



## Il neoilluminismo e le sue fasi dal secondo Dopoguerra ad oggi: Ipotesi per un bilancio

di

EUGENIO LECALDANO

**ABSTRACT:** *New-Enlightenment and Its Phases from the Second World War to the Present: Hypothesis for an Appraisal.* The Italian New Enlightenment is usually presented as a philosophical movement that survives till the sixties of the past century. This paper offers instead a reconstruction that finds the movement living also in XXI century. Different generations of philosophers work in the production of theories with a large consideration for the sciences: their purpose is the improvement of Italian society through the diffusion of ethical and political values grounded in a secular and natural way of life.

**KEYWORDS:** Enlightenment, New Enlightenment, Philosophical Theories, Metaethics, Normative Ethics, Applied Ethics, Motivation, Scientific Knowledge

**ABSTRACT:** L'articolo è rivolto a fornire una revisione complessiva dell'immagine del neoilluminismo italiano. In primo luogo, si sostiene che questa impostazione, erede del progetto illuministico del Settecento, non si conclude alla fine degli anni Sessanta ma va avanti fino agli inizi del XXI secolo, nel lavoro didattico e di ricerca di nuove generazioni. In secondo luogo, si elabora questo riconoscimento della presenza nella cultura italiana di una impostazione neoilluministica collegandola in particolare ad una filosofia empirista e all'impegno ad elaborare teorie naturalistiche e secolari che offrono un contributo alla modernizzazione in senso laico dell'etica della società italiana.

**KEYWORDS:** Illuminismo, neoilluminismo, Teorie filosofiche, Metaetica, Etica normativa, Etica applicata, motivazione, conoscenza scientifica

### 1. *Le origini e la prima fase del neoilluminismo (1948-1973): interpretazioni e spiegazioni diverse*

La data d'avvio del neoilluminismo viene fatta coincidere con i convegni

ARTICOLI

Syzetesis VII (2020) 187-210

ISSN 1974-5044 - <http://www.syzetesis.it>

organizzati da Nicola Abbagnano nel corso del 1953. La stessa dizione di “neolluminismo” – come sostengono Mirella Pasini e Daniele Rolando – viene fatta risalire ad Abbagnano<sup>1</sup>. Alla radice di questo movimento ci sono gli incontri del *Centro di studi metodologici* di Torino che iniziò la sua attività a metà del 1946 e a cui parteciparono Abbagnano, Bobbio e Geymonat. Come hanno osservato Pietro Rossi e Carlo Augusto Viano nel 2001:

un gruppo tutt'altro che omogeneo che però condivideva la convinzione che la riflessione metodologica dovesse accompagnare il lavoro della scienza, analizzarne o magari renderne più rigoroso il linguaggio, porne in luce i presupposti. Nessuno dei suoi membri aderiva al programma di unificazione del sapere scientifico, che era stato alla base della *Encyclopedia* neopositivistica; ma alcuni se non tutti ritenevano che la filosofia, una filosofia concepita come analisi del linguaggio, anzi dei diversi linguaggi della scienza potesse fornire un contributo prezioso al suo sviluppo<sup>2</sup>.

Due testi di Abbagnano ebbero poi un ruolo rilevante per la genesi del neoilluminismo ovvero l'articolo del 1948 *Verso il nuovo illuminismo: John Dewey*, e quello del 1952 *L'appello della ragione e le tecniche della ragione*; proprio il testo del 1948 prendiamo come punto di partenza di questa ricostruzione<sup>3</sup>. È questo un modo per sottolineare la natura principalmente di svolta filosofica e non già di fenomeno accademico del neoilluminismo. Sul piano più istituzionale e accademico il movimento in quanto tale si avviò con l'adesione di un certo numero di studiosi ad una lettera di Abbagnano del 15 maggio 1953 che invitava ad una iniziativa di orientamento anti-metafisico e anti-spiritualistico. Con le adesioni raccolte si organizzò un incontro che si svolse a Torino nelle giornate del 3 e 4 giugno del 1953. Fra i partecipanti che sottoscrissero una dichiarazione conclusiva c'erano: Abbagnano, Bobbio, Cantoni, Dal Pra, Geymonat, Matteucci, Morpurgo Tagliabue, Paci, Preti, Paolo

---

<sup>1</sup> Si veda in particolare M. Pasini-D. Rolando (eds.), *Il neoilluminismo italiano. Cronache di filosofia (1953-1962)*, Il Saggiatore, Milano 1991.

<sup>2</sup> P. Rossi-C. A. Viano, *Introduzione*, in N. Abbagnano, *Scritti neo-illuministici (1948-1965)*, a cura di B. Maiorca, UTET, Torino 2001, p. 10.

<sup>3</sup> Entrambi questi articoli furono pubblicati sulla «Rivista di filosofia», il primo nell'annata 39 (1948), pp. 313-325, il secondo nell'annata 43 (1952), pp. 24-44. Essi sono stati ripubblicati in N. Abbagnano, *Scritti neo-illuministici*, cit., rispettivamente pp. 99-113 e pp. 155-175.

Rossi, Pietro Rossi, Santucci, Scarpelli, Treves, Viano, Visalberghi. La dichiarazione comprendeva 4 punti: il punto 3 suonava:

Si stabilisca tra filosofia e scienze una connessione articolata che risulti capace di sgomberare la filosofia da problemi e concezioni derivanti da fasi arretrate della ricerca scientifica e capace di dare un contributo positivo alla critica e al rinnovamento delle strutture di fondo delle scienze.

Mentre il punto 4 suonava:

Si affermi la responsabilità politica inerente all'impostazione aperta del lavoro filosofico e l'impegno di difendere e promuovere le condizioni di libertà che rendono possibile tale lavoro.

La connotazione "laica" non compare in questi primi documenti. Nella *Lettera di convocazione* di Abbagnano troviamo così specificata l'area di studiosi a cui ci si rivolge: «parecchi studiosi italiani di filosofia che si sforzano di orientare le loro ricerche fuori delle tradizionali pregiudiziali di un necessitarismo metafisico o con rinnovate cautele rispetto a ogni forma di dogmatismo»<sup>4</sup>.

Al documento conclusivo aderirono poi, senza avere partecipato al convegno, Guido Calogero, Eugenio Garin, Franco Lombardi, Alberto Pasquinelli, Ferruccio Rossi Landi ed altri. Va subito rilevato che il neoilluminismo anche se ebbe origine nelle Università, non fu esclusivamente un fenomeno accademico. Le motivazioni di coloro che lo fecero nascere e vivere non sono riconducibili all'obiettivo della spartizione dei posti di ruolo. L'orizzonte filosofico a cui si guardava erano i problemi di tutti che venivano chiamati in causa da John Dewey e più specificamente si privilegiava l'obiettivo di organizzare una qualche resistenza contro la tendenza cattolica a monopolizzare tutta la filosofia nelle Università e nella ricerca e a pretendere l'egemonia nella cultura della società.

Il testo che state leggendo si origina da una iniziativa che è stata promossa da un gruppo di ricercatori di Filosofia della Università di Roma "La Sapienza". In questa Università, molti dei presenti a questa iniziativa si sono formati, hanno insegnato e hanno svolto – o stanno svolgendo – la loro ricerca prima nel vecchio Istituto di Filosofia e poi

---

<sup>4</sup> Questi testi sono riportati in M. Pasini-D. Rolando (eds.), *Il neoilluminismo italiano*, cit., pp. 9-12.

nel Dipartimento: dunque non è del tutto irrilevante chiedersi quanto la prima fase del neoilluminismo ha coinvolto questa Università. Altri in questo convegno si fermeranno su Guido Calogero che per molti dei suoi orientamenti etico-politici, e in parte per la sua insistenza nella “filosofia del dialogo” sugli aspetti logico-linguistici, sembra essere vicino al neoilluminismo. Franco Lombardi condivideva la politica accademica dei neoilluministi, e certamente i suoi primi lavori su Feuerbach lo collocano in un’area di ricerca non metafisica e non dogmatica. Sarebbe interessante dire qualcosa sulle relazioni con il neoilluminismo e il rinnovamento degli studi filosofici in Italia di personalità come Tullio De Mauro, Emilio Garroni e Vittorio Somenzi, la cui attività didattica fiorì proprio a cavallo tra fine anni Cinquanta e primi anni Sessanta, ma altri si soffermeranno su di loro in questo convegno<sup>5</sup>. Qui si sottolinea invece l’importanza della presenza a Roma, dai primi anni Sessanta, di Aldo Visalberghi – con cui chi scrive si è laureato nel 1964 con una tesi su Richard Merwin Hare (dettagliatamente discussa con lui, e molto spesso anche con Maria Corda Costa, in una serie di lunghi incontri). Visalberghi si connette in molti modi al neoilluminismo: sia per la sua conoscenza del pensiero di Dewey da lui studiato, molto più degli altri neoilluministi, con una lettura diretta dei testi originali; per la sua frequentazione dell’etica analitica, come ad esempio mostra in *Esperienza e valutazione* del 1958 e nella polemica sulla «Rivista di filosofia» con Uberto Scarpelli su fatti e valori<sup>6</sup>. Visalberghi è una di quelle personalità che mostra chiaramente di essersi impegnato in tutta la vita – non solo come docente universitario, ma anche come operatore culturale – per

<sup>5</sup> Chi scrive ha seguito corsi di De Mauro su Wittgenstein nei primi anni Sessanta e lezioni di Somenzi sull’operazionismo.

