

topologik

Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali
International Journal of Philosophy, Educational and Social Sciences
Fondata e diretta da / Founded and directed by Michele Borrelli

Numero / Issue n° 27
Second semester / July 2020

Philosophy

Education

Social Studies

ISSN 2036-5462

 **LUIGI
PELLEGRINI
EDITORE**



Topologik

Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali
International Journal of Philosophy, Educational and Social Sciences

Fondata e diretta da / Founded and directed by Michele Borrelli
Peer-Reviewed Journal

Numero / Issue n° 27
Second semester / July 2020

Autori / Authors /Autoren

Israel Bispo dos Santos, Edwin Correa, Tatiana Danilchenko, Marcella Di
Franco, Vasily Gritsenko, Ana Cristina Guarinello, Andrés Mora,
Francesco Postorino, Danilo Serra, Nicolò Valenzano.

ISSN 2036-5462 (on line edition)

Semiannual Publication

Subject Category: Education, General Educational Theory, Educational Theory, Intercultural Educational Theory, Educational Theory for Schools, General Didactics and Special Education, Philosophy, Psychology, Religion; Philosophy (General).

Keyword: Education, Philosophy, Social Studies

Language of fulltext: German, English, Spanish, French, Italian

In collaborazione con/Cooperation with:
Centro Filosofico Internazionale Karl-Otto Apel

Web site: <http://www.topologik.net/>
e-mail: topologik.journal@gmail.com
Facebook page: <https://it-it.facebook.com/topologik/>



Editore / Publisher
Luigi Pellegrini Editore - Cosenza - Italy



EDITORIAL BOARD

*Direttore scientifico / Scientific Director /
Peer Review Coordinator*

Prof. Dr. Phil. Michele Borrelli, M.A.

Department of Humanities
University of Calabria
email: borrelli.michele@gmail.com
Website: www.micheleborrelli.net
Area of scientific research:
General Theory of Education and
Intercultural Education

*Co-direttore scientifico / Scientific Co-Director/
Web Content Manager*

Francesca Caputo, PhD

Area of scientific research:
Theories of Education, Ethics and Phenomenology

Scientific Committee and Refereeing

Prof. Em. Dr. Dr. h.c. mult.. Dietrich Benner

(Humboldt University of Berlin, Germany)
Area of scientific research:
General Theory of Education

Prof. Dr. Armin Bernhard

(University of Duisburg-Essen, Germany)
Area of scientific research:
General Theory of Education

Prof. Dr. Xu Binyan

(East China Normal University, Shanghai)
Area of scientific research:
Education Science

Prof. Dr. Ines Maria Breinbauer

(University of Vienna, Austria)
Area of scientific research:
General and Systematic Theory of Education

Dr. phil., Dipl.-Pad. Jutta Breithausen

(University of Wuppertal, Germany)
Area of scientific research:
Systematic and Historical Theory of Education

Prof. Dr. Rita Casale

(University of Wuppertal, Germany)
Area of scientific research:
Education Science / Theories of Education

Prof. Dr. Lucio Cottini

(University of Udine, Italy)
Area of scientific research:
Didactics and Special Education

Prof. Dr. Em. Franco Crespi

(University of Perugia, Italy)
Area of scientific research:
Sociology

Prof. Dr. Santo Di Nuovo

(University of Catania, Italy)
Area of scientific research:
Cognitive Psychology and Neuroscience

Prof. Dr. Philippe Foray

(J.Monnet University, Saint-Etienne, France)
Area of scientific research:
Education Science

Prof. Dr. Dr. h.c. Raúl Fernet-Betancourt

(Università of Brema / Aachen, Germany)
Area of scientific research:
Intercultural Philosophy

Prof. Dr. E. Ángel Garrido-Maturano

(Geohistorical Research Institute, Conicet, Resistencia,
Argentina)
Area of scientific research:
Theoretical and Practical Philosophy



Prof. Dr. Reinhard Hesse
(University of Freiburg, Germany)
Area of scientific research:
Philosophy and Ethics

Prof. Dr. Helmut Heid
(University of Regensburg, Germany)
Area of scientific research:
Philosophy of Education

Prof. Dr. Paolo Jedlowski
(University of Calabria, Italy)
Area of scientific research:
Sociology

Prof. Dr. Walter Müller
(University of Würzburg, Germany)
Area of scientific research:
General Theory of Education

Prof. Em. Dr. Dr. h.c. mult. Fritz Oser
(University of Fribourg, Switzerland)
Area of scientific research:
General Theory of Education and
Educational Psychology

Doc. PhDr. Nadezda Pelcová, CSc
(Charles University in Prague, Czech Republic)
Area of scientific research:
Philosophy of Education

Prof. Dr. Roland Reichenbach
(University of Basel, Switzerland)
Area of scientific research:
General Theory of Education

Prof. Ph.D. Alfredo Rocha de la Torre
Pedagogical and Technological University of Colombia
(UPTC)
Area of scientific research:
Philosophy

†**Prof. Em. Dr. Dr. h. c. Jörg Ruhloff**
(University of Wuppertal, Germany)
Area of scientific research:
Systematic and Historical Theory of Education

Prof. PhDr. Jan Sokol, Ph.D., CSc
(Charles University in Prague, Czech Republic)
Area of scientific research:
Philosophy of Education

Prof. Dr. Antonella Valenti
(University of Calabria, Italy)
Area of scientific research:
Didactics and Special Education

Prof. Dr. Christopher Winch
(King's University College London, England)
Area of scientific research:
Educational Philosophy and Policy

Prof. Dr. Anatoliy Yermolenko
(National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv)
Area of scientific research:
Practical and Social Philosophy / Ethics

Prof. Dr. Santiago Zabala
(ICREA / University of Barcelona, Spain)
Area of scientific research:
Theoretical Philosophy

Prof. Dr. Peter Zedler
(University of Erfurt, Germany)
Area of scientific research:
General Theory of Education



Mission

TOPOLOGIK, fondata e diretta dal Prof. Michele Borrelli (Università della Calabria), è una rivista internazionale, *peer reviewed*, con cadenza semestrale. La Rivista pubblica ricerche e studi che riguardano gli ambiti delle *discipline umane* e delle *scienze sociali*, della *teoria filosofica* e della *teoria dell'educazione*. La Rivista intende, in questo modo, intervenire con propri specifici contributi nel dibattito teorico sia nazionale sia internazionale, ponendosi come luogo di interazione e di incontro tra specialisti e figure del pensiero contemporaneo. Gli autori che collaborano alla Rivista sono individuati tra professori universitari ordinari, associati, ricercatori e dottori di ricerca, qualificati negli ambiti dei settori disciplinari specifici, o tra studiosi con particolari competenze scientifiche nei *curricula* fondamentali previsti. Tra le figure del pensiero contemporaneo, la rivista si è avvalsa finora di contributi di autori quali: Luhmann, Apel, Lévinas, Panikkar e altri. Il Comitato Scientifico e di *Referees*, con rappresentanti di primissimo piano del mondo accademico e scientifico sia a livello nazionale sia a livello internazionale, costituiscono il Comitato dei Revisori, coordinato dal Prof. Michele Borrelli. La rivista si avvale anche di un team di *referees* (esperti revisori) esterni.

TOPOLOGIK è strutturata in sezioni, destinate ciascuna ad ospitare contributi di natura specifica nell'ambito di riferimento delle direttrici costituenti materia della Rivista. I membri del Comitato Scientifico, in stretta collaborazione con il Direttore scientifico, possono proporre iniziative editoriali (numeri monografici, atti di convegni, etc.). La Rivista si avvale, inoltre, della collaborazione della Rivista 'Concordia - International Journal of Philosophy', fondata e diretta dal Prof. Raúl Fornet-Betancourt (Università di Aachen) e del 'Centro Filosofico internazionale Karl-Otto Apel'. La Rivista accetta contributi in italiano, tedesco, inglese, francese e spagnolo. Gli articoli spontanei pervenuti saranno valutati da *referees* anonimi secondo una procedura anonima di referaggio cosiddetto *doppio cieco* (*double blind peer review*). Responsabile del processo di valutazione è il Direttore scientifico della rivista. La Rivista è pubblicata sia a stampa (issn: 2036-5683) che in versione on line (issn: 2036-5462). In versione on line, ispirandosi alla Dichiarazione di Berlino, è ad accesso aperto per i lettori: l'accesso alla lettura dei documenti è completamente gratuito per garantire la massima diffusione dell'informazione scientifica.

