



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
DI SALERNO

STUDI UMANISTICI

Due storicismi a confronto

**Le prospettive di Giuseppe Cacciatore
e Giuseppe Cantillo**

A cura di
Clementina Cantillo

Collana Scientifica dell'Università di Salerno

Studi umanistici

**Due storicismi a confronto.
Le prospettive di Giuseppe Cacciatore
e Giuseppe Cantillo**

a cura di
Clementina Cantillo

Ledizioni

© 2026 Ledizioni LediPublishing
Via Boselli, 10 – 20136 Milano – Italy
www.ledizioni.it
info@ledizioni.it

Due storicismi a confronto. Le prospettive di Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo
A cura di Clementina Cantillo

Prima edizione: Marzo 2026

ISBN cartaceo: 9791256006236
ISBN eBook: 9791256006243
ISBN PDF Open Access: 9791256006250

Copertina e progetto grafico: ufficio grafico Ledizioni

Informazioni sul catalogo e sulle ristampe: www.ledizioni.it

Le riproduzioni a uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da Ledizioni.

Indice

Due storicismi a confronto <i>Clementina Cantillo</i>	9
Sine Titolo <i>Fulvio Tessitore</i>	13
Introduzione <i>Alfonso Andria</i>	15
Storicismo esistenziale e fondazione dell'etica in Giuseppe Cantillo <i>Mariafilomena Anzalone</i>	19
Quattro mani per una sola voce. Quando ricordare significa saper dirimere il debito dall'affinità <i>Rossella Bonito Oliva</i>	29
Identità e culture tra etica e storia <i>Raffaele Carbone</i>	37
Giuseppe Cacciatore: filosofia e vita <i>Giuseppe D'Alessandro</i>	45
I presupposti storico-concettuali della filosofia interculturale di Giuseppe Cacciatore. Una nota <i>Giuseppe D'Anna</i>	51
Le radici storiche ed esistenziali dell'etica nel pensiero di Giuseppe Cantillo <i>Francesco Miano</i>	59
Filosofia, storia e impegno civile nel pensiero di Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo <i>Stefania Tarantino</i>	67
Appendice	
Genesi, crisi e trasformazioni della filosofia civile italiana <i>Giuseppe Cacciatore</i>	77
Il sacro in <i>Paura della libertà</i> <i>Giuseppe Cantillo</i>	85

Due storicismi a confronto*

Clementina Cantillo

È sempre difficile, in generale, comprimere nella forma del ricordo – sia pure doveroso, sentito e condiviso, come in questo caso – la complessità della figura di chi ne è oggetto. Ma lo è tanto di più quando l’omaggio e l’esercizio del ricordo riguardano due personalità di studiosi e intellettuali dello spessore scientifico e umano di Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo.

Uniti dall’esperienza di ricerca, decisiva per entrambi, presso la “Scuola napoletana” e, poi, dalla lunga docenza alla Federico II, Cacciatore e Cantillo hanno costruito itinerari di pensiero autonomi: il primo nella direzione di uno storicismo “critico-problematico”, più vicino alle posizioni del maestro Fulvio Tessitore; il secondo nella declinazione dello storicismo in senso esistenziale, in cui ha agito fortemente il magistero di Aldo Masullo. Gli stretti vincoli scientifici e di amicizia li hanno spesso portati, però, a intrecciare il loro lavoro di ricerca anche con pubblicazioni “a quattro mani”. *A quattro mani. Saggi di filosofia e storia della filosofia* è, per l’appunto, il titolo di un volume, fortemente voluto da Cacciatore, a cura di Maurizio Martirano, edito nel 2010 per le Edizioni Marte (Salerno) in occasione dei settant’anni di Cantillo. Il volume raccoglie alcuni significativi contributi scritti a doppia firma dai due studiosi e dedicati a temi legati allo *Historismus*, così come alla fenomenologia e all’esistenzialismo. Non casualmente, proprio questo libro è stato esplicitamente citato da Cantillo in una sua intervista pubblicata sul «Bollettino della Società Filosofica Italiana» (n. 239, 2023) per ricordare, dopo la scomparsa di Cacciatore, «il lungo tratto» di vita accademica e scientifica svolto in comune. Un’intervista particolarmente significativa, perché, poco dopo averla rilasciata, anch’egli sarebbe mancato. Senza entrare nel merito del volume, il succedersi dei saggi, in cui l’argomentazione si nutre della discussione intorno a filosofi come Vico, Dilthey, Troeltsch, Spengler ma anche Abbagnano e Paci, delinea in maniera chiara, come si diceva, il tratto di una consonanza non occasionale di sensibilità e di lavoro, pur nelle differenti fisionomie e inclinazioni intellettuali. Non è questa la sede per approfondire aspetti che saranno affrontati nei saggi che qui si possono leggere. Tuttavia, non posso esimermi dal mettere in luce quella che può essere considerata una “cifra” unitaria generale delle loro ricerche.

* Si raccolgono nel presente volume gli interventi tenuti in occasione della Giornata di studi *Due storicismi a confronto. In ricordo di Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo*, svoltasi presso l’Università degli Studi di Salerno il 20 maggio 2024.

Mi riferisco al profondo interesse per la sfera dell’“umano” nelle sue differenti declinazioni: nelle genealogie, nei destini, nelle forme della vita singolare e associata, individuale e collettiva. Il termine interesse è qui da intendersi nel senso di “essere in”, “essere con”, nella direzione, cioè, della coniugazione della riflessione storico-teorica e dell’impegno pratico-civile. Si tratta di una dimensione veramente centrale nella produzione scientifica di entrambi, riconosciuta e apprezzata in ambito nazionale e internazionale, ma anche nella comune passione politica, che li ha portati a ricoprire incarichi di rilievo nell’amministrazione pubblica oltre che nella vita culturale della Città di Salerno. A proposito di entrambi si potrebbe parlare di un impegno scientifico “militante”, alimentato da una sensibilità vivissima per il presente. Non, però, un presente considerato nella sua immediatezza, bensì letto e interpretato a partire dal nesso dinamico di passato, presente e futuro, dal quale, solamente, può emergere un “senso” coerente che, al di là di ogni necessitante assolutizzazione unilaterale, consente – per dirla con Karl Jaspers – di sottrarre la vita all’angustia del «breve termine» e al recinto della privatezza, ricollegandola alla tradizione da cui è stata formata e aprendola alla dimensione del futuro e dell’“oltre”. È a partire da tale connessione dinamica che si delinea chiaramente anche il legame che costitutivamente unisce, nella prospettiva dei due studiosi, storia, esistenza ed etica. Uno “storicismo”, dunque, che, al di là di ogni forma di riduzione metodologista, mette in relazione conoscenza storica e coscienza morale aprendosi, in ciò, alla possibilità di costruzione di un progetto utopico nel senso indicato da Ernst Bloch, autore amato e frequentato da entrambi.

Ma meglio e più approfonditamente si dirà nei saggi che compongono il volume, ad opera di colleghi e studiosi che sono stati allievi diretti dell’uno o dell’altro e che, in alcuni casi, hanno condiviso con entrambi “tratti” del loro percorso accademico. È stata una scelta precisa, già a proposito della giornata di studio tenutasi all’Università di Salerno il 20 maggio 2024, da cui trae origine il presente volume, *Due storicismi a confronto: in ricordo di Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo*. Una scelta dettata in primo luogo dalla volontà di dare vita a un’occasione in cui l’esigenza di tenere viva la memoria non cedesse a tonalità retoriche ma, fuori da ogni pretesa di esaustività, scaturisse direttamente da una pratica filosofica condivisa e sedimentata nel corso del tempo e delle esperienze comuni.

Ciascuno si renderà direttamente conto della profondità dei sentimenti di affettuosità e di stima intellettuale e umana da parte di autorevolissimi rappresentanti della vita accademica e istituzionale, come Fulvio Tessitore e Alfonso Andria.

L’importanza dell’evento in ricordo dei due studiosi è stata ulteriormente testimoniata dalle parole introduttive, formulate in occasione della giornata in loro onore, dai Direttori dei Dipartimenti che hanno convintamente sostenuto l’iniziativa: Paola Aiello (DISUFF, rappresentata dal Vicario Carmelo Colangelo), Luca

Cerchiai (DISPAC), Virgilio d'Antonio (DSPC, oggi Magnifico Rettore dell'Università degli Studi di Salerno), Carmine Pinto (DIPSUM). Tutti hanno, infatti, messo in luce la rilevanza delle figure di Cacciatore e Cantillo esprimendo la loro gratitudine per l'apporto da essi offerto alla ricerca scientifica e alla vita accademica salernitana – entrambi hanno insegnato a Salerno all'inizio della loro carriera – e in generale.

Tanti sono stati, poi, gli amici e i colleghi che sono intervenuti o hanno comunicato la loro vicinanza e partecipazione all'iniziativa, la cui rilevanza istituzionale è sottolineata dall'accoglimento di questo volume nella collana di Ateneo. Alla Commissione, alle colleghe e ai colleghi, in particolare a Mauro Menichetti e Filippo Fimiani, va il mio sincero ringraziamento., che mi fa piacere esprimere nella forma di un affettuoso ricordo anche a Mariagiovanna Riitano, allora Direttrice del Centro di Studi sull'Appennino meridionale, che ha generosamente ospitato l'iniziativa.

La giornata di studi non sarebbe stata possibile senza l'impegno e la forte volontà di Maurizio Martirano e Fortunato Maria Cacciatore, ai quali si deve anche il primo impulso che ha dato avvio all'organizzazione.

Purtroppo, appena completato questo volume, Fortunato Cacciatore è stato prematuramente strappato alla vita da una malattia tanto subdola quanto inesorabile. Nel mese di maggio, in occasione della giornata di studi, nulla lasciava presagire la tragedia che invece era alle porte. Fortunato vi partecipò, insieme con il fratello Roberto, e prese la parola sottolineando l'importanza della coltivazione della memoria e la forza rara di un pensare "in comune", anche nelle divergenze; un pensare al quale fin da ragazzo egli stesso si era costantemente esercitato, con l'uno e con l'altro.

Sine Titolo

Fulvio Tessitore

Chiedere a me di intervenire in occasione del ricordo di Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo significa in realtà chiedermi di riflettere su rapporti che sono stati determinanti nella mia ormai lunga vita di ricercatore. Se consentite dunque che io dica qualche cosa, non potrà che essere una cosa di natura personale. Non saprei dirla in altro modo poiché si tratta di rapporti antichi, intensi, durati un'intera vita.

Non c'è da nascondersi, tutti i professori universitari pensano a quando dovranno essere commemorati. Io mi compiacevo molto nel pensare che mi sarebbero toccati dei lucidi e grandi interpreti come Cacciatore e Cantillo. Non avrei mai creduto che sarebbe dovuto toccare a me, invece, ricordare loro. Entrambi erano di temperamento profondamente diverso dal mio, sia pure per scelta etica e politica. Nonostante ciò, quanto più eravamo distanti nella nostra autonomia di pensiero, tanto più riuscivamo ad essere profondamente vicini, nel rispetto dell'alterità che ha sempre contraddistinto Cacciatore e Cantillo nei confronti del maestro e amico, che credo io abbia ricambiato.

Entrambi erano eccellenti esemplari di ciò che può essere definita un'autentica personalità di studioso, perché non hanno mai studiato avvertendo in qualche modo il dovere di farlo, ma perché lo studio era profondamente connaturato nella loro ricerca perenne, diciamo così, di una chiave interpretativa della nostra esistenza.

Tutti quanti noi crediamo di sapere conoscere e interpretare la complessità della vita. Non è così, in modo particolare, poi, quando la vita è una vita così intensa come sono state quelle di Cacciatore e Cantillo, che hanno saputo riflettere su di essa pur coniugandola con una grande semplicità esistenziale. Io ricordo i molti anni passati con loro, in cui non è mai vacillata l'amicizia e, per mia parte, il sentire di poter sempre far affidamento su di loro. Il mio Maestro, Pietro Piovani, soleva dire che per realizzare qualcosa è sempre necessaria "la forza delle idee e gli uomini di buona volontà". Ebbene, ricordo che negli anni in cui ho ricoperto il ruolo di Rettore dell'Università di Napoli Federico II, di certo i più intensi della mia vita universitaria, ho sempre potuto confidare nella comprensione degli Amici più cari, che sono quelli ai quali si chiedono, in certi momenti, i maggiori sacrifici e la maggiore capacità di sopportazione. Posso dire, senza alcun timore di smentita,

che Cacciatore e Cantillo sono stati tra coloro che di più hanno sopportato e sacrificato, dimostrando la più autentica amicizia nei miei confronti.

Il ricordo della strada percorsa insieme resta indelebile in me, tra i più importanti che ho. E loro, senza alcun dubbio, sono state e rimarranno sempre tra le persone più care che io abbia mai avuto.

Introduzione

Alfonso Andria

Considero un grande privilegio essere stato chiamato da Clementina Cantillo e Maurizio Martirano, che vivamente ringrazio, a introdurre il convegno “Due storicismi a confronto”, attraverso cui l’Università di Salerno rende omaggio ai professori Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo. Sono ancor più onorato perché divido tale compito con il Rettore Emerito dell’Università degli Studi di Napoli “Federico II”, professore Fulvio Tessitore. Alla sua scuola entrambi, Peppino e Pino, iniziarono a Salerno presso la facoltà di Magistero il percorso accademico. Nella nostra città e nel Salernitano si avviarono all’impegno politico nel PCI, da sempre protagonisti di iniziative culturali e protesi nel servizio al territorio, più tardi anche attraverso le istituzioni locali: assessori al Comune di Salerno, sebbene in periodi differenti.

E, lo dico subito, sono anche emotivamente coinvolto perché la meritoria iniziativa dell’Ateneo salernitano è tesa a rendere un tributo a due eminenti personalità del mondo accademico, due studiosi rigorosi che hanno dato molto alla ricerca e alla speculazione teorica nelle discipline d’interesse, come attestano i rispettivi *curricula* e le innumerevoli pubblicazioni che li hanno accreditati in Italia e all’estero. Ma, per me, amici cari, con entrambi avendo intrattenuto da tempo immemore rapporti forti sul piano umano e pacati sotto il profilo istituzionale e politico: di qui il coinvolgimento emotivo cui facevo cenno!

Come accade spesso tra famiglie radicate nelle piccole città, Peppino, Pino e io ci conoscevamo da sempre, prima che ci ritrovassimo con Cacciatore a metà degli anni Ottanta in seno al Consiglio comunale di Salerno: io nella maggioranza e lui all’opposizione, quando era sindaco Michele Scozia (1985-1987).

I ruoli poi si invertirono, a seguito di un ‘ribaltone’ *ante litteram*: venne eletto Sindaco Vincenzo Giordano e Peppino fu chiamato in Giunta come Assessore allo spettacolo. Proseguì e si intensificò un periodo di notevole attività culturale, durante il quale lavorammo insieme, proficuamente. Al di là del distinguo politico nell’assise cittadina, ero già da circa quindici anni in servizio presso l’Ente provinciale per il turismo di Salerno che, nell’assolvimento dei compiti d’istituto, frequentemente affiancava l’Amministrazione del capoluogo, in particolare nel settore della promozione turistica e delle manifestazioni.

La collaborazione proseguì anche dopo la mia elezione alla Presidenza della Provincia di Salerno durante entrambi i mandati (1995-2004) e si alimentò intorno ad attività culturali di rilevante significato. Ci incontrammo subito a Vatolla, luogo vichiano, in occasione di un convegno al quale parteciparono il professor Fulvio Tessitore, Rettore dell'Università di Napoli Federico II, la stessa in cui Cacciatore era da anni ordinario di Storia della filosofia, l'avvocato Gerardo Marotta, presidente dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, e altri studiosi. Nella circostanza disposi *ad horas*, su voto unanime della Giunta, un adeguato finanziamento della Provincia per il restauro e la restituzione alla pubblica fruizione di Palazzo De Vargas.

Del Premio internazionale di saggistica "Salvatore Valitutti", oltre che il presidente della giuria, Giuseppe Cacciatore era l'anima scientifica. Fu grazie al prestigio di cui godeva se – prima a Bellosguardo, luogo natale di Valitutti, e poi a Salerno, dove dopo alcuni anni trasferimmo l'iniziativa – si concentrarono, negli anni, studiosi e intellettuali del calibro di Gabriele De Rosa, Antimo Negri, Fulvio Tessitore, lo stesso Giuseppe Cantillo, Paolo Prodi, Antonio Ghirelli, Giovanni Russo, Gaetano Quagliariello, Aurelio Musi, Pasquale Villani e tanti altri. Scrupoloso e impeccabile curatore degli annuali appuntamenti era il dottor Renato Cangiano, alto dirigente della Provincia e direttore del Centro studi Valitutti allocato presso la Biblioteca provinciale.

Nominato nel 2007 Accademico dei Lincei, Cacciatore fu in epoca più recente insignito dell'onorificenza di Ufficiale al Merito della Repubblica Italiana dal Presidente Mattarella.

Anni dopo lui ed io ci trovammo ancora quali componenti il Consiglio d'indirizzo della Fondazione Ravello e nel triennio 2010-2013 egli fu membro del Comitato scientifico del Centro Universitario Europeo per i Beni Culturali, che tuttora presiedo.

Pino Cantillo, al pari di Peppino Cacciatore, non si sottrasse mai dal dare un contributo al territorio e così per ben dieci anni, dal 1996 al 2006, presiedette la Fondazione "Filiberto e Bianca Menna – Centro Studi d'Arte Contemporanea", con sede a Salerno.

A Pino Cantillo era molto legata fin da bambina mia moglie, Nerella Apicella: per un lungo periodo, infatti, le rispettive famiglie di origine abitarono sullo stesso pianerottolo di un palazzo in via San Gregorio VII. Più tardi avrei conosciuto e poi frequentato Pino anch'io, intrecciando tante belle occasioni d'incontro e di collaborazione a partire proprio dal Premio Valitutti, e poi dalla comune militanza nel Partito Democratico. Ma avevamo consuetudine di rapporti già dai primi anni Novanta, quando egli ebbe un'esperienza assessorile con delega alla Cultura nella

Giunta De Luca al Comune di Salerno, da cui si disimpegnò in brevissimo tempo per palesi divergenze di vedute!

Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo: rigorosi intellettuali, studiosi raffinati, docenti universitari di altissimo rango, che si rallegrano ciascuno dei successi dell'altro: due percorsi per larga parte paralleli, da Salerno a Napoli, dal Magistero e dall'Università degli Studi di Salerno, alla Federico II di Napoli, accompagnati e accolti da Fulvio Tessitore, maestro di Cacciatore ordinario di Storia della Filosofia; mentre Cantillo, ordinario di Filosofia teoretica, fu allievo di Aldo Masullo; due colleghi/amici che parlano bene l'uno dell'altro e ne scrivono, come poi avremmo letto nell'intervista di Gianmaria Avellino a Pino in ricordo di Peppino.

Qui in questo Ateneo, Rettore Aurelio Tommasetti, fu conferita a Peppino Cacciatore la laurea *honoris causa* in Scienze pedagogiche.

Due illustri salernitani, che hanno dato lustro alla città natale! Due Maestri, due amici che ci hanno lasciato in così rapida e dolorosa successione: il 2 marzo 2023 Cacciatore, il 13 aprile dello stesso anno Cantillo.

Non è mio compito – non ne sarei all'altezza – tracciare un profilo o soffermarmi su questioni di contenuto e di merito della loro elaborazione dottrinale e scientifica: lo faranno i loro colleghi che qui sono convenuti per questa particolare occasione voluta dalla nostra Università, nella quale, da epoca ancora pionieristica e non certo avvalendosi del supporto strutturale e logistico di oggi, essi hanno operato nel decennio 1970-1980.

Lo fece nella città capoluogo il professor Matteo Lorito, Rettore Magnifico della Federico II, al Salone di rappresentanza “Girolamo Bottiglieri” di Palazzo Sant'Agostino, sede istituzionale della Provincia (1° dicembre del 2023), presentando con Alfonso Conte e con Pino Acocella – altro insigne accademico prima nel nostro Ateneo salernitano, poi per lunghi anni alla Federico II, oggi Rettore della Università “Giustino Fortunato” in Benevento – il volume *Giuseppe Cacciatore. Una vita di studi, di impegno, di passione* a cura di Michela Sessa per la Società Salernitana di Storia Patria, Francesco D'Amato editore. Ebbi modo di accompagnare lo sforzo organizzativo della già citata dottoressa Sessa e del professor Conte, quest'ultimo succeduto a Peppino Cacciatore alla presidenza della Società Salernitana di Storia Patria, ma non fui presente all'evento: nella notte del 1° dicembre era mancato un altro grande amico con il quale Peppino e Pino avevano da sempre sodalizio: mio fratello Pasquale!

Un antico legame di salda amicizia univa e unisce le nostre famiglie di origine e attuali. Un particolare abbraccio a Paola Volpe Cacciatore, per lunghi anni ordinaria di Letteratura greca presso l'Ateneo salernitano. Sono qui presenti e li saluto in un unico abbraccio i figli Fortunato, professore associato presso l'Università

della Calabria, e Roberto, architetto; la professoressa Lucia Di Leo Cantillo e i figlioli, ingegnere Andrea e professoressa Raffaella.

Ancora grazie dell'invito a Clementina Cantillo, a Maurizio Martirano e a Fortunato Cacciatore, che hanno curato e condotto l'evento, ai direttori dei dipartimenti che l'hanno patrocinato.

Autorevolmente accreditati ben oltre i confini nazionali, destinatari di prestigiosi riconoscimenti accademici e civili in Italia, Cacciatore e Cantillo hanno rappresentato e rappresentano motivo di vanto per la comunità accademica nazionale e per i territori d'origine. Il loro sodalizio fu esemplare non solo sotto il profilo politico ma anche umano. Due studiosi che seppero utilizzare il potente strumento dei maestri: la dottrina. Coautori di una pubblicazione dal titolo eloquente: *A quattro mani. Saggi di filosofia e storia della filosofia*, a cura di Maurizio Martirano (Ed. Marte 2010); insieme si sono occupati della diffusione degli studi vichiani in Germania.

Innanzitutto amici, con percorsi paralleli, così diversi fisicamente come pure per temperamento: estroverso e più incline alla battuta ironica Peppino con la sua voce roboante; schivo e riservato Pino, dotato di un *humor* un po' sornione!

Appunto molto diversi tra loro, eppure... così uguali!

Storicismo esistenziale e fondazione dell'etica in Giuseppe Cantillo

Mariafilomena Anzalone

1. In una recensione al volume *Le forme dell'umano. Studi su Hegel*, Giuseppe Cacciatore fa notare come i contributi hegeliani di Cantillo possano essere considerati «coerenti espressioni di una complessiva posizione riconducibile ad una delle possibili riformulazioni dello storicismo contemporaneo»¹. Tale riformulazione, a cui lo stesso Cantillo attribuisce il nome di «storicismo esistenziale»², viene così caratterizzata da Cacciatore: «Lo “storicismo esistenziale” [...] rivela la sua base teoretica [...] nel convincimento che si possa ancora perseguire un compito eminentemente filosofico. Tale compito [...] può individuarsi in una dimensione della ricerca filosofica che sappia mantenere insieme, da un lato, la “riflessione metodica sull'esperienza e sulle forme dei saperi positivi (innanzitutto della storia e della sua scienza)”, e dall'altro, il continuo ripensamento critico di ciò che da sempre caratterizza “l'elemento metafisico del nostro vivere”, il senso dell'essere, il suo fondamento, il suo relazionarsi ai valori, il suo costituirsi come limite invalicabile e pur sempre pensabile della storicità e temporalità dell'esistenza»³.

Queste parole delineano con estrema chiarezza non solo il modo in cui Cantillo ha originalmente ripensato la tradizione dello storicismo, ma come, in questo ripensamento, lo abbia inteso in un duplice quanto unitario significato. Il primo è quello per cui lo storicismo si caratterizza come riflessione critica sui saperi che riguardano l'essere umano che vive in uno spazio e un tempo determinati, in un'epoca e in una società i cui caratteri vanno considerati nella loro specificità; il secondo è quello per cui lo storicismo s'interroga sul senso, il valore e il fine dell'esistenza umana. Proprio questa domanda, però, secondo Cantillo, eccede un'analisi puramente storica delle forme ed epoche storiche della vita individuale e comunitaria, per aprire questioni di stampo metafisico, imprimendo, nel contempo, allo storicismo, *naturaliter* o quasi, una declinazione in senso esistenziale.

1 G. Cacciatore, *La calma inquieta del sapere*, in G. Cacciatore-G. Cantillo, *A quattro mani. Saggi di filosofia e storia della filosofia*, a cura di M. Martirano, Edizioni Marte, Salerno, 2010, p. 207.

2 G. Cantillo, *L'eccedenza del passato: per uno storicismo esistenziale*, Morano, Napoli, 1993. Come Cantillo afferma in più occasioni, sotto tale “etichetta” può essere anche ricondotto il peculiare storicismo di Pietro Piovani, che lo ha profondamente influenzato.

3 G. Cacciatore, *La calma inquieta del sapere*, cit., p. 209.

Il modo duplice in cui Cantillo intende lo storicismo, configurandolo nei termini di uno storicismo esistenziale, appare profondamente radicato nell'esigenza di scongiurare un altrettanto duplice pericolo. Il primo è quello di rinchiudere il problema della vita umana individuale e sociale in un sistema che perda di vista il blochiano *multiversum* delle forme teoriche e pratiche, individuali e collettive, varie e diverse, con cui il genere umano si realizza nel tempo, sicché ogni epoca e popolo ha la sua peculiare identità e fisionomia. Il secondo è quello, speculare, ma ugualmente grave, di scadere in un modo di intendere la storicità di idee, culture, civiltà, come qualcosa che le sottrae al giudizio di valore. È questo, chiaramente, il limite di uno storicismo che, elevando ad assoluto il mondo culturale di ogni epoca storica, rischia di scadere in un relativismo, a sua volta, anticamera o espressione mal dissimulata del nichilismo sia teorico che pratico. Di qui la tendenza, così attuale nel Novecento, a mettere «radicalmente in questione la stessa possibilità di giustificare norme e valori», sulla base della constatazione della loro «diversità»⁴. A tale tendenza Cantillo ha contrapposto la necessità di impegnarsi in una «fondazione razionale dell'etica» a cui ha dedicato buona parte del suo itinerario di pensiero e di ricerca.

Nelle pagine che seguono, senza pretendere di offrirne una visione esaustiva, ripercorrerò alcuni snodi della riflessione morale portata avanti da Cantillo nell'orizzonte del suo storicismo esistenziale, con l'obiettivo esplicito di reagire, contrastandole, alle derive nichiliste della nostra epoca.

2. In *Natura umana e senso della storia* Cantillo offre una lucida enunciazione dell'intuizione fondamentale da cui muove il suo discorso sull'essere umano e la storia allorché rileva che il rapporto tra essere umano e storia deve dar luogo alla «ricerca della “congenerità” della natura umana eccedente rispetto alle individuali formazioni della vita storica»⁵.

In quest'ottica, afferma di aver declinato la storicità in relazione a «tre nuclei problematici principali [...] nei quali la riflessione sulla storia incrocia la riflessione sull'esistente: una ontologia critica dell'umano; il nesso tra etica e storia dove l'eticità si configura come fondazione dell'eticità individuale e insieme progetto critico dell'agire politico; e, infine, le possibili implicazioni dell'esistenza storica costitutivamente segnata dal desiderio dell'assoluto»⁶.