<sup>6</sup> Cfr. di A. Visalberghi *Esperienza e valutazione*, Taylor, Torino 1958 (una seconda edizione accresciuta è seguita: La Nuova Italia, Firenze 1966); v. anche il suo volume *John Dewey*, La Nuova Italia, Firenze 1951, e la sua nota introduttiva *La concezione deweyana del valore* in J. Dewey, *Teoria della valutazione*, La Nuova Italia, Firenze 1960, pp. VIII-XXX. Negli anni 1955-1958, Scarpelli e Visalberghi esposero sulla «Rivista di filosofia» diverse concezioni teoriche sulla natura del linguaggio morale. Scarpelli discusse poi il libro di Visalberghi in U. Scarpelli, *Imperativi e asserzioni*, «Rivista di filosofia» 50 (1959), pp. 81-91, a cui faceva seguito A. Visalberghi, *Risposta a Scarpelli*, «Rivista di filosofia» 50 (1959), pp. 91-95. Su Visalberghi, v. il volume di G. Cives-M. Corda Costa-M. Fattori-N. Siciliani de Cumis (eds.), *Evaluation. Studi in onore di Aldo Visalberghi*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2002, e in particolare il contributo qui pubblicato di E. Lecaldano, *Il non-riduzionismo di Aldo Visalberghi. Il suo approccio naturalistico al linguaggio dell’etica*, pp. 183-198.

lo svecchiamento della scuola e dunque la sua biografia mostra l'inaccettabilità della valutazione che considera fallito e morto il neoilluminismo italiano già con i primi anni Settanta. Inoltre tenere conto dell'attività di Visalberghi può spingere a rivedere la ricostruzione "ricevuta" del neoilluminismo che lo lega, quasi in forma esclusiva, alle Università di Torino e Milano (aggiungendovi talvolta Firenze). Questa interpretazione storiografica che insiste su di una localizzazione ristretta del neoilluminismo può forse essere una delle ragioni per cui la fine di questo movimento viene individuata intorno agli inizi degli anni Settanta. Va rilevato che restringere il neoilluminismo italiano ad un fenomeno locale o a espressione di un'area geografica equivale a sotto-determinarne l'importanza e segnare per esso una netta diversità rispetto all'Illuminismo classico del XVIII secolo. Come è noto, infatti, il pensiero Illuministico del Settecento è caratterizzato – pur nella diversità delle sue articolazioni nazionali sempre più chiara negli studi degli ultimi decenni – da una pretesa universalistica e dunque un movimento che se ne considera erede non dovrebbe restringere le sue aspettative ad una serie limitata di Università. Facendo la storia del neoilluminismo italiano bisogna piuttosto provare a privilegiare gli stili filosofici nuovi che in esso si sviluppano e le agende di problemi che vi si affrontano in modo innovativo, più che rivendicare il primato di questo o quel contesto regionale. E nel fare questa storia è importante interrogarsi su quali possono essere state le cause della nascita del movimento neoilluministico nell'Italia del secondo dopoguerra. Per fare questo, oltre a guardare alla nostra cultura precedente, occorre anche chiedersi se un movimento del genere si sviluppa solo in Italia o se vi sono altri paesi con fenomeni analoghi e nel caso capire le differenze<sup>7</sup>.

Nella genesi del neoilluminismo non è forse secondaria la reazione al fascismo e il tentativo di accompagnare alla sua caduta e alla nascita della Repubblica italiana un rinnovamento e cambiamento radicale della filosofia liberandola dalla egemonia dell'idealismo e dello spiritualismo cattolico. Occorreva segnare una discontinuità e una rottura e questo sembra essere uno dei nuclei del neoilluminismo, forse l'unico condiviso da tutti i suoi numerosi esponenti, sia pure con

---

<sup>7</sup> In effetti a livello mondiale si sviluppò sia pure prima della guerra un'iniziativa che almeno dal nome – ma in verità anche dai contenuti – sembrava prendere a modello la cultura illuministica. Si tratta della *Encyclopedia of Unified Science* promossa negli USA da una parte dei filosofi neo-positivisti che li erano emigrati negli anni Trenta.

diverse accentuazioni<sup>8</sup>. Ovviamente poi una spiegazione del neoilluminismo e delle sue diverse fasi dovrà fare i conti con quelle spiegazioni della storia della nostra società che insistono sulla presenza in essa di ritardi in quello che viene chiamato processo di “modernizzazione” e di vari tentativi di porre riparo a questi ritardi. Questo tipo di analisi, eventualmente riqualficate e specificate, è probabilmente decisiva nel cercare di valutare anche meglio le continuità e le discontinuità tra gli illuminismi e i neoilluminismi.

## 2. *La fine del neoilluminismo? Alla ricerca di una risposta dalla prospettiva odierna*

La “ricostruzione ricevuta” dello sviluppo della filosofia italiana dal 1945 ad oggi concorda nel ritenere che il neoilluminismo è morto prematuramente tra la fine degli anni Sessanta e gli inizi degli anni Settanta. Questo tipo di ricostruzione indica come l’occasione in cui si prese atto di questa fine e del conseguente suo fallimento, fu il convegno della SFI dell’Aquila nel 1973 dedicato ad un bilancio sull’empirismo. All’interno di questo bilancio, con la sola eccezione di alcuni dubbi avanzati da parte di Mario Dal Pra, emerse una concorde tendenza a ritenere concluso il movimento del neoilluminismo<sup>9</sup>. Questo esito fu ratificato poi in un convegno ad Anacapri, del giugno 1981, in particolare nelle relazioni di Viano, Pietro Rossi, Santucci e nel bilancio di Norberto Bobbio<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Forse Preti tra i protagonisti del neoilluminismo è quello che si è spinto più avanti in affermazioni di carattere comparativo tra la nostra cultura e quella di altri paesi così come nel sottolineare l’alternativa democratica al fascismo segnata dalla cultura neoilluministica. Questo aspetto del pensiero di Preti è ad esempio documentato da F. Minazzi, *Il cacodemone neoilluminista. L'inquietudine pascaliana di Giulio Preti*, Franco Angeli, Milano 2004, spec. pp. 137-167.

<sup>9</sup> Questa ricostruzione è registrata ad esempio da M. Ferrari, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, il Mulino, Bologna 2016. Il volume di Ferrari dedica due sezioni al neoilluminismo (la prima *L'appello alla ragione e il neo-Illuminismo*, pp. 83-101; la seconda *Il declino del neo-Illuminismo, il mestiere del filosofo e la coscienza storiografica*, pp. 167-83) ed è insostituibile per ricchezza di informazione, capacità di cogliere il nucleo filosofico delle vicende e l’equilibrio nelle interpretazioni sottoscritte.