TOPOLOGIK, founded and directed by Prof. Dr. Michele Borrelli, is an international peer reviewed journal published twice a year. The Journal contains researches and studies regarding the ambits of Human and Social Sciences and of Theoretical Philosophy and of General Theory of Education. The Journal emphasises the interdisciplinary debates and brings forward the national and international discourse. It represents a place of meeting and interaction between scientists and leading figures of contemporary thoughts. The authors which collaborate with the Journal can be

identified as ordinary and associated university professors, lecturers, post-graduate researchers and doctors of research, highly qualified in the field of the specific disciplines according to curricula of the Journal. Among the figures of the contemporary thoughts who already have collaborated with the Journal can be mentioned authors such as: Luhmann, Apel, Lévinas, Panikkar and others. The Scientific Committee and Referee of leading representatives of the academic and scientific national and international community, constitute the Committee of Reviewers, coordinated by Prof. Dr. Michele Borrelli. The journal also relies of a team external expert referees.

TOPOLOGIK is structured into different sections, each designed to accommodate to the specific attitude of the disciplines referring to the direct constituents of the Journal. The members of the Scientific Committee, in close collaboration with the Scientific Director, can propose publishing initiatives (monographic numbers, conference proceedings, special issues, etc.). Topologik also collaborates with the Journal 'Concordia - International Journal of Philosophy', founded and directed by Prof. Raúl Fornet-Betancourt (University of Aachen) and the 'International Centre of Philosophy Karl-Otto Apel'. The Journal accepts contributions in Italian, German, English, French and Spanish language. The spontaneous articles received will be evaluated by anonymous referees, according to the anonymous "double blind" peer review procedure. The Scientific Director is responsible for the peer review process. The Journal is published as print version (ISSN: 2036-5683) and as online version (issn: 2036-5462). The online version, corresponding to the Declaration of Berlin, includes open access to current and all available backfiles. The charge-free online access guarantees the maximum dispersion of scientific information.

Peer review process

La qualità scientifica degli articoli pubblicati è garantita da una procedura di peer review ad opera di qualificati *referees* anonimi. I *referees* (esperti revisori) sono sia interni che esterni alla rivista.

I contributi possono essere su invito o spontanei. Gli articoli su invito, scritti da esperti di sicuro prestigio o di fama internazionale, non sono soggetti al processo di referaggio e sono indicati come "invited articles" da una nota speciale. I contributi spontanei (saggi scientifici) verranno preliminarmente vagliati dal Direttore scientifico della Rivista, Prof. Dr. Michele Borrelli, per una prima valutazione della qualità scientifica e dei requisiti formali. Nel caso in cui il contributo non soddisfi tali elementi, gli autori saranno informati sui motivi della non accettazione del contributo. Se la valutazione preliminare è favorevole, i contributi saranno valutati secondo una procedura anonima di referaggio cosiddetto *doppio cieco* (*double blind peer review*) articolata nelle seguenti fasi:

- Si invia lo scritto ad anonimi *referees*, insieme ad un questionario per valutarne la qualità scientifica. Il Direttore scientifico della rivista sceglie gli esperti



anonimi sulla base delle rispettive competenze e interessi di ricerca.

- I valutatori restano anonimi e all'Autore non sono rivelati i nomi. A garanzia dell'anonimato, la Redazione cancellerà i nomi degli autori dal testo del file, utilizzando stringhe varie (in bibliografia e nelle note) al posto del nome dell'autore. Nei documenti di Microsoft Office o equivalenti verranno, inoltre, rimossi gli elementi di identificazione presenti nelle proprietà del file.

- I valutatori devono fornire un giudizio da eccellente a molto scarso per ogni criterio stabilito per la pubblicazione (1. originalità; 2. pertinenza al contenuto; 3. valenza scientifica; 4. rigore; 5. argomentazione/stile). Dovranno essere considerati, inoltre, i seguenti aspetti: pertinenza della Bibliografia in relazione all'argomento esposto; adeguatezza della discussione e delle conclusioni. Il questionario per i valutatori comprende le seguenti possibili risposte: a, *eccellente: da pubblicare*; b, *buono: necessita solo di piccoli aggiustamenti*; c, *lacune correggibili: da rivalutare per la pubblicazione*; d, *gravi e sostanziali lacune: da rigettare*. A seguire: eventuali commenti e suggerimenti da inoltrare all'Autore.

- L'esito del questionario di valutazione redatto dai referees, favorevole o sfavorevole alla pubblicazione, con le eventuali modifiche suggerite, viene inviato all'Autore.

- L'Autore a cui siano chieste modifiche nel suo articolo avrà un termine di 15 giorni per realizzarle. Il Direttore della Rivista formulerà il parere definitivo.

The scientific quality of published articles is assured by a peer-review process conducted by qualified anonymous referees. The expert referees are both internal and external to the journal.

The contributions can be sent on request or spontaneously.

The contributions on request to authors of sure prestige or international fame are not subject to the refereeing process and are shown as being "invited articles" by a special footnote. Spontaneous contributions submitted to the Journal (articles) will be preliminarily examined by the Scientific Director Prof. Dr. Michele Borrelli for a first evaluation of the scientific quality and the formal standards. In case the article does not meet the requirements, authors will be notified with a specification of the reasons why the article was not accepted. If the first judgment is positive, the contributions will take part in the anonymous "double blind" peer review procedure:

- The contribution, accompanied by a questionnaire to proof its scientific quality, is sent anonymously to anonymous referees. The Scientific Director of the Journal will choose anonymous referees on the base of their expertise.

- The evaluators remain anonymous and the author names are not revealed. To guarantee anonymity, the editors will delete the names of the authors of the text file, using various strings (in bibliography and notes) in place of the author's name. In Microsoft Office

documents or equivalent ones the identification elements present in the file properties will be also removed.

- The evaluators must provide a judgment from excellent to very poor for every criterion established for publication (1. originality; 2. relevance to the content; 3. scientific significance; 4. rigor; 5. argument/style). Moreover, the following issues should be considered: the relevance of bibliography in relation to the topic exposed; adequacy of discussion and conclusions. The questionnaire for assessors comprises the following possible answers: a, *excellent: to be published*; b, *good: needs only small adjustments*; c, *from reevaluating correctable deficiencies for publication*; d, *serious and substantive gaps: by reject*. Any comments and suggestions must be forwarded to the author.

- The outcome of assessment questionnaire drawn up by the referee, favorable or unfavorable to the publication, with the modifications suggested, is sent to the author.

- The author is requested to send the revised version of the article within 15 days. Final acceptance or rejection rests with the Scientific Director of the Journal.

Submission

Gli articoli (saggi scientifici) dovranno essere inviati in formato elettronico al Direttore scientifico della Rivista: Prof. Dr. Michele Borrelli
e-mail address: borrelli.michele@gmail.com

Ogni saggio spontaneo pervenuto alla nostra rivista sarà valutato da anonimi referees. Il referaggio è in doppio cieco (i referees non conoscono l'identità dell'autore e a sua volta l'autore non conosce l'identità di chi valuta il suo saggio). A garanzia dell'anonimato, la Redazione cancellerà i nomi degli autori dal testo del file, utilizzando stringhe varie (in bibliografia e nelle note) al posto del nome dell'autore. Nei documenti di Microsoft Office o equivalenti verranno, inoltre, rimossi gli elementi di identificazione presenti nelle proprietà del file.

Il contributo è inizialmente esaminato dal Direttore scientifico.

Ovviamente, se il contributo non soddisfa gli standard di Topologik e/o non rientra nelle sue aree di interesse, sarà respinto fin dall'inizio. Se la valutazione iniziale è positiva, il contributo sarà sottoposto al sistema di valutazione della double-blind peer review. Il Direttore sceglie gli esperti sulla base della loro documentata esperienza nella materia oggetto dell'articolo.

Le recensioni di libri non sono valutate con il sistema della double-blind peer review.

I contributi devono essere accompagnati da una lettera di presentazione indirizzata al Direttore scientifico che deve contenere i seguenti dati: indirizzo postale completo dell'autore, telefono/fax e il nome della Struttura di provenienza. La presentazione di articoli implica un impegno da parte dell'autore a pubblicare in questa rivista. Pertanto, gli autori che inviano articoli



devono astenersi dal presentarli, contemporaneamente, ad altre riviste, a meno che Topologik non rifiuti formalmente di pubblicarli. Materiale proveniente da lavori precedentemente pubblicati deve essere indicato esattamente e con adeguati riferimenti.

In generale, la posta elettronica è il mezzo di comunicazione preferito dalla Rivista.

La rivista non richiede tariffe né per la sottomissione di articoli né per la loro revisione.

First submission of articles should be in electronic format to the Scientific Director:

Prof. Dr. Michele Borrelli

e-mail address: borrelli.michele@gmail.com

Every spontaneous article submitted to our journal will be submitted to anonymous referees. The refereeing process is double-blind, in that the identity of the author remains anonymous to the referees and vice versa. To guarantee anonymity, the editors will delete the names of the authors of the text file, using various strings (in bibliography and notes) in place of the author's name. In Microsoft Office documents or equivalent ones the identification elements present in the file properties will be also removed.