4 G. Cantillo, *Persona e società tra etica e teodicea sociale, Saggio su Rosmini*, Napoli, Luciano, 1999, p. 19.

5 G. Cantillo, *Natura umana e senso della storia. Studi di storia della filosofia*, Napoli, Luciano, 2005, p. 10. In questo concetto si può scorgere la ripresa di un'indicazione di matrice diltheyana: cfr. W. Dilthey, *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in Id., *Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Torino, Einaudi, 1953, pp. 227-228.

6 G. Cantillo, *Natura umana e senso della storia. Studi di storia della filosofia*, cit., p. 10.

Uno dei nuclei è dunque costituito dalla ricerca di un'etica universale che sappia essere in sintonia con quanto di positivo c'è nella natura umana nella varietà del tempo storico e porsi come norma universale. Non mancando di considerare lo slancio dell'umano verso la trascendenza, quella di Cantillo si presenta come una radicale riflessione antropologico-metafisica e morale «sull'essere, sul fondamento e sul valore, sullo scopo della vita umana», indagata nella sua essenziale dimensione storica. Un'indagine che, pur mirando a conoscere, con ragione appassionata e rigorosa, «la verità della vita», è condotta sempre nella consapevolezza, di matrice jaspersiana, che il filosofo «non va oltre un punto di vista personale», perché «la verità nel tempo è sempre in cammino»⁷.

A caratterizzare la vita umana, come sua dolorosa e inestirpabile essenza, è, hegelianamente⁸, la scissione in cui Cantillo individua, facendolo proprio, il tratto caratterizzante l'epoca moderna:

La vita – dice Cantillo – che Hegel vuole pensare nel suo processo dialettico, nel suo movimento attraverso la contraddizione e la morte, non è soltanto e in primo luogo la vita come fenomeno biologico o bio-psicologico, né la vita come vita cosmica, quanto essenzialmente la vita dello spirito di cui partecipa la vita dell'uomo in tutta la sua latitudine esperibile. La vita come fenomeno naturale e l'intera natura hanno significato in quanto poste dallo spirito come presupposto. La natura essendo lo spirito nascosto e solo a questo titolo vivente.

Nella visione esistenziale e storicistica di Cantillo la dimensione dello spirito, in quanto realizzazione forte e significativa della personalità umana, non è una meta a portata di mano, bensì un processo che ognuno è chiamato a perseguire nel tempo della sua esistenza storica. È, quindi, una meta tutt'altro che garantita quanto al fatto di raggiungerla. L'essere umano si trova in una condizione di heideggeriana

7 Id., *Per una "filosofia degli esistenti". Lo storicismo esistenziale*, in AA.VV., *L'opera di Pietro Pionani*, Napoli, Morano, 1991, p. 481. Il riferimento di Cantillo è a K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, München, Piper, 1963. Si veda a riguardo anche quanto Cantillo scrive nel volume che ha espressamente dedicato all'esposizione della sua concezione morale: «La filosofia si presenta essenzialmente come interrogazione sul significato, sul valore, sulle ragioni del vivere umano, è ricerca della "verità della vita" che non può essere "tutta contenuta in una filosofia", in una "interpretazione" della vita che è sempre legata al punto di vista personale, storicamente situato, dell'"individuo vivente" in cui "la vita vive" e vivendo s'interroga», come rileva Capograssi. In *Von der Wahrheit* Jaspers ha scritto: «Rimane sempre il paradosso: noi non abbiamo e non avremo la verità una – eppure la verità non può che essere una [...]. Se la verità non si dà mai come verità compiuta, il movimento verso la verità è esso stesso la forma in cui deve presentarsi il compimento della verità nell'esserci in cammino» (G. Cantillo, *Con sé/oltre sé. Ricerche di etica*, Napoli, Guida, 2009, pp. 127-128).

8 Secondo Cantillo, il senso profondo e unitario della filosofia di Hegel consiste nel «poderoso tentativo di pensare la vita, di abbracciare nell'atto mediatore dello spirito la ricchezza del reale» (G. Cantillo, *Introduzione a G.W.F. Hegel, Fenomenologia dello spirito*, tr.it. di E. De Negri, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2008, t. I, p. XLVIII). Cfr. anche G. Cantillo, *L'istinto della ragione: logica vita diritto in Hegel*, Napoli, Luciano, 2012, pp. 42 e sgg.

“gettatezza”, segnato da una finitudine che lo colloca pascalianamente «tra il tutto e il nulla [...]», costretto ad arrestarsi, come ricorda Piovani, davanti «alla constatazione che mi presenta me stesso come dato: io *che voglio non mi sono voluto*»⁹.

Non essendo presupposta, l'essenza umana si fa nell'esistenza, nella trama dei rapporti intersoggettivi. E, rispetto a questo farsi, è vano se non fuorviante andare alla ricerca di una direzione univoca e di un fine positivo, progressivamente raggiunto dall'umanità, com'è pure teorizzato dal provvidenzialismo cristiano o dallo storicismo di marca hegeliana e marxista. Facendo propria la concezione del tempo come durata di Bergson e ricavandone, in accordo con Troeltsch e Heidegger, il convincimento che la storia è fatta di tempi storici qualitativamente diversi – quelli dei popoli e delle civiltà che si susseguono nel tempo – ne deriva che la continuità della storia non è più garantita dall'idea del progresso immanente nel processo storico obiettivo. Essa è sempre il risultato di un'interpretazione del corso storico dell'umanità, che nella discontinuità dei tempi storici inserisce il *telos* di un possibile senso unitario a partire da un determinato punto di vista del presente: non una «teleologia obbiettiva» del processo storico, ma soltanto «una teleologia della volontà» che, a partire dal momento presente, plasma e trasfigura il proprio passato in futuro, secondo l'efficace e espressione di Ernst Troeltsch¹⁰.

Nell'orizzonte di una concezione della vita e della storia come qualcosa in cui nulla è garantito in senso positivo, anzi la scissione è insita nell'essere umano e si oggettiva nelle forme, istituzioni e strutture delle società e degli stati, non sorprende che lo sguardo di Cantillo si concentri in modo particolare sulla vita individuale e collettiva del nostro tempo. È da questo sguardo che trae ispirazione, in modo più o meno immediato, il suo lavoro storico e teorico che mira non solo, hegelianamente, a comprendere il proprio tempo nel pensiero, ma a dare anche prospettiva forte, concettualmente fondata, alle speranze e alle utopie in cui si esprime, sempre più debolmente, l'*humanum* dell'umanità.

La sua analisi del presente è tanto acuta quanto critica: viviamo in un'epoca caratterizzata «dall'incontrastato dominio dell'economico e dalle rovinose contraddizioni del mercato», in un mondo insanguinato «dalle guerre imperialistiche ammantate da ipocrite giustificazioni». Il dominio del capitalismo che assoggetta l'umano esprime una volontà di potenza e di ricchezza illimitata, quanto cinicamente smodata. Questo mondo unipolare, sottomesso alla *ratio* tecnica, aliena rispetto a qualsivoglia pensiero che non obbedisca alla logica del calcolo, del guadagno economico e della continua conquista di potere su popoli e genti, è stato reso possibile dal fatto che, nota Cantillo «“il progetto moderno” di liberare l'uomo

9 G. Cantillo, *Con sé/oltre sé*, cit., pp. 129-131. La citazione è tratta da Piovani è in P. Piovani, *Linee di una filosofia del diritto*, Padova, Cedam, 1968, pp. 193-194.

10 G. Cantillo, *L'eccedenza del passato*, cit., p. 159.

in tutti i campi dai vincoli delle autorità esteriori e di promuovere il cambiamento della società in vista della piena realizzazione delle potenzialità e della libertà di ogni uomo è andato incontro ad esiti drammaticamente contraddittori»¹¹.

Al dominio del capitalismo finanziario e del sistema dell'universale dipendenza creato dalla tecnica corrisponde una desolante «situazione spirituale del Novecento e in particolare dell'etica». Norme, sistemi morali e giuridici sono minati da uno scetticismo individuale e collettivo che li rende problematici, incerti, ne moltiplica il numero e, nel contempo, toglie a tutti effettività e incidenza. La «situazione di crisi (e trasfigurazione) di valori, di ideali, di modelli etici che caratterizzava già la fine del Novecento»¹² non solo non è stata superata, ma si è addirittura approfondita. All'ampliarsi dell'orizzonte della relazionalità umana, sempre più «globale» e bisognosa di «un universalismo etico-giuridico»¹³, ha corrisposto un ripiegamento su se stesso dell'agire che è sprofondato, per usare un'espressione di Gibbon, cara a Hegel, «nell'opaca indifferenza della vita privata»¹⁴. Al riconoscimento della «diversità di sistemi di norme e valori»¹⁵ non è seguito un arricchimento del discorso etico, ma un suo inaridirsi nella mera constatazione della loro equivalenza, che finisce per coincidere con la loro impotenza: se un valore vale l'altro, nessuno vale davvero qualcosa.

Gli esiti nichilistici del relativismo etico, in cui Cantillo scorge troeltschianamente «il tormento della modernità»¹⁶, sono visibili anche nella generale sfiducia nella possibilità della ragione umana di incidere attivamente nel corso storico. A imporsi «nell'orientamento effettuale dell'agire individuale e collettivo», sono, così, o «spinte irrazionalistiche [...] motivazioni puramente emotive» oppure «una razionalità puramente strumentale e utilitaristica, al servizio di interessi particolaristici, sostanzialmente priva di *pathos* morale e pienamente sottomessa alla volontà divenuta sovrana»¹⁷.

11 *Ibid.*, p. 9.

12 *Id.*, *Con sé/oltre sé*, cit., p. 9.

13 *Ivi.*

14 L'espressione, tratta dalla *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* di Edward Gibbon viene ripresa da Hegel nel suo scritto jeneso sul diritto naturale; cfr. G. Cantillo, *Le forme dell'umano*, Napoli, ESI, 1996, p. 3.

15 *Id.*, *Persona e società tra etica e teodicea sociale*, cit., p. 9.

16 *Id.*, «Il tormento della modernità». *Religione, etica, filosofia della storia. Studi su Ernst Troeltsch*, a cura di A. Donise, Roma, InSchibboleth, 2017. Scrive Troeltsch: «appunto ciò sembra essere soprattutto la maledizione e il tormento del mondo moderno, il fatto che esso conosce solo soluzioni individuali che giocano l'una accanto all'altra, ma nessuno spirito comune, nessuna autorità, nessuna tradizione, nessuna realtà sovraindividuale di forze spirituali che possano fungere da guida» (E. Troeltsch, *Ethik und Geschichtsphilosophie*, in *Id.*, *Kritische Gesamtausgabe*, Band XVII: *Fünf Vorträge zu Religion und Geschichtsphilosophie für England und Schottland*, Berlin-NewYork, de Gruyter, 2006, p. 94; trad. it. *Etica e filosofia della storia*, in E. Troeltsch, *Lo storicismo e i suoi problemi*, Napoli, Guida, 1993, vol. III, p. 155.

17 G. Cantillo, *L'eccedenza del passato*, cit., p. 9.

Di fronte alla profonda crisi morale e civile di una coscienza umana apaticamente ripiegata su se stessa, di fronte ad una situazione che ha conseguenze ben più gravi di quelle provocate da un «ragionevole relativismo», Cantillo ritiene che il pensiero morale non possa limitarsi a rispecchiare la negatività dell'esistente, né circoscrivere il suo compito alla ricerca di un accordo su minimali e transitorie regole di convivenza, lasciando cadere ogni riferimento a principi universali. Esso deve, piuttosto, contrastare la crisi e «promuovere l'esigenza di riproporre la questione di una fondazione razionale dell'etica ovvero della ricerca di una "normatività del *logos*", sia pure di un *logos* certamente non autosufficiente»¹⁸ né astratto dalla complessa problematicità dell'esperienza etica soggettiva.

Rifacendosi apertamente al pensiero di Pietro Piovani, il *logos* cui Cantillo intende richiamarsi è un *logos* rimesso «all'«essere» e alla «vita»», ad una *ratio* che è tale proprio perché opera e vive nell'agire dei singoli, consente «il trascendimento del loro immediato, naturale, esserci» e promuove «il loro aprirsi all'universale»¹⁹. In questa apertura all'universale, in questo bisogno di riferirsi ad un valore, ad un criterio oggettivo e intersoggettivamente valido che, a suo avviso, va riconosciuto come una caratteristica ontologica dell'uomo, Cantillo individua non solo la dimensione in cui l'essere umano si fa persona, ma anche l'orizzonte costitutivo dell'esperienza morale.

Quest'ultima, rappresenta, in effetti, per lui un campo di analisi privilegiato e diviene, in molti suoi lavori, oggetto di un'indagine fenomenologica mirata a portarne alla luce le strutture originarie nella loro essenzialità e nel loro radicamento nel soggetto. Ma se la ricerca di un possibile fondamento dell'etica richiede un'indagine sulle forme e strutture della soggettività, la soggettività in questione non coincide con un intellettualistico *cogito*. In linea con il primato accordato da Dilthey al principio dell'*Erlebnis*, essa per Cantillo si incarna in una coscienza che è «soggetto vivente», dimensione immediata dell'esperienza interiore in quanto vissuta, agita e patita. Proprio in virtù di questo approccio non teoreticistico al problema del soggetto, Cantillo, in dialogo serrato con Sartre, Masullo e Capograssi²⁰, mostra che il Sé esiste concretamente solo in quanto co-esiste con altri Sé e si costituisce come identità solo in relazione agli altri soggetti: «all'origine del soggetto» scrive in *Con Sé/oltre Sé*, «vi è la relazione intersoggettiva [...], la comunità»²¹; in questo senso, allora, il Sé è sempre anche «oltre Sé», non è solo soggettività indipendente e autonoma ma anche essenziale apertura al mondo e agli altri. La sua concreta, vissuta e personale esperienza di soggetto storico acquista senso e significato a

18 *Ibid.*, pp. 10-11.

19 *Ibid.*, p. 11 e p. 12.

20 Si veda in proposito almeno Id., *Con sé/oltre sé*, cit.

21 *Ibid.*, p. 72.

partire dal riferimento a una dimensione che lo trascende, quella di valori e norme intersoggettivamente condivisi.

3. La fenomenologia dell'esperienza morale porta alla luce la dialettica che qualifica e contraddistingue l'individuo, caratterizzato, da un lato, dalla «fedeltà alla propria particolarità», dal suo essere una singolarità; e, dall'altro, dall'essere «rivolto al superamento dell'immediata datità e all'universale»²². Tale dialettica si configura nei termini di una costante fibrillazione cui è esposta la relazione intersoggettiva nel suo oscillare tra il rischio che il soggetto si chiuda nel perimetro della propria singolarità e quello che la comunità, invece di essere autentica *societas* di individui liberi, si costituisca come un tutto che nega l'indipendenza delle sue parti.

Se, per un verso, asserragliarci nel cerchio «del nostro Io, del nostro egoismo» serve in alcune situazioni a salvaguardare l'individualità dalle minacce dei totalitarismi – come la storia del Novecento tragicamente insegna – per l'altro, secondo Cantillo, nel rinchiuderci in noi stessi avvertiamo «un contraccolpo», sentiamo, cioè, di non potere «fare a meno del principio dell'universalizzazione, del suo essere avvertito come dovere»²³. Sentiamo, insomma, che non possiamo limitarci alla tutela della nostra individualità, ma che anche l'individualità ha bisogno di «un riferimento, un criterio oggettivo, intersoggettivo, universalmente valido»²⁴. Secondo Cantillo, che riprende Piovani²⁵, a sua volta influenzato da Rosmini, la norma rivela «una presenza metafisica nella natura umana»²⁶, rivela nel finito la presenza di un infinito che, per l'umano si dà non come un essere ma come un dover-essere. Qualcosa che, trascendendo ciò che è, indica verso un *novum* che non è ancora e dischiude lo spazio per l'azione umana nel tempo storico del suo dispiegarsi.

È indubbio che una norma del genere non esiste astrattamente, ma è una norma, una *ratio* «che non è se non vive ed opera negli individui, nei singoli soggetti empirici agenti e pensanti», promuovendo il trascendimento della loro individualità e la loro apertura all'universale, così che «possono assolvere il compito che è loro assegnato di farsi *personae*»²⁷. Per questo si configura innanzitutto come «norma del rispetto della libertà propria e della libertà dell'altro intesa come un valore e un bene oggettivo, al quale tende come al compimento del proprio essere l'esistente», come «norma del rispetto della natura propria degli enti, della loro affermatività

22 *Ibid.*, p. 63.

23 *Ibid.*, p. 11.

24 *Ibid.*, p. 12.

25 Il riferimento esplicito è a P. Piovani, *Normatività e società*, Padova, Cedam, 1949, pp. 2-3.

26 *Id.*, *Con sé/oltre sé*, cit., p. 12.

27 *Ibid.*, p. 12.

e irriducibile alterità»²⁸. Ciò significa, nella lettura di Cantillo, che l'umanità «è consegnata alla sua tendenza al valore, a qualcosa di oggettivo, a una norma non formale»; ed è proprio l'aspirazione all'universale ciò che mette in movimento il volere dell'esserci individuale spingendolo ad espandersi oltre se stesso: è l'origine della *oggettivazione* costitutiva dell'esistenza umana, l'originario desiderio dell'altro da cui nasce il lavoro che dà forma alla realtà storica, al mondo delle istituzioni, dei significati e dei valori²⁹.

L'essere umano riesce a trascendere la sua datità di soggetto empirico, di coscienza che si identifica con ciò che per lui conta ed ha senso a coscienza di un senso universale in quanto – afferma Cantillo in accordo con Masullo – è dotato della «trascendentalità», che è quella del «“darsi di un senso, che è un valore [...], un ordine originario”»³⁰, che ha il carattere di un a priori husserlianamente non formale, ma contenutistico. Ciò che dà sensatezza all'esperienza umana è questa apertura che è fatta di consapevolezza «della trascendentalità del senso e dei valori»³¹. Ed è proprio l'aspirazione al valore universale che consente ai valori dotati di valore storico di salvarsi dalla deriva scettica e relativistica.

Questa struttura trascendentale è per Cantillo segno e espressione di quello che, masullianamente parlando, potremmo considerare come «il fondamento nascosto» del soggetto: la comunità³². Da essa l'individuo si distacca per formarsi come soggetto autonomo, ma essa resta come dovere, come il *telos* verso cui tende l'agire dell'individuo. «Quanto più il soggetto si afferma nel proprio infinito valore personale, nel proprio essere *con sé* [...], tanto più si fonda in una originaria tendenza ad andare *oltre di sé* verso l'universale, ed è chiamato ad agire in vista della comunità»³³. Si tratta di una comunità che, lungi dal livellare gli individui, promuove una forma di relazionalità intersoggettiva che Cantillo, richiamandosi a Capogrossi, pensa nei

28 Ivi.

29 *Ibid.*, p. 130.

30 Ivi. La citazione è tratta da A. Masullo, *Filosofie del soggetto e diritto del senso*, Genova, Marietti, 1990, p. 115.

31 G. Cantillo, *Con sé/oltre sé*, cit., p. 130.

32 Si veda quanto Cantillo scrive nell'ultimo lavoro che ha pubblicato, dedicato proprio a Aldo Masullo: «Come Masullo stesso ha messo in evidenza fin dalle pagine finali di *Struttura soggetto prassi*, richiamandosi a Husserl e a Hegel, l'atto di vita umano è caratterizzato originariamente da una struttura intersoggettiva, rinvia a un fondamento nascosto nella intimità stessa dell'individuo, vale a dire quel mondo comune di significati, valori, sentimenti, a partire da cui prende forma e si differenzia la coscienza individuale. Proprio tenendo conto di questa struttura radicalmente intersoggettiva della stessa coscienza, l'analisi fenomenologica non può non riconoscere l'“eccedenza” della storia sul “trascendentale” o più precisamente la *trascendentalità* dell'effettività storica che si rivela nelle forme o strutture trascendentali dell'esistenza: gli *a-priori materiali* come *a-priori storici*» (G. Cantillo, *Tra struttura e senso. Un percorso nel pensiero di Aldo Masullo*, a cura di M. Anzalone e A. Donise, Napoli, Guida, 2023, pp. 23-24).

33 G. Cantillo, *Con sé/oltre sé*, cit., p. 14.

termini di una «dissimiglianza fraterna»³⁴. Nei termini, cioè, di una differenza che non implica separazione rispetto agli altri, ma si costituisce a partire dal riconoscimento dell'appartenenza ad una comune natura.

Nell'interpretazione di Cantillo la dissimiglianza fraterna diviene un principio che, nel salvaguardare l'autonomia dei singoli, la radica in una comunità «concepita come *comunione dei soggetti*»³⁵; e si pone, nel contempo, come possibile base di partenza per edificare una società interetnica e interculturale, in cui siano in grado di «convivere culture e tradizioni differenti neutralizzate nella loro pretesa di esclusività e di absolutezza dalla coscienza della profonda congenerità dell'umano»³⁶. Ed è proprio questa congenerità che, eccedendo le concrete formazioni della vita storica, può indirizzare verso il pensiero della loro comunanza, piuttosto che verso quello del loro inevitabile scontro. Tenendo fermo il principio della dissimiglianza fraterna, anche il riferimento alla propria particolare tradizione culturale o religiosa non costituisce necessariamente un fattore disgregante e foriero di esclusione. Si pensi ad esempio, osserva Cantillo, ai valori cristiani come quelli della «persona, della giustizia, della solidarietà, della speranza in un mondo più umano»: sebbene la loro origine storica sia innegabilmente riconducibile a una precisa confessione religiosa, essi possono, se richiamati in un'ottica non contrappositiva rispetto ad altre religioni, proporsi come elementi di un «patrimonio comune». Che, a sua volta, può rappresentare il fondamento su cui edificare «un nuovo progetto di convivenza sociale»³⁷ in cui il dialogo tra le culture si sostanzia nell'universale rispetto dei diritti umani. In una prospettiva del genere, la differenza, anzi la dissimiglianza, non è vissuta esclusivamente come fonte di conflitto ma come opportunità per riconoscere e ritrovare, anche nel pluralismo dei sistemi normativi, valoriali, culturali, il senso di una comune appartenenza.

L'impegno etico a cui siamo chiamati, secondo Cantillo, si concretizza allora in questo sforzo di scoprire il comune nel diverso, l'universale nel particolare, il trascendentale nello storico. Se, sul piano della riflessione etica, esso richiede al pensiero di mantenersi in movimento circolare tra l'esame delle concrete determinazioni culturali dei valori e la ricerca di una loro validità in sé, tra consapevolezza della loro storicità e aspirazione a una normatività apriorica, sul piano dell'esistenza individuale uno sforzo del genere è attuabile solo a partire dal superamento dell'egoismo. O meglio, di quella intrinseca spinta particolaristica, di quell'ostinata chiusura singolaristica che, richiamandosi all'*Eigensinn* hegeliano, all'«inferno dell'uomo

34 *Ibid.*, p. 15. L'espressione è tratta da G. Capograssi, *Analisi dell'esperienza comune*, Roma, Athenaeum, 1930.

35 G. Cantillo, *Con sé/oltre sé*, cit., p. 15.

36 *Ibid.*, p. 16.

37 *Ibid.*, p. 174.

chiuso in se stesso», Cantillo identifica con il male. Sottolineandone il drammatico radicamento nel «bene più alto per l'uomo», cioè «la libertà della pura soggettività»³⁸, egli evidenzia come, proprio in virtù dell'«intreccio dialettico di bene e male che caratterizza il soggetto», la via che può portare a fondare la morale non può che partire dal riconoscimento di una pluralità di soggetti «eguali in potere», come ancora Hegel afferma nel frammento sull'*Amore*, e dal dovere che il soggetto ha di considerare l'altro non come l'estraneo, come una cosa, ma come l'altro da sé che è un altro Sé, un altro soggetto³⁹.

38 *Ibid.*, p. 66.

39 *Ibid.*, p. 67.

Quattro mani per una sola voce. Quando ricordare significa saper dirimere il debito dall'affinità

Rossella Bonito Oliva

Un impegno e un esempio

Ritrovarsi a ricordare Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo con tanti colleghi, allievi ed amici a partire dal volume *A quattro mani*¹ nel seminario organizzato dall'Università di Salerno è stata per me l'occasione per ritornare su un'esperienza molto significativa e decisiva nella mia formazione. L'Università di Salerno mi ha accolto e dato opportunità di lavoro nei primi anni della mia carriera, è stata la sede dove ho consolidato il mio lavoro di ricerca con Giuseppe Cantillo e Mariapaola Fimiani – anche lei scomparsa da poco – e dove ho incontrato Giuseppe Cacciatore. Più tardi Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo si sono trasferiti all'Università Federico II di Napoli, là dove sono stata chiamata io come ricercatrice a distanza di poco tempo.

Se ricordare attinge da un territorio in qualche modo privato e testimoniare invece investe la sfera pubblica, per me ricordare e testimoniare in questo caso si sono fusi l'uno con l'altro per il significato e la specificità che quel sodalizio intellettuale tra Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo, non comune nell'ambito della ricerca umanistica, ha avuto nella mia vicenda intellettuale e accademica. Io ne sono stata in qualche modo spettatrice e testimone a un tempo. Quando ho conosciuto Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo, entrambi scomparsi da poco, tra loro si era da tempo istaurato un rapporto di lavoro, personale, di impegno civile rafforzato nel tempo che ho condiviso con loro, che ha coinvolto e trascinato i più giovani che man mano si sono avvicinati all'uno o all'altro. Aggiungerei che non era possibile per chi si avviava al lavoro di ricerca confrontarsi solo con uno dei due, come è stato per me.

1 G. Cacciatore-G. Cantillo *A quattro mani. Saggi di filosofia e di storia della filosofia*, a cura di M. Martirano, Salerno, Edizioni Marte, 2010. Deliberatamente useremo i nomi dei due autori anche se questo potrebbe generare l'effetto dissonante della ripetizione. In questo caso, per me, ripetere è servito a trattenere la presenza di due persone che purtroppo non potranno più rispondermi, rispondere.

Giuseppe Cantillo è stato il maestro che mi ha accompagnato sin dalla tesi di laurea e poi lungo tutta la mia carriera. In altro modo, ma con pari continuità e intensità, Giuseppe Cacciatore ha seguito la mia ricerca e mi ha indirizzato in molte scelte di carattere teorico. Ripensare a loro per me significa rievocare l'atmosfera di un gruppo di lavoro e di dialogo in cui ho avuto la fortuna di sviluppare la mia formazione prima a Salerno, all'allora Facoltà di Magistero, e poi a Napoli, alla Federico II. Momenti in cui ho avuto modo di sperimentare grazie all'incontro con questi due studiosi l'importanza del confronto e della collaborazione all'interno di una vera e propria squadra che raggruppava e includeva diverse generazioni senza barriere gerarchiche. Ne sono testimonianza i tanti convegni organizzati da Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo negli anni in cui sempre accanto a grandi nomi italiani e stranieri è stato riservato uno spazio per i più giovani. In coerenza con questa politica di dialogo Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo hanno allacciato relazioni con molti studiosi e con università italiane e straniere, promuovendo in tal modo quel profilo internazionale della ricerca, divenuto sempre più garanzia di qualità. Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo perciò non sono stati solo una presenza nell'Università, ma anche e soprattutto interlocutori per i più giovani invitati e stimolati alla ricerca di nuove diverse risposte all'interrogativo sulla verità come possibilità stessa della filosofia, nella consapevolezza, trasmessa e condivisa, che non vi è mai una risposta di uno solo o esaustiva, ma semplicemente un cammino comune e ininterrotto verso la verità. Sempre, per chi come me è stata allieva, collaboratrice e in dialogo con entrambi, un grande esempio di lavoro rigoroso e aperto, uno stimolo e un'eredità per il futuro di tutti coloro che hanno avuto il privilegio di poter lavorare con loro.