<sup>10</sup> Cfr. il volume di AA. VV., *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere. Atti del convegno di Anacapri giugno 1981*, con una prefazione di F. Tessitore, Guida, Napoli 1982. Sono condivisibili alcuni rilievi fatti da P. Parrini, *Né profeti, né somari. Filosofia e scienza nell'Italia del Novecento quindici anni dopo*, «Filosofia

Come si può vedere furono gli stessi protagonisti del neoilluminismo a sostenere questa conclusione. A partire infatti dagli anni Settanta alcuni dei protagonisti principali presero progressivamente le distanze da questo neoilluminismo originario. Le ragioni sono le più svariate. Significativa è l'analisi che del fallimento del neoilluminismo ha fornito agli inizi del XXI secolo Viano, con la sua abituale lucidità e declinando lo stesso approccio laico che orienta questo testo:

Dopo la guerra era comparso il *neo-Illuminismo*, un movimento strettamente filosofico che, promosso da Nicola Abbagnano, intendeva opporsi al tentativo cattolico di esercitare un'egemonia culturale fondata sull'uso delle leve del potere, sul controllo degli insegnamenti umanistici universitari e sulla manipolazione dei programmi della scuola secondaria. I neo-illuministi si richiamavano all'Illuminismo settecentesco, ma la loro critica si rivolgeva, più che alle credenze religiose, ai movimenti ottocenteschi come il Romanticismo, il Positivismo, la filosofia idealistica, il Marxismo e così via, e nel loro programma non c'erano riferimenti espliciti al laicismo: il Settecento che avevano in mente era in gran parte mitizzato, perché essi avevano confidenza soprattutto con i movimenti culturali del primo Novecento, come Pragmatismo, Fenomenologia, filosofia dell'esistenza e filosofie della scienza varie. Si capisce così che freddi nei confronti della critica illuministica della religione e ostili al rifiuto positivistic della teologia e all'anticlericalismo moderno, scansassero i conflitti tra scienza e religione che avevano animato la cultura settecentesca e ottocentesca. Nonostante che molti li accusassero di remissività nei confronti della cultura scientifica, i neo-illuministi mettevano la scienza accanto alla religione e, insistendo sui limiti della conoscenza scientifica, sostenevano che ciascuna delle due è legittima nella propria sfera. I neo-illuministi preferivano non vedere che la scienza moderna aveva cambiato l'immagine della realtà e il modo di pensare dei quali si nutriveva la religione e così disinnescavano l'arma più micidiale di cui si era servito l'illuminismo settecentesco<sup>11</sup>.

---

italiana» 14 (2018), pp. 9-34, spec. p. 17 e ss., sulla scarsa credibilità del Convegno de L'Aquila per sviluppare una disamina imparziale di quanto si era sviluppato nella filosofia italiana nei decenni precedenti e potere concludere sbrigativamente che il neoilluminismo e la sua impostazione empiristica era completamente fallita. In particolare, non si ebbe nessuna relazione o comunicazione, che si muovesse «sullo stesso specifico terreno epistemologico» dell'empirismo, che sviluppasse argomentazioni alternative a quelle con cui Evandro Agazzi giunse alla sua conclusione tombale.

<sup>11</sup> C. A. Viano, *Laici in ginocchio*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 10-11.

Viano giudica quindi il neoilluminismo italiano un «arrendevole laicismo» e concludeva: «Il laicismo debole ed eclettico del neoilluminismo fu quindi presto sopraffatto»<sup>12</sup>.

Questa certamente è una parte, anche importante, ma non tutta, della vicenda della prima fase del neoilluminismo segnata principalmente dall'iniziativa degli esponenti della prima generazione nata nei primi due decenni del Novecento. Sul piano strettamente filosofico la crisi, e non già la fine del neoilluminismo deriva da altre basi e non solo dalla incapacità di percorrere coraggiosamente l'eredità irreligiosa dell'Illuminismo servendosi in modo dirimente degli esiti delle scienze. Per capire i limiti della prima fase del neoilluminismo bisognerà avviare una revisione complessiva della immagine che ne viene fornita. Come in parte abbiamo suggerito non solo si tratterà di mettere da parte l'irrilevante ottica geografica ma anche la tesi che si tratti di un movimento sostanzialmente uniforme e caratterizzato da un generale eclettismo. Se si guarda alle questioni maggiormente rilevanti negli scritti degli esponenti del neoilluminismo tra gli anni Quaranta e i primi anni Settanta, si potranno individuare linee molto divergenti. Tra le questioni rilevanti includeremo certamente quella del ruolo della scienza nella critica della religione, ma aggiungeremo quella dell'autonomia e della natura della teoria filosofica, insieme all'agenda dei principali problemi etico-politici sui quali il movimento neoilluministico può fornire quel contributo critico che rende legittima la rivendicazione dell'eredità dell'Illuminismo. È di aiuto, dunque, mettere da parte una visione monolitica di questo movimento identificando piuttosto al suo interno una molteplicità di linee e personalità anche molto diverse. Così come è divenuto usuale negli ultimi anni provare a squadernare una immagine storiografica che sostituisce all'Illuminismo gli Illuminismi, può essere utile distinguere più neoilluminismi e proprio questo faremo già per quanto riguarda la prima fase di questo movimento.

### *3. Rivedere l'immagine del neoilluminismo: eclettismo o pluralismo?*

La prima fase del neoilluminismo sembra caratterizzata dalla condivisione di una piattaforma molto generale, e proprio mettendo in primo piano questa condivisione che ne è stata elaborata una “rico-

---

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



struzione” come un movimento eclettico. In effetti, nell’attività delle prime due generazioni di neoilluministi, è riconoscibile l’impegno a importare nella nostra cultura più stili filosofici già diffusi in Europa e negli USA, quali l’esistenzialismo, la fenomenologia, il neopositivismo, il pragmatismo, la filosofia linguistica, ma anche correnti del neo-kantismo e del neo-marxismo. Il progetto a cui si lavorava era spesso quello di realizzare una sintesi ed integrazione fra più impostazioni. Ma se si guardano più da vicino gli scritti delle personalità di questa prima fase del neoilluminismo, si trovano posizioni molto divergenti e quindi risulta più adeguata un’immagine nella quale sono riconoscibili linee alternative di elaborazione filosofica.

Nella piattaforma generale condivisa possiamo collocare la pretesa che il neoilluminismo si differenziasse dall’Illuminismo in quanto veniva messo da parte l’ottimismo che dominava il fenomeno del Settecento. In definitiva questa presa di distanza da una qualche forma di ottimismo era presente ad esempio sia in Abbagnano (per la sua consapevolezza esistenzialistica della fragilità dell’essere umano), sia in Preti (per gli aspetti illusori che intravedeva in qualsiasi ottimismo progressista), e sia in Santucci (per il suo empirismo fautore di un neoilluminismo scettico). Un’altra posizione condivisa, e in generale esplicitamente illuministica, è la pretesa di fare una filosofia “militante” (come si esprimeva Bobbio riprendendo la lezione di Cattaneo)<sup>13</sup>. Si doveva quindi criticare – e con una ricaduta di queste critiche non solo nelle Università – la cultura del passato, e come auspicava Abbagnano, si doveva condurre «una critica delle critiche»<sup>14</sup>.

Ancora sul piano sostantivo si può individuare la comune tendenza della prima generazione dei neoilluministi a fare appello alla ragione per criticare le tradizionali concezioni filosofiche. Su questo punto ad esempio insiste giustamente Massimo Ferrari, mostrando come sia Abbagnano che Geymonat e Dal Pra concordavano nel considerare il neoilluminismo una «filosofia neo-razionalista»<sup>15</sup>. Abbagnano spiegava come si trattasse di una ragione non assolutistica, ma tuttavia l’appello alla ragione sottolineava la condivisione di una impostazione teorica che cercava principalmente degli elementi strutturali, dei principi condivisi costitutivamente da varie forme della cultura. Differenti erano i concetti di ragione cui ci si richiamava, e

---

<sup>13</sup> N. Bobbio, *La filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Einaudi, Torino 1970.

<sup>14</sup> N. Abbagnano, *Verso il nuovo illuminismo*, cit., pp. 110-111.

<sup>15</sup> M. Ferrari, *Mezzo secolo di filosofia italiana*, cit., pp. 96-98.

mostreremo anche l'esistenza di un filone più coerentemente neo-empiristico e naturalistico, che mette l'esperienza prima e al posto della ragione. L'indebolimento principale era quello raggiunto da chi, come Bobbio, insisteva per una interpretazione strumentale della ragione indicando come sua fonte Hobbes (che peraltro aveva condotto molto più avanti il superamento della concezione razionalistica di ragione). Ma con il privilegiamento della ragione si fa valere ancora una concezione antropologica tradizionale, che identifica la specificità dell'essere umano nelle risorse intellettuali con cui vengono tenute a bada passioni, emozioni, desideri ecc.