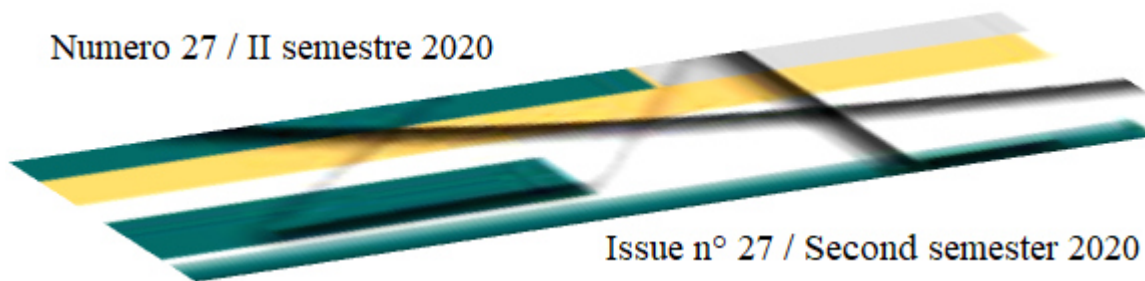
The article is initially seen by the Scientific Director. If the submission obviously does not meet the exacting standards of Topologik and/or falls out of its area of interest, the paper will be rejected from the outset. If the first judgment is positive, the article will be submitted to the evaluation system of double-blind peer review. The Director chooses the reviewers that seem appropriate and competent for the task.

The Book Reviews will not be evaluated by double-blind peer review.

The cover letter addressed to the Scientific Director should include the corresponding author's full postal address, telephone/fax numbers and the name of their institute(s). The submission of articles implies a commitment on the part of the author to publish in this journal. Thus, authors who submit articles to this journal should not simultaneously submit their articles to other journals. Work must not be submitted to another journal unless and until the Topologik formally declines to publish it. Material from previously published work must be quoted exactly and adequately referenced.

Correspondence with Authors will be by e-mail whenever possible.

The journal has neither article processing charges nor submission processing fees.



INDICE / CONTENTS / INHALT / SOMMAIRE
Aufsätze / Artículos / Articles / Contributions

1 Presentazione / Introduction

Studi Filosofici / Philosophical Studies

5 In Defense of Genuine Dialogue vs. the Spurious Monologism of the “International Society for Universal Dialogue”

Tatiana Danilchenko, Vasily Gritsenko

25 L’antropologia filosofica di Gehlen come reazione e superamento della metafisica cartesiana

Gehlen’s philosophical anthropology as a reaction and overcoming of Cartesian dualism

Daniilo Serra

40 Croce e Capitini: la storia tra il tempo e l’assoluto

Croce and Capitini: the story between time and the absolute

Francesco Postorino

Studi Sociali / Social Studies

51 Horkheimer: verdad enajenada y naturaleza humanoide

Horkheimer: alienated reason and humanoid nature

Andrés Mora, Edwin Correa

66 Lack of communication within families of deaf brazilians

Israel Bispo dos Santos, Ana Cristina Guarinello

Studi Pedagogici / Educational Studies

80 Para qual sociedade retornaremos?

Filosofia, Educação e Sociedade em um Horizonte Pós-Pandêmico

To which society we will return?

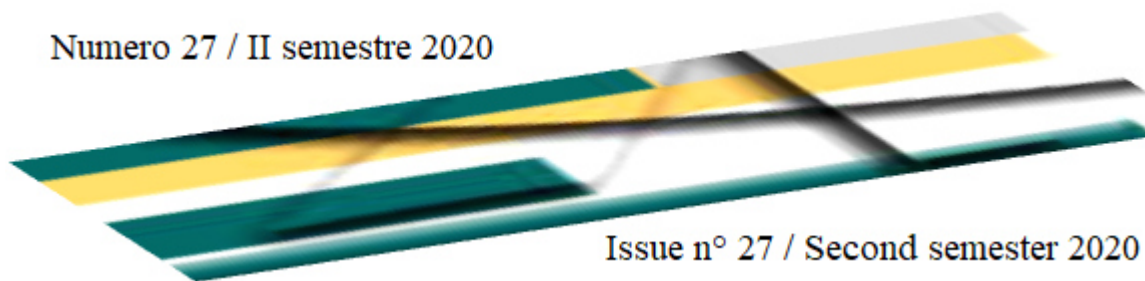
Philosophy, Education and Society in a Post-Pandemic Horizon

Maurício Fernandes

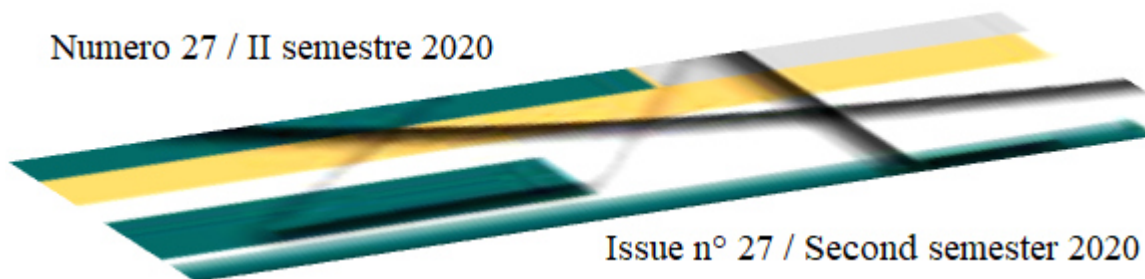
95 Dinamiche relazionali e aspetti psicosociali nel Cooperative Learning

Relational dynamics and psychosocial aspects in the Cooperative Learning

Marcella Di Franco



- 104 Paulo Freire al crocevia tra antropologia filosofica, politica e pedagogia
Paulo Freire at the crossroads of philosophical anthropology, politics and pedagogy
Nicolò Valenzano
- 114 Istruzioni per gli autori / Author Guidelines
- 115 Codice etico – Dichiarazione etica/Code of Ethics



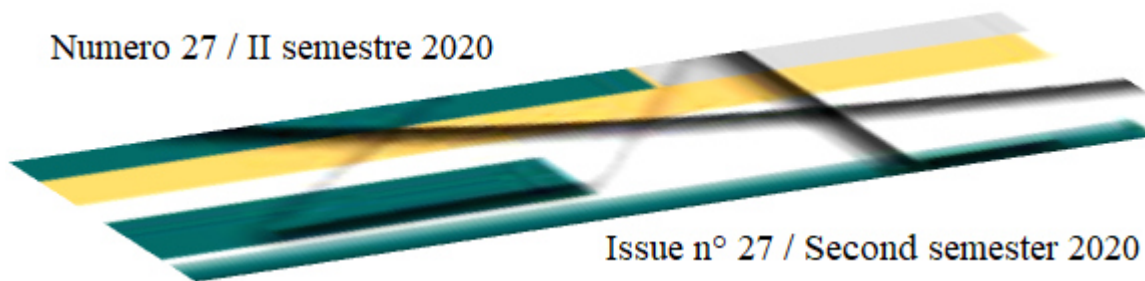
PRESENTAZIONE

Il presente numero di *Topologik* raccoglie contributi di diversi studiosi (professori e ricercatori) che offrono momenti di riflessione di carattere filosofico, educativo e sociale. I temi della sezione “Studi Filosofici” sono riconducibili a tre grandi ambiti di studio e ricerca: dialogo interculturale, antropologia filosofica, neoidealismo italiano.

Tatiana Danilchenko e Vasily Gritsenko passano in rassegna le idee di filosofia dialogica sviluppate da Mikhail Bakhtin e il loro implicito prolungamento nell’etica del discorso di Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas. La loro analisi si concentra sugli ostacoli che intralciano gravemente la progressione del dialogo interculturale, i quali non provengono solo dal nazionalismo e dall’egemonismo, ma anche dal monologismo autoritario mascherato da abiti pseudo-dialogici. Danilo Serra riflette sulla teoria dell’azione elaborata dall’antropologia filosofica di Arnold Gehlen allo scopo di mostrare come la teoria dell’azione e la descrizione dell’uomo quale *handelndes Wesen* offrano al filosofo e sociologo tedesco l’opportunità di reagire al dualismo cartesiano, misurandosi con i suoi limiti, per riflettere più approfonditamente sulle peculiarità e sulle contraddizioni di una natura umana costantemente esposta a incertezze e a nuove possibilità. Francesco Postorino tenta di far convergere la filosofia dell’immanentismo sostenuta da Benedetto Croce con il pensiero di Aldo Capitini. La tesi sostenuta dall’Autore è che, nonostante le nette differenze, i due filosofi non perdono il contatto né con la storia né con l’eterno: Croce intende guadagnare l’immanenza a scapito della metafisica, ma non riesce a liberarsi dagli a priori; Capitini cerca di muoversi nel sentiero elusivo del *Sollen*, ma è troppo influenzato dallo storicismo metodologico di Croce.