Esisteva tra Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo una naturale e legittima differenza che vorrei definire fisiologica nell'approccio alla ricerca² e al dialogo, che tuttavia non inficiava la consonanza tra i rispettivi interessi piuttosto nell'incrocio tra prospettive diverse arricchiva l'interpretazione delle correnti – storicismo, marxismo, esistenzialismo, fenomenologia – e degli autori – Hegel, Dilthey, Croce, Vico, solo per citarne qualcuno. Ne è testimonianza anche la prossimità temporale in cui si sono sviluppati e incrociati i filoni di ricerca di entrambi. Si pensi ai prestigiosi studi sul giovane Hegel e alla prima traduzione in lingua italiana della *Filosofia dello spirito jenesè*³ di Giuseppe Cantillo. Mentre Giuseppe Cacciatore dedicava i suoi

2 Riprendiamo questo punto ben evidenziato da Giuliano Marini nel saggio *Due voci sullo storicismo. A proposito di Giuseppe Cantillo, L'eccezione del passato. Per uno storicismo esistenziale*, Napoli, Morano, 1993 e di Giuseppe Cacciatore *Storicismo problematico e metodo critico*, Napoli, Guida, 1993, pubblicato in «Archivio di storia della cultura» VIII (1995), pp. 211-215, riportato nel volume G. Cacciatore, G. Cantillo, *A quattro mani*, cit., pp. 197-206.

3 Cfr. G.W.F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesè*, a cura di G. Cantillo, Roma-Bari, Laterza, 1971. Questa edizione condotta sul testo di J. Hoffmeister, *Jeneser Realphilosophie I e II*, ripubblicata in ed. rivista sulla

studi a Wilhelm Dilthey promotore in Germania di un rinnovato studio dei testi del giovane Hegel⁴. Significativa sintesi di questo incrocio sono state la curatela “a quattro mani” della *Storia della giovinezza di Hegel* e l’organizzazione di un convegno i cui atti sono stati poi raccolti “a quattro mani” in un volume⁵. Sarebbe superfluo qui ricordare come e quanto entrambi abbiano arricchito il dibattito sullo “storicismismo”, avviato da Pietro Piovani e Fulvio Tessitore, contribuendo a fare dell’Università Federico II di Napoli il centro degli studi sull’argomento più importante in Italia. Entrambi hanno dato vita a originali nuove interpretazioni dello storicismo guardato attraverso la lente dell’esistenzialismo, del marxismo, della fenomenologia, rompendo la rigidità di una storiografia filosofica ap problematica, confermando il comune nucleo di interesse: l’incidenza della prassi umana sullo snodarsi del tempo storico⁶. Leggendo i testi di ognuno di loro e i testi scritti “a quattro mani” non si ha la sensazione di trovarsi dinanzi a un’artificiosa sintesi o a una sovrapposizione *a latere* di annotazioni. Emerge piuttosto il fatto che il passaggio da due a quattro mani è sperimentazione di convergenze tra prospettive differenti su un comune interesse: l’intreccio tra “vita della mente” e processo storico.

Consonanza e risonanza di voci

Alla fine non “una sola mente”, ma due vite al lavoro, o come recita il titolo di questo volume, “a quattro mani”⁷. Espressione che richiama la pratica musicale più che a quella della scrittura, ben evidenziando tuttavia lo scarto tra il lavoro solitario del filosofo e la *synousia* del gruppo. Suonare a quattro mani, infatti, comporta l’esecuzione in contemporanea sullo stesso strumento (il pianoforte) che produce un suono armonico, sia pure differente da quello prodotto dall’esecuzione di un solista. Un esercizio di bravura che richiede allo stesso tempo agli esecutori disciplina

edizione critica delle *Gesammelte Werke Jenaer Systementwürfe I* (Bd. 6) e *Jenaer Systementwürfe III* (Bd. 8) sempre per la stessa casa editrice nel 1984 e nel 2008 con un aggiornamento bibliografico.

4 Innumerevoli sono i saggi e i testi dedicati da Giuseppe Cacciatore a W. Dilthey, citiamo qui soltanto Id., *Vita e forme della storia. Saggi sulla storiografia di Dilthey*, Napoli, Morano, 1985.

5 Giuseppe Cacciatore-Giuseppe Cantillo curatori dell’edizione italiana di W. Dilthey, *Storia della giovinezza di Hegel e frammenti postumi*, Napoli, Guida editore, 1986. E qualche anno più tardi sempre insieme l’organizzazione di un convegno su Dilthey i cui lavori sono stati raccolti sempre a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo nel volume *Critica della metafisica e ragione storica*, Bologna, Il Mulino, 1985.

6 Si veda sempre a cura di G. Cacciatore e Giuseppe Cantillo, *I progressi della filosofia nell’Italia del Novecento* Napoli, Morano 1992, al cui interno sempre a quattro mani il saggio *Tra fenomenologia ed Esistenzialismo. Considerazioni su Banfi e Paci*, pp. 315-345.

7 Proprio all’interno del volume G. Cacciatore-G. Cantillo *A quattro mani. Saggi di filosofia e di storia della filosofia* cit., si trovano ad esempio *La concezione del tempo storico nel Historismus* o *Fenomenologia Esistenzialismo Storicismo* che ben documentano la capacità di un lavoro comune fedele all’ideale di quell’ermeneutica infinita a cui entrambi si sono dedicati e a cui entrambi hanno creduto dopo averla studiata e approfondita attraverso Dilthey, Schleiermacher, Gadamer solo per citarne qualcuno.

e capacità di reciproco aggiustamento nel bene come nel male, nella buona come nella cattiva esecuzione, affinché l'effetto finale faccia dimenticare la separatezza dei corpi, delle mani. L'effetto dell'essere in-comune di Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo trasmette la stessa sensazione di un lavoro armonico, in cui, se così si può dire, la coautorialità intensifica la forza del messaggio, la coerenza di un'argomentazione. Come sottolinea Giuliano Marini in una recensione uscita sull'«Archivio di storia della cultura», Cantillo con un'attenzione più marcata alla religione, Cacciatore con una sensibilità maggiore al materialismo nel loro continuo dialogo hanno cercato di restituire il nucleo della storicità dell'esistenza umana. La prospettiva religiosa e quella materialista infatti condividono la tensione a un orizzonte di senso della vita umana in quanto storica e storica in quanto accadere in cui si incrociano la sfera individuale e la sfera comune, l'universale concreto e l'individuale nella corda del presente tesa tra passato e futuro. In questo orizzonte perciò esistenza e storia sono la materia di esistenzialismo e storicismo e questi, la postura riflessiva dell'interrogativo sul senso della vita umana. Nella contemporaneità del movimento e nella consonanza dei gesti delle “quattro mani” nella riflessione di Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo non si genera la distorsione insita nella polarizzazione tra religione e materialismo, ma una convergenza nella condivisa assunzione della tensione tra valore e fatticità da cui prende forma l'orizzonte di senso della vita umana.

Alzare gli occhi al cielo, nel caso di Giuseppe Cantillo, o fissare l'attenzione sulla possibilità della giustizia nel mondo, nel caso di Giuseppe Cacciatore è stato un modo per pensare la possibilità della catarsi nella “tragedia della morale” aperta dal Moderno, preservando la possibilità di un passo “oltre la finitudine” in vista della verità: cuore pulsante di ogni filosofia dell'uomo. Mantenere aperto lo sguardo sul mondo all'altrimenti della trascendenza come dell'utopia, della fede come della ragione, della conoscenza come dell'arte è l'insegnamento che hanno lasciato in eredità Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo.

Un esempio di ermeneutica

Vogliamo perciò provare a scendere nel concreto utilizzando un passaggio del volume *A quattro mani* per rispettare lo spirito dell'incontro organizzato per celebrare il ricordo di questi due studiosi. Scegliamo perciò soltanto due saggi, entrambi dedicati a Nicola Abbagnano, in cui emerge con forza la capacità di Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo di tradurre l'interpretazione di un autore – per loro un maestro – in una sorta di rigenerazione in grado di tenere fermo il rispetto per il pensiero di un Altro, dell'Altro. Si tratta di un lavoro “in comune”, ma a un tempo dialogico/dialettico in cui prende corpo un metodo di sperimentazione, confronto

e produzione che genera l'integrazione di differenze, procede per inclusività più che per esclusività di punti di vista convergendo in una prospettiva comune che non perde di vista l'oggetto in questione – il testo/i testi – e il necessario rigore della lettura – la storia della filosofia. Uno dei due saggi è l'introduzione a un testo che raccoglie gli atti del convegno dedicato alla memoria del filosofo da poco scomparso⁸. L'altro *Da le sorgenti razionali del pensiero all'esistenzialismo positivo* è più direttamente centrato sull'analisi del percorso teorico di Nicola Abbagnano⁹. In entrambi il lavoro comune dei due interpreti riflette uno stile di riflessione e di scrittura capace di sintetizzare dinamicamente due voci senza scadere in una piatta pratica di integrazione di reciproche competenze e interpretazioni.

Nel titolo del saggio dedicato a Nicola Abbagnano Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo, sintetizzando il percorso evolutivo dell'autore trattato, lasciano trasparire un'affinità di itinerario tra l'autore e i suoi interpreti: l'avvicinarsi all'esistenzialismo non ha mai comportato, in Nicola Abbagnano come in Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo, il rinnegamento della ragione, piuttosto, ha determinato un approfondimento di un convinto razionalismo. Questo saggio su un pensatore quale è stato Nicola Abbagnano per Cantillo e Cacciatore un modello di teoresi, molto più che per me, è un esempio di lavoro filologicamente rigoroso e a un tempo "critico", nel senso buono della parola, di un lavoro che ha sprovvincializzato il panorama degli studi filosofici italiani, ha messo in campo il peso di un pensiero originale nella storia della filosofia. Un percorso complesso e insieme perennemente in rielaborazione, in dialogo laico con l'esistenzialismo, l'idealismo, l'attualismo, lo sperimentalismo che ha in qualche modo scardinato i canoni di una piatta storia della filosofia. Il secondo saggio evidenzia un'affinità tra il titolo di un'opera di Nicola Abbagnano e l'interrogativo che esso dischiude negli interpreti nella prospettiva di un'ermeneutica della fatticità, o meglio della storicità intrinseca all'esistenza, in cui si avverte la consonanza della pulsazione critica del pensare più che un passaggio di testimone da un pensatore all'altro, da una corrente all'altra, da una prospettiva all'altra che finirebbe per arenarsi in una sorta di sostanzializzazione o dogmatizzazione astratta.

La filosofia nella storia

L'idea di fondo che ispira i due interpreti è che la storia della filosofia è essa stessa filosofia nella storia, memoria che conserva ma anche fondo che si rivitalizza attraverso il giudizio di altri, dei posteri. Ogni esercizio del pensare prevede errori,

8 G. Cacciatore-G. Cantillo, *Una filosofia dell'uomo*, in Id., *A quattro mani*, cit. pp. 129-134.

9 G. Cacciatore-G. Cantillo, *Da le sorgenti razionali del pensiero all'esistenzialismo positivo*, in Id., *A quattro mani*, cit. pp. 135-163.

intermittenze, ma anche in-compiuti o incoerenze che richiamano l'umano troppo umano, o meglio la fatica di tenere insieme fatticità e ideali, esistenzialismo e tensione metafisica, approccio scientifico e riflessione filosofica, alla fine storia e verità. In fondo e nella sostanza una "filosofia dell'uomo", come titola la sezione che include questo saggio, in cui il genitivo soggettivo "dell'uomo" rinvia al fatto che se è l'uomo nelle sue molteplici sfaccettature a dare corpo alla domanda filosofica, è la postura filosofica a dare la possibilità di tenere insieme il limite del finito – la storicità dell'esistenza – e il suo trascendersi oltre la finitudine. Questa la traccia lasciata dalla filosofia per il perdurare dell'interrogativo al di là del multiverso di risposte, nonostante l'irrequietudine dello shock della contingenza, che disturba l'essere dato a se stesso con l'inquietudine del pensiero, scompone la fatticità attraverso l'ulteriorità dell'esistenza.

La scelta del tema e l'approccio interpretativo dei due saggi oltre ad anticipare quanto nel lungo itinerario sia di Giuseppe Cacciatore che di Giuseppe Cantillo si andrà approfondendo e precisando nel tempo, testimonia anche la convinzione, comune ad entrambi, che la filosofia muova/da e debba trovare una sponda nell'orizzonte etico-politico: creatura plastica e dinamica del rinvio tra individuale e universale intessuto attraverso il divenire storico-culturale *dell'humanum*. Se politico è lo spazio del riconoscimento dell'Altro e del determinarsi dell'equilibrio tra istanze diverse, etico è il divenire familiare di questo stesso spazio in quanto di tutti e di ciascuno.

Eredità e debito

In questo orizzonte e nell'occasione della lettura di Nicola Abbagnano viene ad emergenza la specificità del rapporto che lega un/i pensatori ai suoi/ai loro interpreti. Tutto è conservato e presente in forma di ricordo, che ha la funzione di interiorizzare, ma interiorizzare comporta anche una forma di traduzione dal testo alla sua ricezione, dall'esteriorità all'interiorità generando quello che vorremmo chiamare l'ambigua coesistenza tra proprio e im-proprio. Ambiguo perché il ricordo è una sorta di metabolizzazione che pre-sume il rigore di una citazione, ma in realtà rimane un'appropriazione indebita di un'eredità. Una rimozione di cui spesso sfugge la portata soprattutto se si è ancora in cammino, se forte è l'inter-esse/a e il coinvolgimento/ne la domanda filosofica, come accade spesso nel confronto tra vecchi e nuovi maestri.

Si perde un po' la percezione del debito che si contrae con chi avendoci preceduto e poi orientato è entrato a far parte della "vita della nostra mente", ha perforato il nostro approccio alla ricerca. È allora che alla memoria deve venire in soccorso il giudizio. Non un giudizio sulla qualità di chi ci ha preceduto, ma quella

presa di distanza, anche da se stessi, che permette di riconoscere tutto quanto del e nel nostro itinerario è parte di un lavoro comune, di un percorso che si allunga alle nostre spalle e si proietta dinanzi a noi. Un taglio come bene indicato nel termine tedesco *Ur-teil* che allude a una separazione, a una scissura a partire dalla quale ogni cosa guadagna il posto che le compete. Compito di un pensiero che nell'affinità e nel debito riconosce "il compito del filosofare" nell'assunzione di responsabilità verso il proprio presente.

E allora anche in questo caso, nel mio caso, nel tempo e in occasione di questo breve ricordo, riprendere in mano i lavori di Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo ha significato riordinare lo spazio dei miei ricordi, riconoscere il mio debito verso di loro in termini di orientamento, suggerimento, stimoli che si sono tradotti in qualcosa di nuovo, se non altro e nella misura in cui ho assunto la responsabilità del mio lavoro, del mio approccio all'insegnamento, del mio impegno istituzionale nell'università, rispondendo anche a chi, come Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo, mi ha fatto dono di un'eredità filosofica.

Identità e culture tra etica e storia

Raffaele Carbone

Nell'articolo *Materiali su Vico in Germania* Cacciatore e Cantillo ricostruiscono il ruolo di Vico nel «processo fondativo della coscienza storica» attraverso le analisi del pensatore italiano elaborate da autori della tradizione storicistica tedesca. I due studiosi vi mettono in luce, in primo luogo, la lettura troeltschiana di Vico. Il grande merito di Ernst Troeltsch (1865-1923), al riguardo, sta «nell'individuazione dell'essenziale tendenza della scoperta della storicità che, insieme all'altra della scienza naturale moderna, contrassegna le origini del pensiero moderno»¹. In un precedente testo su Troeltsch e Vico, pubblicato nel «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», Cantillo d'altra parte metteva in luce tre aspetti di assoluto rilievo del pensiero di Vico che emergono nell'analisi di Ernst Troeltsch: 1) l'affermazione della conoscenza storica come scienza autonoma; 2) la sua fondazione sulla «congenierità di soggetto e oggetto» nell'ottica di superare il dualismo della tradizione cartesiana; 3) il fatto che tale fondazione avvenga a partire «dall'idea cartesiana della filosofia come analisi della coscienza»².

Queste «tracce interpretative» vengono seguite e trovano importanti sviluppi in Friedrich Meinecke (1862-1954). Secondo lo storico tedesco, la scoperta della convertibilità del conoscere e del fare pone Vico, accanto a Kant, tra i pensatori che hanno contribuito a costruire l'antropologia moderna. Quest'ultima si articola intorno a tre punti fondamentali: 1) il ruolo dell'individualità nella storia; 2) la funzione creatrice e produttrice della fantasia; 3) la secolarizzazione del rapporto tra l'umano e il divino³. Meinecke insiste sul principio vichiano secondo cui «homo non intelligendo fit omnia»⁴. Ad autori come Meinecke – sottolineano Cantillo e Cacciatore richiamandosi ai lavori di Tessitore⁵ –, dobbiamo «la legittimazione delle manifestazioni pre-scientifiche e pre-categoriali all'interno della storicità delle azioni umane; una legittimazione che deve il suo chiaro avvio proprio alle formulazioni vichiane e che non tocca soltanto l'essenziale ruolo dell'individualità nelle sue

1 G. Cacciatore, G. Cantillo, *Materiali su Vico in Germania*, in *A quattro mani*, a cura di M. Martirano, Salerno, Edizioni Marte, 2010, p. 15.

2 G. Cantillo, *Su Troeltsch e Vico*, «Bollettino del Centro di studi vichiani», vol. IX, 1979, p. 74.

3 G. Cacciatore, G. Cantillo, *Materiali su Vico in Germania*, cit., p. 15.

4 F. Meinecke, *Le origini dello storicismo*, Firenze, Sansoni, 1954, p. 43.

5 Cfr. F. Tessitore, *Il Vico di Meinecke e la metodologia delle epoche storiche*, in *Omaggio a Vico*, Napoli, Morano, 1968, pp. 587-639.

espressioni fantastiche, mitiche e inventive, ma anche in quelle della prassi politica e sociale»⁶.

Queste indicazioni, a mio avviso, sono importanti anche per meglio comprendere gli sviluppi successivi delle ricerche di Cacciatore, in particolare la linea di indagine dell'ultima fase della sua produzione che verte sull'interculturalità e sulla filosofia interculturale. Cacciatore, infatti, utilizzerà proprio questi elementi teorici di Vico, in particolare l'idea della convergenza tra conoscere e fare e il ruolo dell'immaginazione nella conoscenza, elementi su cui hanno messo l'accento gli autori tedeschi appena evocati, per elaborare una riflessione teorica sulla comprensione dell'altro culturale.

Altrettanto significativo – sempre nei testi che Cantillo e Cacciatore dedicano alla ricezione di Vico in Germania nel Novecento – è il riferimento a Horkheimer. I due studiosi apprezzano in modo particolare il profilo di Vico ritagliato da Horkheimer ne *Gli inizi della filosofia borghese della storia* (1930)⁷. Il direttore dell'Istituto per la ricerca sociale – scrivono Cacciatore e Cantillo – coglie bene «l'acutezza del pensatore napoletano nell'individuare le “condizioni della civiltà” nell'interazione “tra la situazione materiale esterna” e “la struttura istintiva degli uomini” e nel cogliere l'intimo nesso che lega, ai vari livelli dello sviluppo storico, le forme ideologiche e la corrispondente realtà sociale, i “contenuti spirituali” e i “rapporti sociali”»⁸. È utile ricordare che, poco dopo *Gli inizi della filosofia borghese della storia*, Horkheimer sarebbe diventato direttore dell'Istituto e avrebbe presentato il suo programma di trasformazione della filosofia in scienza sociale interdisciplinare. Le sue linee prospettiche e metodologiche sono tracciate nella prolusione del 1931, in cui tale progetto è presentato come un'analisi sistematica dei molteplici aspetti della società (politica, economia, religione, arte) attraverso i contributi di ricercatori di diverso profilo. Esso mira, in particolare, a studiare le relazioni tra la vita economica della società, lo sviluppo psichico degli individui e i fenomeni culturali⁹. Sappiamo che Hegel svolge un ruolo importante nell'individuazione delle linee programmatiche del materialismo interdisciplinare. Se per Kant, secondo Horkheimer, «l'unità chiusa del soggetto razionale» sarebbe «l'unica fonte dei principi costitutivi di ogni sfera culturale», Hegel ha liberato l'«autoriflessione dai ceppi dell'introspezione» riconoscendo il valore della storia e trasformando l'idealismo in una filosofia sociale, una filosofia che intende fornire dunque una comprensione della «totalità collettiva

6 G. Cacciatore, G. Cantillo, *Materiali su Vico in Germania*, cit., pp. 16-17.

7 Cfr. M. Horkheimer, *Vico e la mitologia*, in Id., *Gli inizi della filosofia borghese della storia. Da Machiavelli a Hegel*, a cura di G. Backhaus, Torino, Einaudi, 1978², pp. 70-84.

8 G. Cacciatore, G. Cantillo, *Materiali su Vico in Germania*, cit., p. 20.

9 M. Horkheimer, *La situazione attuale della filosofia della società e i compiti di un istituto per la ricerca sociale*, in Id., *Studi di filosofia della società. Saggi, discorsi e contributi 1930-1972*, a cura e con un saggio introduttivo di A. Bellan, Mimesis, Milano, 2011, pp. 61-76, p. 72.

in cui viviamo e che costituisce il terreno per le creazioni della cultura assoluta» e che, in tal modo, permette di conoscere il «senso del nostro proprio essere»¹⁰. È possibile che alla base del discorso inaugurale di Horkheimer in quanto direttore dell'Istituto ci sia anche una rielaborazione del precedente studio su Vico (anche se Vico non è esplicitamente menzionato in questo breve testo).

Sarà poi Habermas – come hanno rilevato sia Cantillo e Cacciatore nell'articolo contenuto nel volume *A quattro mani*¹¹, sia, in precedenza, Tessitore¹² – a considerare, in maniera più esplicita rispetto a Horkheimer, la filosofia vichiana della storia tra i «presupposti del materialismo storico»¹³. Nella concezione vichiana, scrive Habermas, «gli uomini fanno la storia, ma non la fanno consapevolmente. La storia resta ambigua: atto libero ed evento, azione e avvenimento»¹⁴. Habermas sottolinea come nell'Opera di Vico la conoscibilità della storia e del suo senso globale sia condizionata da una «provvidenza naturalizzata» e dalla concezione dei corsi e ricorsi. Superate queste due condizioni, i problemi della filosofia della storia posti da Vico trovano una soluzione nella dialettica hegeliana della storia, ritmata dai momenti dell'«estraniazione» e della «riappropriazione», e nella successiva declinazione della dialettica in chiave materialistica¹⁵. Ma a Habermas, come sottolineano ancora Cantillo e Cacciatore, non è nemmeno sfuggita la «rivendicazione vichiana della *fronesis*, della *prudentia*, rispetto all'*episteme* come più adeguata e valida guida della prassi»¹⁶.

Vico, con Dilthey, è l'autore che fornisce a Cacciatore strumenti e griglie teoriche per avvicinarsi – all'inizio del nuovo secolo – a questioni filosofiche di grande attualità, in particolare la sfida lanciata al pensiero occidentale dalle problematiche interculturali, senza tuttavia abdicare ai suoi temi classici, ai suoi interessi di storia della filosofia e storia della cultura¹⁷.

10 M. Horkheimer, *La situazione attuale della filosofia della società e i compiti di un istituto per la ricerca sociale*, cit., rispettivamente pp. 61, 62, 63.

11 G. Cacciatore, G. Cantillo, *Materiali su Vico in Germania*, cit., pp. 20-21.

12 F. Tessitore, *Jürgen Habermas su Vico*, in «Bollettino del Centro di studi vichiani», 1974, IV, pp. 176-178.

13 Cfr. J. Habermas, *Theorie und Praxis* (1963), trad. it. *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna, il Mulino, 1973, p. 362.

14 *Ibid.*, p. 358.

15 *Ibid.*, pp. 361-362.

16 G. Cacciatore, G. Cantillo, *Materiali su Vico in Germania*, cit., p. 21.

17 Cfr. G. Cacciatore, M. Martirano, E. Massimilla (a cura di), *Filosofia e storia della cultura. Studi in onore di Fulvio Tessitore*, Napoli, Morano, 1997.

Nell'articolo *Immaginazione, identità, interculturalità*, pubblicato in «Post-filosofie» nel 2006, Cacciatore sottolinea ancora che «la straordinaria riflessione di Giambattista Vico, al tempo stesso, storico-ricostruttiva e filosofico-concettuale, sull'ingegno e sulla fantasia» costituisce una delle vie che aprono la modernità: essa ne segna certamente «uno dei decisivi passaggi». Secondo Cacciatore, è importante non dimenticare le implicazioni e i possibili sviluppi della concezione vichiana dell'ingegno, che egli denota «come l'insieme di quelle forme mentali e, al tempo stesso, di quelle condotte pratiche e atti volontari che appartengono anch'essi alla generale struttura della conoscenza umana»¹⁸. È a partire dalla sfera dell'ingegno, cioè «dalle produzioni della fantasia, dai suoi procedimenti immaginativi e narrativi, ad esempio, dalla sua capacità di sintesi attraverso simboli, immagini, icone, metafore, miti e massime, che l'uomo appare in grado di riconoscere ed esprimere (quasi con un atto di originaria ermeneutica ontologica) i segni dei linguaggi e i sensi delle cose. L'immaginazione, in questo senso, non è solo, per così dire, materia di rappresentazione fantastica, ma è anche, da un punto di vista ontogenetico, la forma espressiva originaria che sta a fondamento dell'agire storico e morale dell'individuo»¹⁹. L'importanza e la cogenza del pensiero di Vico in chiave «interculturale» si comprendono, secondo Cacciatore, se soltanto si considera che «l'atto del vedere e l'esperienza dell'immagine si trovano alle origini della cultura dell'uomo e delle sue formazioni, quand'anche primitive e materiali». Il riferimento alla dimensione «culturale» in senso ampio permette di costruire e legittimare «il nesso *immaginazione-etica*» nella misura in cui – seguendo le tracce di Vico – comprendiamo che prima di ogni operazione cognitiva, di ogni valutazione morale e di ogni opzione politica, e quale fondamento della possibilità stessa di un sapere molteplice sull'uomo, si dà «l'immagine che un uomo ha dell'altro, che un popolo o una etnia hanno di altri popoli e altre etnie»²⁰.

A partire da Vico e cogliendo le sollecitazioni di campi di indagine che stimolano la storia della filosofia a sviluppare il suo potenziale in una prospettiva etico-pratica (si pensi anche alla consulenza filosofica, che con i suoi saperi specifici e con le sue peculiari metodologie intende controbilanciare gli elementi di conflittualità con cui l'individuo si scontra nella comprensione del mondo e nella prassi), Cacciatore si è interrogato sul rapporto fra il sapere umano, inteso come forma di conoscenza capace di orientare l'uomo in scelte importanti e difficili, i saperi tecnico-scientifici con i quali la filosofia si è confrontata sin dai suoi albori e le varie ramificazioni delle scienze sociali²¹. Nel vasto territorio dell'interculturalità, d'altro canto, riflet-

18 G. Cacciatore, *Immaginazione, identità, interculturalità*, in «post-filosofie», 2006, n. 3, pp. 119-133, p. 120.

19 *Ibid.*, pp. 120-121.

