statalismo nelle sue diverse forme e dell’egoismo nelle sue diverse espressioni. Il bene comune diventa allora il quadro entro cui darsi delle regole; come la condizione per evitare che gli uomini si impongano sugli uomini; come orizzonte che dà senso alla libertà degli individui e delle loro relazioni.

### **Nota bibliografica**

Su Leoni si vedano le monografie: A. Masala, *Il liberalismo di Bruno Leoni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003; S. Menocci, *L’antiformalismo di Bruno Leoni nei suoi rapporti con le correnti del realismo giuridico*, DiGips, Siena 2003; E. Baglioni, *L’individuo e lo scambio. Teoria ed etica dell’ordine spontaneo nell’individualismo di Bruno Leoni*, ESI, Napoli 2004; C. Lottieri, *Le ragioni del diritto. Libertà individuale e ordine giuridico nel pensiero di Bruno Leoni*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006; A. Favaro, *Bruno Leoni. Dell’irrazionalità della legge per la spontaneità dell’ordinamento*, ESI, Napoli 2009.

Si vedano pure i saggi contenuti in: Aa. Vv., *La teoria politica di Bruno Leoni*, a c. di A. Masala, intr. di A. Panebianco Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; in questo volume è contenuto il saggio di C. Lottieri, *Bruno Leoni e l’ombra di Hayek. Libertà individuale, common law e Stato moderno*, altri contributi sono di M. Barberis, R. Cubeddu, A. Febbrajo, G. Fedeli, F. Forte, A. Masala, S. Mazzone, P. G. Monasteri, P. Scaramozzino e V. Zanone.

Sull'etica economica, si possono vedere testi ecclesiali come: Pontificio Consiglio della giustizia e della pace, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, Lev, Città del Vaticano 2004; Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, lettera enciclica sullo sviluppo umano integrale, ivi, 2009; Commissione episcopale per i problemi sociali e del lavoro, *Democrazia economica, sviluppo e bene comune*, Edb, Bologna 1994; D. Tettamanzi, *Uscire per le strade. La sfida di costruire il bene comune*, Mondadori, Milano 2006; C. Nosiglia, *Alla ricerca del bene comune*, intr. di B. Bonardi, Cittadella, Assisi 2012.

Da tenere presenti anche le monografie di: M. Quintas Avelino, *Analisi del bene comune*, Bulzoni, Roma 1988; R. Petrella, *Il bene comune. Elogio della solidarietà*, Diabasis, Reggio Emilia 2004; S. Zamagni, *L'economia del bene comune*, Città Nuova, Roma 2007; S. Zamagni, M. Nicoletti e F. D'Agostino, *Persona e politica. Per la costruzione di un nuovo ethos*, a c. N. Valentini, Pazzini, Villa Verucchio 2007; L. Caselli, *Globalizzazione e bene comune: le ragioni dell'etica e della partecipazione*, Lavoro, Roma 2007; R. Mancini, *Per un'altra politica. Scegliere il bene comune*, Cittadella, Assisi 2010; Id., *Idee eretiche. Trentatré percorsi verso un'economia delle relazioni, della crisi e del bene comune*, Altreconomia, Milano 2010.

Segnaliamo inoltre i seguenti volumi collettanei: F. Miano (ed.), *Bene comune e valori "non negoziabili"*, Ave, Roma 2007; F. Miano - G. Grandi (edd.), *Bene comune, bene possibile. Responsabilità, discernimento, progetto*, Ave, Roma 2008; G. C. De Martin - F. Mazzocchia (edd.), *Condividere il mondo. La dimensione universale del bene comune*, Ave, Roma 2009; Aa. Vv., *Etica e politica. La prassi e i valori*, Padova 1989; Aa. Vv., *Le radici di un impegno*, Cisl, Ancona 1998.

## LIBERALISMO, BENE COMUNE E BRUNO LEONI

Quale rapporto tra liberalismo e bene comune? All'interrogativo non si può dare una risposta univoca, in quanto del liberalismo si danno molteplici visioni e anche del bene comune ci sono differenti concezioni. Pertanto, ritengo opportuno anzi tutto operare delle precisazioni e delle distinzioni che evidenzino alcuni significati (classico, moderno e contemporaneo) di bene comune, per mostrare poi le valutazioni che ne sono state date da impostazioni liberali (o attribuite ad esse), e vedere infine con quale liberalismo possa conciliarsi l'accezione classica di bene comune.

### **Un concezione polivalente e un concetto controverso**

La concezione polivalente è quella di liberalismo, e il concetto controverso è quello di bene comune.

Tanto dal punto di vista teoretico, quanto dal punto di vista storico la *nozione di liberalismo* appare tutt'altro che definibile in modo univoco: il che ha portato alcuni (per es. von Hayek) a proporre di *rinunciare* a questa parola, e altri (per es. Dahrendorf) a preferire di declinarla al *plurale*, parlando di "liberalismi" sia con riferimento alle origini del liberalismo che al suo sviluppo, sia in riferimento alla elaborazione dottrinale del liberalismo che alla sua evoluzione o commistione con altre teorie e ideologie, per cui sono da distinguere o da unire liberalismo e liberismo, liberalismo e liberal-socialismo (o social-liberalismo), liberalismo classico e liberalismo moderno, liberalismo e utilitarismo, liberalismo e contrattualismo, liberalismo e costituzionalismo, ecc.

Anche la *nozione di bene comune* non è affatto scontata: non lo è, perché questa categoria non è *eticamente* definibile una volta per tutte, e perché non è *politicamente* condivisa da tutte le teorie

sociali. Quello di bene comune è un *concetto controverso* sia in senso *diacronico*, sia in senso *sincronico*, dal momento che storicamente e contemporaneamente il concetto è stato diversamente connotato e valutato: si va dalla sua *esaltazione* nel pensiero antico e medievale, che lo considerava il “fine della politica”, alla sua *negazione* nel pensiero moderno e contemporaneo, ritenendolo “datato”, in quanto legato a un certo tipo di società “organica”, e “contraddittorio” rispetto ad una società che anche dal punto di vista assiologico è “pluralistica”. Si deve peraltro aggiungere che un *costante apprezzamento* del bene comune è stato espresso dal *pensiero cristiano*, tanto che il concetto ha finito per essere considerato una categoria tipica dell’etica sociale cattolica, il che, peraltro, ha influito sulla sua recezione; considerata tipica del lessico cattolico, la categoria è stata legata a una particolare concezione “religiosa” dell’uomo e della società e quindi considerata da alcuni più o meno incompatibile con la “laicità” di altre visioni. Va peraltro detto che, *attualmente*, un tale atteggiamento sembra abbastanza superato, tant’è che al principio del bene comune fanno riferimento un po’ tutti: anzi, almeno *teoricamente*, appare oggi una delle categorie più utilizzate, anche se da un punto di vista *teoretico* permangono diversità di definizione e da un punto di vista *pratico* difficoltà di attuazione.

In ogni caso, riteniamo che il *bene comune* costituisca oggi luogo privilegiato per ripensare il sociale: tanto della politica, quanto dell’economia, e tale da avvicinare concezioni che sono (e, soprattutto, sono state) conflittuali, o che nei confronti del bene comune si sono espresse negativamente: tale è stata per lo più la valutazione del *liberalismo*. Per questo può tornare utile vedere se si possono superare le obiezioni che esso ha avanzato: o evidenziando gli equivoci che si sono prodotti, o proponendo risposte alternative. A mio parere, si tratta (per dirla con i titoli di alcuni recenti volumi) di “scegliere il bene comune”, e, a tal fine, di “ripensare il bene comune”, per un verso, e, per l’altro, di mettersi “alla ricerca del bene comune” e di accettare “la sfida di costruire il bene comune”.

Ciò richiede che si tenga presente la *storia complessa* dell'idea di bene comune. Si tratta di un concetto (il termine è di origine medievale: *bonum commune*, bene sociale, per distinguerlo dal *bonum honestum* e dal *bonum privatum*) è stato *egemone* nella filosofia politica greca e romana, patristica e scolastica, mentre è stato *trasformato* o *discusso* nel pensiero politico moderno (filosofico e scientifico), per essere poi *emarginato* o *espulso* o anche *rinnovato* nella cultura contemporanea. A voler essere più precisi, si dovrebbe dire che in ogni epoca l'idea di bene comune ha trovato i suoi sostenitori e i suoi detrattori; ciò che fa la differenza tra l'età antica e medievale da una parte e quella moderna e contemporanea dall'altra è il diverso rapporto tra sostenitori e detrattori della nozione di bene comune. Nell'*antichità* è *dominante* l'idea di bene comune, per esempio nei classici greci (Platone e Aristotele) e latini (Cicerone), e *minoritaria* la sua negazione, per esempio nei sofisti. Altrettanto deve dirsi per il *medioevo*, quando era *unanime* essere a favore del bene comune nella Patristica e nella Scolastica, con l'*eccezione* del nominalismo. Il rapporto si modifica a partire dalla *modernità*, caratterizzata da una duplice tendenza: quella *minoritaria* che accetta l'idea di bene comune *nella versione tradizionale* della seconda Scolastica, e quelle che si *impongono* o con la riproposta del bene comune ma in *nuova versione* - così il contrattualismo (da Hobbes a Rousseau) e l'utilitarismo (da Bentham a Smith) - o, soprattutto, con il rifiuto dell'idea di bene comune, così il realismo politico (valga per tutti Machiavelli). La situazione si complica nell'*età contemporanea*, quando appare *marginale* l'accettazione e la difesa dell'idea di bene comune nel senso classico e cristiano (personalismo), e prima *s'impongono* concezioni che trasformano il bene comune in "bene totalitario" (totalitarismi di destra e di sinistra), e poi si *diffondono* concezioni che rifiutano tanto l'idea di bene comune, quanto quella di bene totalitario (più o meno identificati): così l'*individualismo metodologico* (Mises, Hayek) per un verso, e il *realismo politico* (con

l'elitismo) per l'altro; da ultimo, ma non ultimo, è da segnalare la *diffusione* di concezioni che sostituiscono all'idea di bene comune l'idea di "giustizia" come il *neocontrattualismo* di Rawls, o l'idea di "beni comuni" come il cosiddetto "*benecomunismo*" (Mattei, Rodotà) ovvero ripropongono l'idea di bene comune ma in un nuovo contesto: così il *costituzionalismo neoilluminista* (Ferrajoli, Vitale).

Schematizzando, si potrebbe dire che, lungo questo percorso, durante il quale la fortuna dell'idea di bene comune è stata *altalenante*, si contrappongono due posizioni. *Da una parte*, spicca la *centralità* che tale idea ha sempre avuto nel pensiero cristiano (teologico e filosofico) che, in diverso modo e misura, appare tutto contrassegnato dal principio del bene comune, considerato uno dei "fondamentali" di una concezione sociale adeguata (valga per tutti Mounier). *Dall'altra parte*, in antitesi la posizione di coloro (valga per tutti Schumpeter) secondo cui "un bene comune univocamente definito, sul quale tutti possano concordare immediatamente o in forza di un'argomentazione logica, non esiste. E questo non perché alcuni possano desiderare qualcosa di diverso dal bene comune, ma perché - considerazione molto più importante - il bene comune avrà significati diversi per individui e gruppi diversi". Tra queste due posizioni si colloca tutta una serie di impostazioni che si avvicinano più all'una o più all'altra, e non sempre in maniera diretta ed esplicita.

### **Filosofie del bene comune**

Per comprendere l'idea canonica di bene comune è necessario richiamare il pensiero di alcuni classici del pensiero antico e di quello medievale ripreso e sviluppato da pensatori cristiani moderni e contemporanei.

Per il *pensiero antico*, il bene comune è il fine principale della politica. Al riguardo sono emblematiche le posizioni di Aristotele (nella *Politica* e nell'*Etica Nicomachea*) e di Cicerone (nel *De officiis*). Per lo Stagiritica, il tendere socialmente al bene comune (cioè alla

*vita buona del tutto sociale*) è l'elemento che permette di distinguere le forme *positive* di governo dalle forme *negative* di governo. Infatti, i governi di uno, di pochi o di molti, si caratterizzano in senso monarchico, aristocratico o democratico, ovvero in senso tirannico, oligarchico e demagogico a seconda che siano finalizzati al bene comune ovvero al bene della parte che governa. Tale impostazione è conseguente al nesso che Aristotele pone tra *etica e politica*: questa ingloba quella e la porta a compimento "la *polis* esiste per rendere possibile una vita felice" e il bene della città è anche più nobile del bene della persona: "identico è il bene per il singolo e per la città", ma "più importante e più perfetto è scegliere e difendere quello della città". Sulla stessa lunghezza d'onda si colloca Cicerone.

Questa impostazione classica viene ripresa dal *pensiero cristiano*: dalla Patristica alla Scolastica, dalla seconda Scolastica alla Neoscolastica, allo Spiritualismo. Agostino (nel *De civitate Dei*) avverte che gli stati, solo se perseguono la giustizia, possono evitare di ridursi a grandi ladrocinii, per cui è essenziale mirare alla "comune utilità". Ma è con Tommaso d'Aquino che (nella *Summa Theologiae*) si ha la ripresa della concezione aristotelica, secondo cui "il bene di ciascun uomo non è lo scopo ultimo, ma è finalizzato al bene comune tanto che aveva precedentemente evidenziato che "ogni legge è ordinata al bene comune", alla "felicità comune", al "vivere bene": "bonum commune", felicitatem communem", "bene vivere" sono dunque usati come sinonimi). Si badi, è felicità comune non in quanto sovraperonale, cioè dello Stato, ma in quanto partecipata da tutti; diversamente da Aristotele, l'Aquinate avverte che il bene comune della società, pur necessario, è limitato, cioè non è il fine ultimo, bensì (per usare un'espressione di Maritain) un "fine infravalente", e tale è se il bene comune è il bene della società come "persona di persone" (direbbe Mounier).

La tradizione tommasiana si trova sviluppata lungo i secoli. Ci limitiamo a ricordare due grandi figure. Nell'800 Antonio Rosmini

sostiene che “ogni società si costituisce di un bene comune, nel quale cospirino le volontà di più persone affine di goderlo tutto, o trarne tutte profitto” (*Filosofia del diritto*, V, II, n. 641). Nel '900 Jacques Maritain pone il principio del bene comune insieme con quello della persona umana al centro della sua riflessione sociale, tanto che non esiterei a definirlo “il filosofo del bene comune”, perché del bene comune si è occupato a più riprese in modo esplicito o implicito; in particolare è da ricordare il suo volume su *La persona e il bene comune* dove la natura e il significato di questa categoria vengono presentati con grande chiarezza e altrettanta essenzialità. Ritengo quindi utile richiamare alcune sue affermazioni (contenute in questo libro), che possono sintetizzare efficacemente l'idea di bene comune sostenuta dal personalismo cristiano.

La premessa del ragionamento di Maritain è che alla “nozione di persona come unità sociale sta di fronte la nozione di bene comune come fine del tutto sociale, sono due nozioni correlative e che si comprendono l'una l'altra. Il bene comune è tale perché viene ricevuto in persone ognuna delle quali è come uno specchio del tutto”. Su questa base Maritain chiarisce che cosa il bene comune *non è*: “non è il bene individuale né la collezione dei beni individuali di ognuna delle persone che la costituiscono”, come invece ritengono le teorie individualistiche; non è nemmeno “il bene proprio di un tutto che frutta a sé solo, e a sé sacrifica le parti”, come invece ritengono le concezioni totalitarie. Ecco allora la definizione maritainiana di bene comune come “la buona vita *umana* della moltitudine, di una moltitudine di persone; è la loro comunione nel vivere bene; è dunque comune al *tutto* e alle *parti*, sulle quali si riversa e che devono trarre beneficio da lui; sotto pena di snaturarsi altrimenti esso stesso, il bene comune della città implica ed esige il riconoscimento dei diritti fondamentali delle persone”.

Dunque, il bene comune è “non soltanto un insieme di vantaggi e di utilità, ma rettitudine di vita, fine buono in sé” e che “presup-

pone le persone e si riversa su di loro, e in questo senso si compie in loro”. Pertanto “il bene comune è cosa eticamente buona. E in questo bene comune stesso è incluso come elemento essenziale il massimo sviluppo possibile *hic et nunc* delle persone umane”, che sono impegnate tutte intiere. Due le leggi che Maritain individua: “la *legge della redistribuzione* del bene comune alle parti della società, perché queste parti sono persone”, e “la *legge del sopravanzare* o del travalicare con cui si manifesta la trascendenza della persona in rapporto alla società”, per cui si può in sintesi affermare che il “bene comune è un bene secondo la giustizia, che deve riversarsi sulle persone e che ha per valore principale l’accessione delle persone alla loro libertà di sviluppo”. Insomma, nella concezione maritainiana, la società che persegue il bene comune ha un carattere cooperativo e partecipativo, integrale e relativo; s’ispira al principio persona, al principio dignità, al principio responsabilità; incentiva la coesione sociale e il senso amicale e dialogico della convivenza.

Da quanto detto consegue che, come l’espressione stessa indica esplicitamente, il *bene comune* è “bene”, e la qualificazione “comune” permette di distinguerlo dal bene “individuale” e dal bene “privato”. In questa visione, bene personale e bene sociale non confliggono, non sono alternativi; sono invece complementari e integrativi: l’etica politica reclama la “vita buona” delle persone sia singolarmente, sia comunitariamente, dove per vita buona deve intendersi la realizzazione dell’essere umano, la sua continua “umanizzazione”, per dire continuo “perfezionamento” da identificare con il “bene essere” integrale, che è ben diverso dal “benessere” settoriale (materialistico o consumistico).

Accanto ai diversi esponenti del *personalismo comunitario*, sostenitori del bene comune in senso classicamente forte, è da segnalare anche chi oggi ha provato ad “argomentare in favore di un sobrio concetto del *bonum commune*” nel contesto del *costituzionalismo*: così Ermanno Vitale, il quale ricorda che, solo se “la politica e il

diritto sono concepiti esclusivamente come terreni di mera lotta per acquistare e mantenere il potere da parte di singoli e oligarchie, parlare di bene comune e di beni comuni risulta insensato, se non in quanto maschera del detentore del potere di turno”. In altre parole, solo se in nome del realismo politico si “*accentua* una dimensione della realtà politica, la lotta per il potere come fine a se stesso, per la quale ogni mezzo è utile purché consegua il successo, rendendola *esclusiva*, e offrendo così una descrizione e un’analisi parziali e riduttive dei fenomeni politici” non ha senso parlare di bene comune. Se, invece, si riconosce che “la politica è *anche* progettualità sociale, composizione dei conflitti e risoluzione dei problemi collettivi, confronto tra idee e modelli di società, costruzione del patto di convivenza”, allora si può affermare che “il *bonum commune* esista”. E, “per quanto non discendente da una *lex aeterna* o dalla natura delle cose bensì storicamente prodotto e senza dubbio soggetto ad un certo grado di discrezionalità interpretativa da parte di un legislatore espressione del pluralismo delle elites”, il bene comune s’identifica con “un insieme di mezzi da utilizzare (o non utilizzare) e di fini da perseguire (o non perseguire) chiaramente prescritto e sostanzialmente condiviso dalle costituzioni delle democrazie cosiddette mature e dalle dichiarazioni internazionale alle quali la maggioranza degli Stati, più o meno *obtorto collo*, affermano di volersi conformare”.

Da un altro punto di vista, quella della *economia di comunione*, Stefano Zamagni ha sostenuto che, per perseguire il bene comune, è richiesto di ripensare l’*economia*, fuoriuscendo da una concezione dicotomica basata su *Stato* (identificato con la sfera del pubblico) e *Mercato* (identificato con la sfera del privato) che alcuni concepiscono come male necessario (per cui *lo Stato non deve remare, ma stare al timone*) o come luogo ideal-tipico, la cui logica è da estendere a tutti gli ambiti della vita associata (secondo cui *una marea che sale solleva tutte le barche*). Occorre superare queste due impostazioni,

ispirandosi al “*principio fraternità*”, da intendere come *complemento e ampliamento del “principio solidarietà*”: una società solidale non è detto che sia fraterna; una società fraterna è anche solidale, mentre la solidarietà consente ai diseguali di diventare uguali, la fraternità permette agli eguali di essere diversi: uguali per dignità, diversi per ruoli.

Si tratta allora di mettere in circolazione quello che è stato chiamato il “principio dimenticato” (per usare l’espressione di Antonio M. Baggio, posta a titolo di un suo volume), la *fratellanza*, appunto. Mentre gli altri due principi - quello di *libertà* e quello di *eguaglianza* - sono stati ampiamente valorizzati quando addirittura non sono stati assolutizzati (dando luogo a antitetiche forme di totalitarismi), la fratellanza mostra il nuovo volto del *dare*, per cui (sottolinea Zamagni), oltre al “dare per avere” (nella logica del Mercato) e al “dare per dovere” (nella logica dello Stato), c’è il “dare per piacere” (nella logica della Persona e del Bene comune). Mentre libertà ed eguaglianza dicono “individuo”, fraternità dice il legame tra le persone, ed è altro dal “valore d’uso” e dal “valore di scambio”, perché fa appello alla razionalità del “noi”, e quindi reclama “*fiducia*”, e la fiducia generalizzata è bene comune fondamentale.

### **Il bene comune nel magistero sociale cattolico**

È facile constatare come la riflessione sul bene comune costituisce un principio costante del magistero sociale cattolico, che alla luce del pensiero teologico e filosofico, ne ha sempre sostenuto la legittimità; non a caso la Settimana sociale dei cattolici italiani del 2007 s’intitolava: “Il bene comune oggi: un impegno che viene da lontano”. Occorre aggiungere che nel tempo è stato diversamente configurato, perché (come ha ricordato Flavio Felice) *l’oggetto formale* non muta al variare delle circostanze storiche, mentre *l’oggetto materiale* cambia rispetto alle epoche storiche e alle aree geografiche di riferimento: da qui il richiamo all’esercizio della saggezza pratica e della ragione prudenziale.

La Dottrina sociale della Chiesa ha una storia ultracentenaria, ricca di documenti fondamentali a cominciare dall'enciclica *Rerum novarum* che ha avviato il poderoso *corpus* del magistero sociale composto principalmente da tutta una serie di *testi pontifici* che, nel celebrarla, l'hanno sviluppata: dalla *Quadragesimo anno* di Pio XI al *Radiomessaggio per il cinquantenario* di Pio XII, dalla *Mater et magistra* di Giovanni XXIII alla *Octogesima adveniens* di Paolo VI, dalla *Laborem exercens* alla *Centesimus annus*, entrambe di Giovanni Paolo II. Sempre nell'ambito dell'insegnamento pontificio ci sono poi tre encicliche, che in una qualche maniera rinnovano il quadro della Dottrina sociale della Chiesa: questo nuovo percorso è avviato dalla *Populorum progressio* di Paolo VI, che era stata preceduta dalla *Pacem in terris* di Giovanni XXIII, e che (quasi nuova *Rerum novarum*) è stata poi celebrata dalla *Sollicitudo rei socialis* di Giovanni Paolo II e quindi dalla *Caritas in veritate* di Benedetto XVI.

In questo ricco itinerario un momento importante è dato dal Vaticano II, che ha utilizzato la categoria di bene comune in più *documenti conciliari*. In maniera più o meno fugace in alcuni Decreti e Dichiarazioni: dal Decreto sull'apostolato dei laici *Apostolicam Actuositatem* al Decreto su ministero e vita sacerdotale *Presbyterorum ordinis*, dal Decreto sui mezzi di comunicazione sociale *Inter mirifica* alla Dichiarazione sull'educazione cristiana dei giovani *Gravissimum educationis*, alla Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*. In maniera più articolata e puntuale nella Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, dove, sulla scorta delle encicliche di Giovanni XXIII *Mater et magistra* e *Pacem in terris*, si definisce il *bene comune* -in funzione del quale la comunità politica esiste e “trova significato e piena giustificazione”- come “l'insieme di quelle condizioni della vita sociale che permettono ai gruppi, come ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più speditamente”. Per perseguire tale fine occorre rispettare alcuni *valori* (precisamente:

*verità, giustizia, carità e libertà*) e superare un'etica individualistica, e insieme, vanno tenute presenti "le profonde *trasformazioni* anche nelle strutture e nelle istituzioni dei popoli"; è infatti da tenere presente che "il bene comune del genere umano è regolato, sì, nella sua sostanza, dalla *legge eterna*, ma è soggetto, con il *progresso del tempo*, per quanto concerne le sue concrete esigenze, a continue variazioni". In particolare, le *autorità* sono chiamate a "dirigere le energie di tutti i cittadini verso il bene comune, non in forma meccanica o dispotica, ma prima di tutto come forza morale che si appoggia sulla libertà e sulla coscienza del dovere e del compito assunto"; tutti i *cittadini* sono chiamati ad "usare del proprio libero voto per la promozione del bene comune"; e "tutti i *cristiani* devono essere d'esempio, sviluppando in se stessi il senso della responsabilità e la dedizione al bene comune"; specialmente i *laici* sono chiamati ad avere "cura in primo luogo del bene comune".

Dunque, lungo tutta la sua storia, il Magistero sociale della Chiesa ha sempre visto nel principio del bene comune uno dei suoi assi portanti, tant'è che il *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, elaborato a cura del Pontificio Consiglio della Giustizia e della Pace, nel capitolo quarto dedicato a "I principi della Dottrina sociale della Chiesa", segnala - dopo il principio della dignità della persona umana - tre principi, e precisamente quello del "bene comune" con la conseguente "destinazione universale dei beni", quello della "sussidiarietà" con la conseguente "partecipazione", e quello della "solidarietà" con la conseguente "carità".

Questi principi - che si rapportano in termini di reciprocità con i "valori fondamentali" quali la verità, la libertà, la giustizia e l'amore - costituiscono "i principi permanenti della Dottrina sociale della Chiesa (e) costituiscono i veri e propri cardini dell'insegnamento sociale cattolico". E "devono essere apprezzati nella loro unitarietà, connessione e articolazione", per cui ogni principio va colto certamente nella sua *specificità*, ma altrettanto certamente va posto in

*collegamento* organico con gli altri; dunque sono strutturati in termini di *reciprocità*, di *complementarietà* e di *nessi*.

In questo contesto va letto “*il principio del bene comune*”, di cui il *Compendio* precisa il significato e le principali implicazioni”, la *responsabilità di tutti* nei suoi confronti e i *compiti della comunità politica* per il suo conseguimento. Utilizzando solo quanto in proposito scrive il *Compendio* nel paragrafo ad esso dedicato (ma nell'intero *Compendio* è rintracciabile quasi un centinaio di riferimenti), possiamo dare una *definizione* del bene comune prima al negativo (ossia ciò che non è) e poi al positivo (ossia ciò che è). “Il bene comune non consiste nella semplice somma dei beni particolari di ciascun soggetto del corpo sociale” e “non è un fine a se stante”, cioè non è un “semplice benessere socio-economico”. Per definire in positivo il bene comune, il *Compendio* si richiama alla definizione data dalla *Gaudium et spes*, e prima dalla *Mater et magistra* e dalla *Pacem in terris* di Giovanni XXIII, e dopo dalla *Octogesima adveniens* di Paolo VI (ma sono da tenere presenti anche le tre citate encicliche che rinnovano la Dottrina sociale della Chiesa, vale a dire la *Populorum Progressio*, la *Sollicitudo rei socialis* e la *Caritas in veritate*). Così si ripete che il bene comune è “*l'insieme di quelle condizioni* della vita sociale che permettono sia alle collettività sia ai singoli membri, di raggiungere la propria perfezione più pienamente e più celermente”. Si aggiunge che “è un *bene arduo* da raggiungere, perché richiede la capacità e la ricerca costante del bene altrui come se fosse proprio”, e che “il bene comune *impegna tutti* i membri della società: nessuno è esentato dal collaborare, a seconda delle proprie capacità, al suo raggiungimento e al suo sviluppo”. Non solo: “la responsabilità di conseguire il bene comune compete, oltre che alle *single persone*, anche allo *Stato*, poiché il bene comune è la ragione d'essere dell'autorità politica”.

Per tutto ciò, il *Compendio* afferma che il bene comune “essendo di tutti e di ciascuno è e rimane *comune*, perché indivisibile e perché

soltanto *insieme* è possibile raggiungerlo, accrescerlo, custodirlo, anche in vista del futuro”, e che al principio del bene comune - “inteso come la dimensione sociale e comunitaria del bene morale” - “ogni aspetto della vita sociale deve riferirsi per trovare pienezza di senso”. Il che reclama avere chiaro che “le *esigenze del bene comune* (pace, ambiente, servizi, ecc.) derivano dalle condizioni sociali di ogni epoca e sono strettamente connesse al rispetto e alla promozione integrale della persona e dei suoi diritti fondamentali”; perciò si può sostenere che “il fine della vita sociale è il bene comune *storicamente realizzabile*” e, insieme, *concretamente traducibile* “nella prospettiva del bene effettivo di tutti i membri della comunità civile”: tanto di quelli in posizione di maggioranza, quanto di quelli in posizione di minoranza nella consapevolezza (conclude il *Compendio*) che il bene comune ha una “*finalizzazione trascendente*”, una “dimensione trascendente, che eccede ma anche dà compimento a quella storica”.

### **Il dibattito sull'idea di bene comune**

Dopo aver chiarito come l'idea di bene comune affondi le sue radici nel *pensiero antico* (greco e romano) e in quello *cristiano* (teologico e filosofico), e abbia trovato poi sistemazione nel *magistero ecclesiale*, passiamo a mostrare come tale idea di bene comune sia stata diversamente criticata nel *pensiero moderno e contemporaneo*, quando, più che di *bene comune* (che pure continua a trovare i suoi sostenitori), si tende a parlare di “*interesse generale*” o di “*interesse totale*” o di “*beni comuni*”, per cui quella di bene comune viene sostituita da altre categorie a connotazione utilitaristica o ideologica o ecologica o funzionale.

Nel *pensiero moderno* l'idea del bene comune entra in crisi, quando l'obiettivo della politica diventa il *potere*: così Machiavelli ne *Il principe*. Successivamente la crisi di categorie come quelle di finalità e di bene porta ad accantonare o modificare l'idea di bene comune, ed è l'idea di *contratto* a collocare la politica in altro orizzonte, che

non quello della naturale socialità dell'uomo e della sua aspirazione alla vita buona. Allora, il concetto di bene comune viene non sostituito ma modificato dalle varie forme di contrattualismo: così Hobbes nel *Leviatano* in nome della vita; o in modo diverso Spinoza, che considera "fine dello stato la libertà" (*Tractatus theologico-politicus*), o Locke che la coniuga con le "regole comuni", o Rousseau che nel *Contratto sociale* distingue tra "*volontà di tutti*" come somma di volontà particolari tendenti all'interesse privato, e "*volontà generale*" come volontà volta al bene comune: dunque torna l'espressione ma in un contesto che è quello moderno della libertà, come si palesa sempre più chiaramente in Kant, che identifica il fine della politica con la garanzia della libertà.

Posteriormente il concetto di bene comune subisce ulteriori metamorfosi che ne mutano il significato classico, in quanto viene identificato con il *bene del tutto sociale*, quindi senza redistribuzione sui singoli: così, per esempio, seppure in modi diversi nel *positivismo* (Comte) e nel *socialismo* (Saint-Simon), per i quali bene comune significa *bene collettivo*. Su un altro versante la contestazione del bene comune avviene ad opera dell'*utilitarismo*, che lo riduce a benessere sociale, e del *liberalismo*, che critica la connotazione "comune" in nome dell'*individuo*. Le successive teorie liberiste e marxiste accentuano la distanza dall'idea classica del bene comune, e l'espressione perde senso, in quanto i due termini che la compongono non avrebbero più valore, e vengono sostituiti in un caso dall'idea di *interesse individuale* e da somma di *interessi particolari*, e nell'altro da *bisogni collettivi* e da *primati societari o statuali*. Detto questo, bisogna pur aggiungere che alla connotazione individualistica e collettivistica dell'idea moderna di bene comune si oppone una tradizionale linea di pensiero che rinnova la tradizione attraverso varie forme di tomismo.

Infine, nel *pensiero contemporaneo* tornano le due impostazioni: *pro e contro il bene comune*, e le posizioni contrarie sono particolar-

mente diffuse a livello filosofico e scientifico, per cui nella filosofia politica e nella politologia sono numerosi gli studiosi che criticano l'idea di bene comune: dal decisionismo al formalismo giuridico, dal liberalismo all'utilitarismo, dal neoidealismo al comunismo. Il risultato, ancora una volta, è che viene operata da alcuni una *casazione* del concetto di bene comune o da altri una sua *sostituzione* con altri concetti, che ne comportano una configurazione riduttivistica. Fra i tanti autori che si potrebbero citare, ci limitiamo a segnalare alcuni nomi particolarmente significativi come quelli di Hayek e Mises, che sono esponenti dell'individualismo metodologico, e di Luhmann, che è esponente del funzionalismo.

Invece in una posizione di confronto con la tradizione e di rilettura del bene comune si collocano il neocontrattualismo di Rawls, e il costituzionalismo di Ferrajoli. Permangono, infine, correnti di pensiero che sostengono il principio del bene comune rispondendo alle obiezioni che gli sono state rivolte: così il neotomismo, lo spiritualismo, il comunitarismo, il pluralismo, e tra gli autori spiccano i nomi di Maritain, Mounier, Simon, Sturzo, Capograssi, La Pira.

Da questo percorso si evidenzia che il concetto di bene comune vede, accanto alle impostazioni che lo ripropongono in continuità con il pensiero aristotelico e tomista, impostazioni che invece, lo rifiutano in quanto insensato, o impostazioni che lo configurano diversamente come *bene generale* (ma meglio sarebbe dire: *interesse generale*), *bene totale* (ma meglio sarebbe dire: *interesse totalitario*), *beni comuni* (ma meglio sarebbe dire: *beni fondamentali* o *risorse comuni* o *servizi pubblici*). Richiamiamo brevemente le motivazioni che hanno portato a queste diverse configurazioni del bene comune.

C'è chi, considerando l'idea di bene comune *obsoleta e datata*, preferisce parlare di *bene generale* inteso come la *somma degli interessi* dei membri che compongono la comunità: in quanto somma di interessi reali e precisi, il bene generale (o interesse generale) è considerato *concreto*, diversamente dal *bene comune* ritenuto invece

retorico e moralistico. Non solo: il bene comune viene collegato a società *premoderne*, e quindi considerato *incompatibile* con le società moderne. Per tutto questo ci sono teorie che hanno ritenuto di sostituire l'idea di bene comune (astratta e datata) con l'idea di bene generale (concreta e moderna). Emblematico di questa impostazione è l'utilitarismo nelle sue diverse espressioni moderne e contemporanee.

C'è chi identifica il bene sociale con il *bene totale*, caratterizzando il bene comune in senso ideologico, per cui attribuisce un primato assoluto allo stato sulla persona. Tale impostazione è tipica delle *concezioni antindividualistiche* nelle sue diverse espressioni: *totalitarie, collettivistiche, statalistiche*. Tutte identificano il bene comune con il bene totale o collettivo, per cui c'è poi chi rifiuta questo e quello. Infatti, le *teorie individualistiche* rifiutano l'idea di bene collettivo e, insieme, quella di bene comune. Emblematico di questa posizione è Hayek, il quale sostiene il primato dell'interesse individuale e la dialettica degli interessi individuali, e quindi rifiuta l'idea di bene collettivo, ma con esso anche quella di bene comune, perché a quello è ricondotto.

Infine, c'è chi accantona l'idea di bene comune per sostituirla con quella di *beni comuni*, ritenendo che su questi si ci debba misurare. Certamente è da ritenere quanto mai opportuno il dibattito sui "beni comuni" in particolare oggi in presenza di una privatizzazione crescente, per cui Garrett Hardin ha parlato di *Tragedia dei beni comuni*, e per beni comuni s'intendono le *risorse comuni*.

Vorremmo soffermarci su questo orientamento che, al centro di un vivace dibattito in corso, contribuisce a riproporre la questione del bene comune: per alcuni si va al cuore del problema del bene comune, per altri invece si rischia l'ideologismo. Così, per esempio, Ugo Mattei ha pubblicato *un manifesto* sui *Beni comuni*, e Ermano Vitale ha elaborato *una critica illuminista* proprio *contro i beni comuni*, parlando di "mistica dei beni comuni", di "retorica bene-

comunista”, di “ideologia benecomunista”. Vitale, oltre a esercitare la critica al manifesto di Mattei, affronta anche criticamente sia la *proposta rivoluzionaria* di Hardt e Negri (*Comune. Oltre il privato e il pubblico*) sia quella che potremmo definire di *riformismo radicale* riconducibile alle posizioni di Rodotà (*Beni comuni: una strategia globale contro lo human divide*). Di contro Vitale opta per una impostazione che, all’insegna del costituzionalismo, parla non di beni comuni, ma di “beni fondamentali” (Ferrajoli) o “beni pubblici globali” (Gallino).

In *Principia juris*, Ferraioli, che sostiene la necessità di garanzie *del* mercato non meno che garanzie *dal* mercato, distingue i beni in due classi: i *beni patrimoniali* sono quelli che formano oggetto di diritti patrimoniali e sono perciò insieme a questi disponibili, e i *beni fondamentali* sono quelli oggetto di diritti fondamentali e sono perciò insieme a questi indisponibili; i beni fondamentali -che vanno sottratti al mercato in quanto sono beni vitali e possono essere definiti universali dovendo essere il loro godimento garantito a tutti- si distinguono in tre sottoclassi: i *beni personalissimi* (per es. organi vitali del corpo umano) sono universali nel senso che tutti ne sono ugualmente titolari e tuttavia ciascuno lo è con totale esclusione degli altri; i *beni comuni* (per es. l’aria, l’ambiente) sono universali nel senso opposto, perché appartengono a tutti *pro indiviso*; i *beni sociali* (per es. acqua, alimentazione, farmaci) sono universali nel senso che formano oggetto di prestazioni spettanti a tutti quanto meno nella misura dei minimi vitali.

Per altri invece si può parlare di beni comuni, come quei beni non appropriabili né da privati né dallo Stato che vanno quindi distinti - come indicato da Stefano Zamagni - dai beni privati e dai beni pubblici. I *beni privati* riguardano le risorse esauribili secondo il *principio dello scambio* di equivalenti determinato dal mercato (es. il petrolio). I *beni pubblici* riguardano le risorse esauribili secondo il *principio di redistribuzione* che postula l’esistenza di un ente pubbli-

co, che impone regole e modalità per conseguire i fini da raggiungere. L'accesso ai beni pubblici è assicurato a tutti, ma la loro fruibilità da parte del singolo è indipendente da quello degli altri (es. strada pubblica). I *beni comuni* riguardano le risorse naturali riproducibili secondo il *principio di reciprocità*, per cui la gestione non deve essere privatistica (proprietà pubblica, gestione privata) né pubblicistica (difficoltà di finanziamento e di gestione), ma comunitaria (bene comune, gestione comune), per cui bisogna andare oltre la dicotomia pubblico-privato a favore di una tricotomia pubblico-privato-civile.

Ma ritorniamo a Ermanno Vitali, secondo il quale, per legittimare una dottrina dei beni comuni, la si potrebbe pensare come “una possibile declinazione del venerando tema del *bonum commune*: per questo Autore “il bene comune non è identificato con un paniere di oggetti (materiali e immateriali) da tutelare e proteggere mediante il diritto, ma fa riferimento al presunto fine ultimo delle decisioni politiche che ha come obiettivo minimo la salvezza della *res publica* e come massimo il suo benessere e la sua potenza, e in alcune accezioni si riferisce anche ai mezzi moralmente adeguati per raggiungere il fine”. Quindi, “se si nega la consistenza di qualsiasi nozione di bene comune (al singolare), è difficile immaginare la sensatezza di una discussione a proposito dei beni comuni”.

Dunque, bisogna distinguere tra i concetti di *bene comune*, di *bene generale*, di *bene totalitario*, di *beni comuni*, e osservare che i sostenitori del *bene generale*, del *bene totalitario* e dei *beni comuni* hanno operato, nei confronti del *bene comune* rispettivamente una *trasformazione*, un *superamento* e una *sostituzione*, mentre i sostenitori del *bene individuale* hanno operato una vera e propria *cassazione* del bene comune.

Di contro a queste impostazioni individualistiche, utilitaristiche e civili, ideologiche ed ecologiche le *teorie umanistiche* rivendicano la differenza dell'idea di bene comune rispetto a quelle di bene totale, di bene collettivo e di beni comuni, evidenziando che in questi

casi, non si dovrebbe parlare di “bene comune”, bensì di “interesse generale” o di “ideologia totalitaria” o di “risorse fondamentali”. In tutti questi casi manca la connotazione etico-antropologica, sostituita da una considerazione economica, pur diversamente declinata in senso utilitaristico e individualistico o in senso statalistico o comunitaristico.

Il personalismo comunitario, nelle sue diverse declinazioni, ribadisce che il bene comune non va inteso come una somma (per quanto ampia) di beni individuali o corporativi, e non si può nemmeno identificare con una somma di beni naturali ed essenziali; il bene comune non è né *un insieme di “interessi”* più o meno condivisi, né *un insieme di “risorse”* più o meno irrinunciabili. Senza far torto all'importanza che possono avere gli interessi e, soprattutto, le risorse, è necessario non confondere ciò che va distinto, per cui interessi e risorse vanno subordinati e finalizzati al bene comune, non ne possono prendere il posto, per quanto non se ne possa prescindere. Dunque, va distinto il *bene o interesse totalitario*, che è d'impostazione struttural-organicistica, dal *bene comune*, che invece è d'impostazione personalistico-comunitaria; va distinto il *bene o interesse generale*, che è d'impostazione utilitaristica, dal *bene comune*, che è invece d'impostazione assiologica; vanno distinto i *beni comuni*, che sono di impostazione civile o ambientale, dal *bene comune*, che è d'impostazione morale.

Se si trascurano queste distinzioni, accade che il bene comune finisce per indicare non solo (e propriamente) il *bene* della società come “persona di persone” (Mounier), ma anche (e impropriamente) concetti affini, come quelli di *interesse* e *risorse*, ovvero di bene della *nazione*, della *razza*, della *classe sociale*, dell'*identità comunitarista*, del *conformismo massificato*. Se ne conclude sulla necessità di tenere ferma la distinzione della nozione di bene comune da altre nozioni simili dal punto di vista lessicale ma diverse dal punto di vista concettuale.

## Liberalismo e bene comune

Chiarite le posizioni *pro e contro il bene comune*, e i diversi *significati* che gli sono stati attribuiti, possiamo ora interrogarci sul rapporto tra liberalismo e bene comune, avvertendo che si possono dare molteplici risposte. In prima battuta il liberalismo (nelle sue diverse espressioni, liberali, liberistiche, libertarie) sembra essere *compatibile* con la teoria dell'interesse generale, e incompatibile con la teoria del bene totalitario, mentre appare problematico il rapporto del liberalismo con la teoria del bene comune e dei beni comuni. Pertanto torna opportuno interrogarsi sul rapporto tra liberalismo e le diverse concezioni di bene comune in particolare quello classicamente inteso.

Una *prima osservazione* riguarda il *collettivismo*. Se il bene comune è identificato con il bene totalitario, è evidente che il liberalismo, in quanto rifiuta il bene totalitario, rifiuta anche il bene comune, ma, se si sostiene che il bene comune non debba essere confuso con il bene totalitario, allora il rifiuto di questo non comporta il rifiuto di quello. Al riguardo può essere ricordata la posizione di Mises, il quale (ne *L'azione umana*) ritiene che siano da legare bene comune e collettivismo, nel senso che l'idea di bene comune "porterebbe al collettivismo e al totalitarismo". A tale concezione si può rispondere con Vittorio Possenti (voce "bene comune" del *Dizionario delle idee politiche*) che, "essendo il bene comune quello dell'intera società politica e non del solo Stato, non si dà alcuna connessione necessaria tra dottrine collettiviste e totalitarie e teoria del bene comune, il quale integra sempre il rispetto della persona e dei suoi diritti. Anzi negli Stati totalitari la negazione del bene comune è completa, essendo interpretato come quello dello Stato o della nomenclatura o del partito, ma non dell'intera società".

Una *seconda osservazione* riguarda la *giustizia*. Hayek ritiene che "in una società libera il bene generale consiste principalmente nel facilitare il perseguimento di scopi individuali sconosciuti" non nel

soddisfacimento diretto di bisogni particolari, che andrebbero contro la nozione di “ordine spontaneo”. Inoltre, Hayek critica l’idea di giustizia sociale. Insomma, per Hayek “la *Great Society* dev’essere priva di uno scopo comune tangibile, né deve adoperarsi a crearlo”. A tale concezione si può rispondere (con Possenti) che, se per Hayek e per l’indirizzo liberale più in generale la società altro non è che la somma delle sue parti, è evidente che l’idea del bene comune non ha senso. Ma la critica a tale visione s’incentra proprio sull’individualismo, che ne è alla base, considerato tale da minare la stessa convivenza umana, per cui (come ha sottolineato Ermanno Vitale) “la completa rinuncia a un’idea di bene comune ha come conseguenza prima o poi la perdita di coesione sociale e civile”. Ecco perché la giustizia sociale è un elemento essenziale del bene comune. Al riguardo si potrebbe aggiungere che la teoria della giustizia sostenuta da Rawls, più che sostituire l’idea di bene comune, ne può rappresentare un aspetto, nel senso indicato da Ricoeur, secondo il quale la giustizia è l’altra faccia del bene, infatti questo può guardare al bene verso se stessi (bene individuale) o al bene verso gli altri (bene comune).

Una *terza osservazione* riguarda la *libertà*. In proposito Zamagni - il quale ha parlato di libertà come *autonomia*, per indicare la libertà di scelta (cioè la “libertà di”), come *immunità*, per indicare l’assenza di coercizione (cioè la “libertà da”) e come *capacitazione*, per indicare la capacità di scelta di realizzare il proprio piano di vita (cioè la “libertà per”) - ritiene che una concezione incentrata sull’individuo (economia liberale o liberista) assicura la prima e la seconda libertà a scapito della terza; una concezione incentrata sullo stato (economia mista e socialismo di mercato) assicura la seconda e la terza libertà a scapito della prima; solo una concezione incentrata sul bene fa stare insieme tutte e tre le libertà.

Fatte queste tre precisazioni è da aggiungere che non ci sono solo divergenze tra liberalismo e bene comune; ci sono anche delle convergenze, quando, per esempio, il *bene comune viene collegato ai*

*diritti dell'uomo*. A questo collegamento tra bene comune e diritti umani ha richiamato un liberale come Leonard T. Hobhouse, autore di *Liberalismo* (1911). Quest'opera è considerata da Wright Mills "il miglior esposto novecentesco delle idee liberali che io conosca" e da De Ruggiero: "la formulazione migliore del nuovo liberalismo inglese del secolo XX; vi troviamo ammodernato l'insegnamento di Mill e del Green", tanto che Hobhouse fu definito dal Laski "la mente più generosa" della schiera liberale e dal Kaufman uno dei suoi maggiori teorici. Di diverso parere altri studiosi, tra cui Bruno Leoni, il quale ne *Il pensiero politico dell'Ottocento e del Novecento* definì Hobhouse e Laski "liberali socialisteggianti", sedicenti a torto eredi della "tradizione individualistica e liberale". Al di là di queste valutazioni, certo è che Hobhouse ha evidenziato i fattori individuali e sociali della produzione contro l'astratto individualismo o l'astratto socialismo con una concezione armonica che "definisce i diritti dell'individuo in termini di bene comune e quelli della comunità in termini di benessere degli individui".

Una posizione, questa, che si può avvicinare a quella di Jacques Maritain, che è tra i maggiori esponenti del personalismo comunitario. Secondo il filosofo francese, il bene comune potrebbe anche essere definito come l'obiettivo di una società fondata su "i diritti umani e la legge naturale" e, quindi, reclama una duplice necessità: il rispetto della *legge naturale* (su cui insistettero gli antichi) e il rispetto dei *diritti dell'uomo* (rivendicati dai moderni), per cui si va oltre il premoderno e il moderno, verso un postmoderno che coniuga la soggettività dei diritti personali con l'oggettività della legge naturale; il bene comune è bene che rispetta entrambe le istanze, permettendo a tutti e a ciascuno di cercare la "fioritura" del proprio essere in un esercizio della libertà che non isola la persona nel suo io né recide i suoi legami sociali, ma della persona esalta l'*unità* (di totalità), colta nella sua *unicità* (individuale) non meno che nella sua *unitarietà* (relazionale) e in un orizzonte di *universalità* (che la apre al trascendimento).

## Bene comune tra tomismo e liberalismo

Un avvicinamento tra liberalismo e bene comune è stato operato da un pensatore cattolico, Francesco Botturi, il quale non ha esitato ad affermare che “il criterio del bene comune è *un'idea liberale*”. A questa conclusione è giunto attraverso una rilettura della filosofia tommasiana del bene comune, mostrando che “per l'ampiezza della sua prospettiva la concezione tommasiana della politica offre delle significative possibilità di confronto con tipiche posizioni contemporanee, di cui accoglie le istanze, ma di cui insieme definisce i limiti.

Secondo questo studioso con il *liberalismo rigoroso*, tipico ad esempio della Scuola austriaca (von Mises, von Hayek), Tommaso s'incontra sulla originaria insostituibile iniziativa dei concreti attori sociali. Ma di essa non può accettare che non si dia, né a livello conoscitivo, né a livello pratico, un bene complessivo della comunità politica, che non richieda un'azione specifica, non puramente burocratico-amministrativa, da parte di un'autorità centrale.

Inoltre con il *proceduralismo neoliberale* alla Rawls Tommaso concorda nel ritenere che la vita politica non possa essere fondata sulla condivisione di un'*etica sostantiva*, ma si articoli in procedure secondo criteri di giustizia. Tale giustizia però non può dipendere da storiche valutazioni, ma dal perseguimento economico, etico e politico della realizzazione della comunità stessa degli uomini, secondo i criteri che si definiscono sul fondamento della natura della società umana come tale e, insieme, sulla base della concreta circostanza storica”.

Ma qui interessa soprattutto il *liberalismo contemporaneo* con il quale “è interessante far interloquire la posizione tommasiana”, perché (secondo Botturi) “essa già contiene forti elementi di *liberalismo metodologico*”. Ed è ciò che questo autore intende evidenziare senza peraltro trascurare il fatto che “la concezione dell'Aquinate offre anche un significativo punto di vista per la critica dell'*indivi-*

*dualismo presupposto del liberalismo storico*". Per Botturi, "la teoria tommasiana del *bene comune* permette un rovesciamento della prospettiva, che elimina in radice il problema creato dal presupposto della *neutralità* delle procedure liberali".

Secondo Botturi l'azione politica presuppone inevitabilmente il perseguimento di beni economici, politici ed etici, evitando lo pseudo-problema di un neutralismo possibile. Occorre distinguere, pur senza separare, l'etica privata del soggetto da quella pubblica, e solo questa è definita dalla cooperazione per il bene della totalità. Conseguentemente Botturi afferma che "il criterio del bene comune è un'idea liberale, perché in esso il soggetto è tutto impegnato, ma ad esso non è ordinato *secondo tutto se stesso e secondo tutto ciò che è in lui*", per usare l'espressione di Tommaso d'Aquino e cara a Jacques Maritain. Botturi chiarisce che la teoria tommasiana del bene comune "costituisce il tentativo più articolato di pensare la comunanza politica originaria non come alternativa all'autonomia del singolo, ma piuttosto come esplicitazione e regolazione dell'agire sociale della persona umana. Tommaso così cerca di sintetizzare in una figura originale l'antica concezione politica del soggetto con la nuova sensibilità cristiana per la sua irriducibilità e indipendenza. La concezione tommasiana del bene comune costituisce così, obiettivamente, cioè al di là del suo contemporaneo oblio, un cespite interessante per pensare un modello liberale del politico sottratto all'ipoteca e alle difficoltà dell'individualismo".

Il bene comune per l'Aquinato ha un duplice aspetto: formale e materiale, che R. Simon così sintetizza. Dal punto di vista formale è "l'ordine che coordina, concilia fra di loro i diversi beni e li orienta verso la costituzione di un ambiente favorevole allo sviluppo della persona umana. Il bene comune considerato formalmente è dunque questa stessa organizzazione". Dal punto di vista materiale, esso è "l'insieme de beni necessari alla vita umana", molteplici e di varia natura (economici, giuridici, istituzionali, culturali, morali,

spirituali. Così - osserva Botturi - se dal punto di vista formale il bene comune è scopo unitario, dal punto di vista materiale esso è molteplice ed esige perciò un'attenta articolazione e realizzazione. La complessità contenutistica del bene comune tommasiano fa ben vedere che esso non è affatto riducibile ad una categoria morale, dal momento che comprende indissolubilmente beni d'ordine strettamente politico (pace) e beni d'ordine economico (benessere), oltre a quelli d'ordine propriamente etico (virtù). Tanto che si potrebbe dire che, "in ultima istanza, il bene comune non è che il bene della comunità come tale, cioè è la comunità stessa come bene, in quanto attuata nell'insieme delle sue dimensioni costitutive".

### **Un pensatore radicale**

Questa rilettura del principio del bene comune in chiave liberale è sicuramente interessante, anche se non so quanto sarebbe condivisa dagli stessi esponenti del liberalismo cui fa riferimento Botturi. A parte ciò, vorrei richiamare un pensatore che il filosofo della "Cattolica" non ha preso in considerazione, cioè Bruno Leoni. In effetti in questo esponente del *liberalismo integrale o radicale* non è rintracciabile (a quanto mi consta) né sul piano lessicale né sul piano concettuale il *bene comune*. Ritengo tuttavia che forse varrebbe la pena di non dare per scontata la conseguenza di questa assenza dell'idea e dell'espressione di bene comune; bisognerebbe infatti tenere presente che, se è inaccettabile in termini tradizionali, ossia nel contesto di una visione comunitaria o totalitaria, il bene comune può essere preso in considerazione laddove se ne mostrasse l'accentuazione in termini personali e individuali.

Non dimentichiamo che, spesso, il rifiuto del bene comune è conseguente alla convinzione (fondata o meno) che sull'altare del bene comune si debba sacrificare l'individuo, la sua libertà; se così fosse, è evidente che non ci sarebbe posto per il bene comune in un pensiero che fa della libertà l'asse portante della vita personale e so-

ziale. Altrettanto deve dirsi se il bene comune viene identificato con il bene dello Stato, che nelle sue diverse configurazioni è sempre un Leviatano per un pensiero come quello di Leoni incentrato sull'individuo, tanto che il suo liberalismo si spinge fino al libertarismo e il suo individualismo si traduce in un intransigente antistatalismo, e sono queste, le due coordinate del pensiero politico di Leoni

In quello che è considerato il suo capolavoro, *La libertà e la legge*, Leoni dedica un capitolo alla "volontà comune"; ebbene di questa dà una definizione, che forse potrebbe essere assunta anche come definizione del bene comune, quando sottolinea che "*è la volontà che emerge dalla collaborazione di tutte le persone interessate, senza ricorso alle decisioni di gruppo e di gruppi di decisione*"

In questa ottica si colloca la critica di Leoni alla legislazione (come alla rappresentanza, alla centralizzazione e alla pianificazione), a tutto quanto, cioè, imbriglia la criticità e la creatività degli uomini: la norma fondamentale di Leoni è avere poche, essenziali norme (come quella confuciana prima ed evangelica poi). E qui è forse possibile rintracciare un consonanza con la *teoria del diritto naturale di ascendenza aristotelica e tommasiana*, secondo cui pochi e generalissimi precetti possono essere considerati di portata universale, e ad essi occorre attenersi.

Ebbene l'idea classica di bene comune è qualcosa che non appartiene all'ambito della legislazione, all'ambito delle leggi scritte, è piuttosto un sentire spontaneo del popolo e viene spesso tradito dalla classe politica, preoccupata più del *consenso* che del *consentire*, preoccupata più di fare leggi espressione di una maggioranza che di offrire la semplice cornice al quadro della convivenza civile. Ecco: l'idea di bene comune con cui forse il pensiero di Leoni potrebbe essere confrontato è quella di bene comune come bene che guarda alle *condizioni* (materiali e spirituali) che permettono ad una società di essere una città umana, e guarda altresì alle *relazioni* o, per dirla con Luigi Alici (*I cattolici e il paese*) "riguarda essenzialmente

la *qualità delle relazioni* tra le persone”, per cui si può continuare a dire “io” senza dimenticarsi del “noi”. Ebbene, le necessarie *buone pratiche di reciprocità*, caratterizzate non dalla coercizione ma dalla cooperazione, cioè da relazioni interindividuali e associative, potrebbero trovare posto nella concezione di Leoni.

D'altra parte Hayek aveva sottolineato che le realtà collaborative nascono “non soltanto per gli scopi particolari di coloro che condividono un interesse comune, ma anche per fini pubblici nel vero senso della parola”. Lo stesso Hayek aveva avvertito che “l'attuale tendenza dei governi a portare tutti gli interessi comuni di vasti gruppi sotto il proprio controllo tende a distruggere il vero spirito pubblico. Come risultato, un numero sempre crescente di uomini e di donne si sta allontanando dalla vita pubblica, a cui in passato avrebbe dedicato molte energie”. Leoni condivide una tale denuncia, convinto com'è che “gli uomini liberi sono governati dalle regole, gli schiavi sono governati dagli uomini”. E questo significa andare alla radice del problema politico e giuridico, e indicare l'uomo come strada della società, aperta ad un'idea di bene comune che non abbia nulla di statalistico o di totalitario, di confessionale o di ideologico.

Da questa impostazione potrebbe venire un fecondo richiamo a non perdere di vista la dimensione personale che è pur sempre alla base del bene comune: il benecomunitarismo è, infatti, indisgiungibile dal personalismo, tanto che si parla di personalismo comunitario o di comunitarismo personalista, per dire che non avrebbe senso il bene comune senza il riferimento alla persona: è la dignità della persona a reclamare l'idea del bene comune.

### **Ripensare il bene comune**

Per *concludere*, volendo, rispondere sinteticamente alla questione posta a tema di questa relazione sul rapporto tra bene comune e liberalismo, potremmo dire che il bene comune classicamente inteso *non* ha carattere *sommatorio*: non è una somma di interessi, né

una somma di risorse, né una somma di regole, né una somma di aiuti, non ha cioè una dimensione esclusivamente materiale, naturale, procedurale, o assistenziale: questi sono aspetti che possono rientrare nel concetto di bene comune, ma come condizioni che, quand'anche fossero ritenute necessarie, sono pur sempre insufficienti.

Quindi, per comprendere correttamente la natura e il significato del bene comune occorre porsi su un altro piano, considerando cioè il bene comune come *uno stile di convivenza civile* all'insegna del *rigore*, del *rispetto*, del *riconoscimento*, della *responsabilità* e della *reciprocità*: pensiamo che siano, queste, le condizioni necessarie per pensare correttamente il bene comune, e sono condizioni da esercitare in un clima di fiducia. È con tale spirito che il bene comune può essere effettivamente perseguito, coniugando l'idea di bene comune con la rivendicazione della soggettività, della sociabilità, della sussidiarietà, della solidarietà e della sostenibilità. Questi cinque principi costituiscono i "fondamentali" che, dentro o fuori del pensiero cristiano, sono stati sviluppati, per cui si può parlare di *principio soggettività* (come necessaria dignità innata e della persona, e come possibile dignità della sua condotta), di *principio sociabilità* (tanto di relazioni interpersonali, quanto di formazioni sociali), di *principio sussidiarietà* (oltre che verticale, pure orizzontale e circolare), di *principio solidarietà* (non come assistenzialismo, bensì come giustizia e amore o, meglio, come amore-giustizia-amore), e di *principio sostenibilità* (in una dialettica tra crescita e decrescita come dimensioni di sviluppo attuativo dell'uomo).

Direi che le 5 R di *rispetto*, *riconoscimento*, *responsabilità* e *reciprocità*, e le 5 S di *soggettività*, *sociabilità*, *sussidiarietà* *solidarietà* e *sostenibilità*, costituiscono per così dire il *decalogo del bene comune* che, quindi, si configura non come un contenuto specifico immutabile, valido per tutti e per sempre, ma come *uno stile di convivenza*, un modo di stare insieme che *non deresponsabilizza né assistenzializza*

za, bensì impegna tutti (persone e istituzioni) nella costruzione di una società umana e umanizzante. In questa ottica la categoria di bene comune può essere considerata niente affatto estranea al liberalismo; anzi proprio il liberalismo potrebbe richiamare ad un uso corretto dell'idea di bene comune, avvertendo dei pericoli che esso corre, come quando cade nella retorica o nel moralismo o nell'astrettezza.

Pertanto l'imperativo è quello di *ripensare il bene comune* nel tempo presente e concepirlo come "il bene di quel noi-tutti, formato da individui, famiglie e gruppi intermedi che si uniscono in comunità sociale. Non è un bene ricercato per se stesso, ma per le persone che fanno parte della comunità sociale e che solo in esso possono realmente e più efficacemente conseguire il loro bene": così Benedetto XVI nella *Caritas in veritate*.

Vorrei allora terminare con una *triplice proposta* finalizzata a portare maggiore chiarezza sul tema del bene comune e sul suo rapporto con il liberalismo.

*In primo luogo*, sarebbe opportuno che dal punto di vista *lessicale* si specificasse il bene della società aggettivandolo a seconda delle diverse concezioni, per cui si potrebbe parlare di *bene integrale*, di *bene generale*, di *bene totalitario* e di *beni comuni*, e precisamente di *bene comune* per le concezioni personalcomunitarie; di *interesse generale* per le concezioni individualistiche; di *interesse collettivo* per le concezioni antindividualistiche, e di *risorse civili* per le concezioni funzionalistiche.

*In secondo luogo*, sarebbe opportuno che dal punto di vista *concettuale* si chiarisse come le *teorie liberali*, a seconda della loro connotazione (*liberale, liberista o libertaria*), possono far propria l'idea di interesse generale (o bene generale); sono invece incompatibili con l'idea di interesse totalitario e con quella di beni comuni; e infine possono conciliarsi con l'idea di bene comune, a condizione di tenere separate le due categorie di bene comune e bene totalita-

rio. Insomma, mentre va ribadita l'*incompatibilità* tra *liberalismo* e *totalitarismo*, va invece problematizzato il rapporto tra *liberalismo* e *personalismo*, chiarendo in che senso l'individualismo possa conciliarsi con il personalismo, magari per rappresentarne una premessa ovvero una conseguenza.