La sezione “Studi Sociali” comprende aree tematiche specifiche che riguardano la crisi del rapporto tra uomo e natura denunciato da Horkheimer e la necessità di rafforzare la competenza linguistica e pragmatica in adulti in condizioni di sordità nell’area geografica brasiliana. Andrés Mora ed Edwin Correa esaminano i significati legati al discorso horkheimeriano sulla ragione soggettiva la quale strumentalizza tutta la verità a scapito della capacità deduttiva e riflessiva della ragione oggettiva. La sua funzione di mezzo per dominare gli uomini e la natura equivale a pensare tutta la realtà in termini di oggetti gestibili e utili. Tutto ciò converge in un dominio arbitrario che, dimenticando la verità, si sovrappone al valore supremo in cui è inquadrato il mondo culturale umano: il valore inestimabile e incommensurabile della terra.

Israel Bispo dos Santos e Ana Cristina Guarinello prendono in esame i risultati di una ricerca sulla qualità di vita e sui problemi di comunicazione effettuata con 60 adulti sordi in Brasile nel 2016-2017; si concentrano, in particolare, sui risultati relativi alla crescita degli adulti sordi e alla loro intera traiettoria di sviluppo nell’acquisizione del linguaggio. L’analisi dà



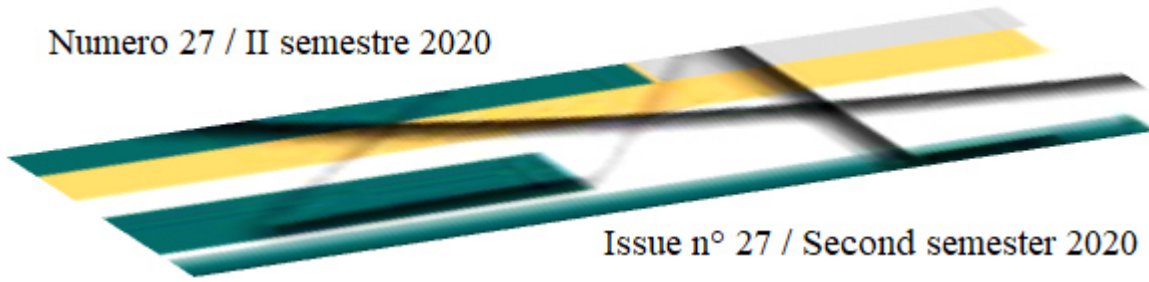
priorità alla difficile infanzia delle persone sorde intervistate e alle loro difficoltà nell'area linguistico-espressiva, sostenendo la necessità di ulteriori e più approfonditi studi per un miglioramento continuo della qualità della vita e dell'apprendimento linguistico.

La terza sezione "Studi Pedagogici" si snoda attraverso tre aree tematiche: riflessioni e prospettive per una società post-pandemica; l'importanza dell'apprendimento cooperativo (*cooperative learning*) nel processo educativo; l'antropologia filosofica di Freire.

Maurício Fernandes sottolinea come questo periodo di pandemia che stiamo vivendo ci consumi con la prospettiva che niente sarà più come prima. Il mondo è cambiato, tutto sarà diverso, anche noi stessi siamo in transizione. Improvvisamente, il virus ha posto chiaramente davanti a ogni individuo l'ombra ben delineata della morte e ha ridefinito l'umanità dal punto di vista antropologico della fragilità e della vulnerabilità. L'Autore sostiene che, nel cuore dell'epoca post-pandemica che sta cominciando, ci troviamo nel bel mezzo di un bivio. Il virus ha acuitizzato l'urgenza di cercare nuovi valori, nuovi contenuti normativi. Tra speranze e sfide che devono essere pensate e soprattutto affrontate ora, la Filosofia e l'Educazione giocano un ruolo chiave nel fornire elementi di comprensione e cambiamenti significativi per la formazione di una società post-pandemica.

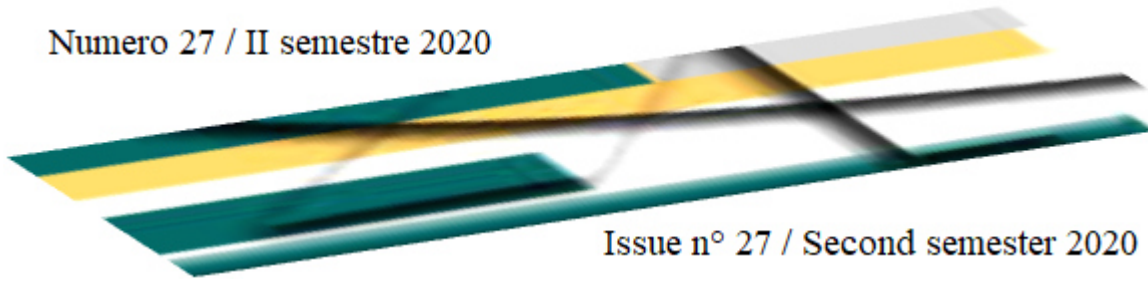
Marcella di Franco prende in esame il *cooperative learning* delinandone principi teorici e contesti operativi. Rispetto al modello carismatico e tecnico, il *cooperative learning*, come metodo di apprendimento, implica che l'educatore sia un osservatore esterno, ma partecipe, assuma un atteggiamento di non direttività nei rapporti interindividuali e con i gruppi, esaltando le potenzialità di questi ultimi. La dinamica del gruppo, come sottolinea l'Autrice, si può attuare pienamente solo in una scuola che non sia una pluralità di individui solipsistici e autoreferenziali, ma un'istituzione sociale che collabori e interagisca in quanto comunità educativa consapevole.

Nicolò Valenzano sostiene che il nucleo concettuale da cui prende le mosse la riflessione di Paulo Freire si situi al crocevia tra antropologia filosofica, pedagogia e politica. L'Autore propone l'idea per cui il nesso, costitutivo dell'impostazione freiriana, tra pedagogia e politica trova le sue fondamenta in una determinata concezione antropologica che può essere pienamente connotabile come pedagogica.



INTRODUCTION

This issue of *Topologik* collects contributions from various scholars (professors and researchers) who propose moments of philosophical, educational and social reflection. The themes of the section “Philosophical Studies” can be traced to three main areas of study and research: intercultural dialogue, philosophical anthropology, Italian neoidealism. Tatiana Danilchenko and Vasily Gritsenko examine the ideas of dialogical philosophy developed by Mikhail Bakhtin and their implicit continuation in the discourse ethics of Karl-Otto Apel and Jürgen Habermas. Their analysis focuses on the obstacles that seriously hinder the progression of intercultural dialogue, which come not only from nationalism and hegemonism, but also from authoritarian monologism disguised as pseudo-dialogical dresses. Danilo Serra examines the theory of action elaborated by Arnold Gehlen's philosophical anthropology in order to show how the theory of action and the description of man as *handelndes Wesen* offer to German philosopher and sociologist the opportunity to react to Cartesian dualism, measuring himself against its limits, to reflect more deeply on the peculiarities and contradictions of a human nature constantly exposed to uncertainties and new possibilities. Francesco Postorino attempts to converge the philosophy of immanentism upheld by Benedetto Croce with the thought of Aldo Capitini. The thesis sustained by the Author is that, despite the evident differences, the two philosophers do not lose contact either with history or with the eternal: Croce intends to gain immanence at the expense of metaphysics, but cannot free himself from the a priori; Capitini tries to move along the elusive path of the *Sollen*, but is too much influenced by Croce's methodological historicism. The “Social Studies” section includes specific thematic areas concerning the crisis of the relationship between man and nature denounced by Horkheimer and the need to strengthen linguistic and pragmatic competence in deaf adults in the Brazilian geographical area. Andrés Mora and Edwin Correa examine the meanings linked to Horkheimer's discourse on subjective reason, which exploits all truth to the detriment of the deductive and reflective capacity of objective reason. Its function as a means to dominate men and nature is equivalent to thinking the whole of reality in terms of manageable and useful objects. All this converges into an arbitrary domination which, forgetting the truth, overlaps with the supreme value in which the human cultural world is framed: the inestimable and immeasurable value of the earth. Israel Bispo dos Santos and Ana Cristina Guarinello examine the results of a research on quality of life and communication problems carried out with 60 deaf adults in Brazil in 2016-2017; they focus, in particular, on the results related to the growth of deaf adults and their entire developmental trajectory in language acquisition. The analysis gives priority to the difficult childhood of deaf people interviewed and their difficulties in the



linguistic-expressive area, supporting the need for further and more in-depth studies for a continuous improvement of the quality of life and language learning. The third section “Pedagogical Studies” is articulated in three thematic areas: reflections and perspectives for a post-pandemic society; the importance of cooperative learning in the educational process; Freire's philosophical anthropology.