20 *Ibid.*, p. 121.

21 Cfr. il volume collettivo, curato da Cacciatore in collaborazione con Vanna Gessa Kurotschka, *Saperi*

tendo sulla possibilità di indagare i temi dell'identità culturale, del riconoscimento, dell'universalismo e delle relazioni tra culture con un approccio storico-filosofico, in numerosi articoli e libri dedicati a questi argomenti, Cacciatore ha messo in luce ed esplorato la feconda relazione teorica fra lo storicismo critico-problematico e antimetafisico della Scuola napoletana e i temi connessi al pensiero dell'interculturalità²².

In questi suoi lavori Cacciatore ha auspicato una connessione tra filosofia interculturale e nuovo umanesimo²³ così come una sinergia tra una filosofia dell'interculturalità che aspiri a superare ogni pensiero monologico e le filosofie storicistiche ed ermeneutiche, caratterizzate da una vocazione alla progettualità e all'apertura. Tale alleanza – afferma Cacciatore in un suo articolo pubblicato oltre dieci anni fa, ma che parla decisamente al nostro presente – «è resa oggi ancor più auspicabile proprio alla luce delle oggettive difficoltà che si manifestano nel processo di individuazione di convergenze solidaristiche dei popoli, specialmente quando questo processo voglia caratterizzarsi per una aperta dialettica tra le specifiche differenze storico-culturali dei popoli e l'individuazione di elementi comuni di universalismo, ad esempio dei diritti e della dignità dell'uomo»²⁴.

Va segnalato, nel campo di queste ricerche e a partire dall'orientamento teorico-metodologico appena descritto, che Cacciatore ha sottolineato in particolare il nesso tra comprensione dell'altro e autocomprensione quale giuntura fondamentale per l'articolazione di un nuovo rapporto tra ermeneutica e interculturalità in una prospettiva critica che trova punti di convergenza con gli studi del filosofo indiano Ram Adhar Mall²⁵. In questa connessione Cacciatore coglie la possibilità «di portare alle sue coerenti conseguenze i principi della ermeneutica “umanistica” (ma sarebbe più chiaro e meno concettualmente compromesso l'aggettivo “umanologica”) di Dilthey, sviluppare cioè in una direzione relazionale il fondamento interno (il vissuto e la sua esperienza, l'*Erlebnis*) della comprensione, volgerlo verso il mondo storico e le sue pratiche senza mai recidere il legame genetico con la propria individualità»²⁶. Questo aspetto fondamentale del pensiero di Dilthey veniva

umani e consulenza filosofica, Roma, Meltemi, 2007.

22 Tra gli articoli di Cacciatore dedicati alla tematica dell'interculturalità si ricordino almeno *Identità e filosofia dell'interculturalità*, in «Iride, Filosofia e discussione pubblica», 2/2005, pp. 235-244, e, con G. D'Anna e R. Diana, *Filosofia interculturale. Piccola rapsodia concettuale a tre voci*, in «Research Trends in Humanities Education & Philosophy» 1 (2014), pp. 11-15.

23 G. Cacciatore, *Nuovo umanesimo e filosofia interculturale*, in «Humanitas», vol. 69, n. 4-5, 2014, pp. 584-595.

24 G. Cacciatore, *Interculturalità e riconfigurazione concettuale dell'ermeneutica*, in «Bollettino filosofico», vol. 27, 2011-2012 (2013), pp. 33-41, qui p. 35.

25 Cfr. Ram Adhar Mall, *Interculturalità. Una nuova prospettiva filosofica*, traduzione di Paola Massardo, Genova, ECIG, 2002.

26 G. Cacciatore, *Interculturalità e riconfigurazione concettuale dell'ermeneutica*, cit., p. 41.

sottolineato anche da Cantillo in un articolo pubblicato nel volume *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, curato dallo stesso Cantillo e da Cacciatore, pubblicato dal Mulino nel 1985. In questo articolo, dal titolo *Conoscenza storica e teoria della storia. Dilthey e Droysen*, in merito a *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito (Der Aufbau der Geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, 1910)*, Cantillo scriveva:

La storicità della vita umana, che dal lato dell'*Erleben* si rivela nella connessione delle parti nel corso della vita, si approfondisce ora nella storicità del mondo comune come connessione dinamica delle espressioni e manifestazioni durevoli della vita dei singoli e delle loro relazioni vitali. [...] La storicità diviene la condizione di possibilità delle scienze dello spirito sia sistematiche che storiche, esprimendo la familiarità, la *congenerità* originaria del soggetto comprendente e dell'oggetto da comprendere²⁷.

Torniamo ancora a Cacciatore con l'intento di proporre una breve riflessione sul nesso tra le sue ricerche su Vico e Dilthey e le sue indagini volte alla comprensione dei fenomeni sociali e interculturali nonché dei concetti e delle problematiche a essi connessi (come identità, riconoscimento, cittadinanza, diritti, etc.). Le ricerche di carattere più marcatamente storico-filosofico e le analisi e prese di posizioni teoriche su problematiche del nostro tempo rispondono sempre agli intenti fondamentali del progetto filosofico di Cacciatore, permeato da uno «storicismo etico, democratico e interculturale»²⁸. Un tale discorso filosofico, che si nutre di una feconda compenetrazione tra riflessione storico-teorica e impegno attivo nella società, è attraversato da una specifica *Grundfrage*: si tratta di una domanda che vede lo sbocco della ricerca filosofica e della sua *vis* speculativa in una finalità etico-pratica o etico-politica, che consiste nel modificare in meglio, per quanto è nelle nostre possibilità, la società in cui si strutturano le nostre relazioni vitali e sociali²⁹. Tale esigenza e tale obiettivo di fondo dell'opera di Cacciatore permettono di riannodare e raccordare i molteplici interessi delle sue ricerche, di riunire in un insieme straordinariamente coerente le molteplici tessere che germinano dalla vocazione plurale della sua attività. Si tratta di trasformare la società trasformando il pensiero, anche decolonizzandolo: non a caso ciò che della prospettiva teorica

27 G. Cantillo, *Conoscenza storica e teoria della storia. Dilthey e Droysen*, in G. Cacciatore, G. Cantillo (a cura di), *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, Bologna, il Mulino, 1985, pp. 245-288, qui p. 283 (corsivo nostro).

28 L. Anzalone, *Lo storicismo etico-politico e la comunità democratico-interculturale di Giuseppe Cacciatore*, in «Logos», 2019, n.s. 14, pp. 173-192, qui p. 174.

29 *Ibid.* Scrive ancora Anzalone: «[i]l suo storicismo di ascendenza marxista e vichiana si segnala per l'incisivo e positivo impegno a dare il proprio contributo, grazie alla criticità del suo sguardo investigante, alla costruzione di una società che, vichianamente parlando, somigli più alla Repubblica di Platone che a quella della feccia di Romolo, alla quale, per più versi, può essere paragonata la società in cui viviamo» (*ibid.*, p. 175).

interculturale (ad esempio quella di Fernet-Betancourt³⁰) Cacciatore considerava degno della massima attenzione era innanzitutto la proposta teorica di «una vera e propria trasformazione dei paradigmi filosofici»³¹, tesa a stimolare una nuova coscienza della pluralità degli inizi della filosofia e della necessità di diversificare i suoi metodi, le sue espressioni e forme di articolazione.

In questi suoi lavori Cacciatore rivela una profonda consapevolezza delle difficoltà insite in questo progetto di una visione diversificata e plurale della filosofia: d'altro canto, esso non comporta solo un semplice ampliamento del campo della storia della filosofia, ma anche un confronto sistematico tra le varie tradizioni, tanto più necessario se si evoca quel che Franz Martin Wimmer ha denominato «il dilemma della culturalità di ogni filosofia [*das Dilemma der Kulturalität jeder Philosophie*]]»³², vale a dire il fatto che sebbene la filosofia cerchi l'universalità, essa è possibile solo in un contesto culturale. In quest'ottica Cacciatore fa appello a uno storicismo radicale, capace di accettare «la radicale storicizzazione dei punti di osservazione, che non è ovviamente da confondersi con il piatto relativismo, ma è da intendere, piuttosto come capacità di dislocare la prospettiva storicistica anche sul piano etico-pratico». Essa, pertanto, richiede lo sforzo di comprendere e narrare le «differenze» e le «eterogeneità»³³, nella direzione indicata in particolare da Seyla Benhabib: la sua concezione della struttura narrativa del Sé mette in luce come, attraverso la capacità narrativa, siamo in grado riconoscere (e di modificare) la rete di interlocuzioni entro cui si collocano e si articolano le narrazioni familiari, di genere, linguistiche e culturali³⁴. In estrema sintesi, l'emergere della dimensione narrativa sul piano della auto-comprensione delle tradizioni filosofiche dovrebbe spianare la strada a più un autentico confronto tra tradizioni diverse e alla possibile ricerca di un terreno concettuale di intesa.

I riferimenti alle più recenti ricerche di Cacciatore mostrano come, accanto al rigore delle sue indagini storico-filosofiche – che comunque non vanno in direzione di una ieratica custodia e conservazione del passato –, risaltino la sua incessante curiosità verso nuovi modelli teorici, la sua attenzione alle questioni più cogenti del presente, la sua vocazione ad accettare nuove sfide del pensiero senza il timore di doversi liberare da sedimenti della tradizione culturale eurocentrica ormai anacronistici, ma senza nemmeno inficiare i germi fecondi dell'«identità» e della storia più

30 Cfr. R. Fernet-Betancourt, *Trasformazione interculturale della filosofia*, a cura di G. Coccolini, Bologna, Dehoniana Libri, 2006.

31 G. Cacciatore, *Interculturalità e riconfigurazione concettuale dell'ermeneutica*, cit., p. 33.

32 F. M. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie*, Wien, WUV, 2004, p. 42.

33 G. Cacciatore, *Immaginazione, identità, interculturalità*, cit., p. 128.

34 Cfr. S. Benhabib, *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Bologna, il Mulino, 2005, p. 36.

pregnante dell'Europa e della civiltà del Mediterraneo³⁵. Chi si avvicina agli scritti di Cacciatore non ha difficoltà a scorgere e ricostruire diversi percorsi all'interno dei suoi molteplici interessi e delle sue numerose collaborazioni (tra le quali quella con Cantillo è certo tra le più fruttuose), tutti segnati da una coesione interna e da un'armonia notevoli, come spero sia emerso anche attraverso queste concise considerazioni a partire dagli articoli del volume *A quattro mani*.

35 Cfr. al riguardo G. Cacciatore, *Costituzione europea e identità nazionali*, in «Mezzogiorno-Europa», vol. 2, n. 1, 2001, pp. 1-4; Id., *Mediterraneo e filosofia dell'interculturalità*, in F. M. Cacciatore, A. Niger (a cura di), *Il Mediterraneo. Incontro di culture*, Roma, Aracne, 2007, pp. 29-42.

Giuseppe Cacciatore: filosofia e vita

Giuseppe D'Alessandro

È nel solco di tante emozioni ancora vive che scrivo queste riflessioni sull'incontro di vita e sull'amicizia con Giuseppe Cacciatore. Lo spunto forte mi è dato dalla sua *Lectio magistralis* tenuta in occasione del conferimento della Laurea honoris causa in Scienze Pedagogiche da parte dell'Università di Salerno il 2 dicembre 2015, giorno del suo settantesimo compleanno. Da un punto di vista di filosofia simbolica – proprio quella delle forme di Cassirer, autore, tra i molti, intersecato e amato dal Nostro – mi viene da pensare a Hegel, che nella *Logica*, inaspettatamente, si richiama al Platone della *Repubblica*, i cui libri avrebbe riscritto, nelle parole hegeliane, settanta volte sette. Siamo così, subito, *in medias res*, perché in quella giornata salernitana, vivida nella memoria, Cacciatore, anch'egli in maniera *frappant* e originale, si rifaceva preliminarmente, e sostanzialmente, ad autori e prospettive del pensiero filosofico che pongono al centro delle loro meditazioni il carattere atemporale e perennemente valido dell'inesauribile interrogarsi filosofico. Ed è proprio in esso che si salda e si fonde quella fondamentale, irrinunciabile, originariamente costitutiva *κοινή* relazionale della *φιλία*, della comunità degli amici che ha sempre rappresentato l'orizzonte di valore dell'esistenza e della meditazione di Giuseppe Cacciatore.

Nel testo della lezione salernitana, ascoltato e poi letto, ci imbattiamo nel passo dell'*Eutidemo* platonico, in cui si affronta il tema dell'utilità della filosofia, legata strettamente alla dimensione del *πράσσειν*, dell'agire concreto degli uomini nella storia, in modo che la *πράξις* non sia disgiunta dalla meditazione, dal *θεωρέειν*. Una dimensione che costituisce il filo conduttore del pensiero cacciatoriano, e che nell'incontro con autori come Vico e come Gramsci ha il suo terreno di confronto più significativo. La questione del metodo, storico e filosofico al tempo stesso, viene affrontata e sviluppata tematicamente in *Storicismo problematico e metodo critico*, un volume che ebbi il piacere di recensire nel «Giornale critico della Filosofia italiana», d'accordo con Claudio Cesa, allora direttore della Normale, il quale aveva invitato proprio Cacciatore a tenere una serie di lezioni nell'Ateneo pisano.

L'incontro con la tradizione mitologica, oltre che con le forme simboliche cassireriane, ha in un'immagine della tradizione nordica la sua azzeccata espressione: *La lancia di Odino*, titolo di un volume del 1994 dedicato alla teoria e ai metodi della scienza storica otto-novecentesca, nel visitare luoghi della riflessione storiografica

tedesca del periodo, offre una soluzione all'ethos concreto evocato dallo storicismo: non più la ricerca di salvagente assoluto rispetto alle problematiche messe sul tappeto dall'avvento e dall'affermazione della coscienza storica, ma la consapevolezza che le questioni sollevate, e le ferite aperte dalla lacerazione affacciatasi in termini di scissione e alienazione della coscienza moderna potessero e dovessero essere sanate col ricorso alla stessa consapevolezza della storicità intrinseca della vita. Il pensiero di Dilthey rimane in tal senso la stella polare, la pietra angolare della meditazione di Cacciatore. *La vita e le forme della coscienza storica*, uno scritto che risale alla *Gärungszeit*, al periodo germinativo della riflessione cacciatoreana, presenta entrambe le prospettive, quella di cogliere la vita nelle sue molteplici e varieguate manifestazioni, e quella di verificare l'aderenza ad essa che la coscienza storica sviluppa di volta in volta nelle sue forme. Ciò in un processo interattivo, relazionale, che si affranca dall'egemonia del pensiero aprioristico di qualsivoglia dogmatismo e si apre continuamente all'apporto decisivo dell'esperienza, dell'*εμπειρία*. Così, il richiamo a Hume, sempre nella *lectio* salernitana, acquista particolare rilievo e ci dà il sapore dell'approccio conoscitivo di Giuseppe Cacciatore, che coniuga, nella motivante *curiositas* e partecipazione per le manifestazioni del mondo umano, storicità concreta, *Streben* verso le strutture antropologiche portanti nella tensione tra senso del tempo e atemporalità valoriali, ermeneutica della realtà e critica delle strutture conoscitive.

Platone e Hume dunque, tra gli altri filosofi di riferimento, e questo elemento ci rinvia direttamente alla filosofia di Kant, il quale, nella *Ragion pura*, proprio ai due filosofi si era richiamato come ai cardini per il suo orientarsi nel pensiero. Infatti non è affatto casuale che Cacciatore riprenda le "intramontabili pagine" kantiane di questo scritto, dedicate alla irriducibile libertà dell'uomo, all'insopprimibile anelito verso di essa che ne anima l'esistenza. L'intreccio, ideale e pratico, è ancora una volta, tra la prospettiva platonica e quella kantiana: i prigionieri della caverna, richiamati anch'essi, simboleggiano, in maniera assai attuale, la condizione degli uomini che non vogliono svegliarsi dal sonno della ragione (ancora una volta come i dormienti di Eraclito) e preferiscono rimanere nelle catene, scambiando la loro libertà (un valore assoluto dell'uomo anche per l'assolutista Hobbes) col rancio. L'urto – verrebbe da dire fichtiano, tra l'io e il mondo – violento tra le costrizioni societarie e l'anelito alla libertà, come lo sforzo dei prigionieri di Michelangelo efficacemente rappresenta, costituisce tema fondamentale per la filosofia, proprio perché l'essere, l'intersoggettività relazionale non possono essere pensati come catene di causalità oggettivanti e schiavizzanti.

Nel testo di Giuseppe Cacciatore che funge da riferimento a queste riflessioni, e nella esposizione che egli ne fece nell'aula magna dell'Università di Salerno – il cui ricordo è ancora ben vivido – si intrecciano con grande evidenza due prospettive,

una che ha al centro la filosofia come sapere di validità atemporale, l'altra che la considera nella sua spazio-temporalità e storicità, entrambe a loro volta accomunate da una terza, quella specificamente pedagogica, della *paideia* che incarna la prima nella seconda e che si radica nella *alétheia*, nella verità che i filosofi attingono perché “vedono bene” e comunicano agli uomini quanto hanno visto. La visione è *eidōs*, è idea nel senso platonico pieno, e deriva dal verbo *oraō*, che nella sua radice del passato ha *id*, da cui l'idea, l'identità e l'idioma: il perfetto *oida* significa “io ho visto”, e per questo “io so”. Strettamente legata a questa radice ctonia, nascosta, misterica, della dimensione umana, dell'esistenza dell'uomo, nella quale questi, col lume della ragione, del *logos*, e della conoscenza nella sua triplicità di *mathesis*, di *gnōsis* e di *epistēmē*, procede gettando luce nelle tenebre che lo avvolgono, vi è quella della proiezione continua di futuro, animatrice ineliminabile della speranza, che costituisce l'essenza dell'antropologia, che è il «discorso dell'uomo che guarda avanti» (*op* è la radice del futuro, sempre di *oraō*, e in questa proiezione si svolge il discorso dell'uomo, il *logos* dell'*anthropos*). Si tratta di una prospettiva che ha sempre animato l'itinerario di vita e di pensiero di Peppino, e che ha trovato nel *paizein*, nel giocare che è essenza della *paideia*, un momento fondamentale.

Alla conclusione della sesta delle sue *Lettere*, ancora Platone ricordava che due sono gli aspetti costitutivi della vita filosofica, quello della costruzione della scienza muovendo dalla conoscenza e dalla sapienza, e quella del gioco, della gaiezza e dell'alleggerimento di ogni pseudo-serietà. In piena temperie romantica, Schiller, anch'egli nelle sue *Lettere*, di ispirazione platonica e kantiana, affermava risolutamente che “l'uomo è uomo solo quando gioca”. Il *Paizein*, da cui anche il napoletano “pazziare”, nell'accezione di non appesantire relazioni e discorsi, si ritrova, con grandissima serietà, in quel gioco sublime che è il tressette, del quale Peppino era grande amante e al quale ha dedicato uno scritto filosofico-amicale. Nel gioco vengono a congiungersi quelle due prospettive delle quali parlavamo prima, quella atemporale e quella storica, poiché in esso si ha la massima serietà: nel gioco gli uomini sono totalmente immersi nel loro fare, non sono scissi, alienati, angosciati, ma trovano piuttosto la piena identità dinamica tra desiderio, aspettative, sentimento, inteliezione, volontà e azione, realizzazione della spinta vitale motivazionale.

L'orizzonte della prassi, della vita civile, dell'impegno politico, tutte dimensioni esperite in maniera coinvolta e appassionata da Giuseppe Cacciatore, si sono accompagnate continuamente alla meditazione antropologica e filosofica su di esse. Non è affatto casuale il richiamo a Hume e, ancor più, in maniera decisiva, a Giambattista Vico, esplicitamente dichiarato uno dei suoi autori di riferimento (per molti anni fu direttore del Centro studi vichiani del CNR). I tanti studi dedicati al pensatore napoletano, misconosciuto in vita, e raccolti in gran parte nel volume, anch'esso del 2015, *In dialogo con Vico*, testimoniano di questo pluriennale

e serrato confronto. Il *verum et factum convertuntur* rappresenta una cifra gnoseologica di grande novità nel panorama filosofico della coscienza moderna, in quanto carica l'intero ambito dell'*empeirìa* della concretezza piena della storicità e la rende criterio di orientamento contenutistico e metodologico per il processo conoscitivo e per la prassi umane. Non un soggetto, quello cartesiano, opposto a un oggetto, ma una fusionalità conoscitiva ed esistitiva in cui le dimensioni mentali dell'umano non si contrappongono ma si intersecano, per cui il mito è la prima forma di ideazione vitale dell'uomo, e il *lògos* l'estrinsecazione razionale di essa.

I numerosi studi dedicati a Vico esprimono la salda e partecipata consapevolezza della continuità identitaria di una tradizione filosofica e antropologica, storica e ideale, manifestazioni originali della peculiarità, dell'importanza, della novità della filosofia "civile ragionata" del pensatore napoletano. Nella meditazione sul pensiero di Vico, a partire da esso (come richiamano già i titoli di vari contributi, molti dei quali raccolti nel volume *In dialogo con Vico*), si fondono, nel crogiuolo del senso continuamente ricercato nell'interrogarsi filosofico, le due grandi prospettive che animano fondamentalmente la riflessione filosofica e umana di Giuseppe Cacciatore. Esse sono la universalità perenne della filosofia come ricerca dei principi universali di interpretazione della realtà, che costituisce una prospettiva essenziale dell'umano, ritrovata nella vichiana metafisica della mente, e la altrettanto costitutiva, imprescindibile storicità dell'esistenza, che permea tutte le manifestazioni della vita concreta, il loro organizzarsi sociale, civile, politico. La sintesi delle due, acutamente individuata nella filosofia dell'autorità vichiana, che è filosofia della libertà, nel senso pieno della centralità della volontà individuale e intersoggettiva per la determinazione delle sorti dell'esistenza, mette al centro il discorso dell'autonomizzazione dell'uomo, della sua aspirazione e chiamata alla libertà.

L'accordo con Vico sta nel giudizio sulla modernità filosofica di stampo cartesiano, sulla contrapposizione astratta da un soggetto conoscente e un oggetto da conoscere. È la vita che invece emerge prepotentemente, e in questo senso la *Lebensphilosophie* diltheyana, con la quale Cacciatore si è confrontato a lungo, trova in Vico e in Hegel due tappe fondamentali della sua stratificazione, e il privilegiare Hegel rispetto a Schelling ci mostra il diltheyano non venir meno alla razionalità come criterio orientativo, ma di quale razionalità si tratta? Essa mantiene ancora le stimmate di una prospettiva *erkenntnistheoretisch*, mentre il riferimento forte di Cacciatore a Vico cambia le carte in tavola, per usare un'espressione che nel gioco del tressette, tanto amato, si rivela decisiva: esse non si possono cambiare, perché ne va della correttezza stessa del gioco, e tuttavia, come nel poker o nella zecchinetta, si può far saltare il banco. Così, il forte inserimento di Vico nella ricostruzione della filosofia moderna, secondo tappe innovative del suo farsi, vuol dire non solo immetterlo a pieno titolo, con immagine hegeliana delle *Lezioni sulla storia della*

filosofia, tra gli «eroi della ragione pensante», quanto e ancor più individuare l'articolata dinamica dello stratificarsi delle dimensioni dell'intuizione, del sentimento, della immaginazione, della fantasia (gli "universali fantastici" vichiani), dell'intelletto, della ragione, della volontà, nella caratterizzazione completa dell'umano.

Su questo punto si innestano le riflessioni che Cacciatore ha sviluppato in tanti anni sul pensiero di Wilhelm Dilthey e di Immanuel Kant. Non era stato casuale del resto che il filosofo di Wiesbaden, sull'onda dell'esigenza epocale di un "ritorno" a quest'ultimo, avesse curato l'edizione delle opere complete del filosofo di Königsberg. Nella prolusione salernitana del 2015, filo conduttore di queste mie riflessioni, c'è un riferimento *frappant* a un passo kantiano, quello sulla libertà di pensare pur nelle cogenze della vita societaria, una libertà fondata in quella più universale e che toglie l'uomo dalle catene della causalità e del destino, aprendogli la possibilità di diventare soggetto attivo della propria esistenza. Questa libertà, di carattere essenzialmente noumenico, si esprime in tutte le manifestazioni dell'umano, come tra l'altro nei prodotti dell'immaginazione, «una facoltà dell'animo – con le parole kantiane – cieca, e di cui solo raramente siamo consapevoli», senza la quale l'intelletto non potrebbe dar luogo a nessuna serie di causalità né organizzare schemi conoscitivi. Con ciò, la saldatura tra il pensiero kantiano e quello vichiano nella meditazione di Cacciatore si fa forte, e trova nella dimensione della storicità, della fenomenicità, il terreno d'incontro, una fenomenicità intrisa del riferimento costante al noumenico, per evitare ogni reificazione meccanicistica e alienante. Così, il confronto con Dilthey e la ricca trama della *Lebensphilosophie* si conferma tappa fondamentale dell'itinerario di pensiero del Maestro salernitano. Kant e Vico, e accanto a loro la filosofia dell'idealismo e di Hegel, e a questo proposito emblematico è il volume sui *Problemi di filosofia della storia nell'età di Kant e di Hegel*, dove il confronto tra le opzioni ideali riguardanti la questione della storia emerge con grande vigore.

Se allora abbiamo da un lato quella circolarità conoscitiva che va *Dallo storicismo allo storicismo*, come dice il titolo di un altro volume di Cacciatore, dall'altro l'anelito alla libertà, proprio quello kantiano e dello spirito hegeliano della *Fenomenologia*, mantiene perennemente aperta la porta della novità che la vita sempre porge, per cui «non c'è, non vi può essere una parola definitiva sulla storia», come io stesso ebbi a dire a Otto Gerhard Oexle, direttore del Max-Planck-Institut für Geschichte, in una dialogalità triadica con Giuseppe Cacciatore, iniziata nell'epocale *Tagung* di Essen del 1994 sullo *Historismus in den Kulturwissenschaften* e proseguita negli anni. E la Germania come grande orizzonte di riferimento ideale e culturale, con momenti forti quali le conferenze di Peppino allo Historisches Kolleg di Monaco, o a Weimar – città di dense meditazioni, come testimonia lo splendido libro *La quercia di Goethe*, esempio di filosofia civile militante, di afflato partecipativo alla vita e alla cultura – a

Berlino. I rapporti con Stephan Otto, Manfred Riedel, Ferdinand Fellmann, Karl Acham, Matthias Kaufmann ci ricordano concretamente la comunità di cultura e di amicizia nella quale Cacciatore era inserito e che aveva continuamente animato. A Napoli, per noi che abbiamo avuto il piacere e il privilegio di conoscerlo, di frequentarlo, di diventarne amici, la ricca umanità di Giuseppe Cacciatore ha rappresentato sempre un caldo faro di riferimento, un punto forte di orientamento, e incancellabile rimane in noi il ricordo vivo dei tanti momenti passati insieme, delle chiacchierate allegre, dei simposi amichevoli, delle meditazioni profonde.