Dunque già sul ruolo e sul significato di ragione vi è tra i neoilluministi una profonda diversità. Una analoga inconciliabilità vi è nella riflessione rivolta a stabilire se e in che senso sia riconoscibile una autonomia alla filosofia: un altro dei nuclei tematici su cui convergono i primi neoilluministi. La risposta è concordemente positiva quando si tratta di rivendicare uno spazio del tutto peculiare alla filosofia rispetto alle scienze. Come abbiamo visto nel punto 3 del manifesto fondativo che abbiamo citato (*supra*, p. 189), la declinazione metodologica del lavoro filosofico si accompagna con l'abituale rivendicazione di un suo superiore statuto: un esito del tutto tradizionale e fortemente in contrasto, come vedremo, con la pretesa di molti neoilluministi che il loro movimento fosse il primo nel nostro Paese a riconoscere l'importanza delle scienze. Ma la questione più affrontata è piuttosto se la filosofia abbia o no una sua specifica autonomia rispetto alla ricerca storiografica. Una posizione largamente rifiutata dai neoilluministi era quella espressa in quei tempi da Eugenio Garin che considerava la filosofia con un «sapere storico»<sup>16</sup>. Su questo punto, si giocava in fondo una diversità rispetto al neo-Idealismo e in generale i neoilluministi che, prendendo le distanze dal passato, cercavano di tenere ferma la distinzione tra filosofia e storia. Ma poi questo approccio si concretizzava in posizioni molto diverse a seconda della portata che si finiva con il dare ad una specifica teorizzazione filosofica. Le cose per molti neoilluministi si complicavano perché finivano con il fare coincidere le teorizzazioni con i «sistemi filosofici» classici e dunque l'unica

---

<sup>16</sup> E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Roma-Bari 1959. Sulla presenza di una tendenza, tra i neoilluministi delle due prime generazioni e di Preti in particolare, alla presa di distanza dalle idee di Garin, v. ad esempio A. Pagnini, *Rileggere Retorica e logica oggi*, in L. M. Scarantino (ed.), *Sulla filosofia teoretica di Giulio Preti*, Mimesis, Udine 2014, pp. 159-174.

soluzione che sembrava percorribile era quella – espressa da Viano con la sua abituale nettezza – che non vi era posto per alcuna teoria filosofica. Ma quella di negare una legittimità teorica alla filosofia non è, come subito documenteremo, una linea condivisa nella prima fase del neoilluminismo e chi riprendeva la linea empiristica o pragmatista aveva una diversa concezione della natura delle teorie.

I contrasti sulla questione della filosofia come teoria erano particolarmente significativi se si guarda alla trattazione dell'etica da parte dei neoilluministi delle prime due generazioni. Nella prossima sezione mostreremo diversità radicali a questo proposito. Bisogna però ricordare che nel secondo dei convegni dei neoilluministi del giugno 1954, dedicato al tema *Significato e valutazione*, Viano si faceva un vanto di criticare importanti tentativi fatti nel secondo dopoguerra da parte di R. M. Hare e W. H. Hall di elaborare una teoria etica; e Scarpelli, nella sua relazione su Stevenson, elaborava una visione inadeguata riducendo tutta la teoria etica neo-empiristica all'emotivismo<sup>17</sup>. Per alcuni neoilluministi sembrava più innovativo rifiutare alla radice le chiacchiere e i pregiudizi che sotto l'etichetta di "morale" si sentivano risuonare nelle prediche non solo dei sacerdoti, ma anche di molti intellettuali impegnati di quegli anni. Non meraviglia come poco si potesse poi fare per rendere chiaro, autorevole e fertile il punto di vista di un'etica laica. In effetti nella prima fase del neoilluminismo sullo spazio della teoria nell'etica si giocarono profonde diversità e sono rintracciabili posizioni che anticipano quella svolta nelle generazioni successive di neoilluministi che considereranno uno dei compiti principale della "critica delle critiche" l'elaborazione di teorie fondate sull'esperienza della condotta umana e sulla conoscenza delle dinamiche reali nella vita sociale.

#### 4. *Il neoilluminismo pluralista e il recupero dell'empirismo come "atteggiamento filosofico"*

Come si è visto, la dichiarazione di morte del neoilluminismo si iden-

---

<sup>17</sup> Cfr. M. Pasini-D. Rolando (eds.), *Il neoilluminismo italiano*, cit., pp. 55-83. La terza relazione della giornata di studio del 1954 era di A. Pasquinelli che esaminava la concezione che della valutazione era stata offerta dalla *Enciclopedia internazionale della scienza unificata*. A proposito delle posizioni complessive di Viano e delle sue idee più aperte sull'etica in un periodo successivo, v. E. Lecaldano, *La critica alle teorie etiche e la ricerca sui fatti della bioetica*, «Rivista di filosofia» 110 (2019), pp. 481-497; mentre diremo più avanti dei cambiamenti nelle posizioni teoriche di Scarpelli.

tificava con la dichiarazione di fallimento dell'empirismo. Ma in realtà si tratta di capire quanti dei neoilluministi ritenevano che si potesse fare un tipo di teoria che sottoscrive alcune indicazioni dell'empirismo. Questo può aiutarci a reimpostare una rivisitazione della prima fase del neoilluminismo per una più adeguata ricostruzione sulla presenza che questa impostazione aveva in questi decenni. Nel fare questa rivisitazione in definitiva finiremo con il prestare particolare attenzione ai contributi teorici in un certo senso divergenti rispetto a quelli offerti dai principali esponenti del neoilluminismo. Si potrebbe, infatti, ipotizzare che la linea filosofica del passato a cui maggiormente guardavano i neoilluministi di prima generazione era quella di Kant e poche sono le personalità della prima e seconda generazione di neoilluministi che mostrano una particolare apertura nei confronti dell'empirismo tra XVII e XVIII secolo<sup>18</sup>. Stando così le cose, non si capisce come al convegno de L'Aquila si potesse dichiarare il fallimento di una epistemologia che poco o nulla era stata praticata nella cultura italiana negli ultimi due secoli. Casomai in un movimento molto pluralista si poteva riconoscere una piccola corrente di neo-empiristi che si doveva fare largo in un campo dominato da razionalisti, da neokantiani o intuizionisti fenomenologi. Si tratta poi di vedere se qualche cambiamento c'è con le successive generazioni di neoilluministi.

Significativo per ricostruire la presenza di una linea neo-empirista nella prima fase del neoilluminismo è certamente la considerazione del contributo offerto da Preti. Tra l'altro Preti è l'unico degli esponenti principali del neoilluminismo la cui attività si conclude con la data indicata, dalla immagine storiografica ricevuta come quella della fine del neoilluminismo. Ma come vedremo si tratta invece di una personalità le cui impostazioni, soluzioni e idee non solo vengo-

---

<sup>18</sup> Può forse corroborare questa interpretazione una recente lunga intervista, molto ricca e documentata, data da M. Ferrari, *A proposito di "Mezzo secolo di filosofia italiana"*, a cura di N. Parise, <http://www.filosofia.it/> [14.09.2020] (2020), pp. 1-75, [http://www.filosofia.it/wp-content/uploads/2020/01/INT\\_FERRARI\\_REV.pdf](http://www.filosofia.it/wp-content/uploads/2020/01/INT_FERRARI_REV.pdf) [14.09.2020]. Se presa alla lettera, essa mette in luce come appunto l'empirismo sia del tutto assente dalla filosofia italiana dell'ultimo mezzo secolo e ci sono approfondimenti su Kant, Hegel, Marx, Heidegger, Husserl, ma i nomi e i testi di Locke, Hume, Mill o di Illuministi come Helvetius, Diderot, ecc., sono quasi del tutto assenti. Questa intervista è molto utile per il modo in cui Ferrari insiste nel caratterizzare «il progetto neo-illuministico» come «un progetto di modernizzazione» (ivi, pp. 26-27), sottolineando in generale l'importanza di questo processo di modernizzazione per comprendere le linee di sviluppo della filosofia italiana dell'ultimo secolo.

no discusse, ma riprese e sviluppate in modo crescente, fino ad oggi. In Preti troviamo una continua ricerca della specificità del «mestiere del filosofo» che si sviluppa – con esiti parzialmente diversi – sia in *Praxis ed empirismo* (1957)<sup>19</sup>, sia in *Retorica e logica* (1968). Il suo contributo può essere letto con una interpretazione minimalista che lo vede come un pensatore eclettico incapace di raggiungere una sua propria proposta teorica. Ma questa interpretazione è del tutto inadeguata e non coglie invece le componenti di rottura presenti nella sua elaborazione non solo nei confronti della cultura filosofica in generale, ma anche degli altri esponenti del neoilluminismo. E certamente tra i punti di diversità di Preti sta la continua frequentazione di filosofi empiristi sia del passato come del Novecento<sup>20</sup>.