Maurício Fernandes underlines how this period of pandemic we are living through consumes us with the perspective that nothing will ever be the same again. The world has changed, everything will be different, even we ourselves are in transition. Suddenly, the virus has placed clearly in front of every individual the well-defined shadow of death and has redefined humanity from the anthropological point of view of fragility and vulnerability. The author argues that in the heart of the post-pandemic era that is beginning we are at a crossroads. The virus has exacerbated the urgency to seek new values, new normative content. Among hopes and challenges that need to be thought about and especially addressed now, Philosophy and Education play a key role in providing elements of understanding and significant changes for the formation of a post-pandemic society. Marcella di Franco examines cooperative learning by delineating its theoretical principles and operational contexts. Compared to the charismatic and technical model, cooperative learning, as a learning method, implies that the educator is an external observer, but participates, taking a non-directive attitude in interindividual relations and with groups, exalting their potential. The group dynamic, as the Author underlines, can be fully implemented only in a school that is not a plurality of solipsistic and self-referential individuals, but a social institution that cooperates and interacts as a conscious educational community.

Nicolò Valenzano maintains that the conceptual core from which Paulo Freire's reflection takes its starting point lies at the crossroads between philosophical anthropology, pedagogy and politics. The author proposes the idea that the link, constitutive of the Freirian approach, between pedagogy and politics finds its foundation in a defined anthropological conception that can be fully connoted as pedagogical.

In Defense of Genuine Dialogue vs. the Spurious Monologism of the “International Society for Universal Dialogue”

Tatiana Danilchenko, Vasily Gritsenko

Abstract

The present essay reviews the ideas of dialogical philosophy as developed by Mikhail Bakhtin and their implicit continuation in the discourse ethics of Karl-Otto Apel and Jürgen Habermas. They formulated the normative principles of discourse ethics as opposed to “strategic actions” and violence. Dialogue facilitates mutual understanding, democratic relations, and “deliberative democracy”, while monologism is associated with dogmatism and authoritarian power. This analysis is focused on the obstacles hindering intercultural dialogue, which not only come from nationalism and hegemonism but also from authoritarian monologism dressed up in pseudo-dialogical garb. This problem is explored by examining the degeneration of the so-called “International Society for Universal Dialogue” (ISUD), which has been hijacked by an authoritarian parochial group presenting themselves as self-styled leaders of “universal dialogue”. Their demagoguery provokes mistrust and compromises the whole idea of dialogue. This essay shows that genuine dialogue must be defended and differentiated from fake imitations. Upholding intercultural dialogue is crucial for better mutual understanding, for the humanistic transformation of society, and for collaboration to mitigate social and global problems.

Keywords: dialogical philosophy, discourse ethics, monologism, ISUD

Tatiana Danilchenko – Ph.D., DSc in Philosophy, Professor at the Krasnodar State Institute of Culture, Krasnodar, Russia.

Vasily Gritsenko – Ph.D., DSc in Philosophy, Professor at the Krasnodar State Institute of Culture, Krasnodar, Russia.

**In Defense of Genuine Dialogue vs. the Spurious Monologism
of the “International Society for Universal Dialogue”**

Tatiana Danilchenko, Vasily Gritsenko

The recent global spread of the COVID-19 pandemic, which caused hundreds of thousands of deaths, paralyzed normal life in many countries, and triggered global economic crises, is a serious warning to humanity. This global pandemic, like any serious crisis, is a litmus test for each of us, for our social systems, and for humanity, revealing who we are as individuals, as societies, and as an international community.

This crisis exposed the systemic flaws of the existing international order. It was one more blow to the rosy picture of the triumphalist “end of history”, to the prosperity secured by the technology-driven neoliberal free-market economy, to the universalized “model” of democracy, to homogenizing globalization and to the unipolar world order dominated by a “benevolent hegemon”. This utopic myth has, in reality, turned out to be a dystopia of growing economic and political polarization, violence, imperial domination, and aggravating global problems. As many critics have shown, the continuation of this trend is heading to a catastrophe.

In contrast to the deterministic view of history, the humanistic philosophical tradition of Immanuel Kant, Karl Jaspers, Karl-Otto Apel, and Jürgen Habermas, among others, asserts a view of history that is open to and capable of being directed by morally responsible human actions. In the search for viable alternatives to the global crisis, it is helpful to learn from the humanistic tradition of thought and from the progressive social-cultural movements which, although marginalized in the past, still have the potential for a rebirth and increasing influence. The ideas of social equality, justice, the rule of law and collaboration remain valid and can be held as viable alternatives to the current disorder.

For example, in the realm of culture, the movements for the recognition of cultural diversity, the unique cultures of minorities and the cultures of developing nations were hijacked by the ideology of liberal multiculturalism, which recognized the “other” in words only while considering its own dominating culture as superior or absolute. This duplicity became evident when western political leaders turned their backs on multiculturalism and thus opened the door to right-wing extremism, nationalism, and hegemonic xenophobia. The failure of the liberal politics of multiculturalism stimulated efforts by many philosophers to rethink the matters of diversity and relationships among cultures; they accordingly developed alternatives, such as theories of transculture, intercultural philosophy, and intercultural and intercivilizational dialogues.

Today’s polarized world faces possible scenarios ranging from the optimistic (such as the humanistic use of technology for the amelioration of people’s lives) to the pessimistic (ecological, biological or nuclear catastrophe). Within the broad spectrum of political trends and ideologies, the main ideas gravitate roughly around two poles, which can be metaphorically categorized as “monological” and “dialogical”. The former is associated with the neoconservative preservation of the status quo, ideological dogmatism, intolerance of the “other”, and domination as authoritarian or pseudo-democratic domestic rule and the hegemonic policy of *divide et impera*. The latter advocates for plurality, the recognition of social-cultural diversity, democratic equality, openness to the “other”, dialogical relationships among individuals and social groups, and peaceful international diplomacy and collaboration.

The upholding of the dialogical trend and the rebirth of humanistic culture requires a twofold task: to regain intercultural and dialogical traditions in theories and practices, and to overcome

obstacles that hinder this process. This is a very broad theme, so we will limit our reflections to our personal perspective on and experiences in our field of interest, which is the area of intercultural philosophy. We also participate in a program on theory and history of culture and intercultural dialogue at the Krasnodar State Institute of Culture in Russia. In this regard, our Institute has collaboration with a number of universities abroad (in Armenia, Azerbaijan, China, Lithuania, Poland, and UK). We pay special attention to the dialogical philosophy of Mikhail Bakhtin and its continuation by various humanistic philosophers, including in culturology, discourse ethics, and intercultural philosophy. Our country is multinational and multiethnic, and this diversity has always been a source of the richness of its culture, which is appreciated and valued. At the same time, diversity, in order to be harmonized, needs an intercultural education promoting dialogical relationships (Stepanyants 2020; Gritsenko, Danilchenko, Rimsky 2017).

We have also had a rather disappointing experience with the International Society for Universal Dialogue (ISUD), in which the adherents of dialogue were attacked by an authoritarian group that hijacked the organization through a coup. This problem and its detrimental consequences have been discussed in *Topologik* (Pizzi 2017; Black 2018), and we would like to add to this debate with the present essay.

This discussion will help us to better understand the underlying problems faced by intercultural dialogue and why its practical advancement leaves much to be desired. In order to promote intercultural dialogue, we need to remove the obstacles that are hindering it. It is no secret that the power of ideas is frequently abused by demagogues seeking political power. In a conflicted world, the noble efforts of the adherents of intercultural dialogue among equals are confronted by the authoritarian monologism of those who are only interested in power and money, and who mask their ulterior motives in the garb of pseudo-dialogical demagoguery. This abuse of noble ideals for ignoble purposes provokes mistrust and disgraces the whole idea of dialogue. Thus, we need to separate genuine dialogue from fake imitations.

The first part of this essay will review the ideas of dialogical philosophy as developed by Mikhail Bakhtin and their implicit continuation in the “discourse ethics” of Karl-Otto Apel and Jürgen Habermas. All these philosophers highlight, among the conditions for dialogue, its moral underpinning and the necessity for its participants to be truthful, sincere, and respect each other as equals. The second part of this essay will focus on the obstacles that hinder dialogue, some of which come from the “monological” attitudes of those who act in violation of the ethical and democratic principles of dialogical relationships. These obstacles are analyzed by examining the degeneration of the ISUD. The essay concludes with some suggestions on how to prevent these problems. The dialogical relationships at the intersubjective, social, and intercultural levels are crucial for the humanistic transformation of society and the mitigation of current crises.

1. The change of the philosophical paradigm: from monologism to dialogical thinking

The crises of the twentieth century, from the First World War and the ensuing bloody social revolutions through the Second World War to the Cold War and many other wars, have spilled over

into the twenty-first century because their symptoms were only sporadically and cosmetically mitigated, and their complex root causes were never resolved. Philosophy at that time was undergoing a radical transformation, a “paradigm shift” that manifested itself in the “turns” of philosophy – phenomenological, existential, ontological, linguistic, hermeneutic, dialogical, etc. In the twentieth century, the theme of intersubjectivity – the I-Other relationship – became predominant.