I presupposti storico-concettuali della filosofia interculturale di Giuseppe Cacciatore

Una nota.

Giuseppe D'Anna

A Giuseppe Cacciatore:
sempre vichianamente impegnato
contro ogni “boria”

Tra le tante eredità scientifiche, metodologiche e culturali lasciate da Giuseppe Cacciatore va annoverata sicuramente l'apertura priva di pregiudizi ai temi dell'attualità e la capacità di attualizzare, senza mai smarrirne il rigore, la storia della filosofia ed i suoi contesti concettuali per rispondere alle urgenze del presente. Non casualmente in lui il mestiere dello storico della filosofia si è sempre intrecciato con l'esigenza dell'impegno civile e politico. In questa direzione, mi sento di affermare che proprio quella sensibilità politica e civile che lo hanno contraddistinto e che gli derivavano da una direzione culturale ben precisa, hanno sempre indirizzato, oltre che la sua ricerca scientifica, anche il suo sguardo intellettuale sul mondo e dentro l'Accademia. Il “suo” Vico, il “suo” Dilthey, il “suo” Croce, il “suo” Leopoldo Zea, il “suo” Ortega y Gasset, la “sua” Maria Zambrano, il “suo” Marx, solo per citare alcuni degli autori della sua sterminata produzione scientifica¹, sono la cifra di una lettura del mondo che non intende cedere il minimo spazio ad alcun riduzionismo umanologico ma che, anzi, ha sempre inteso mantenere viva l'istanza fondamentale della complessità e della irriducibilità del mondo umano e del suo pluralismo prospettico. Si sbaglierebbe tuttavia a credere che la posizione storicistica di Cacciatore ricada in un relativismo radicale: l'esigenza di una posizione etico-politica universale, anzi, meglio, seguendo Piovani, “universalizzante”, è sempre stata da lui sostenuta e argomentata. In questo, lo storicismo di Cacciatore manifesta tutta la sua modernità: l'universale, cassirerianamente, trova la sua individuazione attraverso il concetto di relazione. Per altro è proprio il problema dell'universale, dell'universalità dei diritti e della morale, a costituire uno dei fuochi teorici di

¹ Per la bibliografia esaustiva di Giuseppe Cacciatore, si rimanda a G. Cacciatore, *Bibliografia degli scritti (1969-2020)*, a cura di A. Mascolo, Salerno, Francesco D'Amato Editore, 2020.

maggior interesse all'interno delle questioni interculturali indagate. Questo punto emerge con chiarezza in un saggio dal titolo *Etica interculturale e universalismo critico*:

In questa sede tenterò anche di sviluppare, in parallelo, un tentativo di chiarificazione concettuale e storiografica di una teoria dell'interculturalità e della sua etica non più pensata come individuazione di una totalità compiuta di principi e valori che si sovra-dispongono rispetto alle istanze della vita individuale, ma concepita come continua relazione tra particolarità differenziate e tendenza a un "universalismo condiviso" capace di produrre codici etici e giuridici, il cui carattere resta la relazionalità e la modificabilità²

L'approccio alla questione dell'interculturalità che ha caratterizzato le ricerche di Cacciatore si costituisce come una specifica declinazione dello storicismo napoletano, una tradizione che egli ha contribuito a fondare e a ripensare. Si tratta di una tradizione che originariamente, soprattutto per merito di Pietro Piovani, ha assunto nella seconda metà del ventesimo secolo un carattere esplicitamente post-metafisico³. L'interpretazione di Piovani e della sua lettura di "Vico"⁴ sono stati determinanti per la definizione del pensiero interculturale di Cacciatore. L'attenzione per la genesi storica delle culture, per la loro specificità e per il loro dinamismo, per l'intreccio vichiano di filologia e filosofia e per una concezione dell'universalismo "universalizzante e dinamico", quindi coniugabile con la costitutiva storicità di individui, istituzioni e culture, sta a fondamento della elaborazione della sua filosofia interculturale. Non casualmente, tra i temi interculturali, quello che si pone maggiormente all'attenzione della riflessione cacciatoriana è quello dell'identità. Solo attraverso una complessa formulazione dell'idea di *identità* è infatti possibile pensare ai *rapporti* fra le culture, all'interculturalità. L'identità, una identità che deve essere intesa, fin dalle origini, come ibridazione dinamica di elementi, di esperienze, di pratiche etico-sociali che si riconfigurano costantemente attraverso relazioni creative, alla cui base vi è l'attività combinatrice della forza immaginativa. È questa la lezione di Vico, del Vico del sapere poetico, che Cacciatore mette a frutto in maniera originale per proporre però un concetto di identità culturale per così dire aggiornato al tempo presente. Proprio perché al fondamento del costituirsi dell'identità culturale vi è una capacità creativo-immaginativa e al contempo rammemorante, l'esigenza etica del riconoscimento e del rispetto conduce non alla

2 G. Cacciatore, *Etica interculturale e "universalismo critico"*, in G. Cacciatore-G. D'Anna (a cura di), *Interculturalità. Tra etica e politica*, Roma, Carocci, 2010, pp. 29-42, p. 32. Interamente dedicato all'interculturalità va anche menzionato G. Cacciatore-R. Diana (a cura di), *Interculturalità. Religione e teologia politica*, Napoli, Guida, 2010.

3 «Riflettendo sul senso filosofico che oggi può ancora assegnarsi ad una prospettiva universalistica che mantenga l'obbligato punto fermo dell'antimetafisica e della critica di ogni ontologismo di natura sostanzialistica, ho riletto alcune pagine teoreticamente intensissime di Pietro Piovani» (*ibid.*, p. 36).

4 I saggi di Piovani su Vico sono stati raccolti in un importante volume. P. Piovani, *La filosofia nuova di Vico*, a cura di F. Tessitore, Napoli, Morano, 1990.

eternizzazione del già dato, ma alla individuazione di una ineliminabile capacità di apertura al nuovo e alla diversa intesa come luogo originario in cui si genera ogni identità culturale⁵. Rilevante in tal senso è anche il riferimento filosofico di Cacciatore ad un grande intellettuale cosmopolita, Edward Said, il quale già a partire dagli anni sessanta del secolo appena trascorso aveva messo a frutto, nel suo lavoro filologico-ricostruttivo sulle culture e sui loro rapporti, la lezione di Giambattista Vico. Scrive Cacciatore:

Uno degli strumenti centrali dell'umanesimo come critica è secondo Said un *ritorno alla filologia*. Ciò, infatti, di cui ha bisogno la critica filosofica e democratica è lo studio e la ricerca dei fatti e delle loro ragioni, che si contrappone al possesso dogmatico della verità, di una sola verità. Si capisce come gli autori di riferimento di Said siano Vico e Auerbach: Vico per aver dato un fondamento certo alla storicità del mondo umano e per aver sottolineato l'importanza della filologia per lo studio e la comprensione di esso⁶.

È, dunque, uno storicismo che, sullo sfondo del riesame di categorie filosofiche della tradizione, della utilizzazione della strumentazione disciplinare che solo a un esperto storico della filosofia quale è Cacciatore è possibile, mette a frutto la lezione di Vico, ma anche quella di Dilthey, per un approccio all'interculturalità che ne pone in evidenza l'originalità rispetto a paradigmi riduzionisti di tipo culturalistico. Per quanto concerne Dilthey è il concetto di *Zusammenhang* a fare da perno per giustificare teoreticamente la relazione tra vita psichica interiore e mondo esterno.

5 A tal proposito si deve ricordare il lavoro di ricerca che è alla base di questa declinazione del pensiero vichiano al quale Cacciatore ha offerto un contributo fondamentale, un lavoro che fin dai primi anni Novanta è stato condotto in particolare intorno al sapere poetico, nel tentativo di estrapolare l'insegnamento filosofico di Vico sia sul piano filosofico- antropologico sia sul piano della filosofia pratica e civile, sia, infine, sul piano della filosofia interculturale. Al centro dell'interesse di tale lavoro sta il tentativo di valutare correttamente l'originalità e la rilevanza filosofica del *sapere poetico* vichiano sul quale la letteratura critica solo marginalmente si era soffermata. Si veda in proposito: G. Cacciatore, *Il posto dell'Oriente nel pensiero di Vico*, in D. Armando-F. Masini-M. Sanna (a cura di), *Vico e l'Oriente: Cina, Giappone, Corea*, Roma, Tiellemedia Editore, 2008; G. Cacciatore-V. Gessa Kurotschka-E. Nuzzo-M. Sanna-A. Scognamiglio (a cura di), *Il corpo e le sue facoltà. Giambattista Vico*, in «Laboratorio dell'ISPF. Rivista elettronica di testi, saggi e strumenti», 2 (2005) (www.ispf.cnr.it/ispf-lab); G. Cacciatore-V. Gessa Kurotschka-E. Nuzzo-M. Sanna (a cura di), *Il sapere poetico e gli universali fantastici. La presenza di Vico nella riflessione filosofica contemporanea*, Napoli, Guida, 2004; G. Cacciatore-V. Gessa Kurotschka-H. Poser-M. Sanna (a cura di), *La filosofia pratica tra metafisica e antropologia nell'età di Wolff e Vico*, Introduzione di G. Cacciatore-V. Gessa Kurotschka, Pubblicazioni del Centro di Studi Vichiani del CNR di Napoli, Napoli, Alfredo Guida 2000. Va menzionato, infine, il volume di Cacciatore su Vico uscito per la Akademie Verlag di Berlino, G. Cacciatore, *Metaphysik, Poesie und Geschichte. Über die Philosophie von Giambattista Vico*, Berlin, Akademie Verlag, 2002. Si veda inoltre: G. Cacciatore, *In dialogo con Vico*, a cura di R. Diana, A. Mascolo, M. Sanna, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2015.

6 G. Cacciatore, *Verità e filologia. Prolegomeni ad una Teoria critico-storicistica del neumanesimo*, in «Nóema», II, (2011), pp. 1-15, pp. 1-2.

Ma ciò consente anche di proporre una definizione di cultura intesa come un complesso dinamico in cui si intrecciano la natura sensibile, la vita organica, i vissuti individuali e i vissuti intersoggettivi. In questo collegamento tra l'ermeneutica dell'individualità e l'analisi relazionale della intersoggettività, può individuarsi il contributo teorico che Dilthey può offrire alla definizione e alla praticabilità di una possibile idea di intercultura. L'utilizzazione del modello teorico diltheyano permette, allora, di pensare ad un'idea di identità tanto individuale quanto culturale, non statiche e date una volta per tutte, ma dinamiche; un'idea di identità di identità e di cultura che si costituiscono e si complicano nell'incessante dialogare tra le molteplici e differenti culture, un dialogo aperto e paritetico capace, da una parte di dare ascolto e di "narrare" la differenza e, dall'altra, di tendere ad un universalismo dei principi etici, intesi come voce e pensiero di una concertazione plurale⁷.

Il soggetto storico diltheyano, quindi, diviene, grazie all'assetto relazionale che lo individua, il perno fondante da un lato di una teoria dinamica dell'identità e, dall'altro, funzione storico-costitutiva della dialettica tra il particolare e l'universale.

A partire da questo retroterra concettuale, Cacciatore si è confrontato con la letteratura fondamentale relativa ai *Cultural Studies*, agli studi *post-colonial* e agli studi interculturali che hanno segnato il pensiero interculturale a partire dalla seconda metà del Novecento. Lo studio de *I luoghi della cultura* di Bhabha, per esempio, conduce Cacciatore a riattivare la categorie di narrazione come incontro tra le culture, quella narrazione dal retroterra vichiano e diltheyano che, a differenza di ogni perentoria e statica definizione veritativa, grazie alla storia e all'ermeneutica, costituisce la possibilità di ogni apertura d'orizzonte verso l'alterità: «È ancora Bhabha che ha opportunamente parlato di un "diritto alla narrazione" come condizione di possibilità per la definizione e la costituzione di terreni culturali comuni»⁸.

Sul lato latino-americano, molto fertile diviene il confronto di Cacciatore con la filosofia interculturale di Raul Fornet-Betancourt⁹ e della *filosofia della liberazione*¹⁰. In particolar modo, per quanto riguarda la posizione di Fornet-Betancourt, essa è

7 G. Cacciatore, *Dilthey tra universalismo e relativismo*, in Id., *Dallo storicismo allo storicismo*, intr. di F. Tessitore, a cura di G. Ciriello, G. D'Anna, A. Giugliano, Pisa, Edizioni ETS, 2015, p. 258.

8 *Ibid.*, p. 182. Va ricordato che Cacciatore nei suoi corsi, oltre allo studio dei classici, affrontava questioni interculturali fondamentali insieme allo studio dei testi di autori come Homi Bhabha, Seyla Benhabib, Gayatri Chakravorty Spivak, Nancy Frazer, Stuart Hall.

9 Si veda per esempio, tra l'ampia produzione di Fornet-Betancourt, *Trasformazione interculturale della filosofia*, pres. e trad. it. di G. Coccolini, Bologna, Pades-Dehoniana, 2006; Id., *Critica Intercultural de la Filosofía Latinoamericana Actual*, Madrid, Editorial Trotta, 2004; Id., *Filosofía Intercultural*, Universidad Pontificia de México, México, 1994.

10 Cfr. in proposito, V. Martín Fiorino, *Etica interculturale e integrazione in America Latina*, in G. Cacciatore, P. Colonnello, S. Santasilìa (a cura di), *Ermeneutica tra Europa e America Latina*, Roma, Armando, 2008, pp. 207-212; Id., *Dall'etica della liberazione all'etica interculturale latinoamericana*, in P. Colonnello (a cura di), *Filosofia e politica in America Latina*, Roma, Armando 2005, pp. 127 e sgg.

coniugata insieme all'inaggrabilità, all'interno del dialogo interculturale, dei modelli logico-linguistici ed ermeneutici della comprensione:

Per questo, allora, la filosofia dell'interculturalità aspira ad essere il tentativo di superamento di ogni forma di monologo, ma intende proporsi anche come qualcosa di più della pur auspicabile dialogicità *intraculturale* che si può instaurare tra l'io e l'altro, tra l'identico ed il diverso, tra il proprio e l'estraneo. Essa cioè intende andare oltre ciò che oggi si manifesta in forme concettuali del tutto consumate dal modificarsi stesso dei termini e dei contenuti con cui si definisce e si comprende una cultura¹¹.

In questo consiste appunto la trasformazione interculturale della filosofia che

si impone, pertanto, come un programma di ricostruzione del passato, e, al contempo, di configurazione di un presente nel quale la filosofia si riconosce come tale senza avere la necessità di installarsi preferenzialmente in un sistema concettuale monoculturale, cioè, riconoscendo che scaturisce e si articola a partire dalla comunicazione tra tradizioni distinte, riconoscendo infine che non è fonologica, ma polifonica¹².

Dal rapporto vichiano tra filologia e filosofia, passando per il rapporto diltheyano tra "l'ermeneutica dell'individualità e l'analisi relazionale della intersoggettività" fino ad arrivare alla polifonia della trasformazione interculturale si manifesta nel pensiero di Cacciatore un *file rouge* per nulla forzato e quasi del tutto naturalmente conseguente. La riflessione cacciatoriana sull'interculturalità è un'estensione dell'apparato critico-concettuale dello storicismo critico-problematico e di quegli autori che ne costituiscono il cuore. Torna, vale a dire, nell'approccio alla filosofia interculturale e, soprattutto, nel metodo, il solido interesse per l'individualità che caratterizzava anche la riflessione filosofica di Piovani, il quale al relativismo etico contrappone il legame altrettanto solido con la filosofia critica di Kant, a cui Cacciatore esplicitamente si ricollega e che rinnova e approfondisce. Al fondo del pensiero interculturale di Cacciatore, va ribadito, sta l'idea della storia della filosofia come storia della cultura che, pur non rinunciando ad una costruzione teorica, non cede mai alla definitività, grazie all'istanza anti-totalitaria immanente al metodo storico-critico e filologico che presuppone un'istanza di ricerca contestualizzante e pluralista. L'opzione interculturale è rinvenuta da Cacciatore soprattutto nella filosofia vichiana intesa come filosofia anti-boria:

Il rapporto che già nel titolo ho creduto di poter istituire tra *borie* e *critica*, si fonda su due precisi convincimenti: il primo riguarda l'uso che Vico fa del concetto e della

11 G. Cacciatore, *Ermeneutica e interculturalità*, in G. Cacciatore, P. Colonnello, S. Santasilia (a cura di), *Ermeneutica tra Europa e America Latina*, cit., pp. 49-60, p. 52.

12 R. Fornet-Betancourt, *Transformación intercultural de la filosofía*, cit. in G. Cacciatore, *Ermeneutica e interculturalità*, in *ibid.*

storia stessa delle borie e che io definirei, con consapevole forzatura ermeneutica, come processo di *deideologizzazione* di ogni idea di primato di popoli, di culture e di filosofie; il secondo deriva dalla centralità che nel pensiero vichiano assume l'idea di *critica*, l'alterità dialettica insopprimibile, come ben sanno gli studiosi di Vico, dell'idea di *topica*¹³.

Parallelamente all'interesse teorico, Cacciatore ha anche svolto un'ampia attività di ricerca storico-filosofica rivolta soprattutto alla tradizione filosofica spagnola (José Ortega y Gasset, María Zambrano, Xavier Zubiri)¹⁴ e alla tradizione latino-americana (Alonso Briceño e Leopoldo Zea, Edoardo Nicol, José Gaos)¹⁵. La filosofia spagnola e quella latino-americana sono state studiate da Cacciatore con un interesse rivolto sia a coglierne la specifica originalità tematica, contribuendo in modo decisivo alla loro diffusione in ambito scientifico e creando intorno a questi temi e autori una vera e propria Scuola di giovani studiosi¹⁶, sia a comprendere i profondi nessi con la tradizione filosofica occidentale e in particolare quella tedesco-novecentesca, che hanno notoriamente influenzato in maniera profonda lo sviluppo di tali tradizioni filosofiche¹⁷.

Il lavoro di approfondimento storico sulle filosofie spagnola e latino-americana è stato d'altra parte importantissimo per definire la posizione filosofica di Cacciatore

13 G. Cacciatore, *Contro le borie "ritornanti". Per un sano uso della critica*, in R. Diana (a cura di), *Le borie vichiane come paradigma euristico. Hybris dei popoli e dei saperi fra moderno e contemporaneo*, Napoli, ISPFilab, 2015, pp. 27-39, p. 27.

14 Si veda, per esempio, solo per citare alcuni titoli: G. Cacciatore, *Filosofia e crisi in Ortega e Nicol*, in G. M. Pizzuti (a cura di), *Studi in onore di Ciro Senofonte*, Napoli, ESI, 2008, pp. 13-28; G. Cacciatore-A. Mascolo (a cura di), *La vocazione dell'arciere. Prospettive critiche su Ortega y Gasset*, Bergamo, Moretti e Vitali, 2012; per quanto concerne María Zambrano, si veda: G. Cacciatore, *María Zambrano: ragione poetica e storia*, «Rocinante» 1 (2005), pp.107-126; Id., *María Zambrano: la storia come "delirio" e "destino"*, in L. Silvestri (a cura di), *Il pensiero di María Zambrano*, Udine, Forum, 2005, pp. 29-62; G. Cacciatore, *Sulla filosofia spagnola*, Bologna, Il Mulino, 2013; G. Cacciatore-M.L. Mollo (a cura di), *Meditazioni del Chisciotte e altri saggi*, Napoli, Guida Editori, 2016; G. Cacciatore, *La dimensione storica dell'uomo nelle riflessioni di Zubiri*, in «Quaestio. Journal of the History of Metaphysics», 21 (2021), pp. 203-215.

15 Su questi temi si veda, tra gli altri.: G. Cacciatore, *La Escolástica española y la génesis de la filosofía latinoamericana. Alonso Briceño: metafísica e individualidad*, in «Límite», Revista de filosofía y Psicología, Universidad de Tarapacá, Arica, Chile, 1 (2006), 14, pp. 5-24; Id., *Para Leopoldo Zea*, in «Cuadernos Americanos» 4 (2007), 122, pp. 177-183; Id., *Una filosofía per l'America Latina: Leopoldo Zea*, in «Cultura Latinoamericana», 5 (2003), pp. 431-453; Id., *Verità e storicità nella metafisica dell'espressione di Nicol* prefazione a E. Nicol, *Metafisica dell'espressione*, traduzione, introduzione e cura di M.L. Mollo, Napoli, Città del Sole, 2007, pp. 9-26; Id., *Eduardo Nicol. Una filosofia dell'uomo tra metafisica dell'espressione e storicità critica*, in G. Limone (a cura di), *Filosofia italiana e spagnola. Dialogo interculturale. Saggi in onore di Armando Savignano*, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2010, pp. 27-39; Id., *El pensamiento de Gaos entre historia de las ideas y filosofía de la filosofía*, in S. Sevilla-E. Vázquez (eds), *Filosofía y vida. Debate sobre José Gaos*, Madrid, Biblioteca Nueva/Grupo Editorial siglo XXI, 2013, pp. 219-234;

16 Esponenti scientificamente autorevoli di questa Scuola sono da considerarsi Armando Mascolo, Maria Lida Mollo, Stefano Santasilvia e Stefania Tarantino, i quali, con le loro pubblicazioni scientifiche e con la loro attività editoriale continuano a sviluppare in modo originale temi e correnti della tradizione filosofica ispanica e ispano-americana.

17 Si rimanda per questo al saggio già citato: G. Cacciatore, *Ermeneutica e interculturalità*, cit.

sull'interculturalità. Di particolare interesse è stato il rapporto instaurato con un filone di ricerca in Messico che ha recuperato la tradizione barocca e interpretato l'ibridismo che caratterizza la antica cultura messicana attraverso l'utilizzazione di categorie filosofiche messe a disposizione dalla filosofia di Giambattista Vico¹⁸.

Lo studio e la ricerca nell'ambito della filosofia ispanica e ispano-americana sono stati sviluppati da Cacciatore attraverso progetti e collaborazioni internazionali e la costante formazione di studenti e allievi¹⁹.

Un ulteriore snodo teorico indagato da Cacciatore nell'ambito della filosofia interculturale è stato quello del riconoscimento, snodo fondamentale che ha visto la ricerca cacciatoriana confrontarsi con la tradizione filosofica liberale di origine kantiana ma anche hegeliana e aristotelica. Juergen Habermas e Charles Taylor, prima di tutto, ma anche tutta la letteratura anglo-americana che negli ultimi vent'anni ha animato il dibattito filosofico-politico internazionale sulla questione dell'identità in rapporto alla democrazia politica, sul multiculturalismo e i suoi limiti, sui diritti umani in rapporto alle culture, entrano nell'orbita dei suoi interessi teorici. Le teorie del riconoscimento di Axel Honneth e Nancy Fraser, dell'identità interculturale di Seyla Benhabib, la teoria delle capacità di Martha Nussbaum e Amartya Sen, sono state discusse e assimilate, arricchendo il fondamento teorico fornito dallo storicismo critico-problematico che, come abbiamo visto, Cacciatore ha sviluppato soprattutto in una direzione vichiano-diltheyana.

Nell'affrontare gli snodi storico-ermeneutici ai quali si è provato solo ad accennare, la riflessione cacciatoriana sulla filosofia interculturale è riuscita a tenere insieme in una tensione teorica feconda tradizioni filosofiche che sono apparentemente molto diverse e poco conciliabili, ma che essa ha saputo porre produttivamente a confronto, offrendo molteplici e utili contaminazioni, senza, tuttavia, mai smarrire il rigore storico-filosofico e la solidità ricostruttiva di testi e contesti. Cacciatore, dunque, in maniera del tutto originale e da pensatore di rango, ha generato un incontro epistemologicamente innovativo fra la Scuola dello storicismo napoletano, il cui punto di forza è quello di prestare attenzione e dare valore al particolare, alla storia come teoria, come metodo e come problema, all'esperienza individuale dei

18 Su questo si veda: G. Cacciatore, *Hybrid Identities and Memory*, in «Iris» 3 (2011), pp. 113-124.

19 A tal proposito si deve ricordare l'ampio lavoro di pratica interculturale e di collaborazione scientifica fra il Venezuela, il Messico, la Bolivia e le Università campane (la Federico II, L'Orientale e l'Università di Salerno) portato avanti da Cacciatore per lunghi anni attraverso la realizzazione di convenzioni e da ultimo anche di un Master intercontinentale. Tale attività è stata anche il risultato di numerose iniziative svolte da Cacciatore in collaborazione con Antonio Scocozza in qualità di direttore dell'ISLA (Istituto di Studi Latinoamericani) di Pagani. In questa direzione è stata pensata anche «Rocinante. Rivista di filosofia iberica, iberoamericana e interculturale», fondata nel 2005 che può considerarsi un *unicum* all'interno del panorama editoriale nazionale e internazionale.

singoli e delle culture, e quella tradizione che invece aveva mirato alla definizione meta-filosofica della validità dei criteri delle scelte pratiche e delle teorie dello stato.

L'utilizzo di Habermas risulta particolarmente fertile. Dopo aver ribadito la necessità di uscire dalla improduttiva alternativa tra universalismo e contestualismo, è da Cacciatore tematizzata una soluzione rispetto a quel dualismo che, sullo sfondo, tiene il pensiero di Habermas, pur facendo un passo in avanti rispetto ad esso:

Si potrebbe, allora, riproponendo una via d'uscita non troppo distante dalle posizioni espresse da Habermas a proposito della riformulazione filosofico del concetto di natura umana, non escludere in via di principio l'uso di paradigmi normativi, purché essi non pretendano di fare dialogare diverse forme di vita solo alla luce di decreti legislativi (e tanto meno, ovviamente, agitando il vessillo della "cultura guida"). La filosofia morale "postmetafisica" (e dunque anche un'etica interculturale) deve di volta in volta misurarsi con una riflessione critica che non abbia come sua finalità la pretesa di individuare ed elargire principi assoluti e irrevocabili, ma solo il compito di elaborare "punti di vista" morali a partire dai quali si possano definire valutazioni e giudizi su azioni che si ritiene possano costituire un bene per il maggior numero di persone²⁰.

Ancora una rielaborazione vichiana in chiave interculturale; di nuovo una ulteriore attenzione storico-filosofica e storico-culturale che mette in guardia dalla "boria" assimilazionista di principi etico-normativi non prodotti dalla partecipazione critico-dialettica del pluralismo delle culture. Non il principio assoluto ed irrevocabile è sostenibile in un orizzonte di vista multiculturale; affinché il multiculturalismo si traduca in pratica interculturale si richiede l'elaborazione di principi generali che possano essere "universalizzati" per il bene di tutti, ma la cui estensione non abbia il segno della definitività.

L'impronta che Cacciatore ha dato alla "sua" filosofia interculturale è certamente discesa dalla sua formazione scientifica di stampo storico-filosofico, dai suoi studi e dai suoi autori; ciò che, tuttavia, ne ha costituito l'anima, l'afflato, è stato il modo in cui il Maestro nella vita ha saputo in ogni occasione incontrare l'altro, gli altri, il "nuovo". Senza pregiudizi e senza la minima traccia di arroganza; senza il timore di "contaminare" e di "contaminarsi" e con il costante desiderio di esplorare vie del pensiero e della cultura inusuali, poco battute e, forse, a volte, poco considerate dalla "boria" dell'Accademia.