*In terzo luogo*, infine, sarebbe opportuno che dal punto di vista comparato si ridisegnasse la *mappa dei sostenitori e dei negatori del bene comune*, distinguendo all'interno degli uni e degli altri diverse posizioni.

A favore del bene comune troviamo indubbiamente teorie che (come abbiamo cercato di mostrare) sono molto diverse tra di loro, tanto da rendere equivoca la stessa idea di bene comune; infatti sotto questa etichetta si celano prodotti decisamente differenti: un conto è il bene comune (o integrale), un conto è il bene (o interesse) generale (sommatorio), un conto è il bene (o interesse) totalitario (ideologico), un conto è la declinazione plurale di bene comune come beni comuni (ambientali o sociali che siano). Mentre una qualche convergenza si può trovare fra la teoria del bene comune e la teoria dei beni comuni (se questa viene vista come specificazione e concretizzazione di quella) e fra la teoria del bene comune e la teoria del bene generale (se quella viene vista come condizione per realizzare questa), sono decisamente incompatibili bene comune e bene totalitario (anche se si è cercato di contrabbandare quello per questo da parte dei vari totalitarismi).

Anche tra coloro che sono contrari al bene comune le posizioni sono diversificate: si va da coloro che lo ritengono un *concetto datato* (legato cioè a una società organica e omogena) a coloro che lo giudicano un *concetto retorico* (legato cioè ad una concezione astratta), da coloro che lo considerano un *concetto ideologico* (legato cioè alla propaganda politica) a coloro che lo considerano un *concetto confessionale* (legato cioè alla dottrina sociale della chiesa),

Possiamo precisare che le diverse impostazioni *positive* sono so-

stenute da diverse concezioni: il bene comune dal “personalismo comunitario” (in maniera forte) e il “costituzionalismo” (in maniera debole); i beni comuni dal “benecomunismo”; il bene generale dall’ “utilitarismo” e dal “contrattualismo” (in versione tradizionale o rinnovata); il bene collettivo dal “totalitarismo” (di destra e di sinistra). Invece, le diverse impostazioni *negative* sono sostenute soprattutto da concezioni che s’ispirano al “realismo politico” o “iperrealismo politico”, da certo utilitarismo, e dall’elitismo.

Infine, valutazioni tra il *positivo* e il *negativo* sono espresse dal “liberalismo” a seconda delle sue differenti configurazioni (classiche e contemporanee, estreme e moderate, liberiste e sociali, libertarie e radicali) ovvero sono attribuite al liberalismo: in senso negativo dalla cosiddetta “nuova destra” in senso positivo da orientamenti liberali del mondo cattolico.

Risulta allora evidente quanto il quadro sia complesso, e perché ci sarebbe bisogno di chiarificazioni lessicali, concettuali e filosofiche da svolgere però nel contesto di una riflessione sul significato della politica, che (come ha, a suo tempo, sottolineato Maritain ne *La fine del machiavellismo*) può essere essenzialmente o una “politica umanista” o una “politica machiavellica”; ebbene, mentre nel secondo caso, ciò che conta è il successo immediato, nel primo caso ha senso parlare di bene comune, ha senso parlare di bene comune come bene non dello stato o della società, ma propriamente della comunità, di una comunità basata sull’uomo e all’uomo finalizzata.

### **Nota bibliografica**

Su Bene comune e personalismo cfr.: J. Maritain, *La persona e il bene comune*, Morcelliana, Brescia 1963; J. Maritain, *La persona umana e l’impegno nella storia*, a c. di G. Galeazzi, La Locusta, Vicenza; E. Mounier, *Il personalismo*, a c. di G. Campanini, Ave, Roma; Y. R. Simon, *Filosofia del governo democratico*, Massimo,

Milano 1983; G. La Pira, *La nostra vocazione sociale*, Ave, Roma 1964 II ed.; M. Quintas Avelino, *Analisi del bene comune*, Bulzoni, Roma 1988; R. Petrella, *Il bene comune. Elogio della solidarietà*, Diabasis, Reggio Emilia 2004; D. Tettamanzi, *Uscire per le strade. La sfida di costruire il bene comune*, Mondadori, Milano 2006; S. Zamagni, *L'economia del bene comune*, Città Nuova, Roma 2007; S. Zamagni, *Il bene comune in economia*, in S. Zamagni, M. Nicoletti e F. D'Agostino, *Persona e politica. Per la costruzione di un nuovo ethos*, a c. N. Valentini, Pazzini, Villa Verucchio 2007; L. Caselli, *Globalizzazione e bene comune: le ragioni dell'etica e della partecipazione*, Lavoro, Roma 2007; F. Miano (ed.), *Bene comune e valori "non negoziabili"*, Ave, Roma 2007; F. Miano - G. Grandi (edd.), *Bene comune, bene possibile. Responsabilità, discernimento, progetto*, Ave, Roma 2008; G. Albanese, *Ma io che c'entro? Il bene comune in tempo di crisi*, Messaggero, Padova 2009; G. C. De Martin - F. Mazzocchia (edd.), *Condividere il mondo. La dimensione universale del bene comune*, Ave, Roma 2009; R. Mancini, *Per un'altra politica. Scegliere il bene comune*, Cittadella, Assisi 2010; Id, *Idee eretiche. Trentatré percorsi verso un'economia delle relazioni, della crisi e del bene comune*, Altreconomia, Milano 2010; C. Nosiglia, *Alla ricerca del bene comune*, intr. di B. Bonardi, Cittadella, Assisi 2012; A. Da Re - F. Ghedini, *Sul concetto di bene comune*, in "Orientamenti sociali", 1989, n. 3-4, pp. 45-64; anche in Aa. Vv., *Etica e politica. La prassi e i valori*, Padova 1989, pp. 195-219; V. Possenti, *Bene comune*, voce del *Dizionario delle idee politiche*, dir. da E. Berti e G. Campanini, Ave, Roma 1993; R. Petrella, *Il bene comune. Elogio della solidarietà*, pp. 37-57 e F. Appi, *Tra bene comune e interesse generale*, pp. 70-75, in Aa. Vv., *Le radici di un impegno*, Cisl, Ancona 1998; Commissione episcopale per i problemi sociali e del lavoro, *Democrazia economica, sviluppo e bene comune*, Edb, Bologna 1994; Comitato scientifico delle Settimane sociali dei cattolici italiani, *Il bene comune oggi: un impegno che viene da lontano* (Documento pre-

paratorio), Edb, Bologna 2007; Pontificio Consiglio della giustizia e della pace, *Compendio della Dottrina sociale della Chiesa*, Lev, Città del Vaticano 2004, in particolare *Il principio del bene comune*, pp. 89-92; Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, lettera enciclica sullo sviluppo umano integrale, ivi, 2009; L. Alici, *I cattolici e il Paese. Provocazioni alla politica*, La Scuola, Brescia 2013: *Il bene comune, questo sconosciuto*, pp. 73-88

Su Bene comune tra modernità e postmodernità cfr.: E. Ostrom, *Governare i beni collettivi*, Marsilio, Venezia 2006; C. Hesse - E. Ostrom, *La conoscenza come bene comune*, B. Mondadori, Milano 2009; J. D. Sachs, *Il bene comune. Economia per un pianeta affollato*, Mondadori, Milano 2010; M. Hardt - A. Negri, *Comune. Oltre il privato e il pubblico*, Rizzoli, Milano 2010; V. Shiva, *Il bene comune della terra*, Feltrinelli, Milano 2011; L. Ferrajoli, *Principia juris. Teoria del diritto e della democrazia*, Laterza, Roma-Bari 2007; U. Mattei - E. Reviglio - S. Rodotà (edd.) *Invertire la rotta. Idee per una riforma della proprietà pubblica*, Il Mulino, Bologna 2007; P. Cacciari (ed.), *La società dei beni comuni*, Ediesse, Roma 2010; G. Ricoveri, *Beni comuni vs merci*, Jaca Book, Milano 2010; E. Grazzini, *Il bene di tutti. L'economia della condivisione per uscire dalla crisi*, Editori Riuniti, Roma 2011; U. Mattei, *Beni comuni. Un manifesto*, Laterza, Roma-Bari 2011; U. Mattei, *L'acqua e i beni comuni raccontati alle ragazze e ai ragazzi*, Manifestolibri, Roma 2011; M. R. Marella (ed.), *Oltre il pubblico e il privato, Per un diritto dei beni comuni*, Ombre Corte, Verona 2012, postfaz di S. Rodotà, *Beni comuni: una strategia globale contro lo human divide*; S. Rodotà, *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata e i beni comuni*, Il Mulino, Bologna 2013, III ed.; E. Vitale, *Contro i beni comuni. Una critica illuminista*, Laterza, Roma-Bari 2013.

Su Bene comune e liberalismo cfr.: L. T. Hobhouse, *Liberalismo* (1911), Vallecchi, Firenze 1995; B. Croce - L. Einaudi, *Liberismo e liberalismo*, a c. di P. Solari, Ricciardi, Milano-Napoli 1988; L. von

Mises, *Liberalismo* (1927), Rubbettino, Soveria Mannelli 1997; L. von Mises, *I fallimenti dello Stato interventista*, ivi, 1997; L. von Mises, *L'azione umana*, Utet, Torino 1959; F. A. von Hayek, *Liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2012; F. A. von Hayek, *Individualismo: quello vero e quello falso*, ivi, 1997; F. A. von Hayek, *La società libera*, ivi, 2007; F. A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà (1973-79)*, Il Saggiatore, Milano 1989; J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1991; R. Dahrendorf, *Per un nuovo liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 1988; N. Matteucci, *Il liberalismo in una democrazia minacciata*, Il Mulino, Bologna 1981; Id., *Il liberalismo come risposta e sfida*, ivi, 1992; Id., *Il liberalismo in un mondo in trasformazione*, ivi, 1992; D. Antiseri, *Liberi perché fallibili*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995; R. Cubeddu, *Atlante del liberalismo*, Ideazione, Roma 1997; L. Infantino, *Ignoranza e libertà*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999; R. Cubeddu, *Margini del liberalismo*, ivi, 2003; N. Matteucci, *Liberalismo*, voce del *Dizionario di politica*, Utet, Torino 1976; F. von Hayek, *Liberalismo*, voce della *Enciclopedia del Novecento*, Iei, Roma 1978; R. Cubeddu, *Croce, gli Austriaci e il liberalismo*, in "Mondoperaio", n. 6, 2003, pp. 114-125

Su Bene comune e antiliberalismo: cfr.: A. De Benoist, *Comunità e decrescita. Critica della ragione mercantile. Dal sistema dei consumi globali alla civiltà dell'economia locale*, Arianna, Bologna 2005; Id., *Identità e comunità*, Guida, Napoli 2005; Id., *Il liberalismo contro il bene comune*, "Arianna", 20.4.2011

Su Bene comune tra personalismo e liberalismo cfr.: R. Dahrendorf, *Per un nuovo liberalismo*, Laterza, Roma-Bari 1993; R. Dahrendorf, *Quadrare il cerchio ieri e oggi. Benessere economico, coesione sociale e libertà politica*, Laterza, Roma-Bari 2009; N. Chomsky, *Il bene comune*, Piemme, Casale Monferrato 2004, 2010; N. Chomsky, *Il governo del futuro*, Tropea, Milano 2009; V. Possenti, *La buona società. Sulla ricostruzione della filosofia politica*. Vita e Pensiero, Milano 1983; F. Botturi, *Per una teoria liberale del bene comune*, in

“Vita e Pensiero”, 1996, n. 2, pp. 82-94; N. Genghini, *Fonti del bene comune, cristianesimo e società aperta*, Pazzini, Rimini 2008; G. Richi Alberti (ed.), *Ripensare il bene comune*, Marcianum, Venezia 2009; G. Ricuperati - P. Bonetti - M. Teodori, *Bene comune e interesse pubblico*, Claudiana, Torino 2011; S. Settis, *Azione popolare. Cittadini per il bene comune*, Einaudi, Torino 2012.

Scritti di Leoni: *La libertà e la legge* (1961), intr. di R. Cubeddu, Liberilibri, Macerata 1995; *Scritti di scienza politica e teoria del diritto*, intr. di M. Stoppino, Giuffrè, Milano 1980; *Le pretese e i poteri: le radici individuali del diritto e della politica*, intr. di M. Stoppino Società Aperta, Milano, 1997; *La sovranità del consumatore*, intr. di S. Ricossa, Ideazione, Roma 1997; *Il diritto come pretesa*, a cura di A. Masala, intr. di M. Barberis, postfaz. di Alberto Febbrajo, Liberilibri, Macerata 2004.

Scritti su Leoni: *Il pensiero politico moderno e contemporaneo*, a cura di A. Masala, intr. di L. M. Bassani, postfaz. di Alberto Febbrajo, Liberilibri, Macerata 2009; N. Bobbio, U. Scarpelli, e altri, *Il pensiero politico e giuridico di Bruno Leoni*, in “Il Politico” 1982, n. 1; R. Cubeddu, *F. A. von Hayek e Bruno Leoni*, in “Il Politico”, 1992, n. 2-3; A. Masala, *Bruno Leoni filosofo della politica*, in “Il Politico”, 2001, n. 2.; E. Baglioni, *Liberalismo e globalizzazione. Per una rilettura del pensiero di Bruno Leoni*, in “Biblioteca della libertà”, n. 179, 2005; A. Masala, *Il liberalismo di Bruno Leoni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003; E. Baglioni, *L'individuo e lo scambio. Teoria ed etica dell'ordine spontaneo nell'individualismo di Bruno Leoni*, Esi, Napoli 2004.

# **La filosofia tra educazione e scienza**

Maria Montessori e Enrico Medi



## MARIA MONTESSORI: EDUCAZIONE COSMICA PER UN NUOVO UMANESIMO

### Un'antropologia complessa

Chi ancora dubitasse della *portata filosofica* del pensiero montessoriano non avrebbe che da affrontare la questione dell'*educazione cosmica* su cui ha riflettuto l'ultima Montessori, per rendersi conto che ci troviamo di fronte ad una vera e propria *Weltanschauung*. Si tratta, infatti, di un'impostazione che mostra chiaramente l'orizzonte entro cui va collocata la proposta della Dottoressa, nel senso che è la *prospettiva antropologica* a caratterizzare tutta l'opera montessoriana. Occorre aggiungere che la preoccupazione antropologica si presenta nella Montessori con alcune *peculiarità*, che contribuiscono a connotare in modo originale la sua posizione.

Innanzitutto, è da evidenziare che *l'approccio* all'antropologia si caratterizza nella Montessori per essere dichiaratamente *scientifico* ma, insieme, anche *filosofico* e *religioso*, e abbiamo altrove puntualizzato come queste diverse valenze si specificchino. Possiamo aggiungere che il tema dell'uomo è affrontato non in astratto, ma a partire da *particolari condizioni*, che sono quelle in cui l'umanità non è ancora riconosciuta e rispettata completamente, vale a dire la condizione femminile, quella operaia e quella disabile: dall'attenzione per queste muovono i primi interventi della Montessori, la quale successivamente si concentra sull'infanzia, vista non semplicemente come un'età dell'uomo, bensì come il luogo privilegiato per cogliere la condizione umana, e per fissare la logica del suo sviluppo.

Una tale impostazione è fondamentale, in quanto significa che solo l'individuazione della *natura umana* mette in grado di operare per la sua realizzazione. Ma significa anche che non basta una generica determinazione della natura umana: questa non va vista come stato originario, cui tornare, bensì come *traguardo* verso cui tende-

re. Ecco perché l'antropologia montessoriana riserva tanta importanza al ruolo della pedagogia, intesa come "aiuto alla vita", come contributo alla persona perché realizzi il proprio sviluppo normale.

Siamo, così, di fronte ad un'ulteriore peculiarità dell'antropologia montessoriana: l'essere finalizzata all'avvento di un *nuovo umanesimo*. Al riguardo è da osservare che, quella dell'umanesimo, è spesso questione che cede ad una valorizzazione meramente retorica dell'uomo. Nella Montessori nulla di tutto questo, dal momento che l'umanesimo che ella addita si presenta come una inedita considerazione di ciò che l'uomo deve fare per essere all'altezza dei compiti che gli sono di volta in volta richiesti, e che al momento attuale sono decisamente nuovi a causa dell'alto sviluppo scientifico, tecnico e tecnologico, che l'uomo stesso ha prodotto. Da qui il concetto di "*Supernatura*", e l'imperativo a costruirla per rispondere alle sfide della nuova situazione epocale, in cui l'uomo si trova, e che è caratterizzata da un *gap* tra lo sviluppo tecno-scientifico e lo sviluppo etico-spirituale. Dunque, non ha nulla di nostalgico l'umanesimo prospettato dalla Montessori; si tratta, infatti, di un'impostazione affatto inedita, che viene presentata senza cedimenti al moralismo e al velleitarismo, ma indicando chiaramente e concretamente quali siano le condizioni per l'avvento di un tale umanesimo.

Quanto la Montessori, fin dall'inizio del suo impegno, aveva fatto e detto a favore dell'*emancipazione della donna, dei lavoratori e dei disabili*, e quanto aveva poi progettato e realizzato a livello di *educazione dell'infanzia* acquistano nell'ultima Montessori il loro senso più vero, giacché appare evidente come quelle aperture e innovazioni non avessero un carattere, per così dire, *settoriale*, bensì fossero aspetti di un discorso *complessivo*, che viene finalmente esplicitato nei termini di una *missione cosmica*, cui l'uomo è chiamato. Per questo, occorre farne il creatore di una *Supernatura*, la quale si può realizzarsi a condizione che si attui una rinnovata alleanza tra natura e umanità. A tal fine la Montessori ha richiamato l'im-

portanza di un valore che, invece, è stato finora trascurato: quello della *fratellanza*; un valore - come, peraltro, quelli della libertà e dell'eguaglianza - che è di matrice cristiana e che la modernità ha secolarizzato attraverso mediazioni scientifiche e filosofiche, ma che non è riuscita a comporre in termini di conciliazione.

È da aggiungere che la modernità ha insistito principalmente sui valori della *libertà* e dell'*eguaglianza*, come appare chiaro nell'affermarsi delle due principali ideologie, il liberalismo e il socialismo, che, infatti, sono stati dominanti nella modernità, la quale ha finito per contrapporli. Invece, il problema non è quello di optare per l'uno o per l'altro (o per il primato dell'uno o dell'altro), bensì quello di conciliare le due categorie della libertà e dell'eguaglianza: il che, però, è possibile solo se si fa spazio ad un altro valore, quello della *fratellanza*. Questa è qualcosa di più della cooperazione, giacché fa riferimento alla struttura stessa della persona prima ancora che al suo impegno operativo: ha, cioè, una valenza ontologica più che funzionale. Verso un tale ideale ci sembra che punti la Montessori, la quale appare, quindi, come espressione non tanto della modernità (liberale o libertaria ovvero egualitaria o egualitarista) quanto di una postmodernità, che guarda all'uomo senza discriminazione alcuna, rivendicando l'unità della specie umana, la possibilità che essa sia solidale in termini, peraltro, rispettosi delle differenze di genere, di generazioni e di genealogie.

Da qui l'imperativo che scaturisce dalla riflessione montessoriana: coniugare la rivendicazione dell'*unità* con la salvaguardia del *pluralismo*, a cominciare da quello individuale, nella consapevolezza che la pari *dignità* della persona umana, se non vuole essere una mera enunciazione, deve essere riconosciuta e rispettata nelle *diversità* personali e relazionali. Queste diversità (da non confondere con le disuguaglianze, che sono sempre da combattere e che sono incompatibili con la dignità umana e con il perseguimento del bene comune) configurano il pluralismo come condizione per un

effettivo personalismo, che è tale (vorrei dire) se coniuga la *dignità*, cioè la dimensione trascendentale della persona, con la *diversità* e la *dialogicità*, cioè con le dimensioni particolari della persona, per realizzare la *donatività*, cioè la dimensione trascendente (come disposizione all'autotrascendimento e disponibilità alla trascendenza) della persona.

Ecco, dunque, il carattere essenziale della nuova antropologia secondo la Montessori: il riconoscimento che gli uomini (per dirla con Einstein) appartengono ad un'unica razza, quella umana, e che le diversità loro proprie costituiscono una ricchezza, per cui, conseguentemente, sono chiamati a operare insieme per la costruzione di una civiltà propriamente umana. Tale è la civiltà se è in grado di rendere l'uomo all'altezza dei rinnovati compiti che l'attendono, e che la sua stessa natura gli impone. Perché - lo ribadiamo - è la natura stessa dell'uomo ad orientare, quando non è ostacolata, in direzione di una *espansività*, che porta a connotare come *educazione cosmica* la formazione a cui l'uomo deve dedicarsi. Ma sentiamo come la Montessori stessa ha indicato il suo programma antropologico.

### **Il piano cosmico**

*Sul piano ontologico*, la Montessori rivendica “una visione del piano cosmico”; il che comporta la consapevolezza che “ogni forma di vita poggia su movimenti intenzionali aventi uno scopo non soltanto in se stessi” (MB, p. 148), e che “ogni cosa è collegata alle altre e ha il suo posto nell'universo” (PU, p. 20). Conseguentemente la Montessori pone il problema di un “compito cosmico”, che consiste nella “collaborazione di tutti gli esseri animati e inanimati” (EMN, p. 14).

Si può pertanto affermare che “lo scopo della vita sia quello di obbedire all'occulto comando che armonizza il tutto e tende a creare un mondo migliore. Il mondo non è stato creato per il nostro

piacere; piuttosto noi siamo stati creati per evolvere il mondo” (ivi, p. 51). A tal fine è necessario rendere l’uomo consapevole della sua responsabilità di essere che partecipa in modo cosciente al processo evolutivo cosmico (ivi, p. 50). Sembra qui anticipato il “*principio responsabilità*”, sostenuto da Hans Jonas trent’anni dopo nell’omonimo libro; il carattere teleologico della realtà, la coscienza propria dell’uomo e la responsabilità etica che ne deriva: sono convinzioni che accomunano i due pensatori.

Tutto ciò richiede la creazione di quella che la Montessori chiama “Supernatura”, avvertendo che: “la natura, la natura sapiente, deve essere la base sulla quale si può costruire una supernatura ancora più perfetta. È certo che il progresso deve superare la natura e prendere forme diverse, esso non può procedere calpestandola” (FU, p. 96). Dunque, “l’uomo è quell’essere superiore dotato di intelligenza, che è destinato a un gran compito sulla terra: a trasformarla, a conquistarla, a utilizzarla, costruendo un nuovo mondo meraviglioso che supera e si sovrappone alle meraviglie della natura” (ib.). Sono, queste, parole in cui è rintracciabile un accento baconiano non meno che kantiano.

La dimensione tecnica deve coniugarsi con la dimensione spirituale; dopo aver “conquistato tutti i poteri materiali”, l’uomo deve “conquistare e valorizzare il potere di sé, possedere se stesso, dominare il suo tempo” (MA): ecco il suo compito cosmico, che s’identifica con la costruzione della sua supernatura. Un concetto, questo, che sia detto *en passant*- non ha nulla di nicciano, anzi è alternativo alla categoria di *superuomo* che “trattiene l’uomo in basso” (ASE p. 304), mentre la *supernatura*, cui fa riferimento la Montessori, eleva l’uomo, in quanto è una natura “ancora più perfetta” (FU, p. 96).

*Sul piano sociale*, il compito cosmico si traduce nello sviluppare in lui (nel bambino, ma anche nell’uomo) quella comprensione umana e quella solidarietà che tanto mancano ai nostri giorni” (IA, p. 119), scriveva la Montessori, e a distanza di oltre mezzo secolo

le sue parole appaiono di un'attualità anche più pressante, per cui possiamo ben ripetere con la Dottoressa che “quando una nuova morale ispirerà alle generazioni future il sentimento dell'amore non più soltanto per la patria, ma per l'umanità intera, la base della fratellanza e della pace sarà costruita” (*ib.*).

*Sul piano pedagogico*, il compito cosmico, cui deve attendere l'uomo, richiede una “educazione cosmica” fondata su conoscenze del bambino che “saranno organizzate e sistematiche”, in quanto, “offrendogli la visione del tutto, si aiuterà la sua intelligenza a svilupparsi pienamente, poiché il suo interesse si diffonde verso ogni cosa, e ogni cosa è collegata alle altre e ha il suo posto nell'universo, che è al centro del suo pensiero” (EPU, p. 20). Dunque, conoscere “l'immenso mondo” (*ivi*, p. 21) è, questo, l'imperativo cui deve rispondere “il bambino di fronte al piano cosmico” (*ivi*, p. 15).

Concretamente, questo comporta “dare al bambino un'idea di tutte le scienze, non già - sottolinea la Montessori - con particolari e precisazioni, ma soltanto con un'impressione: si tratta di *seminare* le scienze” per avviare una nuova mentalità, capace poi di coltivare le scienze con spirito tecnico non meno che etico. Non solo: l'educazione deve anche insegnare ad “apprezzare tutto ciò che è frutto della collaborazione fra gli uomini e a spogliarsi di buon grado d'ogni pregiudizio nell'interesse del lavoro comune” (EPU, p. 110). Grazie ad una tale educazione verrà finalmente raggiunta - sostiene la Montessori - “l'unità fra gli uomini” che - si badi - “in natura esiste di fatto” (*ib.*).

Tutto ciò porterà all'“adempimento del piano cosmico che sarebbe poi l'adempimento della volontà di Dio, espressa in modo concreto in tutto il creato” (*ib.*), afferma la Montessori con accenti che sono consonanti con alcuni toni tipici di Pierre Teilhard de Chardin.

## Un nuovo umanesimo

Quanto abbiamo cercato di riferire con le parole stesse della Montessori può dare un'idea della portata non solamente *pedagogica*, ma anche *scientifica e religiosa, culturale ed etica*, che caratterizza il pensiero della Dottoressa, la cui antropologia veicola, per questo, un nuovo umanesimo, che -ne siamo persuasi - ha una valenza filosofica, in quanto offre una concezione del mondo e dell'uomo, della natura e della vita; in particolare, la riflessione montessoriana approfondisce originalmente i cardini di tale umanesimo, individuati nel sapere scientifico, nell'agire responsabile, nel fare operoso, e nell'essere solidale.

Indubbiamente, tutto questo ha nella Montessori una caratterizzazione *pedagogica*, che va adeguatamente sottolineata, senza però misconoscere ciò che, forse, è meno evidente, ma non meno importante. Al riguardo è importante che la Montessori distingua tra *ordine* e *bontà*: quando la Dottoressa aveva evidenziato nella condotta dei bambini “una forma di ordine nella natura” non intendeva identificare l'ordine con la bontà. Come ebbe modo di precisare (FU, pp. 43-44), “l'ordine non vuole dire necessariamente bontà. Esso non dimostra che l'uomo nasce buono, né che nasce cattivo. Dimostra solo che la natura, nei suoi procedimenti di costruire l'uomo, passa attraverso un ordine stabilito”. Dunque, l'ordine non è la bontà, ma “è la via indispensabile per arrivarci”, nel senso che “prima di arrivare ad essere buoni, bisogna entrare nell'ordine delle leggi della natura” umana; ordine proveniente “da misteriose, occulte direttive interne”, che si possono “manifestare solo attraverso la libertà”, intesa come spontaneità, da cui “è possibile elevarsi e ascendere in una *supernatura*, dove è necessaria la cooperazione della coscienza”.

Dunque, *il perfezionamento umano*, questo è al centro della filosofia della Montessori; un obiettivo che va perseguito attraverso la scienza (*la guida delle leggi cosmiche*) e la pedagogia (*la ricostruzione*

*dell'educazione*). In altre parole, la Montessori “mira nella scoperta del bambino alla scoperta dell'uomo. E questa meta le è da sempre presente e luminosamente chiara: il bambino è padre dell'uomo. La sua indagine, pertanto, ha per oggetto: la scoperta dell'Uomo nel bambino”; il che comporta “la *ricostruzione dell'Uomo nel bambino*” (E. Lisi).

Ecco, ciò che sta a cuore alla Montessori è la “questione antropologica”; per rispondere ad essa la Montessori si fa filosofa, scienziata e pedagogista, elaborando tutta una serie di idee, che, per essere pienamente valutate, vanno viste in questa triplice dimensione, e non solo in una di esse, nemmeno in quella soltanto educativa. La dimensione interdisciplinare ha sempre caratterizzato il pensiero montessoriano, che nell'ultimo periodo ha mostrato in misura anche maggiore la sua complessità, che rende riduttivistica ogni lettura che non la rispetta. Da qui la necessità di sottoporre le idee della Montessori ad un continuo scavo, che ne porti alla luce la grande ricchezza a livello di concezioni e di suggestioni.

### **Nota bibliografica**

Opere di Maria Montessori (e sigle usate nelle citazioni, salvo diversa indicazione l'editore è Garzanti di Milano): *Educazione e pace*, 1949; Opera Nazionale Montessori, Roma 2004 (EP); *La mente del bambino. Mente assorbente* (1949 in ingl.), 1952, 1970 (MB); *L'autoeducazione nelle scuole elementari*, 1962 (ASE); *Come educare il potenziale umano*, 1970, 1992 (PU); *Educazione per il mondo nuovo*, 1970, 1991 (EMN); *La formazione dell'uomo*, 1970 (FU); *Dall'infanzia all'adolescenza*, 1970 (IA); *Il metodo del bambino e la formazione dell'uomo*. Scritti e documenti inediti e rari a c. di A. Scocchera, Opera Nazionale Montessori, Roma 2002 (MBFU).

Scritti su Maria Montessori: Aa. Vv., *La formazione dell'uomo nella ricostruzione mondiale*, Atti dell'VIII Congresso Internaziona-

le, EOM, Roma 1950; A. Capitini, *Sul concetto di liberazione nel pensiero educativo della Montessori*, Pacini Mariotti, Pisa 1955; A. Attisani, *Maria Montessori e l'educazione nuova*, in Atti dell'XI Congresso internazionale Montessori, Vita dell'infanzia, Roma 1959; E. Lisi, *Maria Montessori e la "ricostruzione" dell'"Uomo" nel bambino*, Ferrara, Messina 1967, in part. cap. III: *Concezione cosmica dell'uomo*, pp. 133-166; A. Negri, "Piano cosmico" e lavoro umano e la Montessori oggi, in "Rinascita della scuola", 1952, n. 5, pp. 305-312; poi in Aa. Vv., *Novecento italiano. Filosofi del lavoro*, a cura di G. Pratico e R. Spirito, Pellicani, Roma 1997, pp. 139-146; A. Scocchera, *Maria Montessori. Quasi un ritratto inedito*, La Nuova Italia, Scandicci 1990, in part. cap. IX: *L'uomo dell'altipiano*, pp. 91-104; Id., *Maria Montessori una storia per il nostro tempo*, ONM, Roma 1997, in part. cap. III: *Nuovi orizzonti* pp. 91-176; A. Negri, *Puer faber, piano cosmico e lavoro umano in Maria Montessori*, in Aa. Vv., *Maria Montessori e il XXI secolo*, Atti del Congresso internazionale del 2000, in "Vita dell'infanzia", 2001, n. 5-6, pp. 45-57.

## IL SEME DELLA CONOSCENZA NEL PENSIERO MONTESSORIANO

A vedere l'importanza che Maria Montessori attribuisce alla conoscenza si potrebbe pensare di trovarsi di fronte ad una compiuta espressione di quella modernità che, avviata dal Rinascimento, si è sviluppata attraverso l'Illuminismo prima e il Positivismo poi, giungendo fino ai nostri giorni con la cosiddetta "società della conoscenza". In realtà, pur ricca di accenti tipici della cultura illuministica e positivista, la Montessori presenta una posizione più complessa: la sua mi sembra essere *una modernità che non si chiude nella modernità*, come cercherò di mostrare nel presente contributo, che si struttura in due parti: nella *prima* si fa riferimento alla categoria di *libertà*, che è il tema generale del convegno, intitolato "La libertà comincia con l'educazione"; in questo orizzonte si colloca la questione della conoscenza, che è oggetto della *seconda* parte in risposta al tema specifico della mia relazione, che è intitolata "Il seme della conoscenza nel pensiero montessoriano".

### **Conoscenza e libertà**

Ritengo che proprio il collegamento tra conoscenza e libertà permetta di evidenziare la specificità della posizione montessoriana, che potrei sintetizzare dicendo che la sua teoria cognitiva va, a ben vedere, *oltre il cognitivismo* in direzione di una teoria della conoscenza come ricerca del vero che è anche ricerca del bene e del bello: insomma il seme della conoscenza porta (per usare il linguaggio filosofico) oltre a frutti teoretici anche frutti etici ed estetici.

Si tratta di una lezione che configura la conoscenza tanto in termini di *complessità* quanto di *unità*: una duplice connotazione su cui ha richiamato l'attenzione uno studioso come Augusto Scocchera, al quale è dedicato questo Seminario, che vede oltre alla presenza

di autorità civili e scolastiche marchigiane, anche una numerosa e partecipata presenza di insegnanti, alcuni dei quali hanno avuto la fortuna di lavorare con il direttore Scocchera, altri ne hanno sentito parlare, perché il suo ricordo è ancora ben vivo: sia come uomo di scuola, sia come editore di riviste pedagogiche, sia come studioso montessoriano; per tutti gli altri che, invece, non hanno conosciuto direttamente o indirettamente Scocchera, questo Seminario rappresenta l'occasione giusta per incontrarlo, attraverso un suo scritto (*La favola della vita*) e attraverso una riflessione su alcuni aspetti (da lui privilegiati) del pensiero montessoriano, tra cui questo mio contributo che tocca un aspetto nodale nel pensiero montessoriano, e che era particolarmente caro a Scocchera, il quale non si stancava di richiamarvi l'attenzione.

Si può dire che i molteplici significati compresi nel concetto di libertà, vale a dire quelli prevalentemente individuali (libertà *da*, *di* e *per*) e quelli prevalentemente relazionali (libertà *tra*, *con*, *a* e *in*) sono in qualche modo presenti nel pensiero montessoriano. Infatti troviamo nella Montessori la libertà come decondizionamento (*libertà da*), come autodeterminazione (*libertà di*) e come autorealizzazione (*libertà per*); queste libertà individuali si iscrivono in un orizzonte cosmico, in cui la libertà si sviluppa come relazione (*libertà tra*), come comunità (*libertà con*), come disponibilità (*libertà a*) e come comunione (*libertà in*).

È noto che sulla visione cosmica, la Montessori ha insistito in misura crescente, tanto che l'idea di *educazione cosmica* può essere considerata il suo testamento pedagogico. Grazie alla visione cosmica la individualità soggettiva si realizza pienamente, perché può cogliersi nel contesto di un tutto, che non annulla la soggettività particolare, ma ne scopre il senso più profondo, riconoscendo i nessi che la legano a ogni parte. In questa ottica il senso più vero della *libertà* la configura come "conquista" (in termini di consapevolezza e

di esercizio) dell'unità cosmica. Proprio questa, caratterizzata com'è da connessioni e correlazioni, evidenzia che la libertà non è assenza di legami, ma dipende dalla loro conoscenza e dal conseguente inserimento consapevole nel sistema cui quei nessi danno luogo. Si può pertanto affermare che “la natura dà vita dando libertà e indipendenza, ma insieme pone leggi ben determinate, adeguate al tempo ed alle sue speciali esigenze. L'indipendenza non è qualcosa di statico: è una continua conquista, è l'acquisizione attraverso un lavoro infaticabile, non solo della libertà, ma della forza e dell'auto-perfezione. Dando al bambino la libertà e l'indipendenza noi - scriveva la Montessori in *Educazione per un mondo nuovo* - liberiamo un lavoratore che è spinto da una forza interiore ad agire e che non può vivere se non per la sua attività”.

Pertanto ritengo legittimo affermare che c'è nella Montessori una concezione *teleologica* e *olistica* della realtà, secondo cui ogni cosa *tende* alla sua realizzazione in base a un *disegno* ordinato, che l'uomo esplicita a livello di coscienza. L'uomo è chiamato a inserirsi in tale sistema di relazioni con la consapevolezza che gli è propria, e che significa sostanzialmente due cose: per un verso, individuazione del significato di ogni cosa, e per altro verso riconoscimento della interdipendenza tra le cose.

C'è qui, a ben vedere, una profonda lezione di *laicità*, intesa questa come la capacità di apprezzare ogni cosa per quello che è in sé e non in funzione di altro (di un altro o di un altrove), e per quello che significa nel contesto cosmico, dove il tutto non annulla le parti ma offre loro pieno significato. Si badi: non c'è nella Montessori la pretesa di cogliere la totalità del senso, bensì di esplicitare l'unità sottesa alla molteplicità e alla mutevolezza della natura, di esplicitare cioè il senso della realtà e il suo fine. Da qui la rivendicazione dell'unità anche a livello di sapere, avvertendo che in tal modo la Montessori va oltre la “interdisciplinarietà” di Piaget, e pure la “polidisciplinarietà” di Morin, in quanto è una organicità che, prima di essere epistemologica, è ontologica. Con essa deve misurarsi una

bene intesa idea di libertà. Perciò si potrebbe sostenere che la rivendicazione della libertà nella Montessori si lega alla sua “ontologia”, di cui la mente si fa rivelatrice, per cui l’educazione cosmica ha una valenza di tipo cognitivo, ma non solo cognitivo, pure morale ed estetico.

### **La conoscenza tra persona e realtà**

In merito al problema della conoscenza ritengo che la Montessori riesca ad evitare il *riduttivismo* cognitivista, che è proprio sia della posizione *intellettualistica*, sia di quella *funzionalistica*: l’astrattezza dell’uno e il prassismo dell’altra sono espressione di una unilateralità, che porta rispettivamente alla mutilazione e alla strumentalizzazione dell’uomo.

Vorrei dire che la Montessori supera tale riduttivismo, andando oltre il “cognitivismo” verso la “personologia”, in quanto concepisce il sapere non tanto in termini di “potere” quanto di “essere”; in questo senso, la concezione montessoriana mi sembra superare quella baconiana (*scire est posse*), perché si fa sostenitrice (vorrei dire) di un’altra equazione: *scire est esse*, anticipando per certi aspetti la concezione di Hans Jonas (*principio responsabilità*), perché più che sul *potere*, cioè sul dominio della natura, mette l’accento sul *dovere* come espressione dell’*essere*, la cui essenza sta nell’amare, in tal modo, si potrebbe dire che viene rinnovato l’antico binomio benedettino (*ora et labora*) con un inedito invito: *ama et labora*: sono, queste, le due dimensioni che la conoscenza comporta quando è autentica conoscenza, cioè non enciclopedismo, nozionismo, erudizione. Si può allora affermare che la conoscenza va presa in considerazione sia in rapporto alla persona, sia in rapporto alla realtà.

Riguardo alla *persona* è da dire che la conoscenza è vista dalla Montessori come essenziale per il processo di formazione; si potrebbe sostenere che l’educazione della mente s’identifica con la stessa educazione, a patto che si cerchi di “seminare nel bambino non delle teorie, ma della vita, di aiutarlo nel suo sviluppo mentale e

affettivo oltre che fisico. Per questo dobbiamo - ecco l'imperativo della Montessori in *Come educare il potenziale umano* - offrire idee nobili e grandiose alla mente umana che è sempre pronta ad accoglierle e a chiederne altre e altre ancora”.

Riguardo alla *realtà* è da dire che la conoscenza è vista dalla Montessori come il luogo privilegiato per la comprensione della realtà, che - come ha ricordato Scocchera - si caratterizza in senso unitario: “ogni cosa, ogni parte, è abbracciata all'altra e soltanto la loro relazione o il loro legame dà significato a ciascuna di esse”. Per questo è necessario avere una “visione reticolare della conoscenza per non cadere nell'atomismo culturale da una parte e in sentimento incerto e instabile della vita dall'altra”. Si potrebbe anche dire che la realtà non va semplicemente *spiegata*, ma va anche e soprattutto *compresa*.

Da quanto abbiamo accennato dovrebbe risultare in che senso la teoria cognitivista della Montessori va oltre il cognitivismo, e vorrei al riguardo sintetizzare il contributo della Montessori in un triplice richiamo, vale a dire la necessità che la conoscenza sia all'insegna del rispetto antropologico, del rigore epistemologico e della responsabilità assiologica.

*Rispetto antropologico*, per dire che la Montessori insiste sulla *specificità* della conoscenza del bambino rispetto a quella dell'adulto. In proposito scriveva la Dottoressa ne *La mente del bambino*: “noi acquistiamo le conoscenze con la nostra intelligenza, mentre il bambino le assorbe con la sua vita psichica”, nel senso che “il bambino subisce una trasformazione: le impressioni non solo penetrano nella sua mente, ma la formano. Esse si incarnano in lui”. Pertanto si può affermare che “il bambino crea la propria *carne mentale*, usando le cose che sono nel suo ambiente”. Ne consegue che “chi si proponga di aiutare lo sviluppo psichico umano deve partire dal fatto che la mente assorbente del bambino si orienta sull'ambiente; e, specialmente agli inizi della vita, deve prendere speciali precauzioni affinché l'ambiente offra interesse e attrattive a questa mente

che deve nutrirsi per la propria costruzione”, che è poi la costruzione dell’uomo.

Al riguardo di particolare significato sono gli anni della prima e seconda infanzia, tanto che la Montessori non esita ad affermare che “i primi due anni di vita sono i più importanti nello sviluppo dell’uomo”; infatti “a tre anni il bambino ha già posto le fondamenta della personalità umana e ha bisogno dell’aiuto particolare dell’educazione scolastica”. Dunque, quella del bambino, è “una forma di mente privilegiata” che la Montessori ha chiamato “mente assorbente”, nel senso appunto che “il bambino ha una mente capace di assorbire cognizioni e il potere di istruire se stesso”. Precisa la Montessori che il bambino “apprende tutto inconsapevolmente, passando a poco a poco dall’inconscio alla coscienza, avanzando per un sentiero tutto gioia e amore”. Proprio dalla convinzione che “il bambino è dotato di poteri sconosciuti” la Montessori trae la conseguenza che “un avvenire luminoso” può essere ipotizzato a condizione che sia curato “lo sviluppo delle potenzialità umane”: questo “deve essere lo scopo dell’educazione”.

*Rigore epistemologico*, per dire che la Montessori insiste sulla *integralità* della conoscenza; a questo punta l’educazione cosmica, grazie alla quale, come ha ben sintetizzato Scocchera, si guadagnano la percezione e la consapevolezza del tutto, che dà significato e giustificazione a ciascuna parte, a cominciare dall’uomo. Da qui l’indicazione insolita che “l’alunno riceva contemporaneamente l’idea di tutte le scienze contenute nell’universo, non già con particolari e precisazioni, ma soltanto con un’impressione: si tratta di seminare le scienze in questa età, in cui esiste una specie di periodo sensitivo dell’immaginazione”.

*Responsabilità assiologica*, per dire che la Montessori insiste sulle *conseguenze* che provengono dai processi della conoscenza; il problema prioritario e primario è, pertanto, quello di permettere un corretto sviluppo del potenziale umano che è nel bambino. È, questa, una responsabilità degli educatori, il cui compito non è quello

di sostituirsi ai bambini, ma quello di essere accanto a loro, non è quello di fare al posto dei bambini, ma quello di permettere che i bambini facciano, guadagnando la propria autonomia per esercitare la propria responsabilità. Al riguardo così si esprimeva la Montessori ne *La mente del bambino*: “la nostra opera di adulti non consiste nell’insegnare, ma nell’aiutare la mente infantile nel lavoro del suo sviluppo. (...) Questa è la nuova via su cui si è messa l’educazione: aiutare la mente nei suoi diversi processi di sviluppo, secondarne le varie energie e rafforzarne le diverse facoltà”.

Per *concludere*, si potrebbe dire che l’educazione della mente è fattore imprescindibile per la *conquista della libertà* cui l’uomo è chiamato, perché (come diceva Laberthonnière) “l’uomo non nasce libero, ma libero di liberarsi”, cioè (come la tradizione del personalismo ha sempre insegnato) deve passare dalla mera *possibilità* di scegliere (libero arbitrio) alla effettiva *capacità* di scegliere (autonomia).

Ebbene, un tale processo di liberazione avviene, secondo la Montessori, attraverso *l’educazione della mente*, quando non sia intesa come un insieme di insegnamenti intellettualistici o moralistici (che sono poi facce della stessa medaglia adultistica) ma come sprigionamento del potenziale umano che è nel bambino, per cui il bambino chiede all’adulto: “aiutami a fare da me”. Per essere messo in condizione di “fare da solo” occorre rispettare i processi mentali, coltivando *ordine e disciplina, esattezza e precisione, concentrazione e laboriosità*, e con ciò si rende possibile non solo lo sviluppo della mente ma anche la crescita della persona nella sua integralità.

### **Nota bibliografica**

Tra le opere della Montessori segnaliamo: *La scoperta del bambino*, Garzanti, Milano 1970; *Il segreto dell’infanzia*, ivi 1969; *La mente del bambino. Mente assorbente*, ivi 1992; *Come educare il po-*

tenziale umano, ivi 1991; *Educazione per un mondo nuovo*, ivi 1992.

Si vedano anche le antologie: *Educazione alla libertà*, a cura di M.L. Leccese, Laterza, Bari 1968; *Il metodo del bambino e la formazione dell'uomo*, a cura di A. Scocchera, ONM, Roma; *Formazione dell'uomo e educazione cosmica*, a cura di G. Galeazzi, Quaderni del Consiglio regionale delle Marche, Ancona 2007.

Tra i volumi sulla Montessori segnaliamo: A. Scocchera, *Maria Montessori una storia per il nostro tempo*, Opera Nazionale Montessori, Roma 1997; *Maria Montessori. Quasi un ritratto inedito*, La Nuova Italia, Firenze 1990; Aa. Vv., *Maria Montessori e il XX secolo*, "Vita dell'infanzia", 2001, n. 5-6.

Per il tema della libertà, segnaliamo: Aa. Vv., *La libertà nell'educazione*, a cura di R. Fornaca, Paravia, Torino 1974; Aa. Vv., *Per una libertà responsabile*, a cura di G. L. Brena e di R. Presilla, Messaggero, Padova 2000, in particolare: L. Alici, *Metamorfosi della libertà tra moderno e postmoderno*, pp. 62-67; Aa. Vv., *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, a cura di F. Botturi, Vita e Pensiero, Milano 2003, in particolare: F. Botturi, *L'ontologia dialettica della libertà*, pp. 125-147; Aa. Vv., *Il mondo e noi*, in particolare: S. D'Agostino, *Polisemia dialettica della libertà*, pp. 37-48; A. Berge, *La libertà nell'educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1972; I. Berlin, *Libertà*, Feltrinelli, Milano 2005; J. Maritain, *Per una filosofia dell'educazione*, a cura di G. Galeazzi, La Scuola, Brescia 2000.

## IL VALORE DELLA BELLEZZA NELL'OPERA DI MARIA MONTESSORI

Al tema della bellezza la Montessori non ha dedicato alcuna specifica opera, così come non ha riservato una specifica trattazione alla educazione estetica. Non solo: anche nella pur estesa bibliografia sulla Montessori non sembra si sia prestato attenzione a questo aspetto. Eppure non esiterei a dire che quello della bellezza è questione che, per quanto indirettamente, attraversa tutti gli scritti montessoriani, in ogni caso è tema, a ben vedere, cruciale per comprendere l'intero pensiero della Chiaravallese, come cercherò di mostrare.

A tal fine ho strutturato la relazione in quattro parti: nella *prima* e nella *seconda* mi propongo, rispettivamente, di chiarire il senso filosofico della proposta montessoriana, e di richiamare il dibattito attuale sulla bellezza; nella *terza* e nella *quarta* parte mi propongo, rispettivamente, di precisare l'idea di bellezza in riferimento agli elementi costitutivi del sistema montessoriano, e di evidenziare il legame che in esso si può rintracciare tra bellezza e educazione cosmica.

### **La questione antropologica**

Non esitiamo a dire che è la *prospettiva antropologica* a caratterizzare tutta l'opera della Dottoressa, precisando che tale preoccupazione antropologica si presenta con alcune *peculiarità*, che contribuiscono a connotare in modo originale la sua posizione. Innanzi tutto, è da evidenziare che *l'approccio* all'antropologia si caratterizza nella Montessori per essere, sì, scientifico ma anche filosofico e religioso. Possiamo aggiungere che il tema dell'uomo è affrontato non in astratto, ma a partire da quelle *particolari condizioni* in cui l'umanità non è ancora riconosciuta e rispettata completamente,

vale a dire le condizioni della donna, dell'operaio, del disabile e del bambino.

Ed è all'*infanzia* che la Montessori ha legato il suo nome, avendo ad essa prestato un'attenzione divenuta nel tempo totalizzante, in quanto l'*infanzia* viene considerata non semplicemente un'età della vita umana, bensì il luogo privilegiato per cogliere la *condizione umana*, e per fissare la logica del suo *sviluppo*. In tale ottica la questione dell'*infanzia* si configura come la questione antropologica *tout court*, in quanto pone a ben vedere il problema della *natura umana*, e lo pone non come determinazione di uno *stato originario*, cui tornare, bensì come *traguardo* verso cui tendere. Ecco perché l'antropologia montessoriana riserva tanta importanza al ruolo della pedagogia, intesa come "aiuto alla vita", cioè come contributo alla persona affinché realizzi il proprio sviluppo normale.

In questo senso, si può anche affermare che l'antropologia montessoriana è finalizzata all'avvento di un *nuovo umanesimo*, dalla Montessori presentato come una inedita indicazione di ciò che l'uomo deve fare per essere all'altezza dei compiti cui di volta in volta è chiamato, e che al momento attuale sono decisamente nuovi a causa dell'alto sviluppo scientifico, tecnico e tecnologico, che l'uomo stesso ha prodotto. Da qui il concetto di "*Supernatura*", e l'imperativo a costruirla per rispondere alle sfide della nuova situazione epocale, in cui l'uomo si trova, e che, attualmente, è caratterizzata da un *gap* tra lo sviluppo tecno-scientifico e lo sviluppo etico-spirituale. Pertanto, non ha nulla di nostalgico l'umanesimo prospettato dalla Montessori; si tratta, infatti, di un'impostazione affatto inedita, che viene presentata senza cedimenti al moralismo e al velleitarismo, ma indicando chiaramente e concretamente quali siano le condizioni per l'avvento di un tale umanesimo.

Ne consegue che la riflessione sull'*infanzia* e sulla sua educazione è tutt'altro che una questione settoriale, ha invece la portata di un discorso complessivo sulla persona umana, come appare chiara-

mente nell'idea di *missione cosmica*, alla quale l'uomo è chiamato, per cui occorre farne il creatore di una *Supernatura*, e questa può realizzarsi a condizione che si attui una rinnovata alleanza tra natura e umanità.

A tal fine la Montessori ha richiamato l'importanza di un valore che, invece, è stato finora trascurato: quello della *fratellanza*; tanto che se ne è parlato come del "principio dimenticato", rispetto ai principi di libertà e di eguaglianza, che peraltro si possono conciliare proprio grazie alla *fratellanza*. Questa è qualcosa di più della cooperazione, giacché fa riferimento alla struttura stessa della persona prima ancora che al suo impegno operativo, ha, cioè, una valenza ontologica più che funzionale. Ebbene, ci sembra che verso un tale ideale abbia puntato la Montessori, la quale appare, quindi, come espressione non tanto della modernità (liberale o libertaria ovvero egualitaria o egualitarista) quanto di una postmodernità, che guarda all'uomo senza discriminazione alcuna, rivendicando l'unità della specie umana, la possibilità che essa sia solidale in termini rispettosi delle differenze di genere, di generazione e di genealogia.

Da qui l'imperativo che scaturisce dalla riflessione montessoriana: coniugare la rivendicazione dell'*unità* con la salvaguardia del *pluralismo*, a cominciare da quello individuale, nella consapevolezza che la pari *dignità* della persona umana, se non vuole essere una mera enunciazione, deve essere riconosciuta e rispettata nelle *diversità* personali e relazionali. Queste diversità (da non confondere con le disuguaglianze, che sono sempre da combattere e che sono incompatibili con la dignità umana e con il perseguimento del bene comune) configurano il pluralismo come condizione per un effettivo personalismo.

Ecco, dunque, il carattere essenziale della *nuova antropologia* secondo la Montessori: il riconoscimento che gli uomini appartengono ad un'unica razza, quella umana, e che le diversità loro proprie costituiscono una ricchezza, per cui sono chiamati a operare insie-

me per la costruzione di una civiltà propriamente umana. Tale è la civiltà se è in grado di rendere l'uomo all'altezza dei rinnovati compiti che l'attendono, e che la sua stessa natura gli indica; infatti, è la natura stessa dell'uomo ad orientare, quando non è ostacolata, in direzione di una *espansività*, che porta a connotare come *educazione cosmica* la formazione a cui l'uomo deve dedicarsi.

Quanto abbiamo detto fornisce l'orizzonte che permette di cogliere l'idea di bellezza presente nel progetto montessoriano, un'idea che la colloca con una posizione originale nel dibattito sulla bellezza. Mi sembra pertanto utile fare riferimento all'attuale dibattito riguardo alla bellezza, per mostrare che oggi la bellezza è al bivio; successivamente cercherò di mostrare come la Montessori aiuti a fare una scelta umanistica, un'opzione che attualmente è riproposta in alternativa al nichilismo, "l'ospite inquietante" di cui parlava Nietzsche, e che è stato richiamato da Heidegger, e che recentemente è stato fatto oggetto di riflessione (nell'omonimo libro) da parte di Umberto Galimberti con riferimento specifico ai giovani.

### **Il dibattito sulla bellezza**

Nell'attuale dibattito sulla bellezza, è ricorrente un invito (e che esso provenga da punti di vista diversi rende la concordanza decisamente significativa), quello di "*distinguere la bellezza vera da quella falsa*", come ha affermato lo scrittore e pensatore cino-francese François Cheng (nella prima delle *Cinque meditazioni sulla bellezza*). Lo stesso autore (nella terza di queste *meditazioni*) distingue tra la "bellezza che ha a che fare con la dimensione dell'aver" e la "bellezza che ha a che fare con l'Essere": mentre questa è "slancio verso la pienezza dell'Essere", quella, che è "onnipresente nelle società consumistiche", è "basata sulla mera combinazione di elementi esterni o costituita interamente di artifici", è "una bellezza che corre il rischio di essere strumentalizzata per produrre inganno, adulazione o dominio". Secondo Cheng (nell'opera citata) l'essenza

della bellezza è da identificare nell'apertura al mistero, allo stupore, all'assoluto, perché il bello è "qualcosa che stupisce in virtù del suo enigmatico splendore che abbaglia e che soggioga. L'universo cessa allora di apparire come un mero dato; si rivela come un dono che stimola la riconoscenza e la celebrazione". Ma è con alcuni filosofi italiani contemporanei che vorremmo precisare in che senso si debba oggi parlare di *bellezza al bivio*.

Infatti, con Stefano Zecchi, si potrebbe dire che la bellezza ha due configurazioni: da una parte, la "*bellezza-simulacro*" e, dall'altra, la "*bellezza-simbolo*", per dire, rispettivamente la bellezza spuria e la bellezza autentica. Ha precisato questo autore (ne *Il brutto e il bello*): "l'immagine della bellezza sotto forma di simulacro" è quella "di cosa da usare e consumare". Ma è una "caricatura" della bellezza quella che ne viene presentata nell'ottica dell'edonismo e del consumismo; è una bellezza degradata, mercificata e strumentalizzata, una bellezza tutta *appariscente e apparente*. Per questo si può dire che "nella nostra modernità la bellezza tramonta: certo, rimane una parola che tutti pronunciano e discutono, ma è separata dal vero, dal giusto e dal bene e viene confinata in un angolo accogliente e senza valore: l'effimero. Così la bellezza diventa consumo, moda, cioè una rapida variazione di immagini che non crea reali differenze di valori e di significati".

Addirittura, mai come nel Novecento, "è stata tanto accanita la lotta contro la bellezza, per sottrarle il suo valore di verità, riducendola a cosa priva di reale significato nelle dinamiche sociali e allontanandola dalla sua dimora naturale, cioè dall'arte. Le ragioni di questo attacco al millenario valore simbolico della bellezza sono numerose, ma tutte confluiscono nella volontà nichilista di esercitare la critica senza impegnarsi in una proposta di senso, in una visione del mondo". Si tratta di "un nichilismo che ha annientato ogni intuizione creativa, che ha sostenuto l'infondatezza dell'idea di verità, di giustizia, di bene", riservando alla bellezza "un posto tra le

mille cose inutili alla vita: è stata confinata nell'effimero, nel futile, nel decorativo, in tutto ciò che è maschera, parodia della realtà”.

Pertanto, lo stesso Zecchi, denuncia la banalizzazione che della bellezza viene fatta oggi: la *società dei consumi*, la *società dello spettacolo* produce in modo più superficiale l'involgarimento, e in modo più profondo il nichilismo: in tutti i casi si verifica la *separazione* tra il bello da una parte e il vero e il bene dall'altra, svuotando la bellezza del suo senso più proprio. Ne consegue che, invece di estetizzarci, cioè di renderci sensibili, ci anestetizza, ossia ci rende insensibili, e così quella del vero e del bene è sempre meno un'esigenza sentita. Invece, come ha sottolineato Zecchi (ne *Il bello e il brutto*), “parlare di bellezza significa non temere il dubbio, ma continuare a interrogarci con ostinato amore sul senso di ciò che vediamo. La bellezza non è semplicemente l'armonia o la perfezione della forma: provoca e sollecita l'intelligenza a scoprire il segreto in cui si cela; essa non è al termine di un processo, ma è l'origine che mette in cammino il pensiero”. Ecco perché, di fronte ad una società antiumanistica e nichilista, che “spettacularizza tutto e omologa ogni cosa, in grado di assorbire ogni tentativo di opposizione, facendolo proprio”, c'è bisogno (sostiene Zecchi ne *Le promesse della bellezza*) “di nuovi simboli e di nuova bellezza e di riconoscere sempre di nuovo il fondamento teologico della bellezza mondana, che la preserva dalla disgregazione, che non la lascia cadere nell'effimero”. Si tratta di un fondamento che, secondo questo filosofo, è *teologico* nel senso che “può essere interpretato come l'eterno nella finitezza della vita, come spiritualità, essenza vera nella materialità della forma”.

Un altro filosofo che ha denunciato il pericolo del nichilismo per la bellezza è Sergio Givone che (in *Prima lezione di estetica*) ha espresso la convinzione che la nostra civiltà degrada il bello ad artificiosa cosmesi, riducendo nella moda la bellezza a realtà mercantile, mentre l'autentica bellezza ha una portata ontologica e antropologica, come sostiene questo autore (nell'opera citata), muovendo

dalla dimensione estetica. La sua tesi di fondo è che senza bellezza non c'è verità, e solo nella verità inconcettuale e incostruibile del senso estetico è possibile trovare quel senso comune che ancora può alimentare un vivere sociale reciproco e libero. Secondo Givone l'esperienza estetica (più di quella pratica o teoretica) è *libertà originaria*, propria dell'essere stesso, presente in ogni realtà. È esperienza di libertà. Pertanto, la bellezza salverà il mondo solo nel farsi memoria della vita offesa e paradossalmente assieme, cioè, anche tragicamente, nell'essere rivelazione dell'abissale libertà presupposta veritativamente all'uomo, così sensibile da lasciarsene stupire.

Seppure da un altro punto di vista, anche Franco Rella (ne *L'enigma della bellezza*), interrogandosi su “quali forme il pensiero ha bisogno per pensare la realtà del mondo e la realtà dei soggetti nel mondo”, ha affermato che il *pensiero della bellezza* ci ha insegnato questo: “molto su di noi e sul nostro destino possono dirci i concetti, ma i concetti non esauriscono la ragione, il pensiero, e nemmeno l'esperienza della realtà”, per cui “soltanto un pensiero che si muova attraverso concetti e figure può proporci la forma in cui queste due esperienze si diano come una esperienza complessa del mondo”.

Pure su un altro versante, quello religioso, è dato di rintracciare una crescente consapevolezza del ruolo della bellezza nel processo di umanizzazione dell'uomo, come alcuni documenti e alcuni testi hanno bene evidenziato: pensiamo al *Messaggio agli artisti* dei Padri conciliari del Vaticano II, al *Discorso agli artisti* di Paolo VI, alla *Lettera agli artisti* di Giovanni Paolo II, al *Discorso agli artisti* di Benedetto XVI; pensiamo ai contributi di teologi come Hans Urs von Balthasar, Bruno Forte, Pier Angelo Sequeri, per limitarci solo ad alcuni nomi più noti.

Senza entrare nel merito, qui interessa rilevare la convergenza di interesse e di preoccupazione tra *pensiero filosofico e pensiero religioso* sulla portata veritativa e valoriale della bellezza. Tanto più che di fronte ad una società “anestetizzata” c'è bisogno dell'esercizio della

criticità e della creatività: sono, queste, facce della stessa medaglia, e stanno a indicare la capacità di giudizio e la conseguente assunzione di responsabilità. La bellezza, la vera bellezza, rappresenta in questa direzione un'autentica sfida.

Dunque, il *bivio* è tra la falsa bellezza e la vera bellezza, tra la bellezza spuria e la bellezza autentica, tra la pseudo-bellezza e la bellezza-valore. Ed è importante notare che, a monte di queste due concezioni della bellezza, ci sono a ben vedere *due concezioni della vita e dell'uomo*: quella *estetizzante, nichilista*, che *isola* la bellezza dal vero e dal bene riducendola a "simulacro", e quella *umanistica, personalistica*, che *collega* la bellezza al vero e al bene configurandola come "simbolo": nel primo caso, la bellezza è separata ed effimera, mentre, nel secondo caso, è connessa e stabile. Al riguardo si potrebbe utilizzare l'immagine delle "tre sorelle", per cui verità, bontà e bellezza sono come tre sorelle, per dire che sono inseparabili: dividerle o, addirittura, contrapporle significa precludersi la possibilità di capirle e di conciliarle, fuor di metafora, se si trascura la bellezza, si compromette la bontà e la verità. Ebbene, la *bellezza in senso autentico* è la bellezza nella molteplicità dei suoi significati: *estetico*, per dire la bellezza naturale, umana e artistica; ed *essenziale* per dire la bellezza come splendore della verità, come profumo della bontà, e come fioritura dell'esistenza. Dunque, per comprendere appieno la bellezza bisogna riconoscere la sua portata estetica, senza peraltro misconoscere la sua valenza veritativa e valoriale.