In studying that period, Michael Toynissen pointed out the “social ontology” (*Sozialontologie der Gegenwart*) sketched by various European philosophers who tried to bridge the gap between being and thinking and who emphasized the priority of concrete historical, “factual” thinking over the monological structure of modern scientific theory. The use of the category of the Other transformed Being from “essence” into an open intersubjective event of the I-Other relationship. Toynissen distinguished between transcendentalism and dialogism in the approaches to “otherness” taken by Edmund Husserl and Martin Buber, and identified two lines in the development of philosophy: transcendental and dialogical (Theunissen 1986).

Martin Buber, in his classic 1923 book *Ich und Du (I and Thou)*, distinguishes between two word-pairs that designate two modes of existence: “I-Thou” (*Ich-Du*) and “I-It” (*Ich-Es*). He characterizes “I-Thou” relations as “dialogical” and “I-It” relations as “monological”. He further clarifies the dialogical principle by distinguishing three kinds of communication in life. The first is “genuine dialogue – whether spoken or silent – when each of the participants really has in mind the other or others in their present and particular being and turns to them with the intention of establishing a living mutual relation between himself and them” (Buber 1985, p. 22). The second is a technical dialogue. Finally, there is monologue disguised as dialogue. Buber draws a sharp contrast between dialogue and monologue: “Being, lived in dialogue, receives even in extreme dereliction a harsh and strengthening sense of reciprocity; being, lived in monologue, will not, even in the tenderest intimacy, grope out over the outlines of the self” (*ibid.*, p. 24). At the spiritual level, he also describes a dialogue with the “eternal Thou”, or God.

Mikhail Bakhtin’s moral philosophy of dialogue

An original contribution to dialogical philosophy was made by Mikhail Bakhtin. In the early twentieth century, he pointed out the shift from the “monological” paradigm of classical idealism to “dialogical” principles of thinking. He criticized the monologic way of thinking and worldview: “In the monologic world, *tertium non datur*: a thought is either affirmed or repudiated; otherwise it simply ceases to be a fully valid thought” (Bakhtin 1984, p. 80). Monologism is deaf to the other’s response and “pretends to be the *ultimate word*” (*ibid.*, p. 293). Monologism finds support in some philosophical schools in metaphysical forms of “‘consciousness in general’ (*‘Bewusstsein überhaupt’*), ‘the absolute I’, ‘the absolute spirit’, ‘the normative consciousness’, and so forth... In an environment of philosophical monologism the genuine interaction of consciousnesses is impossible, and thus genuine dialogue is impossible as well” (*ibid.*, pp. 80-81).

The ideas of dialogical philosophy, which are opposed to monologism, were further developed by Bakhtin in his early philosophical works such as *Toward a Philosophy of the Act*, which was written in around 1920 but published only in 1986, and in his monograph on Dostoevsky, which was finished in 1922 but first printed only in 1929 under the title *Problemy tvorchestva Dostoevskogo (Problems of Dostoevsky's Art)*. Some researchers have noted conceptual similarities between Buber's I-Thou and Bakhtin's I-Other and even wonder about the possibility of Buber's influence on Bakhtin, but there is no convincing evidence for this (Friedman 2005). In any case, Bakhtin developed his own full-fledged and original dialogical philosophy, which had a huge impact on areas of ethics, aesthetics, linguistics, literary theory, and intercultural philosophy.

Bakhtin's "dialogism" is much broader than his use of the term "dialogue". He employed the programmatic dialogical principle from the very beginning, while he only started using the word "dialogue" later on and gave this concept a diverse and elaborate meaning. He stresses that dialogical relationships are the very foundation of all human activities, of language, consciousness, cognition, intersubjective relations, and culture: "Life by its very nature is dialogic. To live means to participate in dialogue: to ask questions, to heed, to respond, to agree, and so forth. In this dialogue a person participates wholly and throughout his whole life" (Bakhtin 1984, p. 293).

Dialogical relationships between I and the other, as well as between I and the Absolute Other, constitute "the once-occurrent Being-event of life" (Bakhtin 1993, pp. 12, 20). This ontology determines the forms of existence. An event of Being is fundamentally constituted through human activity, involving a morally responsible or answerably performed act in "a once-occurrent life-as-deed" (ibid., pp. 28, 53). Dialogue presupposes the diversity of perspectives of its participants: "I" and "the other" are both participating in the same event, each from his or her own position and retaining his or her uniqueness and equality of value, yet in dialogical co-existence within the unifying event of Being.

Bakhtin develops the conception of dialogue not only as merely the "conversation" for a search for consensus, but also, and more significantly, as a norm of intersubjective, social, and intercultural relationships in the broadest sense. In dialogue, "the communion of this *I* with *another* and with *others* takes place directly on the territory of ultimate questions" and in genuine community (1984, p. 280).

Bakhtin's conception of dialogue stresses its moral underpinning. In the philosophy of acts, the general basic moments of the mutual disposition are "I-for-myself, the other-for-me, and I-for-the-other" (1993, p. 54). In my relation with the other, I assume the ought, while providing an "ethical-aesthetical kindness to the other" (1990, p. 56). The other is altruistically prioritized over the self.

According to Bakhtin, dialogical relations are "not a duet, but a trio", the third party being the particular image in which they model the belief they will be understood: "In various ages and with various understandings of the world, this superaddressee and his ideally true responsive understanding assume various ideological expressions (God, absolute truth, the court of dispassionate human conscience, the people, the court of history, science, and so forth)" (1986, p. 126).

Bakhtin further developed the conception of dialogue in his philosophy of language. In contrast to formalism and structuralism, he focuses on the speech acts of individuals and their dialogical

communication, which is studied by metalinguistics. He offered the theory of the double-voiced word, which explains the dialogic relationship between two “voices” within the same utterance, a double-voiced word that is concomitantly a single syntactic unit (Bakhtin 1984, p. 184).

Bakhtin also expanded the meaning of “dialogue” to intercultural relations, contributing to the theoretical grounding of the recognition of cultural diversity and dialogical relationships among cultures. He applied his category of “outsideness” (an ability to see any object from the outside) to the realm of culture and said that a dialogue of cultures helps one to better understand their meanings: “A meaning only reveals its depths once it has encountered and come into contact with another, foreign meaning: they engage in a kind of dialogue, which surmounts the closedness and one-sidedness of these particular meanings, these cultures” (1986, p. 7).

The publication of Bakhtin’s work *Rabelais and His World* in 1965 was a major moment, as his concept of outsideness and his carnivalistic motifs provided a sensational new perspective on challenging the universalistic pretensions of existing political organizations (1968). His ideas of plurality and dialogical relationships resonated with several movements that protested against domination in its many forms and with those striving for freedom and social equality.

Bakhtin’s dialogical philosophy provided a justification for the recognition of cultural diversity and contributed to intercultural philosophy. In Russia, it laid the ground for culturological research, which focuses attention on both the diversity and the unity of cultures, as articulated in the works of Bakhtin, Aleksei Losev, Sergei Averintsev, Yury Lotman, and Vladimir Bibler, among others. In the 1980s, culturology evolved into transcultural theory and practice (Epstein 1999, 24).

Discourse ethics of co-responsibility

The tradition of “dialogical philosophy”, which emerged in the first half of the twentieth century, obtained new impetus in the last decades of that century and in the twenty-first century. In response to the challenges of our time – atomistic individualism, monological authoritarianism, hegemonic globalization, and economic-political polarization – it promotes a view of society based on dialogue in intersubjective, social, and intercultural relationships.

Dialogical philosophy obtained its renewed and distinctive further development in the theories of discourse ethics of Karl-Otto Apel and Jürgen Habermas that became influential in the philosophical and political realms. In tune with the linguistic turn in philosophy and embracing the principles of dialogue and the fundamental norms of morality, they created the discourse theory of ethics, or discourse ethics.

Apel’s two-volume *Transformation der Philosophie* (1973-1976) contributed to a linguistic turn in philosophy and inaugurated both “transcendental semiotics” and “discourse ethics”. He undertook a project of a semiotical-pragmatic-hermeneutical transformation of Kantian transcendental philosophy. This project involved a reformulation from the vantage point of transcendental pragmatics not only of the theory of rationality and the theory of truth, but also of the theory of ethics. In contrast to Descartes’s “I think”, the noncircumventable presupposition for a

strictly philosophical reflection is “I argue”. Apel developed a theory of ethics in terms of an ethics of the ideal communication community.

Apel indicates a set of necessary noncontingent presuppositions of argumentative discourse, all of which are implied in the fundamental claim that each argument should reach a consensus: 1) the claim to sharing an intersubjectively valid *meaning* with one’s partners; 2) the claim to *truth*; 3) the claim to the *truthfulness* or *sincerity* of my speech acts as expressions of my intentions; and 4) the claim to the *morally relevant rightness* of my speech acts as communicative actions in the broadest sense (1993, p. 509). Apel stresses the crucial importance of a sound moral ground for discourse. For the participants of a discourse, these are the necessary rules to follow in order for it to be a genuine discourse leading to consensus and mutually acceptable solutions to the issues under discussion.