20 G. Cacciatore, *Etica interculturale e universalismo "critico"*, cit., p. 35.

Le radici storiche ed esistenziali dell'etica nel pensiero di Giuseppe Cantillo

Francesco Miano

Il volume di Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo *A quattro mani. Saggi di filosofia e storia della filosofia*¹, che raccoglie saggi scritti in collaborazione dai due filosofi, esprime plasticamente la bellezza di una ricerca filosofica che sa essere cammino comune di individualità pur spiccatamente e profondamente diverse.

Una bella storia da raccontare, una storia di filosofia e di amicizia, da onorare continuando ad esplorare gli insegnamenti di queste due figure relevantissime del nostro panorama filosofico, i cui pensieri sono ancora ricchi e fecondi per il presente e per il futuro. Una memoria attiva infatti è quella che il magistero di Giuseppe Cacciatore e di Giuseppe Cantillo ci chiede, non la staticità della mera ripetizione, ma il lasciarsi interrogare, il farsi provocare dalle loro riflessioni per continuare a pensare, per cercare ancora.

1. La ricerca sull'umano e la visione dell'etica

Nella recensione, che nel 2009 dedica al fondamentale volume di Cantillo, *Con sé oltre sé. Ricerche di etica*², Cacciatore annota sinteticamente: «La filosofia morale di Cantillo segue, sul piano storico come su quello speculativo, le trasfigurazioni del senso dell'umano, in ogni sua forma e in ogni sua manifestazione di crisi, di apatia, di insicurezza, di rifugio in idoli più o meno rassicuranti»³. Cacciatore coglie così il senso più profondo della visione etica di Cantillo, le motivazioni, le intrinseche finalità che non la limitano a forme puramente descrittive⁴, ma la orientano verso

1 G. Cacciatore-G. Cantillo, *A quattro mani. Saggi di filosofia e di storia della filosofia*, a cura di M. Martirano, Salerno, edizioni Marte, 2010.

2 G. Cantillo, *Con sé/oltre sé. Ricerche di etica*, Napoli, Guida, 2009.

3 G. Cacciatore, *L'individuo e la comunità: l'etica secondo Cantillo* in «Il Roma», 20 dicembre 2009, ripubblicata in appendice a G. Cacciatore G. Cantillo, *A quattro mani*, cit., p. 213 (da cui si cita).

4 Cantillo, riprendendo spunti anche di Iris Murdoch e del suo *La sovranità del bene*, sottolinea che di fronte alla situazione sociale e culturale di assoluta problematicità “il pensiero morale non può limitarsi a rispecchiarla”. “La filosofia morale non può limitarsi solo a descrivere le condotte morali secondo il senso, o secondo parametri statistici, ma deve ‘raccomandare un ideale’ che abbia valore”, deve esprimere qualche orientamento per la vita (G. Cantillo, *Il dovere del bene comune*, in *Educare al bene comune. Una sfida per il Mezzogiorno*, a cura di S. Bastianel, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2012, pp. 53-74, ripubblicato in G. Cantillo, *Le filosofie del soggetto, Saggi su etica, storicità e comunità*, a cura di G. Cacciatore e M. Martirano,

la riformulazione di «un vero e proprio nuovo compito del pensiero morale, coraggiosamente riproponendo la questione cruciale di ogni prospettiva che voglia e sappia restaurare l'umanesimo del Sé e dell'Oltre Sé. E questo compito si rivela innanzitutto nel ritorno, al centro della riflessione concettuale come dell'agire, della questione del fondamento razionale dell'etica, della ricerca di una normatività del *logos*, dell'essere e della vita (...). Ma si rivela anche in un consapevole progetto politico di una società in cui possano convivere culture e tradizioni differenti»⁵. Cacciatore fa emergere una dinamica essenziale del pensiero di Cantillo che sa mettere bene insieme teoria e storia, universale e particolare, comunità e individualità senza cristallizzazioni e irrigidimenti ma favorendo sempre l'interscambio tra l'approfondimento concettuale e i percorsi storici. È qui il nucleo portante dell'«originale prospettiva filosofica di Cantillo volta a ripensare in termini nuovi il problema dell'universale tra il *Con Sé* della coscienza storica e l'*Oltre Sé* dell'umano, fondato sull'originaria tendenza all'universalizzazione dell'individuo e del suo agire in libere comunità»⁶.

Scrivendo significativamente Cantillo a questo riguardo: «La vissuta esperienza morale ci insegna che non si può fare a meno del principio di universalizzazione, del suo essere avvertito come dovere, che sentiamo come un inevitabile contraccolpo quando ci chiudiamo nel cerchio del nostro Sé, del nostro Io, del nostro egoismo. È giusto, perciò, salvaguardare insieme con l'individualità dell'uomo – bisognosa, certo, d'essere difesa di fronte alle tragiche esperienze totalitarie novecentesche – anche l'universalmente umano, e insieme con l'individualità e la spontaneità dell'azione anche l'indispensabile riferimento ad un criterio oggettivo, intersoggettivamente valido»⁷. Non si tratta di allontanarsi dalla concretezza e dalle durezze dell'esistere, quanto piuttosto di saperne dare una lettura più profonda, più approfondita. Il richiamo ad una dimensione di universalità pone infatti il riferimento ad una norma, ad una *ratio*, «che non è se non vive ed opera negli individui, nei singoli soggetti empirici agenti e pensanti, e che, tuttavia, vive ed opera in modo tale da consentire il trascendimento del loro immediato, naturale esserci, e da promuovere il loro aprirsi all'universale col quale soltanto possono assolvere il compito loro assegnato di farsi *personae*»⁸. In questo senso non c'è contraddizione, nell'umano, tra individuale e universale, anzi «proprio se ci si richiama all'autonomia e alla responsabilità della scelta, si può riconoscere con evidenza – ricorda ancora Cantillo – una norma positiva, materiale, e non puramente formale, ed è la norma del

Sant'Egidio del Monte Albino (Salerno), Francesco D'Amato editore, 2020, pp. 143-144.

5 G. Cacciatore, *L'individuo e la comunità*, cit. pp. 213-214.

6 *Ibid.*, p. 214.

7 G. Cantillo, *Con sé/oltre sé. Ricerche di etica*, cit., pp. 11-12.

8 *Ibid.*, p. 12.

rispetto della libertà propria e della libertà dell'altro intesa come un valore e un bene oggettivo, al quale tende come al compimento del proprio essere l'esistente, ed è la norma del rispetto della natura propria degli enti, della loro affermatività e irriducibile alterità⁹. Questa norma rimane criterio ispiratore insuperabile di ogni agire eticamente fondato ma ciò non chiude la ricerca. Rimane anzi, a maggior ragione, aperto l'interrogativo: «come può criticamente fondarsi la presenza nell'esperienza del soggetto dell'aspirazione all'universale e all'universalmente valido?»¹⁰.

Per Cantillo «siamo così condotti alla ricerca del fondamento dell'umano, alla 'genealogia dell'umano' in un fatto originario che si rivela costituire il fondamento nascosto del soggetto, la comunità, rispetto a cui, distaccandosi, si afferma l'esistenza del singolo soggetto, la sua personalità individuale. Al tempo stesso il fondamento nascosto si pone come dovere e come *telos*, come termine ideale dell'agire dell'individuo, la cui dignità di uomo si afferma proprio nella decisione di spezzare l'egoismo ponendosi al servizio della comunità»¹¹.

La filosofia non può non accettare questo compito, questo impegno di ricerca, specie oggi in questo passaggio storico in cui «il tempo della ragione e della tecnica è anche il tempo dell'angoscia e della nevrosi, dell'apatia e dell'alienazione e queste situazioni affettive sono il sintomo e l'effetto di una perdita del fondamento originario dell'umanità»¹². Ecco perché oggi «la domanda sul fondamento» appare sempre più come «una domanda in cui ne va dell'uomo stesso»¹³: a cui la filosofia non può sottrarsi se non vuole correre il rischio di perdere la sua umanità, se non vuole tradire il suo ethos. «La soggettività dell'uomo, in quanto comunicazione interiore, si fonda nella comunicazione intersoggettiva. La pluralità dei soggetti, e quindi l'esistenza degli altri, non è una *complicazione*, e neppure una *caduta*, l'accidentale frammentazione dell'unità: essa in quanto pluralità di soggetti che comunicano costituisce, invece, la condizione di fatto e di diritto, che rende possibile l'avvenimento dell'uomo». L'uomo può divenire soggettività, coscienza «solo perché egli nascendo non si affaccia sul nulla, ma entra a far parte di un mondo che è già il mondo dell'uomo. La sua soggettività, la sua intimità con il mondo che vive dentro di lui, è alla radice una *comune intimità*. L'origine, il fondamento della soggettività dell'uomo si è allora svelato come quella vivente comunicazione intersoggettiva che è fungente strutturazione del mondo umano, lo 'sfondo' da cui emerge la soggettività di ogni uomo. L'uomo in tanto esiste in quanto si separa, si mette a

9 Ivi.

10 *Ibid.*, p. 13.

11 *Ibid.*, p. 14.

12 Id., *Tra struttura e senso. Un percorso nel pensiero di Aldo Masullo*, a cura di M. Anzalone e A. Donise, Napoli, Guida, 2023, p. 70.

13 Ivi.

distanza, senza peraltro poter saltarne fuori, da quel mondo comune che è l'opera della comunità»¹⁴.

Non si tratta di una ricerca teorica o di un esercizio meramente filologico, di uno scandagliare fine a se stesso. «La genealogia si fa (...) etica della dignità della persona e della comunicazione. Quanto più il soggetto si afferma nel proprio infinito valore personale, nel proprio *essere-con-sé*, rifiutando di perdersi nell'indistinzione della massa, tanto più si scopre fondato su una originaria tendenza ad andare *oltre-sé* verso l'universale, e chiamato ad agire in vista della *comunità*. Salvezza dell'individuo e ideale della comunità segnano i termini di una tensione dialettica costitutiva dell'esistenza autenticamente umana nella cui salvaguardia si svela consistere il contenuto del dovere morale. Un'etica che fa appello al 'fondamento nascosto' della comunità originaria riapre la possibilità di progettare significati e valori che non perdano di vista l'autonomia e il valore infinito dell'esserci proprio di ogni soggetto, di ogni esistente, al fine di istituire una società di *soggetti liberi* e rispettosi della libertà di tutti, riconosciuti come *altri soggetti*»¹⁵.

In fondo "l'esistenza dell'individuo" e "l'ideale della comunità" sono gli elementi fondamentali di una tensione dialettica propria dell'esistenza autenticamente umana nella cui salvaguardia consiste «*il contenuto dell'etica*»¹⁶.

Afferma sinteticamente Cantillo: «La legge morale del rispetto della dignità dell'uomo, della sua libertà, del suo valore infinito di persona, può trovare il proprio fondamento nella comunità concepita come *comunione di soggetti*, cioè nella comunità concepita come intersoggettività, fondata non sulla equivalenza dei soggetti o sulla loro identità, ma, per riprendere una suggestiva espressione di Capograssi, su una 'dissimiglianza fraterna'. Al tempo stesso proprio il principio della 'dissimiglianza fraterna' può rendere attuabile il progetto politico di una società in cui possono convivere culture e tradizioni differenti neutralizzate nella loro pretesa di esclusività e di assolutezza dalla coscienza della congenerità dell'umano»¹⁷.

2. Storia e esistenza

Il dato della comune umanità, dell'unità del genere umano si fa compito etico che va continuamente alimentato attraverso vissuti relazionali adeguati, impegno storico, scelte politiche conseguenti, sforzi di pace e tensione al rispetto della

14 *Ibid.*, pp. 71-72.

15 *Id.*, G. Cantillo, *Con sé/oltre sé ricerche di etica*, cit., pp. 14-15.

16 *Cfr. Id.*, *Tra struttura e senso. Un percorso nel pensiero di Aldo Masullo*, cit., p. 27.

17 *Id.*, *Con sé/oltre sé ricerche di etica*, cit., pp. 15-16. *Cfr. G. Capograssi, Analisi dell'esperienza comune*, prefazione di P. Piovani, Milano, Giuffrè, 1975, p. 163.

varietà e della diversità: quel compito etico perennemente sospeso tra singolarità delle esperienze e aspirazione ad un universale.

È per questo che l'etica nella prospettiva di Cantillo non è un segmento separato dall'interezza della sua prospettiva filosofica, ma si coglie nel collegamento pieno con l'insieme dei temi e delle questioni affrontate nei diversi tornanti del suo articolato itinerario intellettuale. Non si può infatti comprendere la ricerca etica di Cantillo e il suo punto di sintesi di particolarissimo rilievo rappresentato da *Con sé oltre sé* del 2009 senza coglierne il profondo e intrinseco collegamento con tutto il ricchissimo percorso dei decenni precedenti dedicati alla ricerca sullo storicismo tedesco (agli studi su Troeltsch, su Droysen, su Dilthey)¹⁸ e sulla filosofia dell'esistenza (ai lavori su Jaspers, su Abbagnano, su Paci, sulla recezione italiana della *Existenzphilosophie*)¹⁹. «La storia non costituisce una dimensione oggettiva, posta fuori di noi, ma ci attraversa nelle profondità del nostro esistere. In questo senso 'non è la storia della scienza storica', ma altrettanto non è la totalità della vita dello spirito universale che assorbe in sé, nella propria universalità e razionalità l'individuale esistente. Al contrario il significato originario della storicità ha a che fare con l'esistente»²⁰. Così scrivono Cacciatore e Cantillo muovendo da Paci e dalla sua ricerca di un metodo «per comprendere l'irrazionale senza renderlo razionale e cioè senza falsarlo»²¹, di un metodo per mettere jaspersianamente insieme esistenza e ragione.

Storia ed esistenza rappresentano infatti l'orizzonte in cui emerge il senso stesso e l'urgenza dell'etica e viceversa l'etica per Cantillo ha sempre ha a che vedere, in modo non estrinseco e giustapposto, con le dimensioni dell'esistenza e della storia. Si situa in questo orizzonte tematico l'opportunità di richiamare all'attenzione il volume *L'eccedenza del passato. Per uno storicismo esistenziale*²² (pubblicato contemporaneamente al testo di Cacciatore *Storicismo problematico e metodo critico*²³) che

18 Tra i tanti testi dedicati allo storicismo ricordiamo l'importante monografia dedicata a Ernst Troeltsch (cfr. G. Cantillo, *Ernst Troeltsch*, Napoli, Guida, 1979).

19 Richiamiamo in modo particolare la monografia di speciale rilievo dedicata a Karl Jaspers (cfr. G. Cantillo, *Introduzione a Jaspers*, Roma-Bari, Laterza, 2001).

20 G. Cacciatore-G. Cantillo, *Fenomenologia esistenzialismo storicismo*, in *In ricordo di un maestro. Enzo Paci a trent'anni dalla morte*, a cura di G. Cacciatore-A. Di Miele, Napoli, Scripta Web, 2009, ripubblicato in G. Cacciatore-G. Cantillo, *A quattro mani*, cit., p. 183 (da cui si cita).

21 *Ibid.*, pp. 175-176. Molto importanti, nel contesto di questo discorso, sono anche i riferimenti ad Abbagnano, alla sua interpretazione dell'esistenzialismo, alla sua filosofia dell'uomo cfr. G. Cacciatore-G. Cantillo, *Da Le sorgenti irrazionali del pensiero all'esistenzialismo positivo*, in *Filosofia dell'uomo*, Atti del convegno in memoria di Nicola Abbagnano, Salerno 11-13 novembre 1992, Comune di Salerno, 1995, pp. 23-37, ripubblicato in G. Cacciatore-G. Cantillo, *A quattro mani*, cit., pp. 135-163.

22 Cfr. G. Cantillo, *L'eccedenza del passato. Per uno storicismo esistenziale*, presentazione di F. Tessitore, Napoli, Morano, 1993.

23 Cfr. G. Cacciatore, *Storicismo problematico e metodo critico*, Napoli, Guida, 1993. Giuliano Marini, in una recensione dedicata al libro di Cacciatore e a *L'eccedenza del passato* di Cantillo parla di testi nati da

mostra plasticamente l'incrociarsi di queste diverse eppure convergenti dimensioni. Afferma Giuliano Marini: «Instaurando un colloquio con Pietro Piovani, Cantillo parla – credo in profonda sintonia con le ultime meditazioni di lui – di uno storicismo esistenziale, che sa procedere oltre se stesso perché ha il senso dell'esistere individuale e sociale. Memore della scoperta kantiana di un formalismo etico capace per questo di storicizzarsi nelle più varie configurazioni storicamente possibili e storicamente universalizzabili, egli può parlare di un formalismo etico che per ciò stesso è storicismo reale»²⁴. In questo senso si comprende ulteriormente il compito di legare prospettiva storiografica e prospettiva teorica come compito proprio della ricerca filosofica dal punto di vista di Cantillo²⁵ un compito che rappresenta l'altra faccia della medaglia della connessione etica/storia/esistenza e che «potrebbe configurarsi – per riprendere una significativa indicazione di Dilthey – nel duplice aspetto di una riflessione metodica sull'esperienza e nelle forme dei saperi positivi (e, tra questi, in particolare dei saperi riguardanti il mondo storico) e di una meditazione 'sull'essere, sul fondamento, sul valore, sullo scopo e sulla loro connessione, nell'intuizione del mondo', vale a dire sull' "elemento metafisico del nostro vivere"»²⁶.

Nota ancora Cantillo: «Nella modernità, infatti, il *pensiero* della vita – come aveva già compreso Hegel nella sua polemica antiromantica – non può non passare attraverso le scissioni e le astrazioni della riflessione, non può non percorrere le molteplici, prospettiche vie dei saperi positivi. Tuttavia, in quanto pensiero della *vita*, non può rinunciare a porre la domanda intorno a ciò che sembra annunciarsi attraverso la 'cortina dei fenomeni' e però non si lascia mai vedere direttamente». Di qui una considerazione ulteriore: «In questa ambivalente posizione della coscienza moderna, anche il pensiero storico, che è e non può non essere pensiero di fenomeni, sapere empirico, incontra il proprio limite e viene rimesso, oltre se stesso, alla domanda intorno al senso dell'esistere, ad un tempo individuale e sociale»²⁷.

Si coglie così il senso di quella definizione di storicismo esistenziale che emerge in tutta la sua caratterizzazione etica, elemento di connessione tra teoria e prassi, tra conoscenza e vita, possibilità di comprensione e mondo delle scelte e della responsabilità dell'individuo nella sua intrinseca storicità e nel suo concreto e storico legame con il mondo degli altri individui. Nello stesso tempo l'idea di uno storicismo esistenziale sta a sottolineare che la costitutiva storicità dell'uomo, in

uno stesso *Erlebnis*, ovviamente una vicinanza sostanziale e non occasionale (cfr. G. Marini, *Due voci sullo storicismo*, in «Archivio di storia della cultura», VIII (1995), pp. 211-215, ripubblicato in G. Cacciatore-G. Cantillo, *A quattro mani*, cit., p. 199 (da cui si cita).

24 G. Marini *Due voci sullo storicismo*, cit., p. 198.

25 Cfr. G. Cantillo, *L'eccezione del passato. Per uno storicismo esistenziale*, cit., p. 17, pp. 17-53.

26 *Ibid.*, p. 13.

27 *Ibid.*, pp. 13-14.

quanto «campo di *possibilità* e di *decisioni*», «apertura al *futuro*», «luogo della *speranza*», è segnata da un «desiderio di compimento»²⁸ mai completamente appagabile, dall'ansia di un «di più», molla permanente dell'azione umana e spinta al continuo cambiamento. «Speranza e tensione rivoluzionaria non sono, né possono essere senza memoria»²⁹.

Una visione storicistico-esistenziale è dunque volta ad una integrazione piena tra passato, presente, futuro. «Una tradizione (sia essa culturale, politica o religiosa) può vivere infatti soltanto se non si rifiuta di affrontare la crisi che è insita nella vita (...)». In questo senso – scrive Cantillo –, per riprendere una suggestione di Ernst Bloch, «l'*eredità* è l'*eccedenza* del passato che di volta in volta si fa presente nel *novum*»³⁰. Come scrivono Cantillo e Cacciatore, richiamando Paci, la persona si può riscattare dalla propria finitezza «nelle relazioni intersoggettive e nella costituzione delle forme della cultura (...). A questo compito, alla responsabilità personale per la sua mai compiuta e sempre da compiere attuazione, deve chiamare la filosofia come continua rammemorazione e ripresa dell'origine e del *telos* 'trascendente' dell'umanità»³¹.

28 *Ibid.*, p. 373.

29 *Ibid.*, p. 49.

30 *Ibid.*, p. 53.

31 G. Cacciatore-G. Cantillo, *Fenomenologia esistenzialismo storicismo*, cit., p. 194.

Filosofia, storia e impegno civile nel pensiero di Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo

Stefania Tarantino

Per rendere omaggio a due figure che hanno segnato in profondità il mio percorso filosofico, prima come studentessa alla Federico II di Napoli negli anni '90 e poi come dottoranda e ricercatrice, vorrei soffermarmi su due loro rispettivi saggi che rappresentano, seppur simbolicamente, il legame speculativo e intriso di affetto che, nel corso degli anni, ci ha tenuti impegnati in conversazioni e confronti e, in particolare con Giuseppe Cacciatore, in una lunga e proficua collaborazione.

Il primo saggio scritto da quest'ultimo nel 2005 ha come titolo *María Zambrano: la storia come "delirio" e "destino"*¹. Il secondo, a firma di Giuseppe Cantillo e pubblicato nel 2015, ha come titolo *Storia universale, età assiale, senso della storia*². Entrambi abitati da una visione umanistica di grande respiro e mai slegata da un profondo impegno civile, hanno lavorato, tra i molteplici interessi, autori e le differenti prospettive, sulla centralità della storia attraverso la lente di María Zambrano, come nel caso di Cacciatore, e di Karl Jaspers, nel caso di Cantillo³.

Per ciò che riguarda il primo saggio vorrei innanzitutto ricordare che esso rappresenta il punto di svolta verso l'apertura di una linea di ricerca sulla filosofia spagnola – centrata soprattutto sul pensiero di Ortega y Gasset e di María Zambrano – che lo porterà alla fondazione di una rivista unica in Italia: «Rocinante»⁴. La sua curiosità e apertura verso nuove frontiere filosofiche lo spingeva a spaziare nei campi più diversi e lo aveva portato nel corso degli anni a occuparsi della cultura mediterranea, della filosofia ispano-americana e delle questioni legate all'interculturalità⁵. A partire da un profondo interesse per il pensiero di María Zambrano, cui

1 G. Cacciatore, *María Zambrano: la storia come "delirio" e "destino"*, in *Il pensiero di María Zambrano*, a cura di L. Silvestri, Udine, Forum, 2005, pp. 29-62.

2 G. Cantillo, *Storia universale, età assiale, senso della storia*, in «Studi jaspersiani», III, 2105, pp. 95-107.

3 Rimando qui a un loro importante lavoro comune: G. Cacciatore-G. Cantillo, *A quattro mani. Saggi di filosofia e di storia della filosofia*, a cura di M. Martirano, Salerno, edizioni Marte, 2010.

4 «Rocinante. Rivista di filosofia iberica, iberoamericana e interculturale» è stata fondata nel 2005 su iniziativa di Giuseppe Cacciatore. Si tratta di una Rivista scientifica che raccoglie e pubblica contributi storico-filosofici e teoretici dedicati alla tradizione filosofica iberica e iberoamericana. Dal 2015 è diventata una pubblicazione dell'Istituto per la Storia del Pensiero Filosofico e Scientifico Moderno (Ispf) del Consiglio Nazionale delle Ricerche. Per maggiori informazioni è possibile consultare il sito a questo link: <http://www.rocinante.it/larivista>

5 Mi sembra utile ricordare il suo essere stato coordinatore, a partire dal 2002, del dottorato in *Geopolitica*

ricosce una grande autonomia speculativa, Cacciatore guarderà con particolare attenzione al suo modo di intendere e di relazionarsi alla storia e al suo profondo e attivo radicamento etico-politico nel panorama filosofico di quegli anni. Ciò che sente affine è innanzitutto la modalità con cui ha saputo riflettere sulla crisi del mondo contemporaneo, una crisi non soltanto pensata ma vissuta dentro la tragedia della guerra civile spagnola facendo i conti «con la dissoluzione dei modelli di razionalità e l'agonia dei grandi paradigmi ideologici e filosofici, proponendone un'analisi che conduce alla delineazione di un percorso personale di grande autonomia speculativa»⁶. Nell'affrontare questo aspetto, Cacciatore guarda al duplice versante della storia e alle ambiguità di quelle forze sotterranee che, carsicamente, scompaiono e riappaiono nei momenti di massima crisi. Appoggiandosi a due studiosi del pensiero zambranoiano⁷, indaga la dimensione *viscerale* della storia alla luce di quel sapere dell'anima che costituisce il centro pulsante di tutta la filosofia zambranoiana. Da questa prospettiva, mette in risalto come la storia, nell'orizzonte zambranoiano, più che una mera forma di conoscenza equivalga a una forma di vita, a «un atteggiamento dell'anima verso le cose» che oltrepassa i confini della razionalità⁸.

Al sapere che il razionalismo europeo – e con razionalismo non intende la ragione *tout court*, ma una sua versione assoluta che si oppone nettamente al sentire – ha forgiato nei secoli esercitando un enorme potere sulla realtà, Zambrano oppone, infatti, un sapere dell'*anima* capace di addentrarsi nelle “viscere” (*entrañas*) della storia per portare alla luce quanto non si è realizzato. Da tale consapevolezza auspica una *conversione* radicale della cultura politica occidentale, una trasformazione del modo di pensare, un delicato lavoro di recupero di alcuni saperi sepolti dalla tradizione ufficiale, che hanno agito nel sottosuolo della storia, mostrando l'intreccio inscindibile di pensiero e vita.

Ora, proprio nel riferimento alla storia come forma di vita, Giuseppe Cacciatore si sofferma sull'originaria opposizione che la caratterizza e su quell'intreccio tra storia e ragione poetica che, nel pensiero di María Zambrano, rimanda a quello tra filosofia e poesia. Ne va qui di due atteggiamenti diversi nei confronti della storia e dunque della temporalità. Nell'idea di Zambrano la sottomissione della realtà da parte della filosofia a un paradigma meramente logico-razionale ha significato la scomparsa di quel sostegno fondamentale della conoscenza che cercava il

e culture del Mediterraneo presso l'Istituto Italiano di Scienze Umane (Sum).

6 G. Cacciatore, *María Zambrano: la storia come “delirio” e “destino”*, cit., p. 29.

7 C. Revilla, *Indicios zambranoianos para una “Historia de las entrañas de la Historia”*, in «Aurora», Papeles del Seminario María Zambrano, 1, p. 6. L. Boella, *María Zambrano, dalla storia tragica alla storia etica*, Milano, Cuem, 2001.