### **La bellezza nella pedagogia montessoriana**

Dopo quanto abbiamo detto sul nuovo umanesimo che caratterizza il pensiero montessoriano, e sul dibattito relativo alla bellezza oggi, possiamo ora enunciare la nostra tesi, vale a dire che nell'opera montessoriana è presente un ricco *messaggio di bellezza*, con cui torna utile confrontarsi proprio oggi. Infatti, nella Montessori l'idea di bellezza ha un significato non solo *estetico*, ma anche *noetico* ed

*etico*, e nel tenere unite queste tre dimensioni la Montessori offre una inedita idea di *bellezza* collegata alla *verità* e al *bene*.

Appartiene alla tradizione filosofica la configurazione del vero, del buono e del bello come *trascendentali*, intesi in senso ontologico nella classicità e in senso antropologico nella modernità; si tratta, però, di una connotazione che tende ad essere rifiutata da gran parte della contemporaneità. Invece la Montessori torna a collegare il bello, il vero e il bene, e a considerarli come i “fondamentali” dell’esistenza; in particolare si fa assertrice di una concezione organica della bellezza, considerata oltre che nella sua dimensione artistica anche e soprattutto in quella cognitiva e sociale, tant’è che i principali aspetti della sua pedagogia - il bambino, l’insegnante e la scuola - sono connotati in termini di bellezza, se sono correttamente intesi. Riportiamo alcune citazioni per esemplificare.

Scrivono la Montessori: “Il *bambino* ci si mostra come la più grande e consolante meraviglia della natura. Noi ci troviamo al cospetto di un essere da considerare non più indifeso, simile ad un vuoto ricettivo che aspetta di essere riempito con la nostra saggezza, ma un essere la cui dignità aumenta nella misura in cui noi lo consideriamo colui che costruisce la nostra stessa mente (...) la più grande meraviglia dell’universo: l’essere umano” (MB).

E’ evidente in questa affermazione che la Montessori rovescia il tradizionale modo di intendere la bellezza del bambino, in quanto essa è legata alla sua dignità di persona umana: persona non in potenza ma in atto, addirittura fondamento delle altre età della vita, per cui il bambino viene anche definito “padre dell’adulto” o “padre dell’uomo” o “lavoratore che produce l’uomo”, per cui invitava a “meditare perché il bambino, che chiude in sé il segreto della nostra natura, divenga il nostro maestro” (SI). Al riguardo vorremmo far nostra l’osservazione che Mauro Laeng espresse al Congresso internazionale di Chiaravalle del 2000 su *Maria Montessori e il XXI secolo*: “Per la educatrice il bambino è portatore di una sanità e di una

bellezza intrinseca, che non deve essere guastata da false aggiunte”.

Anche l'*insegnante* deve essere bello, di una bellezza che esprime la consapevolezza del suo compito, che non è quello di costruire il bambino, bensì di farsi cooperatore del bambino costruttore dell'uomo. In questa ottica siamo agli antipodi del maestro “faccendiere”, come lo ha definito la Montessori. Al riguardo Scocchera (in *Maria Montessori, una storia per il nostro tempo*) ricorda quanto la Montessori desiderasse che l'insegnante “fosse fiero, attraente, elegante”, superando la “condizione di cittadino depresso, impaurito e dimesso”.

Infine, in *Come educare il potenziale umano* la Montessori dichiara che “le scuole dovrebbero essere istituzioni che aiutano la bellezza, perché la bellezza è un indice di condizioni sane”. Buone condizioni di vita producono la bellezza e ottenere questa armonia è uno degli scopi del metodo Montessori.

In ogni caso risulta chiaro che nella Montessori non c'è assolutamente una concezione meramente estetica o, peggio, estetizzante della bellezza, bensì una concezione che lega la bellezza al bene e al vero. Dunque, la bellezza cui la Montessori fa riferimento è una bellezza *non estrinseca*, nel senso che si *aggiunge* estrinsecamente in modo decorativo, bensì *intrinseca*, nel senso che è costitutiva di persone e cose, quando sono viste nella loro peculiarità e nella loro relazione; in questa ottica potremmo definire la bellezza montessoriana come “ontologica”, senza però attribuire al termine una valenza metafisica, ma solo per evidenziare che essa è propria di persone e cose, quando sono considerate le une e usate le altre nella loro condizione di “normalità” o di “normalizzazione”.

### **Bellezza e educazione cosmica**

Si potrebbe allora dire che la bellezza, cui la Montessori fa riferimento, è una bellezza non “*cosmetica*”, bensì “*cosmica*”, non s'iscrive nell'orizzonte dell'*avere*, bensì dell'*essere*: è - potremmo dire - la

rivelazione dell'*ordine*, che caratterizza la realtà, per cui - come ha sintetizzato Augusto Scocchera in *Maria Montessori, una storia per il nostro tempo* - "ogni cosa, ogni parte, è abbracciata dall'altra e soltanto la loro relazione o il loro legame dà significato a ciascuna di esse".

Ebbene, in questa rete di connessioni si colloca la relazione del bambino con la realtà. Al riguardo la Montessori non ha esitato a parlare di *amore*, precisandone il significato; così si esprime ne *Il segreto dell'infanzia*: "può infatti considerarsi come un amore per l'ambiente quell'impulso irresistibile che nel corso dei periodi sensibili unisce il bambino alle cose. Non si tratta del concetto che si ha comunemente dell'amore indicando con tale parola un sentimento emotivo: è un amore d'intelligenza, che vede, osserva e amando costruisce. Quell'ispirazione che spinge i bambini ad osservare si potrebbe chiamare, con un'espressione dantesca, *intelletto d'amore*".

Alla luce delle accennate considerazioni montessoriane si potrebbe riscrivere il platonico mito di Eros come mito di Eros-Logos che dalla bellezza è suscitato in senso *estetico* riguardo all'*armonia* e all'*equilibrio*, in senso *teoretico* riguardo all'*ordine* e all'*esattezza*, e in senso *etico* riguardo alla *concentrazione* e all'*amore*. Proprio questa triplice valenza anima l'idea di "*educazione cosmica*", cui la Montessori ha riservato una crescente importanza, e che è caratterizzata dal senso della *relazione organica* che si coniuga con il *rispetto antropologico*, il *rigore scientifico* e la *responsabilità etica*, e potremmo dire che le quattro categorie di relazione, rispetto, rigore e responsabilità sono le condizioni perché si possa cogliere il complesso senso della bellezza per la Montessori. Per esemplificare faremo ora una serie di citazioni relative all'educazione cosmica, operando una serie di sottolineature che ne evidenziano il nesso con l'idea montessoriana di bellezza.

*Sul piano ontologico*, la Montessori ritiene che "lo scopo della vita sia quello di obbedire all'occulto comando che *armonizza* il tutto

e tende a creare un mondo migliore. Il mondo non è stato creato per il nostro piacere; piuttosto noi siamo stati creati per evolvere il mondo” (EMN).

*Sul piano antropologico*, ciò richiede la creazione di quella che la Montessori chiama “Supernatura” nel senso che l’uomo è chiamato a costruire “un nuovo mondo *meraviglioso* che supera e si sovrappone alle *meraviglie* della natura”.

*Sul piano sociale*, la Montessori, auspicava “una nuova morale” capace di ispirare “alle generazioni future il sentimento dell’amore non più soltanto per la patria, ma per l’umanità intera” (IA).

*Sul piano pedagogico*, si realizza una “educazione cosmica” del bambino “offrendogli *la visione del tutto*” (EPN).

Dunque il pensiero della Dottoressa veicola un *nuovo umanesimo*, in quanto offre una concezione del mondo e dell’uomo, della natura e della vita; in particolare, la riflessione montessoriana approfondisce originalmente, in termini certamente pedagogici, i cardini di tale umanesimo, individuati nel sapere scientifico, nell’agire responsabile, nel fare operoso, e nell’essere solidale. Ebbene, trasversale a questi aspetti risulta essere il tema della bellezza, che segnala se l’impostazione assunta è congrua oppure no. In questo senso, più che un aspetto che si aggiunge ad altri, quello della bellezza appare come la dimensione rivelativa di una corretta antropologia.

Con questo spirito la Montessori (FU) auspicava che la società *liberasse* i bambini “prigionieri della civiltà preparando per loro un *mondo* adatto ai loro bisogni supremi, che sono bisogni psichici”. Pertanto (ed è ammonimento sulla cui attualità non c’è bisogno di insistere) “uno dei lavori più urgenti della ricostruzione della società è la ricostruzione dell’educazione, che si deve fare dando ai bambini l’ambiente adatto alla loro vita. Ebbene, il primo ambiente è il mondo, e gli altri ambienti, come la famiglia e la scuola, devono corrispondere e soddisfare quegli impulsi creativi che tendono, sulla guida delle leggi cosmiche, a realizzare il perfezionamento umano”.

Si può pertanto affermare che *il perfezionamento umano* è al centro della filosofia montessoriana: e la bellezza ci sensibilizza ad esso, aprendoci allo stupore e all'amore per l'essere nelle sue molteplici e correlate espressioni. Il perfezionamento umano è obiettivo che va perseguito attraverso la scienza (*la guida delle leggi cosmiche*) e la pedagogia (*la ricostruzione dell'educazione*). Ecco il punto cruciale della questione: nella "scoperta del bambino" la Montessori giunge alla scoperta dell'uomo, e "la scoperta dell'uomo nel bambino è condizione per la ricostruzione dell'uomo nel bambino".

In questo senso è legittimo affermare che la questione antropologica è al centro del pensiero montessoriano, e al cuore di tale antropologia si trova una idea di bellezza non in termini estetizzanti bensì umanizzanti. È accaduto, così, che proprio una *pedagogia scientifica* come quella della Montessori abbia saputo - meglio di tante pedagogie "artistiche" ed "estetiche" - veicolare un'idea complessa di bellezza che montessorianamente si configura come splendore di umanità.

### **Nota bibliografica**

Opere di Maria Montessori (e sigle usate nelle citazioni): *Educazione e pace*, 1949; Opera Nazionale Montessori, Roma 2004 (EP); *La mente del bambino. Mente assorbente* (1949 in ingl.), Garzanti, Milano 1952, 1970 (MB); *L'autoeducazione nelle scuole elementari*, ivi, 1962 (ASE); *Come educare il potenziale umano*, ivi, 1970, 1992 (PU); *Educazione per il mondo nuovo*, ivi, 1970, 1991 (EMN); *La formazione dell'uomo*, ivi, 1970 (FU); *Dall'infanzia all'adolescenza*, ivi, 1970 (IA); *Il segreto dell'infanzia*, ivi, 1999 (SI); *Il metodo del bambino e la formazione dell'uomo*. Scritti e documenti inediti e rari a c. di A. Scocchera, Opera Nazionale Montessori, Roma 2002 (MBFU)

Scritti su Maria Montessori: Aa. Vv., *La formazione dell'uomo*

*nella ricostruzione mondiale*, Atti dell'VIII Congresso Internazionale, EOM, Roma 1950; Aa. Vv., *Maria Montessori e il XXI secolo*, Atti del Congresso internazionale del 2000, in "Vita dell'infanzia" 2001, n. 5-6, pp. 45-57; ; A. Scocchera, *Maria Montessori. Quasi un ritratto inedito*, La Nuova Italia, Scandicci 1990; Id., *Maria Montessori una storia per il nostro tempo*, ONM, Roma 1997; A. Capitini, *Sul concetto di liberazione nel pensiero educativo della Montessori*, Pacini Mariotti, Pisa 1955; A. Attisani, *Maria Montessori e l'educazione nuova*, in Atti dell'XI Congresso internazionale Montessori, Vita dell'infanzia, Roma 1959; A. Negri, *Puer faber, piano cosmico e lavoro umano in Maria Montessori*, in Aa. Vv., *Maria Montessori e il XXI secolo*, Atti del Congresso internazionale del 2000, in "Vita dell'infanzia" 2001, n. 5-6, pp. 45-57.

Opere sul tema della bellezza; U. Eco (a cura di), *Storia della bellezza*, Bompiani, Milano 2004; J. Maritain, *L'intuizione creativa nell'arte e nella poesia*, Morcelliana, Brescia 1957; F. Rella, *L'enigma della bellezza*, Feltrinelli, Milano 2006; Id. (a c. di), *Bellezza e verità*, Feltrinelli, Milano 1990; E. Bodei, *Le forme del bello*, Il Mulino, Bologna 1995; S. Zecchi, *La bellezza*, Bollati Boringhieri, Torino 1990; Id., *Il bello e il brutto (nella vita, nella politica, nell'arte)*, Mondadori, Milano 1995; Id., *Le promesse della bellezza*, Mondadori, Milano 2006; S. Givone, *Prima lezione di estetica*, Laterza, Roma-Bari 2006; P. N. Evdokimov, *Teologia della bellezza. Arte dell'icona*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002; H. von Balthasar, *Gloria. Un'estetica teologica*, Jaca Book, Milano 1985, vol. I; B. Forte, *La porta della bellezza. Per un'estetica teologica*, Morcelliana, Brescia 1999; P. A. Sequeri, *L'estro di Dio*, Morcelliana, Brescia 2004.

# MARIA MONTESSORI PER UNA FILOSOFIA DELL'EDUCAZIONE INTERCULTURALE

## **Questione interculturale e questione antropologica**

Vorremmo iniziare prendendo le distanze da quello che ci sembra un modo riduttivo, se non fuorviante, di porre la “questione interculturale”, cioè di legarla solo o soprattutto ad una “contingenza storica”, e di considerarla pertanto come fenomeno (positivo o negativo, a seconda delle valutazioni) di natura “congiunturale” anziché “strutturale”. Così facendo, si punta lo sguardo solo su una dimensione (per quanto reale e attuale) della questione, ma non se ne coglie l'essenza.

Da qui la tendenza ad elaborare tutta una serie di impostazioni pratiche, con cui cercare di far fronte alla concreta situazione, che non è tanto percepita come *emergente* quanto avvertita come *emergenza*. Proprio questo, però, sbilancia l'approccio al problema, considerato come una “necessità” del momento; un problema cui non si ritiene di potersi purtroppo sottrarre, quindi una situazione che non si sceglie, ma si subisce, e in termini più emozionali che non razionali.

Tutto ciò altera la considerazione della questione interculturale, che viene così enfatizzata da alcuni e demonizzata da altri. Onde evitare e l'uno e l'altro pericolo, c'è bisogno di “ripensare” la questione interculturale, per coglierne la sua portata propriamente antropologica.

Riteniamo che, per ripensare la questione interculturale, sia necessario collocarla nell'orizzonte della “questione antropologica”: il che significa mettere l'accento su ciò che accomuna gli uomini (la dignità) e su ciò che li differenzia (le diversità individuali e cultura-

li), anzi, e meglio, significa cogliere ciò che li differenzia nell'ambito di ciò che è loro comune.

A tal fine occorre anzi tutto insistere sulla *dignità*, vale a dire sul principio (sintetizzato da Kant) che “l'uomo è sempre fine e mai puro mezzo”. È, peraltro, da aggiungere che la rivendicazione della dignità umana non va fatta in termini astratti. Infatti, il modo efficace di salvaguardarla è quello di rispettarla nella concreta *individualità* (originale e relazionale) di ciascuna persona.

Ciò porta a mettere l'accento sulla categoria di *differenza*, per mostrare che essa è *costitutiva* della persona sia a livello individuale (le diversità sono “intraindividuali” e “interindividuali”) sia a livello culturale (in senso “diacronico” e “sincronico”). Se sono prese per se stesse, tali diversità danno luogo alla *frammentazione*; se invece sono collocate nell'orizzonte della comune dignità costituiscono una *ricchezza* per la persona e per la società. Al riguardo è da precisare che non l'utopistica assenza di conflitti, bensì la capacità di volta in volta di risolverli senza fare ricorso alla violenza (palese e occulta) costituisce il modo adeguato di rispettare la *dignità* non meno che la *diversità*.

È pertanto legittimo affermare che la categoria di *differenza* va vista in collegamento con la categoria di *dignità*. Possiamo precisare che la dignità costituisce la dimensione *trascendentale* della persona, mentre la diversità ne rappresenta la dimensione *empirica*. Siamo quindi convinti che non s'insisterà mai abbastanza sulla necessità di tenere sempre presente che le persone sono, nello stesso tempo, “uguali e diverse”.

Ecco il *paradosso della persona*, e volerlo evitare togliendo di mezzo uno dei due termini significa tradire la persona, la cui dignità non è compromessa dalla differenziazione. Anzi, possiamo affermare che il trascurare la diversità porta alla rivendicazione solo formale della dignità umana: è, questa, la *retorica*, in cui cade un certo personalismo; e il collocare le diversità fuori dell'orizzonte della

dignità significa trasformarle in disuguaglianze: è, questa, la logica dell'*individualismo*. Vanno, quindi, coniugate insieme le categorie (dignità e diversità) che definiscono la persona: il fondamento è da porre nella dignità, che va colta nelle diversità individuali e relazionali, le quali contrassegnano concretamente la persona.

Abbiamo voluto richiamare questi aspetti, evidenziati da alcuni personalismi filosofici e da alcune personologie scientifiche, in quanto riteniamo che la “questione interculturale”, per essere affrontata correttamente, vada colta nell’orizzonte della “questione antropologica” e non ridotta a mera “questione sociale” più o meno legata a contingenze, pur epocali. Siamo convinti che, quando si prende coscienza della connotazione ontologica della persona, per cui la diversità appare costitutiva della persona non meno della sua dignità, risulta più facile accettare le diversità a livello sociale: diversità che, quindi, si configurano a livello *strutturale*, prima ancora che *coniunturale*.

Certo la dimensione “coniunturale” può essere più evidente in certi momenti storici, allorché le differenze si acutizzano, e la loro influenza sulla convivenza civile si accentua, e di tutto questo bisognerà ovviamente tenere conto, senza però perdere di vista che “multiculturale” è la condizione di normale convivenza, mentre “monoculturale” è solo una pretesa identitaria, artificiosamente elaborata, passando sotto silenzio le differenze che (inevitabilmente) ci sono, non solo tra le culture ma anche all’interno della stessa cultura. Dunque, per quanto la contingenza storica possa accentuare il pluralismo, non si deve misconoscere che, esso, in radice, ha una valenza antropologica: il pluralismo inerisce alla persona, la cui dignità è indisciungibile dalla differenti individualità che la incarnano.

A questo punto possiamo affermare che, se correttamente intesa, la diversità “interindividuale” e “interculturale” non compromette l'*unità*, né la diversità “intraindividuale” e “intraculturale” compro-

mette la *identità*; tali diversità, se non sono esasperate, caratterizzano in senso arricchente la persona e la società, evidenziandole nella loro dimensione complessa e dinamica. Potremmo anche dire (se non sembrasse un giuoco di parole) che nella persona si realizza “il plurale del singolare”, e nella cultura “il singolare del plurale”.

È, dunque, nell’orizzonte dell’ontologia della persona, che il *pluralismo* si rivela elemento costitutivo della persona stessa e delle comunità in cui essa si realizza. Quindi, il fatto che le culture (etnie, religioni ed etiche) appaiano multiformi non deve stupire: compito dell’uomo è “abitare” il pluralismo, senza cedere ad alcuna forma di “etnocentrismo” sociale, di “fondamentalismo” religioso, o di “imperialismo” etico: forme diverse ma ugualmente pericolose, riconducibili alla categoria del “razzismo” (in senso lato), contro cui l’uomo deve fare instancabilmente la sua battaglia in nome della *comune umanità* che nessuna differenza può mettere in discussione.

Tenendo fermo questo denominatore comune, condizione (necessaria ma non sufficiente) per evitare la conflittualità tra le culture, passiamo a puntualizzare la *tipologia delle relazioni* che tra esse possono instaurarsi. Al riguardo, vorremmo applicare alle culture l’impostazione epistemologica che è stata adottata per le discipline. Queste possono essere semplicemente riconosciute nella loro *molteplicità* (è il livello della “multidisciplinarietà”) ovvero possono essere poste in diverse forme di relazione: da quella *strumentale* (a carattere sussidiario e caratterizzata da discipline al servizio di altre: è il livello della “pluridisciplinarietà”), a quella *collaborativa* (a carattere paritetico e finalizzata alla soluzione di problemi: è il livello della “interdisciplinarietà” propriamente detta) fino a quella della *ibridazione* (a carattere creativo e che dà luogo a nuove discipline: è il livello della “transdisciplinarietà”). Ebbene, pensiamo che si possa applicare un tale schema anche alle relazioni tra le culture, per cui individuiamo quattro forme di relazione: la prima si limita a rico-

noscere la semplice *presenza* di culture diverse: è la “multiculturalità”; la seconda consiste nell’*inserimento* di una cultura in un’altra: è la “pluriculturalità”; la terza è data dalla *integrazione* di una cultura con un’altra: è la “interculturalità”; la quarta, infine, è da vedere nella *interazione* di una cultura con un’altra: è la “transculturalità”.

Risulta evidente che, sia nel caso delle discipline sia in quello delle culture, siamo in presenza di una dialettica tra “pluralismo” ed “unità”, una dialettica che, però, non si risolve con l’acquisizione di una unità che elimina il pluralismo: il caso delle discipline è emblematico; infatti, al quarto livello, quello della ibridazione, si producono nuove discipline di frontiera, per cui si può ben dire che l’istanza di unità, alla base del lavoro interdisciplinare, porta ad accrescere il pluralismo, che peraltro motiva ulteriore ricerca di unità e così via dicendo. Un tale *paradosso epistemologico*, messo in evidenza nelle discipline, si ritrova anche nell’ambito delle culture, come mostra l’antropologia individuale e quella sociale. Anche a livello culturale, infatti, l’esigenza di unità non conclude con una cassazione del pluralismo, bensì con un suo sviluppo, che, per quanta unità consegua, la supera, eppure continua a ricercarla.

Questa logica non è né contraddittoria né inconcludente, e può essere compresa, se si fuoriesce da una impostazione che contrappone *unità* e *pluralismo*: non sono da intendere in senso alternativo o sostitutivo, bensì in modo complementare e circolare. La cosa è possibile a condizione di intendere l’unità come “unitarietà”, non “unicità” (o uniformità), e il pluralismo come “differenziazione”, non “particolarismo” (o frammentazione). Ciò significa che opposizione c’è, se dell’unità si ha una concezione “univocista” e del pluralismo una concezione “equivocista”: allora i due termini risultano incompatibili. Diversamente, una concezione “articolata” dell’unità e una concezione “organica” del pluralismo sono senz’altro compatibili. La riflessione antropologica di tipo “personocentrico” mostra che, a livello individuale e sociale, sono da coniugare insieme digni-

tà e individualità, identità e alterità, uguaglianza e diversità.

Ne deriva il rifiuto di tutta una serie di atteggiamenti: dal demonizzare il pluralismo al considerarlo come qualcosa di eccezionale, dal valutarlo come sintomo di decadenza al giudicarlo come ostacolo per la stessa convivenza civile; bisogna, invece, considerarlo come del tutto normale, fondato com'è sulla stessa struttura della persona non meno che su quella della società in quanto composta di persone: il pluralismo non compromette la coesione sociale, ma piuttosto ne fa comprendere la complessità, e l'impegno che è richiesto per gestirla.

Da quanto detto dovrebbe risultare che il pluralismo ha una sua legittimità, e, se diventa fattore di disgregazione sociale, questo consegue al modo in cui viene inteso. Insomma, l'esito cui il pluralismo porta dipende da come è vissuto, per cui si può dire che il pluralismo mette di fronte ad un bivio: se all'interno di ciascuna cultura e tra di esse s'instaura una dialettica "virtuosa", ha luogo l'incontro e il confronto; diversamente si genera una situazione di rifiuto e di scontro di civiltà, Virtuosa è la dialettica all'insegna del *dialogo*, che comporta il reciproco riconoscimento, e si traduce nella *comprensione*, nella *conoscenza* e nella *comunicazione*, pur nel rispetto delle diverse identità.

Ecco perché delle due metafore con cui è stata espressa la interculturalità, vale a dire il "crogiuolo" (*melting pot*) e la "insalatiera" (*salad bowl*), è quest'ultima che ci sembra più pertinente, più congrua: essa non annulla le *identità*, ma le mette in *relazione*, in una relazione che le arricchisce non le annichilisce. L'idea del "calderone" in cui amalgamare le diverse culture può sembrare immediatamente più efficace, in realtà alla lunga non paga, e non paga in quanto produce una omogeneizzazione che sradica e anonimizza. La ricerca di ciò che è comune non va identificata con processi di massificazione, l'unità non è né artificiosa uniformità né forzato concordismo. L'interculturalità, che battesse le vie della spersona-

lizzazione, porterebbe, per così dire, ad una “aculturalità”, che mortifica la persona, la sua esigenza di radicamento, di impegno e di progettualità.

C’è invece bisogno di una interculturalità che sappia valorizzare l’uomo nella sua umanità, a partire dalla quale soddisfare le sue molteplici istanze: di memoria, di attenzione e di progetto. In questo senso si potrebbe, con altrettante immagini, parlare della necessità di rispettare l’uomo nella sua triplice dotazione: di “radici” per il passato, di “antenne” per il presente, e di “ali” per il futuro. La cosa è possibile se l’interculturalità realizza relazioni feconde, vale a dire se le culture s’incontrano con le loro *diversità* su un terreno *comune*, che altro non può essere se non quello della *comune umanità*: è nell’orizzonte della comune umanità che le diversità individuali (dell’individuo e degli individui) e le diversità culturali (delle etnie, delle religioni e delle etiche) non “impazziscono”, generando contrapposizioni escludenti e conflitti violenti.

### **Interculturalità tra filosofia e educazione**

Nel contesto di una antropologia personalista e comunitaria la “questione interculturale” si presenta finalmente per quello che può essere, vale a dire più una opportunità che un ostacolo, più una risorsa che un rischio. Occorre certamente saperla gestire, e in questa ottica un ruolo forte è chiamata a giocare *l’educazione*, con particolare riguardo quella dell’età evolutiva, ma senza dimenticare la formazione degli adulti. Si deve aggiungere che la concreta presenza di soggetti portatori di diverse culture, etnie, religioni ed etiche costituisce un’occasione preziosa *dal punto di vista sociale e educativo*, in quanto non consente di fare semplicemente discorsi edificanti e moralistici, ma obbliga ad esercitare concretamente il riconoscimento e il rispetto della dignità umana in ogni persona, a prescindere dalla sua diversificazione individuale, sociale, culturale, etnica, religiosa e morale.

La necessità di misurarsi con un'educazione interculturale in termini "di fatto" e non semplicemente "di principio", in termini concreti e vissuti e non semplicemente astratti e teorici, costituisce il banco di prova per verificare quanto il dichiarato rispetto per la dignità della persona sia fattivamente tradotto nella realtà quotidiana: le molteplici e concrete diversità multiculturali, multirazziali, multiconfessionali e multivaloriali costituiscono quindi una sfida, che obbliga ad affrontare il problema della "convivenza al plurale". La cosa è particolarmente importante nell'ambiente scolastico dove, a volte, sembra che i problemi si dissolvano solo perché sono stati affrontati su un piano intellettuale o semplicemente verbale. È infatti una ricorrente tentazione della scuola quella di fermarsi a livello di principi, di discettare sulla loro enunciazione e legittimazione.

Tutto ciò, in realtà, non basta: ecco perché risulta di fondamentale importanza poter vivere certe situazioni caratterizzate concretamente dal pluralismo. Solo nella realtà effettuale si possono veramente sperimentare atteggiamenti come quelli dell'apertura, della accettazione, dell'accoglimento. Possiamo allora dire che, nel momento in cui la società e la scuola diventano multiculturali o, meglio, accrescono il loro tasso di multiculturalità, si pone la necessità di "ripensare la persona" e di "ripensare la democrazia": si tratta di non limitarsi a teoriche enunciazioni riguardo alla dignità umana, bensì di riuscire a esercitare un pratico rispetto nei confronti di questa dignità nel concreto delle diversità tanto individuali quanto culturali.

Se si volesse condensare in una formula una tale impostazione si potrebbe dire che la scuola deve impegnare i suoi soggetti non solo a "parlare *degli* altri" e a "parlare *agli* altri", ma soprattutto a "parlare *con gli* altri". Il che significa non limitarsi a un piano meramente cognitivo, ma operare sul piano comportamentale, non fermarsi a un atteggiamento nozionale ma giungere ad un piano valoriale. Ciò che, dunque, è richiesto è la logica del *dialogo*: questo, che si strut-

tura nell'*ascolto* e nell'*interlocuzione*, non cancella le *identità* degli interlocutori e nemmeno la loro *libertà* di valutazione.

Richiamiamo l'attenzione su questo punto, in quanto non sarebbe educativo che, in nome di una male intesa *disponibilità* a comprendere, non si esercitasse la capacità di *discernimento*. La *condivisione*, se collocata nell'orizzonte di una interculturalità che non rinuncia alla criticità, è da esercitare su un piano *esistenziale*, in nome cioè della comune umanità, e non pregiudica l'eventuale *dissenso* su concezioni e comportamenti, frutto magari di tradizioni consolidate. Il "farsi p-mo" indica, da un punto di vista pedagogico, *dedizione* all'altro senza con ciò *dimenticare* se stessi. L'*apertura* agli altri non è rinuncia alla *coerenza* con se stessi, pur nella consapevolezza che il *confronto* dà luogo, inevitabilmente, a *cambiamento* e *crescita* delle stesse identità. Già a livello lessicale si palesa la complessità della questione interculturale, nella quale siamo chiamati a mettere insieme categorie che non sono immediatamente chiare e compatibili; per tutto questo riteniamo che, accanto a tanta produzione metodologica e didattica di pedagogia interculturale, ci sia bisogno di elaborare una *filosofia dell'educazione interculturale* che approfondisca le questioni epistemologiche ed etiche, antropologiche e politiche della interculturalità.

### **La lezione montessoriana**

A questo punto intendiamo mostrare in che misura una tale filosofia dell'educazione interculturale trovi uno stimolante apporto nella riflessione che, in modo diretto o indiretto, la Montessori fa in tema di interculturalità. Siamo dell'opinione che, seppure non parli l'attuale linguaggio della interculturalità, la Dottoressa offra molteplici motivi di riflessione sulla interculturalità, nel senso che, nel suo pensiero, si possono rintracciare le condizioni e le motivazioni, le finalità e le difficoltà della questione interculturale, se non una sua formulazione sistematica.

Infatti, si può sostenere che le tre scienze (dell'infanzia, dell'educazione e della pace), per la cui fondazione la Montessori ha spento la sua vita, forniscono la direzione di marcia per far passare la società da *multiculturale* a *interculturale*. In particolare riteniamo che la "educazione cosmica" e la "educazione per il mondo nuovo", su cui ha insistito l'ultima Montessori, costituiscano il suo modo di configurare una *pedagogia della interculturalità*. In proposito, richiamiamo l'attenzione su due aspetti tipicamente montessoriani, utilizzando interventi della Montessori al Congresso di San Remo

In ottica montessoriana la pedagogia dell'interculturalità deve *privilegiare ciò che unisce* le culture e le persone, e non ciò che le divide, e, per rintracciare questo denominatore comune e su di esso lavorare, occorre *muovere dal bambino*, in quanto è l'infanzia la condizione in cui ciò che accomuna è più evidente e influente. Ma facciamo parlare la stessa Montessori. (cf. *Il metodo del bambino e la formazione dell'uomo*. Scritti e documenti inediti e rari a cura di Augusto Scocchera, Opera Nazionale Montessori, Roma 2002.)

All'interrogativo "*Quale procedimento bisogna seguire per unire gli uomini?*", La Montessori ha risposto in modo deciso, affermando che non basta invitarli a "lavorare l'uno per l'altro", perché "questo avviene da secoli" eppure tali rapporti non hanno prodotto l'unione auspicata; "si tratta, invece, di cambiare sostanzialmente il modo di considerare questi rapporti e di influire sulla coscienza degli uomini, al fine di dar loro ideali nuovi, di combattere l'indifferenza e l'incomprensione, di far nascere nelle loro anime un sentimento di gratitudine verso gli uomini. Questo si può fare anche con i fanciulli. Anzi (precisa la Montessori) si deve cominciare dai bambini, facendoli riflettere sul valore sociale del lavoro, sulla bellezza del lavoro compiuto per gli altri, al fine che lo sforzo comune arricchisca la vita di tutti. Per mia esperienza personale (aggiunge la Montessori), ho visto che i bambini rispondono perfettamente a questi richiami e sono pronti ad afferrare con gioia l'idea della solidarietà umana".

Si badi: questa cooperazione fra gli uomini, alla quale la Montessori si riferisce, “deve rappresentare la norma corrente di vita, la regola, non l’eccezione e rendere possibile la partecipazione all’universalità del bene”. Il progresso operato dall’uomo permette di dire che “questa unione nel mondo c’è già, esiste!”. Il problema, allora, è quello di “fare il possibile per rendere gli uomini coscienti di questa realtà, sostituendo all’idea della necessità di realizzare la unione fra gli uomini la constatazione dell’esistenza reale e profonda di questi legami di interdipendenza e di solidarietà sociale fra i popoli di tutta la terra. (...) Da questa consapevolezza non può nascere una fredda e convenzionale fratellanza”, bensì “un caldo sentimento di partecipazione a qualche cosa di grande”. Ebbene, “la nostra opera formativa deve mirare a far fiorire nei nostri bambini questa profonda coscienza della solidarietà universale”.

E *dai bambini bisogna partire*, perché la Montessori in oltre cinquant’anni di impegno educativo ha visto che proprio “per quanto riguarda il bambino tutta l’umanità è uguale”. Da qui la convinzione della Dottoressa, secondo cui “anziché cercare di eliminare le differenze fra gli uomini, ogni cura dovrebbe essere rivolta a coltivare ciò che vi è di comune fra loro”. Al riguardo la Montessori osserva: “se uno studio scientifico dell’uomo fosse fatto in modo da trarre profitto dalle forze che sono nel bambino, si potrebbe raggiungere meno difficilmente l’armonia sociale che non attraverso gli altri mezzi attuali tentati. Se si facesse uno studio scientifico del bambino penso (scriveva la Montessori) che sarebbe certamente possibile formare una umanità nella quale le differenze sarebbero di molto minor rilievo”.

Dunque, per la Dottoressa, “il grande segreto per formare una unione di uomini migliori consiste nella coltivazione scientifica delle loro migliori e nascoste energie”. E “per comprendere profondamente le qualità umane, bisogna ricorrere al bambino; bisogna inchinarsi davanti a questo maestro della vita nascente al fine, non

solo di sviluppare l'amore fra gli uomini, ma anche i più grandi valori dello spirito". Da qui l'imperativo tutto montessoriano: "Miglioriamo, dunque, l'umanità cominciando dal bambino".

A tal fine, però, la Montessori non condivide l'idea che "è l'umanità che deve aiutare il bambino, l'essere debole, privo di intelligenza e di forze"; è invece convinta che "l'umanità debba ricorrere al bambino per farsi aiutare da lui, per orientarsi, per trovare la strada giusta. Solo il bambino può aiutare l'umanità a risolvere una grande quantità di problemi sociali ed individuali". Non ultimo il problema dell'interculturalità. In questo senso vorremmo concludere, facendo nostra una espressione di M. Manno, e dire che occorre andare *Dalla pedagogia interculturale a Maria Montessori* ("Nuove Ipotesi", 1991, n. 2-3), nel senso - precisiamo - che nella Dottoressa troviamo il discorso *a monte* dell'interculturalità, la condizione per elaborare una pedagogia interculturale basata sulla convinzione che "il bambino è il padre dell'umanità e della civilizzazione", e che "i caratteri psichici, che oggi dividono l'umanità e causano tante lotte, sono stabili, sì, ma non immutabili; è il bambino che li crea. E poiché noi abbiamo il modo di guidare il bambino, è chiaro che la formazione dell'uomo è nelle nostre mani: per questa via siamo in grado di formare il cittadino del mondo".

In particolare, la Montessori attribuisce al bambino un *duplice compito*, che ci sembra interessante anche nella prospettiva interculturale: anzi tutto, il bambino esercita una "influenza benefica sui comuni sentimenti degli uomini" (al riguardo la Montessori esemplifica riferendosi alla sua esperienza in India); inoltre, il bambino ispira un "sentimento di amore" che "ha una immensa forza di suggestione per tutti". Da qui l'affermazione che "non c'è altra possibilità per unire gli uomini di tutto il mondo se non questa: l'amore e l'interesse per i bambini".

Per concludere, vogliamo sottolineare che, nell'ampia letteratura

(sempre più specialistica e settorializzata) sulla pedagogia e l'educazione interculturale la voce della Montessori può sembrare ingenua, ma tale non è, essendo fondata sul binomio *rigore e amore*; in ogni caso ci sembra che si tratti di una voce di cui l'attuale riflessione interculturale deve fare tesoro, se non altro per alimentare "la speranza che l'educazione possa essere lo strumento più efficace per realizzare l'unione di tutta l'umanità".

### **Nota bibliografica**

Oltre ad alcuni scritti della Montessori segnaliamo i volumi collettanei e monografici pubblicati nell'ultimo quindicennio (1991-2006) limitatamente alle opere di pedagogia e educazione interculturale in lingua italiana, tralasciando quelle relative alla interculturalità dal punto di vista della pedagogia della scuola e comparata e della didattica generale e speciale.

Scritti di Maria Montessori, *Il metodo del bambino e la formazione dell'uomo*. Scritti e documenti inediti e rari, a c. di A. Scocchera, Opera Nazionale Montessori, Roma 2002; *Educazione e pace*, 1949; *La scoperta del bambino*, 1950, pubblicati da Garzanti di Milano.

Volumi monografici sulla interculturalità: M. Canterini, *Cittadini del mondo. Educazione alle relazioni interculturali*, La Scuola, Brescia 1992; D. Demetrio, *Immigrazione e pedagogia interculturale, Bambini, adulti, comunità nel percorso d'immigrazione*, La Nuova Italia, Firenze 1999 (I ed. 1992); C. Desinan, *Orientamenti di educazione interculturale*, Angeli, Milano 1997; S. Di Carlo, *Proposte per un'educazione interculturale*, Tecnodid, Napoli 1994; M. T. Moscato, *Il viaggio come metafora pedagogica. Introduzione alla pedagogia interculturale*, La Scuola, Brescia 1994; A. Portera, *Tesori sommersi. Emigrazione, identità, bisogni educativi interculturali*, Angeli, Milano 2003 (I ed. 1997); F. Rizzi, *Educazione e società interculturale*, La Scuola, Brescia 1992; L. Secco, *Pedagogia interculturale*, La Scuola, Brescia 1992.

*tuale: problemi e concetti*, ivi, 1991; C. Sirna, *Pedagogia interculturale. Concetti, problemi, proposte*, Guerini e Associati, Milano 1997; A. Marazzi, *Lo sguardo antropologico. Processi educativi e multiculturalismo*, Carocci, Roma 1998; F. Toriello, *Educare in prospettiva interculturale*, Esi, Napoli 2001.

Volumi collettanei sulla interculturalità: *Pedagogia interculturale. Problemi e concetti*, Atti del XXX Convegno di Scholé, La Scuola, Brescia 1992; *Pedagogia interculturale. Un confronto interuniversitario*, a c. di A. Agosti, Morelli, Verona 1992; *Società multiculturale e problematiche educative*, a c. di G. Dalla Torre e C. Di Agresti, Studium, Roma 1992; *Verso un'educazione interculturale*, a c. di L. Operti e L. Cometti, Irrsae Piemonte-Bollati Boringhieri, Torino 1992; *Verso un'educazione interculturale*, a c. di S. S. Macchietti, Irrsae Toscana, Firenze 1992; *Introduzione all'educazione interculturale*, a c. di G. Pampanini, Cuecm, Catania 1992; *L'educazione interculturale*, a c. di F. Poletti, La Nuova Italia, Firenze 1992, *Interculturalità un itinerario possibile*, a c. di S. S. Macchietti e G. Ianni, Irrsae Toscana, Firenze 1993; *Cultura, culture, dinamiche sociali, educazione interculturale*, Atti del Convegno della Fondazione nazionale "V. Fazio Allmayer", Palermo 1995; *Prospettive di educazione interculturale*, a c. di S. S. Macchietti, Bulzoni, Roma 1995; *L'interculturalità possibile*, a c. di F. Susi, Anicia, Roma 1995; *Prospettive di educazione interculturale*, a c. di S. S. Macchietti, "Scuola democratica", 1995, 1-2; *Educazione interculturale. Questioni e proposte*, a c. di S. S. Macchietti e G. Ianni, Irrsae Toscana, Firenze 1996; *Educazione interculturale*, a c. di E. Nigris, Mondadori, Milano 1996; *L'educazione alla interculturalità. Premesse e sperimentazioni*, Gruppo Abele, Torino 1997; *Migrazioni in Europa e formazione culturale. L'educazione come rapporto tra identità e alterità*, a c. di A. Negrini, Emi, Bologna 1997; *Lineamenti di pedagogia interculturale*, a c. di S. S. Macchietti, "Studium Educationis", 1999, 4; *Comunicazione sociale, sviluppo e interculturalità*, a c. di P. Vulpiani, Armando, Roma

1999; *Interculturalità e educazione* (Atti dell'omonimo seminario, 2003), in *Le sfide dell'educazione*, "Notiziario dell'Ufficio nazionale per l'educazione, la scuola e l'università", 2005, 3.

## L'EDUCAZIONE "ARMA DELLA PACE" IN MARIA MONTESSORI

### **Educazione e pace**

Sono trascorsi oltre settant'anni dal primo saggio (una conferenza del 1932) e oltre cinquant'anni dalla prima edizione del suo volume sulla pace (1949), ma la riflessione della Montessori è tutt'altro che datata, anzi per certi aspetti possiamo dire che - alla luce dello sviluppo delle scienze biologiche, psicologiche, sociali e pedagogiche - la Montessori ha anticipato molteplici impostazioni e soluzioni. La trattazione svolta nel libro *Educazione e pace* che viene ora riproposto dall'Opera Nazionale Montessori. (da Garzanti era da tempo esaurito), pur risentendo del carattere che ha occasionato gli interventi, e pur con le inevitabili ripetizioni di alcuni concetti (ciò, peraltro, serve a richiamare l'attenzione su quelli che sono dalla Montessori considerati i cardini della questione), presenta una sua organicità.

La riflessione muove dalla considerazione che la lotta fra l'adulto e il bambino è «la madre di tutte le guerre», per passare al «bivio» di fronte al quale si trova la civiltà, quello tra il senso dell'unità del genere umano e le artificiose divisioni che vi si contrappongono; da qui il compito assegnato all'educazione, che sarà «l'arma della pace» a condizione di rinnovarsi radicalmente per rispondere alle esigenze attuali. Un tale rinnovamento ha come base una nuova considerazione del bambino, che la Montessori di volta in volta definisce «embrione spirituale», «padre dell'adulto», «mente assorbente» e «cittadino dimenticato»; ma anche un'idea affatto nuova dell'educazione, sia in senso individuale che sociale: sono, queste, le condizioni che rendono possibile ripristinare lo «sviluppo normale» dell'uomo.

A questo è finalizzato il «metodo Montessori», da intendersi non tanto in termini di metodica quanto di condizione perché si attui lo sviluppo normale del bambino. Dunque è essenziale seguire lo

sviluppo spontaneo del bambino: ma per essere alla sua altezza, l'educazione ha bisogno che siano superati pregiudizi, luoghi comuni, pigrizie intellettuali e culturali, per un verso, e che si faccia strada la necessità di tenere collegato lo sviluppo scientifico e la dignità della persona.

### **Tre scienze**

Guardando alle finalità, che la Montessori si proponeva, possiamo individuare un triplice compito, cui la Dottoressa si è dedicata lungo tutto il suo impegno di educatrice, vale a dire l'avvio di tre ambiti di ricerca: la *scienza dell'infanzia*, la *scienza della formazione* e la *scienza della pace*, dove il termine scienza vuole indicare la necessità di fuoriuscire da una logica moralistica o edificante, approssimativa o empirica, per fare posto ad una concezione fondata rigorosamente: il che comporta avvalersi della consapevolezza filosofica e della competenza pedagogica, oltre che delle conquiste propriamente scientifiche.

Si tratta di tre scienze che sono tra loro strettamente collegate in una visione *antropologica*, innovativa dell'idea di uomo e del suo sviluppo. Ebbene, ci sembra che in *Educazione e pace* si forniscano gli elementi essenziali per questa triplice fondazione disciplinare.

La *scienza dell'infanzia* comporta il riconoscimento della dignità della persona umana fin dall'infanzia. Da qui la *denuncia* della pericolosità di un rapporto adulto-bambino all'insegna della «violenza» (l'assoggettamento o la conformazione del bambino all'adulto) e la conseguente *richiesta* di fuoriuscire da una tale impostazione, avviando un processo di «normalizzazione». È qui anticipata, ma in termini che evitano il radicalismo ideologico, la critica della cosiddetta «pedagogia nera» (A. Miller) e della cosiddetta «colonizzazione dell'infanzia» (G. Mendel).

La *scienza dell'educazione*, conseguentemente, viene configurata dalla Montessori come un aiuto alla crescita: ecco il senso del meto-

do, fondato sulla osservazione diretta dell'educando da parte dell'educatore, sulla organizzazione ambientale a misura del bambino, e sulla invenzione del materiale in grado di favorire l'autoeducazione: realizzando queste condizioni lo sviluppo sarà «normale», vale a dire rispettoso della specificità dell'infanzia. In questo senso si può legittimamente attribuire alla Montessori *la scoperta del bambino* (come suona il titolo della nuova edizione della prima opera montessoriana: *Il metodo della pedagogia scientifica applicato all'educazione infantile nelle Case dei bambini*). Una scoperta che - occorre aggiungere - rischia oggi di essere compromessa da una società e da una cultura che tradiscono allegramente la specificità dell'infanzia, per cui si parla di *scomparsa dell'infanzia* (N. Postman), vale a dire di *bambini in pericolo* (V. Packard) o addirittura di *bambini senza infanzia* (M. Winn).

In questo contesto si rende urgente la *scienza della pace* che si articola in due momenti: la *polemologia*, come studio dei conflitti, in particolare di quel conflitto (adulto-bambino) che è alla base di tutti gli altri; e la *frenologia*, come studio dell'equilibrio, che continuamente si raggiunge e si rinnova nell'ambito di uno sviluppo normalizzato. Si anticipa qui la fondazione di una duplice ricerca che sarà svolta in modo sistematico e in chiave sociologica da G. Bouthoul, il quale ha sostenuto la necessità sia dello «studio obiettivo del *fenomeno guerra* (cioè della *polemologia*)» sia dello «studio non meno attento del *fenomeno pace* che, simmetricamente, chiameremo *frenologia*)». La Montessori avrebbe condiviso la convinzione del sociologo francese, secondo cui «non si può studiare la pace se non in funzione della polemologia», perché solo l'individuazione della matrice conflittualista e il suo superamento permette di guardare alla pace in termini possibili, e non utopistici.

### **Un orizzonte**

Della necessità di queste tre scienze si è fatta sostenitrice la Montessori, la quale per la loro elaborazione ha operato anche in modo

filosofico e con un afflato religioso, pervenendo alla individuazione di un *orizzonte antropologico*, caratterizzato dal *rispetto* personalogico; all'adozione di una *proceduralità epistemologica*, caratterizzata dal *rigore* scientifico; e alla esplicitazione di una *finalità morale*, caratterizzata dalla *responsabilità* etica.

Il tenere insieme queste ultime due istanze, per cui vengono evitati lo *scientismo* e il *moralismo*, è possibile alla Montessori grazie alla sua antropologia, che già in altra sede abbiamo avuto occasione di definire personalista, e che porta a rivendicare la *teoria dei diritti umani* anche per il bambino, che è persona nella specificità della sua condizione infantile: questa reclama una particolare attenzione perché quella dignità sia difesa, ma non può essere motivo per negarla né per rinviarla al raggiungimento della maggiore età. Al riguardo si potrebbe affermare che nasce da qui il richiamo della Montessori al rispetto dell'infanzia, ed è con la Montessori che la questione assume una connotazione, per così dire, dottrinale o fondativa, che porta ad affermare i diritti dell'infanzia e, preliminarmente, «il diritto dell'infanzia al rispetto», per dirla col titolo di un'opera di J. Korczak.

Per tutto questo diciamo che *Educazione e pace* è un libro importante: per impostare correttamente il problema della pace e della educazione alla pace, non meno che per comprendere la valenza filosofica e scientifica della concezione montessoriana, riconducibile ad alcune convinzioni di fondo, e precisamente: che la lotta tra adulto e bambino è all'origine di ogni altra lotta e che pertanto non si elimina la guerra se non se ne elimina la radice; che l'educazione alla pace non è un'educazione settoriale, ma è l'educazione *tout court* quando essa perde la sua dimensione antiscientifica e antisociale; che l'educazione alla pace non è tanto questione di contenuti o di insegnamento, quanto di «obbedienza alla vita». Proprio con questa espressione vorremmo concludere, perché ci pare che sintetizzi al meglio l'orientamento che ha caratterizzato l'im-

pegno multiforme della Montessori per una rinnovata riflessione antropologica. Con questa complessità, e non solo con la sua metodologia, occorre confrontarsi, se ci si vuole misurare effettivamente con l'opera montessoriana.

### **Nota bibliografica**

Scritti di Maria Montessori: *Educazione e pace*, Garzanti, Milano 1949, 4a ed. 1964; *La scoperta del bambino*, ivi, 1950, 1962; *Il bambino in famiglia*, ivi, 1956; *Il segreto dell'infanzia*, ivi, 1950; *L'educazione per il mondo nuovo* (1946), in "I problemi della pedagogia", 1962, n. 3, pp. 401-407; *Il cittadino dimenticato* in "Vita dell'infanzia", 1961, n. 7-8, pp.3-6.

Scritti su Maria Montessori: S. Valitutti, *L'educazione e la pace nel pensiero di Maria Montessori*, Vita dell'infanzia, Roma 1957; A. Vv., *Educazione alla pace*, in "Vita dell'infanzia", 1983, n. 11-12; G. Cives, *Maria Montessori: educatrice alla pace*, in "Scuola e città", 1984, n. 1, pp. 33-38; G. Galeazzi, *L'educazione alla pace: il contributo di Maria Montessori*, in "Memorie e rendiconti dell'Istituto marchigiano Accademia di scienze, lettere ed arti", vol. XXV, t. I, Ancona 1987, pp.37-51; G. Galeazzi, *"Educazione e pace" di Maria Montessori e la pedagogia della pace del '900*, Paravia, Torino 1992.

Altre opere: A. Miller, *La persecuzione del bambino. Le radici della violenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2008; G. Mendel, *Per decolonizzare l'infanzia*, A. Armando, Roma 1990; J. Korczak, *Il diritto del bambino al rispetto*, Ed. dell'Asino, Bologna 2011; N. Postman, *La comparsa dell'infanzia*, A. Armando, Roma 2005; V. Packard, *I bambini in pericolo*, Editori Riuniti, Roma 1985; M. Winn, *Bambini senza infanzia*, A. Armando, Roma 2001; G. Bouthoul, *Le guerre. Elementi di polemologia*, Longanesi, Milano 1961

## LA VALENZA AMBIENTALE DELLA SCIENZA SECONDO ENRICO MEDI

### Ecologia e scienza

In questa riflessione, che s'intitola "la valenza ambientale della scienza", non intendo riferirmi tanto alla portata "ambientalistica" della scienza che pure fu a cuore ad Enrico Medi, quanto alla connotazione "sistemica" della scienza che comporta una indagine *epistemologica* ed *etica* della ricerca scientifica. Questa duplice connotazione porta a dire che la concezione di Medi può anche essere definita "ecologica", nel senso di "complessa", e la cosa è particolarmente significativa, perché ai suoi tempi era invece prevalente una concezione "analitica" e "autosufficiente" della scienza.

Quindi, parlare di dimensione ecologica della scienza significa dire che, per lo scienziato marchigiano, la scienza era all'altezza del suo compito se, e solo se, sapeva coniugare insieme la dimensione *tecnica* e quella *etica*, per cui si può correttamente parlare di *progresso* a condizione che esso sia il risultato dello *sviluppo* scientifico e tecnico e, nel contempo, della *saggezza* morale e politica: il binomio sviluppo e saggezza va mantenuto unito, diversamente si cade nello "scientismo" o nel "moralismo". In questo senso, le coordinate che servono a individuare il concetto di scienza in Enrico Medi sono due: la connotazione *epistemologica* e quella *etica*, per cui si può affermare che, per Medi, la ricerca scientifica ha un carattere "complesso". Si tratta di una concezione che può essere definita "ecologica", nel senso di "relazionale", e la cosa è particolarmente significativa, perché ai tempi di Medi si aveva, della scienza, un'idea in termini prevalentemente "neopositivistici".

Invece la concezione di Medi è incentrata sull'idea di *umanesimo*, che lo scienziato marchigiano non ha elaborato dal punto di vista dottrinale, ma ha testimoniato in prima persona, animandolo

con l'esercizio della sua *umanità* e con il suo impegno di *umanizzazione*. L'umanesimo di Medi supera il contrasto tra le *due culture* (letteraria e artistica da una parte, e scientifica e tecnica dall'altra) per un ideale di *sapere unitario* che si articola in quattro forme: scienza, sapienza, saggezza e salvezza. In questo contesto, un ruolo centrale è attribuito da Medi alla scienza come ricerca che coniuga insieme *rigore epistemologico* e *responsabilità etica*, e l'uno e l'altro sono, a ben vedere, espressioni del *rispetto* da esercitare nei confronti del mondo e dell'uomo. Una tale configurazione della *scienza* ne mostra il collegamento con la *sapienza* filosofica e teologica, con la *saggezza* morale e politica e con la *salvezza* escatologica. Dalla *armonia* di questi quattro approcci alla verità scaturisce una ulteriore peculiarità di Medi, quella capacità di *meravigliarsi* di fronte al mondo e all'uomo, di stupirsi quasi fanciullescamente, di avere atteggiamenti di gioiosa ingenuità: il che ha dato una connotazione personalissima alla sua ricerca veritativa e valoriale non meno che alla sua ricerca operativa ed esistenziale.

Per questo si può definire Medi, uomo del rispetto, dell'armonia e dello stupore; così egli ha saputo riportare il pluralismo ad unità. La elaborazione, peraltro non sistematica, di questa concezione ha risentito della sua concreta esperienza di uomo di scienza e di uomo di fede, di operatore politico-amministrativo e di operatore accademico-formativo. Ebbene, di questa quadruplici connotazione bisognerebbe tenere conto, anche quando si prende in considerazione un singolo aspetto della sua opera, perché l'unità della persona, del sapere e dell'agire è stata da Medi vissuta in prima persona, ed è richiamo forte che proprio oggi appare particolarmente significativo. Si potrebbe aggiungere che, in quanto *ricerca* costruita sulle due coordinate del *rigore* e della *responsabilità*, quella di Medi è una concezione all'insegna del "distinguere per unire" ed è finalizzata a rinnovare il senso dell'*umanesimo integrale* di maritainana memoria; la specificità di Medi è dunque da vedere in tre concetti-chiave,

che lo rendono particolarmente attuale: il *rispetto* per la natura e l'uomo, l'*armonia* dei saperi e delle pratiche, e lo *stupore* di fronte alla vita e alla realtà.

### **La scienza come ambiente**

Sta in questa connotazione della ricerca la valenza ambientale della scienza: non tanto dunque *scienza dell'ambiente*, quanto *ambiente della scienza*. Senza far torto alla dimensione ecologica, è importante evidenziare che la scienza (con essa la tecnica e la tecnologia) costituisce un vero e proprio “ambiente”, nel senso che, oltre a mettere a disposizione informazioni e strumentazioni, crea una mentalità, o quanto meno influisce sulla formazione della mentalità.

Sotto questo profilo, *la scienza come ambiente* pone problemi e non da oggi: alle origini della rivoluzione scientifica prima e della svolta positivista poi, la scienza si è configurata in termini positivi, ma non priva di rischi: il “progresso” scientifico è una cosa, e la “religione” scientifica è un'altra; insomma sì alla scienza, no allo scientismo. Per dirla con una battuta: tra Galilei e Comte ce ne passa. E la questione non si è chiusa con l'800, perché nel '900 si è riproposta sotto altre sembianze, ma con analogo riduttivismo ed esclusivismo.

Medi, però, non ha mai ceduto ad alcuna forma di radicalismo scienziato, anzi ha sempre messo in guardia da una scienza assoluta, e la religione lo ha aiutato a non assolutizzare nulla di immanente, dal momento che l'assoluto o ha un carattere trascendente o non è assoluto. Da qui la critica degli assoluti terrestri, ma svolta nel contesto di una grande fiducia nella scienza, chiamata (diremmo oggi) a “salvare” l'uomo non meno che la natura dalla loro distruzione.

Per questo si potrebbe considerare la scienza dal punto di vista di quella disciplina che è stata chiamata “atmosferologia”, di cui parla Tonino Griffero come “estetica degli spazi emozionali”, e più in generale in rapporto alla dimensione sentimentale e comportamen-

tale, affettiva e valutativa; qui vi si riferisce in senso culturale, cui non sono estranei anche quegli altri significati. Ebbene, ci sembra che Medi abbia mostrato che, se configurata senza cedimenti allo scientismo e alla tecnocrazia, la scienza e la tecnica possono favorire lo sviluppo individuale e sociale, dal momento che un'atmosfera di ricerca in termini rigorosi e responsabili costituisce condizione per l'umanizzazione della persona e della comunità.

### **L'ecologia umana**

Altro aspetto della valenza ambientale della scienza riguarda la cosiddetta *ecologia umana*, tema evidenziato da Giovanni Paolo II e Benedetto XVI, secondo i quali l'ecologia deve essere non solo ambientale ma anche umana; diversamente si rischia l'ecologismo naturalistico, che sostituisce all'antropocentrismo prometeico il biocentrismo deumanizzato, che cioè dissolve l'umano nel naturale, dimenticando che l'uomo è certamente parte della natura, ma ad essa non si riduce: la rivendicazione della specificità dell'uomo è legittima, pur se non deve degenerare nello specismo; la signoria dell'uomo sulla natura non è spadroneggiamento, bensì cura, custodia del creato, attraverso cui l'uomo realizza le sue potenzialità naturali.

Si pone così il problema dei valori, cui Medi ha costantemente richiamato e che ha testimoniato in prima persona, tanto che si potrebbe parlare di "una vita per la libertà nella verità", e a tale binomio Medi si è ispirato nella sua vita privata e in quella pubblica. In questa ottica, Medi è stato uomo di scienza (quale docente universitario, scienziato e divulgatore) e uomo di valori (incarnati nella comunità familiare, sociale ed ecclesiale).

Più precisamente possiamo dire che Medi è stato assertore di una idea di scienza delle "4 R", giacché è in sé una ricerca: realistica, relativa, rigorosa e responsabile, ed è in collegamento con altre forme di sapere (la filosofia e la teologia) e di agire (la politica e la

pedagogia). Nel contempo, Medi è stato assertore di un'etica delle "4 V" giacche è in sé ispirata ai valori della vita, della vitalità, della vocazione e della valorizzazione della persona, colta in particolare nella condizione giovanile (senza cedere al giovanilismo), e nelle comunità educanti in particolare la famiglia e la scuola (senza cedere al pedagogismo).

Potremmo aggiungere che la sua ecologia umana ne fa un "maestro del rispetto", in alternativa da quelli che Paul Ricoeur ebbe a definire "maestri del sospetto", cioè Marx, Freud e Nietzsche; un rispetto che era riconoscimento delle creature nella loro diversa dignità, e, insieme, riconoscenza per il creatore, grazie al quale la creaturalità comporta fragilità non meno che preziosità. Con questo spirito Medi è stato animato in tutta la sua opera dalla esigenza di unità: tra i saperi (epistemologia esistenziale), tra gli uomini (lealtà solidale) e tra i popoli (interdipendenza planetaria): una unità che non è utopia se - come Medi non si è stancato di ripetere - si prende coscienza che l'amore è "il fine dei fini", secondo quanto il cristianesimo ha indicato una volta per sempre.

Infine, ci sembra che possa rientrare nella valenza ambientale della scienza anche *l'attenzione per i giovani*, in quanto proprio essi rappresentano il futuro, sono chiamati a costruire il futuro. È quindi significativa, l'attenzione che Medi - nella sua quadruplici veste di scienziato, politico, cristiano e professore - riservò alla *questione giovanile* (e non è un caso - sia detto fra parentesi - che non poche scuole siano state intitolate a Medi: ne abbiamo contate 23, distribuite un po' in tutta Italia).

Con accenti che riecheggiano valutazioni espresse all'indomani del "maggio francese" da Jacques Maritain, lo scienziato italiano (riteniamo in maniera indipendente) parlò - in un incontro con un gruppo giovanile nel 1972 - di "grido dei giovani" come di un "bisogno dell'Assoluto", nel senso che (come aveva affermato lo stesso anno in un discorso per la Costituente del Parlamento europeo del-

la gioventù, e in una intervista l'anno precedente) “i giovani d'oggi urlano perché hanno il vuoto dentro e il vuoto fuori”. E - rivolto ai giovani - precisava: “il vuoto dentro perché vi abbiamo tolto i fondamenti della fede, la certezza della verità, la gioia di potersi donare, lo spirito di sacrificio, ogni ideale”. Non solo: è da aggiungere che “Fuori, poi, non vedono speranze, né appoggi, vedono solo manovre, opportunismo, furberie”. Per cui concludeva: “la loro non è protesta, è sentimento del dolore, paura del vuoto”. Penso che si tratti di una analisi che coglieva nel segno ieri, e coglie nel segno oggi, quando al “grido” si è sostituito il “silenzio”, che però non è meno assordante, come ha messo in luce Umberto Galimberti ne *L'ospite inquietante* che studia il rapporto tra “il nichilismo e i giovani”.