Both traditional dialogical philosophy and discourse ethics have their strong moral underpinnings in common. Apel acknowledges the phenomenological and existentialist types of ethics, such as those of Martin Buber, Eugen Rosenstock-Huussy, Franz Rosenzweig and Emmanuel Levinas, in which “the evidential centre of moral obligation is constituted by the situation of the *I-thou-relationship*” (2001, p. 95). Apel, similarly to Levinas, views reason, from its basic structures to its highest levels, as closely interwoven with the ethical response to and responsibility for the Other, the dialogue partner through whom we discover our own “I” and society. However, there is a distinction between them. Although Apel does not deny that the encounter with another person “is a distinguished *origin* and even *yardstick* of moral obligations”, he mentions that Levinas had “the problem of *justice* from his point of view of the *immediacy* of the evidence of the obligation”. For Apel, in most cases, “the *encounter with the other* and its implicit moral obligation is indeed *mediated by rules*” (*ibid.*, p. 96). The four above-mentioned presuppositions of argumentative discourse, without which no consensus is possible, can be considered among these rules. Apel further broadens the scope of these mediating rules of application of the norms of discourse ethics to the real-life world, including conventional rules of social institutions as well as post-conventional norms of justice and co-responsibility.

Another distinction of discourse ethics in comparison to traditional dialogical philosophy is its explicit transformative orientation. Apel supplements the foundational discourse (oriented toward the conditions of an ideal communication community) with the application of discourse ethics to the real human community. He stresses that our efforts should be motivated by the regulative principle of contributing to a change of social reality so as to approximate the ideal communication community within the real one. This implies that such a principle should also be a norm for learned organizations.

Discourse ethics implies responsibility. Apel formulates the interrelated normative principles of discourse ethics, stating that all possible discourse partners must acknowledge each other as having *equal rights* and *equal co-responsibility*, which presupposes “the primordial solidarity of the discourse community” in solving life-world problems through argumentation and seeking consensus, “without application of violence (i.e. open fighting or purely strategic negotiation)” (2001, p. 48). He stresses the importance of dialogues and conferences at all levels of national and international politics (*ibid.*, 109). Apel calls for the “planetary ethics of co-responsibility” and joint

efforts in finding solutions to the global problems of the Third World’s underdevelopment, climate change, and nuclear proliferation.

Habermas’s discourse theory of deliberative democracy

Apel’s main arguments of discourse ethics were critically complemented and reformulated by Habermas’s own version of discourse ethics. Habermas developed the theory of discourse ethics in his *Theory of Communicative Action* as an attempt to rethink and defend a post-metaphysical, formal, cognitivist, and deontological ethical theory, elaborating on its legal and political implications.

Habermas drew a contrast between the monological and dialogical approaches to the foundation of universally valid moral norms. He criticized John Rawls’s theory of justice and his method of the original position as “monological”, a mental experiment of separated individuals behind “the veil of ignorance”. To this, Habermas opposes his “dialogical” theory, which is embedded in the principles of discourse ethics and in an intersubjective practice of argumentation. This discourse is dialogical since it requires the joint participation of a plurality of agents. Discourse ethics points to the linguistic-communicative constitution of intersubjectivity and to real practical discourses within the public space of social communication.

Similarly to Apel, Habermas highlights the following validity claims: truth, rightness, and truthfulness (sincerity). Habermas indicates a set of rules of argumentative discourse, according to which every subject with the competence to speak and act is allowed to take part in a discourse, to introduce any assertion into the discourse, to question any assertion, and to express his (or her) needs, and no participant may be prevented from exercising his (or her) rights to do that. Participants must treat one another as equals and reciprocally grant one another equal status in deliberation, without any direct or implied force. They are also required to have a mutual perspective-taking and to have a sense of solidarity. These are the conditions for practical discourse, out of which valid norms may emerge (Habermas 1990, p. 89).

Habermas distinguishes between dialogical and strategic modes of interaction. Communicative action is designed to promote common understanding and cooperation. To this he opposes secretly strategic actions, which are deceptive and parasitic on communicative action. He stresses that “the use of language with an orientation to reaching understanding is the original mode of language use ... and the instrumental use of language in general are parasitic” (1984, p. 288).

The core of Habermas’s discourse theory of democracy is formulated in the Discursive Principle (D): “Just those action norms are valid to which all possibly affected persons could agree as participants in rational discourses” (1996, p. 107). This principle states the intersubjective conditions of rationally acceptable norms. It is essential to the elaboration of a moral theory grounded in discourse ethics, a theory of law, legitimacy, and deliberative democracy. Deliberative democracy presupposes the citizens’ participation in discursive processes of opinion- and will-

formation that can be institutionalized through a system of rights that secures equal participation in the political process for each person (*ibid.*, pp. 278–279).

A discourse theoretical understanding of politics also highlights the importance of dialogue in international relations and promotes the horizontal networking of national public spheres toward transnational deliberative democratic legitimation. According to Habermas, “[t]he contemporary world situation can be understood in the best-case scenario as a period of transition from international to cosmopolitan law, but many other indications seem to support a regression to nationalism” (1997, p. 130). These two opposing and competing trends and possible perspectives of development – the cosmopolitan versus the nationalistic and hegemon-centric – can be metaphorically characterized in terms of the opposition between the dialogical and monological models. The dialogue in international relations is carried out through a variety of platforms, including the United Nations, non-governmental organizations, and the “thousand conferences” (Apel 2001, p. 109). In a culturally diverse world, dialogue must be based on “relations of mutual recognition, mutual role-taking, a shared willingness to consider one’s own tradition with the eyes of the stranger and to learn from one another” (Habermas 2001, p. 129). Such dialogues could contribute to arousing the consciousness of a cosmopolitan solidarity.

2. Intercultural Dialogue versus the Spurious Monologism of the “International Society for Universal Dialogue”

The ideas of dialogue became broadly spread in society, and its democratic and ethical principles, set forth by Bakhtin, Apel, Habermas, and other thinkers, became unwritten norms, comparable to customary laws. As a rule, these principles are acknowledged as norms to be implemented in practice, including in scholarly “communicative communities” and learned associations.

We must also consider the fact that learned organizations in philosophy and the humanities function in a world of conflicting political interests and ideologies, and that the power of ideas is frequently abused by demagogues pursuing their own agendas. With the neoconservative and hegemonic turn in world politics, organizations promoting ideas of intercultural dialogue are coming under increasing pressure. Such an atmosphere may encourage opportunistic demagogues to attempt to use an organization as a means for their own self-serving interests. An example of this is the hijacking of the ISUD.

We both became an ISUD member in 2007, participated in its IX Congress in 2012 in Olympia, and witnessed the coup. In our view, Jovino Pizzi’s essay correctly describes the hijacking of the organization and its consequences (Pizzi 2017). We would like to build on his work, in addition to offering our own opinion about this kind of “universal dialogue”, particularly with regard to the recent publication of Emilia Taysina (Kazan State University of Power Engineering, Kazan, Russia) about the ISUD, which continues to glorify this notorious organization, misleading the public with propaganda and distorting the whole idea of dialogue (Tajsin/Taysina 2019).

**In Defense of Genuine Dialogue vs. the Spurious Monologism
of the “International Society for Universal Dialogue”**

Tatiana Danilchenko, Vasily Gritsenko

We joined the ISUD, taking its attractive name at face value and naturally expecting that it explored the theoretical aspects of dialogue in a scholarly manner and that it practiced the principles of dialogue. But we found out that it was international and dialogical in name only. In reality, it was controlled by a closed group of self-serving individuals and had four presidents from the US, using its members from other countries mainly for show. It was a trap. When these members wanted to be treated as equals in its decision-making processes, they were targeted, seen as disposable, and discarded.

During the opening of the IX Congress on June 22, 2012 in Olympia, the ISUD president Leonidas Bargeliotes (Greece) told participants about the obstacles that he and the Board had encountered since being elected at the previous congress. During that election, Charles S. Brown (US) was an alternative candidate and lost; he subsequently organized the “destructive opposition” and attacked the newly-elected president, ultimately aiming to take over and control the organization. We and other participants at the congress were shocked when we learned about this. Keynote George Anagnostopoulos said that it was terrible that L. Bargeliotes was the target of such intrigues. L. Bargeliotes replied, in a conciliatory tone, that he hoped that there would be opportunities to discuss, clarify and settle all the disputed issues at the current congress. But this “olive branch” was rejected by C. Brown and his militant oppositionists, who came to the congress with the purpose of overthrowing a sitting president and taking control of the organization.

The sharp contrast between adherents of dialogue and those who lust for power was clearly shown during the congress. Whereas L. Bargeliotes and the hosts of the congress were focused on organizational matters and showing hospitality to the guests, C. Brown and the oppositionists were busy undertaking a smear campaign against L. Bargeliotes and others, spreading totally false and defamatory rumors, and persuading the members to vote against L. Bargeliotes at the forthcoming election.