L'originalità di Preti sta nell'aver considerato il mestiere del filosofo come quello di chi è impegnato nella critica delle culture e delle civiltà con il ricorso all'empirismo e alle scienze. Secondo Preti, la filosofia consiste in una elaborazione sistematica (rivendicazione di cui Preti non ha paura) di una prospettiva critica empiristica che tiene conto dei risultati delle scienze ma che non ha la stessa pretesa delle scienze di essere neutrale (*wertfrei*). Preti dunque privilegia un orizzonte critico analogo al trascendentalismo kantiano, ma visto nella sua stretta connessione con una concezione della conoscenza chiaramente radicata nell'empirismo e che si sforza di elaborare la prospettiva epistemologica delle scienze<sup>21</sup>.

Inoltre Preti è particolarmente interessato a capire la natura dei giudizi di valore. A questo proposito egli scrive:

i giudizi [di valore] di solito sono accompagnati con una *motivazione* [...]. È la motivazione che può essere buona o cattiva,

---

<sup>19</sup> È utile vedere l'edizione di G. Preti, *Praxis ed empirismo*, prefazione di S. Veca e postfazione di F. Minazzi, Mondadori, Milano 2007. Come lo stesso titolo indica, in questo libro Preti si impegna a presentare e applicare estesamente sul piano teorico proprio una impostazione empirista.

<sup>20</sup> Ci si può limitare a ricordare che a Preti si deve: una intera monografia – sia pure ricca di critiche – dedicata ad Adam Smith (*Alle origini dell'etica contemporanea: Adam Smith*, Laterza, Roma-Bari 1957); una traduzione nel 1946 della *Regola del gusto* di David Hume (riproposta da Laterza, Roma-Bari 1967); traduzioni di altri testi neo-empiristi come ad esempio gli *Studi filosofici* di G. E. Moore.

<sup>21</sup> Una delle ricostruzioni più convincenti del contributo di Preti come filosofo non eclettico è quella elaborata da Paolo Parrini in numerosi scritti. Cfr. in particolare *Filosofia e scienza nell'Italia del Novecento. Figure, correnti, battaglie*, Guerini, Milano, 2004, e P. Parrini-L. M. Scarantino (eds.), *Il pensiero filosofico di Giulio Preti*, Guerini, Milano 2004.

e come tale conferisce validità o meno al giudizio di valore. Naturalmente, però, essa di solito non si riduce a un semplice enunciato atomico. [...] [Essa] può assumere la forma di un enunciato molecolare, o macromolecolare – cioè insomma, di un discorso più o meno lungo. Può contenere anche altri enunciati assiologici che implicano logicamente quello motivato (per esempio, enunciati assiologici o normativi generali); ma l'essenziale (e il nocciolo di tutta la teoria che stiamo per esporre) è che *in essa è sempre presente un enunciato fattuale* (o un insieme di enunciati fattuali) o *comunque teorico, conoscitivo*<sup>22</sup>.

Nelle opere di Preti viene inoltre accentuata la componente di critica allo storicismo. È questo il tema di fondo di *Retorica e logica*, in cui Preti rivendicava una cultura filosofica, da una parte non ridotta a sapere scientifico e dall'altra in grado di prendere le distanze da impostazioni culturali relativiste e incapaci di elaborare prospettive valutative sul proprio tempo. Per realizzare questi obiettivi, Preti mise a punto una teoria meta-etica e una ben precisa concezione normativa (faceva proprio quello che altri neoilluministi consideravano impossibile confinando l'etica e i valori nell'area della emotività irrazionale).

Preti non si fermava al lato critico, ma delineava anche chiaramente una delle ricadute strutturali dell'analisi teorica dell'etica che andava svolgendo:

Ma come abbiamo già osservato le valutazioni si appoggiano a motivazioni: e queste sono conoscenze, valide o non valide come conoscenze, cioè vere o false. Razionalmente un conflitto di credenze deve portare, o per lo meno può portare al conflitto di valutazioni. *È qui e solo qui che tra la cultura teorica e la cultura assiologica può sorgere, indirettamente, un conflitto*. E cioè quando mutamenti intervenuti nel sapere scientifico scalfano le verità delle conoscenze che motivano valutazioni attuali, facendole regredire a pregiudizi<sup>23</sup>.

Preti procedeva anche utilizzando queste sue concezioni teoriche per sviluppare una vera e propria etica pratica e applicata, in cui venivano criticate – a questo è dedicato in particolare l'ultimo capitolo di *Retorica e logica* – le soluzioni cattoliche correnti nella società italiana

---

<sup>22</sup> G. Preti, *Retorica e logica. Le due culture*, nuova edizione a cura di F. Minazzi, Bompiani, Milano 2018, pp. 411-412.

<sup>23</sup> G. Preti, *Retorica e logica*, cit., pp. 437-438.

tra anni Sessanta e primi anni Settanta. Molte erano le problematiche investite – molte delle quali tuttora attuali: questioni relative alla famiglia, la vita sessuale, le superstizioni presenti nelle religioni e nelle credenze popolari, le libertà civili e politiche ecc. Su tutte metteva a punto prospettive complessive dal sapore decisamente illuminista. Si tratta di prospettive chiaramente riconoscibili come punti di convergenza anche negli scritti degli esponenti delle successive generazioni di neoilluministi.

Scarpelli e Santucci sono altre due personalità nelle quali è chiaramente presente una peculiare attenzione per la filosofia empiristica e che hanno sviluppato il loro contributo fino all'ultimo decennio del XX secolo. Scarpelli comincia la sua attività come filosofo del diritto formatosi alla scuola di Bobbio. La sua elaborazione è già avviata negli anni Cinquanta, ma poi vi sono alcune sue opere che mostrano l'assurdità di considerare il neoilluminismo come concluso alla fine degli anni Sessanta. La ricerca storiografica sul neoilluminismo in generale mostra nella trattazione che fa di Scarpelli alcuni suoi limiti e pregiudizi. Uno dei pregiudizi assunti in alcune interpretazioni storiografiche è la tendenza a usare come ovvia una immagine fondazionalista della filosofia che privilegia comunque le teorizzazioni metafisiche e gnoseologiche e che confina i vari campi della riflessione pratica all'interno di una trattazione secondaria delle filosofie speciali del diritto, della politica ecc. Non si può ricostruire adeguatamente la natura del neoilluminismo con una griglia storiografica che dà per scontata una agenda idealistica o storicistica dei problemi filosofici e del loro ordine lessicale.

Scarpelli mette in crisi, con la sua biografia intellettuale, alcune delle priorità acquisite e accettate da sempre nella nostra cultura filosofica. Così con il suo libro del 1962 *Filosofia analitica, norme e valori*<sup>24</sup>, sviluppa una metodologia per la ricerca filosofica che non è rilevante solo per la filosofia del diritto ma proprio per la capacità di suggerire un modo di fare filosofia in generale che sarà condiviso non tanto nella prima fase del neoilluminismo, quanto in quelle successive. Inoltre Scarpelli elabora fin dagli anni Sessanta una ben precisa concezione

---

<sup>24</sup> U. Scarpelli, *Filosofia analitica, norme e valori*, Edizioni di Comunità, Milano 1962. Tra i numerosi lavori dedicati alla figura di Scarpelli, ricordiamo P. Borsellino-S. Salardi-M. Saporiti (ed.), *L'eredità di Uberto Scarpelli*, Torino, Giappichelli, 2014 in cui tra l'altro compare E. Lecaldano, *Metaetica e giustificazioni. Le innovazioni teoriche di U. Scarpelli*, pp. 23-36.