Ma alla diagnosi Medi fa seguire anche la terapia, tanto vicina a quella di Maritain quanto lontana da quella di Galimberti e ancora una volta è indicazione di tutta attualità. Infatti, parlando del compito nei confronti delle nuove generazioni, invitava (in una intervista televisiva degli anni sessanta) a “preparare uomini nel campo scientifico”, aggiungendo subito l'imperativo: “prima di tutto formateli come uomini! In tutta l'ampiezza del loro sentire. Noi, i responsabili, abbiamo bisogno (precisava) non solo di sensibilità scientifica, ma di quella politica, economica, civile, sociale (...) dell'uomo e della società nel suo insieme. Perché (ecco il punto su cui ancor oggi bisogna insistere) la scienza è uno strumento per l'uomo, e non l'uomo uno strumento della scienza”.

## **Bibliografia**

Scritti di Enrico Medi; *Meditazioni a voce alta*, La Scuola, Brescia 1957; *Siamo all'alba o al tramonto?*, Studium Christi, Roma 1971; *Il mondo come lo vedo io*, Studium Christi, Roma 1974, 1980, ora presso Editore Marietti, Casale Monferrato (Al) 2005, prefaz. di E.

Boschi; *I giovani come li penso io*, Edizioni Studium Christi, Roma 1976; *Così è; Inno all'amore; Se guardo il tuo cielo... punti di luce*, Cantagalli, Siena, 1991, *Cantico di Frate Sole*, commento di Enrico Medi, Elle Di Ci, Leumann (To)

Scritti su Enrico Medi: A. Gliozzo, *Enrico Medi: Scienziato e Cre-dente*, Elledici, Leumann (To) 1988; O. Fusi-Pecchi - F. Foschi - G. Fabbracci - L. Palanca, *Enrico Medi. Coscienza cristiana del nostro tempo*, Centro Studi Portorecanatesi, Porto Recanati 2004; G. De Vecchi - F. Occhetta, *Enrico Medi. Fede e scienza: due ali per volare verso la libertà*, Elledici, Leumann (To) 2011; G. Galeazzi, *Le idee pedagogiche di Enrico Medi*, in "Quaderni marchigiani di cultura", 1987, n. 2, pp. 15-17; G. Galeazzi, *Medi, Enrico*, voce della *Enciclopedia pedagogica* dir. da M. Laeng, La Scuola, Brescia 1990; Aa. Vv., *Enrico Medi. Cristiano testimone nella Chiesa e nel mondo. Sulle strade della politica, della scienza e della cultura*, a cura della Diocesi di Senigallia, 2007: "La famiglia", 2008; "L'impegno civile", 2009; "I giovani", 2013; G. Galeazzi, *La scienza secondo Enrico Medi tra rigore e responsabilità*, in "Coscienza", 2014, n. 3, pp.33-38.

Altre opere: J. Maritain, *Per una filosofia dell'educazione* a c. di G. Galeazzi, La Scuola, Brescia 2000; T. Griffero, *Atmosferologia, Estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Roma-Bari 2010; U. Galimberti, *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 2007

## ENRICO MEDI, TRA RIGORE E RESPONSABILITÀ

### Una epistemologia del rispetto

Per comprendere la concezione che della scienza Medi ha avuto, va detto che la ricerca scientifica è da lui considerata da un duplice versante: quello *epistemologico* per un verso e quello *assiologico* per l'altro, precisando che verità e valori sono intesi tanto all'insegna della "relatività", che è altra cosa dal "relativismo", quanto della "assolutezza", che è altra cosa dall'"assolutismo". Infatti, *relatività* significa specificità oggettuale della ricerca, la sua relazione con altre ricerche e il carattere di rivedibilità dei suoi risultati; in breve, *relatività* per dire l'intrinseca limitatezza di ogni ricerca. Anche l'*assolutezza* fa riferimento all'oggetto e al metodo della ricerca, nel senso che richiama il carattere necessario della definizione e delle acquisizioni della ricerca, i cui confini ed esiti potranno nel tempo essere rivisti, ma fintanto che non lo sono hanno un carattere vincolante.

In questa ottica, c'è in Medi la convinzione che (per usare il titolo della "autobiografia intellettuale" di Karl R. Popper) *la ricerca non ha fine*. Ed è convinzione che vale non solo per la scienza ma per ogni altro ambito veritativo, ed è posizione alternativa tanto al *dogmatismo* quanto allo *scetticismo*, perché per entrambi, seppure in modo diverso, "la ricerca non ha senso". Invece per Medi, la ricerca ha senso e non ha fine, e la condizione che la rende possibile è quella del rigore a livello di oggetto e di metodo (che sono poi facce della stessa medaglia). Occorre certo precisare che da un oggetto "ontologico" (essenzialistico) e da un metodo confutatorio (o elentico), che avevano caratterizzato la scienza antica, si era passati ad un oggetto empiriologico (o sperimentale) e a un metodo matematico (o quantitativo) propri della scienza moderna a partire da Galilei, il quale indicava nel binomio "sensate esperienze" e "ma-

tematiche dimostrazioni” lo zoccolo duro della scienza. Il richiamo a Galilei è importante, perché ricorda una precisa opzione di Medi, il quale - come un altro scienziato vivente, Antonino Zichichi, a cui può essere avvicinato - è un galileista, per dire che in continuità con Galilei esprime una chiara opzione realistica, secondo cui la scienza conosce il mondo, quel mondo che Dio ha creato in modo intellegibile, affidandolo alla intelligenza dell'uomo, il quale vi si intenziona *naturaliter* per comprenderlo.

Ecco perché il rigore appare la strada obbligata della ricerca, ed è rigore non solo epistemologico ma anche etico, e questo secondo aspetto non è da meno del primo; anzi nel nostro tempo ha dato luogo a un articolato dibattito, in cui alla responsabilità è stata attribuita una crescente importanza, fino a configurarla come il vero e proprio principio della società tecnologica; così Hans Jonas ha intitolato il suo capolavoro: *Il principio responsabilità*, ed è principio posto in alternativa al *principio speranza* di Ernst Bloch e al *principio disperazione* di Gunther Anders. Dal canto suo Medi, anticipando in qualche maniera un simile dibattito, ha espresso una posizione, che era conseguente alla sua fede religiosa: il cristianesimo infatti suggerisce una morale anche nei confronti del rapporto dell'uomo con la natura; certo, quella di Medi, è una posizione, cui sono estranee le successive preoccupazioni ecologiche o ecologiste; in lui non c'erano posizioni radicali né in un senso né in un altro: c'era piuttosto un atteggiamento francescanamente attento alle creature, e che all'uomo riconosceva non semplicemente il potere ma anche il dovere di operare per il rispetto del creato.

In una tale prospettiva, la ricerca scientifica si connota per il rigore non meno che per la responsabilità, dove il *rigore* non è soltanto la condizione della validità epistemologica della scienza, ma veicola anche un valore morale legato al “rispetto” delle regole di una ricerca, così come la *responsabilità* non ha soltanto un carattere etico, ma ha un significato propriamente antropologico, in quanto

comporta in ultima istanza il “rispetto” per la dignità umana. Quindi ciò che tiene uniti rigore e responsabilità è il *rispetto*, appunto, inteso come “rispetto metodologico”, in quanto ogni ricerca deve procedere *juxta principia naturae*, e come “rispetto antropologico”, in quanto ogni ricerca deve procedere *juxta dignitatem hominis*. Ebbene, Enrico Medi ebbe fortissimo questo duplice senso del *rispetto*; anzi, mi sembra che proprio questa parola qualifichi non solo la sua concezione della scienza, ma unifichi pure, in una qualche maniera, le diverse espressioni del suo impegno di scienziato, di credente, di politico e di educatore. Mi pare che, senza soluzione di continuità, Enrico Medi abbia vissuto gli impegni universitari e quelli formativi, gli impegni sociali a quelli ecclesiali, sempre convinto che rigore e responsabilità sono facce della stessa medaglia, per cui si potrebbe anche dire che Medi visse in prima persona il binomio “virtute e conoscenza”.

Al riguardo ritengo che sia da sottolineare in Medi un costante atteggiamento di apertura, in quanto - in presenza dei primi *cambiamenti epocali*, che rendevano “lo sbarco sulla luna” non solo un “allunaggio” ma una “metafora” della mutazione avviata - Medi invitava con il suo consueto ottimismo a essere protagonisti del cambiamento; un cambiamento che era contrassegnato dalle conquiste tecno-scientifiche non meno che dalle contestazioni etico-ideologiche. Di fronte a tali fenomeni innovativi, il problema per lui non era quello di essere (per usare il titolo di un libro di Umberto Eco di quegli anni) né un “apocalittico” né un “integrato”. Era invece, con riferimento al tema dei valori, quello (utilizzando il linguaggio che recentemente ha usato Alessandro Baricco) di salvarli non “dalla mutazione” ma “nella mutazione”, vale a dire con la consapevolezza che al cambiamento non ci si può sottrarre e che bisogna riuscire a gestirlo. Pertanto, essere abitatori consapevoli del proprio tempo diventa l'imperativo che Enrico Medi visse in prima persona e che fissò anche in alcuni suoi interventi poi raccolti in diversi volu-

mi che, al di là del loro valore letterario, costituiscono una testimonianza di prim'ordine: una testimonianza che in tutta coerenza passa dal campo della scienza a quello della fede, dal campo della politica a quello della cultura e della famiglia.

### **Un umanesimo dell'armonia**

Da qui il richiamo forte a perseguire un *umanesimo* che sia (per dirla con Maritain) “integrale” ovvero (per dirla con Paolo VI) “plenario”, nel senso che è valorizzazione (secondo una bella espressione di Papa Montini) “di tutto l'uomo e di tutti gli uomini”. Da notare che l'*umanesimo* che, in questi termini, caratterizza l'impegno di Enrico Medi non è elaborato astrattamente, è piuttosto vissuto concretamente; infatti si alimenta della ricca *umanità* di Medi e si traduce nella sua intensa opera di *umanizzazione*. Pertanto, prima di soffermarmi sul suo umanesimo, intendo chiarire il senso di queste due peculiarità - *umanità* e *umanizzazione* - in quanto oggi c'è particolarmente bisogno dell'una e dell'altra. Infatti, è sotto gli occhi di tutti l'attuale *deficit* di *umanità* e di *umanizzazione* nei diversi campi: da quello relazionale a quello sanitario, da quello educativo a quello politico, a quello economico, per cui a gran voce si richiedono persone che esprimano la loro *umanità* nel loro essere, agire e fare, e che contribuiscano alla *umanizzazione* degli individui e delle loro relazioni e istituzioni.

Questa linea è, evidentemente, in controtendenza rispetto all'orientamento attuale, che è stato definito con un nuovo termine: “narcinismo”, per dire che siamo in presenza di un *mix* di narcisismo e di cinismo: la nostra, è, l'epoca in cui trionfa l'“individualismo” non meno che la “indifferenza”, contrabbandati uno per difesa della persona e l'altra per esercizio della tolleranza. Ebbene di contro alla “cultura del narcisismo” e alla “età delle passioni tristi” (per usare alcune fortunate espressioni), si avverte il crescente bisogno di ripensare l'umanesimo alla luce non di astratte teorie ma di con-

crete impostazioni che permettano di soddisfare le istanze che questo cambio di civiltà comporta. È con una tale impostazione che l'*umanesimo* di Enrico Medi ha saputo anticipare delle istanze proprie del nostro tempo, a cominciare dalla sua convinzione - se non esplicitata, certo sicuramente vissuta - che l'*umanesimo* deve essere insieme *letterario* e *scientifico*, ossia che le cosiddette *due culture* (su cui proprio negli anni cinquanta e sessanta si svolse un interessante dibattito, com'è testimoniato dai libri, per esempio di Charles Snow e di Giulio Preti) non devono essere contrapposte e considerate in alternativa, bensì devono essere viste nella loro complementarità e nella loro possibilità di interazione.

Se volessi individuare in una parola questa ulteriore tendenza di Enrico Medi non esiterei a parlare di bisogno di *armonia*, per cui occorre armonizzare le diverse culture (Snow), che culture sono non tanto per i loro contenuti, quanto perché permettono la "coltivazione dell'animo": il che può avvenire sia con contenuti letterari e storici, sia con contenuti scientifici e tecnici: dipende da come essi sono proposti e vissuti. A prima vista, questa di Medi, è una concezione di "cultura" propria della *classicità*, che la concepiva come *animi cultura* in analogia alla *agri cultura*; tuttavia, occorre aggiungere, che, quella di Medi, è una concezione integrata con le acquisizioni della *modernità*, perché ben consapevole che oggi anche la scienza (Galileo *docet*) può dare il suo contributo ad un autentico *umanesimo*. Per Medi, quindi, il nuovo *umanesimo* deve misurarsi con la scienza, nel senso che deve accettarne le sfide, e nello stesso tempo deve lanciarle delle sfide.

Torna qui l'intreccio di *rigore e responsabilità*, di tecnica ed etica, per cui si potrebbe anche parlare di "*valenza ambientale della scienza*", e attribuire alla cultura nelle sue diverse espressioni (letterarie e artistiche per un verso, e scientifiche e tecniche per l'altro) una portata *ecologica*, nel senso che di volta in volta sono chiamate a riequilibrare la situazione, in modo tale da evitare squilibri e sbi-

lanciamenti: tali sono la retorica e il moralismo per un verso, e lo scientismo e la tecnocrazia per l'altro. Addirittura si potrebbe arrivare a dire che Enrico Medi attribuisce una funzione "termostatica" a ciascuna delle "due culture", nel senso il fatto di considerarle non alternative ma complementari, lo porta a farle interagire in funzione della crescita della persona. Per questo si deve parlare di un umanesimo che è unico, pur avendo più volti: letterari e artistici, filosofici e teologici, scientifici e tecnici, morali e politici.

Ne scaturisce un *umanesimo* che va oltre l'umanesimo classico e quello moderno, che potremmo definire rispettivamente "ontocentrico" e "gnoseocentrico"; quello di Medi è, invece, un umanesimo che potremmo definire "personocentrico", in quanto incentrato sulla persona. Occorre aggiungere che si tratta di un "*personocentrismo*" a carattere *teologico* e *antropologico*, nel senso che è incentrato sulla relazione tra *Persona Dei* e *persona hominis*: una relazione che porta a superare l'antropocentrismo moderno non meno che il cosmocentrismo antico, per far propria la visione cristiana di Dio, dell'uomo e del mondo. Alcune categorie appaiono allora fondamentali. Anzi tutto la categoria di "creazione", che comporta tutta una serie di conseguenze in termini di teologia, antropologia e cosmologia: il creatore, la creatura e il creato si configurano come elementi correlati ma non secondo una visione necessitaristica, bensì in un orizzonte di libertà. Altra categoria essenziale è quella di "incarnazione", che comporta tutta una serie di conseguenze in termini teologici e cristologici, antropologici ed ecclesiologici, con un richiamo forte alla salvezza in un orizzonte di dialettica tra libertà e grazia.

Da tutto ciò consegue il richiamo alla *vocazione* e alla *missione* che contrassegnano l'uomo, e ne connotano il rapporto nei confronti del creatore e del creato, un rapporto che va costruito mettendo a frutto diversi *approcci*: da quello *teoretico* (scientifico, filosofico e teologico) a quello *etico* (morale, economico e politico) a

quello *poietico* (tecnico e artistico). Sono, queste, le strade che -in quanto portano a ricercare il vero, il bene e il bello- permettono alla persona di realizzarsi. Vorrei allora definire Medi come l'uomo delle "quattro S", in quanto nella sua vita ha perseguito e tenuto insieme una quadruplici istanza: della *Scienza*, come comprensione di significati, della *Sapienza* come interrogazione di senso, della *Saggezza* come assunzione di scelte, e della *Soteriologia* come disposizione alla salvezza. È dalla sinergia di queste quattro esigenze che scaturisce la complessa personalità di Enrico Medi.

In particolare, vanno evidenziati il rapporto tra religione e scienza, e quello tra filosofia e scienza. In proposito così Medi stesso si è espresso: "la *scienza* per sua natura è cristiana: cioè ricerca della verità, cioè attenta indagine su quella che è la volontà di Dio che si esprime nell'ordine naturale (scienza) e nell'ordine soprannaturale (fede e teologia). In altra occasione ebbe a dire: "la *filosofia* ha i suoi metodi e i suoi fini, la scienza metodi e finalità proprie, ma esse non possono, pur nella distinzione, ignorarsi. La scienza porge alla filosofia i risultati delle sue certezze, la filosofia offre alla scienza la potenza della sua luce". Così Medi nella conferenza *L'avvenire della scienza* tenuta a Roma alla Pontificia Università "Angelicum" nel 1950. In un'altra conferenza, tenuta a Siena vent'anni dopo, ribadiva: "la mente dell'uomo è fatta per la luce, ogni sorgente di luce che si accende nella sua anima non fa che diradare le rimanenti caligini. Dio è autore della natura e della rivelazione. Sono due strade diverse che portano alla sua parola nella quale non può essere contraddizione. La fede è più diretta, tocca argomenti di valore infinito, Dio direttamente; la scienza indaga la natura coi mezzi che le sono propri. E man mano che la ricerca scientifica procede, la fede ne riceve conforto: sempre nuove armonie si schiudono al pensiero, la profondità dei misteri appaiono sempre più nella luminosa composizione del disegno creatore, che, facendo l'uomo signore della terra, centro della creazione e dell'universo, lo ha chiamato ad una

vita soprannaturale”. Ancora un paio di citazioni emblematiche del modo di pensare di Medi; egli sosteneva che “la rivelazione e la teologia hanno illuminato e permesso il nascere e lo sviluppo della scienza”, e “l’uomo fa della vera scienza quando dimentica se stesso e si affida interamente alla luce che dalla natura promana: egli sa di non essere creatore di nulla e che la sua grandezza è solo nella fedeltà con cui accetta il vero”.

### **Una vita all’insegna dello stupore**

Per tutto questo ritengo che Medi possa essere considerato un anticipatore di quella “ecologia umana” tanto cara a Giovanni Paolo II e su cui è tornato ad insistere Benedetto XVI: ciò che stava a cuore allo scienziato marchigiano era l’equilibrio fra diverse istanze e esigenze, per cui si potrebbe anche dire che la sua “filosofia” reclamava la “distinzione nell’unità”. Usando questo linguaggio maritainiano, possiamo precisare che per Medi occorre “distinguere” ma non “separare”, e occorre “unificare” ma non “ridurre”. C’è in lui la rivendicazione della “multilateralità dell’uomo”, chiamato quindi a coltivare le sue diverse capacità, senza appiattirsi su una soltanto. La denuncia dell’*uomo a una dimensione* che negli anni Sessanta del ’900 fu fatta da Herbert Marcuse in termini di “contestazione globale”, è, per così dire anticipata in altro contesto e con altro significato da Enrico Medi, il quale la svolge alla luce della “rivoluzione cristiana”, e la traduce in reiterati atteggiamenti di “stupore” che aprono in diverso modo alla dimensione dell’*amore*, nel senso che aprono ad una visione della realtà e della vita contrassegnate da “gratuità” e “gratitudine”. Pertanto l’amore agapico risulta essere l’espressione più alta della persona: è l’amore che deve impregnare di sé ogni modo di essere, di agire e di fare: tutti ambiti che hanno la loro specificità, ma che dall’amore possono trarre un “valore aggiunto”, perché questo amore, che è l’amore cristiano, ha un triplice movimento: “discensivo”: da Dio all’uomo; “orizzontale”:

dall'uomo all'uomo, e “ascensivo”: dall'uomo a Dio. Si tratta di una circolarità virtuosa che rende il credente gioioso e festoso, fedele e fiducioso: tutti atteggiamenti che ritroviamo nella figura pubblica e privata di Enrico Medi.

Senza far torto ai molteplici aspetti della sua personalità, ci sembra che la peculiarità di Medi sia da vedere nella sua concezione teorica e pratica della *scienza*; questa non ha tanto una caratterizzazione settoriale, ma si configura piuttosto come la strada per contribuire a creare l'ambiente in cui l'uomo riesce ad estrinsecare se stesso: in questo senso la scienza è per Medi amica della vita e della fede. Quindi il privilegiare la dimensione scientifica serve ad affermare che Medi è stato uno *scienziato* che non solo ha saputo fare il suo lavoro di scienziato, ma, nel contempo, ha saputo anche mostrare: in primo luogo, *la compatibilità reale e non compromissoria della religione con la scienza*, in ciò degno prosecutore della impostazione galileiana; in secondo luogo, *l'interesse della politica per la scienza*, sia in generale per guardare lontano, sia in particolare per incentivare la ricerca scientifica in Italia; in terzo luogo, *l'apertura della scuola verso la scienza*, in riferimento alla richiesta di potenziamento degli insegnamenti scientifici a partire da quello della fisica.

Conseguentemente mi sembra legittimo sostenere che in Medi l'attività di ricerca scientifica, rigorosa e responsabile in sé, si collocava nel suo orizzonte di cristiano, si connetteva ai suoi impegni accademici e divulgativi, si apriva ai suoi compiti politici e amministrativi; perciò si può parlare di Medi come di uno *scienziato credente*, di uno *scienziato politico* e di uno *scienziato educatore*. Così Medi incarnava in sé quello che additava come compito nei confronti delle nuove generazioni, per cui (in una intervista televisiva degli anni Sessanta) diceva: occorre “preparare uomini nel campo scientifico, ma prima di tutto formateli come uomini! In tutta l'ampiezza del loro sentire. Noi, i responsabili, abbiamo bisogno (precisava) non solo di sensibilità scientifica, ma di quella politica, economica,

civile, sociale (...) dell'uomo e della società nel suo insieme. Perché (ecco il punto su cui ritengo che soprattutto oggi bisogna insistere) la scienza è uno strumento per l'uomo, e non l'uomo uno strumento della scienza". Il che, detto da uno scienziato, suona particolarmente significativo, e da tenere presente specialmente quando nei confronti della scienza si rischiano atteggiamenti che l'assolutizzano ovvero la demonizzano; occorre invece (per dirla con un noto pensatore) che *la scienza abbia come fine l'uomo e non ne determini la fine* ovvero che *la scienza serva l'uomo e non si serva dell'uomo*: affermazioni, queste di Norberto Bobbio, che Enrico Medi avrebbe certamente sottoscritto, e non è senza significato una tale convergenza tra uno scienziato cattolico e un filosofo laico.

### **Un invito**

Per tutto questo c'è da augurarsi che la riflessione su Medi non si esaurisca nell'ambito di qualche celebrazione (pur necessaria), ma si sviluppi in maniera sistematica, cercando di operare in una duplice direzione: si tratta, per un verso, di *storicizzarlo* e, per altro verso, di *attualizzarlo*. Si tratta, cioè, di collocare Medi nel suo contesto e nel nostro contesto, evitando di isolarlo o di limitarsi a celebrarlo; bisogna, piuttosto, farlo oggetto di conoscenza e di studio, evidenziandone i collegamenti diretti o indiretti con altri protagonisti del suo e del nostro tempo. Non dunque un approccio, per così dire, intermittente, legato a ricorrenze più o meno esteriori, andrebbe realizzato nei confronti di Enrico Medi, bensì un approccio articolato e approfondito, che permetta di coglierne il valore e i limiti, per riconoscerne la portata esemplare, che anche oggi c'interpella sia sul piano ecclesiale, sia sul piano civile.

Non esiterei a dire che la sua *laicalità* e la sua *democraticità* forniscono a tutt'oggi un messaggio importante: c'è bisogno di cattolici che siano *laici* a pieno titolo nella famiglia e nella professione, nella società e nella chiesa, e che siano *cittadini* partecipi a pieno

titolo della vita politica ed economica, amministrativa e culturale, nazionale e internazionale. Ebbene, quella di Medi è stata ieri una *testimonianza* esercitata in modo umile ed efficace; ed è oggi una *lezione* che, in modo sollecitante e coinvolgente, interpella i *christi-fideles laici*, in particolare quanti si dedicano sul versante ecclesiale (come la FUCI e il MEIC) all'impegno coerente, critico e creativo in ambito culturale.

### **Nota bibliografica**

Scritti di Enrico Medi (ripartiti per editrici):

Edizioni Studium Christi, Roma - Collana La nuova frontiera: *Il mondo come lo vedo io*, 1980; *I giovani come li penso io*, 1976;

Edizioni Cantagalli, Siena - *Quaderni di Spiritualità eucaristica: Così è; Inno all'amore; Se guardo il tuo cielo...punti di luce* (1991); *Astronauti di Dio. Il prete come lo vorrei io*, 1989;

Editrice LDC, Leuman - Collana Le Coordinate: *Cantico di Frate Sole*, commento di Enrico Medi; *In faccia al mistero di Dio: meditazioni lungo l'anno liturgico*, 1980;

Editore Marietti, Casale Monferrato - Collana L'eco: *Il mondo come lo vedo io*, prefaz. di E. Boschi, 2005;

Editore Staderini, Roma: *La Luna ci guarda, Meditazioni a voce alta*, 1970; Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo: E. Medi et al. *Il matrimonio*, a c. di A. Ugenti, 1973.

Scritti su Enrico Medi: A. Gliozzo, *Enrico Medi: Scienziato e Credente*, Elledici, Leumann 1988; O. Fusi-Pecchi - F. Foschi - G. Fabbracci - L. Palanca, *Enrico Medi. Coscienza cristiana del nostro tempo*, Centro Studi Portorecanatesi, Porto Recanati 2004; V. De Marco, *Fedele alla verità. Enrico Medi nel cattolicesimo italiano contemporaneo*, Rubettino, Soveria Mannelli 2001; G. De Vecchi - F. Occhetta, *Enrico Medi. Fede e scienza: due ali per volare verso la libertà*, LDC, Leumann 2011; P. Bossi, *Testimoni per il nostro tempo*, LDC, Leumann; E. Guer-

riero, *Testimoni della Chiesa italiana. Dal Novecento ai nostri giorni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006.

L. Musci, *Medi, Enrico*, in *Dizionario storico del movimento cattolico italiano*, dir. da F. Traniello e G. Campanini, vol. III, 2, Marietti, Casale Monferrato 1984; G. Galeazzi, *Medi, Enrico*, voce della *Enciclopedia pedagogica* dir. da M. Laeng, La Scuola Brescia 1990; V. De Marco, *Medi, Enrico*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 73°, Treccani, Roma 2009.

“Enrico Medi. Cristiano testimone nella Chiesa e nel mondo. Sulle strade della politica, della scienza e della cultura”, a cura della Diocesi di Senigallia, 2007: *La famiglia*, 2008; *L'impegno civile*, 2009.

## ENRICO MEDI PER UN UMANESIMO SINERGICO

### **I volti dell'umanesimo**

Direi subito che quella di Enrico Medi è certamente una concezione che si connota come *umanesimo*; potrebbe essere definito come un umanesimo “integrale” (Maritain) ovvero “plenario”, nel senso che è valorizzazione “di tutto l'uomo e di tutti gli uomini” (Paolo VI); da parte mia, vorrei definire quello di Medi un umanesimo “organico” o “armonico” o “sinergico”, come cercherò di mostrare in questa relazione.

Di contro alla “cultura del narcisismo” e alla “età delle passioni tristi” (per usare alcune fortunate espressioni, titoli di altrettanti volumi), si avverte un crescente bisogno di un umanesimo che si alimenti non di astratte teorie bensì di concrete impostazioni, tali da permettere di affrontare l'odierno passaggio di civiltà, inaugurando una nuova stagione all'insegna di una ricerca veritativa contrassegnata (per usare termini cari a Medi) da riconciliazione e ricomposizione sul piano epistemologico ed prassiologico, valoriale e generazionale.

L'umanesimo di Enrico Medi ha un suo punto di forza nella convinzione - se non teorizzata, certo convintamente vissuta - che l'umanesimo deve essere multidimensionale, cioè scientifico e insieme sapienziale, per dirla con il Maritain de *I gradi del sapere* (opportunamente ripubblicato in questi giorni). Occorre quindi superare le varie forme di monismo, come quello dell'uomo a una dimensione che Marcuse denunciò nell'omonimo libro, per indicare l'uomo appiattito sulla dimensione produttivo-consumistica propria della “società opulenta”, e le varie forme di dualismo, come quello che contrappone cultura letteraria e cultura scientifica, e su cui negli anni sessanta si svolse un interessante dibattito, a partire dal libro di

Charles Snow *Le due culture* (recentemente riproposto) e dal libro di Giulio Preti su *Retorica e logica*. Si potrebbe sostenere che, per Medi, è inaccettabile il riduzionismo economicistico, che fa passare “da cittadini a clienti” (così Benjamin Barbier, autore del libro *Consumati*), che trasforma i governanti in mercanti e i governati in clienti (così Colin Grouch, autore del libro intitolato *Postdemocrazia*), ed è altrettanto inaccettabile l’antinomia delle due culture, che non devono essere contrapposte o considerate in alternativa, bensì devono essere viste nella loro complementarietà e nella loro possibile e auspicabile interazione.

Pertanto, se volessi esprimere in una parola questa tendenza di Enrico Medi, non esiterei a parlare di *armonia*, anzi di bisogno di armonizzare i diversi saperi relativi alla ricerca di significati scientifici e alle domande di senso sapienziale, ovvero armonizzare le diverse culture, che culture sono, al di là dei loro contenuti, se permettono la “coltivazione dell’animo”, e ciò può avvenire sia con contenuti letterari e storici, sia con contenuti scientifici e tecnici: dipende da come essi sono proposti e vissuti. Secondo quanto ha affermato recentemente Martha Nussbaum nel volume *Non per profitto*: “la scienza, studiata correttamente, è amica degli studi umanistici e non certo loro nemica”, e tanto gli studi umanistici, quanto quelli scientifici, in quanto sviluppano “le capacità di riflessione e pensiero critico sono fondamentali per mantenere vive e ben salde le democrazie”.

Si può, quindi, attribuire a Medi una concezione di “cultura” che coniuga insieme quella classica, che è finalizzata alla *cultura animi*, e quella moderna, che è finalizzata al *regnum hominis*; si potrebbe allora dire che Medi ha della cultura una concezione integrata di acquisizioni classiche e moderne, nella consapevolezza che oggi l’umanesimo o è sinergico o non è: la scienza, la tecnica e la tecnologia, non meno della filosofia e della teologia, della letteratura e dell’arte, sono chiamate a dare il loro insostituibile contributo in direzione di un autentico umanesimo. E solo questo può essere alla base di una

autentica democrazia. Si potrebbe allora dire che per Enrico Medi le due forme fondamentali di saperi (scientifico e sapienziale) e di culture (tecnico-scientifico e artistico-letterario) non sono alternative, bensì complementari; il che lo porta a farle interagire in funzione della crescita della persona e dello sviluppo della democrazia.

Per questo si dovrebbe parlare di un unico umanesimo, che pure ha più volti; un umanesimo, quindi, incentrato sulla persona, aggiungendo che, quello di Medi, è un “personocentrismo” a carattere teologico e antropologico, in quanto incentrato sulla relazione tra *Persona Dei* e *persona hominis*. Da tutto ciò proviene il richiamo alla vocazione e alla missione che contrassegnano l’uomo, e ne connotano il rapporto nei confronti del creatore e del creato, un rapporto che va costruito mettendo a frutto diversi approcci: da quello teoretico a quello etico a quello poetico. Sono, queste, le strade che portano a ricercare il vero, il bene e il bello: sono questi, per Medi, i “fondamentali” che permettono alla persona di realizzarsi.

In questo contesto, mi sembra che l’umanesimo di Medi tenga insieme una quadruplica istanza: della scienza come comprensione di significati; della sapienza come interrogazione di senso; della saggezza come assunzione di scelte; e della soteriologia come disposizione alla salvezza. Ebbene, è dalla sinergia di queste quattro esigenze che scaturisce la complessa personalità di Enrico Medi. Una tale impostazione - che mostra il collegamento tra scienza (pura e applicata), sapienza (filosofica e teologica), saggezza (morale e politica) e salvezza (individuale e sociale) - si oppone conseguentemente a ogni forma di riduttivismo, che porta ad assolutizzare una di queste forme a discapito delle altre. E tale imperialismo - come aveva avvertito Maritain - non è meno pericoloso dell’imperialismo sociale.

Enrico Medi si è dunque sottratto a ogni forma di totalitarismo conoscitivo e ideologico, e lo ha fatto non puntando a una elaborazione dottrinale più o meno sistematica, bensì vivendo la sua concreta esperienza di uomo di scienza e di uomo di fede, di operatore

politico-amministrativo e di operatore accademico-formativo. È, questo, *l'universo di Enrico Medi*, ed è *uni-verso* in quanto porta ad unità istanze ed esigenze diverse, tuttavia ugualmente essenziali per la umanizzazione dell'uomo e la democratizzazione della democrazia, nella consapevolezza che l'uomo è a rischio di disumanizzazione e la democrazia è a rischio di demagogia.

### **Il ruolo della scienza**

In questo universo, certamente, la scienza gioca un ruolo di primo piano; infatti il nuovo umanesimo deve misurarsi con la scienza, nel senso che deve accettarne le sfide, e lanciarle delle sfide. Così il rigore s'intreccia con la responsabilità, per cui tecnica ed etica sono coesenziali per la ricerca, come oggi appare sempre più evidente in numerosi settori: infatti accanto alle bioscienze si colloca la bioetica, accanto alle neuroscienze la neuroetica, accanto alle ecoscienze la ecoetica, e, più in generale, accanto alla tecnoscienza la tecnoetica.

Per Enrico Medi, la scienza è veramente se stessa e può essere all'altezza del suo compito se sa coniugare sviluppo teoretico e crescita etica: tale binomio - che va mantenuto unito, diversamente si cade nello "scientismo" o nel "moralismo"- comporta "rispetto metodologico", in quanto ogni ricerca deve procedere secondo le leggi della natura e "responsabilità antropologica", in quanto ogni ricerca deve procedere secondo la dignità dell'uomo.

Ebbene, Enrico Medi ebbe fortissimo questo senso del rispetto e della responsabilità, e sono queste le coordinate che individuano i diversi punti del suo impegno, e unificano pure, in una qualche maniera, le diverse espressioni della sua personalità. Per usare i titoli di due volumi su Medi, si potrebbe dire che egli, "fedele alla verità" (V. De Marco), ha considerato "fede e scienza due ali per volare verso la libertà" (G. De Vecchi e F. Occhetto).

Al riguardo aggiungerei che è presente in Medi una duplice specificità: da una parte, la sua capacità di meravigliarsi di fronte al

mondo e all'uomo, dall'altra parte, il suo costante atteggiamento di apertura all'insegna dell'entusiasmo.

Nel contesto di tale visione epistemologica ed etica, ritengo che, in particolare, vadano evidenziati i rapporti di amicizia della scienza con la religione e con la filosofia. Così Medi riflettendo su *L'avvenire della scienza* alla Pontificia Università "Angelicum" nel 1950 esprimeva la convinzione della fecondità dell'interazione fra scienza, religione e filosofia.

Infatti, "la rivelazione e la teologia hanno illuminato e permesso il nascere e lo sviluppo della scienza", e "l'uomo fa della vera scienza quando dimentica se stesso e si affida interamente alla luce che dalla natura promana: egli sa di non essere creatore di nulla e che la sua grandezza è solo nella fedeltà con cui accetta il vero". È così decisamente sottolineato il carattere sinergico che deve caratterizzare le aspirazioni dell'uomo, le sue attitudini investigative, le sue modalità esistenziali.

### **Il senso di una testimonianza**

Dunque, a Medi stava a cuore la *sinergia* fra diverse istanze e esigenze, per cui si potrebbe anche dire che il suo umanesimo puntava a valorizzare l'uomo sulla base del metodo - tomista prima e maritainiano poi - del "distinguere per unire". Infatti, c'è in Medi la rivendicazione della "multilateralità dell'uomo", chiamato quindi a coltivare le sue diverse capacità, senza appiattirsi su una soltanto, e senza lacerarsi in contrapposizioni fittizie.

Favorisce un'impostazione armonizzatrice la dimensione dell'amore, che apre ad una visione della realtà e della vita contrassegnate da "gratuità" e "gratitudine". Per Medi, l'amore agapico risulta essere l'espressione più alta della persona: è l'amore che deve impregnare di sé ogni modo di essere, di agire e di fare: tutti ambiti che hanno la loro specificità, ma che dall'amore possono trarre un valore aggiunto.

Animato da questo spirito, Medi ha dato una testimonianza di prim'ordine: una testimonianza che in tutta coerenza passa dal campo della scienza a quello della fede, dal campo della politica a quello della cultura e della famiglia. Per tutto questo, mi sembra legittimo sostenere che Medi si è impegnato - come cittadino e come credente - nella costruzione di una società democratica, capace di tenere insieme laicità e religiosità. L'essere stato membro dell'Assemblea Costituente della Repubblica Italiana e l'essere stato membro della Consulta dei laici del Vaticano possono considerarsi simbolo di questa duplice appartenenza, di questa duplice fedeltà. Sempre a livello emblematico si potrebbero citare i due interventi che Medi tenne alla Costituente: a sostegno della ricerca scientifica uno, e a sostegno delle associazioni private di beneficenza e assistenza l'altro.

L'umanesimo di Medi è, dunque, conseguente a questi diversi impegni che si concretizzarono in specifici incarichi, che almeno fugacemente conviene ricordare.

*Dal punto di vista scientifico*, fu professore universitario di fisica prima a Palermo, poi a Roma; fu anche direttore dell'Istituto Nazionale di Geofisica; fu pur nominato vice presidente dell'Euratom, carica da cui poi si dimise per motivi di coscienza.

*Dal punto di vista ecclesiale*, fece parte di associazioni cattoliche (a partire dalla giovanile Lega missionaria studentesca); diede la sua collaborazione a numerose iniziative religiose; fu infine nominato membro della Consulta dei laici del Vaticano.

*Dal punto di vista politico*, fu segretario regionale della DC siciliana, poi vice segretario politico e segretario organizzativo centrale; fu eletto nel collegio di Palermo all'Assemblea Costituente; fu confermato deputato per la DC; partecipò anche alle elezioni comunali di Roma e venne eletto superando tutti gli altri candidati, e fu nominato capogruppo dei consiglieri della DC; infine tornò deputato al Parlamento.

Appare quindi evidente la consistenza degli impegni di Enrico Medi che tuttavia non gli impedirono una densa vita familiare: come marito e come padre di sei figlie, e una intensa vita spirituale: contemplativa e attiva nello stesso tempo. Per tutto questo, tornerai a definire il suo umanesimo come sinergia fra aspetti che a volte possono sembrare o essere contrastanti, ma che in lui erano sempre conciliati: così tra ricerca e didattica, tra fedeltà ecclesiale e iniziativa laicale, tra idealismo valoriale e realismo politico, tra azione e contemplazione. Nasce dalla sua capacità di comporre questi diversi aspetti la peculiarità di Enrico Medi, il cui umanesimo può anche essere definito “organico”, nel senso che non è una somma di elementi più o meno conflittuali né una sottrazione che porta a una qualche riduzione: l’umanesimo di Medi, invece, si configura come un “organismo”, che cresce incessantemente, in quanto gli elementi che lo costituiscono crescono e le loro relazioni producono crescita.

Ecco perché il suo umanesimo è volto al rinnovamento dell’uomo e alla costruzione di una società democratica; come ebbe a dire nel discorso su *La scuola e la vita* tenuto alla Camera dei Deputati nel 1949, “è attraverso la ricomposizione della razionalità, della eticità che noi possiamo rieducare il genere umano”. Da qui il compito attribuito alla scuola, la quale (afferma Medi in una lezione tenuta ad un gruppo di studenti nel 1969) “più che insegnare molte cose, dovrebbe insegnare ad armonizzare i vari campi del sapere sui loro piloni essenziali”. E qui si evidenzia il nesso tra educazione e democrazia, tra istruzione e democrazia, su cui filosofi di diversa impostazione hanno insistito: da John Dewey a Sergej Hessen, da Jacques Maritain a Robert Dottrens, a Martha Nussbaum.

### **Una proposta**

Dopo quanto detto, vorrei avanzare una proposta: che il centenario della nascita di Enrico Medi non abbia solo un carattere celebrativo, pur doveroso da parte della città che gli ha dato i natali,

ma produca anche una qualche iniziativa che permetta di proseguire nella conoscenza di Medi, nella sua storicizzazione e nella sua attualizzazione, attraverso la creazione di un qualche strumento che permetta a tutti, ma in particolare ai giovani, di incontrarsi con questa straordinaria personalità, che giustamente è stata collocata fra i “testimoni del nostro tempo” (P. Bossi), fra i “testimoni della Chiesa italiana” (E. Guerriero), e che è stato definito “cristiano testimone nella Chiesa e nel mondo” (così nel Bollettino senigalliese per la causa di beatificazione) o “coscienza cristiana del nostro tempo” (così nel volume collettaneo pubblicato dal Centro Studi Porto-recanatesi).

Perché allora l'Amministrazione comunale di Porto Recanati non attiva una Cattedra intitolata a Enrico Medi che ne favorisca un approccio critico e una traduzione per il nostro presente? E magari alcuni incontri si potrebbero ipotizzare proprio d'estate, quando Porto Recanati è maggiormente viva. Non è, la mia, una proposta peregrina, perché si stanno moltiplicando d'estate iniziative che (per così dire) mandano in vacanza i pensieri, ma non il pensiero, e che aiutano a riservare nel periodo di vacanza qualche momento a una riflessione che, senza accademismi e astrattezze, contribuisca a far riguadagnare quell'unità perduta a livello di persona, di cultura e di educazione.

### **Nota bibliografica**

Scritti di Enrico Medi; *Meditazioni a voce alta*, La Scuola, Brescia 1957; *Nuove speranze per l'armonia fra i popoli*, Genovese, Napoli 1957; *Siamo all'alba o al tramonto?*, Studium Christi, Roma 1971; *Il mondo come lo vedo io*, Christi, Roma 1974, 1980, Marietti, Casale Monferrato (Al) 2005, prefaz. di E. Boschi; *I giovani come li penso io*, Studium Christi, Roma 1976; *Astronauti di Dio. Il prete come lo vorrei io*, Cantagalli, Siena 1989; *Così è; Inno all'amore; Se*

*guardo il tuo cielo... punti di luce*, Edizioni Cantagalli, Siena, 1991; *Cantico di Frate Sole*, commento di Enrico Medi, LDC, Leuman (To); *In faccia al mistero di Dio: meditazioni lungo l'anno liturgico*, LDC, Leuman (To)1980; *La Luna ci guarda*, Meditazioni a voce alta, Editore Staderini, Roma 1970; E. Medi et al. *Il matrimonio*, a c. di A. Ugenti, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1973

Scritti su Enrico Medi: A. Gliozzo, *Enrico Medi: Scienziato e Credente*, Elledici, Leumann (To)1988; V. De Marco, *Fedele alla verità. Enrico Medi nel cattolicesimo italiano contemporaneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz) 2001; O. Fusi-Pecchi - F. Foschi - G. Fabbracci - L. Palanca, *Enrico Medi. Coscienza cristiana del nostro tempo*, Centro Studi Portorecanatesi, Porto Recanati 2004; G. De Vecchi - F. Occhetta, *Enrico Medi. Fede e scienza: due ali per volare verso la libertà*, Elledici, Leumann (To) 2011; D. Mondrone, *I santi ci sono ancora*, Pro Sanctitate, Roma, 1977: "Enrico Medi. Uomo di fede e di acute intuizioni", pp. 324-341; G. Galeazzi, *Le idee pedagogiche di Enrico Medi*, in "Quaderni marchigiani di cultura", 1987, n. 2, pp. 15-17; P. Bossi, *Testimoni per il nostro tempo*, LDC, Leumann (To); E. Guerriero, *Testimoni della Chiesa italiana. Dal Novecento ai nostri giorni*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2006; "Enrico Medi. Cristiano testimone nella Chiesa e nel mondo. Sulle strade della politica, della scienza e della cultura", a cura della Diocesi di Senigallia, 2007: La famiglia, 2008; L'impegno civile, 2009; G. Galeazzi, *La scienza secondo Enrico Medi tra rigore e responsabilità*, in "Coscienza", 2014, n. 3, pp.33-38.

Voci enciclopediche: L. Musei, *Medi, Enrico*, in *Dizionario storico del movimento cattolico italiano*, dir. da F. Traniello e G. Campanini, vol. III, 2, Marietti, Casale Monferrato 1984; G. Galeazzi, *Medi, Enrico*, voce della *Enciclopedia pedagogica* dir. da M. Laeng, La Scuola, Brescia 1990; V. De Marco, *Medi, Enrico*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 73°, Treccani, Roma 2009.

Altre opere: J. Maritain, *I gradi del sapere. Distinguere per uni-*

re, Morcelliana, Brescia 2013; Id., *Scienza e saggezza*, Borla, Roma 1968; Id., *Per una filosofia dell'educazione* a c. di G. Galeazzi, La Scuola, Brescia 2000; C. P. Snow, *Le due culture*, Feltrinelli, Milano 1964; ora Marsilio, Venezia 2005; G. Preti, *Retorica e logica*, Einaudi, Torino 1968; M. C. Nussbaum, *Non per profitto. Perché le democrazie hanno bisogno della cultura umanistica*, Il Mulino, Bologna 2011.

## LE IDEE PEDAGOGICHE DI ENRICO MEDI

### Un educatore ideale

Enrico Medi - scienziato di fama internazionale, titolare della cattedra di Fisica terrestre nell'Università "La Sapienza" di Roma, direttore dell'Istituto Nazionale di Geofisica, vicepresidente dell'Euratom, parlamentare all'Assemblea Costituente e deputato nella prima e della sesta legislatura della Repubblica Italiana. esponente tra i più noti del movimento cattolico marchigiano - è stato anche apprezzato conferenziere, che sapeva unire la competenza dell'uomo di scienza alla sensibilità dell'uomo di fede: l'una e l'altra aperte a una dimensione educativa, che si traduceva nella capacità della divulgazione e nella pratica della testimonianza, sempre attente a parlare alla mente e al cuore della gente, con un privilegiamento significativo per le nuove generazioni.

Proprio da questa sua attività di conferenziere si possono trarre le idee di Medi sull'educazione e sull'istruzione che, quindi, non hanno un carattere sistematico: sono piuttosto intuizioni che egli traeva dalla sua esperienza di padre (di sei figlie) e di professore universitario, nonché dalla sua riflessione sui problemi dell'esistenza e sulle questioni di attualità. Pur nella loro asistematicità queste idee, del tutto coerenti con la sua vita, testimoniano che Medi fu - per dirla con Domenico Mondrone - "un educatore ideale"; la sua umanità, la sua religiosità lo portava ad affermare il valore della persona umana e la necessità di educarla a valori assoluti: la ricerca della verità, in questo senso, rappresentava un imperativo fondamentale per la crescita dell'uomo, e aiutare tale ricerca era per lui, come per ogni grande maestro, un dovere cui chi poteva non doveva sottrarsi.

C'è in proposito una affermazione di Medi che sintetizza bene questo suo convincimento e comportamento: "Se gioia è intendere,

gioia più grande è far intendere. Gli uomini di scienza hanno il dovere di spezzare questo pane ai loro fratelli con chiarezza, semplicità e verità”. Ebbene, Medi ha saputo incarnare nel suo impegno scientifico, sociale e culturale questa esigenza, e lo ha fatto in modo unitario e armonico; come ha ben ricordato Raimondo Manzini: “La tensione religiosa del suo spirito non concepiva distinzioni che diventassero scissioni tra l’uomo di fede e l’uomo di scienza, tra l’uomo di laboratorio e l’uomo di servizio sociale, tra la professione e la carità”.

In questa dimensione Medi nelle sue conferenze non trascurava di trattare argomenti educativi: vi ho accennato nella voce che gli ho dedicato nella *Enciclopedia pedagogica*, diretta da Mauro Laeng. A parte i frequenti riferimenti in numerose occasioni, Medi affrontò esplicitamente la problematica pedagogica in due circostanze: in un discorso su *la scuola e la vita* alla Camera dei Deputati nella seduta dell’11 ottobre 1949, e in una conferenza tenuta nella Pontificia Università di S. Tommaso a Roma per un corso dello “Studium Christi”.

### **Tra famiglia e scuola**

In questa sede, egli parlò della *psicologia della famiglia*, insistendo anzi tutto sul concetto dell’autonomia e della specificità dei figli: «genitori, ricordiamo: questo bambino non è fatto per noi. Siamo noi fatti per lui. Ed è questo l’unico modo per far sì che lui sia fatto anche per noi». Dolcezza e fermezza insieme devono ispirare il comportamento dei genitori, i quali non devono tradire mai la fiducia che i figli hanno verso loro; da qui la necessità di parlare ai figli sempre con schiettezza: “non dico - ebbe ad affermare Medi - che sia necessario dire tutta la verità; ma quel che diciamo sia verità”.

In tale rapporto di sincerità e generosità “si deve favorire la crescita della volontà interiore, di questa struttura formidabile che fa sì che il giovane sappia anche da sé scegliere, combattere, decidere”.

Ecco, allora, il grande compito dell'educazione: "offrirgli la possibilità d'essere autonomo dentro di sé, nello spirito, nelle forze tutte del suo essere: un dominatore di sé", perché - ribadisce Medi - "i nostri figli, ricordiamolo, non sono *fatti per noi*. Siamo noi, semmai, fatti per loro"; li abbiamo messi al mondo "non per essere prigionieri; ma per essere liberi nella santità della vita".

Insieme con la famiglia, l'altro grande pilastro dell'educazione giovanile è la *scuola*, alla quale - scrive Medi nel citato discorso parlamentare - compete il compito di "ripresa del contatto dello spirito dell'uomo con le sorgenti vere della vita; è attraverso la ricomposizione della razionalità, della eticità, della sensibilità dell'uomo, che noi possiamo rieducare il genere umano". Diversamente, aggiunge Medi, "siamo dei professori che non riescono ad educare la gioventù, ma solo a giudicarla e condannarla, perché non possiamo educarla".

Se invece si vuol giungere a questo traguardo - affermò Medi in una lezione tenuta a un gruppo di studenti nel '69 - la scuola "più che insegnare molte cose, dovrebbe insegnare ad armonizzare i vari campi del sapere sui loro piloni essenziali": più precisamente si può dire che "la scuola deve *insegnare come si impara*", deve cioè mettere nella testa del giovane la tecnica del ragionare".

Pur non nascondendosi i difetti della scuola, Medi era ottimista; in una conferenza ad un corso dello "Studium Christi" disse: "Io la sento questa marcia dei tempi, questa fede nella scienza trionfante, questo qualche cosa che verrà dalle nostre scuole, oggi tormentate, agitate perché il mondo cambia: la potenza di un pensiero che ridona ai giovani le vie della vita e la loro meditazione per le responsabilità che domani dovranno avere".

## **I giovani**

In un incontro con un gruppo giovanile nel '72, Medi parlò del "grido dei giovani" come di un "bisogno dell'Assoluto"; può

essere interessante notare che considerazioni analoghe erano state proposte da Jacques Maritain nella seconda edizione del 1969 di *Pour une philosophie de l'éducation*, nel paragrafo dedicato al maggio 1968 (pp. 117-120).

Lo stesso anno in un discorso per la Costituente del Parlamento europeo della gioventù, e in una intervista l'anno precedente, Medi sostenne che “i giovani d'oggi urlano perché hanno il vuoto dentro e il vuoto fuori. Il vuoto dentro perché vi abbiamo tolto i fondamenti della fede, la certezza della verità, la gioia di potersi donare, lo spirito di sacrificio, ogni ideale insomma. Fuori, poi, non vedono speranze, né appoggi, vedono solo manovre, opportunismo, furberie. La loro non è protesta, è sentimento del dolore, paura del vuoto”.

Nasce da qui l'imperativo improcrastinabile - tanto più significativo in quanto espresso da uno scienziato - del recupero del “senso della verità”, intesa non solo come scienza ma anche come sapienza. Solo a questa condizione, la scuola potrà effettivamente essere “scuola formante, scuola rieducante”, quella comunità educatrice insomma che saprà favorire in ogni giovane lo sviluppo integrale della personalità “per una società più umana”.

### **Scuole intitolate a Medi**

Pensiamo che anche per queste apprezzabili idee pedagogiche, oltre che per i suoi grandi meriti di scienziato, sia stata felice idea quella di intitolare a Enrico Medi numerose scuole, e qui le vogliamo almeno elencare.

Nelle Marche: l'Istituto Comprensivo “Enrico Medi” di Porto Recanati (Macerata), la Scuola Materna “Enrico Medi” di Porto Recanati (Macerata), la Scuola Primaria “Enrico Medi” di Macerata, il Liceo Scientifico “Enrico Medi” di Senigallia (Ancona), l'Istituto Professionale per i Servizi Commerciali “Enrico Medi” di Chiaravalle (Ancona).

Nel Lazio: la Scuola Secondaria di Primo Grado “Enrico Medi” di Roma, l’ Istituto Professionale per l’Industria e l’Artigianato “Enrico Medi” di Sora (Frosinone), l’Istituto Professionale per l’Industria e l’Artigianato “Enrico Medi” di Frosinone.

In Sicilia: l’Istituto Professionale Servizi Industria e Artigianato “Enrico Medi” di Palermo, il Liceo Scientifico Statale “Enrico Medi” di Barcellona (Messina), l’Istituto Tecnico Commerciale “Enrico Medi” di Randazzo (Catania), il Liceo Scientifico, “Enrico Medi” di Leonforte (Enna), la Scuola “Enrico Medi” di Castelvetrano (Trapani).

In Veneto: il Liceo Scientifico Statale “Enrico Medi” di Villafranca (Verona), il Liceo Scientifico “Enrico Medi” di Garda (Verona).

In Lombardia: l’Istituto Tecnico “Enrico Medi” di Gallarate (Varese), l’Istituto Paritario “Enrico Medi” di Salò (Brescia).

In Campania: l’Istituto Tecnico Ambientale “Enrico Medi” di S. Giorgio a Cremano (Napoli), il Liceo Scientifico “Enrico Medi” di Cicciano (Napoli), l’ Istituto Tecnico Ambientale “Enrico Medi” di S. Bartolomeo in Galdo (Benevento), l’Istituto Professionale per i Servizi Commerciali “Enrico Medi” di Baselice (Benevento), il Liceo Scientifico Statale “Enrico Medi” di Battipaglia (Salerno).

In Puglia: l’Istituto Tecnico Industriale Statale “Enrico Medi” di Galatone (Lecce)

### **Nota bibliografica**

Documentano in parte l’attività di relatore di Enrico Medi i due volumi: *Il mondo come lo vedo io*, Studium Christi, Roma s.d., IV ed. 1980, colloquio introdutt. di P. Magni, e *I giovani come li penso io*, Fondazione Enrico Medi - Ed. Studium Christi, Roma s.d.: da queste due opere sono tratte le citazioni nel testo.

Altre opere che testimoniano la sua ricca spiritualità sono: *Meditazioni a voce alta*, La Scuola, Brescia 1957; *Un grande tesoro*,

SEI, Torino 1971; e *In faccia al mistero di Dio*, LDC, Leumann 1980. Sono tutti scritti che hanno anche una valenza pedagogica.

Altri scritti tenuti presenti sono: D. Mondrone, *Enrico Medi. Uomo di fede e di acute intuizioni*, in Id., *I santi ci sono ancora*, Ed. Pro Sanctitate, Roma 1977, III ed. 1979, pp. 324-341; G. Galeazzi, *Enrico Medi*, voce dell'*Enciclopedia pedagogica*, diretta da Mauro Laeng, La Scuola, Brescia 1990; J. Maritain: *Pour une philosophie de l'éducation*, Fayard, Paris 1969, trad. ital. *Per una filosofia dell'educazione*, a c. di G. Galeazzi, La Scuola, Brescia 2000.

**PARTE SECONDA:**  
**SCHEDE SU FILOSOFI MARCHIGIANI DEL '900**

*Itinerari filosofici*



## Provincia di Ancona

### GALLO GALLI

#### *La vita*

Nasce a Montecarotto (in provincia di Ancona) il 26 gennaio 1889 da Vincenzo e Anna Cicconi Massi. Partecipa alla I Guerra Mondiale come ufficiale di complemento, e viene decorato con la croce di guerra e con una medaglia di bronzo al valor militare. Sposa Maria Clarice Maroncelli. Si laurea alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma, dove ha come maestro Bernardino Varisco. Alla fine della prima guerra mondiale insegna nei licei classici di Senigallia e di Bologna.

Possiamo distinguere dal punto di vista accademico due periodi. Il *primo* è caratterizzato dall'insegnamento nella cattedra di Filosofia presso la Facoltà di Magistero di Firenze prima, e poi in quella di Filosofia teoretica e di Filosofia morale a Cagliari dal 1936 al 1939. Il *secondo* periodo lo vede titolare dal 1939 delle cattedre in Filosofia teoretica e Storia della filosofia nella Facoltà di Magistero di Torino, dove diviene professore emerito e decorato con medaglia d'oro.

Muore a Senigallia (non a Fossombrone, come indicato da *Wikipedia*) il 9 settembre 1974, ed è sepolto nel locale cimitero.

#### *Le opere*

La produzione filosofica si può collocare su un duplice versante: quello storico e quello teoretico.

Tra gli studi di *storia della filosofia antica* segnaliamo anzi tutto le dispense delle lezioni tenute all'Università di Torino: *Storia della Filosofia greca: I sofisti, Socrate, Platone*, Gheroni, Torino 1946; ivi 1950; e poi *Da Talete al Menone di Platone*, ivi 1956; *Socrate ed alcuni dialoghi platonici: Apologia, Convito, Lachete*,

*Eutifrone, Liside, Jone*, Giappichelli, Torino 1958; i saggi su *Platone*, Pergamena, Milano 1974; e su *Aristotele*: *Sguardo sulla filosofia di Aristotele*, ivi 1973.

Tra gli studi di *storia della filosofia moderna* segnaliamo la monografia: *La vita e il pensiero di Giordano Bruno*, Marzorati, Milano 1973; i numerosi saggi su *Cartesio*: *La dimostrazione dell'esistenza del mondo esterno e il valore pratico delle qualità sensibili secondo Cartesio*, Oderisi, Gubbio 1935; *Le prove dell'esistenza di Dio in Cartesio*, Valdes, Cagliari 1937; *La dottrina cartesiana del metodo*, Dante Alighieri, Milano 1937; *Studi cartesiani*, Chiantore, Torino 1943; *Il pensiero filosofico di Cartesio*, ivi 1943; altri saggi di filosofia moderna sono: *La filosofia di Leibniz*, Statuto, Torino 1942; *Studi sulla filosofia di Leibniz*, CEDAM, Padova 1947; *Kant e Rosmini*, Lapi, Città di Castello 1914.

Sulla *filosofia contemporanea* ricordiamo gli *Studi storico-critici sulla filosofia di Ch. Renouvier*, Dante Alighieri, Milano 1935; *Prime linee d'un idealismo critico e due studi su Renouvier*, Gheroni, Torino 1945; *Sul pensiero di A. Carlini ed altri studi*, ivi 1950 e *Filosofi italiani d'oggi e altri scritti*, ivi 1957.

Sulla *storia della scienza* è da segnalare il volume *L'idea di materia e di scienza fisica da Talete a Galileo*, Giappichelli, Torino 1963.

Passando alla *filosofia teoretica*, citiamo i volumi: *Spirito e realtà*, 1927, II ed. completamente rinnovata: *Prime linee di un idealismo critico*, Torino 1944; *La filosofia teoretica dei manuali*, Oderisi, Gubbio 1933; *Saggio sulla dialettica della realtà spirituale*, ivi 1933, II ed., 1944, 1950; *Lineamenti di filosofia*, Azzoguidi, Bologna 1935; *L'uno e i molti*, Chiantore, Torino 1939, II ed. 1944; *Dall'idea dell'essere alla forma della coscienza*, Chiantore, Torino 1944; *Per la fondazione di un vero e concreto immanentismo*, ivi 1950; *Tre studi di filosofia: pensiero ed esperienza, sulla persona, su Dio e sull'immortalità*, ivi 1956; *Linee*

*fondamentali d'una filosofia dello spirito*, Bottega d'Erasmus, Torino 1961 o 1962; *L'uomo nell'assoluto*, Giappichelli, Torino 196; e *Linee fondamentali del conoscere scientifico*, 1973.

Per ulteriori indicazioni, si può vedere la *Bibliografia essenziale intorno al Galli*, in "Sistematica", 1973, n. 1-2, pp. 169-174.

### ***Il pensiero***

Per ricostruire lo sviluppo della riflessione del G. si può anzitutto vedere la sua *autopresentazione* nel saggio *Per la fondazione di un vero e concreto immanentismo* citato (1950); inoltre tornano utili le *Prime linee d'uno spiritualismo critico* citato (1945) e soprattutto l'opera sua più importante già citata: *L'uno e i molti* (1944).

La concezione di G. è da lui stesso definita "soggettivismo realistico" o "concreto immanentismo" o "idealismo critico", e appartiene alla tradizione del *pensiero idealistico* elaborato originalmente. Si può dire che il motivo animatore del pensiero di G. è il riconoscimento del *significato e valore categorico dell'uomo* e della sua effettuale esperienza, senza la negazione dell'Assoluto trascendente, dimostrato proprio sulla base dell'intrinseca costituzione del soggetto (cfr. voce dell'*Enciclopedia filosofica*).