8 G. Cacciatore, *María Zambrano: la storia come “delirio” e “destino”*, cit., p. 30. Su questo aspetto cfr. anche Id., *María Zambrano: Ragione poetica e storia*, in «Rocinante», I, 2005, pp. 107-126.

significato delle cose a partire dalla loro connessione, da quel vincolo vitale reso possibile dall'amore. Contrariamente, la poesia ha saputo custodire la sostanza viva della cultura dell'anima e ha preservato la possibilità di uno sguardo differente che conduce a un possibile rinnovamento del nostro modo di pensare. Ecco perché la sua critica non è solo decostruttiva ma vive dentro un profondo desiderio di costruzione. Ciò che le sta a cuore è, infatti, dare nuovi strumenti interpretativi, recuperare ispirazioni che sono alla base di altre "versioni" sconfitte o occultate dalla storia ufficiale, per mostrare il volto di una storia che rivela la delicata e complessa integrità dell'umano, le sue luci e le sue ombre. Ogni esperienza limite – luogo di rivelazione della nudità e della vulnerabilità della vita –, rappresenta un punto di inizio, l'inizio di qualcosa che prima non si vedeva⁹. Giuseppe Cacciatore pone l'accento su tutti quegli elementi teorici che danno corpo a una nuova filosofia rivolgendosi a «quell'originaria capacità del sapere poetico di mantenersi legato alla dimensione corporeo-sensibile della vita»¹⁰. Qui si richiama da un lato alla centralità del momento creativo dello spirito così come appare in alcuni passaggi dei *Frammenti di etica* di Benedetto Croce e, dall'altro, alla messa in discussione della visione metafisica unitaria e accecante della filosofia così come emerge nel pensiero di Gianbattista Vico¹¹.

La ragione poetica zambraliana è una ragione *metodologicamente* chiaroscurale poiché è solo nella luce intermedia tra luce e ombra che è possibile decifrare e sciogliere i grovigli di ciò si annida nel sentire di «quel dentro oscuro, segreto e misterioso che, in alcune occasioni, si apre»¹². Se la filosofia più pura si è sviluppata nello spazio tracciato dalla metafora della visione e della luce intellegibile, è nella penombra, nella luce dell'opaco che è possibile cogliere ciò che la ragione non riesce a comprendere e che ha escluso dalla sua orbita come non esistente e insignificante¹³. Qui mi sembra utile ricordare che María Zambrano visse l'esperienza della penombra, della luce chiaroscurale sin da subito negli anni di formazione all'Università di Madrid. Si sentiva a disagio nel trovarsi tra due estremi nella

9 Ricordo che María Zambrano si ammalò di tubercolosi a 24 anni, una malattia che la costrinse a letto per molti mesi. Questa esperienza rappresentò per lei, insieme alla successiva esperienza dell'esilio, l'aprirsi di nuove e profonde riflessioni sul senso della vita e della morte, del tempo e del sentire originario proprio a partire da quel grado zero dell'esistenza. Cfr. M. Zambrano, *Delirio y destino*, Madrid, Mondadori, 1989; trad.it. e cura di R. Prezzo, *Delirio e destino*, Milano, Cortina, 2000, pp. 15-34.

10 G. Cacciatore, *María Zambrano: la storia come "delirio" e "destino"*, cit., p. 31. Cfr. P. De Luca, *Il logos sensibile di María Zambrano*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004.

11 Cfr. B. Croce, *L'amore per le cose*, in Id., *Etica e politica*, Roma-Bari, Laterza, 1967, pp. 17-20. Cfr. anche G. Vico, *De antiquissima italorum sapientia* (1710). Cfr. J. Villalobos, *La razón poética en Zambrano como razón radical*, in «Cuadernos sobre Vico», 9-10, 1998, p. 274.

12 M. Zambrano, *Verso un sapere dell'anima*, Milano, Raffaello Cortina, 1996, p. 49.

13 Mi permetto di rimandare, a questo proposito, al mio volume *Chiaroscuri della ragione. Kant e le filosofe del Novecento*, Napoli, Guida, 2018, con prefazione a firma di Cacciatore.

«chiarezza trasparente» di Ortega y Gasset, che nelle sue lezioni illustrava la *Critica della ragion pura* di Kant, e nell'«oscurità» di Xavier Zubiri quando spiegava la *Metafisica* di Aristotele. Avvertiva di essere stretta tra due «assoluti impenetrabili» che escludevano ogni forma di pietà verso ciò che non si lascia catturare dal potere della ragione. Solo grazie all'ironia di un suo compagno di studi e all'entrata inaspettata di un raggio di luce nell'aula buia ed austera la giovane Zambrano decise che non avrebbe abbandonato lo studio della filosofia, che quella «penombra toccata d'allegria» sarebbe stata la cifra del suo pensiero. Oltre allo spazio e al tempo, anche la luce del chiaroscuro, la penombra che si crea nel gioco di luce ed ombra è, per lei, un «a priori» dell'essere umano e dell'essere di tutte le creature. Nelle parole di Cacciatore «qui si affaccia una delle più efficaci figure metaforiche della sua filosofia: il mondo che si percepisce e si capisce non certo nell'abbagliante chiarore del pensiero puro, ma paradossalmente nel «chiaroscuro» del bosco, nell'alternarsi di macchie di luce e di ombre che punteggiano i cammini del pensiero quando la luce dell'aurora filtra nel profondo del bosco»¹⁴.

Ricordando che lo storicismo critico di Dilthey non era estraneo alla riflessione sulla storia di María Zambrano, Cacciatore mette in luce la centralità dell'esperienza vissuta (*Erlebnis*) sempre *in fieri* e l'importanza della coscienza storico-vitale che da quell'esperienza trae l'unità di pensiero e azione. Contro le false rappresentazioni e astrazioni della storia solidificate dalla tradizione, ma anche per segnalare le sue omissioni, è piuttosto al legame dinamico e dialettico della memoria con la coscienza, dell'esperienza vissuta con l'ordine della coscienza che è necessario guardare per riscattare le rovine del passato. Ragionando sulla potenza evocativa della metafora delle rovine, come la cosa più viva della storia¹⁵, comprende che esse rappresentano proprio l'elemento di relazione tra l'esperienza vissuta e l'oggettività della storia. È qui che «delirio» e «destino» – che ricordo essere il titolo dell'autobiografia scritta in terza persona da María Zambrano –, assumono una grande importanza dal momento che fanno riferimento alla necessità di riscatto, di risveglio, di rivelazione della promessa più profonda e «vera» dell'essere umano e non della sua maschera. Citando un passo de *L'uomo e il divino* Cacciatore mostra come nella storia, per María Zambrano, non si tratti mai del «fatto» ma piuttosto dell'estrapolazione di un senso «filosofico per eccellenza della vita», della trasformazione del fatto in libertà perché la storia è innanzitutto lo specchio in cui l'essere umano si vede ed è visto¹⁶.

14 G. Cacciatore, *Sulla filosofia spagnola. Saggi e ricerche*, Bologna, il Mulino, 2013, p. 83.

15 Fu per me motivo di gioia scoprire che, su questo aspetto, Cacciatore faceva ampi riferimenti a un mio saggio intitolato *Ciudad histórica y ciudad del alma*, in «Aurora», 2, 1999, p. 31.

16 Id., *María Zambrano: la storia come «delirio» e «destino»*, cit., p. 35. Cfr. M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 255.

Non è possibile in questo spazio rendere conto in maniera approfondita dell'ampia riflessione che Cacciatore offre nei suoi innumerevoli saggi sul senso dell'esperienza storica in María Zambrano. Però, penso sia utile ricordare come, nella sua interpretazione, tale esperienza sia letta come uno «storicismo non trionfalistico, non risolutivo e conclusivo, uno storicismo, per così dire, delle tracce, dei residui, delle scintille e delle eccedenze, uno storicismo delle individualità e non delle strutture»¹⁷. All'interno di questa citazione c'è una nota che rimanda sia all'importanza e alle affinità con la scuola napoletana dello *storicismo critico-problematico*, sia a un saggio di Giuseppe Cantillo che si concentra sul concetto di eccedenza nello storicismo esistenziale¹⁸. Accenno qui solo di sfuggita che tra l'altro ci sono molti punti di contatto, non ancora pienamente esplicitati e studiati, tra la concezione della storia in María Zambrano e quella di Karl Jaspers. Seppur attingendo da differenti tradizioni, entrambi fanno riferimento all'importanza di quella presenza rivelatrice che si risveglia nel processo storico. La storia, nella ricostruzione del passato, non può ignorare le eccedenze, non può tacere ciò che resta inspiegabile solo perché non riconducibile alla chiarezza della ragione. La storia, come la vita, deve imparare e lasciarsi ispirare anche dai suoi "fallimenti" e dalla sua più profonda aspirazione: la libertà.

Il saggio su cui brevemente mi soffermo qui indaga il senso della storia universale in un pensatore come Karl Jaspers mettendo in luce l'importanza della fede nell'unità della storia, della sua origine e della sua meta. Partendo dall'opera jaspersiana del 1949, dal titolo *Origine e senso della storia*, Cantillo traccia le coordinate di una storicità radicale che non solo fa i conti con il disorientamento politico e psichico del secondo dopoguerra, ma anche con la necessità di porre le basi di una reale ed efficace condivisione universale. Infatti, la sua analisi della storicità in Jaspers è profondamente legata al senso della comunicazione filosofica e al rispetto di ogni individualità.

Per quanto consapevole del fatto che la coscienza storica non possa fondarsi «su una concezione teologica o metafisica della storia, ma sulla conoscenza storica critico-empirica»¹⁹, Cantillo sa, con Jaspers, che essa può essere il solo mezzo per arrivare a una piena auto-comprensione dell'essere umano e dei popoli, attraverso il riconoscimento del fondamento a partire dal quale l'essere umano diventa consapevole della sua autenticità. Introducendo il concetto di periodo assiale, Jaspers delinea lo schema di una storia universale partendo dall'universalità di un «risveglio spirituale» che ha determinato la coscienza umana. Dalla Cina all'India, dalla Persia alla Palestina, dall'Egitto alla Grecia, tale processo si estende nell'arco di tempo che

17 Id., *María Zambrano: la storia come "delirio" e "destino"*, cit., p. 34.

18 G. Cantillo, *L'eccedenza del passato. Per uno storicismo esistenziale*, Napoli, Morano, 1993.

19 Id., *Storia universale, età assiale, senso della storia*, cit., p. 95.

va dall'800 al 200 a.C. e rappresenta un punto di svolta della storia dell'umanità, dal momento che è proprio lì che sorge l'essere umano come ancora oggi lo conosciamo. Nelle parole di Cantillo questo risveglio spirituale, che coincide con la scoperta di qualcosa di incondizionato, rappresenta un evento straordinario perché «l'uomo prende coscienza di sé come soggetto, come individualità, aspira ad essere libero dalla determinatezza degli istinti, dalla dipendenza dalla natura, dalla soggezione a un costume esteriore»²⁰.

In forma pressoché universale l'essere umano scopre la propria assolutezza nella profondità dell'esser-se-stesso e nella chiarezza della trascendenza. Rivolgendo la sua attenzione alle figure esemplari che hanno veicolato il senso di un'elevazione spirituale senza precedenti, Jaspers sottolinea l'importanza della perfezione morale interiore che ha portato allo svelamento di una natura umana che sorge in stretta correlazione con la realtà trascendente. Ora, come acutamente sottolinea Cantillo, tale perfezione vive di una fragilità intrinseca e non è mai qualcosa di definitamente dato. Commentando ciò che dice Kant a proposito del miglioramento progressivo della condizione umana, Cantillo mette in luce il fatto che Jaspers aveva mostrato anche il contrario, vale a dire la possibilità di piombare in una situazione abissale e buia quando il presente mostra «i segni di una progressiva naturalizzazione e meccanizzazione della vita umana»²¹ che comporta una perdita assoluta di senso, di autenticità e dunque di libertà. Solo nel mantenere vivo il legame alla trascendenza l'essere umano può, al contrario, assumere la coscienza dei suoi limiti e di ciò che sta oltre riuscendo a coniugare in tutta la sua radicalità la libertà e la giustizia. Nella riflessione jaspersiana colpisce la lucidità con cui si delinea il valore assoluto, prezioso ma anche “fragile” di questo periodo assiale che Cantillo analizza con particolare attenzione. Infatti, nel delineare i tratti specifici che hanno prodotto questo punto di svolta, mette in luce la pericolosità del «progressivo asservimento dell'uomo alla potenza della ragione strumentale e della tecnica che ne è l'espressione»²². Facendo sua la preoccupazione di un presente che tende a rendere sempre più desolato lo spirito degli esseri umani in un processo di annichilimento della loro autenticità, Cantillo pone l'accento sull'importanza di valorizzare, seppur nell'ineffabilità, quella radice da cui proviene la spinta ad essere. Una radice che conserva l'eredità più preziosa dell'età assiale – cioè il valore trascendente dell'esistenza dell'essere umano libero – veicolata nella *philosophia perennis*. Le figure che raggiungono il massimo grado di trascendenza rivelano e determinano l'umanità nel suo insieme²³. Figure attraverso cui si dilatano le frontiere delle possibilità uma-

20 *Ibid.*, p. 97.

21 *Ibid.*, p. 99.

22 *Ivi.*

23 K. Jaspers, *I Grandi Filosofi*, Milano, Longanesi, 1973.

ne, dal momento che hanno incarnato una delle maniere più fondamentali di essere degli esseri umani. In questo senso, Jaspers ha inteso l'essenza dell'universale come qualcosa che s'incarna in ciò che una personalità unica ha di storicamente insostituibile, cioè in quella singolarità che raggiunge un carattere oggettivo, universalmente valido, in ogni tempo e per chiunque. E, infatti, gli elementi interni che secondo Jaspers contornano la grandezza di alcune enigmatiche figure della storia mondiale, sono, in primo luogo, la sovratemporalità (il fatto che queste figure si condensano in un'immagine d'eternità), in secondo luogo, l'originarietà (il carattere originario di ogni individuo che ha la possibilità di generare il "nuovo", di dar vita a quella "facoltà del nuovo" grazie alla realizzazione creatrice), e, in terzo luogo, l'indipendenza interiore (cioè quell'apertura permanente alla ragione che vuole vedere ciò che è, e che non si assoggetta a nessun dogma). Questi tre aspetti, per chi riconosce questo tipo di grandezza, costituiscono già, per Karl Jaspers come appunto rileva Cantillo lungo tutta una serie di scritti, una garanzia contro il nulla, contro l'idolatria e la deificazione di chi dimentica che queste figure, per quanto grandi esse siano, restano figure "umane", e rivelano qualcosa che non è possesso esclusivo di qualcuno, ma un carattere possibile dell'umano in quanto tale.

La verità filosofica è la *philosophia perennis* che nessuno può pretendere di far sua in esclusiva, perché è ciò intorno a cui agisce ogni pensatore filosofico, è ciò che è presente ovunque questo pensiero è essenziale e autentico²⁴. Come Karl Jaspers invitava i suoi lettori a non servirsi della trascendenza per sfuggire alla dimensione temporale, per non uscire definitivamente da quella contraddizione essenziale che fino ad oggi ci ha costituito come esseri umani, anche Cantillo lo faceva rivolgendosi ai suoi studenti e alle sue studentesse. Condivideva pienamente affermazioni di questa portata facendole, ma soprattutto sentendole sue: «Assolutizzare un sapere sempre particolare, si da tradurlo in una conoscenza totale dell'uomo, significa vilipendere l'immagine dell'uomo e quindi l'uomo stesso. Infatti, l'immagine dell'uomo che noi consideriamo vera diventa essa stessa un fattore che agisce sulla vita. Essa decide del nostro modo di trattare noi stessi e gli altri, dell'orientazione della nostra vita e della scelta dei nostri compiti»²⁵.

Gli innumerevoli scritti sulla storicità del tempo, la grande generosità nel diffondere gli scritti jaspersiani, dimostrano l'importanza di un'affinità importante che rivela quanto storicità e trascendenza si leghino per lasciare al soggetto la libertà di rifare costantemente il cammino richiesto dalla propria vocazione d'essere. Vediamo come il senso della storia rimandi a qualcosa di essenziale per l'esistenza: anche qui non si tratta di pensarla ovviamente come una alternanza di eventi ma come un processo di liberazione e di produzione di significati che emergono dalla

24 K. Jaspers, *La fede filosofica*, a cura di U. Galimberti, Milano, Raffaello Cortina, 2005, p. 132.

25 *Ibid.*, pp. 116-117.

complessità e dalle contraddizioni che contraddistinguono il cammino dell'umanità. Opponendosi a una visione statica e poco dinamica della storia, Cantillo fa una serrata critica a tutte quelle forze, siano esse sociali, psicologiche, politiche, statali, economiche, che opprimono il potenziale decisionale delle singolarità e delle comunità. Avvalendosi anche delle sue letture arendtiane, mette al centro di molte sue analisi l'importanza della pluralità, della mediazione e della comunicazione. Da questo punto di vista, il suo magistero – come quello di Jaspers a cui si riferisce – rappresenta un incisivo richiamo al valore etico-politico del pensiero utopico, particolarmente rilevante e impegnativo nell'attuale contesto di disgregazione politica e culturale.²⁶ Un'utopia che può concretamente tradursi in un orizzonte condiviso, nella consapevolezza che, pur non possedendo una verità assoluta e definitiva, siamo comunque noi gli artefici della nostra storia, del senso che diamo alla vita, di ciò che pensiamo e facciamo di noi stessi.

Pur avendo seguito itinerari diversi ma profondamente affini, Giuseppe Cacciatore e Giuseppe Cantillo hanno indicato nella storia il luogo in cui si misura la dignità dell'umano e la possibilità, sempre esposta al rischio, di una libertà che interroga e si interroga. Con il loro lavoro hanno restituito alla storia della filosofia la sua vocazione più alta che è quella di pensare l'umano nella sua fragilità, nella sua irriducibile singolarità e nella sua inesauribile apertura al senso.

26 G. Cantillo, *Storia universale, età assiale, senso della storia*, cit., p. 108.

Appendice

Si pubblicano in appendice due testi rispettivamente di Giuseppe Cacciatore e di Giuseppe Cantillo. Il primo, intitolato *Genesis, crisi e trasformazioni della filosofia civile italiana*, è stato edito nel volume *Momenti della filosofia civile italiana*, a cura di G. Cacciatore e M. Martirano, Napoli, La Città del Sole, 2008; l'altro negli Atti del Convegno *Paura della libertà* di Carlo Levi (Eboli, 28 aprile 2016) a cura di L. Mortale, Eboli, Edizioni Fondazione Gaeta, 2021.

Genesi, crisi e trasformazioni della filosofia civile italiana

Giuseppe Cacciatore

Credo si possa sostenere la tesi, senza dare ad essa nessuna particolare coloritura ermeneutica e tanto meno ideologica, ma solo una sua oggettiva consistenza storica, che la filosofia italiana si è quasi sempre ispirata a un paradigma etico-civile come suo tratto predominante, anche se, naturalmente, non unico ed esaustivo. Avverto subito – come peraltro ho fatto in alcuni miei precedenti lavori – che, in relazione al problema dell'esistenza di qualcosa che possa definirsi come tradizione filosofica italiana, non è certo più proponibile il ricorso a qualsiasi stanca ripetizione di ipotesi più o meno riproducenti formule del tipo: «il primato della filosofia italiana e dell'antica sapienza italica», o linee di ricerca incentrate sul riconoscimento di forme di «circolazione del pensiero italiano in Europa». Sarebbe, infatti, del tutto inutile – se non soltanto per ribadire una incontrovertibile verità storica – riaffermare la centralità che la tradizione filosofica italiana ha assunto, almeno dal Quattrocento in avanti, nel processo di costruzione del sapere europeo in età moderna. Né questo dato inoppugnabile ci induce a mettere in ombra i motivi culturali e ideologici che indussero, prima gli intellettuali dell'illuminismo riformatore e poi i maggiori rappresentanti dell'idea politica nazional-risorgimentale, a celebrare la filosofia e la scienza da Machiavelli a Galileo come l'asse portante di un rinnovamento possibile di una nazione nata a nuova vita e a nuova storia nella più ampia circolazione europea. Sono del tutto convinto che non c'è revisionismo che tenga dinanzi alla inoppugnabile constatazione che uno dei caratteri fondanti della genesi e delle modalità evolutive della nazione italiana e delle relative ipotesi interpretative – pur nella molteplicità degli approcci storiografici e delle opzioni ideologiche – risieda proprio nelle premesse e negli sviluppi di un dibattito innanzitutto culturale e politico-filosofico che, nel bene e nel male, riconduceva problemi storiografici (l'inizio di una vera e propria storia unitaria italiana, la scelta tra storia politica dello Stato e storia socio-culturale della nazione, il peso delle eredità rinascimentali e illuministiche ma anche controriformistiche, la discussione tra storici nazionalisti e storici delle città e delle regioni) a questioni di carattere teorico, il rapporto tra storia e filosofia o il nesso tra giudizio morale e giudizio storico, ma anche a profili di analisi etico-politica ed economico-sociale, l'incontro-scontro tra nazionalismo e liberalismo, i livelli di maggiore o minore coerenza tra assetti politici e vita morale della nazione, l'uso di concetti come “rivoluzione passiva” e

“accumulazione capitalistica”. È per questa via che nasce e si articola quella peculiare dialettica tra una generale ispirazione etico-civile della filosofia italiana e la sua concreta traduzione in una molteplicità di etiche e di pratiche legate alle realtà geografiche, alle scelte religiose, alle divisioni sociali, alle appartenenze ideologiche. Era stato l'europeo Spaventa, e non un qualsiasi tronfio intellettuale nazionalista, ad affermare nel 1862 che proprio a partire dal Rinascimento «quelle che appaiono come filosofie nazionali, il cartesianesimo in Francia, il lockismo in Inghilterra e così via, non sono che tante stazioni per le quali passa il pensiero nel suo corso immortale. La filosofia moderna è dunque né inglese, né francese, né italiana, né alemanna solamente, ma europea». E quando Gentile, nel 1918, riprendeva il tema del «carattere storico della filosofia italiana» riusciva ancora a mantenersi lontano da ogni suggestione nazionalistica, quando affermava che «né la filosofia, né la scienza, né l'arte, né la religione, hanno, a rigore, aspetto nazionale; e ogni trattazione orientata secondo distinzioni politiche non può non apparire fondata su criteri arbitrari, empirici e pericolosi»¹. In verità si potrebbe risalire ancora più indietro, negli anni e nei decenni, per individuare un lungo e tenace filo conduttore che caratterizza il preponderante ruolo assunto proprio dalla riflessione filosofica nell'opera di costruzione, teorica e concettuale prima che pratica e politica, non solo della stessa nazione italiana, ma anche di ciò che costituisce il suo fondamento etico e culturale: la filosofia civile. Penso, ad esempio, al modo in cui Vico ha posto il concetto di *mondo civile* al centro della sua ricostruzione, ad un tempo, dei principi normativi e onto-teologici e delle fenomenologie storiche concrete del processo di civilizzazione. Il recupero e la trasfigurazione della tradizione classico-umanistica e dell'eredità aristotelica consentono al filosofo napoletano di costruire una visione filosofica di ben più ampio respiro rispetto ai dominanti modelli contemporanei. Alla conoscenza delle cose divine e naturali, alla metafisica, alla teologia e alla scienza si affianca un consapevole richiamo alla «*humanarum rerum prudentia*», cioè a quella indispensabile condizione «ut quisque officium faciat suum, et ut homo et ut civis». La «teologia morale» è certo per Vico innanzitutto ossequio ai dettami della religione, ma essa si basa anche sui principi della filosofia morale e civile. «Hominem probum moralis, sapientem civem doctrina civilis instituit». E tutte poi sfociano nella *giurisprudenza*, che è sì conoscenza pratica delle leggi, ma anche ed essenzialmente conseguimento del fine della giustizia².

1 B. Spaventa, *La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea*, in Id., *Opere*, a cura di G. Gentile, Firenze, Sansoni, 1972, vol. II, pp. 407 sgg e G. Gentile, *Il carattere storico della filosofia italiana*, Bari, Laterza, 1918.

2 Su Vico mi sia consentito rinviare anche ai miei saggi vichiani già editi e, in particolare, a *Vico e la filosofia pratica*, in «Bollettino del Centro di Studi Vichiani», XXVI- XXVII, 1996-97, pp. 77-84 e al mio volume *Metaphysik, Poesie und Geschichte, Über die Philosophie von Giambattista Vico*, Berlin, Akademie Verlag, 2002.

Così, non si può certo dimenticare il nesso fortissimo che l'intellettualità riformatrice meridionale aveva individuato e teorizzato tra l'analisi filosofica e politico-sociale, da un lato, e l'elaborazione di una visione moderna dello Stato e della nazione, dall'altro. Cosicché Croce poteva non infondatamente osservare che «una nazione non è una cosa fisica, ma una personalità morale, una coscienza, e questa volontà e coscienza non si formano davvero nell'Italia meridionale se non nel moto spirituale del quale il Giannone fu tra i primi e principali autori, e il Genovesi il più diretto e pratico educatore e maestro»³. Il profilo politico ed etico-civile della filosofia italiana (da Vico a Filangieri e Genovesi, da Beccaria ai Verri, da Cuoco a Ferrari, da Cattaneo a Labriola, per citare solo alcuni degli autori trattati in questo volume) non nasce dunque – come pure vorrebbe qualche zelante detrattore odierno ammantato da furie revisionistiche – da intenzioni riduttivamente pratico-ideologiche (anche se sono naturalmente da mettere nel conto le utilizzazioni strumentali e retoriche del “primato italiano” che pure hanno talvolta contrassegnato la nostra storia culturale e politica). La “filosofia in soccorso dei governi”⁴ era, invece, una profonda intuizione che rivelava anche l'alto grado di consonanza della filosofia riformatrice italiana (meridionale come settentrionale) con i livelli alti della filosofia illuministica europea. Nessun paese, annotava Genovesi, «può uscire da' pregiudizi, che nuociono, senza il lume di molti e gran filosofi, e zelanti del bene della nazione». E ancora: «Io sono oramai vecchio, né spero e pretendo nulla più dalla terra. Il mio fine sarebbe di vedere se potessi lasciare i miei italiani un poco più illuminati che non li ho trovati venendovi, e anche un poco meglio affetti alla virtù, la quale sola può essere la madre di ogni bene. È inutile pensare ad arti, a commercio, a governo, se non si pensa a riformar la morale»⁵.