teorica sulle norme e regole pratiche in generali: una forma di non cognitivismo con tratti peculiari e che si confronta con la letteratura internazionale e in particolare J. L. Austin, R. M. Hare, C. Stevenson. Dunque la filosofia poteva (o doveva) essere in grado di elaborare teorie etiche complete e compiute, e di fatto le sviluppava senza pagare il solito pedaggio al Papa, alla scolastica neo-aristotelica o a Benedetto Croce. Il neoilluminismo, quindi, fin dagli scritti della seconda generazione che si affiancò ai Bobbio, Abbagnano, Geymonat, Preti nel dare vita a un movimento di idee include a pieno diritto, nella teoria filosofica, le questioni morali e politiche. Così facendo i neoilluministi potevano ancora di più sottolineare la loro pretesa di ereditare aspetti importanti dell'Illuminismo settecentesco. In questo contesto, acquista rilevanza il libro di Scarpelli *Letica senza verità*, che è del 1982 ma raccoglie una serie di saggi che sono stati pubblicati a partire dal 1953<sup>25</sup>. Il libro è molto presente – sia perché accettato o perché rifiutato – nel successivo lavoro fatto da numerosi neoilluministi più giovani di elaborare teorie che condividevano il principio metodologico di Scarpelli di procedere “come se Dio non esistesse” (*etsi deus non daretur*). Infine Scarpelli già si impegna in varie aree di problemi applicativi e in particolare in quello della bioetica. Si tratta di un percorso approfondito, come vedremo, dalle generazioni successive di neoilluministi e Scarpelli fu uno dei principali iniziatori di questo sviluppo con i vari saggi poi raccolti postumi in *Bioetica laica*<sup>26</sup>.

Non diversamente significativa per articolare e rivedere l'immagine ricevuta del neoilluminismo italiano è la biografia intellettuale di Santucci. Uno studioso che ha lavorato a Bologna e non solo presso l'Università ma in continua collaborazione con la casa editrice e la rivista *il Mulino*. La personalità di Santucci è importante se si vuole prestare attenzione ad un altro cambiamento significativo che il neoilluminismo italiano ha segnato nella cultura italiana: una conoscenza ed

<sup>25</sup> U. Scarpelli, *Letica senza verità*, il Mulino, Bologna 1982.

<sup>26</sup> U. Scarpelli, *Bioetica laica*, Baldini & Castoldi, Milano 1998. Il volume comprende una prefazione di Maurizio Mori e un ricordo di Norberto Bobbio. Tra le iniziative di Scarpelli nel campo dell'etica applicata, molto significativa è la curatela, insieme a Maurizio Mori, di un fascicolo speciale della «Rivista di filosofia» (74/1983) dedicato a *Il diritto alla vita*, fascicolo che copre l'intera annata e fu l'ultimo del periodo in cui la Rivista venne pubblicata da Einaudi. Si tratta di uno dei primi tentativi italiani di affrontare in termini teorici laici un'importante questione dell'etica. Oltre agli articoli dei due curatori, comparivano contributi di Giuliano Pontara, Giorgio Prodi, Mario Portigliatti Barbos e importanti filosofi non italiani (Frankena, Kalinowski, Sikora).



un'attenzione molto maggiore che in precedenza verso i vari momenti di elaborazione di una filosofia non solo empiristica, ma anche chiaramente naturalistica e secolare. Santucci per molti decenni ha saputo creare un contesto di accoglienza e proposta per molte ricerche e traduzioni sui testi trascurati degli empiristi classici, favorendo decisamente un atteggiamento più generoso che nel passato nei confronti dell'empirismo britannico<sup>27</sup>. Questo impegno è riconoscibile anche nell'attività di Viano che nel 1960 pubblicò un importante volume su Locke visto come proto-illuminista<sup>28</sup>. Da rilevare per altro che Santucci dedicò tutta la sua vita non solo a diffondere la conoscenza di David Hume e dei principali empiristi britannici, ma proprio a mostrare i meriti di un atteggiamento empiristico in filosofia. A questo proposito, Santucci non è reticente o timoroso nei confronti di un lavoro teorico in filosofia. Tra l'altro questo spazio per un lavoro teorico da parte della filosofia empirista viene chiaramente registrato dal titolo provocatorio che Santucci dette alla sua monografia su Hume del 1969, *Sistema e ricerca in David Hume*<sup>29</sup>. Importante un suo saggio del 1960 *Sull'empirismo come atteggiamento filosofico*, nel quale si rivendicava la superiorità di questo stile filosofico rispetto sia a Kant che alla fenomenologia di Husserl; ma anche nei confronti di quell'esistenzialismo positivo che con Abbagnano sembrava essere l'orizzonte filosofico costitutivo del neoilluminismo. Scriveva infatti Santucci:

---

<sup>27</sup> All' influenza di Santucci e di altri esponenti del neoilluminismo si devono alcune significative novità del panorama editoriale italiano dagli anni Settanta in avanti: la prima pubblicazione completa del *Trattato sulla natura umana* di Hume (solo nel 1971 si ritenne utile pubblicare il terzo libro sulla morale); le prime traduzioni complete della *Teoria dei sentimenti morali* di Smith negli anni Novanta; la prima traduzione completa della *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* di Jeremy Bentham (solo nel 1998 poté essere superato il veto contro l'utilitarismo della Chiesa, di Alessandro Manzoni e di altri esponenti della cultura nazionale sempre allerta per riaffermare anche oggi il loro monopolio); e ancora nel 1995 la prima traduzione italiana dei *Metodi dell'etica* di Henry Sidgwick. Così nella cultura italiana si consolidava ed espandeva anche il linguaggio dell'esperienza per parlare della realtà.

<sup>28</sup> C. A. Viano, *John Locke. Dal razionalismo all'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1960. Sulle implicazioni neoilluministiche del volume di Viano su Locke insiste giustamente C. Borghero, *Testi e leggende: il "Locke" di Viano*, «Rivista di filosofia» 110 (2019), pp. 391-416. Viano ha continuato per tutta la vita a occuparsi di Locke con traduzioni e discussioni: come è ovvio, Locke è centrale per il lavoro che fa Viano nel suo ultimo libro, *La scintilla di Caino. Storia della coscienza e dei suoi usi*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

<sup>29</sup> A. Santucci, *Sistema e ricerca in David Hume*, Laterza, Roma-Bari 1969. Santucci aveva già pubblicato su Hume un'altra monografia dal titolo, anch'esso in un certo senso provocatorio, *L'umanismo scettico di David Hume*, Zanichelli, Bologna 1965.

Se per l'esistenzialismo positivo il problema della scelta consiste anzitutto nella rivendicazione della categoria del possibile e nella critica dell'Infinito romantico, l'orientamento empiristico accerta le concrete condizioni dell'esperienza e chiede che siano messe a prova le tecniche razionali che si sono scelte<sup>30</sup>.

Nella prima fase del neoilluminismo sembra talvolta essere implicitamente sottoscritta la concezione hegeliana che guarda alla filosofia empirista (e forse in generale alla cultura britannica una volta confrontata con quella tedesca) come una forma minore di sviluppo dello spirito umano: impostazione che fa coincidere la filosofia con i sistemi di lingua tedesca. Un modo di pensare spesso riproposto fino ad oggi nella cultura italiana, dato che è ben conciliabile con la tendenziale antiscientificità che predomina in questa cultura e con la possibilità di condividere il culto della ragione con la Chiesa cattolica, limitandosi a discutere con essa se sia o meno ancella della teologia<sup>31</sup>. Proprio Santucci (in realtà non diversamente da Scarpelli e Preti) richiamava invece con nettezza all'importanza di una coerenza filosofica di fondo con questo atteggiamento empiristico. Nel caso di Santucci certo questa rivendicazione si poteva conciliare con impostazioni scettiche e modi moderati, ma questa era la specificità filosofica dell'empirismo una volta paragonato agli assolutismi e dogmatismi filosofici degli spiritualismi, idealismi e storicismi che il neoilluminismo doveva scalzare dalla cultura italiana<sup>32</sup>.

##### 5. *Il neoilluminismo italiano attraverso le generazioni*

Possiamo dunque interpretare il neoilluminismo come un movimento filosofico con un progetto unitario che si sviluppa in diverse generazioni. Questa interpretazione elaborata ricostruendo il modo in cui

---

<sup>30</sup> A. Santucci, *Sull'empirismo come atteggiamento filosofico*, «Rivista di filosofia» 3 (1960), pp. 52-81, ripubblicato in Id., *Empirismo, pragmatismo, filosofia italiana*, CLUEB, Bologna 1990, pp. 19-50, p. 39.