Più precisamente possiamo dire (cfr. voce del *Dizionario biografico degli italiani*) che *l'assunto di partenza* è *idealistico* e si connota come identificazione radicale tra "essere" e "coscienza"; che il riconoscimento di fondo è, al di là di ogni realismo ingenuo, l'identificazione dell'essenza della realtà con la dimensione noetica, spirituale di ogni essere; e che la convinzione sostenuta, al contrario della linea prevalente del pensiero idealistico e in particolare gentiliano, è il porsi del *rapporto tra l'uno e i molti* nel rapporto tra soggetto e oggetto interno alla coscienza. Secondo G., l'unità e la molteplicità nella realtà spirituale continuano a sussistere in quanto tali nella loro alterità, che è alterità di

vita e pensiero, necessario rapporto tra elementi diversi. Occorre aggiungere che sempre più G. si pone a *difesa della soggettività particolare, finita*, come necessaria articolazione della realtà e limite invalicabile di ogni tendenza al solipsismo. Secondo G., per un verso la forma dell'essere si realizza nell'atto della coscienza, e per altro verso tale atto rimanda a infiniti altri atti dei quali esso costituisce il risultato, e dunque a infiniti altri soggetti limitati.

In questa ottica G. pone attenzione alla definizione del *concetto di persona*, intesa come *soggetto particolare* che si pone in un atto autocreativo nel sentimento della propria identità, ma che nella sua necessaria esperienza del rapporto con gli altri incarna dialetticamente il rapporto inesauribile tra *identità e differenza*. Proprio l'insistenza sul valore assoluto della trascendenza dei soggetti singoli, dell'orizzonte dell'altro, conduce allo *spiritualismo* cioè verso una dimensione metafisica connotata da un punto di vista religioso: la trascendenza dell'Assoluto sentita come necessario contraltare e fondamento della contraddittorietà dell'esistenza.

Tra i suoi *allievi* ricordiamo Arturo Deregibus, assistente di G. e poi titolare di Storia della filosofia nella Facoltà di Magistero di Torino. Al maestro ha dedicato i saggi: *La dottrina filosofica di Cartesio nell'interpretazione "critica" di Gallo Galli*, in "Filosofia oggi", n. 4, 1984, pp. 585-606; e *Idealismo, spiritualismo ed esistenzialità nella metafisica critica di Galli Galli*, in "Giornale di Metafisica", 1987, n. 3, pp. 515-534; e il ricordo all'indomani della morte: *Gallo Galli, un maestro dell'Università torinese*, in "Filosofia", 1975, pp. 202-207.

### ***La critica***

Tra gli studi critici va anzi tutto ricordata la monografia di F. Barone, *Gallo Galli*, Ed. di "Filosofia", Torino 1951; II ed. con scritti di Aa. Vv., 1968.

Da segnalare poi i saggi di: G. Martano, in *Considerazioni*

sulla persona, Napoli 1956, pp. 111-120; G. Giraldi, *La filosofia di Gallo Galli*, in “Filosofia dell’Unicità”, n. 31, 1957, pp. 1-34; P. Salvucci, *Il problema degli “altri” nell’immanentismo concreto di Gallo Galli*, in “Studi Urbinati”, 1, 1957, pp. 1-26, ora in Id. *Filosofia come dialogo*, a c. di G. Galeazzi, Quaderni del Consiglio regionale delle Marche, Ancona 2005, pp. 75-99; M. Schiavone, *Il pensiero filosofico di Gallo Galli*, in “Giornale di Metafisica”, n. 12, 1957, pp. 31-74; M. Sancipriano, *L’“esistenzialismo” di Gallo Galli*, sempre in “Giornale di Metafisica”, n. 13, 1958, pp. 325-331, e dello stesso studioso, *Il concetto di sviluppo nella filosofia di Gallo Galli*, in “Rivista Rosminiana”, n. 53, 1959, pp. 173-185; A. Deregibus i saggi: *La dottrina filosofica di Cartesio nell’interpretazione “critica” di Gallo Galli*, in “Filosofia oggi”, n. 4, 1984, pp. 585-606, e *Idealismo, spiritualismo ed esistenzialità nella metafisica critica di Gallo Galli*, in “Giornale di Metafisica”, 1987, n. 3, pp. 515-534; F. M. Volpati, *Alla ricerca dell’assoluto. Riflessioni sul pensiero metafisico-teologico di Gallo Galli*, in “Sapienza”, n. 1, 1999, pp.85-95; G. D’Acunto, *Cartesio, in Italia, a cavallo della metà del Novecento*, “Giornale di filosofia”, 2007, pp. 5-6.

Per ulteriori indicazioni, si può vedere la *Bibliografia essenziale intorno al Galli*, in “Sistematica”, 1973, n. 1-2, pp. 169-174.

A livello enciclopedico sono da citare la “voce” di E. Capozzi nel *Dizionario biografico degli italiani* (vol. 51, 1998), quella a firma di F. Barone nell’*Enciclopedia filosofica* (Bompiani, Milano 2006) e quella che gli è stata riservata in *Wikipedia. L’enciclopedia libera* (dove è da segnalare l’errata indicazione del luogo della morte: non Fossombrone, bensì Senigallia). Da rilevare che nel pur pregevole volume su *La Filosofia del Novecento: La filosofia italiana contemporanea* di V. Mathieu (Le Monnier, Firenze 1978), a G., segnalato come voce nella bibliografia finale, non è stato riservato nella trattazione uno specifico spazio.

### ***Incarichi***

Accanto alla riflessione filosofica G. sviluppa anche un duplice tipo di impegno: *culturale* e *educativo*. Infatti, è socio corrispondente dell'Accademia delle Scienze di Torino e della Reale Accademia Peloritana di Messina, e dedica una specifica attenzione alla pedagogia, prestando particolare interesse per la scuola; al riguardo possiamo ricordare alcuni scritti come: *Filosofia e pedagogia*, Oderisi, Gubbio 1935; *Principii della scuola fascista con particolare riguardo alla scuola elementare*, Il Risveglio Scolastico, Milano 1935; e *Problemi educativi con una nota su Comenio*, Gheroni, Torino 1946, dove punta ad “una scuola che studia senza divagare e che sappia attingere costantemente alle fonti del sapere”. Da ricordare infine che fonda e dirige la rivista pedagogica e filosofica “Il Saggiatore” (1951-1956), pubblicata dall'editore Gheroni di Torino.

### ***Riconoscimenti***

È socio corrispondente dell'Accademia delle Scienze di Torino e della Reale Accademia Peloritana di Messina.

Nel 1978, la Scuola media statale di Montecarotto è intitolata a G.

## VITTORIO LANTERNARI

### La vita

Nasce a Chiaravalle (provincia di Ancona) nel 1918. Allievo di Raffaele Pettazzoni, dal 1968 è professore di Etnologia all'Università di Bari, e dal 1972 al 1994 all'Università di Roma La Sapienza (Facoltà di Sociologia).

Muore a Roma il 5 agosto 2010

### Le opere

Oltre alle opere più specificamente etnologiche, L. è autore di volumi che possono avere anche una qualche valenza filosofica come: *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Editori Riuniti, Roma 1960, 2003; *Occidente e Terzo Mondo*, Dedalo, Bari 1967, 1972; *Antropologia e imperialismo e altri saggi*, Einaudi, Torino 1974; *Crisi e ricerca di identità*, Liguori, Napoli 1977; *Problemi di etnocentrismo e di identità*, Dedalo, Bari 1983; *L'incivilimento dei barbari. Identità e differenza: percorsi storico-antropologici*, Liguori, Napoli 1986; *L'incivilimento dei barbari. Identità, migrazioni e neorazzismo*, ivi 1997; *Antropologia religiosa. Etnologia, storia, folklore*, Dedalo, Bari 1997; *Dai "primitivi" al "postmoderno". Tre percorsi di saggi storico-antropologici*, Liguori, Napoli 2006.

In particolare qui vanno segnalati il volume su *Ecoantropologia. Dall'ingerenza ecologica alla svolta etico-culturale*, e il volume in collaborazione (con P. Barcellona e E. Gepi) su *Laicità. Una sfida per il terzo millennio*, a cura di A. M. Marengo, Argo, 1995.

Da tenere presente il volume: *La mia alleanza con Ernesto De Martino e altri saggi postdemartiniani*, Liguori, Napoli 1997.

### Il pensiero

L. è studioso di etnologia e antropologia, nonché storico delle religioni. Al riguardo (come ricorda l'*Enciclopedia italiana*)

è da dire che L., “studioso di fenomeni religiosi, ha introdotto nella tradizione di studi storico-religiosi italiana un approccio più sensibile ad alcune prospettive antropologiche contemporanee. I fenomeni socio-religiosi sono contestualizzati in senso storico e messi in stringente connessione con le conflittualità politiche, sociali, economiche, etniche e ideologiche”. Il suo è un approccio storico e antropologico particolarmente sensibile a prospettive di orientamento marxista e legato all’antropologia francese di R. Bastide e di G. Baladier.

Qui interessa ricordarlo soprattutto come studioso di ecoantropologia, cui ha dedicato l’omonimo volume in cui pone al centro l’uomo e la sua comunità per analizzarlo nel suo rapporto con la natura in chiave interdisciplinare, che coinvolge anche aspetti, filosofici, etici e bioetici, e che vede L. discutere tesi di filosofi come Jonas e Singer.

### La critica

Su L. - che il filosofo Augusto Illuminati ha definito “l’ultimo grande maestro dell’etnologia italiana” - si vedano il necrologio di A. Rinaldi: *L’ultima tappa di un pensiero magico*, in “Il Manifesto”, 8 agosto 2010 e i saggi di: A. Colajanni, *Vittorio Lanternari grande studioso dei cambiamenti socio-culturali e religiosi*, in “Anuac” (rivista dell’Associazione Nazionale universitaria di Antropologi Culturali), n. 1, 2012, pp. 90-103; P. Schirripa, *Rileggere i “Movimenti religiosi” di Lanternari, oggi*, in “L’uomo”, 2012, n. 1-2, pp. 297-305.

Si veda anche la recensione di F. Fraccaroli al volume di *Ecoantropologia* di V. Lanternari, in “ReF Recensioni filosofiche”, 14 settembre 2003.

Si veda anche *Maestri di Ateneo. I docenti dell’Università di Urbino nel Novecento*, a cura di A. Tonelli, Università degli Studi “Carlo Bo”, Urbino 2013.

Si vedano infine i richiami nel volume di A. Ciattini, *Antropologia delle religioni*, Carocci, Roma 2014.

L'*Enciclopedia Italiana* (on line) gli ha dedicato una voce; altrettanto *Wikipedia*, l'*enciclopedia libera*.

### **Riconoscimenti**

Dal 1988 è socio effettivo dell'Istituto marchigiano Accademia di scienze, lettere e arti di Ancona.

Nel 2011 si sono tenute "Giornate di studio in onore di Vittorio Lanternari" all'Università di Roma La Sapienza.

## BRUNO LEONI

### *La vita*

Nasce ad Ancona il 26 aprile 1913 da padre sardo e madre veneta. Allievo di Gioele Solari, si laurea in Giurisprudenza nel 1935 a Torino. Di Solari è pure assistente volontario e ha modo di ricordarlo all'indomani della morte (ne "Il Politico", 1952, n. 2) e di collaborare al volume di *Studi in memoria di Gioele Solari* (1954). Possiamo distinguere due periodi nella sua vita.

*Primo periodo:* vive a Torino, dove esercita la professione di avvocato, e dell'esperienza acquisita quale avvocato e amministratore di patrimoni c'è l'eco nei suoi scritti, come mostra la raccolta *La libertà del lavoro* curata da C. Lottieri con prefazione di S. Ricossa (Facco - Rubbettino, Treviglio - Soveria Mannelli, 2004). Dopo aver insegnato nei licei, nel 1942 diviene professore straordinario di Dottrina dello Stato presso l'ateneo pavese. La guerra per qualche anno lo tiene lontano dagli studi e dall'insegnamento. Nel corso del conflitto, fa parte di *A Force*, un'organizzazione segreta alleata incaricata del recupero di prigionieri.

*Secondo periodo:* finita la guerra torna a insegnare a Pavia, come professore di Filosofia del diritto alla Facoltà di Giurisprudenza, e di Dottrina dello Stato alla Facoltà di Scienze politiche, dove è preside dal 1948 al 1960, e direttore dell'Istituto di scienze politiche dal 1948 al 1967. Frutto della sua docenza sono le dispense: *Lezioni di Filosofia del diritto. Il pensiero antico* (Viscontea, Pavia 1949) *Lezioni di Dottrina dello Stato*, raccolte da F. Boschis e G. Spagna (ivi 1957, nuova edizione a cura di R. De Mucci e L. Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004); *Lezioni di filosofia del diritto*, raccolte da M. Bagni (ivi 1959, nuova edizione a cura di C. Lottieri, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003). A partire dagli anni Quaranta collabora, tra l'altro,

alla “Rivista internazionale di Filosofia del diritto” e alla “Rivista di filosofia”. Nel 1950 fonda la rivista “Il Politico”.

Muore prematuramente, assassinato da un truffatore, il 21 novembre 1967 a Torino.

### ***Le opere***

Tra le sue opere ricordiamo anzitutto *Il problema della scienza giuridica*, Giappichelli, Torino 1940; e *Per una teoria dell'irrazionale nel diritto*, ivi 1942. L'opera sua più importante è considerata: *Freedom and the Law*, Nostrand, New York 1961, tradotta in italiano col titolo *La libertà e la legge*, e con introduzione di R. Cubeddu, Liberilibri, Macerata 1995: questa, che è la sua opera più conosciuta, è frutto di lezioni tenute in California nel 1958.

Altre raccolte rilevanti di saggi sono quelle - pubblicate postume - introdotte da M. Stoppino: *Scritti di scienza politica e teoria del diritto*, Giuffrè, Milano 1980, e *Le pretese e i poteri: le radici individuali del diritto e della politica*, Società Aperta, Milano, 1997, e quella introdotta da S. Ricossa *La sovranità del consumatore*, Ideazione, Roma 1997. Ancora: i due volumi curati da A. Masala con postfazione di A. Febbrajo e pubblicati da Liberilibri di Macerata: *Il diritto come pretesa*, con introduzione di M. Barberis (2004), e *Il pensiero politico moderno e contemporaneo*, con introduzione di L. M. Bassani (2009).

Per ulteriori indicazioni bibliografiche si veda la *Bibliografia di Bruno Leoni* a cura di M. Stoppino e R. Cubeddu in B. Leoni, *Le pretese e i poteri...* cit.

### ***Il pensiero***

Il suo pensiero ha una valenza polivalente (giuridica e politica, economica e sociale, filosofica e storica) e si caratterizza per una duplice connotazione. È *alternativa al normativismo giuridico* di Hans Kelsen: a più riprese L. critica l'impostazione

kelseniana, che identifica il diritto con la legislazione, teorizzando l'egemonia del diritto di produzione legislativa sul diritto di origine giurisprudenziale e identificando lo studio del diritto con lo studio delle norme poste dal legislatore; di contro Leoni sostiene che il diritto non va identificato con la volontà degli uomini al potere, e che occorre pertanto guardare alle norme andando oltre la volontà dei politici e oltre la stessa legislazione. È *sviluppo dell'individualismo metodologico* della Scuola austriaca (specialmente di Ludwig von Mises e di Friedrich von Hayek), i cui insegnamenti sono fatti valere non solo in economia ma anche nel diritto e nelle scienze sociali. Al riguardo è da dire che ci sono due letture: quella di chi lo considera un epigono di Hayek, un ripetitore delle sue tesi, insomma "l'Hayek italiano" (R. Cubeddu) e quella di chi, invece, ritiene "necessario liberare Bruno Leoni dall'ombra di Hayek, rendendo in tal modo possibile una più adeguata valutazione delle sue tesi e del suo originalissimo contributo alla elaborazione di una filosofia del diritto coerente con i principi del liberalismo classico e con i suoi stessi esiti libertari" (C. Lottieri).

A prescindere da questo, si può certamente affermare che L. si impegna a fare nel campo del diritto quello che gli "austriaci" avevano fatto nel campo economico, per cui lo scambio di beni diviene scambio di "pretese", e, come i prezzi costituiscono le "condizioni" economiche delle transazioni, così le norme rappresentano le "condizioni" giuridiche: gli uni e le altre hanno per L. una comune origine: sono il prodotto di relazioni sociali basate sulla volontarietà (cfr. *Lezioni di Dottrina dello Stato*). L'impostazione individualistica muove dall'agire intenzionale dei singoli e in particolare dalle "pretese" di ciascuno nei riguardi dei comportamenti altrui, e questo spiega l'origine e la natura dell'universo normativo (cfr. *Lezioni di Filosofia del diritto*): ecco perché una raccolta di scritti leoniani è stata intitolata: *Le pretese*

*e i poteri: le radici individuali del diritto e della politica.* La “pretesa” è “la capacità che l’individuo ha di rivendicare e determinare il realizzarsi di un dato comportamento altrui” (A. Masala). La sua teoria del *diritto come pretesa* riconduce la scaturigine delle norme alle iniziative individuali; da qui la sua preferenza per “un diritto che muta con il modificarsi della società stessa, perché in tal modo il diritto resta maggiormente sotto il controllo dei cittadini. Da qui la predilezione per gli ordini giuridici a carattere evolutivo: che apprendono a correggersi e che sono il risultato di un processo che vede a vario titolo coinvolti i giudici, gli avvocati, le parti, i giuristi e - più in generale - l’intera società” (D. Antiseri e S. Tagliagambe).

Questa impostazione individualistica permette di disegnare una teoria generale del diritto e della politica che evita i rischi a cui un potere legislativo privo di limiti espone la libertà individuale. Da qui la necessità che le norme non costituiscano l’esito di decisioni arbitrarie da parte di chi detiene il potere legislativo, ma che invece rispecchino gli orientamenti della maggiore e migliore parte dei cittadini. Pertanto il diritto, più che una scienza formale, è una scienza empirica, finalizzata mediante i giuristi e i giudici a individuare le condotte socialmente riconosciute da tradurre in norme giuridiche (cfr. *La libertà e la legge*). Al riguardo L. mostra che la trasformazione da uomo libero a suddito ubbidiente può avvenire in modo indolore mediante l’abuso del legiferare, attuato magari secondo le regole democratiche (cfr. *La sovranità del consumatore*).

Dunque, si può considerare L. un esponente del liberalismo e del liberismo, critico in particolare della logica dell’intervento pubblico, e sostenitore invece della superiore razionalità e legittimità degli ordini che emergono dal basso, per effetto del concorso delle volontà dei singoli individui. La società cui fa riferimento L. è centrata sulla proprietà privata e sul libero mercato, e le isti-

tuzioni si sviluppano non sulla base di decisioni imposte dall'alto, ma grazie ad un'intrinseca capacità di autogenerarsi ed evolvere dal basso. La sua concezione è caratterizzata dall'uso degli strumenti dell'economia anche nel campo della politica e del diritto.

In breve, volendo dare delle definizioni della concezione leoniana, si può parlare di “*individualismo integrale*” o “*individualismo metodologico*”; L. è stato un esponente del “*liberalismo classico*”, difeso in tempi in cui prevalevano ben altri orientamenti, sostenitore di una *cultura liberale e liberista di stampo anglosassone*; è stato contro lo statalismo, il collettivismo, e il socialismo. Che lo si giudichi *liberale o libertario*, L. è certamente un pensatore la cui opera è incentrata sulla libertà, e per questo difensore della libera concorrenza, per cui *homo oeconomicus* e *homo politicus* convergono; come scriveva (in *Scienza politica e azione politica*), “l'attività politica, in quanto tale, non può essere che razionale e intenzionale, come scelta consapevole tra più fini concorrenti e tra i mezzi limitati per raggiungere quei fini”. Per questo si potrebbe allargare una formula cara a L.: meno tasse e meno complicate, e aggiungere: meno leggi e meno complicate.

Dunque, per dirla con un suo allievo (A. Masala), “il *modello Leoni* mira a consentire agli individui il maggior grado di libertà, riducendo le scelte collettive ai casi in cui sono veramente indispensabili, e lasciando libero corso a quello scambio di poteri-libertà che hanno nella massima confuciana ed evangelica: *non fare agli altri quello che non vorresti fosse fatto a te*, il loro ideale principio regolativo. In alternativa alle decisioni collettive Leoni propone dunque la rivalutazione della *volontà comune*, ossia di quella *volontà che emerge dalla collaborazione di tutte le persone interessate, senza ricorso alle decisioni di gruppo e ai gruppi di decisione*, dunque senza che *nessuno sia costretto coercitivamente ad accettare una certa decisione*”.

### ***La critica***

Tra le monografie che gli sono state dedicate, vanno ricordate quelle di: A. Masala, *Il liberalismo di Bruno Leoni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003; S. Menocci, *L'antiformalismo di Bruno Leoni nei suoi rapporti con le correnti del realismo giuridico*, DiGips, Siena 2003; E. Baglioni, *L'individuo e lo scambio. Teoria ed etica dell'ordine spontaneo nell'individualismo di Bruno Leoni*, ESI, Napoli 2004; C. Lottieri, *Le ragioni del diritto. Libertà individuale e ordine giuridico nel pensiero di Bruno Leoni*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006; A. Favaro, *Bruno Leoni. Dell'irrazionalità della legge per la spontaneità dell'ordinamento*, ESI, Napoli 2009.

Va poi ricordato il volume collettaneo curato dal Masala e dedicato a *La teoria politica di Bruno Leoni*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005; in questo volume, introdotto da A. Panebianco, è contenuto il saggio di C. Lottieri, *Bruno Leoni e l'ombra di Hayek. Libertà individuale, common law e Stato moderno*; altri contributi sono di M. Barberis, R. Cubeddu, A. Febbrajo, G. Fedeli, F. Forte, A. Masala, S. Mazzone, P. G. Monasteri, P. Scaramozzino e V. Zanone.

Tra i saggi pubblicati su riviste segnaliamo quelli su "Il Politico": nel 1969 (Quaderno n. 7) con un *Omaggio a Bruno Leoni*, a cura di P. Scaramozzino con saggi di M. Albertini, A. Febbrajo, C. E. Ferri, F. A. Hayek, R. Melis, M. Rolla, M. Stoppino e R. Treves; nel 1982 (n. 1) con alcuni studi su *Il pensiero politico e giuridico di Bruno Leoni* ad opera di N. Bobbio, A. Febbrajo, G. Gavazzi, E. Robilant, U. Scarpelli, G. Urbani e M. Stoppino; nel 1995 (n. 2) in occasione della traduzione italiana del suo capolavoro: *Un evento della cultura giuridica e politica italiana: la traduzione di Freedom and the Law di Bruno Leoni* con interventi di R. Cubeddu, A. Febbrajo, A. Martino, V. Zanone e M. Stoppino; nel 1998 (n. 4) per il trentesimo della morte: *Bruno*

*Leoni nel XXX della scomparsa* con interventi di L. Bagolini, M. Barberis, C. Callieri, R. Cubeddu, D. da Empoli, e M. Stoppino; altri contributi negli anni successivi, e precisamente: di F. A. von Hayek, *Bruno Leoni lo studioso* (1968), di U. Scarpelli, *Bruno Leoni e l'analisi del linguaggio* (1982, n. 1), di R. Cubeddu, *F. A. von Hayek e Bruno Leoni* (1992, n. 2-3), di A. Masala, *Bruno Leoni filosofo della politica* (2001, n. 2).

Segnaliamo inoltre i saggi di: A. Febbrajo, *Diritto ed economia nel pensiero di Bruno Leoni*, in “Sociologia del diritto”, 1990, n. 1-2; M. Barberis, *Diritto e legislazione. Rileggendo Leoni*, in “Rivista di Filosofia del diritto”, 1996, n. 2; F. M. Nicosia, *L'anarchismo giuridico di Bruno Leoni*, in “Materiali per una storia della cultura giuridica”, 2000, n. 1; M. Stoppino, *Potere e potere politico nel pensiero di Bruno Leoni*, in “Quaderni di scienza politica”, 2000, n. 1; E. Baglioni, *Liberalismo e globalizzazione. Per una rilettura del pensiero di Bruno Leoni*, in “Biblioteca della libertà”, n. 179, 2005); C. Lottieri, *Ricordare Bruno Leoni a 40 anni dalla morte*, in “L'Occidentale”, 20.11.2007; A. Gianturco Gulisano, *Bruno Leoni tra positivismo e giusnaturalismo. Il diritto evolutivo*, in “Foedus”, n. 24, 2009, pp. 87-95, e *La «teoria empirica» di Bruno Leoni. La centralità dell'approccio metodologico*, in “Biblioteca della libertà”, n. 200, 2011. Si veda inoltre il capitolo dedicato a L. nel volume di R. Cubeddu, *Margini del liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003.

Tra le storie della filosofia contemporanea, quella di D. Antiseri e S. Tagliagambe gli ha dedicato un capitolo: *Bruno Leoni. Il diritto come pretesa*, in *Filosofi italiani del Novecento*, Bompiani, Milano 2008, pp. 466-485.

Tra le voci enciclopediche, segnaliamo quella di G. Galeazzi nel *Dizionario degli avvocati di Ancona*, a cura di N. Sbano, Il lavoro editoriale, Ancona 2009, pp. 180-183 e quella in *Wikipedia. L'enciclopedia libera*. Rileviamo che l'*Enciclopedia filosofica* di Bompiani non gli ha dedicato alcuna voce.

### ***Incarichi***

Accanto alla sua riflessione filosofica su temi giuridici, politici ed economici, L. sviluppa un duplice impegno: *giornalistico e culturale*.

Svolge un'intensa attività pubblicistica, collaborando con il quotidiano "24 ore" (una scelta di questi articoli è stata pubblicata con il titolo *La libertà* e introdotta da Valerio Zanone (Il Sole-24 ore, Milano 1990) e con la rivista "Biblioteca della libertà".

È membro dell'International Political Science Association e dell'Institut for Human Studies, e fondatore dell'Institut international de philosophie politique; è inoltre membro della "Mont Pélerin Society" (associazione fondata da Hayek), di cui è segretario e poi presidente; è membro effettivo e anche presidente del Centro di Studi Metodologici di Torino, e collabora anche con il Centro di Ricerca e Documentazione "Luigi Einaudi" di Torino.

### ***Riconoscimenti***

Nel 2003 viene fondato l'*Istituto Bruno Leoni* per il libero mercato con sedi a Torino e a Milano di cui è stato presidente onorario Sergio Ricossa. Nello stesso anno si fonda a Bari il *Bruno Leoni Club*, associazione liberale, liberista e libertaria, aderente ai Radicali Italiani. Il Centro italiano documentazione, azione e studi di Torino ha intitolato la propria *Biblioteca* a Bruno Leoni e Sergio Ricossa. Il Comune di Ancona gli ha intitolato *touna via*.

Nel 2007, per il quarantesimo della morte, è ricordato a Moncalieri (Torino) con un convegno su "Le ragioni del diritto" con la partecipazione dei maggiori studiosi di L. Nello stesso anno ad Ancona (alla Facoltà di Economia), il 20 novembre, con una iniziativa organizzata dal locale Centro Studi Liberali

“Benedetto Croce”, dall’Istituto Bruno Leoni di Torino e dalla Editrice Liberilibri di Macerata e patrocinata dal Comune e dalla Provincia di Ancona, dalla Regione Marche, dall’Istao, dalla Round Table 42 e dall’Università Politecnica delle Marche, è organizzato un incontro dedicato a “Bruno Leoni liberale d’eccezione” cui hanno partecipato la figlia Didi Leoni, giornalista televisiva, Carlo Lottieri, politologo, e l’editore Serena Sileoni.

Per iniziativa del Centro Studi Liberali “Benedetto Croce” di Ancona il 9 marzo 2012 si tiene nella sala del rettorato dell’Università politecnica delle Marche ad Ancona una conferenza di Alberto Mingardi, direttore generale dell’Istituto Bruno Leoni di Torino, dal titolo “Contro la barbarie statalista. Bruno Leoni polemista e intellettuale pubblico”. In occasione del centenario della nascita, il 26 aprile 2013, si organizza ad Ancona alla Facoltà di Economia dell’Università Politecnica delle Marche un convegno nazionale di studi su il pensiero e l’opera di Bruno Leoni per iniziativa del Centro Studi Liberali “Benedetto Croce” di Ancona, nel ventennale della sua istituzione e nell’ambito di “Ancona 2400” (cioè per i 2400 anni della fondazione della Dorica).

## RODOLFO MONDOLFO

### *La vita*

Nasce a Senigallia (in provincia di Ancona) il 20 agosto 1877; ultimogenito di Vito e Sigismonda Padovani in famiglia benestante di commercianti di origine ebraica; suo fratello maggiore Ugo Guido (1875-1958) è uno storico, membro del Partito Socialista Italiano sin dalla sua fondazione e stretto collaboratore di Filippo Turati alla rivista "Critica sociale". Dopo gli studi liceali si trasferisce a Firenze dove, dal 1895 al 1899, frequenta la sezione di filosofia e filologia dell'Istituto di studi superiori e pratici, e si laurea in Lettere e Filosofia con Felice Tocco, discutendo una tesi su Condillac dal titolo: "Contributo alla storia della teoria dell'associazione". Fino al 1904 insegna nei licei di Potenza, Ferrara e Mantova.

Nel 1904 inizia la carriera universitaria con un incarico all'Università di Padova, in sostituzione di Roberto Ardigò. Nel 1910 passa ad insegnare Storia della filosofia all'Università di Torino, dove rimane sino al 1914, quando ottiene la stessa cattedra all'Università di Bologna. Gli anni che vanno dall'inizio del secolo al 1926 sono anni di intensa attività letteraria e politica di M., il quale nel 1903 inizia anche a collaborare alla rivista "Critica Sociale". Nel 1925 è tra i firmatari del Manifesto degli intellettuali antifascisti, redatto da Benedetto Croce. Dopo il 1926, per la soppressione della rivista "Critica sociale" e per l'inasprirsi dei controlli e delle censure poste dal regime fascista, si trova nell'impossibilità di proseguire i suoi studi sulla dottrina marxista, e si dedica allora allo studio del pensiero filosofico greco. Ciò nonostante, collabora con l'Istituto della Enciclopedia Italiana e, su invito di Giovanni Gentile, scrive alcune voci pubblicate nella prima edizione dell'*Enciclopedia Treccani* (Volume XXXI, 1936).

Nel 1939, in seguito alle leggi razziali fasciste, che vietano agli ebrei di ricoprire cariche pubbliche, è costretto a lasciare l'Italia, e si trasferisce insieme con la moglie e i figli in Argentina. Qui, nel 1940 (grazie anche al Gentile) riesce ad ottenere un incarico presso l'Università di Cordoba. L'emigrazione oltreoceano segna il suo "secondo inizio", che lo introduce nell'insegnamento universitario argentino; ottiene, infatti, la cattedra di greco antico presso l'Università di Córdoba, dove si trattiene dal 1940 al 1948, quando, per contrasti di tipo politico con l'ambiente universitario (dal 1946 era iniziato il regime peronista) preferisce trasferirsi all'università di Tucuman, in cui tiene la cattedra di Storia della filosofia antica che mantiene fino al 1952, quando si trasferisce a Buenos Aires.

Dopo la caduta del fascismo e la fine della guerra, il M. inizia una fase di pendolarismo tra Italia e Argentina. Pur reintegrato nel ruolo dei professori universitari e nella cattedra di Storia della filosofia dell'Università di Bologna, tuttavia non vi ristabilisce la propria residenza. Mantiene, in quegli anni, una notevole operosità. Tra il 1950 e il 1960 escono una ventina di volumi in italiano e in spagnolo e qualche decina di articoli. Insieme con nuovi studi di storia della filosofia antica, cura la riedizione di vecchi lavori rimettendo in circolo i suoi antichi studi marxisti. Riprende e continua fino a tardissima età la sua collaborazione a *Critica sociale*.

Muore a Buenos Aires il 16 luglio 1976 (l'*Enciclopedia filosofica* indica il 15 luglio).

Il suo archivio personale è depositato in parte a Firenze presso la Fondazione di Studi Storici Filippo Turati ed in parte presso la Biblioteca di Filosofia della Università degli studi di Milano.

### ***Le opere***

Oltre ai primi lavori (come i *Saggi per la storia della morale*

*utilitaria*, 1903; *Helvetius*, 1904; *Tra il diritto di natura e il comunismo*, 1909; *Rousseau nella formazione della coscienza moderna*; 1912); scrive importanti saggi sul marxismo: *Il materialismo storico in Federico Engels*, Formiggini, Roma 1912; La Nuova Italia, Firenze 1952; La Nuova Italia, Firenze 1973; *Sulle orme di Marx*, Cappelli, Bologna 1919, 1923; *Il concetto dell'uomo in Marx*, Città di Senigallia, Senigallia 1962; *Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, intr. di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1968.

Vanno anche ricordati i volumi: *Filosofi tedeschi. Saggi critici*, Bologna 1958; *Polis, lavoro e tecnica*, Feltrinelli, Milano 1982; *Educazione e socialismo*, Lacaia, Manduria 2005.

Si dedica soprattutto al pensiero antico con la traduzione italiana dell'opera di Eduard Zeller storico della filosofia tedesca (1814-1908), autore della monumentale opera su *La filosofia dei Greci*, 2 voll. Firenze 1932 e 1938: le note interpretative e di aggiornamento e le integrazioni operate da M. sono tali che si parla di Zeller-Mondolfo; ricordiamo poi opere fondamentali come: *L'infinito nel pensiero dei Greci*, Le Monnier, Firenze 1934; La Nuova Italia, Firenze 1968; *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Bompiani, Milano 2012; *La comprensione del soggetto umano nella cultura antica*, 1955, La Nuova Italia, Firenze 1967; *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*, Bompiani, Milano 2012; *Problemi del pensiero antico*, La Nuova Italia, Firenze 1936, 1952; *Alle origini della filosofia della cultura*, Il Mulino, Bologna 1956; *Moralisti greci: la coscienza morale da Omero a Epicuro*, Ricciardi, Napoli 1960; *Gli eleati*, Bompiani, Milano 2011.

Si occupa anche di pensatori italiani: *Il pensiero politico nel Risorgimento italiano*, Nuova Accademia, Milano 1959; *Cesare Beccaria*, ivi, 1960; *Da Ardigò a Gramsci*, ivi, 1962.

Fondamentale il suo volume su *Problemi e metodi di ricerca nella storia della filosofia*, Zanichelli, Bologna 1935; La Nuova Italia, Firenze, 1952.

Per una bibliografia degli scritti del M. dal 1899 al 1975 (465 titoli) si rimanda a *Bibliografía completa de los escritos de R. M.*, in appendice a *R. M. maestro insigne de filosofía y humanidad*, Tucumán 1992, pp. 71-94. Per le più recenti raccolte, si veda: *Umanesimo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, a cura e con intr. di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1968; *R. M. interprete della coscienza moderna. Scritti 1903-1931*, con introd. (pp. IX-LVI) e per cura di R. Medici, Bologna 1991; *Educazione e socialismo*, a cura di T. Pironi, Lacaita, Manduria 2005.

### ***Il pensiero***

Possiamo con Paolo Favilli distinguere nel pensiero mondolfiano due fasi: quella moderna, incentrata sul marxismo, e quella antica, incentrata sui classici greci.

Per quanto riguarda la fase del suo pensiero incentrato sul marxismo è da dire che M. sostiene la necessità di una “ricostruzione” del marxismo come “filosofia del socialismo”. La “ricostruzione” mondolfiana del marxismo comincia con la “integrazione” in quel processo del “vero” Feuerbach, da lui sottratto al materialismo. E lo stesso Engels, che pure ha usato le espressioni più assolute di monismo materialistico, a parere di M. non può davvero considerarsi materialista: Engels, per M., ha usato solo una “terminologia” materialistica, ma la sua opposizione all’“idealismo speculativo” si determina per quella “filosofia della praxis” che è la negazione di ogni filosofia materialista. E soprattutto la dialettica, in quanto “forma e condizione della intellegibilità del reale”, anche per Engels, dovrebbe essere di per se stessa antidoto principe contro ogni forma di materialismo. Quindi, “integrazione”, come elemento di “costruzione sistematica” e “dialettica” come negazione di “materialismo” caratterizzano un progetto filosofico che intende dare risposte ai problemi posti da una stagione della storia del socialismo nei suoi rapporti con la

società e la cultura italiane. Per il M. il socialismo ha bisogno di un orientamento filosofico. Questo nucleo forte della “filosofia del socialismo” elaborato negli anni 1908-13, originale approccio alla teorica marxiana, viene ripreso, sviluppato, e messo a confronto con i nuovi problemi a partire dalla crisi del primo dopoguerra. Dopo il 1926 e fino al 1938, M. è impossibilitato a continuare quel tipo di discorso pubblico; non chiude, però, la riflessione sui temi del marxismo e del socialismo pubblicando in sede accademica alcuni lavori di messa a punto storico-critica su tali questioni. In particolare è piuttosto intensa la sua collaborazione con l'*Enciclopedia italiana*; tra le altre redige voci che potevano risultare politicamente impegnative, come *Materialismo storico*, *Comunismo*, *Socialdemocrazia*, *Socialismo*, *Labriola*.

Per quanto riguarda la seconda fase della biografia intellettuale di M., è da dire che è quella dello studioso del *pensiero antico* a un livello di eccellenza; assai probabile che questa nuova fase fosse strettamente legata a un clima politico che non permetteva di coltivare il *pensiero moderno* nei termini nei quali il M. l'aveva praticato per venticinque anni. Certo la monumentale *Storia del pensiero antico* (1929), costruita con testi greci e latini appositamente tradotti dall'autore, è dimostrazione di un rapporto con il mondo classico non esplosivo all'improvviso; piuttosto, quello che può far considerare la pubblicazione un “nuovo inizio” è il fatto che da allora la dimensione dell'antichistica diviene il luogo primo dell'impegno intellettuale di M. Nel 1932 e nel 1938 escono, curati da M., i due grossi volumi sul pensiero antico di E. Zeller (*Origini, caratteri e periodi della filosofia greca*); mentre nel 1935 è pubblicata la chiarificazione metodologica di M. (*I problemi del pensiero antico*). Anche nel campo dell'antichista, M. si rivela uno studioso originale, tra l'altro mettendo in discussione le tesi che l'infinito e il soggetto siano categorie estranee al pensiero classico.

### ***La critica***

Tra le monografie che gli sono state dedicate ricordiamo: L. Verneti, *R. Mondolfo e la filosofia della prassi*, Morano, Napoli 1966; E. Bassi, *Rodolfo Mondolfo nella vita e nel pensiero socialista*, Tamari, Bologna 1968; E. Garin et al., *Filosofia e marxismo nell'opera di Rodolfo Mondolfo*, *La Nuova Italia* Firenze 1979; M. Pasquini - G. Del Vecchio, *Il kantismo giuridico e la sua incidenza nell'elaborazione di Rodolfo Mondolfo (1906-1909)*, Alfagrafica, Città di Castello, 1999; C. Calabrò, *Il socialismo mite. Rodolfo Mondolfo tra marxismo e democrazia*, Polistampa, Firenze 2007; E. Amalfitano, *Dalla parte dell'essere umano. Il socialismo di Rodolfo Mondolfo*, L'asino d'oro, Roma 2012.

Tra i volumi collettanei segnaliamo: *Critica sociale*, 20 dic. 1967 (numero monografico dedicato a M.); *L'umanesimo socialista di Rodolfo Mondolfo*, Milano 1977; *Pensiero antico e pensiero moderno in Rodolfo Mondolfo*, a cura di A. Santucci, Cappelli, Bologna 1979; *Filosofia e marxismo nell'opera di Rodolfo Mondolfo*, Firenze 1979; *Rodolfo Mondolfo 1877-1976*, a cura di G. Crinella, Centro Studi Don Riganelli, Fabriano 2006.

Saggi si trovano nei volumi: M.P. Falcone, *Individuo e società: l'itinerario filosofico del primo Mondolfo.*, in "Trimestre", 1981, pp. 271-281; E. Garin, *Rodolfo Mondolfo.*, in Id., *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, Laterza, Bari 1983, pp. 204-234; N. Bobbio, *Umanesimo di Rodolfo Mondolfo*, in *Maestri e compagni*, Passigli, Firenze 1984. R. Medici, *Rodolfo Mondolfo.: forza e violenza nella storia (1915-1923)*, in *Filosofia e scienza a Bologna tra il 1860 e il 1920*, a cura di G. Oldrini - W. Tega, Bologna 1990, pp. 225-244; P. Simoncelli, "Non credo neanche io alla razza" *Gentile e i colleghi ebrei*, Le Lettere, Firenze, 2013.

Tra le voci enciclopediche citiamo: G. Marramao, in *Dizionario biografico del Movimento operaio*, a c. F. Andreucci e T.

Deti, Editori Riuniti, Roma 1977, pp. 523-533; G. Morra in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. 8, pp. 7577-7578; P. Favilli in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 75, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2011; F. Frosini, *Mondolfo, Rodolfo*, in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero - Filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 2012. Una voce gli è stata riservata in *Wikipedia. L'enciclopedia libera*.

Infine è da segnalare: D.F. Prò, *Rodolfo Mondolfo.*, Buenos Aires 1967-68 con bibliografia su M. di 490 voci.

### ***Incarichi***

Sin dagli anni universitari aderisce al Partito Socialista Italiano. Nell'immediato primo dopoguerra, a Senigallia, viene eletto consigliere comunale nelle file del PSI (questo sarà l'unico incarico ufficiale ricoperto da Mondolfo nel partito).

### ***Riconoscimenti***

Il Comune di Senigallia gli ha dedicato alcune pubbliche manifestazioni e pubblicazioni di omaggio e di studio, tra cui S. Anselmi, *Incontro con Rodolfo Mondolfo*, Senigallia 1961.

Gli è stata intitolata ad Ancona la Biblioteca della Provincia di Ancona.

Nel 1990 ad Ancona si è costituito presso l'Istituto marchigiano Accademia di scienze, lettere ed arti, un Centro studi di Filosofia pre-platonica intitolato a Rodolfo Mondolfo; segretario Livio Rossetti e segretario aggiunto Giancarlo Galeazzi.

## MARIA MONTESSORI

### *La vita*

Nasce a Chiaravalle (in provincia di Ancona) il 31 agosto 1870 da Alessandro e Renilde Stoppani. Il padre Alessandro, nato a Ferrara, dopo aver lavorato come impiegato nelle saline del Comacchio, era stato trasferito a Chiaravalle come direttore della locale Manifattura di Tabacchi; a Chiaravalle incontra la futura moglie, la quale, originaria di Monte San Vito, proveniva da una famiglia di piccoli proprietari terrieri ed era una donna istruita, nipote di Antonio Stoppani, abate e naturalista, autore del libro *Il Bel Paese* e figura importante del cattolicesimo rosminiano. Nel 1873 il padre viene di nuovo trasferito, e a Firenze rimane con la famiglia per due anni, per trasferirsi poi a Roma, dove la M. venne iscritta alla scuola preparatoria comunale di Rio Ponte.

Nel 1884 la M. è tra le prime dieci alunne iscritte alla Regia scuola tecnica (oggi Istituto Tecnico "Leonardo Da Vinci"), dove si diploma. Vuole poi intraprendere gli studi di medicina: al riguardo ebbe a dichiarare di aver dovuto chiedere l'aiuto a papa Leone XIII per il suo ingresso alla Facoltà in quanto ostacolata dal ministro Baccelli. Frequenta la Facoltà di Medicina dell'Università "La Sapienza" di Roma dove sarà la prima donna a laurearsi in medicina. Durante la preparazione della sua tesi frequenta le lezioni di Antropologia fisica (o biologica) tenute da Giuseppe Sergi. La tesi che discute nel 1896 è a carattere sperimentale: quasi cento pagine scritte a mano che portano il titolo "Contributo clinico allo studio delle allucinazioni a contenuto antagonistico". Ottiene la nomina di assistente presso la clinica psichiatrica dell'Università di Roma, in collaborazione con Giuseppe Ferruccio Montesano, con il quale ha un sodali-

zio professionale e affettivo. Si dedica al recupero dei bambini e delle bambine con problemi psichici, interessandosi agli esperimenti rieducativi tentati da Jean Marc Itard e dal suo collaboratore Edouard Seguin. Nel contempo partecipa a numerosi convegni pedagogici, in varie città europee, venendo a contatto con la scuola di Itard e Seguin e con i loro metodi sperimentali di rieducazione dei minorati mentali. Partecipa anche a Congressi femminili: quello di Berlino nel 1896 in veste di rappresentante dell'Italia e quello di Londra nel 1899: contribuendo con il suo impegno alla emancipazione femminile. Nel 1898 presenta al congresso pedagogico di Torino i risultati delle sue prime ricerche e dopo breve tempo, diventa direttrice della Scuola magistrale ortofrenica di Roma. Con lo spostamento dei suoi interessi sul lato dell'educazione, decide di rinnovare le sue basi culturali laureandosi in filosofia.

I suoi successi scientifici le valgono riconoscimenti e borse di studio, e la portano a partecipare a una ricerca sui bambini ritardati con Giuseppe Montesano, a cui è legata sentimentalmente: dalla loro relazione nasce segretamente nel 1898 un figlio, Mario, che è affidato ad una famiglia di un paesino del Lazio, e che la M. riprende con sé quattordicenne, presentandolo come un nipote. Nel 1904 consegue la libera docenza in Antropologia (che insegna fino al 1910) e si occupa dell'organizzazione educativa degli asili infantili. Così, nel 1907, nel quartiere popolare di San Lorenzo a Roma (in via de' Marsi n. 58), apre la prima "Casa dei bambini", in cui applica una nuova concezione di scuola dell'infanzia. *Il metodo della pedagogia scientifica* è un volume scritto e pubblicato durante il primo corso di specializzazione del 1909: il testo viene tradotto e accolto favorevolmente a livello mondiale. Dal successo dell'esperimento romano nasce il movimento montessoriano, dal quale nel 1924 avranno origine la Scuola magistrale Montessori e l'Opera Naziona-

le Montessori, eretta, quest'ultima, in Ente morale e volta alla conoscenza, alla diffusione, all'attuazione e alla tutela del suo metodo. Ma non tardano a manifestarsi contrasti con il regime fascista e quando diventano insanabili, la M. è costretta nel 1934 ad abbandonare l'Italia. S'intensificano allora i suoi viaggi in vari paesi per diffondere la propria teoria educativa. Si reca in India (1940-45), dove, pur sottoposta a internamento politico da parte degli Alleati, continua ad avviare scuole montessoriane. Torna in Europa nel 1946. Al suo rientro in Italia, nel 1947, si preoccupa innanzitutto di ricostituire l'Opera Nazionale alla quale vengono affidati praticamente gli stessi compiti previsti dallo statuto del 1924, la cui attuazione e il cui sviluppo vengono favoriti anche attraverso la rivista "Vita dell'infanzia".

La M. muore il 6 maggio 1952 nella città di Noordwijk in Olanda, dove si era trasferita. Sulla sua tomba si legge, in italiano: *Io prego i cari bambini, che possono tutto, di unirsi a me per la costruzione della pace negli uomini e nel mondo.*

### ***Le opere***

Dei primi scritti ricordiamo: *Riassunto delle lezioni di didattica*, Laboratorio Litografico Romano, Roma 1900; *L'Antropologia pedagogica*, Vallardi, Milano 1903; *La Casa dei Bambini dell'Istituto Romano dei Beni Stabili* (conferenza tenuta il 7 aprile 1907), Bondoni, Roma 1907; *Corso di Pedagogia Scientifica*, Società Tipografica Editrice, Città di Castello 1909; *Il Metodo della Pedagogia Scientifica applicato all'educazione infantile nelle Case dei Bambini*, Lapi, Città di Castello 1909.

Le opere fondamentali sono: *Antropologia Pedagogica*, Vallardi, Milano, senza data (circa 1910); *Il Metodo della Pedagogia Scientifica applicato all'educazione infantile nelle Case dei Bambini*, II edizione ampliata, Loescher, Roma 1913; *L'autoeducazione nelle scuole elementari*, Loescher - Maglione e Strini, Roma

1916; *Manuale di pedagogia scientifica*, Morano, Napoli 1921; *I bambini viventi nella Chiesa*, 1922; *Il Metodo della Pedagogia Scientifica applicato all'educazione infantile nelle Case dei Bambini*, III edizione ampliata, Maglione & Strini, Roma 1926; *La vita in Cristo*, Stab. Tipolitografico V. Ferri, Roma 1931; *Il Metodo della Pedagogia Scientifica applicato all'educazione infantile nelle Case dei Bambini*, III edizione ampliata, Maglione & Strini, poi Loescher, Roma 1935; *Il bambino in famiglia*, Tipografia Tuderte, Todi 1936; *Il segreto dell'infanzia*, Istituto Editoriale Ticinese, Bellinzona 1938

Pubblicate (o ripubblicate) da Garzanti di Milano sono: *Dall'infanzia all'adolescenza*, 1949; *Educazione e pace*, 1949; *Formazione dell'uomo*, 1949; *La Santa Messa spiegata ai bambini*, 1949; *La scoperta del bambino*, 1950; *La mente del bambino. Mente assorbente*, 1952; *Educazione per un mondo nuovo*, 1970; *Come educare il potenziale umano*, 1970; *Psicoaritmetica* 1971.

Le opere montessoriane sono ora pubblicate in Italia dall'editore Garzanti di Milano in un'apposita collana.

Una raccolta di scritti inediti e rari è quella curata da A. Scocchera con il titolo *Il metodo del bambino e la formazione dell'uomo*, ONM, Roma 2002.

### ***Il pensiero***

Il metodo montessoriano si fonda su quattro elementi fondamentali, che operano una vera e propria rivoluzione nell'insegnamento e nella educazione, vale a dire la nuova concezione del bambino, del materiale, dell'ambiente e dell'insegnante.

La M. definisce il bambino come un *embrione spirituale* nel quale lo sviluppo psichico si associa allo sviluppo biologico. Nello sviluppo psichico sono presenti dei periodi sensitivi, definiti *nebuli*, cioè periodi specifici in cui si sviluppano particolari capacità. In questo contesto il bambino è considerato come

*essere completo, capace di sviluppare energie creative e possessore di disposizioni morali* (come l'amore) che l'adulto ha ormai compreso dentro di sé rendendole inattive. Pertanto, il principio fondamentale deve essere la *libertà dell'allievo*, poiché solo la libertà favorisce la creatività del bambino già presente nella sua natura. Dalla libertà deve emergere la disciplina. Per la M., la disciplina deriva dal *lavoro libero*, questo nasce solo quando nel bambino emerge l'interesse autentico, ossia quando egli *sceglie* il lavoro assecondando il proprio istinto, capace di procurare uno stato di raccoglimento assoluto. Compito dell'insegnante sarà lavorare al mantenimento di questo stato tramite l'educazione al movimento. Secondo Maria Montessori è proprio il movimento a giocare un ruolo centrale, poiché la personalità si forma con il crescere all'unisono di facoltà psichiche e facoltà motorie. Quando il bambino impara a muoversi seguendo uno scopo che sia connesso con l'attività psichica saprà dirigere la propria volontà: solo allora sarà disciplinato. Un individuo disciplinato è capace di regolarsi da solo di fronte alle regole di vita. Il periodo infantile è un periodo di enorme creatività, è una fase della vita in cui la mente del bambino assorbe le caratteristiche dell'ambiente circostante facendole proprie, crescendo per mezzo di esse, in modo naturale e spontaneo, senza dover compiere alcuno sforzo cognitivo. I bambini imparano a prendersi cura di sé stessi e venivano incoraggiati a prendere decisioni autonome.

Mentre nella scuola tradizionale infantile tutto l'ambiente è a misura di adulto, e quindi il bambino non vi si trova a suo agio, perché non è nelle condizioni per poter agire spontaneamente, la *casa dei bambini* è una casa speciale, *non costruita per i bambini ma è una casa dei bambini*, cioè ordinata in maniera tale che i bambini la sentano veramente come loro. L'intero arredamento della casa è progettato e proporzionato alle possibilità del bambino.

In questo ambiente il bambino interagisce attivamente con il materiale proposto, mostrandosi concentrato, creativo e volenteroso: non è un materiale didattico, che serve per insegnare, bensì un materiale di sviluppo che serve per imparare; non è un materiale casuale, bensì un materiale scientifico, brevettato; così il bambino trova un ambiente per potersi esprimere in maniera originale e allo stesso tempo apprende gli aspetti fondamentali della vita comunitaria.

Il compito dell'insegnante è l'organizzazione dell'ambiente. Deve attendere che i bambini si concentrino su un determinato materiale, per poi dedicarsi all'osservazione dei comportamenti individuali. L'insegnante aiuta il bambino, lo sviluppo del quale deve compiersi secondo i ritmi naturali e in base alla personalità che il bambino dimostra.

Come è stato ben sintetizzato il lavoro nelle *Case dei Bambini* è basato sul *movimento*; entrando in un *ambiente* costruito a sua misura, con *materiali* ideati per l'utilizzo autonomo dalla stessa Montessori, il bambino può scegliere la propria attività, seguendo l'istinto, svegliando l'interesse e la concentrazione. Un bambino concentrato non è ancora un bambino disciplinato perché un bambino disciplinato è capace di orientare la propria volontà al raggiungimento di un fine. La volontà si rinforza e si sviluppa con esercizi metodici. L'insegnante aiuta il bambino in questo processo con attività previste dal metodo chiamate *lezioni di silenzio* nelle quali il bambino sperimenterà l'immobilità perfetta, l'attenzione nel percepire il suono del proprio nome pronunciato da lontano, movimenti leggeri coordinati allo scopo di non urtare oggetti. Solamente quando il bambino sarà in grado di orientare la propria volontà ad un fine, saprà obbedire ed essere quindi disciplinato. Dunque, dalla libertà alla disciplina, secondo l'espressione che il bambino rivolge all'adulto: "Aiutami a fare da me": il che è reso possibile dall'ambiente adattato,

dal materiale scientifico, dall'insegnante preparato e, soprattutto, dal riconoscimento che il bambino è soggetto di diritti, che vanno riconosciuti e garantiti.

Dunque, i pilastri dell'edificio pedagogico montessoriano sono riconducibili a quattro concetti: quelli di educando, di educatore, di ambiente e di materiale. La connotazione che la Dottoressa ha loro dato è senza dubbio innovativa o addirittura rivoluzionaria, in linea, peraltro, con l'impostazione elaborata da alcuni classici della pedagogia moderna a cominciare da Jean Jacques Rousseau. Al riguardo, si può dire che un confronto con il Ginevrino è illuminante per comprendere come la Montessori si faccia erede dell'avanguardia pedagogica e, insieme, la sviluppi originalmente. Come nel Rousseau è rintracciabile una triplice forma di rinnovamento - individuale, familiare e sociale, delineato rispettivamente nell'*Emilio*, nella *Nuova Eloisa* e nel *Contratto sociale* - così nella Montessori il rinnovamento riguarda la concezione della persona e del suo sviluppo, il rapporto adulto-bambino a partire dalle relazioni familiari, e la configurazione di una nuova società all'insegna della pace: temi affrontati contemporaneamente in opere come *La scoperta del bambino*, *Il bambino in famiglia* e *Educazione e pace*.

Ebbene in questo contesto si collocano le quattro idee-base della pedagogia montessoriana, a cominciare da quella di *educando*, considerato come soggetto di diritti più che oggetto di diritto, cioè - per usare alcune espressioni tipiche della Montessori - “embrione spirituale”, “mente assorbente” e “cittadino dimenticato” (e potremmo aggiungere altre definizioni suggestive come quelle di “operaio vivo” e di “maestro nuovo”): tutte definizioni che ne vogliono sottolineare la legittima dimensione di protagonista: non solo del suo sviluppo (ecco il punto filosoficamente rilevante) ma dello sviluppo dell'uomo e della società. Di conseguenza, anche l'idea di *educatore* si viene configurando

diversamente dal passato, assumendo non la funzione “positiva” di chi interviene sul bambino, bensì la funzione “negativa” di chi osserva il bambino e interviene sull’ambiente, avendo il compito di rimuovere gli ostacoli e di promuovere le condizioni dello sviluppo infantile. L’*ambiente* acquista così una funzione importante, per cui deve essere “adatto” a favorire lo sviluppo del bambino; deve, cioè, essere a sua misura, perché in tal modo gli permette di misurarsi con la sua crescita. Infine, il *materiale* cosiddetto didattico si configura come materiale di sviluppo (di educazione e di apprendimento, non di insegnamento); un tale materiale “brevettato” non ha altra funzione se non quella di essere rispondente alle esigenze di crescita del bambino; per questo deve rispettare precisi requisiti, che sono stabiliti sulla base delle indicazioni provenienti dalle scienze dello sviluppo.

### ***La critica***

La bibliografia sulla M. è sterminata, ci limitiamo a segnalare alcune monografie a partire dagli anni Cinquanta del '900: G. M. Bertin, *Il metodo Montessori*, Bemporad, Firenze 1952; M. Peretti, *Il metodo Montessori*, Canova, Treviso 1952; M. Pignatari, *Il metodo Montessori*, IPAG, Rovigo 1952; S. Valitutti, *Il problema dell'educazione nel pensiero di Maria Montessori*, Armando, Roma 1953; F. De Bartolomeis, *Maria Montessori e la pedagogia scientifica*, La Nuova Italia, Firenze 1953; A. Capitini, *Il concetto di liberazione nel pensiero educativo di Maria Montessori*, Pacini-Mariotti, Pisa 1955; M. Casotti, *Il metodo Montessori e il metodo Agazzi*, La Scuola, Brescia 1955; E. Liguori, *Maria Montessori e l'educazione dell'infanzia*, Ricerche, Roma 1955; R. Finazzi Sartor, *Montessori*, La Scuola, Brescia 1961; G. Gobbi e S. Cavalletti, *Educazione religiosa, liturgia e metodo Montessori*, Roma 1961; G. M. Bertin, *Il fanciullo montessoriano e l'educazione infantile*, Armando, Roma 1962; R. Mazzetti, *Maria Montessori*

*nel rapporto tra anormali e normalizzazione*, Armando, Roma 1963; M. Pignatari, *Il metodo Montessori nella scuola elementare*, Failli, Roma 1965; A. Leonarduzzi, *Maria Montessori. Il pensiero e l'opera*, Paideia, Brescia 1967; E. Lisi, *Maria Montessori*, Ed. Ferrara, Messina 1967; G. Broccolini, *Difesa del montessorismo*, Leonardi, Bologna 1968; M. Pignatari, *Maria Montessori e la sua riforma educativa*, Giunti-Bemporad-Marzocco, Firenze 1970; L. Sbarbati Carletti, *L'educazione alla libertà in Maria Montessori*, Amministrazione comunale di Chiaravalle, Chiaravalle 1982; L. Mazzetti, *Il bambino fra scienza e poesia in M. Montessori*, Petruzzi, Città di Castello 1987; C. Tornar, *Attualità scientifica della pedagogia di Maria Montessori*, Anicia, Roma 1990; A. Scocchera, *Maria Montessori. Quasi un ritratto inedito*, La Nuova Italia, Firenze 1990; R. Regni, *Il bambino padre dell'uomo: infanzia e società in Maria Montessori*, Roma 1997; A. Scocchera, *Maria Montessori. Una storia per il nostro tempo*, ONM, Roma 1997; M. Schwegman, *Maria Montessori*, Il Mulino, Bologna 1999; V. P. Babini e L. Lama, *Una donna nuova: il femminismo scientifico di Maria Montessori*, Angeli, Milano 2000; G. Cives, *Maria Montessori pedagogista complessa*, ETS, Pisa 2001.

Si vedano inoltre:

i saggi di: G. Cives, *La pedagogia scomoda da Pasquale Villari a Maria Montessori*, La Nuova Italia, Scandicci 1994; G. Galeazzi - E. Labbrozzi - A. Scocchera, *Maria Montessori e i nuovi programmi della scuola di base*, AMSLA, Ancona 1995;

le antologie di: M. L. Leccese Pinna (a cura di), *Educazione alla libertà*, Laterza, Bari 1950; M. Faber (a c. di), *Maria Montessori e la liberazione del fanciullo*, Cremonese, Roma 1974; G. Galeazzi (a cura di), *Educazione e pace di Maria Montessori e la pedagogia della pace nel '900*, Paravia, Torino; G. Galeazzi (a c. di), *Formazione dell'uomo e educazione cosmica*, "Quaderni del Consiglio regionale delle Marche", n. 71, Ancona 2006.

Per la bibliografia della M., cfr.: M. Grazzini (a cura di), *Bibliografia di Maria Montessori*, La Scuola, Brescia 1965; B. Majorca, *Bibliografia montessoriana*, in “I problemi della pedagogia”, 1972, n. 12, 1973, n. 4-5, 1976, n. 1; G. Honegger Fresco, *Maria Montessori, una storia attuale*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli-Roma 2007

Tra le voci enciclopediche: G. Catalfamo in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. VIII, pp.7602-7604; F. De Giorgi, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma,2012, vol. 76.

Per la bibliografia sulla M. cfr.: R. Foschi, *Maria Montessori*, Ediesse, Roma 2012.

Per la storia della prima casa dei bambini, vedi R. Foschi, *Maria Montessori e la prima Casa dei Bambini dell'Istituto Romano di Beni Stabili (1907)*, in “Giornale di storia contemporanea”, vol. 10 (2007), pp. 160-174; C. A. Colombo, M. Beretta Dragoni (a cura di), *Maria Montessori e il sodalizio con l'Umanitaria: dalla Casa dei Bambini di via Solari ai corsi per insegnanti (1908-2008)*, Raccolto, Milano,2008.

Per una ricognizione bibliografica esaustiva si dispone oggi del monumentale volume: *Montessori. Bibliografia internazionale (1826-2000)*, curata da C. Tornar e pubblicata dall'ONM nel 2008: comprende 14.000 voci bibliografiche ed emerografiche relative a pubblicazioni apparse in 55 paesi dei 5 continenti.

### ***Incarichi***

Maria Montessori s'impegna inizialmente su un triplice fronte: quello della emancipazione femminile, quello della classe operaia, e quello dei bambini anormali; successivamente si concentra sulla educazione dei bambini, in base ad un originale metodo che poteva valere per tutti. Il suo impegno, dunque, è sociale e antropologico, elaborando una pedagogia intrecciata

con la scienza e la filosofia, con le tecniche e la prassi educativa. Non solo, l'impegno della M. è anche di carattere organizzativo, volto cioè a diffondere il suo metodo, e questo tanto in Italia quanto nel mondo.