È in gran parte alla luce degli sviluppi di questo profilo civile, etico-politico e riformatore, che possiamo cogliere le motivazioni che inducono il meridionale Vincenzo Cuoco a fondare a Milano un giornale che già nella scelta del nome è tutto un programma: «Giornale Italiano». Ed è un giornale, come si legge nel programma datato 1804, «destinato a formar lo spirito pubblico di una nazione»⁶. E tale spirito pubblico si conquista, secondo l'autore del famoso *Saggio storico*, se i membri di una nazione sanno conquistare e conservare stima di sé stessi e delle «cose nostre». Ma questo non basta, giacché accanto alla considerazione della propria cultura, delle proprie specificità storiche, della propria individualità, deve affiancarsi ciò che, in

3 Cfr. B. Croce, *Storia del Regno di Napoli*, Bari, Laterza, 1944, p. 187.

4 L'espressione, come è noto, si può leggere nella *Introduzione a La scienza della legislazione* di Gaetano Filangieri.

5 Sono passi tratti il primo dalla *Logica per i giovanetti* e il secondo dalle *Lettere familiari*.

6 Cfr. V. Cuoco, *Scritti giornalistici 1801-1815*, a cura di D. Conte e M. Martirano, vol. I, Periodo milanese, Napoli, Fridericiana, 1999, p. 3.

termini moderni, potrebbe dirsi la ricerca del consenso democratico: «l'accordo de' giudizi di tutti su quegli oggetti che possono essere utili o dannosi». Cuoco rivendica una peculiarità della mente italiana: lo studio della storia e la capacità di comprenderne le peculiarità e le differenze, le analogie e le comunanze. E, insieme allo studio della storia quello delle individualità e, insieme, delle generalità dei processi sociali e politici, alla luce di una corretta ponderazione dei rapporti tra leggi dello sviluppo storico e psicologia dei popoli, tra universalità delle idee e particolarità dei fatti. «È nella natura della nostra mente di non ammettere un'idea se non sia preparata dalle sue necessarie e quasi fatali antecedenti; è nella natura del nostro cuore di ostinarci contro coloro i quali ci vogliono persuadere verità a cui non siamo preparati. Queste due leggi, trascurate purtroppo nell'ultimo decennio, han prodotto tutti i mali che l'Europa ha sofferti». Ma l'idea di Cuoco del precipuo carattere della mente italiana non è da interpretare come una sterile rivendicazione di italianità (a cui pure si è tentato per ragioni strumentalmente ideologiche, penso alla retorica fascista), come un presuntuoso anelito al nazionalismo. Tutt'altro: egli infatti colloca tra gli intenti programmatici del giornale la necessità di misurarsi, sul terreno del pensiero, con le altre nazioni. «Esse sono oggi più grandi di noi. Non importa: appariranno sempre tanto meno grandi quanto più ci saranno vicine, e perderanno quella riverenza che suole aversi per le cose lontane. Mille mali nel decennio scorso si sarebbero evitati, se i governi talune cose che si ammiravano lontane, invece di coprire col velo della proibizione che ne accresceva il desiderio, avessero permessi di contemplarle vicine; ed a me lo stato presente di Europa par tale che, se le nazioni s'incominciano a conoscere a vicenda, ciascuna avrà più motivi di consolazione che di emulazione»⁷. Il richiamo alla nobile tradizione di cui può menar vanto la nostra cultura filosofica (almeno per quelli come me che non hanno ancora raggiunto lo stato di una beata atarassia revisionistica) non sembra però spostare di molto le linee ben marcate di un dibattito che sembra oggi fermo alla presa d'atto di una "perifericità" – anche linguistica oltre che teoretico-speculativa – della riflessione filosofica italiana. Che vi sia oggi un elemento di debolezza oggettiva nella capacità di rispecchiamento (reciproco rispecchiamento) della filosofia italiana in quella europea e, in generale, occidentale-americana, è dato abbastanza riconosciuto. Ma riconoscere il dato non significa accettarlo, né deve indurre a non ricercarne cause e motivi. Perciò vorrei provare a capovolgere un'immagine che forse troppo sbrigativamente è stata ritenuta esaustiva ai fini della spiegazione della marginalizzazione della tradizione filosofica italiana. Si è, cioè, sostenuto (ripeto: non senza argomenti talora validi) che questa situazione derivi per massima parte dalla fin troppo lunga egemonia dell'idealismo e dello storicismo

⁷ *Ibid.*, p. 5.

(anche se si dovrebbe specificare che si tratta innanzitutto dello storicismo tanto idealistico quanto marxista e non certo di quello “critico” risalente alla tradizione diltheyana e weberiana⁸) e dalla conseguenziale scarsa attenzione mostrata, prima, dinanzi alle scienze sociali e, poi, dinanzi alla filosofia delle scienze sperimentali (per non dire della idiosincrasia verso le proposte del pensiero analitico e verso gli esiti della cosiddetta “svolta linguistica”). E se, in una congiuntura filosofica, ideologica e culturale, come quella attuale, nella quale sempre più il dibattito internazionale si è concentrato sull’etica – sulla ridiscussione dei suoi principi e delle sue forme applicate – sulla filosofia pubblica, sui problemi del relativismo culturale e del pluralismo, sulla ricerca del bene individuale e dei suoi nessi con le sfere di giustizia, provassimo a riformulare (e a ripensare non in termini esclusivamente storiografici, ma anche concettuali) uno dei tratti caratterizzanti della tradizione filosofica italiana? Mi riferisco alla presenza, in alcuni momenti esemplari della filosofia italiana tra Settecento e Novecento, di elaborazioni ermeneutiche, teorizzazioni sistematiche e fenomenologie testuali riconducibili alla genesi, agli sviluppi e alle trasformazioni della filosofia pratica contemporanea. Quella che è stata definita la “vocazione civile della filosofia italiana” – una volta depurata, anche alla luce di un obiettivo e critico riesame storiografico, dalle sue amplificazioni retoriche e dalle sue utilizzazioni ideologiche – può contribuire ad offrire una serie di elementi non secondari alle modalità con cui va oggi articolandosi la discussione filosofica contemporanea.

Tutto ciò, però, a patto che si ponga finalmente fine ad un’immagine, un vero e proprio complesso di inferiorità, che lascia al pensiero filosofico italiano e alla sua storia tutt’al più una discreta capacità di traduzione e rielaborazione eclettica di orientamenti speculativi pensati e maturati altrove. Insomma, credo che si possa provare ad utilizzare ciò che di meglio ha dato di sé la filosofia italiana – la costante ricerca delle legature tra teoria e prassi, tra normatività dei principi e storicità dei motivi empirici – in un ambito di discorso sempre più pervaso, a livello internazionale, dai problemi di connessione e fusione armonica (ma anche di drammatica tensione) tra universalismo e particolarismo. La mia “provocazione” sull’esistenza di una filosofia italiana in grado di ritagliarsi uno spazio nel dibattito contemporaneo presuppone, così, il ricorso alla nostra tradizione civile ed etica proprio in

8 Su questo punto specifico rinvio ai miei volumi e contributi (e alla bibliografia in essi discussa): cfr. G. Cacciatore, *Storicismo problematico e metodo critico*, Napoli, Guida, 1993; *Lo storicismo critico-problematico e la tradizione della “filosofia civile” italiana*, in *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi e prospettive*, a cura di G. Cacciatore (et alii), Milano, Guerini, 1997, pp. 582-597; *Le filosofie dello storicismo italiano*, in *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX Secolo*, a cura di P. Di Giovanni, Milano, Angeli, 2002, pp. 343-365; *Storicismo e Historismus a confronto nella seconda metà del Novecento*, in *1 percorsi della storicismo italiano nel secondo Novecento*, a cura di M. Martirano e E. Massimilla, Napoli, Liguori, Quaderni Archivio di Storia della Cultura, n.s., 3, 2002, pp. 157-181.

quella ricerca – che è oggi all’ordine del giorno di “agende” filosofiche ritenute dominanti – di senso e di razionalità storica per le nuove dimensioni in cui si presenta, alle soglie del nuovo millennio, la ricerca del bene individuale e della sua compatibilità con l’interesse delle comunità politiche. Insomma – come ha intelligentemente osservato Remo Bodei in un suo libro dedicato proprio ai temi del rapporto tra *ethos* e idee nella storia italiana⁹ – si può considerare la tradizione etico-civile della filosofia italiana non come un esempio di “indebolimento” speculativo (e persino di inveterata abitudine alla retorica ideologica) o di mancata comprensione della complessità epistemologica e linguistica del mondo contemporaneo, ma come uno «sforzo di bonificare aree troppo in fretta abbandonate [...] da parte di una ragione che si era eccessivamente identificata con i modelli allora vittoriosi delle scienze fisico-matematiche sino al punto di appiattirvisi». Con felicissima immagine, si è detto che le filosofie italiane (non a caso coniugate al plurale e, dunque, considerate anche nella varietà degli intrecci tra marxismo, fenomenologia, storicismo, esistenzialismo e filosofia cattolica) sono filosofie della “ragione impura”, di una ragione, cioè, che «tiene conto dei condizionamenti, delle imperfezioni e delle possibilità del mondo», e non della ragion pura «rivolta alla conoscenza dell’assoluto, dell’immutabile e del rigidamente normativo».

Ciò che tuttavia sembra qui emergere è che nel dibattito storiografico, sviluppatosi in questi anni intorno alla filosofia pratica, non è stato dato uno spazio adeguato proprio alla tradizione etico-civile della filosofia italiana che qui si cerca di indagare. Ovviamente questo volume (che intende rivolgersi soprattutto agli studenti che seguono i corsi universitari e dunque ha un intento anche divulgativo), ha potuto concentrarsi solo su alcuni aspetti di una tale tradizione e ha dovuto lasciare del tutto inesplorata la pure importante eredità del pensiero umanistico e rinascimentale, nonché alcuni autori (da Mazzini a Gioberti, a De Sanctis, per fare solo qualche esempio) che, nelle intenzioni dei curatori, saranno successivamente ripresi in un secondo tomo, magari insieme agli esiti che quella tradizione ha avuto nel corso del Novecento a partire da Croce e Gentile, fino a Bobbio e Piovani. Un percorso, come si diceva, che nonostante i limiti e le mancanze che lo contrassegnano si alimenta dell’idea che il termine e il concetto di «civile» non è da intendersi come esclusivamente legato alla dimensione della filosofia politica ma, come emerge con più chiarezza proprio a partire da Vico, alla determinazione di un principio filosofico che, intendendo la filosofia *nuova* come determinata dal processo di incivilimento delle nazioni e, dunque, anche della nazione “italica”, o ancora come paradigma etico-politico o anche ermeneutico-ricostruttivo della storia italiana nel suo specifico approdo ad una filosofia, ad una letteratura, ad una

9 Cfr. R. Bodei, *Il noi diviso. Ethos e idee dell’Italia repubblicana*, Torino, Einaudi, 1998.

cultura, ad una vita civile della “Nuova Italia”, si mostra come pienamente radicato in una determinata tradizione storico-culturale. Un itinerario che, non a caso, trova uno dei punti più alti nelle riflessioni di Pietro Piovani il quale, alla fine degli anni ‘70, ha ripreso con coraggio l’idea della plausibilità di una nuova ragione storica, fondandola su una filosofia in grado di modificare la sua pretesa di guardare ai fatti della ragione e della storia come statiche oggettività da spiegare, ma appunto intendendola come capace di storicizzare la ragione e con essa la vita. La filosofia e il suo sempre disponibile aprirsi alla meraviglia dell’insolito e dell’incognito è perciò costretta a modificarsi, a perdere l’orgogliosa prerogativa e la superba pretesa di trarre dal suo seno concettualità capaci di contemplare e spiegare la realtà dei fatti e delle idee. Vi è, tuttavia, per essa ancora uno spazio possibile, nella misura in cui riesca a farsi ricerca non di astratte forme e di immutabili valori, ma delle formazioni e dei processi genetici di ciò che continuamente diviene e si trasforma nella vita storica e nell’agire dell’uomo. Sul declinare inarrestabile della modernità, segnata dalla feconda alternanza delle sue crisi e delle sue guarigioni, dalla continua oscillazione tra nuovi ed inediti valori e restaurati principi morali della tradizione, dall’incessante modificarsi dei confini stessi del senso comune e degli orizzonti sempre più variabili e plurali della liceità morale, si ripropone, non certo come consolatoria e residuale possibilità, l’urgenza di una rinnovata e ripensata alleanza tra ragione pratica e ragione storica¹⁰. «La realtà speculativa – scrive Piovani in una delle ultime pagine di *Oggettivazione etica e assenzialismo* – si modifica profondamente quando *ragione pratica e ragione storica* autorizzano, direttamente o indirettamente, richieste nuove della *prassi*, dell’*azione*, dell’*esistenza*, decise ad esser riconosciute per sé medesime come momenti fondamentali della filosofia, non come meri oggetti della sua esplicabilità»¹¹.

10 Su questo aspetto cfr. G. Cacciatore, *Etica dello storicismo e filosofia pratica nel pensiero di Piovani*, in «Archivio di storia della cultura», XV, 2001, pp. 27-43.

11 P. Piovani, *Oggettivazione etica e assenzialismo*, a cura di F. Tessitore, Napoli, Morano, 1981, p. 134.

Il sacro in *Paura della libertà*

Giuseppe Cantillo

Il termine “Sacro” comprende un ampio spazio concettuale inerente all’ambito esperienziale del religioso anche grazie alla sua prossimità con la multiversa pratica del sacrificio, che ha caratterizzato fin dalle più antiche culture la relazione con le divinità.

Del “Sacro” si possono avere visioni differenti e spesso opposte. Un primo modo di concepire il Sacro, quale si presenta negli studi di Walter Friedrich Otto sulla religione greca, sta ad indicare l’apparizione del divino in una mitologia antropomorfa, che trova nella religione greca, negli dei dell’Olimpo, l’immagine di una relazione con il divino che si configura nelle varie forme delle umane passioni e immaginazioni, degli umani pensieri, nei simboli artistici in cui si esprime l’armonia e la bellezza del mondo. «Dioniso – scrive Walter Fr. Otto verso la fine del suo libro sullo spirito della religione greca antica *Theophania* – significa il mondo del puro prodigio, la traboccante rigogliosità, la potenza magica della vita, che fa dell’anima stessa dell’uomo un prodigio, congiungendola all’infinito [...]. Dioniso rivela se stesso non nella donna che ama e si dona, che dà alla luce un figlio, bensì nella donna che nutre e alleva, incantata di fronte al miracolo della vita», nelle donne che si lasciano attaccare al seno dai piccoli di animali selvaggi e «quando lo spirito di Dioniso è su di loro, la natura tutta mostra nei loro confronti una benevolenza materna: *Scorre di latte il suolo / scorre di vino, scorre / del nettare delle api / incenso di Siria / è il vapore che sale*». Il canto delle donne di Dioniso nelle *Baccanti* di Euripide allude all’alleanza tra Dioniso e Apollo, il cui “contratto-accordo” esprime «la sostanza ultima del mondo [...] l’armonia di opposte tensioni, come quelle dell’arco e della lira», secondo l’espressione di Eraclito che chiude il libro di Walter F. Otto, a significare «l’essenza della religione olimpica»¹, l’essenza stessa del Sacro.

Una visione opposta è quella che si manifesta esemplarmente nella ormai classica trattazione del Sacro che si trova in *Das Heilige* di Rudolf Otto (1917). Qui il Sacro si caratterizza come un atteggiamento irrazionale, che scaturisce dal rapporto con il divino inteso come il “numinoso”, come la sfera di una potenza trascendente infinitamente sovrachianta, rispetto a cui l’uomo sperimenta profondamente la propria finitezza, la propria impotenza, e non può che provare “timore e tremore”

1 Cfr. Walter Friedrich Otto, *Theophania. Lo spirito della religione greca antica* (1956), trad. it. a cura di Alberto Caracciolo, Il Melangolo, Genova, 1983, pp. 131-133.

di fronte al divino. Il divino è il mistero dell'infinità dell'essere che trascende la stessa infinità del mondo e ad un tempo si lascia avvertire nella profondità abissale dell'anima. Il Sacro è all'origine dell'esperienza religiosa quale si dà all'analisi psicologica e ad un tempo in varie forme si presenta nella storia delle religioni. «Rudolf Otto – scrive Ernst Troeltsch – è convinto, a ragione, che l'elemento predominante nell'atteggiamento religioso dell'anima sia la rappresentazione, la percezione o il pensiero di un ente “trascendente e inconoscibile”, “sovrumano, imprevedibile, misterioso, tremendo e potente”, che nello stesso tempo “minaccia ed affascina”; e per designarlo ricorre ad una parola latina: *numen*. Si tratta di un'esperienza originaria, indeducibile, caratterizzante la sfera autonoma del religioso, e tuttavia a partire dal darsi irrazionale dell'oggetto religioso, dal rapporto col divino, si sviluppano fini e valori razionali, come “giustizia, bontà, amore, armonia, governo del mondo e unità del mondo”»². Questa dialettica, o forse più precisamente questa oscillazione di irrazionale e razionale a proposito del Sacro si ritrova nelle pagine di Carlo Levi dedicate alla religione nel primo capitolo di quello straordinario suo primo libro che è *Paura della libertà*, scritto nel 1939 nell'esilio di La Baule, dove, com'egli dice, non aveva neppure un libro con sé. Eppure il libro si poneva l'obiettivo di comprendere le ragioni della crisi della civiltà europea (che si trascinava da tempo e ora culminava nella catastrofe della guerra), all'interno di un vasto progetto di ricerca che avrebbe dovuto toccare tutte le principali regioni della vita umana. «La guerra era cominciata – scrive Levi nella *Prefazione* alla prima edizione – le divisioni corazzate tedesche correvano nelle pianure di Polonia; dalla mia casa sulla riva dell'Atlantico vedevo a decine ogni giorno arrivare i trasporti inglesi, che scaricavano il primo esercito britannico nel porto di Saint-Nazaire. Partivano i soldati francesi, con le modeste divise, coi pantaloni di fustagno e i visi annoiati dei pacifisti votati alla sconfitta [...]. I tradizionali valori militari apparivano rovesciati, ma non solo i valori militari. Tutti i dati di una civiltà parevano dissolversi in nebbia; ci stava innanzi un futuro incerto, per i destini del mondo e per il destino particolare di ciascuno. Tutte le vecchie ideologie parevano crollare, esaurire in una vana difesa e in una critica vana; un vento di morte e di oscura religione sconvolgeva gli antichi stati d'Europa»³. Di fronte a questa situazione era necessario riflettere sulla storia del mondo occidentale, ma più in generale sulla condizione umana e la genesi del mondo umano, per cercare di comprendere i motivi profondi della crisi di un'intera civiltà. Una “oscura religione” – afferma Carlo Levi – sta sconvolgendo

2 Cfr. E. Troeltsch, *Sulla filosofia della religione. In occasione dell'uscita del libro Il Sacro* (Breslavia 1917) di Rudolf Otto, in «*Humanitas*», a cura di Roberto Garaventa, LIV, n. 6, dicembre 1999, pp. 986-997, qui pp. 991-993. Si tratta della traduzione italiana della recensione di Troeltsch pubblicata nelle «*Kant-Studien*», 23, 1919, pp. 65-76.

3 C. Levi, *Paura della libertà*, Ufficio Stampa della Giunta Regionale, Potenza, 2015, p. 11.

gli antichi Stati europei: non è difficile ritenere che si riferisca alle nuove oscure mitologie della potenza dello Stato, del nazismo e del fascismo, organizzate in “oscure religioni” con i loro sacrifici, i loro riti, i loro culti torbidi e violenti. Ed è da questa durezza del presente che il pensiero si trova rinviato all’originario nascere della storia umana proprio da un’apprensione del Sacro: «non potremo intendere nulla di umano se non partiremo dal senso del *Sacro*»⁴. Ma insieme al senso del Sacro, la comprensione della nascita del mondo umano esige anche considerare il simultaneo trasformarsi del senso del Sacro, dell’immediato rapporto con il divino, nelle forme oggettive dei sacrifici, dei culti, dei riti che caratterizzano la religione, che è vincolo per il credente e insieme creazione di legami tra i credenti, sicché Levi aggiunge: «né potremo intendere nulla di sociale se non partiremo dal senso del *religioso*, questo figlio poco rispettoso del Sacro». *Ab Iove principium* è appunto il titolo del capitolo che apre il libro e in particolare un gruppo di brevi capitoli che, pur nella suggestiva disorganicità della tessitura, hanno il loro filo principale nel Sacro, nella religione e nella loro proiezione sull’ordinamento sociale e sullo Stato, e il loro retropensiero nella libertà e nella paura della libertà (*Ab Iove principium, Sacrificio, Amor sacro e amor profano, Schiavitù*).

«*Ab Iove principium*. E anche noi dovremo cominciare di là, da quel punto inesistente da cui nasce ogni cosa: ma il nostro Giove non dovremo cercarlo nei cieli, ma là dove sta, nei luoghi più terrestri ed oscuri, negli abissi umidi e materni». Giove, la divinità, l’assolutamente Altro, è il punto sorgivo che non si presenta nell’esistenza, come qualcosa di empirico, e neppure come un oggetto della mente, dell’intelletto; non è oggettivabile, non è conoscibile, è qualcosa di immediato e immediabile, un fondamento nascosto negli abissi della terra e altrettanto negli abissi dell’anima, sepolto nell’inconscio. Il Sacro manifesta in Levi una costitutiva duplicità. Da un lato, appare nell’atto in cui l’uomo si sente assolutamente dipendente da una Potenza infinita, come – possiamo aggiungere – in modo esemplare suggerisce Schleiermacher, che vede come essenza della religione appunto il sentimento dell’assoluta dipendenza da un potere infinito, assolutamente trascendente (o anche si può pensare al “numinoso” di Rudolf Otto). Dall’altro lato, proprio nello sciogliersi da questo vincolo, da questa dipendenza, l’uomo sperimenta la libertà e afferma la propria creatività, la propria capacità artistica. Perciò Carlo Levi presenta l’esperienza vissuta (*l’Erlebnis*) del Sacro come il sentimento, il senso «più ambiguo e profondo e doppio e vermaquilino», che è nello stesso tempo un vincolo di dipendenza, «l’oscura negazione della libertà e dell’arte», e «per contrasto il generatore continuo della libertà e dell’arte», come il fondamento da cui l’uomo si distacca, nella sua negazione affermandosi come libertà, e a partire da cui

4 Ivi, p. 21.

negandolo dispiega la sua creatività, la sua artisticità⁵. “Vermaquilino” è il Sacro per la duplice fenomenologia del suo lasciarsi intuire come l'interno più profondamente terrestre, come lo strisciante verme, e insieme il suo innalzarsi nell'alto dei cieli come l'aquila. La duplicità del Sacro, la sua inafferrabilità, si esprime nella distinzione che acutamente Levi introduce tra il Sacro e il religioso o più concretamente la religione: il Sacro come fenomeno originario del religioso, dell'evento del divino, e la religione come una forma di razionalizzazione dell'atto irrazionale del Sacro, la sua traduzione (e tradimento) negli dei antropologicamente immaginati, nei simboli, nei riti, nelle pratiche liturgiche come i sacrifici.

«Proprio del processo religioso, abbiamo detto, è mutare il Sacro in sacrificale»⁶, in un atto che è insieme «il Sacro e l'uccisione del Sacro». Nella sua forma primitiva la religione è immediatamente coincidente con l'atto sacrificale, che nelle “religioni inoffensive” diventa una “offerta”, un atto umano, un segno di uno scambio. Nel sacrificio il dio stesso viene “adorato” e insieme “odiato e ucciso”, in modo che viene assolutamente *separato* dal mondo umano, dalla sua stessa comunità e così può esistere come dio, e al tempo stesso l'uomo può acquistare la sua libertà, che è altrettanto ambigua quanto il Sacro, e divenendo – nella relazione dell'individuo con l'altro – conflitto, assenza di regole, anarchia, conduce di nuovo alla sottomissione a un potere tanto religioso quanto politico: un potere leviatanico dello Stato o anche al disperdersi dell'individuo, del suo volere, nella volontà indistinta della massa. Da questo carattere ambiguo della libertà, dalla sua sporgenza nell'indeterminatezza, nel caos del *bellum omnium contra omnes*, nasce la *paura della libertà*, il ritorno della *schiavitù*. La fenomenologia del Sacro si estende così – nella fluente, ma ad un tempo, densissima scrittura del saggio del 1939 (quel poema religioso e filosofico che giustamente l'autore non volle modificare nella sua prima edizione del 1946 e neppure nella seconda edizione venticinque anni dopo) – a più ambiti dell'esperienza, dalla religione, alla politica, all'arte, non solo, ma anche alla filosofia. A suo fondamento infatti si trova un principio d'ordine metafisico e logico: l'oscillazione tra l'indistinzione e la differenziazione dell'essere, tra l'universale o il comune e l'individuale, tra la necessità o, per riprendere il Leibniz della *Teodicea*, il *fatum*, e la libertà. Così il Sacro è l'indistinzione dell'originario, del comune fondamento, mentre nel processo della differenziazione nasce l'individualità. Nel sacrificio l'indistinto, il Sacro, viene negato, il dio viene ucciso, ma proprio così viene riconosciuto nella sua separatezza: «Il sacrificio del dio (o di un suo equivalente) è insieme l'affermazione della sua esistenza e la testimonianza della sua realtà»⁷. La forza della sua realtà si rivela nell'angoscia che afferra l'uomo come dinanzi al «più

5 *Ibidem*.

6 Ivi, p. 29.

7 Ivi, p. 30.

oscuro e tremendo, all'unico forse dei peccati umani, il peccato dell'origine, il distacco dall'informe, la caduta nel separato». Il peccato dell'origine è la separazione del differente, dell'individuo, dall'indistinto, dal Sacro, dal comune originario, il distacco da Dio. E questa angoscia del peccato dell'origine, della caduta nel separato «non poteva religiosamente essere redenta che dall'uccisione rituale del più vero degli dei, il più umano degli uomini, al quale soltanto nulla era alieno e nulla Sacro, perché in lui divino e umano coesistendo, non era peccato d'origine»⁸.

Con il sacrificio estremo del Dio che si è fatto uomo, la redenzione resta per Levi pur sempre una soluzione religiosa. Si resta cioè nell'ambito della religione e di un'etica del sacrificio, che sul piano individuale vuol dire rinuncia all'autonomia, e storicamente sottomissione ai vincoli, ai poteri dello Stato; e sul piano sociale il sacrificio, l'alienazione, di un'intera classe, di un'intera parte della società. La redenzione, la liberazione può accadere per Carlo Levi soltanto con l'affermazione dei «lumi della ragione», che potranno far cessare le forme della tirannide o dell'alienazione religiosa, in «un tempo nuovo, di verità tutta spiegata». Ma non si può tacere che questa fiducia nella potenza liberatrice della ragione sarà sempre accompagnata dalle «ceneri» di quegli «idoli», siano essi mitologici, religiosi, o politici: «dietro questa aridità purificatoria» – dell'illuminismo o del neoilluminismo – «quelle tenebre resteranno pur sempre in noi, fatte più oscure e insondabili»⁹. Monito questo di Carlo Levi ancor valido per noi, oggi, di fronte alle versioni sovraniste e populiste dello Stato totalitario.

8 *Ibidem*.

9 *Ivi*, p. 33.

Nota bibliografica

Sul tema del Sacro ne *La paura della libertà* sono da tenere presenti:

- G. Agamben, *Attualità di Carlo Levi*, Introduzione a C. Levi, *Paura della libertà*, Neri Pozza Editore, Vicenza, 2018, pp. 14-19 (specialmente pp. 15-16, dove Agamben mette in evidenza l'influenza su Levi dei grandi sociologi francesi da Mauss a Durkheim, sul nesso sacrificio-religione).
- D. Ward, *Carlo Levi, Gli italiani e la paura della libertà*, La Nuova Italia/Libri, Milano, 2002, pp. 49-54.
- N. Carducci, *Storia intellettuale di Carlo Levi*, Pensa Multimedia, Lecce, 1999, pp. 61-94. A p. 62 Carducci richiama l'attenzione sulla circostanza che a La Baule Levi (a differenza di quanto egli stesso afferma nella Prefazione) aveva con sé due libri, *La Scienza Nuova* di Vico e la *Bibbia*, certamente rilevanti per la trattazione della tematica del Sacro.
- C. Bauzelli, *Carlo Levi filosofo*, a cura di A. Comincini e A. Bernardi, Aracne, Roma, 2014. Il terzo capitolo è dedicato a *Paura della libertà*. Si vedano in particolare le pp. 89-103 (indistinto e individuazione).

Ringrazio l'amico prof. Lidio Mortale per gli importanti suggerimenti bibliografici.