<sup>31</sup> Quella del primato della "ragione" è uno degli *idola fori* della nostra cultura sul quale si è ripetutamente espresso criticamente C. A. Viano ad esempio in *La ragione l'abbondanza e la credenza*, in A. Gargani (ed.), *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino 1979, pp. 303-366, e ne *La fine della ragione. Una vicenda linguistico-filosofica*, «Rivista di filosofia» 72 (1981), pp. 491-526.

<sup>32</sup> Si veda a questo proposito W. Tega-L. Turco (eds.), *Un Illuminismo scettico. La ricerca filosofica di Antonio Santucci*, il Mulino, Bologna 2008.

in Italia si è sviluppata la cultura filosofica dal 1945 ad oggi non è altro che una serie di congetture storiografiche. I neoilluministi delle diverse generazioni riprendono alcuni punti dell'eredità illuministica, con variazioni non secondarie nel corso del tempo. Alcuni tentativi sono già stati fatti per individuare su basi diverse più fasi del neoilluminismo. Ad esempio, in questo senso ha proceduto Paolo Parrini e individuando come discriminie nel passaggio da una fase all'altra, quello dello scorrere delle generazioni<sup>33</sup>. Parrini accompagna questa sua scansione del neoilluminismo italiano in più generazioni con una lettura molto critica della prima fase<sup>34</sup>. Differenziando tra i vari esponenti di questa fase Parrini privilegia come vero illuminista Preti: un giudizio che, come si è visto, condividiamo. Parrini rileva, dunque, che dopo il primitivo entusiasmo al fenomeno neoilluminista furono rivolte «da varie parti accuse di improvvisazione e di deterioro eclettismo». Critiche a loro volta espresse con furia iconoclasta da personalità come Bobbio, ovvero «novelli detrattori [...] che all'esperienza neoilluminista avevano partecipato»<sup>35</sup>.

Così Parrini articola la sua interpretazione:

La tesi è questa: io ritengo che l'incidenza degli sforzi postbellici verso il rinnovamento della nostra filosofia sia stata assai scarsa se si guarda alle discipline eminentemente teoretiche come la gnoseologia e l'ontologia. Questo perché, con la luminosa eccezione di Preti, la stragrande maggioranza della prima e seconda generazione di neo-illuministi si orienterà verso discipline specialistiche come la logica (di cui peraltro vi era un grande e urgente bisogno), come la filosofia del diritto nelle sue connessioni con l'etica e, soprattutto, come la storiografia filosofica, una storiografia che per di più, nei fatti, abbandonava ogni interesse teorico che andasse oltre la critica di coloro che al loro mestiere di filosofi non avevano rinunciato. In tale critica si potevano avvertire un certo scetticismo sulla vitalità e fecondità della ricerca filosofico-teoretica (si parlò anche di "morte della filosofia") e la convinzione che tentativi speculativi dotati di un qualche livello di generalità e astrazione non fossero più perseguibili se non a opera di pensatori di formazione cattolica e spiritualista, da sempre avvezzi a portarli avanti secondo le modalità tradiziona-

---

<sup>33</sup> P. Parrini, *L'esperienza neoilluminista nello specifico pretiano*, in W. Tega (ed.), *Impegno per la ragione. Il caso del neo-Illuminismo*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 179-201.

<sup>34</sup> P. Parrini, *Né profeti, né somari*, cit., p. 15.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

li. Sembrava insomma che per gli studiosi di orientamento laico che volevano mantenere un contatto con la filosofia la cosa più seria da fare fosse lo studio della sua storia<sup>36</sup>.

Parrini a proposito dell'incapacità degli esponenti di questa prima fase del neoilluminismo (siano essi della prima o della seconda generazione) rileva che nessuno di essi ha creduto nella possibilità:

di svecchiare e alzare il tono della filosofia italiana attraverso un rinnovamento teorico, o quanto meno attraverso lo sviluppo del versante teorico della disciplina. Piaccia o non piaccia riconoscerlo, per muovere in tale direzione si è dovuto aspettare la generazione ancora successiva<sup>37</sup>.

Nelle pagine precedenti abbiamo presentato una ricostruzione del neoilluminismo largamente convergente con quella di Parrini, ma differente relativamente al punto di non fare coincidere esclusivamente l'elaborazione teorica della filosofia con quella impegnata nella epistemologia e nella individuazione della natura della verità scientifica. Non si è costretti certo a fare coincidere teorica con teoretica e si può riconoscere nella seconda generazioni di neoilluministi alcuni esponenti (abbiamo insistito su Scarpelli e Santucci e abbiamo ricordato Visalberghi) che hanno ritenuto di dare un contributo al rinnovamento filosofico impegnandosi in una elaborazione riflessiva dedicata ai cosiddetti problemi pratici. Si può tra l'altro concordare con Hume quando spiegava che la «scienza dell'uomo» rappresenta la capitale della cultura umana da conquistare perché da essa dipendono quelle «quattro scienze, la logica, la morale, la critica e la politica» nelle quali «è compreso tutto ciò che può importarci di conoscere, e che può contribuire al perfezionamento (*improvement*) e all'ornamento della mente umana»<sup>38</sup>.

## 6. *Recenti generazioni di neoilluministi?*

Sulla prima e seconda generazione dei neoilluministi abbiamo già scritto, così come abbiamo insistito sulla pluralità di impostazioni fi-

---

<sup>36</sup> Ivi, pp. 15-16.

<sup>37</sup> P. Parrini, *L'esperienza neoilluminista nello specifico pretiano*, cit., p. 199.

<sup>38</sup> D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 7.

losofiche riconoscibili e sulla particolare attenzione che prestiamo in questo scritto per un filone empirista del neoilluminismo e per l'area di problemi che rientrano nell'etica intesa in senso largo. Passando ora ad una proposta per riconoscere una terza e una quarta generazione di neoilluministi non si fa molto di più che un tentativo di ricostruzione, molto schematico, ipotetico, congetturale e lacunoso. Nel periodo coinvolto resta operativo e condiviso il progetto originario (certamente anche da coloro che più che ai pensatori britannici degli *Enlightenments* o ai francesi delle *Lumières* si richiamano alla *Erklärung* di Kant) di svecchiare la cultura filosofica attraverso uno sviluppo della elaborazione teorica inscritta nell'esperienza umana che ne immagina anche le ricadute sociali. Tutto ruota intorno all'idea che questo mutamento della filosofia possa aiutare a mettere a fuoco meglio le condizioni di un qualche progresso o miglioramento per la società italiana come parte di una società transnazionale. Miglioramento e progresso che possono essere in via del tutto generale caratterizzati come: una maggiore incidenza nella cultura pubblica delle acquisizioni delle diverse scienze e inoltre l'avvio di trasformazioni etiche tese a riconoscere un eguale valore a tutti gli esseri umani e a favorire le istituzioni che accrescono il benessere umano e ne garantiscono una distribuzione più equa tra tutti.

Dunque, una svolta decisiva che caratterizza la terza generazione di neoilluministi si è avuta quando un numero molto ampio di persone coinvolte nell'insegnamento e nella ricerca filosofica hanno rivendicato una qualche priorità e centralità del loro lavoro teorico; non limitandosi poi a questa rivendicazione ma impegnandosi concretamente su questioni che non erano quelle tradizionali della ontologia e della metafisica, ma piuttosto le questioni della conoscenza, della logica, del linguaggio, del significato e dell'etica, ovvero della morale, del diritto e della politica ecc.. Si tratta di una svolta visibile nel corso degli anni Ottanta con un chiaro incremento, anche solo come fenomeno quantitativo, nei due decenni successivi. Per quanto riguarda l'etica l'impegno si volge ad elaborare teorie su dimensioni della vita pratica degli esseri umani muovendo spesso dalle trasformazioni che si realizzano nella società italiana. Questa generazione è aiutata nelle sue pretese teoriche progressiste dai mutamenti della società italiana dopo il Sessantotto sul piano politico, economico e civile e in particolare dagli esiti dei *referendum* sulle leggi sul divorzio e sull'aborto. Un fenomeno chiaramente riconosciuto, ad esempio, da Massimo Ferrari, quando accommiatandosi dal Novecento si ferma

sui «dilemmi dell'etica»<sup>39</sup>.