In Italia, negli anni Venti/Trenta deve fare i conti con il fascismo. Al riguardo (come è stato sintetizzato) è da dire che inizialmente la M. accetta l'appoggio di Mussolini, il quale era interessato a risolvere il problema dell'analfabetismo con le Case dei Bambini, ma probabilmente anche a trarre vantaggi personali dal prestigio internazionale della Montessori. Dal canto suo la M. forse spera che la cosa possa favorire la diffusione del movimento montessoriano in Italia. In effetti, nei primi anni del regime nessuno le impedisce di aprire nuove scuole in tutta la penisola o di tenere i suoi corsi all'estero quando viene invitata. Nel 1924, la Società degli amici del metodo viene trasformata in Ente morale, prendendo il nome di Opera Nazionale Montessori, con sedi a Napoli ed a Roma, con presidente onorario lo stesso Benito Mussolini. Ma, nello stesso anno, arrivano varie critiche, e i rapporti con il Fascismo, cominciano a deteriorarsi. Tuttavia nel 1926 la M. può organizzare il primo corso di formazione nazionale per preparare gli insegnanti a seguire il suo metodo, e, nonostante le accuse di poca italianità, Mussolini in persona sostiene la Montessori, ritenendo che la fama internazionale raggiunta dalla M. sia un vanto per l'Italia; il corso si tiene a Milano e vi partecipano ben 180 maestri; dura sei mesi ed ha il patrocinio del governo fascista. Terminati i corsi internazionali svolti a Roma nel 1930 e nel 1931 e le conferenze all'estero, soprattutto quella di Ginevra sulla pace che ha risonanza internazionale, il rapporto tra regime fascista e movimento montessoriano entra definitivamente in crisi: nel 1934 arriva l'ordine di chiusura di tutte le scuole Montessori, sia per adulti che per bambini, fatta eccezione per alcune classi che vivranno

nella semiclandestinità. Nello stesso anno anche Hitler ordina la chiusura delle scuole Montessori in Germania e Austria. Nel 1933 la M. e il figlio Mario decidono di dimettersi dall'Opera Nazionale, che in pratica verrà definitivamente chiusa dal Fascismo nel 1936; nello stesso anno, per ordine del ministro De Vecchi, è chiusa anche la Regia Scuola triennale del Metodo Montessori, che a Roma preparava i maestri, fin dal 1928. Intanto, a causa degli ormai insanabili contrasti con il regime fascista, la M. nel 1934 abbandona l'Italia.

S'intensificano allora i suoi viaggi in vari paesi per diffondere la propria teoria e metodologia educativa. Si reca in India, durante la seconda guerra mondiale, dove continua a diffondere la sua opera pedagogica. Grazie anche a questo impegno il metodo montessoriano si diffonde in misura crescente: si costituiscono associazioni montessoriane, scuole a indirizzo montessoriano, pubblicazioni montessoriane, iniziative culturali e scientifiche sul metodo montessoriano, tanto che oggi nel mondo ci sono (secondo le indicazioni del Centro di Studi Montessoriani) 22.000 scuole Montessori di ogni grado, nidi, materne, elementari, medie e superiori. Più precisamente, in Italia ci sono 137 scuole Montessori di cui 68% materne, 19% elementari, 13% nidi, pochissime medie. La maggiore presenza si riscontra in Umbria e nelle Marche (il fatto che la Montessori fosse nativa di Chiaravalle ha giocato a favore di queste regioni); scuole medie che seguono il metodo Montessori esistono a Milano, Perugia, Roma, Como, Castelfidardo (Ancona): questa scuola non segue integralmente il metodo Montessori, ma è "ad indirizzo montessoriano", Castellanza (Varese) e Bolzano, scuole superiori montessoriane esistono solo a Roma e Perugia. Negli altri paesi europei la situazione è la seguente: ci sono scuole Montessori in Germania: 1.140; nel Regno Unito: 800; in Irlanda: 375; nei Paesi Bassi: 220; in Svezia: 163; in Francia: 52; in Svizzera: 19;

in Ucraina: 5; in Romania: 21. Negli altri continenti la situazione è la seguente: ci sono scuole Montessori negli Stati Uniti: circa 4.500; India: circa 200; in Canada: 63; in Giappone: 150; in Nuova Zelanda: 65. Ci sono inoltre scuole Montessori in Australia, Messico, Ecuador, Brasile, Cile, Argentina, Sudafrica, Tanzania, Isole Figi, Brunei, Cina, Egitto, Malesia, Nigeria, Pakistan, Filippine, Vietnam.

### ***Riconoscimenti***

Al *rientro in Italia* di Maria Montessori dopo nove anni di assenza, è, su invito del governo, invitata a Roma. La mattina del 3 maggio 1947 l'Assemblea Costituente della Repubblica italiana interrompe i suoi lavori, e i 515 deputati si alzano in piedi e tributano un grande applauso alla M. A rivolgerle un saluto è Maria De Unterrichter Jervolino, la quale tra l'altro dice: "A lei che ricostruendo l'uomo nel bimbo ha già attivamente concorso a creare una pietra angolare per la pace nel mondo, va in questo momento anche il saluto della Costituente italiana, dove, ridando alla nostra Patria un volto di vera democrazia, si riedifica per il nostro popolo una vita più umana e più buona". In particolare la Jervolino mette in luce il debito civile nei confronti della Montessori, dichiarando anzi tutto che "questa donna italiana è stata capace di polarizzare intorno al suo nome l'interesse del mondo con la sola forza di una vita genialmente spesa nel lavoro e nella ricerca, in un campo, come quello educativo, in cui la donna è particolarmente chiamata ad operare", e aggiungendo che "molto si parla di pace in quest'ora nei congressi femminili internazionali di ogni tendenza politica. Ma poche donne, forse nessuna, abbiamo sentito affrontare il problema della pace nel mondo con occhio limpido, abituato all'indagine scientifica e con cuore di donna, come da Maria Montessori". Non solo: al ministero degli Affari esteri il diplomatico conte Carlo Sforza,

che fin dagli anni Dieci aveva espresso il suo interesse per la Montessori, la saluta con un ricevimento ufficiale. Dal canto suo il ministro della Pubblica istruzione, Guido Gonella, rivolgendosi alla Montessori, afferma che “la scuola italiana le è grata di avere assunto e serbato la sua ideale rappresentanza nel mondo”. E lo stesso Gonella, inaugurando il Congresso di San Remo del 1949, riconosce alla Montessori la “capacità di unire, nella sua, tutte le voci e di lanciare oggi un messaggio di fraternità per la interiore rigenerazione dell’uomo come condizione della comune salvezza”.

Oltre a meritare l’apprezzamento di illustri personalità, tra cui: Gandhi, Tagore, Freud, Piaget, Luigi Sturzo e Benedetto XV, ottiene molteplici i riconoscimenti: dalle lauree *ad honorem* in filosofia all’Università di Durham (GB) e all’Università di Amsterdam (D) alla nomina a membro onorario dell’Istituto Pedagogico di Scozia, dal conferimento della Legion d’onore del Governo francese e dell’Ordine di Orange-Nassau da parte della sovrana dei Paesi Bassi al conferimento della cittadinanza onoraria da parte delle città di Perugia, Ancona e Milano. Nel 1927 è nominata socio corrispondente dell’Istituto marchigiano Accademia di scienze lettere e arti di Ancona, presso cui nel 1992 si è costituito il Centro studi di pedagogia dei diritti umani e della pace intitolato alla M. e diretto da G. Galeazzi.

Nel 2007 è andato in onda lo sceneggiato televisivo: *Maria Montessori. Una vita per i bambini*. Inoltre, nel 2012, in occasione dell’anniversario della nascita di Maria Montessori, il terzo canale della RAI ha trasmesso, a puntate, la lettura integrale de *La scoperta del bambino*.

Sono stati emessi *francobolli montessoriani* dalle Poste Italiane in occasione del centenario della nascita e in occasione del centenario dall’apertura della Casa dei Bambini; dalle Poste indiane in occasione del centenario della nascita; dalle Poste pakistane

per la stessa occasione. Nel 2000 lo Sri Lanka ha emesso un francobollo dedicato alla M.

Le è stata dedicata una moneta da 20 lire e una banconota da 1.000 lire che hanno avuto corso fino all'adozione dell'euro.

Nel 1985 le è stato dedicato un cratere di 42 km di diametro sul pianeta Venere. Nel 1994 la compagnia aerea olandese KLM le ha intitolato il McDonnell Douglas MD-11.

Il pittore Enzo Parisi, nell'ambito del Centro di Ancona intitolato alla M. le ha dedicato alcuni "studi per un ritratto".

Nel 2007 In occasione del centenario dell'apertura della prima *Casa dei bambini*, viene organizzata a Roma una conferenza internazionale (Conferenza del Centenario). Anche nel Regno Unito viene celebrato l'anniversario del 2007 con un congresso nazionale tenuto a Londra in due diverse giornate.

A Chiaravalle il 26 e 27 ottobre 2007 si tiene un convegno internazionale di studi dal titolo "Maria Montessori un design per la pedagogia" (cioè al servizio dell'educazione) per iniziativa della Fondazione Chiaravalle Montessori.

Nel 1926 è candidata al Premio Nobel per la pace, e successivamente una seconda volta; in entrambi i casi senza successo.

Nella sua città natale, Chiaravalle, è ancora visibile la casa in cui nacque, e nella quale oggi sono allestiti un museo e una biblioteca montessoriani; vi ha sede anche un Centro studi che organizza convegni dedicati all'opera e al pensiero dell'educatrice e ai quali partecipano studiosi provenienti dai vari Paesi in cui l'istruzione montessoriana è diffusa.

Il Comune di Ancona le ha dedicato una via.

Per la presenza del Metodo Montessori nelle Marche cfr. A. M. Ferrati, *Nido e Casa dei bambini di Chiaravalle. Un aiuto alla vita*, coedizione dell'ONM e Comune di Chiaravalle.

Una definizione per concludere, quella di Giuseppe Tabasso, il quale ha definito la M. "pratica come una marchigiana e visionaria come un'indiana".

*La vita*

Nasce a Monterado (in provincia di Ancona) il 18 settembre 1911 da genitori di Senigallia. Frequenta il liceo a Cuneo, dove il padre (veterinario) si era trasferito per lavoro, e si iscrive alla Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Pavia dove segue soprattutto le lezioni dello studioso di filosofia greca Adolfo Levi; dopo due anni passa all'Università di Milano, dove insegna il filosofo Antonio Banfi, sostenitore di un "razionalismo critico" in opposizione dell'idealismo di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile, e a sostegno di una visione della ragione come "problematicismo umanistico". Con Banfi si laurea nel 1934 discutendo una tesi destinata a diventare la sua prima opera a stampa: *Il significato del "Parmenide" nella filosofia di Platone* (Principato, Messina-Milano 1938). Dal Maestro apprende la fenomenologia husserliana e assorbe un'idea e una pratica interdisciplinare della cultura; da qui la propensione per una fenomenologia delle espressioni culturali che peraltro rafforzava la speculazione teoretica.

Compiuti gli studi di filosofia, incomincia la sua carriera di docente nei licei di Parma e di Padova. Nel 1940 si sposa con Elena Fagiolo, docente di materie scientifiche. Nel 1943 incontra Nicola Abbagnano, diventando con lui il capofila del cosiddetto "esistenzialismo positivo": insieme conducono, per la rivista *Primato, lettere e arti d'Italia* di Giuseppe Bottai, l'inchiesta sull'esistenzialismo, destinata a restare un riferimento nella storia della filosofia italiana del Novecento. Richiamato alle armi allo scoppio della seconda guerra mondiale, è catturato dopo l'8 settembre in Grecia e deportato nei campi di prigionia per ufficiali di Beniaminowo in Polonia e poi di Wietendorf

presso Amburgo, dove rifiuta di aderire alla Repubblica Sociale Italiana (RSI) ed entra in contatto con un ufficiale francese prigioniero dal 1940, il filosofo Paul Ricoeur, che stava traducendo il primo libro delle *Ideen* di Husserl e stringe con lui un'amicizia duratura.

Dopo il rientro in Italia nel 1945, può abbracciare la figlia Francesca Romana, nata due anni prima, e rivedere Banfi. Nel 1951 Paci fonda (e dirige per 25 anni) *aut aut. Rivista di filosofia e di cultura*, il cui titolo, oltre al richiamo kierkegaardiano, rinvia all'alternativa espressa nell'editoriale di apertura: *Civiltà o barbarie*, e s'impegna nella battaglia laica per la 'libertà della cultura'. Nello stesso anno vince la cattedra di Filosofia teoretica a Pavia dove insegna fino al 1958, e, a partire da quell'anno, Filosofia teoretica alla Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università Statale di Milano.

Muore a Milano il 21 luglio 1976.

L'impegno, pur diversamente connotato ed esercitato, appare una costante di P.: dalla collaborazione con Bottai alla testimonianza nel campo di prigionia, dal rapporto con i suoi studenti all'attenzione per il Sessantotto. Come ha osservato Emilio Renzi, la riflessione banfiana sulla crisi dello spirito europeo come contrasto tra teoresi filosofica e totalità statuali si trasforma in P. in un interesse per il rapporto tra impegno politico e società che, in forme anche molto diverse, resta una costante di tutto il suo itinerario. Così il giovane P. cerca in Croce e in Gentile e soprattutto in Piero Gobetti una chiave di spiegazione della crisi della società italiana nel primo dopoguerra. Il fallimento della 'rivoluzione liberale' di Gobetti e prima ancora della democrazia parlamentare lo porta a condividere una visione della civiltà italica quale fondamento e centro della civiltà europea e quindi del 'nuovo ordine' da costruire, esprimendosi con toni vitalistici. Così, alla politica complessiva di Bottai, mediatore tra le diverse

anime del fascismo, può essere ricondotta l'attività pubblicistica di Paci nelle riviste degli anni Trenta. Più tardi, quando richiamato alle armi fatto prigioniero e deportato, P. rifiuta di aderire alla Repubblica Sociale Italiana (il che gli avrebbe permesso di rientrare in Italia), e si adopera invece sul piano morale per i commilitoni ed è apprezzato docente nei corsi organizzati nelle baracche.

Le carte personali e la biblioteca di P. sono conservate presso l'Archivio Enzo Paci a Milano.

### ***Le opere***

Possiamo ripartire le sue opere tenendo presente la loro caratterizzazione storica e teoretica e gli orientamenti filosofici che P. ha attraversato.

*Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Principato, Milano-Messina 1938; *Principii di una filosofia dell'essere*, Guanda, Modena 1939; *Pensiero, esistenza e valore: studi sul pensiero contemporaneo*, Principato, Milano-Messina 1940; *Il pensiero scientifico contemporaneo*, Sansoni, Firenze 1950; *La filosofia contemporanea*, Garzanti, Milano 1957.

*L'esistenzialismo*, CEDAM, Padova 1943; *Esistenza e immagine*, Tarantola, Milano 1947; *Il nulla e il problema dell'uomo*, Taylor, Torino 1950; *Esistenzialismo e storicismo*, Mondadori, Milano 1950; *Il nulla e il problema dell'uomo*, Taylor, Torino 1950.

*Tempo e relazione*, Taylor, Torino 1954; *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, D'Anna, Messina-Firenze 1957; *Relazioni e significati* (tre volumi), Lampugnani Nigri, Milano 1965-1966.

*Diario fenomenologico*, Il Saggiatore, Milano 1961; *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* (con uno scritto husserliano inedito), Laterza, Bari 1961; *Fenomenologia e antropologia*, La Goliardica, Milano 1962; *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1963; *Fenomenologia e dialettica*, Feltrinelli, Milano 1974.

*Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Bompiani, Milano 1973.

Si vedano anche: *Il filosofo e la città. Platone, Whitehead, Husserl, Marx*, a c. di S. Veca, Il Saggiatore, Milano 1979; *Il senso delle parole (1963-1974)*, a cura di P. A. Rovatti, Bompiani, Milano 1987.

Per un primo approccio si veda l'autopresentazione in M. F. Sciacca (a c. di) *La filosofia contemporanea in Italia*, Asti-Roma 1958, pp. 289-301.

Le *Opere di Enzo Paci* sono raccolte in cinque volumi pubblicati da Bompiani dal 1988 al 1994 a cura rispettivamente di C. Sini, A. Vigorelli, P. A. Rovatti, S. Zecchi e V. Vitiello

Per ulteriori indicazioni, v. A. Civita, *Bibliografia degli scritti di Enzo Paci*, La Nuova Italia, Firenze 1983.

### ***Il pensiero***

Si può ripartire il suo itinerario filosofico in quattro fasi: quella esistenzialistica degli anni Quaranta, quella relazionistica degli anni Cinquanta, quella fenomenologica e marxiana degli anni Sessanta e quella enciclopedica degli anni Settanta.

Il suo *esistenzialismo* può definirsi "positivo", nel senso che cerca di capovolgere l'insensatezza e la mancanza alla base dell'esistenza in una possibilità, una risorsa di riflessione e progettualità. Il *relazionismo* è una 'filosofia del tempo', della sua 'irreversibilità' e dei processi delle situazioni esistenziali e degli sviluppi delle scienze e delle tecniche. In questo sviluppo l'uomo dell'esistenzialismo sfugge a una possibile estenuazione, perché il soggetto è in una "visione relazionata della cultura, dell'arte, della vita" e si apre alla storicità concreta, di contro alle assottizzazioni disincarnate dell'idealismo e dello scientismo. Nella relazionalità del finito P. innesta, oltre a una rilettura dello 'schematismo trascendentale' di Kant in quanto sintesi tra l'empirico e il concettuale, i fondamenti della fenomenologia: il rigore del-

la “riduzione”, la messa tra parentesi dei “pre-giudizi”, l’“andare alle cose stesse” e s’inserisce così nella *Husserl-Renaissance* che si andava manifestando in Europa grazie alla pubblicazione degli inediti di Husserl. La *fenomenologia* nell’interpretazione di P. è teleologia, ossia orizzonte di un rapporto intenzionale e intersoggettivo in cui la persona come presenza ‘in carne e ossa’, riacquista un senso pratico-storico anche attraverso la *epoché* come esercizio di ascesi. P. poi raccorda il tema della originarietà del vissuto con le espressioni contemporanee del rifiuto delle feticizzazioni dell’uomo, della tecnica fine a se stessa e del lavoro alienato. La critica dell’economia politica di Marx e il marxismo italiano (Antonio Labriola, Rodolfo Mondolfo, Antonio Gramsci) si coniugano con la fenomenologia di Edmund Husserl e di Jean-Paul Sartre. La sua nuova stagione di rapporto tra impegno e società in mutazione e da mutare lo rende attento ai movimenti studenteschi internazionali del Sessantotto.

In breve, si può dire con Renzi che la filosofia di P. si traduce in una continua, consapevole e dolorosa ricerca di un senso che possa capovolgere la situazione tragica dell’esistenza mediante il lavoro, l’impegno. Ma il negativo, sempre presente nella sua investigazione filosofica (ancor di più nell’ultima parte della sua vita), rimane punto essenziale e base della ricerca umana, laica e faticosa di un senso, di una verità ulteriore. In questa ottica, P. e la sua Scuola danno testimonianza del “coraggio della filosofia”: espressione posta a titolo del volume dedicato dalla rivista “aut aut” e curato da Pier Aldo Rovatti.

P. ha fatto scuola, e tra i suoi allievi più famosi ricordiamo Carlo Sini, Salvatore Veca, Pier Aldo Rovatti, Stefano Zecchi, Giovanni Piana, Mario Vegetti (piace ricordare che i primi quattro sono stati invitati alla rassegna “Le parole della filosofia” che da quasi vent’anni si svolge al Teatro Sperimentale di Ancona).

### **La critica**

Sulla Scuola di Milano si vedano: F. Papi, *Vita e filosofia. La scuola di Milano: Banfi, Cantoni, Paci, Preti, Guerini*, Milano 1990; G. Scaramuzza, *Crisi come rinnovamento. Scritti sull'estetica della Scuola di Milano*, Unicopli, Milano 2000.

Per un primo approccio si vedano gli articoli di: G. Piana, *Una ricerca ininterrotta. La lezione di Enzo Paci*, in *L'Unità*, 3 agosto 1976; P. Salvucci, *Tempo e storicità nella "Filosofia della relazione"* (1958), in *Saggi*, Argalia, Urbino 1963, pp. 185-218, ora in Id. *Filosofia come dialogo*, a c. di G. Galeazzi, Quaderni del Consiglio regionale delle Marche, Ancona 2005, pp. 101-136.

Tra le voci di opere enciclopediche: C. Sini, "Paci Enzo", in *Enciclopedia Italiana - IV Appendice*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1979; E. Renzi, "Paci Enzo" nel *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 80, 2014; G. Semerari-S. Mancini, "Paci Enzo", in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. VIII, pp. 8227-9 e la voce in *Wikipedia. L'enciclopedia libera*.

Tra le monografie citiamo: A. Vigorelli, *L'esistenzialismo positivo di Enzo Paci. Una biografia intellettuale (1929-1950)*, Angeli, Milano 1987; L. Semeraro, *L'etica come radice. La filosofia di Enzo Paci*, Lecce 1993; C. Sini, *Enzo Paci*, Feltrinelli, Milano 2015.

Tra i volumi collettanei segnaliamo: Aa. Vv., *Attraverso la fenomenologia. L'esperienza filosofica di Enzo Paci*, a cura di E. Renzi e G. Scaramuzza, in "aut aut", n. 214-215, Milano 1986; Aa. Vv., *Vita e verità. Interpretazione del pensiero di Enzo Paci*, a cura di S. Zecchi, Milano 1991; Aa. Vv., *La vita irrimediabile. Un itinerario tra esteticità, vita e arte*, a c. di G. Scaramuzza, Alinea, Firenze 1996; Aa. Vv., *Omaggio a Paci*, a c. di E. Renzi e G. Scaramuzza, CUEM, Milano 2006, vol: I "Testimonianze"; vol. II "Incontri"; Aa. Vv., *In ricordo di un maestro. Enzo Paci a vent'anni dalla morte*, a cura di G. Cacciatore e A. Di Miele, Scripta Web, Napoli 2009.

Per alcuni confronti si vedano: S. Mancini, “Sentire la verità”. *Enzo Paci trent’anni dopo, L’orizzonte di senso. Verità e mondo in Bloch, Merleau-Ponty, Paci*, Milano 2005, pp. 245-342; E. Renzi, *Caro Ricoeur, mon cher Paci. Dialogo in cinque scene*, CUEM, Milano 2006; *Enzo Paci e Paul Ricoeur. In un dialogo e dodici saggi*, Milano 2010; A. Di Miele, *Antonio Banfi Enzo Paci. Crisi, eros, prassi*, Milano 2012; C. Esposito, “Esistenzialismo e fenomenologia. La crisi dell’idealismo e l’arrivo dell’esistenzialismo in Italia in *Il contributo italiano alla storia del Pensiero - Filosofia*, Roma, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, 2012.

Per la rivista “aut aut” si veda: *Il coraggio della filosofia*, in “aut aut”, 1951-2011, a cura di P. A. Rovatti, Milano 2011.

Per ulteriori indicazioni bibliografiche, cfr. A. Civita, *Bibliografia degli scritti di Enzo Paci*, La Nuova Italia, Firenze 1983.

### ***Incarichi***

Il passaggio nel 1958 da Pavia all’Università di Milano è il consolidamento di un ruolo di magistero esercitato non solo dalla cattedra, ma anche mediante le case editrici e le conferenze: è consulente editoriale per la saggistica delle edizioni Bompiani e de Il saggiatore di Alberto Mondadori. Inoltre cura trasmissioni del Terzo programma della RAI sulla *Storia del pensiero presocratico*, sulla *filosofia contemporanea*, sull’*opera di Dostoevskij* (poi pubblicate in volume).

### ***Riconoscimenti***

Il Comune di Milano, su proposta dell’assessore alla Cultura Stefano Zecchi, ha deliberato di intitolare (nel quartiere S. Ambrogio, zona 6 Barona) una piazza a P.: è stata inaugurata il 6 aprile 2006, oratori sono stati lo stesso Zecchi, Emilio Renzi e Umberto Eco; è intervenuta la figlia di P., Lulli (Francesca Romana).

Il Comune di Monterado gli ha dedicato la piazza centrale

del paese. (Sia detto fra parentesi, con l'amministrazione comunale di Monterado prima e poi con quella di Tre Castelli - la nuova realtà comunale di cui fa parte anche Monterado - si è ipotizzato di realizzare alcune iniziative di studio su P., ma il duplice progetto non si è realizzato).

## UMBERTO ANTONIO PADOVANI

### *La vita*

Nasce ad Ancona il 24 o 27 (?) novembre 1894. Suo padre Attilio era generale di artiglieria (a lui il figlio dedicherà *Il problema religioso nel pensiero occidentale* in questi termini: “a mio padre da cui ho appreso che il significato della vita non è nell’utile e nel piacere, ma nel dovere e nell’onore”) e sua madre Elisabetta Rossati era figlia di un facoltoso proprietario terriero del Polesine (alla madre P. rimarrà sempre molto attaccato). Dopo il trasferimento della famiglia a Milano, frequenta il Liceo Parini. Si laurea in filosofia con una tesi su Baruch Spinoza (su cui poi pubblica *Il problema fondamentale nella filosofia di Spinoza. Il problema morale*, Milano 1929), e si laurea anche in lettere con una tesi su Vito Fornari (su cui poi pubblica *Vito Fornari. Saggio sul pensiero religioso in Italia nel secolo decimonono*, Milano 1924). E’ allievo di Piero Martinetti, di cui diventa amico (e su cui scriverà poi il ricordo: *Martinetti maestro nei ricordi di un discepolo*, in “Giornale di Metafisica”, 1950, pp. 167-179, poi in *Filosofia e morale* (Antenore, Padova 1960, pp. 265-288); successivamente risente dell’influenza dei tomisti Guido Mattiussi e Francesco Olgiati.

Possiamo distinguere nella sua vita due periodi: quello milanese e quello padovano. *Primo periodo*: dal 1919 al 1947 è all’Università Cattolica di Milano (fondata appunto nel ’19), prima come direttore della Biblioteca e assistente, poi dal 1934 come incaricato di Filosofia della religione, e infine come ordinario di Filosofia morale. Dal punto di vista scientifico, è il periodo più produttivo, durante il quale elabora sostanzialmente la sua concezione filosofica: metafisica e religiosa. *Secondo periodo*: dal 1948 al 1965 tiene la cattedra di Filosofia morale e l’incarico di

Filosofia teoretica alla Facoltà di Lettere dell'Università di Padova. Dal punto di vista umano, è il periodo più doloroso della sua vita, per le logoranti infermità e le interiori afflizioni, nonché per la perdita della madre.

Muore a Gaggiano presso Milano il 5 aprile 1968.

Oltre alla sua riflessione filosofica Padovani sviluppa prima e durante un impegno *sociopolitico*. Infatti, collabora con Dossetti e con i cosiddetti "professorini". Come è stato scritto da Enrico Galavotti, Dossetti intravedeva la necessità di impostare una riflessione sullo Stato postfascista e sul futuro ruolo dei cattolici e a questo scopo coinvolge alcuni amici e colleghi: Giuseppe Lazzati, Amintore Fanfani, Antonio Amorth, Sofia Vanni Rovighi, Giorgio La Pira, Umberto Padovani, padre Carlo Giacon, don Carlo Colombo, Gustavo Bontadini. In una serie di incontri a Casa Padovani a Milano si svolge un serrato confronto sul tema dell'assetto del futuro Stato ed è proprio in queste riunioni clandestine che si deve individuare la genesi del *dossettismo*. L'idea di fondo condivisa dal gruppo, che troverà espressione in un «documento programmatico» andato perduto, è che dalla morte del fascismo non dovesse scaturire una rinascita dello Stato liberale, che dell'avvento di Mussolini era indicato come il primo responsabile. Quindi occorre dare vita a una vera democrazia che, accantonando la prospettiva elitaria perseguita sino alla crisi del 1922, fosse finalmente capace di inserire nel circuito decisionale della vita del paese le masse popolari: occorre in definitiva uno Stato che ponesse al vertice della propria autorealizzazione la *persona umana*. Le riunioni milanesi si collocano su un piano differente -e in una certa misura alternativo- rispetto a quelle che, clandestinamente, anche altri partiti, inclusa la neonata Democrazia cristiana, avevano iniziato a svolgere. Dossetti e i suoi interlocutori sviluppano infatti in questa fase una fondamentale ostilità verso l'idea di un "partito catto-

lico”: non ne vedono la necessità (e anzi ne censiscono i limiti); tantomeno immaginano di impegnarvisi direttamente. Per essi resta piuttosto essenziale un lavoro di carattere *culturale* rivolto ai cattolici italiani, al fine di ‘alfabetizzarli’ dopo il periodo di forzosa esclusione dalla vita politica, e dopo le gravi compromissioni clerico-fasciste, per dare vita a quella che essi chiamano la *Civitas humana*. Condividono in definitiva l’idea che i cattolici italiani non siano ancora sufficientemente maturi per formulare una propria proposta politica e che occorra prepararli a questo passo con un paziente lavoro *educativo*. Gli incontri milanesi di Casa Padovani ebbero un seguito negli incontri romani della cosiddetta “comunità del Porcellino” di via della Chiesa Nuova 14. Come ha ricordato Telemaco Tuzi, la routine dei pranzi e delle cene erano movimentate a volte da ospiti eccezionali, tra cui De Gasperi, Scelba, Jacques Maritain, Padre Gemelli, monsignor Pignedoli. Vi era poi un secondo tipo di ospiti che venivano più frequentemente, ed erano politicamente ed idealmente legati a “Cronache Sociali” tra cui: Moro, Zaccagnini, Medici, Leopoldo Elia, Minoli, La Valle, Golzio, Gui, Padovani. Amorth, Forcella, Alberigo, Vittorino Veronesi, p.Turoldo. Esisteva poi un terzo gruppo di ospiti: i parenti dei vari membri della Comunità che venivano a Roma.

Per puntualizzare l’impegno politico si possono vedere: A. Parola, *Pensare la ricostruzione: gli incontri di casa Padovani*, in Aa. Vv., *Giuseppe Dossetti: la fede e la storia*. Studi nel decennale della morte, a cura di A. Melloni, Il Mulino, Bologna 2007, pp. 261-280; e E. Galavotti, *Il dossettismo. Dinamismi, prospettive e damnatio memoriae di un’esperienza politica e culturale*, in “Cristiani d’Italia”, Treccani.it 2011. Specificamente dedicati all’impegno politico di Padovani sono due saggi contenuti nel volume curato da P. Faggiotto, *U. A. Padovani nel centenario della nascita*, CEDAM, Padova 1995, e precisamente: L. Gui: U.

A. Padovani tra filosofia e politica, e M. Galli: *L'impegno politico di U. A. Padovani*.

### **Le opere**

È autore di manuali di *storia della filosofia*: *Storia della filosofia con particolare riguardo ai problemi politici, morali e religiosi*, Marzorati, Como 1941-42, Milano 1945, poi *Sommario di storia della filosofia con particolare riguardo ai problemi morali e religiosi*, Desclée, Roma 1966, 3 voll.

Tra le monografie ricordiamo quelle su *Vito Fornari. Saggio sul pensiero religioso in Italia nel secolo decimonono*, Milano 1924; *Vincenzo Gioberti e il cattolicesimo. Una pagina nella storia moderna della Chiesa*, ivi 1927; *Il problema fondamentale nella filosofia di Spinoza. Il problema morale*, ivi 1929; *A. Schopenhauer: l'ambiente, la vita, le opere*, ivi 1934; e *San Tommaso d'Aquino nella storia della cultura*, Marzorati, Como 1945.

Molteplici i contributi nel campo della *filosofia della religione*: *Rivelazione e filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1923; *Saggio di una filosofia della religione*, ivi 1934; *La filosofia della religione e il problema della vita*, ivi 1937, che può essere considerato il suo capolavoro; *Il problema religioso nel pensiero occidentale*, 1951: riedizione de *La filosofia della religione e il problema della vita*, cit.; *Filosofia e teologia della storia*, Brescia 1953; *Filosofia e religione*, La Scuola, Brescia 1956; e *Cultura e cristianesimo*, Milano 1964.

Tra i volumi di *filosofia morale* ricordiamo: *Il fondamento e il contenuto della morale*, 1947, e *Filosofia e morale*, Antenore, Padova 1960.

Per ulteriori indicazioni bibliografiche si veda la *Bibliografia* curata da Angelo Roncolato e posta in appendice al volume curato da P. Faggiotto, *U. A. Padovani nel centenario della nascita*, CEDAM, Padova 1995, pp. 69-78.

## *Il pensiero*

P. elabora *una originale forma di tomismo*, a cui si era aperto sotto la guida di p. G. Mattiussi, impegnandosi per tutta la vita a “risolvere (adeguatamente) il problema della vita”, perché “senza l’autentica soluzione del quale, la soluzione dei problemi della vita è del tutto vana” (*Il mio itinerario alla metafisica classica*, p. 43). Per ripercorrere il suo sviluppo speculativo ci si può avvalere di alcuni contributi di *autopresentazione*: *Il mio itinerario alla metafisica classica*, Marzorati, Milano 1966; *Filosofia e religione* nel volume collettaneo *Filosofi italiani contemporanei* curato da Michele Federico Sciacca, e pubblicato a Milano nel 1944 (pp. 387-400), *La mia prospettiva filosofica* nel volume collettaneo *La mia prospettiva filosofica*, Liviana, Padova 1950, pp. 164-179, poi in *Filosofia e morale*, cit., pp. 164-190; si tenga anche presente il volume intitolato *Metafisica classica e pensiero moderno*, Milano 1961. Due i punti della sua riflessione su cui è importante richiamare l’attenzione: il concetto di metafisica classica e quello di filosofia religiosa.

“Per metafisica classica (come lui stesso puntualizza in *Filosofia e teologia della storia*) è da intendersi quello svolgimento storico-dialettico, i cui momenti essenziali sono costituiti da Platone, Aristotele, Agostino e Tommaso”. Da aggiungere che la metafisica classica è - secondo P. (prefazione a *Metafisica classica e pensiero moderno*) - la metafisica “*essenzializzata*, ossia decantata criticamente dalle sue incrostazioni”, e “*storicizzata*, ossia messa a fuoco come soluzione adeguata della problematica autentica del pensiero moderno”. Tale metafisica è elaborata partendo criticamente dalla datività pura dell’esperienza, che reclama di essere trascesa in una prospettiva metaempirica, che giunge all’Ente assoluto e trascendente, per dare risposta alla contraddizione che verrebbe dall’assolutizzazione del divenire testimoniatoci dall’esperienza. Ma, dal momento che la filosofia

è per P. “ascetica dell’astratto”, cioè teoresi astratta, essa non può condurre un’indagine sulla concretezza del vissuto né quello individuale né quello collettivo o storico.

La *filosofia della religione* - che P. chiama anche filosofia religiosa - costituisce un aspetto essenziale della sua filosofia, in quanto questa, che ha il compito di affrontare il problema della vita, non riesce a risolverlo a causa della presenza del male, per la cui soluzione dà invece un contributo determinante la religione e specificamente quella cristiana, che fa riferimento al peccato originale e alla redenzione divina. Pertanto la filosofia deve necessariamente riflettere sulla religione, e per questo diventa filosofia della religione, a cui P. attribuisce il compito di riflettere criticamente sulla religione, al fine di fondarla razionalmente evitando tanto il fideismo quanto il naturalismo.

Per concludere, secondo D. Antiseri e S. Tagliagambe, nella “sintesi tra inefficacia della metafisica per la salvezza ma validità della ragione nella teologia sta il *contributo significativo* di Padovani”. A. Rigobello ritiene che la *lezione da ereditare* sia la convinzione che è “compito del pensiero cristiano moderno l’applicazione della metafisica classico-cristiana alla storia empirica dei moderni, in modo che ne risulti una storia integrale”; per F. L. Marcolungo, nella “duplice fedeltà al rigore dell’argomentazione razionale e insieme alla concretezza dell’esperienza morale “ sta “il *lascito più prezioso* del suo pensiero anche per chi, oggi, pur in maniera diversa, si riproponga con sincerità e senza preclusioni il *problema della vita*”.

### ***La critica***

Fondamentali sono gli “atti” del convegno organizzato dall’Accademia patavina di scienze lettere ed arti, pubblicati a cura di P. Faggiotto, *U. A. Padovani nel centenario della nascita*, CEDAM, Padova 1995; tra i contributi segnaliamo quelli di C.

Vigna su *Umberto A. Padovani tra l'Università Cattolica di Milano e l'Università di Padova*; di E. Riondato su *Filosofia e storia nel pensiero di Padovani*; di G. Santinello su *Umberto A. Padovani e il pessimismo*.

Più recente è il volume curato da G. Crinella: *U. A. Padovani. 1894-1968* (non 1874-1967, come indicato nella copertina), Quattroventi, Urbino 2005, che contiene le relazioni tenute nel 2003 a Fabriano nell'incontro su "Umberto Antonio Padovani nella filosofia italiana del Novecento" da A. Rigobello su *La filosofia della religione: riflessione speculativa, teologia e storia* e da F. L. Marcolungo su *La prospettiva metafisica di Umberto A. Padovani*.

Tra i saggi pubblicati prima della sua morte, segnaliamo quelli di: G. Ceriani su *La filosofia della religione secondo Umberto A. Padovani*, in "Rivista di Filosofia Neoscolastica", 1937, pp. 551-555); R. Lazzarini, *Umberto A. Padovani*, in "Logos", 1938, pp. 251-254; R. Lombardi, *La filosofia della religione secondo Umberto A. Padovani*, in "La Civiltà Cattolica", 1939, pp. 48-60; M. F. Sciacca ne *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale (Umberto A. Padovani: problema della vita ed asceti*, Morcelliana, Brescia 1944, pp. 234-238; A. Rigobello su *Storia e metafisica nel pensiero di Umberto A. Padovani*, in "Giornale di metafisica", n. 9, 1954, pp. 158-165, e di A. Cardin: *Filosofia e teologia della storia secondo Umberto A. Padovani*, in "Studia Patavina", 1954, pp. 114-121 e *La filosofia della religione secondo Umberto A. Padovani*, ivi 1956, pp. 154-162.

Si vedano anche i riferimenti di M. F. Sciacca ne *Il secolo XX*, Bocca, Milano 1947, vol. II, 573-577, e in *Filosofia oggi* ivi, pp. 308-310; di I. Mancini ne *La Scolastica*, in Aa. Vv., *Studio e insegnamento della filosofia*, UCIIM, Roma 1966, pp. 109-175; di P. Faggiotto su *La ripresa della metafisica classica* nel volume collettaneo *Il pensiero cristiano della filosofia italiana del Nove-*

cento, curato da E. Agazzi, Milella, Lecce 1980, pp. 13-38; e di A. Bausola in *Neoscolastica e spiritualismo*, in Aa. Vv., *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, Laterza, Bari 1985, pp. 273-352.

Fra i necrologi segnaliamo quelli di P. Faggiotto, *Ricordo di Umberto A. Padovani*, in "Studia Patavina", n. 15, 1968, pp. 173-175; e di M. Gentile, *Litinerario filosofico di Umberto A. Padovani*, in "Bollettino Filosofico", n. 8, 1968, pp. 129-131.

Tra i contributi apparsi dopo la sua morte ricordiamo: il saggio su *Litinerario ascetico di Umberto Padovani* di A. M. Moschetti in "Atti e memorie" dell'Accademia Patavina di scienze lettere e arti, vol. 82°, pp. 143-166, poi nel volume *Cercatori dell'Assoluto. Maestri nell'Ateneo padovano*, Maggioli, Rimini 1981, pp. 68-91; il saggio di G. Giurovich, *Filosofi contemporanei: Umberto A. Padovani*, in "Filosofia oggi", 1987, n. 2, pp. 207-225; i contributi di A. Roncolato in "Studia Patavina: *La metafisica classica in Umberto A. Padovani*, n. 38, 1991, pp. 79-110, e *Dalla "metafisica classica" all'"umanesimo cristiano ascetico"*, n. 39, 1992, pp. 91-122; il saggio di A. Bonetti, *Umberto Padovani (1894-1968)*, in Aa. Vv., *La filosofia cristiana nei secoli XIX e XX*, vol. II, *Ritorno dell'eredità scolastica*, ed. it., a c. di G. Mura e G. Penzo, Città Nuova, Roma 1994, pp. 813-820; il saggio di G. Galeazzi, *La filosofia della religione in Umberto A. Padovani*, in "Quaderni di scienze religiose", n. 21, 2004, pp. 69-77.

Da vedere anche i riferimenti nei volumi di: A. De Corte, in *Atti del V Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari di Gallarate 1949*, Padova 1950; A. Rigobello in *Struttura e significato*, La Garangola, Padova 1971; G. M. Pozzo in *Saggi sull'umanesimo morale*, Padova 1974, G. Santinello, *Personalismo e metafisica classica. Riflessioni su un momento della filosofia cristiana nel Veneto*, in "Studia Patavina", n. 33, 1986, e F. Volpi, *La filosofia nel Veneto dal 1945 ad oggi*, in A. Arslan e F. Voli, *La memoria e l'intelligenza. Letteratura e filosofia nel Veneto che*

*cambia*, Il Poligrafo, Padova 1989, pp. 83-157; P. Rossi e C. A. Vian (a cura di), *Le città filosofiche. Per una geografia della cultura filosofica italiana*, Il Mulino, Bologna 2004, pp. 144-155.

Ricordiamo infine che a P. prestano attenzione D. Antiseri e S. Tagliagambe: *Umberto Padovani*, in *Filosofi italiani del Novecento* (Bompiani, Milano 2008, pp. 737-738) e l'*Enciclopedia filosofica* (Bompiani, Milano 2006, vol. VIII, pp. 8231-8232) con la voce curata da A. Cardin. Da segnalare invece che non gli viene riservato spazio nel pur pregevole volume su *La filosofia cattolica italiana del Novecento* pubblicato da P. Prini nel 1996, Laterza, Roma Bari, e che *Wikipedia. L'enciclopedia libera* non gli ha dedicato una voce specifica.

Per ulteriori indicazioni bibliografiche si veda la *Bibliografia* curata da A. Roncolato e posta in appendice al volume curato da P. Faggiotto, *U. A. Padovani nel centenario della nascita*, CEDAM, Padova 1995, pp. 69-78.

### ***Incarichi***

Dal punto di vista culturale e editoriale si può ricordare la sua collaborazione con il cosiddetto *Movimento di Gallarate* (sua l'idea di organizzare i *Convegni filosofici*, che trovarono un organizzatore efficace in p. C. Giacon, che li avviò presso la Facoltà filosofica dei Gesuiti a Gallarate) e la direzione o condirezione di grandi opere come la *Grande Antologia Filosofica* pubblicata da Marzorati, e l'*Enciclopedia Filosofica* pubblicata dal Centro di studi filosofici di Gallarate.

Per puntualizzare l'impegno culturale si possono vedere: V. Bortolin, *Tra ricerca filosofica e fede cristiana: il movimento di Gallarate*, Gregoriana, Padova 1991; F. Volpi, *La filosofia nel Veneto dal 1945 ad oggi*, in A. Arslan e F. Voli, *La memoria e l'intelligenza. Letteratura e filosofia nel Veneto che cambia*, Il Poligrafo, Padova 1989, pp. 83-157.

### ***Riconoscimenti***

Per il centenario della nascita gli è stato dedicato un convegno dall'Accademia patavina di scienze lettere e arti di Padova, i cui atti sono stati pubblicati nel 1995 a cura del suo allievo Pietro Faggiotto.

Nell'ambito della rassegna "Leggere il '900" della Provincia di Ancona gli è stato dedicato un convegno a Fabriano nel 2003, i cui atti sono stati pubblicati nel 2005 a cura di Galliano Crinella.

Ci si augura che venga accolta la proposta, fatta dieci anni or sono all'Ufficio della Toponomastica del Comune di Ancona, di intitolargli una via di Ancona.

## Provincia di Pesaro Urbino

### ENRICO GARULLI

#### *La vita*

Nasce a Peglio (in provincia di Pesaro Urbino) il 26 gennaio 1925 da Giuseppe e Elisa Lupi

Dopo il conseguimento, nel 1946, della laurea in Pedagogia, ottiene l'abilitazione all'insegnamento di Storia e filosofia. A partire dal 1956, vincitore di concorso, continua la sua attività di docente nei licei e negli istituti magistrali. Nel contempo, come discepolo, di Gustavo Bontadini prima e di Arturo Massolo poi, dall'anno accademico 1947/48 all'anno accademico 1962/63, svolge il ruolo di assistente volontario e lettore alla cattedra di Storia della filosofia dell'Università di Urbino. Dal 1959 al 1971 è comandato dal Ministero degli Affari Esteri presso l'Istituto internazionale Rosenberg di San Gallo in Svizzera, dove svolge la professione di docente di Storia e filosofia. Sposa con una svizzera romanda, Jeanne Marie, ha una figlia, Monica.

Nel 1971 ottiene la libera docenza in Filosofia teoretica: fin dal 1972 è professore incaricato, mentre dall'anno accademico 1981/82 diviene docente ordinario di Storia della filosofia moderna e contemporanea alla facoltà di Magistero dell'Università di Urbino; insegna questa stessa materia al corso di perfezionamento di Storia della filosofia attivato alla stessa facoltà dal 1974, e all'Istituto Superiore di Scienze Religiose; nello stesso periodo, dall'anno accademico 1972/73, svolge l'incarico di docente di Filosofia della scienza.

Muore a Urbino il 12 luglio 1985.

## ***Le opere***

Tra i saggi di varia natura segnaliamo:

*Corso di filosofia*, Argalia, Urbino 1948, 1949, 1950; *Pagine scelte delle opere di A. Rosmini*, antologia, Vallecchi, Firenze 1955; *Saggi su Spinoza* (con traduzione dei *Cogitata metaphysica*), Pubblicazioni dell'Università di Urbino, Serie di Lettere e Filosofia, vol. VIII, 1958, pp. 197 (su cui ha scritto S. Vanni Rovighi: *L'ontologia spinoziana nei "Cogitata metaphysica"* in "Rivista di Filosofia Neoscolastica", 1960, n. 4, pp. 329-412); Introduzione, traduzione e note a S. Maimon, *Lettere di Filottete a Enesidemo*, in 'Studi urbinati' (di Storia, Filosofia e Lettere), 1967, t. II, pp. 601-41; *Introduzione* a D. E. Hirsch jr, *Come si interpreta un testo*, Armando, Roma 1978, pp. 7-25; *Introduzione* a S. Agostinis, *Temi e problemi di filosofia della biologia*, Montefeltro, Urbino 1981; *Prefazione, traduzione e commento* a X. Tilliette, *Breve introduzione alla fenomenologia*, Itinerari, Lanciano 1983.

Dedicati a pensatori marchigiani sono: *La fenomenologie de Husserl vue par Enzo Paci*, in 'Revue de metaphysique et de morale', 1962, pp. 384-90; *Recensione a I. Mancini, Il giovane Rosmini. I. La metafisica inedita*, Urbino 1963, in 'Il Pensiero', 1965, 3, pp. 261-4.

Dedicati a Maritain sono: *La 'filosofia della storia' in Jaques Maritain: senso cristiano e partecipazione politica*, in "Il ragguaglio librario", 1974, 1; e in AA.VV., *Il pensiero politico di J. Maritain*, Massimo, Milano 1974, pp.145-57, II ed. a cura di G. Galeazzi, 1978; *Scienza e mistero ontologico in J. Maritain*, in "Notes et Documents", Institut Internationale Jacques Maritain, 1977, 8, pp.19-22; *Heidegger nel giudizio di Maritain: contrapposizione tra visioni dell'essere*, in "Notes et Documents", Institut Internationale Jacques Maritain, 1979, 16.

Dedicati alla epistemologia sono i saggi *Forme epistemologi-*

che contemporanee: bilancio storico-critico, in AA. VV., *Scienza e filosofia, oggi*, a cura di G. Galeazzi, Massimo, Milano 1980, pp. 21-134; *L'epistemologia filosofica tra le due guerre*, in AA. VV., *La filosofia della scienza in Italia nel Novecento*, a cura di E. Agazzi, Angeli, Milano 1986, pp. 213-39.

Volumi monografici sono: *Problemi della filosofia husserliana*, Argalia, Urbino 1963; *Esperienza e metafisica nella filosofia moderna*, ivi 1968; *Problemi dell'Ur-Heidegger*, ivi 1969; *Fra logica e storia*, ivi 1972; *Heidegger*, La Cittadella, Assisi 1974; *Studi sul neopositivismo logico e altri saggi*, Montefeltro. Urbino 1977; *Heidegger e la storia dell'ontologia*, Argalia, Urbino 1978; *Prospettive antropologiche*, Piovan, Abano Terme 1981; *Filosofia Cristiana. Modernità, valori*, Quattroventi, Urbino 1981; *Concetti e problemi di filosofia*, Itinerari, Lanciano 1983; *Heidegger e la storia dell'ontologia*, Argalia, Urbino 1983; *Itinerari di filosofia ermeneutica*, Quattroventi, Urbino 1984.

Da ricordare infine il saggio su *Heidegger*, in 'Questioni di storiografia filosofica, La Scuola, Brescia 1978, vol. IV, t. I, pp. 137-79.

A carattere parzialmente autobiografico è il saggio *Variazioni moderne del rapporto metafisica-umanesimo*, di cui ho curato la pubblicazione su "Itinerari", 1995, n. 1, pp. 3-8.

Per ulteriori indicazioni bibliografiche cfr. I. De Piccoli, *Enrico Garulli*, p.m.

### ***Il pensiero***

La sua riflessione è caratterizzata dal bisogno ontologico e dalla concezione cristiana della vita coniugati con l'esigenza di storicizzare autori e problematiche

Per quanto riguarda gli interessi intellettuali, G. attraversa una *prima fase*, in cui la sua attenzione è focalizzata sulla filosofia moderna e sull'esame di autori come Spinoza, Hume, Kant,

Schelling, Galluppi, Rosmini, e *successivamente*, si dedica allo studio della filosofia contemporanea, nell'ambito della quale svolge le proprie indagini più significative su un triplice fronte.

In primo luogo, sul versante fenomenologico-ontologico-ermeneutico nell'approfondito esame di Husserl, prima, e di Heidegger, poi, di cui intende esaminare la modalità del pensiero ontologico nelle sue diverse e molteplici matrici, da quella che affonda il suo primo movimento nel pensiero scolastico antico e moderno, a quella decisiva della fenomenologia, e, infine, agli sviluppi più attuali del linguaggio poetico-religioso e dell'ermeneutica.

In secondo luogo, si dedica alla cosiddetta "filosofia cristiana": per quanto il Cristianesimo sia una religione e non una filosofia, G. vuole mostrare come la filosofia abbia fatto proprie le istanze della verità cristiana contenute nella rivelazione.

In terzo luogo, s'impegna nell'insegnamento di Filosofia della scienza: di fronte all'epistemologia "dura" del positivismo logico, egli va sempre più privilegiando una epistemologia "integrata", frutto della convergenza fra alcuni sviluppi del materialismo razionale di ispirazione bachelardiana e gli esiti del pensiero fenomenologico husserliano e heideggeriano.

### ***La critica***

Tra gli scritti *in memoriam* ricordiamo: S. Agostinis, *Enrico Garulli*, in "Bollettino della Società Filosofica Italiana", gennaio - aprile 1986; P. Salvucci, *Ricordo di Enrico Garulli*, in "Studi Urbinati / B2"; L. Peresson, *Prospettive psicoterapeutiche nel pensiero di Enrico Garulli*, in "Psiche nuova", 1987, 1.

Dello stesso Salvucci: *Enrico Garulli. Tra coscienza speculativa e coscienza storica* (1986), ora in Id. *Filosofia come dialogo*, a c. di G. Galeazzi, "Quaderni del Consiglio regionale delle Marche", Ancona 2005, pp. 161-168.

Nel 1986 gli è dedicato un convegno, i cui atti si possono leggere in: Aa. Vv., *Il contributo di Enrico Garulli agli studi di filosofia moderna e contemporanea*, a cura di G. Galeazzi, intr. di A. Trifogli, atti del convegno del 1986, Accademia marchigiana di scienze lettere e arti - Università degli studi di Urbino, Ancona s.d. (ma 1987): le relazioni sono di P. Salvucci e I. Mancini; le comunicazioni di A. Negri, A. Dumitriu, G. Galeazzi e M. Signore; le testimonianze di R. Assunto, N. Duraz, X. Tilliet e A. Brancaforte. La relazione di I. Mancini è pubblicata anche in "Hermeneutica", n. 8. 1988, pp. 9-21: *Dall'essere all'uomo. Itinerario speculativo di Enrico Garulli*.

Si veda infine *Maestri di Ateneo. I docenti dell'Università di Urbino nel Novecento*, a cura di A. Tonelli, Università degli Studi "Carlo Bo", Urbino 2013.

### ***Incarichi***

Per qualche tempo ricopre la carica di direttore dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Urbino Dal 1973, dopo averne promosso egli stesso la costituzione, diviene il presidente della sezione urbinata della Società Filosofica Italiana. È membro dell'Istituto internazionale Jacques Maritain di Roma e del consiglio scientifico dell'Istituto marchigiano Jacques Maritain di Ancona. È membro del comitato scientifico della rivista "Il contributo" e del comitato di direzione della rivista "Itinerari". Si impegna anche come consigliere al Comune di Urbino.

### ***Riconoscimenti***

È socio dell'Accademia "Raffaello" di Urbino. Dal 1975 è socio corrispondente e dal 1978 socio effettivo dell'Istituto marchigiano Accademia di scienze lettere e arti di Ancona.

## ITALO MANCINI

### *La vita*

Italo Mancini nasce a Schieti, frazione di Urbino il 4 marzo 1925, primo di tre figli maschi: il padre era minatore e la madre spigolatrice. Dopo aver compiuto gli studi nei seminari di Urbino e di Fano, è ordinato sacerdote nel 1949. Grazie ad una borsa di studio compie poi gli studi filosofici all'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, dove, allievo di Gustavo Bontadini, si laurea nel 1953 con una tesi sul non essere in Platone. Alla Cattolica rimane come assistente volontario.

Conseguita la libera docenza in filosofia teoretica, insegna prima nei corsi della facoltà di Magistero, quindi, come docente di Filosofia della religione nella facoltà di Lettere e filosofia, Chiamato dall'Università di Urbino (rettore Carlo Bo), tiene all'inizio l'insegnamento di Storia del cristianesimo, quindi quello di Filosofia della religione; tiene poi la cattedra di Filosofia (teoretica) e, alla fine, l'incarico di Filosofia del diritto alla facoltà Giurisprudenza.

Fonda e dirige l'Istituto superiore di scienze religiose nell'ateneo urbinato, cui lascerà la sua biblioteca di Ca' Fante.

Muore il 7 gennaio 1993 a Roma al Policlinico Gemelli (non ad Urbino, come indicato di *Wikipedia*).

### *Le opere*

Numerose sono le sue pubblicazioni; ricordiamo le principali, distribuendole per ambiti di ricerca.

Per la storia della filosofia sono da citare, oltre il libro *Filosofi esistenzialisti*, Argalia, Urbino 1974, i tre volumi *Grandi ipotesi* di filosofia antica, medievale e moderna, pubblicati da Vita e Pensiero di Milano tra il 1974 e il 1976 (due sono stati scritti

in collaborazione con Graziano Ripanti e Galliano Crinella) e le monografie dedicate a Kant: la *Guida alla Critica della Ragion pura*, Quattroventi, Urbino 1987-88, e *Kant e la teologia*, Cittadella, Assisi 1975.

Nell'ambito teoretico sono da menzionare alcuni volumi rappresentativi del suo itinerario: dalla prima opera *Ontologia fondamentale*, La Scuola, Brescia 1958, a *Teologia, ideologia, utopia*, Queriniana, Brescia 1974 (ripubblicata tra le *Opere scelte* dalla Morcelliana nel 2011), a *Filosofia della prassi*, Morcelliana, Brescia 1986, ripresentata fra le *Opere scelte*, a *Ethos dell'Occidente*, Marietti, Genova 1990, ripresentata tra le *Opere scelte*.

Nel campo della filosofia della religione e della teologia sono da ricordare anzi tutto il manuale di *Filosofia della religione*, apparso originariamente nel 1964 da Vita e Pensiero di Milano, poi da Abete di Roma, successivamente da Marietti di Genova e, infine, da Morcelliana nell'ambito delle *Opere scelte* nel 2007; vanno poi ricordati i volumi: *Linguaggio e salvezza*, Vita e Pensiero, Milano 1964; *Bonboeffer*, Vallecchi, Firenze 1969; *Teologia controversa*, Argalia, Urbino, 1970; *Kerygma*, ivi 1970; *Novecento teologico*, uscito originariamente da CELUC, Milano 1971, poi da Vallecchi, Firenze 1977 (e ripubblicato tra le *Opere scelte* nel 2009); *Teologia, ideologia, utopia*, Queriniana, Brescia 1974, II ed. ivi 1978 (poi nelle *Opere scelte*); *Con quale cristianesimo*, Coines, Roma 1978; *Come continuare a credere*, Rusconi, Milano 1980; *Tre follie*, Camunia, Milano 1986, poi Città Nuova, Troina 2005; *Tornino i volti*, Marietti, Casale Monferrato 1989; *Scritti cristiani. Per una teologia del paradosso*, ivi 1991; *Con quale cristianesimo*, Coines, Roma 1978; e la postuma raccolta di saggi, curata da A. Aguti, dal titolo *Frammento su Dio*, Morcelliana, Brescia 1999 (riproposta nelle *Opere scelte*, chiudendo la serie dei sei grandi libri manciniani della collana).

Per la filosofia del diritto sono da segnalare le lezioni su *Ne-*

*gativismo giuridico*, Quattroventi, Urbino 1981, e i saggi poi raccolti nel volume postumo, a cura di E. Moroni, intitolato *Diritto e società*, ivi, 1993.

Per la filosofia della cultura e della politica vanno citati i volumi: *Con quale comunismo*, La Locusta, Vicenza 1976; *Il pensiero negativo e la nuova destra*, Mondadori, Milano 1983; *Futuro dell'uomo e spazio per l'invocazione*, L'Astrogallo, Ancona 1975.

Per ulteriori indicazioni bibliografiche a cura di S. Miccoli cfr. *Kerygma e prassi. Filosofia e teologia in Italo Mancini*, in "Hermeneutica", 1995, pp. 227-268; *Filosofia, teologia e politica, A partire da Italo Mancini*, in "Hermeneutica", 2004, pp. 285-300. Cfr. anche: G. Galeazzi, *Bibliografia di scritti di e su Italo Mancini*, in "Bollettino della Società Filosofica Italiana", 1994.

### ***Il pensiero***

L'impostazione di fondo che anima un po' tutta l'opera manciniana è la "logica della doppia fedeltà", che possiamo sintetizzare (sulla scorta del volume *Tre follie*) come *Fedeltà a Dio e fedeltà alla terra*: espressione cara a M., e che si può tradurre in *tre principi per la vita mondana del cristiano*: il principio dell'assoluta trascendenza del messaggio di salvezza, il principio dell'assunzione mondana della parola di Dio, e il principio della libertà di scelta e di progetto da parte dell'uomo. Per esercitare questa doppia fedeltà Mancini invita ad operare un duplice chiarimento: uno relativo al Cristianesimo e l'altro alla società.

*Il senso del Cristianesimo* è individuato da M. riflettendo sulle nuove "regole di Gesù", sulle diverse "forme di Cristianesimo" e sulle "tre follie" della vita. Secondo M. la novità del messaggio cristiano si può riassumere in *cinque regole evangeliche*, che sono l'abolizione della legge a favore dell'amore, la eliminazione della violenza nei rapporti umani, la rivendicazione di valori autentici

e indipendenti dai bisogni fisici, l'affermazione della fraternità fra tutti gli uomini, e la negazione di assoluti terreni. Queste regole "hanno formato un patrimonio comune della nostra civiltà e neppure l'attuale logica della disgregazione ha sconfitto"; esse "sono il fondamento e la forma della nostra storia e, se ben vissute, danno un senso positivo alle nostre difficili giornate". Esse, "al di là di estremismi inaccettabili, e al di là di ribellioni non sempre realistiche", sono alla base di ogni *movimento di liberazione*.

Ricordata la novità del messaggio cristiano, M. indica diverse modalità di tradurlo nella storia, in particolare si sofferma su *tre forme di Cristianesimo*, che egli denomina: della presenza, della mediazione e del paradosso. Il *Cristianesimo della presenza* è quello che viene in "soccorso al mondo", operando "assunzione di responsabilità civili"; può essere "servizio libero e spregiudicato" oppure "possesso e cattura del mondo"; questo secondo modo è proprio degli *integrati*, i quali, mettendo "l'aver e il possesso al posto dell'essere e della gratuità", cadono nell'eccesso opposto a quello dei *dimissionari*, i quali "giungono all'abbandono della causa umana". Il *Cristianesimo della mediazione*, che "rispetta le culture e riconosce la dignità delle ideologie," e "difende il principio della democrazia", "perfeziona e completa il cristianesimo della presenza, attraverso il lavoro comune con gli altri, mano nella mano, con reciproca fiducia e presunzione di buona fede". Il *Cristianesimo del paradosso* è "un cristianesimo a tutto arco e di profonda radicalità, è il gesto politico più produttivo che un cristiano possa compiere verso il mondo e la sua terra". Secondo M. è, questo, il cristianesimo di cui c'è bisogno oggi, perché il cristianesimo della presenza dimentica la logica biblica di Dio, e il cristianesimo della mediazione dimentica che non ci sono più i sensi da mediare; in alternativa il cristianesimo paradossale o radicale o tragico rappresenta la forma pura in

grado di evidenziare il *novum* cristiano. Riguardo alla *società* M. indica, per un verso, i motivi di crisi, che la caratterizza, e, per altro verso, le condizioni per superarla. La *crisi*, che si manifesta nel disorientamento della società contemporanea, è determinata secondo M. dalla logica della disgregazione, dalla asignificanza delle rotture e dalle categorie della distruzione. In altre parole, siamo in presenza di quella che è stata chiamata “*asignificanza delle rotture*”: il fatto che “bene e male, giusto e ingiusto non abbiano alcun senso, e tutto sia innocente, buono, purché si riesca a sopportarlo, questo ha effetti davvero devastanti”. In tale contesto la situazione si aggrava per l’affermarsi delle “*categorie della distruzione*” che, nel loro aspetto pubblico, M. indica “nella impotenza collettiva d’amore che genera la guerra”.

Di fronte a questa situazione nella quale “concetti come dovere, impegno, fedeltà, lealtà, fini da raggiungere, neanche si nominano più”, occorre secondo M. ricollegarsi alla *gente comune* e muovere in direzione della *riconciliazione* attraverso la valorizzazione del *lavoro*.

Eccoci così di fronte al tema che costituisce il *leit-motiv* di tanta riflessione manciniana, e che si trova in modo essenzializzato nel libro *Tre follie*, vale a dire il tema della *coesistenza*, della convivialità, nell’attuale società disorientata e acentrica. Concetti come quelli di società aperta, includente, ospitale, solidale, conviviale da realizzare attraverso un *pluralismo collaborativo* si traducono in M. nell’idea di riconciliazione, la cui *importanza*, in senso religioso e laico, è da lui sottolineata in quattro *direzioni*: “la riconciliazione dell’uomo con Dio, la riconciliazione dell’uomo con se stesso, la riconciliazione dell’uomo con gli altri e la riconciliazione dell’uomo con la natura: che sono poi le quattro diramazioni della riconciliazione promesse da Dio: è l’ideale della città di Dio”. Consapevole, dunque, dell’importanza e dell’ampiezza della riconciliazione, non meno che dell’o-

stacolo rappresentato dalla montante logica della disgregazione, M. ritiene che “la prima cosa è darsi da fare per ricostruire una *cultura della riconciliazione*. Ciò significa realizzare “magari delle tracce, piccoli segni, piccoli gesti”. “Pensatore spregiudicato” e “creatore di forme logiche”, M. è stato testimone della verità: “non della pretesa del suo possesso, bensì del tormento della sua ricerca” all’insegna di “convergenze etiche”. Con questa formula M. coglie, a ben vedere, il senso più profondo della *democrazia*, come stile di vita che coniuga il diritto all’uguaglianza con l’uguaglianza dei diritti, i diritti di libertà e di giustizia con i doveri di solidarietà e di pace, la pari dignità con le legittime differenziazioni, le molteplici forme di pluralismo con lo spirito di collaborazione. E suona allora di grande valore l’avvertimento manciniano, secondo cui “i significati più importanti della nostra vita pubblica e privata non basta conoscerli, non basta dirli, vanno conquistati: sono allora necessari fronti di lotta, dove c’è posto per tutti”.

Dunque, alla base della riflessione filosofica e teologica di M. c’è una preoccupazione fondamentale, che potremmo esprimere con i titoli di due raccolte di saggi, cioè: *come continuare a credere*, e *con quale cristianesimo*. Si può pertanto affermare che la tensione più evidente è di tipo *religioso*, e cerca di rispondere all’interrogativo: c’è un futuro per il cristianesimo? Ma - occorre subito aggiungere - il filosofo urbinato affronta la questione, di cui mostra la ricchezza e la complessità, sviluppando una riflessione che iscrive l’istanza *evangelica* nell’orizzonte *antropologico*. Esemplifica tale impostazione il volume *Tornino i volti*, i cui quattro saggi possono essere visti come altrettanti approcci alla “*questione antropologica*”. Questo volume, una delle ultime opere pubblicate da M., sintetizza alcuni aspetti peculiari della ricerca manciniana, una ricerca polivalente: a carattere religioso, sociale, morale e antropologico. Questo libro, che può essere

assunto come esemplificativo anche degli altri, pur nella configurazione esplicitamente cristiana, non ha una connotazione *intraecclesiale*: la pagina manciniana offre preziosi elementi di riflessione *per tutti* coloro che hanno a cuore la sorte dell'uomo, tanto più che la questione antropologica ha assunto oggi una rilevanza tutta particolare: infatti, essa costituisce la questione che tutti avvertono come ineludibile e improcrastinabile, ed è alla base di un'esigenza sempre più avvertita, vale a dire quella di elaborare un "nuovo umanesimo". È, questa, un'istanza che si rintraccia in ambito religioso; si pensi al "nuovo umanesimo", cui invita la Chiesa (da Pio XII a papa Francesco, e la Chiesa italiana l'ha messo a tema del suo quinto Convegno Nazionale, che si terrà a Firenze nel novembre 2015), non meno che in ambito culturale (si pensi al "nuovo umanesimo", cui invitano scienziati e filosofi di diversa provenienza e competenza).

Ebbene, M. può a buon diritto essere annoverato tra i pensatori impegnati per un nuovo umanesimo, la cui necessità scaturisce da una duplice consapevolezza. Anzitutto M. avverte che "il filo conduttore o il riferimento costante delle vicende filosofiche e culturali che ci stanno d'intorno può essere fatto consistere nella *ricerca dell'immagine o concetto o senso dell'uomo*, del suo gioco di fronte alla natura e di fronte alla storia, nel confronto con la vita degli altri, fino al totalmente altro teologico, che sembra essere la fonte di ogni garanzia per il rispetto dei volti che ci stanno vicini". Inoltre M. avverte con particolare urgenza la necessità di una svolta epocale che inauguri una rinnovata concezione umanistica: è *l'umanesimo dei volti*. "Dire come possono e debbono stare insieme questi volti (...) rappresenta la maniera nuova di studiare e di proporre il tema dell'uomo", visto come "un volto da stabilire in sede teorica, da rispettare in sede morale, da accarezzare in sede affettiva". Si tratta effettivamente di una "rivoluzione", in quanto comporta che il nostro

mondo non sia dato da “una neutra teoria dell’essere” né dagli “eventi della storia o dai fenomeni della natura”; esso, invece, “è dato dall’esserci di questi inauditi centri di alterità che sono i volti, volti da guardare, da rispettare, da accarezzare”. Da qui l’espressione “tornino i volti” (posta a titolo di uno degli ultimi volumi); espressione che può essere intesa come invito o come imperativo, ma che, in ogni caso, costituisce per M., la condizione da rispettare, se si vuole andare verso un “nuovo umanesimo”, la cui definizione reclama - eccoci al problema cruciale - che si affronti in modo inedito la “questione antropologica”.

Detto questo si possono aggiungere aggiungere con P. G. Grassi alcune precisazioni specifiche sulla filosofia della religione che per M. si fonda sulla persuasione che la religione sia essenzialmente *kerygma*, rivelazione di Dio come proposta radicale di salvezza, e che la disciplina va configurata come ermeneutica filosofica della rivelazione quale passaggio dal dato (il *kerygma*) al significato, attraverso il confronto con la teoria e con la prassi, per cui l’ermeneutica costituisce, oltre che l’epistemologia della filosofia della religione, anche la metodologia adeguata a tutte le scienze dello spirito, e in particolare al diritto.

### ***La critica***

Per una prima conoscenza della personalità e dell’opera di M. possono tornare utili

i contributi autobiografici contenuti nei volumi; Aa.Vv., *Che cosa fanno oggi i filosofi?*, a cura di U. Eco, Bompiani, Milano 1982, pp. 31-54; Aa.Vv., *Essere teologi oggi. Dieci storie*, intr. di L. Sartori, Marietti, Casale Monferrato 1986, “La teologia dei doppi pensieri”, pp. 81-95;

e le interviste: *La fede ardita di Bonhoeffer*, a c. di L. Chiaie e C. Virgili, in “Rocca”, 1969 n. 19, pp. 27-34; *Perché i filosofi non parlano più di Dio*, a e di G. Imbarcato, ivi, 1973, n. 14, pp.

18-20; *Italo Mancini* a c. di G. Mosci, in “Il Leopardi”, 1974, n. 1, p. 14; *Far professione dei due contraria*, di S. Dini e V. Del Nero, in “Testimonianze”, 1978, n. 8-9, pp. 507-515; *Il marxismo come religione dell’aldiquà*, a c. di P. G. Grassi, in “Il regno / Attualità”, 1980, n. 14, pp. 289-292; *Lo Stato, la Chiesa, i potenti*, a c. di P. Alacchi e R. Guerzou, in “Segno”, 1980, n. 4, pp. 11-18; *Dio nemico dell’uomo*, a c. di G. Lucarini, in “Studium”, 1981, n. 8, pp. 9-14; *Le armi dell’utopia*, a c. di B. Zarmandili e R. Leone, in “Astrolabio” 1982, n. 24-25, pp. 19-23 (interviste a I. Mancini, U. Cerroni e L. Firpo); *Cristianesimo e culture*, a c. di L. Lestingi, Capone, Manduria, 1984, pp. 123; G. Vattimo, *La ragione contro il sacro. Italo Mancini*, in *Filosofia al presente*. Garzanti, Milano; P. G. Grassi *Intervista a Italo Mancini sulla teologia contemporanea*, in “Il nuovo Leopardi”, 1991, n. 1, pp. 46 (in parte già in “Mondoperaio”, 1986, n. 12, pp. 106-117).

Tra gli scritti su M. relativi alla sua opera di filosofo della religione sono da citare:

gli articoli di: E. Garulli, *La sfida cristiana al progetto moderno di manipolazione ideologica e utopica*, in “Il Leopardi”, 1974, n. 7, pp. 3-4; L. Sartori, *Sulla linea di confine tra teologia e filosofia*, ivi, pp. 4-5; B. Frattegiani, *Per un esame di coscienza pastorale*, ivi, p. 5; P. Mariotti, *Quale futuro*, 1975, n. 15, p. 19; A. Masullo, *La filosofia cattolica dell’Italia democratica*, in “Critica Marxista”, 1976, n. 5-6, pp. 241-244; L. Randellini, *Il filosofo Italo Mancini*, in *Bultmann in Italia*, in “Teologia”, 1978, n. 1, pp. 60-82; P.A. Sequeri, *L’immagine della teologia secondo la filosofia della religione*, in “Teologia”, 1978, n. 1, pp. 3-11; P. G. Grassi, *La filosofia della religione tra ermeneutica e utopia*, “Religione e scuola”, 1987, n. 1, pp. 17-20; G. Ferretti, *Italo Mancini. Filosofo della religione e interprete del cristianesimo*, in “Filosofia e teologia”, 1993, pp. 629-665;

i saggi di: E. Garulli, *La sfida cristiana al progetto di mani-*

polazione, in *Filosofia cristiana, modernità valori*, Quattroventi, Urbino 1982, pp. 181-187; P. G. Grassi, *Interpretazione e critica del prassismo teologico*, in *La svolta politica della teologia*, Quattroventi, Urbino 1983, pp. 141-173; A. Milano, *Filosofia della religione come ermeneutica del kerygma*, in AA.VV., *Religione, istituzione, liberazione. Studi sul fatto religioso*, a c. di A. Colombo, Borla, Roma 1983, pp. 73-103; P. Salvucci, *Italo Mancini. Una delle voci più alte della filosofia cattolica contemporanea*, in "Bollettino della SFI", n. 149, 1983, ora in Id. *Filosofia come dialogo*, a cura di G. Galeazzi, "Quaderni del Consiglio regionale delle Marche", Ancona 2005, pp. 171-176; M. Cangioti, *La forma del vero e la città degli uomini*, in "Prospettiva Persona", 1992, n. 1-2, 62-66;

le monografie di: G. Rognini, *Metafisica e sofferenza. Un itinerario critico con Italo Mancini*, pref. di P. Nonis, Mazziana, Verona 1983; A. Milano, *Italo Mancini. L'ermeneutica della rivelazione*, in AA.VV., *Filosofia della religione: storia e problemi*, a c. di P.G. Grassi, Queriniana, Brescia 1988, pp. 363-392; A. Milano, *L'ermeneutica verso l'oggetto immenso: la filosofia della religione di Italo Mancini*, in id., *Rivelazione e ermeneutica. Bartb, Bultmann, Mancini*, Quattroventi, Urbino 1988, pp. 111-153.

Sono da segnalare poi opere relative ad altri aspetti della riflessione manciniana, tra cui

i volumi collettanei: M. Cangioti - E. Moroni (a c. di), *La filosofia politica nel pensiero di Italo Mancini*, Quattroventi, Urbino 1994; G. Crinella (a cura di), *Italo Mancini. Dalla teoresi classica alla modernità come problema*, Studium, Roma 2000;

la monografia di G. Crinella, *Ethos e prassi. Italo Mancini nel pensiero del Novecento*, Quattroventi, Urbino 2014. A Crinella si deve un confronto tra Gadamer e Mancini nel vol. coll. *Gadamer a confronto*, Angeli, Milano 2002, pp. 25-34.

Si veda anche *Maestri di Ateneo. I docenti dell'Università di*

*Urbino nel Novecento*, a cura di A. Tonelli, Università degli Studi “Carlo Bo”, Urbino 2013

Ricordiamo infine che a Mancini sono state dedicate voci di P. G. Grassi nella *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. 7, p. 6966; e nel *Dizionario biografico degli italiani*, 2007, vol. 58.

Per ulteriori indicazioni bibliografiche a cura di S. Miccoli, cfr. *Kerygma e prassi. Filosofia e teologia in Italo Mancini*, in “Hermeneutica”, 1995, pp. 227-268; *Filosofia, teologia e politica, A partire da Italo Mancini*, in “Hermeneutica”, 2004, pp. 285-300. Cfr. anche G. Galeazzi, *Bibliografia di scritti su Italo Mancini*, in “Bollettino della Società Filosofica Italiana”, 1994.

### ***Incarichi***

Nell'ateneo urbinato M. fonda e dirige l'Istituto superiore di scienze religiose (che oggi porta il suo nome ed è diretto da P. G. Grassi); è vice presidente dell'ERSU (Ente regionale per gli studi universitari).

Fonda e dirige anche la rivista “Hermeneutica” (pubblicata da Quattroventi di Urbino, oggi dalla Morcelliana di Brescia sotto la direzione di P. G. Grassi e G. Ripanti). Dirige le collane: “Orizzonte filosofico” presso Cittadella di Assisi e “Biblioteca di Hermeneutica” presso Quattroventi di Urbino.

È membro del comitato di redazione della rivista internazionale di teologia “Concilium”. È presidente dell'Associazione “Teilhard de Chardin” e membro fondatore dell'Institut international “Jacques Maritain”. (Piace ricordare che, in precedenza, partecipa come relatore allo storico convegno internazionale su “Il pensiero politico di Jacques Maritain”, tenutosi ad Ancona nel 1973 dopo la scomparsa del filosofo francese, e ad altre iniziative promosse da istituti maritainiani o a Maritain dedicate: tra quest'ultime segnaliamo quella di Lanciano poi pubblicata

col titolo *Come leggere Maritain*, pubblicata da Morcelliana di Brescia nel 1993).

### ***Riconoscimenti***

Nel 1975 è nominato socio effettivo dell'Istituto marchigiano Accademia di scienze lettere e arti di Ancona, Gli è stato intitolato l'Istituto superiore di scienze religiose (che aveva fondato presso l'Università di Urbino). Gli è stato intitolato il Centro socio-culturale di Schieti, dove gli è stato dedicato anche un monumento, opera dello scultore Antonio Fontanoni, ed è stata posta una lapide sulla casa natale.

Gli sono state dedicate molteplici iniziative culturali e scientifiche: i seminari urbinati diretti da P. Grassi e G. Ripanti. (cfr. i fascicoli di "Hermeneutica" 1995 su *Kerygma e prassi. Filosofia e teologia in Italo Mancini*, e 2004 su *Filosofia teologia politica. A partire da Italo Mancini*); il convegno di Fabriano organizzato da G. Crivella (cfr. il volume *Italo Mancini. Dalla teoresi classica alla modernità come problema* pubblicato da Studium di Roma nel 2000); il convegno di Napoli, promosso da B. Forte (cfr. "Asprenas" n. 1 del 2003 su *Italo Mancini tra filosofia e teologia*), il volume collettaneo coordinato da E. Moroni (cfr. *La filosofia politica di Italo Mancini*, pubblicato da Quattro Venti di Urbino nel 1994) e quello curato da G. Pansini (cfr. *Studi in memoria di Italo Mancini* apparso nelle Edizioni Scientifiche Italiane di Napoli nel 1999).

Nei "Quaderni del Consiglio regionale delle Marche" gli è stato dedicato un volume con pagine di Italo Mancini e Ferriero Corbucci su "Gente di Schieti" (n. 104), a cura di S. Pretelli.

## PAOLO ROSSI

### *La vita*

Nasce a Urbino il 30 dicembre 1923. Frequenta la scuola elementare “Carlo Faiani” ad Ancona; studia poi a Bologna, dove nel 1942 si iscrive a filosofia. Si laurea nel 1946 a Firenze, con Eugenio Garin, con il quale nel 1947 consegue anche il diploma di perfezionamento. Fra il 1947 e il 1949 insegna storia e filosofia al Liceo Classico “Plinio il Giovane” di Città di Castello (PG). Dal 1950 al 1959 è assistente di Antonio Banfi all’Università di Milano. Fra il 1950 e il 1955 lavora alla *Enciclopedia dei ragazzi* presso la casa editrice Mondadori.

Dal 1955 insegna Storia della filosofia, prima all’Università di Milano (fino al 1961), poi a Cagliari (1961-1962) e a Bologna. Dal 1966 si stabilisce definitivamente a Firenze, dove tiene fino al 1999 la cattedra di Storia della filosofia presso la Facoltà di Lettere, e nello stesso anno è nominato professore emerito dall’ateneo fiorentino.

Nel 1962 è adottato dalla zia materna Elena Monti, per cui il suo cognome e quello dei suoi figli è diventato Rossi Monti nei documenti ufficiali. Tuttavia, avendo già pubblicato tre libri e diversi saggi con il cognome Rossi, decide per chiarezza di continuare ad utilizzare, nell’attività culturale, il solo cognome Rossi.

Muore a Firenze, il 14 gennaio 2012. Ha lasciato la propria collezione privata di libri e documenti alla biblioteca del Museo Galileo.

### *La vita*

Tra le sue opere di storia della scienza ricordiamo: *L’interpretazione baconiana delle favole antiche*, Bocca. Milano 1952; *Francesco Bacone: dalla magia alla scienza*, Laterza, Bari 1957; *I filosofi e le macchine: 1400-1700*, Feltrinelli, Milano 1962;

*Aspetti della rivoluzione scientifica*, Morano, Napoli 1971; *La rivoluzione scientifica: da Copernico a Newton*, Loescher, Torino 1973; *Immagini della scienza*, Editori Riuniti, Roma 1977; *I ragni e le formiche: un'apologia della storia della scienza*, Il Mulino, Bologna 1986; *La scienza e la filosofia dei moderni: aspetti della rivoluzione scientifica*, Bollati Boringhieri, Torino 1989; *La nascita della scienza moderna in Europa*, Laterza, Roma-Bari 1997; *Il tempo dei maghi: Rinascimento e modernità*, R. Cortina, Milano 2006.

Tra le sue opere di storia della filosofia ricordiamo: *Clavis Universalis: arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Ricciardi, Milano-Napoli 1960; *Storia e filosofia: saggi sulla storiografia filosofica*, Einaudi, Torino 1969; *Le sterminate antichità: studi vichiani*, Nistri-Lischi, Pisa 1969; *I segni del tempo: storia della Terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milano 1979; *Un altro presente: saggi sulla storia della filosofia*, Il Mulino, Bologna 1999; *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, La Nuova Italia, Scandicci 1999.

Tra le sue opere di storia delle idee ricordiamo: *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Il Mulino, Bologna 1989; *Il passato, la memoria, l'oblio: sei saggi di storia delle idee*, ivi, 1991; *Naufragi senza spettatore: l'idea di progresso*, ivi, 1995; *Bambini, sogni, furori: tre lezioni di storia delle idee*, Feltrinelli, Milano 2001; *Speranze*, Il Mulino, Bologna 2008; *Mangiare*, ivi, 2011; *Un breve viaggio e altre storie: le guerre, gli uomini, la memoria*, Milano, R. Cortina, 2012

Ha anche curato edizioni di diversi autori, tra i quali Catta-  
neo (Mondadori), Bacone (Utet), Vico (Rizzoli), Diderot (Fel-  
trinelli), Rousseau (Sansoni).

### ***Il pensiero***

Studio di Francesco Bacone e di Giambattista Vico, R. è

noto soprattutto per i suoi contributi sulla “rivoluzione scientifica”, di cui mette in evidenza il mutamento di paradigma conseguente alla nuova visione della natura, alla nuova cultura scientifica, all’autonomia dal pensiero religioso, alla pubblicità dei risultati alla formazione di una comunità scientifica internazionale. Nei suoi ultimi anni denuncia l’esistenza di diverse forme di “ostilità alla scienza”: il “primitivismo” e l’”antiscienza”. Al tema della memoria riserva particolare attenzione in chiave filosofica e storica, pubblicando tra l’altro nel 1991 il saggio *Il passato, la memoria, l’oblio*.

La Fondazione internazionale per il Premio Balzan nel 2009 gli assegna il premio per i suoi decisivi contributi allo studio dei fondamenti intellettuali della scienza dal Rinascimento all’Illuminismo Muovendo dalla filosofia e dalla storia delle idee, il primo libro di R. dedicato a un argomento collegato alla storia delle scienze ha fatto luce sulle radici del pensiero di Francesco Bacone (*Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*, 1957), mostrando come la filosofia della scienza di Bacone è intrecciata alle correnti intellettuali del suo tempo. La fedeltà alle fonti di R. e la sua visione di uno dei filosofi della scienza più enigmatici hanno dato origine a un’interpretazione del pensiero di Bacone profondamente innovativa. L’interesse di R. per la complessità dei processi intellettuali su cui si basavano le prime scienze moderne, lo ha indotto a scrivere *I filosofi e le macchine 1400-1700* (1962). Combinando tra loro storia delle scienze, storia della tecnica e storia delle idee, ha spiegato molto lucidamente l’interdipendenza fra il pensiero scientifico e la pratica da una parte e gli sviluppi tecnologici, dall’altra. Con il suo libro su Bacone, R. ha aperto nuove strade alla ricerca della genesi della Rivoluzione scientifica. Il suo libro innovativo *Clavis universalis. Arti della memoria e logica combinatoria da Lullo a Leibniz* (1960) è testimone di un secondo argomento presente nel lavoro di R.: l’arte

della memoria in rapporto alla moderna logica combinatoria. Si tratta di un importantissimo contributo alla ricerca sull'arte della memoria e sui sistemi di memoria, sulle lingue universali e sul pensiero enciclopedico e pansofico. Egli non analizza tali processi nella prospettiva di un inesorabile progresso della verità scientifica, ma assegna un posto di primo piano anche alla resistenza intellettuale e religiosa a queste nuove idee. I diversi elementi del lavoro di R. si fondono nella sua autorevole opera *La nascita della scienza moderna in Europa* (1997), che offre al lettore comune una storia attenta e dettagliata della scienza moderna all'interno del contesto della storia sociale e politica. Le ricerche accurate e meticolose e le lucide e rigorose argomentazioni di Paolo Rossi Monti rappresentano un fondamentale contributo per una migliore comprensione dei rapporti esistenti tra la storia delle scienze e la storia delle idee, e delle loro interrelazioni con la vita sociale.

### ***La critica***

*Saggi in onore di Paolo Rossi* sono raccolti nel volume *Storia della filosofia, Storia della scienza* che, a cura di Antonello La Vergata e Alessandro Pagnini, è stato pubblicato da La Nuova Italia di Firenze nel 1995.

Altri *saggi in onore di Paolo Rossi* sono apparsi nel volume *Segni e percorsi della modernità che*, a cura di Ferdinando Abbri e Marco Segala, è stato pubblicato dal Dipartimento di Studi Filosofici dell'Università di Siena nel 2000.

Altri saggi ancora sono stati pubblicati a cura di John L. Heilbron, nel volume *Advancements of learning: essays in honour of Paolo Rossi*, L.S. Olschki, Firenze, 2007

Articoli in memoria: Ferdinando Abbri, *Paolo Rossi (30 December 1923-14 January 2012)* in *Nuncius*, vol. 27, n° 1, 2012, pp. 1-10; *Paolo Rossi, un maestro*, Pisa, Edizioni della Normale, 2013

Recente è il saggio di Pietro Rossi, *Tra Banfi e Garin: la formazione filosofica di Paolo Rossi* in *Rivista di filosofia*, vol. 2014, n° 2, pp. 168-184.

Voci enciclopediche: A. Rainone, «Rossi Monti, Paolo» in *Enciclopedia Italiana - VI Appendice*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2000; *Rossi ( propr. Rossi Monti), Paolo*, in *Dizionario di filosofia*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2009; *Wikipedia, l'enciclopedia libera*; su *Treccani.it – Enciclopedie on line*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 15 marzo 2011; su *Enciclopedia multimediale delle scienze filosofiche* della RAI.

### ***Incarichi***

È direttore di diverse collane scientifiche e filosofiche per Feltrinelli “I fatti e le idee” e “Storia della scienza”, per Sansoni “Scuola aperta” e “Saggi” e per La Nuova Italia “Storia di idee”. È condirettore con Walter Bernardi della collana “Storia della scienza” dell'editore Olschki. È direttore delle opere: *Storia della scienza moderna e contemporanea* (5 volumi) e *La filosofia* (4 volumi), entrambe pubblicate dalla Utet di Torino rispettivamente nel 1988 e nel 1995

Fa parte della direzione di varie riviste, tra le quali la *Rivista di filosofia*, e ai comitati di consulenza di numerose altre, tra le quali *European Journal of Philosophy*, *Révue internationale d'histoire et méthodologie de la psychiatrie*, *Science in Context*, *Time and Society*.

Collabora con giornali e rotocalchi italiani: sul settimanale *Panorama* tiene la rubrica “Scienza e filosofia” e sul supplemento culturale *La Domenica* del quotidiano *Il Sole 24 ore* (dal 1999 alla morte) la rubrica “Storia delle idee”.

Nel 1972 è eletto membro del “Comitato 08” del Consiglio Nazionale delle Ricerche (rieletto nel 1977). È eletto presidente della Società Filosofica Italiana dal 1980 al 1983, della Società

Italiana di Storia della Scienza dal 1983 al 1990, del Centro Fiorentino di Storia e Filosofia della Scienza dal 1986 al 1995, e della Società italiana per lo studio dei rapporti tra scienza e letteratura dal 2000 al 2007.

Nel 1988 è eletto presidente del comitato scientifico del centro di studi filosofici “Antonio Banfi” di Reggio Emilia. È membro dell’Accademia Europea dal 1989 e membro onorario della Società Italiana di Psicopatologia. È uno dei promotori del “Festival della Filosofia della Scienza di Città di Castello”, di cui è direttore scientifico dal 2008 al 2010.

### ***Riconoscimenti***

È socio corrispondente dell’Accademia Pontaniana di Napoli dal 1981, socio corrispondente dell’Accademia Nazionale dei Lincei dal 1988 e socio nazionale della stessa dal 1992.

Nel 1985 riceve la Medaglia Sarton per la storia della scienza dalla American History of Science Society (USA) e successivamente la Medaglia Pictet dalla Société de Physique et d’Histoire Naturelle de Genève. Nel 2009 gli viene conferito il Premio Balzan per la storia delle scienze “per i suoi decisivi contributi allo studio dei fondamenti intellettuali della scienza dal Rinascimento all’Illuminismo”.

Nel 1992 vince il Premio Viareggio per il saggio *Il passato, la memoria, l’oblio*. Nel 2008 è insignito del Premio Musatti da parte della Società Psicoanalitica Italiana.

Gli hanno conferito la laurea *ad honorem* in filosofia e in scienze filosofiche l’Università di Pavia nel 2004 e l’Università di Bologna nel 2006.

Nel 2009 il Presidente della Repubblica Italiana gli ha conferito il titolo di Cavaliere di Gran Croce.

## Provincia di Macerata

### EMILIO BETTI

#### *La vita*

Nasce a Camerino il 20 agosto 1890, fratello maggiore del poeta e drammaturgo Ugo e figlio di Tullio ed Emilia Mannucci. Il padre è primo medico condotto a Bausula (provincia di Macerata) e poi direttore dell'Ospedale civile di Parma (dal 1907). B. si laurea a 21 anni in Giurisprudenza presso l'Università di Parma e a 23 anni in Lettere classiche presso l'Università di Bologna con una tesi su *La crisi della repubblica e la genesi del principato in Roma* che verrà pubblicata postuma nel 1982, a cura di un allievo, G. Crifò).

Dopo aver insegnato per un anno nel Liceo classico di Camerino, nel 1915 vince il concorso per la Libera docenza presso l'Università di Parma. Grazie a diverse borse di studio, trascorre lunghi periodi di studio all'estero in prestigiose università europee (Marburgo, Friburgo e altre). Nel 1917 diviene professore ordinario di Istituzioni di diritto romano all'Università di Camerino; successivamente insegna Diritto nelle Università di Macerata (1918-1922), di Pavia (1920), di Messina (1922-25: tra i suoi allievi Giorgio La Pira e Tullio Segre), di Parma (1925-26), Firenze (1925-27), Milano (1928-47) e Roma (1947-60).

Per il suo sostegno intellettuale al fascismo fin dal 1919, alla Liberazione è messo agli arresti nel 1944 a Camerino e imprigionato per circa un mese per decisione del CLN. Nell'agosto del 1945 è sospeso dall'insegnamento e sottoposto a giudizio di epurazione, ma il procedimento lo proscioglie da ogni imputazione.

Nel 1955 fonda presso le Università di Roma e di Camerino l'*Istituto di Teoria dell'interpretazione*. Come *Gastprofessor* e *visiting professor* svolge corsi nelle Università di Francoforte sul Meno, Bonn, Giessen, Colonia, Marburgo, Amburgo, Il Cai-

ro, Alessandria d'Egitto, Porto Alegre, Caracas. Collocato fuori ruolo nel 1960 e nominato emerito dal 1965, è chiamato a insegnare *ius romanum* alla Pontificia Università Lateranense.

Muore a Camorciano di Camerino nella sua casa si campegna l'11 agosto 1968.

### ***Le opere***

Sono oltre 200 le opere; qui tralasciamo quelle di romanistica e giuridiche, e ci limitiamo a segnalare: *Teoria generale della interpretazione*, 1955; *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (1962) - trad. it. *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, Città Nuova, Roma, 1987; *Attualità di una teoria generale dell'interpretazione*, 1967.

Da tenere presente il volume curato da G. Grifò: *Diritto, Metodo, Ermeneutica, Scritti scelti*, 1991. Lo stesso A. ha curato l'elenco degli *Scritti scientifici di Emilio Betti*, nel vol. collett. *Studi in onore di Emilio Betti*, Giuffrè, Milano 1962.

Infine sono da tenere presenti le *Notazioni autobiografiche*, a cura di G. Mura, CEDAM. Padova 2014.

### ***Il pensiero***

Nel corso della sua attività accademica copre tutti i rami del diritto, in particolare il diritto romano, civile, commerciale e processuale.

Come ha ben sintetizzato Frosini, B. si impegna “nella sua attività scientifica e didattica per difendere e diffondere la sua dottrina della interpretazione intesa come categoria fondamentale del sapere giuridico - e come prospettiva gnoseologica e metodologica basilare per tutte le scienze dello spirito”. B. è stato critico nei confronti della teoria ermeneutica di Heidegger, Gadamer e Bultmann, che accusa di relativismo soggettivistico. Secondo lui quattro sono i canoni del procedimento ermeneutico: il pri-

mo criterio è quello dell'autonomia ermeneutica dell'oggetto; il secondo criterio è quello della totalità e coerenza della considerazione ermeneutica; il terzo criterio è quello dell'attualità dell'intendere; il quarto criterio è quello della corrispondenza di significato o consonanza ermeneutica o dell'adeguazione dell'intendere. Per sintetizzare il pensiero di B. possiamo (con Antiseri e Tagliagambe) affermare che B. fu "critico del positivismo e del neopositivismo, del comportamentismo e del formalismo kelseniano, distante dal relativismo storicista, non assimilabile alla concezione di Croce", fu anche "in contatto con gli esponenti più rappresentativi della cultura filosofica e giuridica tedesca, intento a rovesciare il trascendentalismo kantiano in quanto presupposto accettato e non discusso della nuova ermeneutica di Heidegger, Bultmann e Gadamer", "il pensiero di B. non è facilmente inquadrabile", ma può considerarsi sostenitore di un "realismo storico di stampo vichiano". In particolare, è da sottolineare che per B. la ricerca della verità "non può essere possesso definitivo e tanto meno il monopolio o l'esclusiva di alcuno" e, a tal fine, bisogna appellarsi a "quel comune fondo di umanità che è in ognuno di noi". Come ha sintetizzato C. Danani, "la teoria dell'interpretazione, secondo Betti, è particolarmente adatta a educare nei giovani l'abito della tolleranza e il senso del rispetto verso le opinioni altrui. Essa mette l'interprete di fronte alla propria finitezza e, insieme, all'esigenza e alla capacità di rapporti dialogici, che non devono mai diventare monologhi e trovano il loro compimento in una *magna viventium ac defunctorum communio*".

In breve, si può affermare con G. Grifò (che di B. è stato allievo) che B. è un "protagonista di un grande rinnovamento filosofico", con "la grande, profonda amarezza di sentirsi straniero in patria".

### ***La critica***

Tra le monografie citiamo le seguenti: T. Griffero, *Interpretare. La teoria di Emilio Betti e il suo contesto*, Rosenberg & Sel-lier, Torino 1988; A. Argiroffi, *Valori, prassi, ermeneutica. Emilio Betti a confronto con Nicolai Hartmann e Hans-Georg Gadamer*, Giappichelli, Torino 1994; A. Escher Di Stefano, *Benedetto Croce e Emilio Betti: due figure emblematiche del panorama filosofico italiano*, CUECM, Catania 1997; M. Ciocchetti, *Emilio Betti, Giureconsulto e umanista*. Belforte del Chienti 1998; C. Danani, *La questione dell'oggettività nell'ermeneutica di Emilio Betti*, Vita e Pensiero, Milano 1998; F. Ricci, *Parole, verità, diritto. Sulla teoria dell'interpretazione di Emilio Betti*, Napoli 2006; D. Piccini, *Dalla Scienza nuova all'ermeneutica. Il ruolo di Giambattista Vico nella teoria dell'interpretazione di Emilio Betti*, IISF, Napoli 2007; I. W. Korzeniowski, *L'ermeneutica di Emilio Betti*, Città Nuova, Roma 2010.

Gli hanno dedicato un capitolo: L. Caiani, *La filosofia dei giuristi italiani*, CEDAM, Padova 1955, pp. 163-199; F. Bianco, *Pensare l'interpretazione. Temi e figure dell'ermeneutica contemporanea*, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 33-86; G. Mura, *Ermeneutica e verità. Storia e problemi della filosofia dell'interpretazione*, Città Nuova, Roma 1997, II ed.; T. Griffero - F. Vercellone - M. Ferraris, *Il pensiero ermeneutico. Testi e materiali*, Lampi di stampa, Milano 1999; D. Antiseri e S. Tagliagambe, *Storia della filosofia (Filosofi italiani del Novecento)*, Bompiani, Milano, 2008, vol. 13, pp.632-643. Un confronto tra Gadamer e Betti ha operato C. Danani nel vol. coll. *Gadamer a confronto*, Angeli, Milano 2002, pp. 47-63.

L'*Enciclopedia filosofica* (Bompiani, Milano 2006, pp. 1236-1238) gli ha dedicato una voce a firma di C. Danani; *Treccani. it L'Enciclopedia italiana* a firma di T. Griffero; *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 34 (1988) a firma di M. Betti. Anche *Wikipedia l'enciclopedia libera* gli ha riservato una voce.

Per ulteriori indicazioni cfr.: T. Griffero, *Op. cit.: Bibliografia*, pp. 215-240; C. Danani, *Op. cit.: Bibliografia*, pp. 275-296.

### ***Incarichi***

B. è uno dei più importanti giuristi italiani e tra i principali artefici del codice civile italiano del 1942 tuttora vigente. Dal 1939 fa parte delle commissioni ministeriali per la redazione di questo codice. L'influenza di B. è determinante nella soluzione, adottata dal guardasigilli Dino Grandi di abbandonare il progetto italo-francese delle obbligazioni e dei contratti del 1927, che negli intenti originari del piano per la nuova codificazione avrebbe dovuto costituire il quarto libro del Codice Civile.

### ***Riconoscimenti***

Gli è dedicato il volume collettaneo: *Studi in onore di Emilio Betti*, Giuffrè, Milano 1962.

Gli viene conferita la laurea *honoris causa* dall'Università di Marburgo.

È nominato socio corrispondente dell'Accademia dei Lincei. Nel 1968 è nominato socio emerito dell'Istituto marchigiano Accademia di scienze lettere e arti di Ancona.

Nel 1995 nasce a Teramo l'Istituto Emilio Betti di Scienza e Teoria del Diritto nella storia e nella società.

Il Comune di Ancona gli ha intitolato una via.

## ENRICO MEDI

### *La vita*

Nasce il 26 aprile 1911 a Porto Recanati (in provincia di Macerata) da Arturo Medi, medico, e Maria Luisa Mei, che erano originari di Belvedere Ostrense, e qui dal 1914 trascorre la sua infanzia con la sua famiglia e i nonni, e vi frequenta la locale scuola elementare. Nel 1920 la famiglia si trasferisce a Roma, dove Enrico frequenta prima il collegio di Santa Maria dei padri marianisti, in seguito il liceo classico Istituto “Massimo” dei Gesuiti, dove si diploma.

Allievo di Enrico Fermi, si laurea in Fisica pura nel 1932, a soli ventun anni, con una tesi sul neutrone. Ottiene la libera docenza in Fisica terrestre nel 1937, e nel 1942 vince la cattedra di Fisica sperimentale all’Università di Palermo; passa poi a quella di Roma. Nel 1938 sposa Enrica Zanini; dall’unione nascono sei figlie. È per tre volte deputato. Dal 1949 è direttore dell’Istituto Nazionale di Geofisica e realizza una rete di Osservatori geofisici in tutta Italia. Nel 1958 diviene vicepresidente dell’Euratom; si dimette nel 1965 per gravi motivi di coscienza .

Si afferma come divulgatore dei primi programmi scientifici della televisione italiana, commentando lo sbarco sulla luna.

Muore a Roma il 26 maggio 1974, ed è sepolto nella tomba di famiglia a Belvedere Ostrense.

### *Le opere*

Scritti di M. che qui possono interessare sono; *Meditazioni a voce alta*, Editrice La Scuola, Brescia 1957; *Nuove speranze per l’armonia fra i popoli*, Genovese, Napoli 1957; *Siamo all’alba o al tramonto?*, ivi, Roma 1971; *Il mondo come lo vedo io*, Studium Christi, Roma 1974, 1980, Collana “La nuova frontiera”; ora Marietti, Casale Monferrato 2005, prefaz. di E. Boschi, Col-

lana "L'eco"; *I giovani come li penso io*, Studium Christi, Roma 1976, Collana "La nuova frontiera"; *Astronauti di Dio. Il prete come lo vorrei io*, Siena 1989; *Così è; Inno all'amore; Se guardo il tuo cielo... punti di luce*, Cantagalli, Siena, 1991, "Quaderni di Spiritualità eucaristica"; *Cantico di Frate Sole*, commento di Enrico Medi, Elle Di Ci, Leuman (To) - Collana "Le Coordinate"; *In faccia al mistero di Dio: meditazioni lungo l'anno liturgico*, ivi, 1980; *La Luna ci guarda*, Meditazioni a voce alta, Staderini, Roma 1970; E. Medi et al. *Il matrimonio*, a c. di A. Ugenti, San Paolo, Cinisello Balsamo 1973.

Da tenere presenti anche alcuni discorsi a cominciare da quelli pronunciati alla Camera dei Deputati il 23 febbraio 1950 e l'8 novembre 1950; poi *L'economia per la vita, speranze di pace*, Camera dei Deputati, Roma; *L'intesa dei popoli per le vie della scienza*, Banco di Roma, Roma 1962; *La scienza e l'uomo*, Accademia Militare Comando, Modena 1968; *La crisi dell'autorità*, Cattaneo, Bergamo 1962.

### ***Il pensiero***

Oltre a quello specificamente *scientifico*, è ravvisabile in M. un pensiero *religioso* caratterizzato da grande spiritualità laicale all'insegna della fedeltà alla Chiesa e della testimonianza del Vangelo; un pensiero *filosofico* che s'ispira al personalismo cristiano; un pensiero *politico* che s'ispira alla dottrina sociale della Chiesa e al partito democratico cristiano; e un pensiero *pedagogico*, fiducioso nelle risorse dell'educazione e attento alle istanze dei giovani.

Da questa quadruplici impostazione scaturisce una concezione della scienza che offre motivi di riflessione alla filosofia dal punto di vista della epistemologia, alla religione dal punto di vista della teologia fondamentale, alla politica dal punto di vista della democrazia, e alla pedagogia dal punto di vista della

educazione integrale. Da qui la configurazione di M. non solo come scienziato, ma più ampiamente come pensatore, che si è misurato con la verità dell'uomo, aprendo l'antropologia alla metafisica, alla fede, alla società e alla formazione: dimensioni diverse che, secondo lui, si possono e si devono armonizzare, per rispondere alle diverse attese dell'uomo, senza mortificarne nessuna, ma mostrando che ciascuna ha da guadagnare dalla loro connessione in termini di teoria e di prassi umanistiche.

### ***La critica***

Scritti su M. sono: A. Gliozzo, *Enrico Medi: Scienziato e Credeute*, Elledici, Leumann 1988; V. De Marco, *Fedele alla verità. Enrico Medi nel cattolicesimo italiano contemporaneo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001; O. Fusi-Pecchi - F. Foschi - G. Fabbracci - L. Palanca, *Enrico Medi. Coscienza cristiana del nostro tempo*, Centro Studi Portorecanatesi, Porto Recanati 2004; G. De Vecchi - F. Occhetta, *Enrico Medi. Fede e scienza: due ali per volare verso la libertà*, Elledici, Leumann 2011; D. Mondrone, *I santi ci sono ancora*, Pro Sanctitate, Roma 1977: "Enrico Medi. Uomo di fede e di acute intuizioni", pp. 324-341; P. Bossi, *Testimoni per il nostro tempo*, LDC, Leumann; E. Guerriero, *Testimoni della Chiesa italiana. Dal Novecento ai nostri giorni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2006; "Enrico Medi. Cristiano testimone nella Chiesa e nel mondo. Sulle strade della politica, della scienza e della cultura", a cura della Diocesi di Senigallia, 2007; La famiglia, 2008; L'impegno civile, 2009; Voci enciclopediche sono quelle di: L. Musci in *Dizionario storico del movimento cattolico italiano*, dir. da F. Traniello e G. Campanini, vol. III, 2, Casale Monferrato 1984; G. Galeazzi, in *Enciclopedia pedagogica* dir. da M. Laeng, La Scuola Brescia 1990; V. De Marco in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 73°, Treccani, Roma 2009; F. Zambolini, in "Documentazione interdisciplinare Scienza e Fede".

Anche *Wikipedia l'enciclopedia libera* gli ha dedicato una voce.

Giancarlo Galeazzi ha dedicato a M. i seguenti scritti: *Le idee pedagogiche di Enrico Medi*, in “Quaderni marchigiani di cultura”, 1987, n. 2, pp. 15-17; *Medi, Enrico*, voce della *Enciclopedia pedagogica* dir. da M. Laeng, La Scuola Brescia 1990; *La scienza secondo Enrico Medi tra rigore e responsabilità*, in “Coscienza”, 2014, n. 3, pp. 33-38; e alcune conferenze inedite che ha tenuto a Porto Recanati sull’opera e la personalità di Enrico Medi, tra cui *Scienza e saggezza in Enrico Medi*, e *L'emergenza educativa, una sfida per la famiglia e per la scuola: da Benedetto XVI a Enrico Medi* (ne dà conto “la voce Misena”, 2001, n. 31, p. 11)

### ***Incarichi***

*Dal punto di vista scientifico*, oltre i suoi lavori (ricordiamo le prime esperienze con il radar e l’ipotesi di fasce ionizzanti nell’alta atmosfera, oggi note come fasce di Van Allen, entrambi stroncati dal regime fascista e successivamente confermati da studiosi stranieri), ricordiamo la sua direzione dell’Istituto Nazionale di Geofisica e la vicepresidenza dell’Euratom. È stato inoltre membro del Consiglio Nazionale delle Ricerche (CNR), del Consiglio nazionale dell’Economia e del Lavoro (CNEL) e del Consiglio Superiore dei Lavori Pubblici.

*Dal punto di vista politico* è da dire che nel 1946 M. è nelle liste della Democrazia cristiana eletto nella circoscrizione di Palermo all’Assemblea Costituente, e nel 1948 al Parlamento della Repubblica italiana come deputato nella I legislatura (circoscrizione di Palermo) e nel 1972 nella VI legislatura (circoscrizione di Roma). Nel 1971 alle elezioni amministrative di Roma, risulta primo degli eletti al Consiglio Comunale con 75.000 voti.

*Dal punto di vista ecclesiale* è da ricordare che da studente è il primo presidente della *Lega Missionaria Studenti*, da lui fondata insieme con Gabrio Lombardi. Dopo la legge che nel 1970

aveva introdotto in Italia il divorzio, fa parte del comitato promotore del referendum abrogativo di tale legge. Nel 1966 è nominato membro della Consulta dei laici per lo Stato della Città del Vaticano.

*Dal punto di vista mediatico* è da segnalare che negli anni cinquanta conduce uno dei primi programmi televisivi di divulgazione scientifica, *Le avventure della scienza*. Il 20 luglio 1969 partecipa da Roma - insieme con Tito Stagno, Andrea Barbato e Piero Forcella - alla lunga diretta dello sbarco sulla Luna, e commenta l'allunaggio.

### ***Riconoscimenti***

Nel 1955 è nominato socio effettivo dell'Istituto marchigiano Accademia di scienze lettere e arti di Ancona.

A Porto Recanati si svolge annualmente ad agosto in occasione delle feste patronali di San Giovanni un incontro dedicato a M. Tra i relatori che vi hanno partecipato, segnaliamo: Giancarlo Galeazzi e Francesco Giacchetta.

Nel 1996 è aperta nella Diocesi di Senigallia la fase diocesana del *processo di canonizzazione*, per cui la Chiesa Cattolica gli ha assegnato il titolo di Servo di Dio. La fase diocesana si è conclusa il 26 ottobre 2013.

Per celebrare il centenario della nascita il Comune di Belvedere Ostrense ha organizzato dal 24 settembre 2010 al 26 marzo 2011 alcune iniziative patrocinata dalla Provincia di Ancona dal titolo "Enrico Medi tra scienza, impegno civile e fede", tra cui una tavola rotonda su "Enrico Medi, lo stato dell'arte sugli studi in corso" che si è svolto il 19 febbraio 2011 al cinema Astoria di Belvedere Ostrense; ha introdotto l'incontro il sindaco Riccardo Piccioni; fra i contributi e le testimonianze presentate per l'occasione, segnaliamo la relazione di Giancarlo Galeazzi sulla

“Valenza ambientale della scienza secondo Enrico Medi”.

Per celebrare il centenario della nascita di M. il Comune di Porto Recanati gli ha dedicato un Convegno su “L’universo di Enrico Medi”, tenuto al Castello Svevo di Porto Recanati il 19 aprile 2013. Ha introdotto l’incontro il sindaco Rosalba Ubaldi, ha presentato la biografia di Enrico Medi don Roberto Zorzolo, e ha svolto la relazione su “Enrico Medi: per un umanesimo sinergico” Giancarlo Galeazzi.

Una duplice occasione ha favorito un rinnovato interesse per M.: il *processo di canonizzazione* e il *centocinquantesimo dell’unità d’Italia*. In particolare sono coinvolti la Diocesi di Senigallia e i comuni cui M. ha legato il suo nome, a partire da quelli di Porto Recanati, in cui è nato, e Belvedere Ostrense, in cui è sepolto. Ma la sinergia interistituzionale dovrebbe coinvolgere anche istituzioni a livello nazionale: dal Parlamento a Istituti scientifici, alle Università civili ed ecclesiastiche, perché quella di M. è stata ieri una *testimonianza* esercitata in modo umile e consapevole, accessibile ed efficace; e oggi è una *lezione* che, in modo sollecitante e coinvolgente, interpella sul piano ecclesiale e sociale.

## GIUSEPPE TUCCI

### *La vita*

Nasce a Macerata il 5 giugno 1894, figlio unico di Oscar e Ermenegilda Firmani, che erano emigrati nelle Marche dalla Puglia. Nel 1902 la famiglia si trasferisce a Novara, per poi ritornare a Macerata l'anno seguente, e stabilirsi definitivamente ad Ancona nel 1917, quando T. abitava già a Roma. Compiuti gli studi liceali al Classico "Giacomo Leopardi" di Macerata, s'iscrive all'Università di Roma, ma deve sospendere gli studi per prestare servizio nell'esercito durante la prima guerra mondiale. Si laurea poi in Lettere nel 1919, e insegna come supplente al Liceo-Ginnasio "Stabilli" di Ascoli Piceno. Dal 1921 al 1930 è segretario presso la Biblioteca della Camera dei Deputati.

Nel 1925, parte per l'India per insegnare Lingua arte e letteratura italiana all'Università Visva Bharati di Shantiniketan. Successivamente insegna in alcune università statali indiane e, durante questi anni, viaggia per studiare i testi buddhisti contenuti nelle biblioteche monastiche e palatine. Nel 1927 T., che risultava docente alla Regia Università di Roma come incaricato di Religioni e filosofia dell'India e dell'Estremo Oriente, è collocato fuori ruolo e comandato senza limiti di tempo presso il Ministero degli Affari esteri, Direzione generale delle Scuole italiane all'estero. Nel 1931 insegna lingua e letteratura cinese all'Istituto Universitario Orientale di Napoli. Nel 1932 passa alla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Roma "La Sapienza", dove fino al 1969 insegna, come professore straordinario prima e ordinario poi, Religioni e Filosofia dell'India e dell'Estremo Oriente. Nel 1933 fonda insieme a Giovanni Gentile l'Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (IsMEO) di Roma, con lo scopo principale di sviluppare le relazioni cul-

turali tra l'Italia ed i paesi asiatici. Non è certa la sua adesione al *Manifesto della razza* del 1938; risulta invece che si adopera per salvare, riuscendoci, lo psicoanalista tedesco Ernst Berhard, rinchiuso in quanto ebreo in un campo di concentramento. Nel 1936-37 è inviato in missione culturale in Giappone come rappresentante del governo fascista, col titolo di ministro.

Nel 1944, dopo l'ingresso delle truppe alleate a Roma, l'attività dell'IsMEO cessa. Quello stesso anno T. è sospeso dall'Università perché sottoposto a procedimento di epurazione, ma nel 1946 è riassunto in servizio attivo e nel 1947 nominato presidente dell'IsMEO, che viene riaperto. Nel 1968 va in pensione e nel 1970 è nominato professore emerito.

Nella sua lunga attività didattica, T. forma generazioni di studenti, tra i quali vanno ricordati gli orientalisti Pio Filippini Ronconi, Mario Bussagli, Raniero e Gerardo Gnoli, e Luciano Petech.

Muore il 5 aprile 1894 a San Polo dei Cavalieri (Roma) non Tivoli, come indica l'*Enciclopedia filosofica*.

### ***Le opere***

Attratto sin da giovane dalle civiltà antiche, e in particolare dal pensiero religioso, T. apprende presto l'ebraico e poi il sanscrito, il persiano e il cinese. A 18 anni, pubblica una raccolta di epigrafi latine nella prestigiosa rivista dell'Istituto Archeologico Germanico di Roma, e, qualche anno dopo, i primi saggi di orientalistica, a proposito di testi religiosi antico-iranici e sulla filosofia cinese; durante gli anni di permanenza in India, T. comincia anche lo studio del bengalese e del tibetano.

È autore di circa 360 pubblicazioni, tra articoli scientifici, libri ed opere divulgative, e della folta bibliografia tucciana ci limitiamo a segnalare:

*Santi e briganti nel Tibet ignoto: diario della spedizione nel Tibet occidentale 1935*, Hoepli, Milano, 1937; *Il libro tibetano dei*

*morti*, Bocca, Milano 1949; *Tibet, paese delle nevi*, De Agostini, Novara 1967; *Tibet*, Ginevra 1975; *Le religioni del Tibet*, Mediterranee, Roma 1976.

*Il Giappone, tradizione storica e tradizione artistica*, Bocca, Milano 1943; *Asia religiosa*, Partenia, Roma 1946; *Teoria e pratica del Mandala*, Astrolabio - Ubaldini, Roma 1949; *A Lhasa e oltre*, Libreria dello Stato, Roma 1950; *Tra giungle e pagode*, ivi, 1953; *Nepal: alla scoperta dei Malla*, Leonardo da Vinci, Bari 1960; *Il trono di diamante*, De Donato, Bari 1967.

*Italia e Oriente*, Milano, Garzanti, 1949 (rist. IsIAO, Roma 2005); *Il paese delle donne dai molti mariti*, raccolta di articoli già editi, Neri Pozza, Milano 2005.

In particolare qui evidenziamo le seguenti opere:

*Storia della filosofia cinese antica*, Bologna 1922; *Apologia del Taoismo*, Formiggini, Roma 1924 (rist.: Luni, Firenze 2006); *Il Buddhismo*, Campitelli, Foligno 1926; *Linee di una storia del materialismo indiano*, Roma 1929; *Storia della filosofia indiana*, Laterza, Bari 1957, ristampato nel 2012; e *Saggezza cinese*, antologia di antichi testi cinesi scelti e tradotti da G. Tucci, Astrolabio - Ubaldini, Roma 1999.

### ***Il pensiero***

Di famiglia di religione cattolica, T. diventa buddista durante la spedizione del 1935: “sinceramente Buddhista nel senso che io (come ebbe a precisare) seguo e cerco di rivivere in me le parole del Maestro nella loro semplicità originale, spoglie dalle architetture religiose e speculative logiche e gnostiche che, nel corso del tempo, le hanno travisate e distorte. Pertanto sempre profondamente rispettoso delle opinioni delle persone che fanno testimonianza della sincerità della propria fede, io non credo in Dio, non credo nell’anima, non credo in nessuna Chiesa ma in tre principi soltanto: retto pensiero, retta parola, retta azione,

semplici a dirsi, difficilissimi a mettere in pratica con coraggio e senza cedimenti, senza l'umiliazione del compromesso o gli indegni calcoli del vantaggio e dell'utile”.

A parte ciò è da dire (con P. Zovatto) che “l'intelligenza religiosa della fede asiatica di Tucci rimanda ad una sua qualità dello spirito di *homo religiosus*. Come per l'Europa si trova l'unità ideale nel cristianesimo, così per l'oriente nel buddhismo, poiché le vere rivoluzioni sono quelle religiose. Per lui era più consono parlare non di due continenti distinti, ma dell'Euroasia”: infatti, T. riteneva che occidente e oriente sono ”due diversi atteggiamenti spirituali” (complementari) e che la religione asiatica “è un modo di vivere”.

### ***La critica***

Ricordiamo anzitutto i contributi di E. Garzilli: *Un grande maceratese che andò lontano: Giuseppe Tucci, le Marche e l'Oriente / A Great Man from Macerata Who Went Far: Giuseppe Tucci, the Marches Region and the East*, in *Identità Sibillina* N.2 - Anno 2006. L'unica biografia esistente su Giuseppe Tucci è di Enrica Garzilli, *L'esploratore del Duce. Le avventure di Giuseppe Tucci e la politica italiana in Oriente da Mussolini a Andreotti. Con il carteggio di Giulio Andreotti*, Memori- Asiatica, Roma-Milano 2012 (3<sup>a</sup> ed. 2014), 2 volumi.

Tra gli articoli segnaliamo: “Giuseppe Tucci: l'Indiana Jones italiano”, in *L'illustrazione italiana*, a. 3, n. 1, pp. 84-86.; *L'esploratore dell'Oriente: Giuseppe Tucci*, in *Il Sole 24 Ore* 15, 11. 2011; “Giuseppe Tucci, l'orientalista italiano diventato una leggenda: una sola passione, l'Asia”, in *EUR. La città nella città*, 22. 7. 2010; F. Chitarin, “Le imprese di Giuseppe Tucci, l'Indiana Jones di Mussolini”, in *Memori Mese-Mensile*, Ottobre 2012; A. Crisanti, “Il memoriale di Giuseppe Tucci”, *Quaderni di storia* 81, 2015, pp. 267-75.

Segnaliamo poi: G. Gnoli, *Giuseppe Tucci: Commemorazione tenuta dal Presidente dell'Istituto il 7 maggio 1984 a Palazzo Brancaccio*, IsMEO, Roma 1984; R. Gnoli, *Ricordo di Giuseppe Tucci*, IsMEO, ivi, 1985; L. Petech e F. Scialpi, ivi, pp. 57-79; C. Pensa, *L'Occidente e le religioni orientali nella prospettiva di Giuseppe Tucci*, in "Paramita. Quaderni di Buddhismo", n. 16, 1985, pp. 19-25; *Giuseppe Tucci nel centenario della nascita: Roma, 7-8 giugno 1994*, a cura di B. Melasecchi, IsMEO, Roma 1995; G. Alvi, *Uomini del Novecento*, Adelphi, Milano, 1995 pp.; *Giuseppe Tucci: Un maceratese nelle terre sacre dell'Oriente*, Macerata, Comune di Macerata, 2000; *Tucci l'esploratore dell'anima*, Catalogo della mostra, Arte Nomade, Pollenza 2004.

Tra le voci enciclopediche citiamo: "Tucci, Giuseppe", in *Enciclopedia on line*, sito "Treccani.it L'Enciclopedia italiana"; G. Gnoli, "Tucci, Giuseppe", in *Enciclopedia Italiana - V Appendice*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1995. Anche *l'Enciclopedia filosofica* (Bompiani, Milano 2006, vol. 12, pp. 11801-1) gli ha riservato una voce a firma di P. Zovatto. È presente pure in *Wikipedia l'enciclopedia libera*.

Segnaliamo il volume *Giuseppe Tucci*, a c. di G. Galeazzi, Ancona 1985 che raccoglie gli "atti" della Giornata di Studio dedicata dall'Istituto marchigiano Accademia di scienze, lettere ed arti a T., a un anno dalla morte (contributi di P. Corradini, L. Petech, F. Bonasera, P. Zampetti, M. C. De Luca) e, in appendice, alcuni testi di T. (*Le Marche e il Tibet* del 1942, *Leopardi e l'India* del 1948 e *Orientalisti marchigiani* del 1959) e di tre giornalisti (A. Pancioni, A. Mordenti e C. Antognini). Il volume è corredato da una *Bibliografia degli scritti di Giuseppe Tucci* curata da L. Petech e F. Scialpi (pp. 103-126).

Da segnalare inoltre: il blog su Giuseppe Tucci con foto originali e documenti storici: E. Garzilli, *L'esploratore del Duce*.

La figura di T. compare nella trama del film *Un'altra giovi-*

nezza (2007), diretto da F. F. Coppola e tratto dall'omonimo romanzo di M. Eliade.

### ***Incarichi***

Tra il 1928 e il 1948 T. organizza otto spedizioni in Tibet, Ladakh e Spiti, e altre cinque in Nepal dal 1929 al 1954, raccogliendo oggetti, testi e una documentazione enorme e pressoché unica del patrimonio artistico e letterario di quei paesi. Nel 1955, dà inizio alla Missione Archeologica Italiana nella valle dello Swat in Pakistan; nel 1956 inizia le ricerche archeologiche in Afghanistan e nel 1959 in Iran, dirigendo tali lavori fino al 1978. È unanimemente considerato il più grande tibetologo del mondo.

Dirige i periodici *Alle fonti delle Religioni* (1921-1924), *Bollettino dell'IsMEO*, dal 1936 col nuovo nome *Asiatica* (1935-1943), *Le scienze del mistero e il mistero delle scienze* (1946), *East and West* (1950-1978); di quest'ultimo rimane poi General Editor sino alla fine. È direttore di collane: dal 1950 della *Serie Orientale di Roma*, dal 1962 dei *Reports and Memoirs* del Centro Studi e Scavi Archeologici in Asia dell'IsMEO, dal 1969 della serie *Restorations* del Centro Restauri dell'IsMEO. Cura dal 1950 al 1973 la direzione scientifica della serie *Il Nuovo Ramusio*, edita dalla Libreria dello Stato.

### ***Riconoscimenti***

Nel 1929 T. è nominato membro della Reale Accademia d'Italia; nel 1950 socio ordinario dell'Himalayan Club di Calcutta-Bombay; nel 1953 presidente onorario della Società asiatica dell'Argentina; nel 1955 socio onorario dell'Accademia imperiale del Giappone; nel 1956 socio onorario della Société asiatique di Parigi; nel 1959 socio corrispondente per l'Italia della British Academy; nel 1970 socio onorario dell'Istituto marchigiano Ac-

cademia di scienze lettere e arti di Ancona (che, a un anno dalla morte, gli dedicherà una giornata di studi ad Ancona, nella Loggia dei Mercanti il 22 aprile 1985); nel 1971 socio onorario della Asiatic Society di Calcutta; nel 1978 socio d'onore della Società Geografica Italiana (della quale era membro dagli anni venti e che lo aveva aiutato in diverse spedizioni). Nel 1978 è nominato presidente onorario dell'IsMEO.

Nel 1959 riceve *Hilal Imtiaz* del Pakistan, premio civile per distinzione nelle scienze, arte, letteratura; nel 1961 *Desikottama* dell'Università Visva Bharati, la sua ricompensa più alta; nel 1973 *Premio Medaglie D'Oro* (fondato da Angelo Rizzoli) per l'anno 1972; nel 1978 *Premio Jawaharlal Nehru per la Comprensione Internazionale*; nel 1979 il *Premio Balzan* per la storia "per le sue sensazionali scoperte in Oriente e i suoi fondamentali studi storici volti specialmente a dimostrare l'interdipendenza tra lo sviluppo della civiltà asiatica e quella europea"; nel 1980 *Birendra Prajnalankar*, premio del re del Nepal.

È insignito di due lauree *honoris causa*: nel 1953 dall'Università di Delhi, e nel 1966 dall'Università Cattolica di Lovanio.