Molti campi della vita pratica sono stati dissodati con una riflessione critica che si è spinta fino al confronto di più elaborate teorie. Nella riflessione italiana degli ultimi decenni è possibile riconoscere un confronto teorico ricco e variegato di concezioni secolari e naturalistiche a proposito della meta-etica (emotivisti, vari tipi di non cognitivismo e di cognitivismo, intuizionisti, realisti ecc.). Analogamente, sia pure uno o due decenni più tardi, si è sviluppato un confronto tra diverse teorie normative. Forse va ancora fatta una accurata ricostruzione di questi spostamenti d'asse della teoria filosofica, in cui si prenda atto che anche da noi sono state proposte elaborate teorizzazioni – del tutto al passo con il dibattito internazionale – a favore di contrattualismo, utilitarismo, etica dei diritti, etica delle virtù, etica delle donne, riformulazioni del kantismo, etiche evoluzioniste ecc. Una analoga articolazione e confronto riguarda anche le teorie filosofiche della politica e del diritto e altri campi spesso dissodati criticamente per la prima volta nel nostro Paese. A mano a mano che i processi di modernizzazione si stabilizzavano – come al solito con l'equilibrio precario che caratterizza la nostra storia sociale – sono poi fiorite varie rivisitazioni teoriche di problemi pratici ed applicativi e l'agenda include: la bioetica, l'elaborazione di una impostazione femminile della filosofia e dell'etica, le relazioni familiari in connessione con le questioni di sessualità e genere, le questioni del trattamento degli animali e dell'ambiente, una caratterizzazione e giustificazione teoricamente precisa dei diritti civili e sociali da riconoscere in una società liberaldemocratica, le questioni della convivenza in una società nella quale convivono una molteplicità di culture e religioni ecc.. Nel passaggio alle ulteriori generazioni di neoilluministi il filo della ricostruzione si arricchirà di nuovi campi teorici ma anche di nuove aree applicative.

Proviamo a determinare un po' più precisamente le cose suggerendo che la terza generazione comprende coloro che sono nati nel decennio che va dal 1940 al 1950 e attorno ad esso<sup>40</sup>. Si tratta di una gene-

---

<sup>39</sup> M. Ferrari, *Mezzo secolo di filosofia italiana*, cit., pp. 278-289.

<sup>40</sup> Scusandomi per indebite inclusioni ed esclusioni, elencherei quindi: Flavio Baroncelli, Luisella Battaglia, Patrizia Borsellino, Michelangelo Bovero, Carlo Cellucci, Paolo Comanducci, Francesco Fagiani, Luigi Ferrajoli, Elisabetta Galeotti, Aldo G. Gargani, Letizia Gianformaggio, Giulio Giorello, Riccardo Guastini, Mario Jori, Paolo Leonardi, Sebastiano Maffettone, Tito Magri, Maurizio Mori, Demetrio Neri, Paolo Parrini, Eva Picardi, Giuliano Pontara, Marina Sbisà, Giovanni Tarello, Marco Santambrogio, Marzio Vacatello, Salvatore Veca, Vittorio Villa. Si dovrebbero poi

razione che si libera dall'idea che l'unico sapere filosofico è costituito dalla storia della filosofia e si incammina decisamente sul piano delle elaborazioni di teorie. Nel periodo di maggiore fioritura di questa generazione, a partire come si è detto dagli anni Ottanta in avanti, non mancano, al di là degli scritti delle diverse personalità, anche alcune iniziative di gruppo che mostrano il mutamento di contesto della cultura filosofica italiana. Ricordiamo che negli anni Novanta si costituì, affiancandosi alla più antica *Società italiana di filosofia* una *Società italiana di filosofia analitica*<sup>41</sup>, che certamente aveva ben presente in coloro che le dettero vita le posizioni di Scarpelli. Tra gli anni Ottanta e anni Novanta, nacquero poi anche alcune riviste che si affiancarono alla «Rivista di filosofia» nel raccogliere studi e ricerche di tipo teorico in un'area che potremmo caratterizzare come laica: tra queste ricordiamo ad esempio «Iride», «Bioetica», «Ragion pratica», «Notizie di Politeia», ecc.

Spingendoci cronologicamente più avanti su di un piano molto generale possiamo articolare questo schema suggerendo che una qualche eredità neoilluminista è in Italia riconoscibile anche in una quarta generazione (quella nata tra anni Sessanta e Settanta) e forse in una quinta (quella nata negli ultimi decenni che precedono la fine del secolo XX). Procedendo su questa strada sarebbe necessario aggiornare le agende sia delle teorie meta-etiche, sia di quelle normative come delle aree di etica applicata (ed ovviamente di filosofia politica, del diritto ecc.). Naturalmente qui non ci azzardiamo a fare nomi avendo a che fare chiaramente con un work *in progress* che non si può cristallizzare in un elenco. Con riferimento a queste ultime generazioni, oltre a sottolineare la loro più marcata internazionalizzazione, si può rilevare una qualche maggiore presenza di elaborazioni teoriche che integrano insieme gli approcci filosofici e la frequentazione ravvicinata di qualche campo scientifico o sperimentale. Si tratta in fondo di fare proprio quello che gli Illuministi del Settecento auspicavano, ovvero di includere a pieno diritto nella teoria filosofica

---

aggiungere molti studiosi impegnati nei vari ambiti della storia della filosofia o proprio nella ricerca empirica delle scienze sia naturali che umane, ma stiamo privilegiando qui il contributo teorico dei neoilluministi, che certamente è stato arricchito anche da chi ha lavorato in questi altri ambiti.

<sup>41</sup> Cfr. P. Donatelli-L. Floridi (eds.), *Filosofia analitica 1993. Bilanci e prospettive*, Lithos Editrice, Roma 1993, che contiene tra l'altro i profili dei primi aderenti alla *Società italiana di filosofia analitica*, costituita il 31 ottobre 1992 da Gaetano Carcaterra, Maria Rosaria Egidi, Luigi Ferrajoli, Eugenio Lecaldano, Paolo Leonardi, Diego Marconi, Paolo Parrini, Eva Picardi, Marco Santambrogio, Vittorio Villa.

della natura umana le acquisizioni del sapere scientifico: all'interno di teorie filosofiche che mantengono comunque una loro autonomia, vengono introdotte le acquisizioni di biologia evolutivista, scienza cognitiva, neuroscienze, etologie ecc. La ricerca filosofica contribuisce così sistematicamente a connettere maggiormente l'immagine manifesta che abbiamo di noi esseri umani con tutti i modi di studiare la realtà in cui viviamo con i linguaggi propri delle scienze. Non viene poi escluso da questa ricostruzione filosofica il rinvio ad una dimensione critica che coinvolge valori, regole, norme ecc.

Difficile dare una valutazione sul quanto questo sforzo convergente di più generazioni di neoilluministi abbia favorito – come l'impegno militante che li accomuna si proponeva di fare – alcune esigenze di crescita, democratizzazione, liberazione, giustizia. Sono in definitiva questi quei valori illuministici che spesso fuori d'Italia – malgrado tutto e talvolta con un'analisi che suona ingenua e ottimistica<sup>42</sup> – sono rivendicati come ancora attuali, anche se certo questo richiede contrastare quasi ovunque lo spirito dei tempi. Ma si tratta di una rivendicazione inscritta nella storia del nostro neoilluminismo fin dall'origine, come risulta chiaro da questo passo di Preti<sup>43</sup>:

Una motivazione scientificamente invalida rende invalido il giudizio di valore che essa appoggia: e la civiltà di un popolo si misura dalla scientificità delle motivazioni dei suoi giudizi di valore. Un popolo che appoggia le sue valutazioni a motivazioni prescientifiche o antiscientifiche è un popolo incivile, tutto il suo *ethos* scade a imposizioni bestiali e tiranniche.

Tutti coloro che credono alla rilevanza della filosofia secondo un'ottica neoilluministica condivideranno questa valutazione. Un miglioramento della civiltà italiana incidendo sulle motivazioni condivise con il ricorso al sapere delle scienze, è ancora all'ordine del giorno e dunque, se si vuole, vi è ancora spazio per il contributo teorico e critico di nuove generazioni di neoilluministi.

*Sapienza Università di Roma*  
[md3298@mclink.it](mailto:md3298@mclink.it)

---

<sup>42</sup> Basti ad esempio leggere il recente libro di S. Pinker, *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism and Progress*, Allen Lane, London 2018.

<sup>43</sup> G. Preti, *Retorica e logica*, cit., p. 438.