Riceve le *onorificenze straniere* di Cavaliere di II Classe dell'Ordine del Sol Levante (Giappone) nel 1955, di Ufficiale dell'Ordine della Legion d'Onore (Francia) nel 1956, di Cavaliere di II classe dell'Ordine della Corona (Iran) nel 1959, di Cavaliere di I classe dell'Ordine del Sacro Tesoro (Giappone) nel 1959, e le *onorificenze italiane* di Grande Ufficiale dell'Ordine al Merito della Repubblica italiana nel 1960, e di Cavaliere di Gran Croce dell'Ordine al Merito della Repubblica italiana nel 1973,

Dal 2005 è a lui intitolato il Museo Nazionale di Arte Orientale di Roma, in cui si trova una parte dei reperti riportati dalle spedizioni tibetane e dagli scavi condotti successivamente dall'IsMEO sotto la sua presidenza.

Il Comune di Macerata ha dato il suo nome ad una via. Nel 2008 il Comune di San Polo dei Cavalieri gli ha intitolato il Centro culturale della città. Nel 2010 è stato inaugurato il Largo Giuseppe Tucci (il che ha scatenato le proteste degli ebrei di Roma e di alcuni parlamentari, nonché polemiche sui media per via del supposto appoggio di Tucci al “Manifesto della razza”).

## Provincia di Ascoli Piceno

### ELIO MATASSI

#### *La vita*

Nasce a San Benedetto del Tronto (in provincia di Acoli Piceno) il 22 settembre 1945. Allievo di Emilio Garroni, è professore ordinario di Filosofia morale all'Università di Roma Tre, dove insegna anche per oltre un decennio Estetica musicale. È coordinatore scientifico della Sezione Filosofia, Comunicazione, Storia e Scienze del Linguaggio del Dipartimento di Filosofia Comunicazione e Spettacolo dell'Università di Roma Tre, direttore del Dipartimento di Filosofia (2006-2012) e membro della giunta del CAFIS della stessa Università. È anche membro del Comitato scientifico della Fondazione Résonnance dell'Università di Losanna, e responsabile della sezione filosofica del Consiglio scientifico del Centro italo-tedesco di Villa Sciarra (Roma),

È membro del comitato scientifico-direttivo delle seguenti riviste: *Colloquium philosophicum*, *Paradigmi*, *Quaderni di estetica e di critica*, *Bollettino di studi sartriani*, *Filosofia e questioni pubbliche*, *Links*, *Lettera Internazionale*, *Schibboleth*, *Itinerari*, *Prospettiva Persona*, *Metabolè*, *Babel online*, *Phasis*, *Civitas et Humanitas*. *Annali di cultura etico-politica*.

Con specifico riferimento al settore estetico-musicale, è da ricordare che dirige la collana *Musica e Filosofia* per le edizioni Mimesis di Milano; è membro del comitato direttivo della rivista internazionale *Ad Parnassum. A Journal of Eighteenth-and Nineteenth-Century Instrumental Music*, di *Hortus Musicus*, *Civiltà musicale*, *Orpheus*, *Itamar*. *Revista de Investigación Musical: Territorios para el Arte*. Collabora con la rubrica *Ricercare*, dedicata alla filosofia della musica, al mensile *Amadeus* e al mensile

*Stilos*. È uno dei principali collezionisti al mondo di incisioni relative alle esecuzioni delle sinfonie e della liederistica di Gustav Mahler.

Muore a Roma il 17 ottobre 2013.

### ***Le opere***

Limitandoci alle sue opere in lingua italiana, segnaliamo i seguenti volumi sulla filosofia tedesca: *Le Vorlesungen-Nachschriften hegeliane di filosofia del diritto*, Sansoni, Firenze 1977; *Il giovane Lukàcs. Saggio e sistema*, Guida, Napoli 1979, ristampa con una nuova introduzione, Mimesis, Milano 2011; *Hemsterhuis. Istanza critica e filosofia della storia*, Guida, Napoli 1983; *Eredità hegeliane*, Morano, Napoli 1992; *Terra, Natura, Storia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1995.

Tra le opere di estetica segnaliamo: *La bellezza* (insieme a W. Pedullà e F. Pratesi), Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005; *Th. W. Adorno: l'estetica. L'etica* (insieme a E. Tavani), Donzelli, Roma 2005; *Kierkegaard e la condizione desiderante. Le seduzioni dell'estetico* (insieme a I. Adinolfi), Il nuovo melangolo, Genova 2009; *Hemsterhuis Franciscus - Lettera sulla scultura*, a cura di E. Matassi, Aesthetica, Palermo 1994.

Specificamente dedicate alla filosofia della musica sono i volumi: *Bloch e la musica*, Fondazione Filiberto Menna, Marte, Salerno, 2001; *Musica*, Napoli, Guida, 2004; *Filosofia dell'ascolto*, Il Ramo, Rapallo, 2010; *L'idea di musica assoluta, Nietzsche e Benjamin*, ivi, 2007

Inoltre, ricordiamo i due volumi di filosofia del calcio, pubblicati dall'editrice Il Ramo di Rapallo: *La Pausa del Calcio* nel 2012, e *Pensare il calcio* nel 2013 e con L. Ercoli, *La geologia nel calcio*, Mimesis, Milano 2013. Infine segnaliamo il volume curato da B. Meloni: *Appunti sul presente*, Inschibboleth, Roma 2014.

### ***Il pensiero***

Si occupa di filosofia tedesca dell'800 e del '900 in particolare del pensiero di Hegel, delle scuole hegeliane, del Neocriticismo tedesco, del Marxismo occidentale e della Scuola di Francoforte.

Si occupa poi di estetica musicale con particolare riguardo per la filosofia della musica moderna e contemporanea e specialmente quella di Ernst Bloch, di Walter Benjamin e di Theodor Adorno, fino ad elaborare un'originale *filosofia dell'ascolto*, le cui suggestioni si possono rintracciare nella teoria musicale moderna di Ernst Kurth (1886- 1946, filosofo e musicologo svizzero docente della musica a Berna); in tale prospettiva di ricerca, filosofia della musica e filosofia dell'ascolto sono strettamente compenetrati, fino a diventare il paradigma di una rivoluzione formativa che mette al centro del sistema educativo contemporaneo la musica dal punto di vista storico e teorico, oltre che pratico.

### ***La critica***

Oltre al necrologio di Q. Principi, *Il filosofo dell'ascolto*, in "Domenica" (il Sole-24Ore), 20 ottobre 2013, segnaliamo i seguenti contributi Aa. Vv., *Musica e filosofia, ricordando Elio Matassi*, in "Prospettiva Persona", n. 87, 2014, pp. 92-113: in particolare: G. M. Danese, *Musica e filosofia: ricordando il pensiero e la figura di E. Matassi*, pp. 92-93; E. Lisciani-Petrini, *Un filosofo dell'ascolto*, pp. 94-98 (Una rinnovata antropologia filosofica delineata a partire dalla musica e dalla contingenza dell'ascolto); G. Guanti, *Futilità della parola, necessità della musica*, pp. 99-102.

Si veda infine di M. Filoni la recensione *La squadra di calcio? Come lo Stato di Hegel* in "Venerdì", 21 giugno 2013.

### ***Incarichi***

Dirige la collana *I Dilemmi dell'Etica* per la casa editrice Epos di Palermo, e la collana *Italiana* per l'editrice Orthotes di Napoli.

Tiene un blog sul "Fatto quotidiano" sui temi che legano la filosofia alle dimensioni del contemporaneo.

### ***Riconoscimenti***

È presidente della Società Filosofica Romana e fa parte del comitato direttivo nazionale della Società Filosofica Italiana (SFI). È nel comitato d'onore della *Fondazione Amadeus*, e presidente dell'*Accademia Estetica Internazionale* di Rapallo.

Dal 2009 ricopre la presidenza di giuria per il Premio Frascati Filosofia. Nel 2001 riceve la menzione speciale della giuria all'VIII premio internazionale di saggistica "Salvatore Valitutti" per *Bloch e la musica*.

## CONCLUSIONE

Dei quattordici pensatori qui segnalati, soltanto tre sono quelli che ho conosciuto personalmente: Italo Mancini, Enrico Garulli e Paolo Rossi, per tutti e tre, l'occasione mi fu data dalle istituzioni cui collaboravo: l'Istituto marchigiano Accademia di scienze lettere e arti, la sezione di Ancona della Società Filosofica Italiana e gli Istituti maritainiani (dal circolo di Ancona all'internazionale di Roma, dall'italiano di Roma al marchigiano di Ancona); per gli altri undici pensatori l'incontro fu di studio e/o di insegnamento.

1. Con **Enrico Garulli** ci fu una reciproca collaborazione. Lo invitai Garulli a collaborare alla rivista "Notes et documents" dell'Istituto internazionale Maritain, operando un confronto tra Maritain e Heidegger. Ebbi modo, poi, di coinvolgere in alcune iniziative maritainiane anche un suo allievo, Sergio Agostinis, con riferimento alla filosofia della biologia di Maritain, pubblicando un suo articolo sulla rivista dell'istituto marchigiano Maritain, "Quaderni marchigiani di cultura", e un suo volume monografico-antologico sullo stesso tema.

Ebbi anche modo di invitare Garulli a tenere una relazione al convegno su "Scienza e filosofia oggi" organizzato dalla Accademia marchigiana nel 1979. Così, nell'omonimo volume, pubblicato l'anno dopo dall'editrice Massimo di Milano, apparve un corposo saggio di Garulli, che tracciava un quadro complessivo della epistemologia novecentesca.

Con lui, poi, collaborai per un convegno che egli organizzò all'Università di Urbino su "Filosofia e scienze della natura in Maritain", i cui "atti" furono editati dalla Massimo col titolo: *Filosofia e scienze della natura*. Mi invitò anche a svolgere un corso alla Cattedra di Filosofia della scienza che teneva nell'ateneo urbinato.

A parte ciò, ho particolarmente vivo il ricordo delle conversazioni che ebbi con lui nella sua casa di Urbino, quando già la malattia, che l'avrebbe colpito mortalmente, era in uno stadio avanzato: il che non gli impediva di dedicare le sue maggiori occupazioni e preoccupazioni ai suoi studi e al suo insegnamento. La sua solida preparazione era ammantata da un atteggiamento di grande semplicità e umiltà. Era ricco di umanità, che traspariva non solo dai suoi comportamenti, ma anche dalla sua concezione teoretica, in quanto il suo umanesimo aveva una connotazione, per così dire, idiografica, pur in un orizzonte metafisico classico e cristiano.

Amava il lavoro di ricerca, non altrettanto l'ambiente accademico, che con lui non era stato molto prodigo. E la prematura scomparsa giunse proprio quando aveva raggiunto la posizione professionale, cui aspirava, e che gli avrebbe consentito di seguire maggiormente i suoi allievi, specialmente Sergio Agostinis e Lido Valdré. Con entrambi di loro, poi, ho avuto modo di collaborare per iniziative, rispettivamente, di filosofia della scienza e di filosofia del linguaggio, durante la mia presidenza della Società Filosofica Italiana di Ancona.

2. Anche con **Italo Mancini** furono gli Istituti maritainiani e l'Accademia marchigiana a offrire occasioni di conoscenza e di collaborazione. Così Mancini fu uno dei principali relatori al convegno internazionale su "Il pensiero politico di Jacques Maritain" che - promosso dal Circolo culturale "Jacques Maritain" di Ancona da me presieduto - segnò la "Maritain Renaissance" con il volume degli "atti", che furono pubblicati dall'editrice Massimo di Milano nel 1974 e, in seconda edizione, nel 1978.

Non solo: Mancini fu tra i fondatori sia dell'Istituto internazionale Maritain, invitato da Roberto Papini, animatore del costituendo centro progettato sulla scia del successo del convegno anconetano, sia della Sezione italiana di tale Istituto invitato da Alfredo

Trifogli, che ne era l'animatore. In particolare, ricordo la sua relazione al convegno "Valori morali e democrazia" tenutosi ad Ancona per iniziativa dell'Istituto italiano Maritain e di cui gli atti furono pubblicati, a mia cura, dall'editrice Massimo di Milano nel 1986.

Tanto nelle riunioni di fondazione, quanto nelle relazioni ai convegni, tanto nelle conversazioni informali, quanto nei contatti telefonici, Mancini si comportava senza soluzione di continuità, cioè sempre secondo il suo stile che coniugava la originalità di pensiero e di espressione con la franchezza del giudizio o del suggerimento. Personalità forte, non faceva sconti; la sua onestà intellettuale era straordinaria e contagiosa: con lui bisognava dire quello che uno pensava veramente.

Tutto questo per significare che la peculiarità di Mancini fu la coerenza, ma non tanto dei contenuti quanto del metodo, non tanto delle contingenze quanto dei principi. Convinto che non il possesso ma la ricerca della verità dovesse caratterizzare il rapporto dell'uomo con la verità, non si stancava di essere un nuovo Diogene, la cui lanterna era l'ermeneutica: una ermeneutica veritativa e non relativistica.

Da qui l'attenzione portata alle questioni disputate nei vari decenni della seconda metà del '900, ed erano questioni che Mancini non solo disputava, ma anche viveva in prima persona, nel senso che non le riservava allo studio scientifico, ma ne faceva oggetto pure di semplici conversazioni private.

La sua lettura di Maritain come "pensatore intraecclesiale" non era da me condivisa, in quanto mi sembrava che fosse riduttiva; in realtà non intendeva esserlo e forse aveva ragione lui a caratterizzarlo in quel modo. Con riferimento a Maritain, ricordo quando a cena dopo un convegno, ebbe a chiedermi quale fosse a mio parere il capolavoro di Maritain, e quando gli risposi che secondo me non era *Umanesimo integrale* ma *I gradi del sapere*, sorrise e condivise. E la cosa mi fece piacere, perché Mancini aveva nel suo dire e nel suo

fare una grande autorevolezza, che era conseguente alla sua preparazione intellettuale non meno che alle sue convinzioni valoriali.

Ma di Mancini ebbi conoscenza anche attraverso l'amicizia con alcuni suoi allievi: da Piergiorgio Grassi a Graziano Ripanti, da Galilano Crinella a Gastone Mosci, da Enrico Moroni a Marco Cangiotti, da Alessandro Di Caro a Andrea Aguti, da Andrea Milano a Sebastiano Miccoli: nelle loro parole traspariva un atteggiamento reverenziale e, insieme, amicale verso il Maestro, e quella di un maestro-amico era la relazione che Mancini sapeva instaurare con chi gli stava vicino. In questo senso, è legittimo dire che egli formò non tanto una "scuola filosofica", quanto una "comunità di ricerca" che, rispettosa delle individualità di ciascuno viveva una condivisa unità di intenti.

Infine, vorrei ricordare che, a più riprese, sulla rivista "Quaderni di scienze religiose" da me diretta sono apparsi contributi su Italo Mancini: due miei in rapporto alla "nuova evangelizzazione" e a "esserci oggi" e altri due di Andrea Aguti e di Rosanna Rolando.

In particolare, portai attenzione alla sua filosofia della religione che si distingueva tanto dalla impostazione classica, basata sulla metafisica, quanto dalla impostazione moderna, basata sulla gnoseologia; il problema di Mancini non era quello di razionalizzare la religione sulla base di una ragione metafisica o antimetafisica, ma era quello di muovere dalla religione, per vedere quanta ragione essa poteva sopportare; il che evitava di ridurre la religione a ragione ed espungere ciò che razionale non fosse, e portava a riconoscere lo specifico della religione in ciò che per un verso era riconducibile alla ragione e per altro verso non era alla ragione riconducibile, ma non per questo doveva essere considerato insensato o insignificante. La filosofia della religione di Mancini poteva pertanto definirsi "kerymatocentrico", messaggio di salvezza che alla ragione non si sottraeva, ma alla ragione non si riduceva.

3. Agli inizi della mia presidenza della sezione di Ancona della

Società Filosofica Italiana, dopo averla inaugurata con Armando Rigobello, invitai **Paolo Rossi**, perché il pensatore nativo di Urbino aveva da poco pubblicato una interessante opera in quattro volumi dal titolo *La filosofia*, a cui aveva chiamato a collaborare noti docenti. La formula di quest'opera di consultazione era originale e si faceva apprezzare per il pluralismo delle voci coinvolte che permetteva uno stimolante approccio alla filosofia. Rossi accettò il mio invito a presentare la nuova iniziativa editoriale insieme con un suo allievo, Alessandro Pagnini. Così nella sala del rettorato avvenne l'incontro sul compito della filosofia nel nostro tempo. Ebbi poi occasione di recensire l'opera diretta da Rossi sulla terza pagina de *L'Osservatore Romano*; per la qualcosa ebbe a ringraziarmi anche quando venne una seconda volta per il convegno organizzato dalla SFI di Ancona per celebrare il centenario della SFI nazionale. In quella occasione parlò nella sala del Rettorato, e la sua relazione, che si può leggere nel volume degli atti del convegno (pubblicati dall'editore Angeli di Milano con il contributo del Consiglio regionale delle Marche che era allora presieduto da Luigi Minardi) s'intitolava *Sulla scienza e sulla tecnica: ieri e oggi* (pp. 153-170). Infine, un terzo invito rivolsi a Rossi per la rassegna "Le ragioni della parola" che curavo per il Comune di Ancona nell'ambito del contenitore culturale estivo "Amo la mole"; in quella edizione, la parola su cui i due filosofi invitati (Massimo Cacciari e Rossi) dovevano riflettere era "responsabilità". Ma Rossi, che in quella estate risiedeva a Città di Castello, non poté venire per sopravvenute difficoltà nelle condizioni di salute.

Dunque, per due volte Rossi fu ad Ancona su invito della SFI dorica, e in entrambe le occasioni ebbi la possibilità di apprezzarne oltre alle doti intellettuali anche le doti umane. Ricordava di aver frequentato la scuola elementare "Carlo Faiani" adiacente al Rettorato, e volle tornare a vedere l'edificio almeno esternamente (la scuola era chiusa perché era tardo pomeriggio) e non senza un pizzico di commozione, a riprova di quanto gli anni della prima scuola siano

fondamentali e certe ricordi siano indelebili.

Nei contatti e negli incontri che ebbi con lui trassi una impressione essenziale: che in lui si coniugava la consapevolezza della propria competenza con un atteggiamento di autentica umiltà. Così il grande studioso delle idee come il grande storico della scienza moderna - che avevo apprezzato studiando i suoi libri, in particolare quelli sulla rivoluzione scientifica - mi si confermava un pensatore nemico dei luoghi comuni e impegnato a mostrare la complessità dei fenomeni culturali (come appunto la nascita della scienza moderna); un pensatore la cui laicità era sinonimo di rispetto per la diversità di concezioni, purché fossero caratterizzate da onestà intellettuale e da razionalità argomentata; un pensatore che non si stancava di avvertire dei pericoli dell'antiscienza e, rifacendosi a Bacone, ricordava che "una stessa persona ha costruito il Labirinto ed ha costruito il Filo utilizzato da Arianna per uscire dal labirinto". Anche oggi, "stiamo costruendo il Labirinto e contemporaneamente tentiamo di costruire il Filo di Arianna", E aggiungeva: "Quel filo non ci verrà regalato. Potrà essere solo il prodotto di una più raffinata tecnologia. Possiamo fare affidamento solo su Dedalo": con queste parole Rossi concluse la sua relazione al convegno del 2003 ad Ancona.

4. Legata al mio interesse per la filosofia della religione nell'ambito del Polo teologico di Ancona della Pontificia Università Lateranense fu l'attenzione che portai al pensiero di **Umberto Antonio Padovani**. Al tema, oggetto di un mio insegnamento all'Istituto superiore marchigiano di scienze religiose, dedicai anche due edizioni della "Giornata filosofica" che dal 1996 organizzo per l'Istituto teologico marchigiano.

Così nel corso di Filosofia della religione (che tenni per alcuni anni all'ISSR di Ancona), pur privilegiando la filosofia della religione di Italo Mancini, riservavo spazio ad altri orientamenti (da

Olivetti a Caracciolo a Pareyson) e in particolare all'opera di Padovani, la cui "filosofia della religione" come "filosofia religiosa" si configurava in termini diversi da quelli in cui la concepiva Italo Mancini. Il confronto serviva, quindi, per illustrare due posizioni emblematiche: quella tradizionale di Padovani e quella innovativa di Mancini, cioè quella fondata sulla metafisica finiva per identificarsi con la teologia razionale, e quella che alla metafisica attribuiva solo un ruolo di precomprensione e alla comprensione perveniva attraverso un lavoro interpretativo si configurava come epistemologia della religione.

Invece alle due edizioni della "Giornata filosofica" si passarono in rassegna le principali filosofie della religione moderne e contemporanee; relatori furono alcuni docenti delle Università di Urbino e di Macerata; in quella occasione svolsi una duplice presentazione: una complessiva della filosofia della religione in Italia, e un'altra specifica sulla filosofia della religione in Padovani; parte del materiale fu poi pubblicato sulla rivista "Quaderni di scienze religiose" nel n. 17 (2001) e nel n. 20 (2003).

Nel 2004 presentai richiesta di intestazione di una via a Umberto Antonio Padovani, richiesta che, a quanto ebbe a comunicarmi l'impiegato addetto, doveva essere esaminata dalla commissione toponomastica del Comune di Ancona, organo preposto alla intestazione di aree di circolazione in ambito comunale; ma la cosa non ebbe seguito.

5. Devo (come ho accennato) il mio interesse per l'ermeneutica a Italo Mancini, perché proprio a partire dalla sua opera di filosofo della religione e del diritto, mi aprii alle teorie dell'interpretazione, e tra queste a due impostazioni emblematiche di due diverse impostazioni: quella di **Emilio Betti** e quella di Hans G. Gadamer. Sono, queste, le due linee di tendenza dell'ermeneutica filosofica contemporanea, e non a caso tra questi due pensatori si svolse un

importante dibattito sul carattere (teoretico o pratico, veritativo o valoriale) dell'ermeneutica.

Per questo si sarebbe voluto dedicare (nell'ambito dell'Accademia marchigiana) una qualche iniziativa culturale al filosofo di Camerino ma non fu possibile (mentre la stessa istituzione riuscì a organizzare un importante convegno sul fratello di Emilio Betti, il drammaturgo Ugo, e a pubblicare poi il relativo volume: *Betti e la critica*). Fu invece possibile - grazie alla collaborazione dell'Accademia (presieduta da Alfredo Trifogli) con l'IRRE (Istituto regionale per la ricerca educativa delle Marche presieduto da Marina Filipponi) e con la Società Filosofica Italiana (SFI) di Ancona (da me presieduta) - dedicare un convegno al filosofo tedesco in occasione dei suoi cento anni; il convegno si tenne al rettorato dell'Università Politecnica delle Marche con il titolo "Gadamer nelle Marche" (con riferimento ad alcuni soggiorni di Gadamer nelle Marche e all'attenzione per l'ermeneutica di Gadamer da parte di studiosi marchigiani). Gli "atti" furono pubblicati nel 2002 (a mia cura in collaborazione con Marina Filipponi e Bianca Maria Ventura) dall'editore Franco Angeli di Milano con il titolo *Gadamer a confronto*.

Ebbene, tra i confronti operati in questo volume è da segnalare il saggio di Carla Danani su *Gadamer, Betti e la questione della "cosa"* (pp. 47-63); la docente di filosofia all'Università di Macerata aveva peraltro già pubblicato (e per questo l'avevo invitata al convegno di Ancona) una importante monografia sul filosofo marchigiano dal titolo: *L'oggettività nell'ermeneutica di Emilio Betti* (Vita e Pensiero, Milano 1998), che aveva ricevuto il Premio Castiglioncello 1999 "Sezione Giovani" e un interessante saggio su *Il contributo di Emilio Betti nel quadro della cosiddetta crisi della "koiné" ermeneutica* in "Acta philosophica" (2001, n.1).

Al convegno di Ancona, da me progettato come presidente della SFI di Ancona e come socio dell'Accademia marchigiana, avevo invitato oltre alla Danani tutta una serie di studiosi marchigiani: dai

docenti dell'Università di Urbino: Graziano Ripanti, Galliano Crinella e Alessandro Di Caro, a docenti marchigiani di altre università: Giuliano Sansonetti e Luigino Binanti, a liberi studiosi: Osvaldo Rossi, Bianca M. Ventura e Giuseppe Dall'Asta.

Al di là di questo convegno, è da dire che presso l'Istituto marchigiano Accademia di scienze lettere e arti avevo tenuto una serie di conferenze sulle principali correnti filosofiche in relazione a pensatori marchigiani, e quindi avevo tra l'altro trattato anche dell'ermeneutica, e di alcuni suoi esponenti marchigiani di ieri (Emilio Betti e Italo Mancini) e di oggi (Graziano Ripanti e Roberto Mancini), nonché di alcuni studiosi dell'ermeneutica (Graziano Ripanti, Giuliano Sansonetti, Galliano Crinella e Osvaldo Rossi).

6. Su tutt'altro versante si colloca **Rodolfo Mondolfo**, che era stato per me - prima come studente universitario, poi come professore liceale di filosofia - un autore di riferimento per la sua opera sulla filosofia greca; in particolare il suo volume su *Il pensiero antico* costituì un prezioso strumento di studio e di lavoro. Mi colpiva soprattutto la sua tesi che l'idea di "infinito" e quella di "soggetto" non fossero estranei alla filosofia classica, contrariamente a quanto si sostiene, secondo cui quelle due categorie caratterizzano il pensiero cristiano prima e (immanentizzate) il pensiero moderno poi.

Un ulteriore motivo di interesse per Rodolfo Mondolfo lo trovai nel suo marxismo che, anticipando impostazioni successive (degli anni Sessanta) si configurava come un umanesimo, attenuando in Marx, ma anche in Engels, il loro cosiddetto materialismo, considerato più lessicale che concettuale.

Sulla base di questa duplice lettura - del pensiero antico e di quello marxista - Rodolfo Mondolfo aveva formulato un umanesimo laico, filologicamente e filosoficamente elaborato e divulgato con un impegno che non era solo scientifico, ma anche sociale e politico, che si tradusse, tra l'altro, nel rifiuto a prestare giuramento

al Fascismo, tanto da dover espatriare, e anche in Argentina, dove si rifugiò con la famiglia, continuò a dare il suo contributo culturale e la sua testimonianza civile.

Ma è stato nell'ambito dell'Istituto marchigiano Accademia di scienze lettere e arti che il mio interesse per Rodolfo Mondolfo si è accresciuto, e precisamente in occasione della progettazione di un Centro di Filosofia preplatonica che Livio Rossetti (socio dell'Accademia marchigiana) suggerì ad Alfredo Trifogli (presidente dell'Accademia). Così con Rossetti, docente di Storia della filosofia antica all'Università di Perugia e promotore di qualificate iniziative sulla filosofia greca, in particolare delle origini) ebbi modo di discutere la costituzione di questo Centro e della opportunità di intitolarlo a Rodolfo Mondolfo: eravamo convinti che tornasse opportuno il riferimento al grande storico del pensiero antico, per contribuire a rinnovare l'attenzione nei suoi confronti.

In precedenza, la Provincia di Ancona aveva intitolato a Rodolfo Mondolfo la sua Biblioteca, sita in via Villafranca di Ancona, ma all'Accademia lo si voleva ricordare specificamente per la sua opera di studioso insigne della filosofia, e specialmente di quella preplatonica o presocratica o presofistica che si voglia dire. Come segretario generale Rossetti e segretario generale aggiunto io, fummo impegnati a progettare alcune iniziative e a far conoscere la nuova istituzione agli studiosi.

Partecipai successivamente con una comunicazione a un convegno su Rodolfo Mondolfo organizzato da Galliano Crinella nell'ambito di un ciclo di incontri dedicati a pensatori marchigiani per il contenitore culturale denominato "Leggere il '900" e promosso dall'assessorato alla cultura della Provincia di Ancona.

7. L'incontro con la scrittura di **Enzo Paci** avvenne nei miei anni universitari a Roma e più precisamente in occasione della preparazione dell'esame di Filosofia teoretica; tra i libri di studio c'era anche un volume di Paci sull'esistenzialismo pubblicato dalla ERI. Fu

una scoperta importante, in quanto mi aprì al rapporto tra filosofia e letteratura che, fino a quel momento non avevo preso in considerazione, e che mi si rivelò estremamente fecondo. Il volume di Paci seppe introdurmi alla questione e portare alla luce quanta filosofia fosse presente nell'opera di alcuni grandi scrittori, tra cui Rilke e Dostoevskij. Questo mi segnò tanto che attribuisco a questa lettura l'attenzione che poi portai filosoficamente ad alcuni scrittori: da Giacomo Leopardi a Luigi Pirandello, a Italo Calvino.

Questo per dire quanto gli studi universitari siano importanti e condizionanti del lavoro successivo. A Roma, all'inizio degli anni sessanta, quando studiavo filosofia, ebbi la fortuna di scoprire non solo il rapporto tra *filosofia e letteratura*, ma anche il rapporto tra *filosofia e scienza*, grazie soprattutto a Paolo Filiassi Carcano, il quale insegnava filosofia teoretica, e il rapporto tra filosofia e tecnica, grazie soprattutto a Franco Lombardi, il quale insegnava Storia della filosofia. Di Filiassi Carcano ricordo in particolare il volume intitolato *La metodologia nel rinnovarsi del pensiero contemporaneo* che, fin da titolo, mi sorprese, mettendomi in contatto con la questione metodologica della scienza, e con le principali correnti della epistemologia novecentesca, con particolare riguardo alla filosofia della scienza e alla filosofia del linguaggio e alle correnti neopositivistiche e analitiche. A Franco Lombardi debbo invece la lettura di un libro collettaneo, che raccoglieva i contributi presentati a un convegno della SFI romana e intitolato *Le macchine pensano?* Ancora una volta, già il titolo provocava la mente di un giovane studente qual ero, e lo educava a problematizzare, cioè a non dare per scontato nulla e a evidenziare la portata filosofica anche di questioni che, a prima vista, (mi) sembravano estranee alla filosofia, e che invece non lo erano affatto, come il dibattito sviluppatosi successivamente mostrò chiaramente, fino ad arrivare ai giorni nostri a dare luogo a veri e propri orientamenti di pensiero, come la filosofia della tecnologia, la filosofia della mente e la neurofilosofia.

Dunque, in diverso modo negli anni universitari presi consapevolezza che la filosofia non era solo quella tradizionale con i problemi canonici (di metafisica e di morale), ma anche quella affrontata in modi inediti, cioè sul versante epistemologico e tecnologico, nonché ontologico: in senso, però, non essenzialistico, bensì esistenzialistico. In tale ottica, gli studi di Paci furono fondamentali anche per il taglio letterario che avevano.

Successivamente, cercai di pagare questo debito nei confronti di Paci, non solo prestando attenzione alla letteratura in chiave filosofica, ma cercando anche di organizzare un convegno che ricordasse l'opera di Enzo Paci. Così avanzai al Comune di Monterado (dove Paci era nato) la proposta di organizzare un convegno che, avvalendosi della collaborazione di alcuni dei maggiori allievi di Paci, permettesse di tornare a riflettere su di lui e, soprattutto, sul merito, che sicuramente egli ebbe, di "sprovvincializzare" la filosofia (e la cultura) italiana. Infatti il pensiero di Paci attraversò alcune delle principali correnti filosofiche del '900 (dall'esistenzialismo alla fenomenologia, dal problematicismo al neomarxismo) e lo fece con un timbro specifico, quello del "relazionismo" e, da ultimo, quello "enciclopedico", che gli era particolarmente congeniale: per i suoi interessi culturali, per il suo impegno sociale, per la sua curiosità multidisciplinare. Ma i contatti avuti con il sindaco e con l'assessore alla cultura non diedero risultati: per motivi economici non si riuscì a dare traduzione pratica, al progetto che pure l'amministrazione comunale di Monterado aveva mostrato di apprezzare e condividere.

Recentemente, poi, ho avanzato una nuova proposta, quella di presentare il bel libro di Carlo Sini su Enzo Paci, pubblicato da Feltrinelli nella collana "Eredi" diretta da Massimo Recalcati: la presentazione era ipotizzata in diverso modo: invitando lo stesso Sini o chiamando un altro studioso, Emilio Renzi. Ma la cosa (ancora una volta) non ha avuto seguito: i contatti avuti con l'assessora alla cultura non hanno dato risultati (almeno fino a questo momento).

8. A un anno dalla morte di **Giuseppe Tucci**, l'Istituto marchigiano Accademia di scienze lettere e arti e l'Istituto per il Medio e Estremo Oriente organizzarono alla Loggia dei Mercanti di Ancona una giornata di studio sull'illustre orientalista. Dopo l'introduzione ai lavori dei presidenti delle due Istituzioni (Alfredo Trifogli e Gerardo Gnoli) e dei saluti del sindaco di Macerata (Carlo Cingolani) e dell'assessore alla cultura della Provincia di Macerata (Vincenzo Angerilli), furono svolte due relazioni sulla personalità e il contributo di Giuseppe Tucci da parte di Piero Corradini e Luciano Petech; tre le comunicazioni successive: di Francesco Bonasera, Pietro Zampetti e Maria Costanza De Luca. Ebbene fu questa l'occasione in cui ebbi modo di approfondire la figura di questo studioso di fama mondiale.

Nel volume degli "atti", di cui curai la pubblicazione, oltre agli interventi che a vario titolo erano stati fatti al convegno, aggiunsi una *Bibliografia* predisposta da L. Petech e F. Sciapi, nonché una appendice con alcuni scritti di e su Tucci, e precisamente: due contributi (*Le Marche e il Tibet* e *Leopardi e l'India*) già editi in "Atti e memorie" della R. Deputazione di Storia patria per le Marche rispettivamente nel 1942 e nel 1948, e il testo di una conferenza (su *Orientalisti marchigiani*) che Tucci aveva tenuto proprio alla Loggia dei Mercanti nel 1959 per iniziativa dell'Accolta "Amici della cultura" e che era stata pubblicata integralmente dalla Camera di Commercio di Ancona e parzialmente dalla "Rivista di Ancona". A questi scritti di Tucci aggiunsi alcuni articoli di giornalisti marchigiani: quello di Attilio Pancioni e di Alessandro Mordenti rispettivamente sulla fondazione e l'attività della sezione di Ancona dell'ISMEO (entrambi apparsi sulla citata rassegna del Comune nel 1961 e nel 1962) e le recensioni di Carlo Antognini ad alcuni libri di Tucci (per un quotidiano locale e per la sede regionale delle Marche della RAI).

In tal modo, il volume pubblicato dall'Istituto marchigiano costituisce una efficace introduzione all'opera di questo straordinario

personaggio, un primo approccio che invoglia a conoscerlo meglio. Anche chi non è particolarmente interessato alle religioni orientali e ai loro risvolti filosofici e culturali non può non essere preso dalle descrizioni che Tucci ne sa dare: coinvolgenti sul piano culturale, letterario e spirituale. Ebbene, questo convegno e questo volume furono il modo in cui l'Accademia marchigiana volle rendere omaggio a questa leggendaria figura di studioso, di esploratore e di organizzatore che dell'Accademia era socio d'onore (proposto nel 1932 e proclamato nel 1934) e che ad Ancona era legato: vi tenne alcune conferenze e vi trascorse alcuni periodi di vacanza.

9. **Gallo Galli** fu un autore da me frequentato, solo in riferimento all'idea di persona. Studioso del personalismo, non potevo non imbattermi con un autore che, muovendo dall'idealismo e dallo spiritualismo, era giunto alla difesa della soggettività particolare, finita, e alla rivalutazione dell'essere umano individuale, concreto.

Galli configurava la persona come soggetto individuale che si pone in un atto autocreativo nel sentimento della propria identità, ma che nella sua necessaria relazionalità fa esperienza della differenza, per cui è nel rapporto inesauribile tra identità e differenza che vive la persona, e la trascendenza dei soggetti singoli apriva in Galli alla trascendenza dell'Assoluto, anche se non in termini di religione positiva, bensì di presenza interiore. In questo contesto, l'unità e la molteplicità nella realtà spirituale sussistono nella loro alterità, che è necessario apporto tra elementi diversi.

Pur con alcune intuizioni precorritrici di sensibilità e riflessività successive, Galli non può essere ascritto propriamente al "personalismo", ma testimonia piuttosto come, anche al di fuori di questo, c'era l'esigenza di misurarsi con la persona e di rispettarla nella sua complessità.

10. Devo all'attività dell'Istituto Bruno Leoni per il libero mer-

cato (fondato nel 2003 con sedi a Torino e a Milano) il mio interesse per questo filosofo nato ad Ancona ed esponente a livello internazionale di quell'individualismo metodologico (su cui richiama ripetutamente l'attenzione Dario Antiseri, cui mi lega amicizia e stima: non a caso lo invitai al convegno su "Scienza e filosofia oggi" organizzato nel 1979 dall'Istituto marchigiano Accademia di scienze lettere e arti).

In particolare nel 2007, per il quarantesimo della morte di **Bruno Leoni**, si tenne a Moncalieri (Torino) un convegno su "Le ragioni del diritto" con la partecipazione dei maggiori studiosi di Leoni. Nello stesso anno (precisamente il 10 novembre) ad Ancona (alla Facoltà di Economia) si tenne una iniziativa organizzata dal locale Centro studi liberali "Benedetto Croce" in collaborazione con l'Istituto Bruno Leoni di Torino e l'Editrice Liberilibri di Macerata, sul tema: "Bruno Leoni liberale d'eccezione". All'iniziativa, patrocinata dal Comune e dalla Provincia di Ancona, dalla Regione Marche, dall'ISTAO, dalla Round Table 42 e dall'Università Politecnica delle Marche, parteciparono la figlia Didi Leoni, giornalista televisiva, Carlo Lottieri, politologo dell'Istituto Bruno Leoni, e l'editore Serena Sileoni di Liberilibri.

Lo stesso Centro anconetano organizzò poi nel 2012 (precisamente il 9 marzo nella sala del rettorato dell'Università Politecnica delle Marche) una conferenza di Alberto Mingardi, direttore generale dell'Istituto Bruno Leoni di Torino, dal titolo "Contro la barbarie statalista: Bruno Leoni, polemista e intellettuale pubblico".

Il mio interesse per Bruno Leoni si concretizzò successivamente nella "voce" che redassi per il *Dizionario degli avvocati di Ancona*, curato da Nicola Sbanò e pubblicato da il Lavoro Editoriale di Ancona nel 2009

Una ulteriore occasione di approfondimento mi fu data dal centenario della nascita; infatti nel 2013 fui invitato dal Centro "B. Croce" a collaborare alla progettazione di un convegno nazionale di

studi, che si tenne ad Ancona (precisamente il 26 aprile alla Facoltà di Economia dell'Università Politecnica delle Marche) sul pensiero e l'opera di Bruno Leoni, e il tema che trattai riguardò il rapporto tra liberalismo e bene comune.

Infatti, quello che mi intrigava maggiormente (e fin dall'inizio) era vedere se e quanto il "liberalismo" in generale e quello di Bruno Leoni in particolare fosse compatibile con l'idea di "bene comune", un'idea che di origine classica è stata poi ripresa e difesa dal pensiero cristiano, mentre è stata criticata o dimenticata dal pensiero moderno, e che oggi sta conoscendo una rinnovata attenzione, declinata al singolare e al plurale, in senso etico e in senso tecnico.

11. Ad **Elio Matassi** avevo recentemente pensato per alcune possibili iniziative, ma nessuna si è realizzata: né quella di invitarlo alla rassegna "Le parole della filosofia" che curo per il Comune di Ancona e che si svolge annualmente al Teatro Sperimentale di Ancona con la partecipazione dei maggiori filosofi italiani, né quella di invitarlo a tenere una conversazione all'Istituto Musicale Pergolesi di Ancona o al Liceo Musicale di Ancona, né quella di invitarlo al Liceo Sportivo di Falconara.

Pensavo, nel primo caso, di ospitarlo per una riflessione sulla filosofia dell'ascolto, e nel secondo caso sulla filosofia dello sport e, più precisamente, del calcio. Su queste tematiche Matassi aveva svolto riflessioni importanti (in *Musica* del 2004 e in *Filosofia dell'ascolto* del 2012) o interessanti (in *Pensare il calcio* e in *La filosofia del calcio* del 2013 con Lucrezia Ercoli) che avrebbero offerto ad Ancona la possibilità di incontrare un pensatore generoso e originale. La sua prematura scomparsa ha ora reso impossibile cercare di dare traduzione ai diversi progetti ipotizzati.

12. Mi sollecitò ad approfondire l'opera di **Maria Montessori** un mio amico, direttore didattico di grandi capacità, Augusto Scocche-

ra (al quale, dopo la morte, sono stati dedicati un Istituto scolastico e un Centro montessoriano). Con Scocchera venni a contatto in ragione della rivista che dirigeva, "Educazione e scuola", con cui egli continuava la sua esperienza di fondatore e direttore di riviste scolastiche: prima con "Il maestro oggi" (1960-65, pubblicata da La Nuova Italia), poi con "Scuola primaria" (pubblicata da Argalia di Urbino). Mentre queste due riviste erano ritagliate sul mondo della scuola elementare, la terza ebbe un orizzonte più ampio. Ancora una volta l'impresa gli riuscì, e "Educazione e scuola" si avvale della collaborazione di studiosi di livello nazionale e regionale. Invitato a far parte del consiglio direttivo della rivista, vi collaborai ripetutamente.

Collaborai pure ad altre iniziative organizzate da Scocchera per la Provincia di Ancona e per il Comune dorico, e tra queste non potevano mancare delle iniziative dedicate a Maria Montessori; infatti, Scocchera dirigeva la sezione di Ancona dell'Opera Nazionale Montessori, e la moglie Anna Maria Ferrato era una educatrice montessoriana.

Ebbene, proprio il coinvolgimento in queste iniziative favorì il mio approfondimento dell'opera di Maria Montessori, che avevo cominciato a studiare fin dai tempi universitari, grazie al mio professore di pedagogia Luigi Volpicelli (e anche Scocchera come direttore di rivista aveva tenuto contatti con Volpicelli, che quindi fu a volte oggetto di nostre conversazioni e del nostro comune apprezzamento).

Mi andavo così convincendo che alla Montessori dovevano essere riconosciute non solo grandi doti di educatrice e di pedagoga, non solo grande impegno scientifico e sociale, ma anche una portata filosofica del suo pensiero. Pertanto, si trattava di evidenziare oltre all'apporto metodologico e didattico, quello propriamente antropologico, che mette in relazione scienza, filosofia e religione.

Quindi mi interessai alla Montessori come pensatrice che, più o

meno esplicitamente, aveva elaborato una filosofia della persona: la sua “scoperta del bambino” era la scoperta della dignità umana fin dall’infanzia: il bambino è persona non in potenza bensì in atto, per cui è soggetto di diritti, e nei suoi confronti il rispetto costituisce la condizione imprescindibile per permetterne lo sviluppo. In questo contesto, le relazioni con l’adulto hanno bisogno di essere profondamente rinnovate, mettendo fine alla “madre di tutte le guerre”, vale a dire il conflitto tra adulto e bambino. Fuoriuscendo dalla logica adultistica (paternalistica o autoritaria che sia) è possibile aprirsi e aprire a un nuovo mondo, e così scoprire “il segreto dell’infanzia”, cioè la richiesta che da questa viene di essere messa in condizione di conquistare la propria autonomia. In tale orizzonte, si collocano le originali idee della Montessori in tema di educando e educatore, di ambiente e materiale di sviluppo che permettono di aprirsi a una antropologia come personologia incentrata sulla convinzione che il bambino è “il padre dell’adulto”, per cui occuparsi dell’infanzia significa preoccuparsi del futuro dell’umanità. Così la Montessori andò sempre più chiarendo la portata “cosmica” della impresa educativa. In particolare il tema della pace (da me privilegiato) evidenzia la grande “utopia” montessoriana: una utopia che, però, non ha nulla di ideologico, ma (ecco il punto che m’interessava evidenziare) si caratterizza per la sua consistenza scientifica non meno che filosofica.

A queste convinzioni fecero seguito alcune mie iniziative, a cominciare dalla costituzione di un Centro di pedagogia dei diritti umani e della pace che intitolai a Maria Montessori: il Centro costituiva una emanazione dell’Accademia marchigiana di scienze lettere e arti, il cui presidente Alfredo Trifogli appoggiò l’iniziativa sia al momento della fondazione sia nei successivi momenti: di avvio di una biblioteca e di alcuni incontri di studio con relative pubblicazioni.

Ma il mio impegno montessoriano non fu solo a livello regionale, bensì pure a livello nazionale, quando l’Opera Nazionale Montesso-

ri costituì su proposta di Scocchera un Istituto superiore Montessori per la ricerca e la formazione, fui invitato a parteciparvi, così come entrai a far parte del consiglio scientifico della rivista “Vita dell’infanzia”, su cui pubblicai tutta una serie di articoli montessoriani.

Intanto avevo pubblicato nella collana “I sentieri della pedagogia” diretta da Giovanni Fornero e Giorgio Brianese e edita dalla Paravia di Torino il volume antologico intitolato “*Educazione e pace*” di *Maria Montessori e la pedagogia della pace nel ’900*, dove richiamavo l’attenzione su quella raccolta di conferenze che la Montessori aveva tenuto negli anni Trenta e per la quale era stata anche candidata al Premio Nobel per la pace. Vorrei anche ricordare che, come collaboratore della “terza pagina” de “L’Osservatore Romano”, vi prestai attenzione alla Montessori e alla sua educazione alla pace.

Successivamente fui invitato a partecipare come relatore al Convegno internazionale su “Maria Montessori e il Design” organizzato al Teatro Valle di Chiaravalle dal locale Centro studi montessoriani, e parte della relazione fu pubblicata poi sulla rivista “Studium” di Roma.

Infine, vorrei ricordare che, a più riprese fui invitato a tenere lezioni a corsi montessoriani (ad Ancona e a Chiaravalle), e ogni volta era occasione per tornare a riflettere sulla Dottoressa e sulla sua eredità scientifica e filosofica.

13. Nativo di Chiaravalle fu anche **Vittorio Lanternari**, antropologo di livello nazionale e internazionale. Il suo inserimento in questa raccolta - come peraltro quello della Montessori e quello di Medi - potrebbe suscitare qualche perplessità, dal momento che questi tre autori sono noti rispettivamente come etnologo, come pedagogista e come fisico; dunque, tre scienziati in diversi ambiti; eppure li ho voluti inserire tra i pensatori marchigiani del ’900, in quanto sono convinto che, oltre alla loro competenza nei rispettivi campi e per la quale sono famosi, essi si configurano come portatori di una concezione dell’uomo e della vita, tanto che le loro ricerche

e riflessioni specifiche rifluiscono in una più ampia visione, per cui mi pare legittimo considerarli anche dei pensatori, da collocare accanto ad altri pensatori specificamente filosofici.

Nel caso di Lanternari, il mio interesse nei suoi confronti si legò al mio interesse per la religione, e Lanternari, pur privilegiando la dimensione storica e quella etnologica, fu studioso che alla religione riservò attenzione in una ottica non priva di valenze filosofiche in senso individuale e sociale.

14. Di **Enrico Medi** ebbi inizialmente a interessarmi per le sue idee pedagogiche, dovendo curare la voce che gli riservava la *Enciclopedia pedagogica* diretta da Mauro Laeng per l'editrice La Scuola di Brescia.

Poi allargai l'orizzonte in occasione degli inviti che, come direttore dell'Istituto superiore marchigiano di scienze religiose, ricevetti a tenere conversazioni su Medi agli incontri estivi a lui dedicati a Porto Recanati nel mese di agosto nella piazzetta adiacente alla Chiesa di San Giovanni in occasione delle feste patronali.

Anche come docente di storia del movimento cattolico all'Istituto superiore marchigiano di scienze religiose tenni presente Enrico Medi, assegnando una tesi su Medi per il magistero in scienze religiose. Seguì inoltre le pubblicazioni curate dalla Diocesi di Senigallia in riferimento al processo di beatificazione di Medi, collaborando pure a un fascicolo.

Infine, e soprattutto, fu in occasione delle celebrazioni per il centenario della nascita di Medi che ricevetti l'invito prima dal Comune di Belvedere Ostrense (sindaco Riccardo Piccioni) poi dal Comune di Porto Recanati (sindaco Rosanna Ubaldi) a essere relatore in due convegni organizzati per la ricorrenza, e in entrambi i casi mi occupai dell'umanesimo di Enrico Medi, evidenziando il collegamento che in esso si realizzava tra scienza, filosofia e religione.

Dunque, il mio interesse per Medi nacque nel contesto eccle-

siale e con riferimento alla mia formazione in Azione Cattolica e ad alcuni incarichi: quello di presidente diocesano di Ancona della Gioventù Italiana di Azione Cattolica (GIAC) e quello di docente dell'Istituto superiore marchigiano di scienze religiose "Redemptoris Mater" prima a Loreto poi ad Ancona (dove fui anche direttore). Così, Medi costituì inizialmente un riferimento importante quale figura di cattolico laico e successivamente un riferimento non meno importante quale espressione di un umanesimo che metteva in sinergia fede e ragione.

D'altra parte, come studioso di Maritain, mi risultavano interessanti l'esperienza e la riflessione di Enrico Medi che potevano essere lette come una personale forma di "umanesimo integrale".

Non solo: essendomi occupato anche del contributo dei parlamentari marchigiani alla elaborazione della Costituzione Italiana (sul tema l'Accademia marchigiana organizzò un convegno, i cui "atti" furono da me curati), venni a conoscenza di alcuni discorsi tenuti da Medi all'Assemblea Costituente prima e alla Camera dei Deputati poi.

Ancora: essendomi occupato della questione della pace (da Maritain alla Montessori), non potevo non incontrarmi con Enrico Medi, che sul tema ebbe a tornare a più riprese come istanza sottesa alla scienza, alla filosofia e alla religione e al loro rapporto, fecondo anche sotto questo profilo.

## NOTA SULL'AUTORE

Giancarlo Galeazzi è nato nel 1942 ad Ancona, dove risiede e opera (abitazione in via Tiziano 39 e studio in via Tiziano 49). È sposato con Anna Bettini da 45 anni; quattro i figli (Federica, Francesca, Fiorenza e Gabriele) e cinque i nipoti (Valerio e Giulia Perilli, Ginevra Virginia e Aurora Sofia Nocenti, e Alessandro Galeazzi).

Esattamente da cinquant'anni è presente nel campo dell'insegnamento, degli studi e della cultura. Dal 1964 (anno della sua laurea, conseguita all'Università di Roma) è **docente** di filosofia; dal 1965 è **operatore culturale** sia in ambito civile che ecclesiale; dal 1970 è **studioso** del personalismo filosofico e di personologia scientifica, impegnato in particolare negli studi maritainiani a livello nazionale e internazionale; è iscritto all'ordine dei **giornalisti**: dal 1985 nell'elenco speciale dei *direttori di periodici*, dal 1996 come *giornalista pubblicista*.

Ha ricevuto i seguenti **riconoscimenti**: nel 1979 il Ministro per i beni culturali e ambientali lo ha nominato *Socio effettivo dell'Istituto marchigiano Accademia di scienze lettere e arti* (di cui oggi è socio emerito); nel 1996 il Presidente della Repubblica italiana gli ha conferito il diploma di *Benemerito della scuola, della cultura e dell'arte*; nel 1997 gli è stato assegnato il *Premio della cultura della Presidenza del Consiglio dei Ministri*; nel 2006 è stato nominato membro del comitato d'onore del *Centro studi e ricerche di Pedagogia sociale Istituto nazionale Maritain* di Potenza; nel 2010 gli è stato conferito l'attestato di *Civica benemerita dal Comune di Ancona*; nel 2011 gli è stato consegnato l'attestato di *Merito dal Comune di Camerata Picena*; nel 2011 gli è stata conferita la *Cittadinanza onoraria dal Comune di Osimo*; nel 2014 è stato nominato Presidente onorario della *Società Filosofica Italiana di Ancona*; nel 2014 l'Accademia della Crescita di Offagna gli ha conferito l'onorificenza di *Cavaliere*; nel 2015 è stato nominato *socio corrispondente della Deputazione di Storia patria per le Marche*.

È stato tra i vincitori del *Premio Silarus* e del *Premio Crocioni* per la

saggistica. Il volume *I cattolici e la lotta all'antisemitismo*, da lui curato per l'Istituto italiano Maritain, ha vinto il *Premio Capri*.

Ha tenuto la **cattedra** di filosofia e storia al *Liceo scientifico* statale "Savoia" di Ancona, e, come docente a contratto, **insegnamenti** all'*Università di Urbino* (Facoltà di Scienze della formazione prima e Facoltà di Sociologia poi); ha tenuto anche seminari all'*Università Politecnica della Marche* (per i Dottorandi dell'Ateneo); è stato docente stabile (oggi docente emerito) di Filosofia all'Istituto teologico marchigiano prima e all'Istituto superiore di scienze religiose poi, rispettivamente aggregato e collegato alla Facoltà teologica della *Pontificia Università Lateranense*.

È stato direttore di **istituti di formazione** di Ancona: dell'*Istituto superiore marchigiano di scienze religiose "Redemptoris Mater"*, e dell'*Istituto superiore di scienze religiose "Lumen Gentium"*. È direttore della *Scuola di alta formazione etico-politica*.

È stato fondatore e dirigente di **istituzioni filosofiche**: presidente della *Società Filosofica Italiana* di Ancona di cui è oggi presidente onorario; segretario generale aggiunto del *Centro di filosofia preplatonica "Rodolfo Mondolfo"* di Ancona; direttore del *Centro di pedagogia dei diritti umani e della pace "Maria Montessori"* di Ancona.

È stato dirigente o consulente di diverse **istituzioni culturali**: membro dell'Istituto superiore di ricerca e formazione dell'*Opera Nazionale Montessori* di Roma; membro del comitato tecnico-scientifico dell'*Istituto Regionale di Ricerca Educativa* delle Marche; membro del consiglio direttivo della *Biblioteca comunale* di Ancona; presidente della *Società Dante Alighieri* di Ancona, e della *Association Européenne des Enseignants* di Ancona; membro del Comitato per il *Servizio radiotelevisivo delle Marche*; membro del consiglio scientifico e direttivo dell'*Istituto europeo di cultura germanica* di Ancona; vice presidente dell'*Editrice La Lucerna* di Ancona; membro (in rappresentanza della Regione Marche) del consiglio di amministrazione della *Fondazione Le città del Teatro*; membro del consiglio direttivo della *Galleria d'arte*

Puccini di Ancona e della *Associazione Marchigiana Iniziative Artistiche*.

È membro del comitato scientifico del *Centro studi lauretani*; è vice presidente del *Centro studi e documentazione "San Giuseppe da Copertino"* di Osimo; è referente regionale per le Marche del *Progetto culturale della Chiesa italiana*.

È stato membro della **giuria** della Biennale d'arte *Premio Marche*; vice presidente del *Premio Letteratura ed età evolutiva*; membro della giuria del *Premio letterario Varano*.

È stato fondatore e dirigente di **istituti maritainiani**: presidente del *Circolo culturale "Jacques Maritain"* di Ancona (di cui è oggi presidente onorario); segretario generale aggiunto dell'*Istituto internazionale "Jacques Maritain"* di Roma; membro del consiglio direttivo dell'*Istituto italiano "Jacques Maritain"* di Roma; segretario generale prima e vice presidente poi dell'*Istituto marchigiano "Jacques Maritain"* di Ancona; è stato membro dei consigli scientifici degli *Istituti maritainiani*: internazionale, italiano e marchigiano.

Ha ideato e coordina le seguenti **rassegne filosofiche**: per il Comune di Ancona: *Le parole della filosofia*, *Le ragioni della parola*, *Libri per pensare*, e *La filosofia nella città*; per il Comune di Falconara Marittima: *Nel giardino del pensiero*, *Tra letteratura e filosofia*; per il Comune di Camerata Picena: *A confronto*; per la Prefettura di Ancona e per l'Assemblea legislativa delle Marche: *L'Italia del pensiero*, e *Le Marche del pensiero*. È direttore scientifico del *Festival del pensiero plurale* di Ancona. Fa parte del consiglio scientifico di due **festival culturali**: il *Festival Adriatico/Mediterraneo* e il *Festival Cinematica. Immagine in movimento*. È coordinatore del Festival *Le giornate dell'anima* di Ancona-Osimo.

Ha collaborato a oltre cento **riviste** culturali e scientifiche, e ha tenuto o tiene la direzione o condirezione o redazione delle riviste *Notes et documents pour une recherche personnaliste*, *La fede e i giorni*, *Quaderni marchigiani di cultura*, *Quaderni di scienze religiose*, *Sacramentaria e Scienze religiose*, *Studia Picena*, *Prospettiva Persona*. È stato

membro del consiglio scientifico delle riviste *Educazione e scuola*, *Vita dell'infanzia*, *Oltre il chiostro*. Ha collaborato alla pagina culturale dei seguenti **quotidiani**: *Corriere Adriatico*, *Avvenire*, *Il Popolo* e per lunghi anni, *L'Osservatore Romano*.

Ha al suo attivo la pubblicazione di oltre cinquanta **volumi** monografici e collettanei tra cui *Personalismo* (ed. Bibliografica) e *Maritain un filosofo per il nostro tempo* (ed. Massimo). Ha curato la traduzione italiana di alcune opere di Jacques Maritain: *Cultura e libertà* (ed. Boni), *La persona umana e l'impegno nella storia* (ed. La Locusta), *Georges Rouault* (ed. La Locusta), *Per una filosofia dell'educazione* (ed. La Scuola). Alcuni suoi scritti sono stati tradotti in francese, inglese, tedesco, portoghese e spagnolo.

## Indice

<i>Presentazione</i> (Vittoriano Solazzi) .....	5
<i>Premessa</i> : Pensatori marchigiani, una eccellenza culturale (Giancarlo Galeazzi) .....	9
Note sui testi .....	19

### *Parte prima: Saggi su pensatori marchigiani del '900* **FORME DI UMANESIMO**

#### *Introduzione*

La filosofia tra storia e geografia.....	26
--	----

#### *La filosofia tra religione e antropologia*

##### **Umberto Antonio Padovani**

La filosofia della religione in Umberto Antonio Padovani .....	39
--	----

##### **Italo Mancini**

Italo Mancini: una filosofia ermeneutica

per un cristianesimo aperto .....	49
-----------------------------------	----

Il personalismo ermeneutico di Italo Mancini.....	57
---	----

Italo Mancini: cristianesimo tra religione e società.....	65
---	----

Spunti da <i>Tre follie</i> di Italo Mancini: Esserci oggi.....	83
---	----

La questione antropologica in Italo Mancini.....	89
--	----

Italo Mancini: filosofia e nuova evangelizzazione .....	103
---	-----

##### **Enrico Garulli**

Enrico Garulli e gli studi epistemologici del '900 .....	115
--	-----

#### *La filosofia tra politica ed economia*

##### **Rodolfo Mondolfo**

Filosofia e solidarietà in Rodolfo Mondolfo .....	129
---	-----

<b>Bruno Leoni</b>	
Economia, etica e Bruno Leoni.....	136
Liberalismo, bene comune e Bruno Leoni .....	154

*La filosofia tra educazione e scienza*

**Maria Montessori**

Maria Montessori: educazione cosmica per un nuovo umanesimo.....	191
Il seme della conoscenza nel pensiero di Maria Montessori .....	200
Il valore della bellezza nell’opera di Maria Montessori .....	208
Maria Montessori per una filosofia dell’educazione interculturale.....	222
L’educazione “arma della pace” in Maria Montessori.....	237

**Enrico Medi**

La valenza ambientale della scienza secondo Enrico Medi.....	242
Enrico Medi, tra rigore e responsabilità .....	249
Enrico Medi: per un umanesimo sinergico .....	261
Le idee pedagogiche di Enrico Medi .....	271

*Parte seconda: Schede su pensatori marchigiani del ’900*

**ITINERARI DI PENSIERO**

*Provincia di Ancona*

Gallo Galli .....	279
Vittorio Lanternari .....	285
Bruno Leoni.....	288
Rodolfo Mondolfo .....	297
Maria Montessori .....	304
Enzo Paci .....	319
Umberto Antonio Padovani.....	327

*Provincia di Pesaro Urbino*

Enrico Garulli .....	337
Italo Mancini .....	342
Paolo Rossi .....	354

*Provincia di Macerata*

Emilio Betti.....	360
Enrico Medi.....	365
Giuseppe Tucci.....	371

*Provincia di Ascoli Piceno*

Elio Matassi.....	379
Conclusione .....	383
<i>Nota sull'autore</i> .....	404

# QUADERNI DEL CONSIGLIO REGIONALE DELLE MARCHE

ANNO XX - N. 197 - novembre 2015  
Periodico mensile  
Reg. Trib. Ancona n. 18/96 del 28/5/1996

## **Direttore**

*Antonio Mastrovincenzo*

## **Comitato di direzione**

*Renato Claudio Minardi  
Marzia Malaigja*

## **Direttore responsabile**

*Carlo Emanuele Bugatti*

## **Redazione, composizione, grafica e realizzazione editoriale**

Struttura Informazione e Comunicazione  
dell'Assemblea legislativa  
*Maurizio Toccaceli*

Piazza Cavour, 23, Ancona  
Tel. 071/2298295  
[ufficiostampa@consiglio.marche.it](mailto:ufficiostampa@consiglio.marche.it)

## **Stampa**

Centro Stampa digitale dell'Assemblea legislativa, Ancona



QUADERNI  
DEL CONSIGLIO  
REGIONALE  
DELLE MARCHE

ANNO XX - N. 197 novembre 2015

Periodico mensile

Reg. Trib. Ancona n. 18/96 del 28/5/1996

Spedizione in abb. post. 70%

Div. Corr. D.C.I. Ancona

ISSN 1721-5269

**Direttore** *Antonio Mastrovincenzo*

**Comitato di direzione**

*Renato Claudio Minardi, Marzia Malaigia*

**Direttore responsabile**

*Carlo Emanuele Bugatti*

**Redazione** *Via Oberdan, 1*

*Ancona Tel. 071/2298295*

**Stampa** *Centro Stampa digitale*

*dell'Assemblea legislativa*

*delle Marche, Ancona*

197