At the beginning of the General Assembly on June 26, 2012, L. Bargeliotes reported that, despite the many obstacles, the board had successfully achieved its goals in organizing the congress, publishing three volumes of papers, and remaining in good fiscal shape. This opened an opportunity for the further growth of the ISUD. But surprisingly, Charles Brown, Kevin M. Brien (US), Christopher Vasilopoulos (US), Jane Campbell (US), Martha Beck (US), Mark Lucht (US) and other oppositionists launched into a coordinated barrage of provocative questions and false allegations against the leadership, insinuating pseudo-problems and confusing participants during the election.

This well-organized group from the US occupied all seats with microphones at the conference table ahead of time, and thus the participants from other countries were sat behind, marginalized and deprived of an equal opportunity for participation in the meeting. This group blatantly disregarded the president’s authority as the Chair and de facto usurped the administration of the meeting. There were many irregularities in the election that were caused by the oppositionists, including their illegitimate nomination of “alternative” and ineligible candidates for the presidency and vice-presidency; a gross violation of parliamentary procedures; their manipulation of the different sets of ballots; intentionally creating a chaotic and hostile atmosphere; and the imposition of their agenda upon the bullied and dominated participants. These violations were grounds for

declaring the election unfair and their results illegitimate and invalid. It was shocking for many participants, causing many of them to leave the meeting in protest.

There was circumstantial evidence of the conspiracy of Charles Brown’s group in several incidents, such as the illegitimate nomination of C. Vasilopoulos, who was an invited guest speaker who then turned against his host, as an alternative candidate for the presidency, or the fact that Keping Wang (WANG, Keping – China), who was the vice president, surprisingly shied away from his expected nomination for the presidency, thus opening the door to the opposition. Most likely, they had made their own deals with the opposition. Shortly after the coup, K. Brien revealed the scope of the plot when, in his open e-mail dated July 6, 2012, he reported it as a military victory: “In this connection I am happy to be able to say that three former presidents... have already told me in writing that they would attend the next ISUD Congress (John Rensenbrink, Steve Hicks, and Al Anderson)” (Pizzi 2017, p. 49). Indeed, John Rensenbrink and Steve Hicks openly endorsed the perpetrators of the coup and then were the keynoters at the illegitimate XI Congress.

Many members characterized this as “a staged coup” and called the conspirators a “junta” and “usurpers”. It was certainly staged. However, Christopher Black put it more precisely as “a fascist putsch” (2018, p. 17). This definition was confirmed in the coup’s aftermath as the group acted like a military junta of a “banana republic”, trampling on the democratic principles of the organization and imposing their own will on the membership. These masterminds of the putsch are now pretending to be leaders in “universal dialogue”.

“ISUD is hijacked and must be dissolved”

The events after the coup are additional evidence of the fundamental division within the organization between the adherents of dialogue versus the authoritarian monologism of a group interested mainly in money and their own cultural and political supremacy. Several members, trying to find an amicable solution to the crisis, proposed the establishment of an independent committee to investigate any irregularities that occurred during the election and to hold a new and fair election, but the junta rejected the proposal. Charles Brown and Kevin Brien unleashed libelous attacks on those who disagreed with the usurpation of power. The members were outraged, calling it a “colonial attitude”.

The last straw was the junta’s dirty political trick: despite the protests of the membership, the junta used the ISUD’s name and money to stage an illegitimate “congress” outside of the membership and re-elected themselves in a manipulated pseudo-election. By doing so, the junta definitively separated themselves from the membership, who protested and broke their ties with the hijacked organization.

On behalf of the protesting members, L. Bargeliotes sent on December 19, 2014 an open letter to them all with the subject “ISUD is hijacked and must be dissolved”. It provided a detailed analysis of the degeneration of the ISUD, starting with a synopsis of the crisis after the coup:

**In Defense of Genuine Dialogue vs. the Spurious Monologism
of the “International Society for Universal Dialogue”**

Tatiana Danilchenko, Vasily Gritsenko

For more than two years ISUD remains in a deepening crisis, which led to its lethal end. It was provoked by the group of self-interested individuals, who at the IX ISUD conference in Olympia, during the General Assembly and election on 26 of June, 2012 perpetrated a plot, which many participants called a “scandal” and a “staged coup”. There were violations of the parliamentary procedures and many other irregularities of the electoral process, thus making its results invalid and claims of this group to power illegitimate. Many members expressed their outrage and protested. Several members from different countries proposed to establish an Independent Committee to investigate the disputed issues... But this group rejected this proposal. They were afraid that an independent investigation will reveal the truth about their plot and stolen elections... Acting as an authoritarian junta, this group hijacked the organization and imposed its own agenda upon the membership, tantamount to usurpation of power.¹

The letter pointed out the junta’s demagoguery: “[It is] abusing the noble notions and disgracing them, masking their own self-serving interests and lust of power by a fake talk and hypocritical demagoguery about ‘universal dialogue’. It is diametrically opposite to the principles of scholarly association and the declared purpose in ISUD”, and stated that it should rather be known as “Intrigues, Slander, Usurpation, and Deception”.

The letter characterized some of the junta’s members and their backgrounds, such as that of C. Brown. who become treasurer and then president: “Charles Brown’s main ‘contribution’ to ISUD was his role of the mastermind of the coup... His revenge was achieved at the cost of disgracing himself by dishonest intrigues and the coup, and thus ruining the ISUD”. Regarding the new “secretary general” the letter stated: “Emilya Taisina was a new member, since 2012... Her surprising emergence as ‘secretary general... the way to power through opportunistic servility to junta as an instrument of their *politikē* of intrigues. It is not a very honourable role to be usurpers’ Trojan horse of pseudo-ISUD. Sharing their self-serving interests also means sharing blame for damage to the organization and to the ideas of dialogue caused by their cynical abuse and profanation by those who hijacked and destroyed ISUD”.

The letter also explained the illegitimacy of the junta’s congress: “In any normal organization, such attitude would be condemned and these individuals would be expelled... Let me make it absolutely clear: the original illegitimacy of the organizers of this political farce of their manipulated election, bypassing the vast majority of the membership, makes their outcome illegitimate”. On behalf of the members, L. Bargeliotes demanded the formal dissolution of the ISUD: “The pseudo-ISUD should not obfuscate the idea of dialogue and substitute it by spurious demagoguery, misleading and disappointing those who are genuinely interested in scholarly dialogue... This organization actually ceased to be ISUD anymore, it is unable to carry out its purposes and therefore must be formally *dissolved*”.

Starting with the “fascist putsch”, the junta continued operating outside of discursive, moral, and even legal spaces. Instead of complying with the membership’s will and demand for its dissolution, the junta used the ISUD as a platform for a new round of personal attacks and character

¹ Here and in the rest of this text, we are quoting excerpts from or referring to the open email letters of the ISUD members posted during the almost four-year long public debate about the crisis of the organization.

**In Defense of Genuine Dialogue vs. the Spurious Monologism
of the “International Society for Universal Dialogue”**

Tatiana Danilchenko, Vasily Gritsenko

assassinations of those who disagreed with them. Charles Brown and his proxy Kevin Brien spread defamatory letters, repeating fabricated allegations that they had used during the putsch and which had already been refuted. K. Brien deceptively used his college’s letterheaded paper for his defamatory letter, trying to add extra weight to his lie. The former president brought the calumniator to justice through the State of Maryland judicial system. K. Brien had no leg to stand on, and after a year-long process, facing a lawsuit for defamation, he was forced to publicly apologize to his college for his illegitimate use of their letterhead and to officially retract his false statements, as well as on February 6, 2016 to notify all ISUD members about this. The defamatory lie the putschists had used during and after the coup had been unmasked and legally refuted, reconfirming their illegitimacy. That was the legal and moral victory of the former president as well as of all ISUD members who had struggled for truth, justice, and genuine dialogue.

Parochial “universal dialogue” based on money and self-glorifying propaganda

The existence of the pseudo-ISUD is artificially maintained, similarly to a life support machine, by sponsors’ money and self-glorifying propaganda. Money is key to understanding the hijacking of the ISUD. It receives money from the so-called “Jens Jacobsen Trust”. Seizing the ISUD was an illegal way for the junta to milk the Jacobsen Trust on behalf of the organization. With this money, Charles Brown as “president”, Kevin Brien as “treasurer” and the junta ignore the members of the organization and stage their illegitimate congresses and re-elect themselves, and use it as corruptive leverage for their manipulative influence. C. Black writes about this complicity between the Jacobsen Trust and the junta as follows: “As my open letter to the managers of the Jacobsen Trust, I would like to ask them to publicly explain its policy and criteria for sponsorship and why it is sponsoring such a notorious organization” (2018, p. 21).

As for their self-glorifying propaganda, the junta portrays a rosy image of the ISUD in publications and tries to attract new members by promising them financial support for their participation at its congresses. E. Taysina is extremely active in this respect and, in her publications and e-mails, she spreads saccharine myths about the pseudo-ISUD and lobbies people to join it.

J. Pizzi’s essay rightly conveys the indignation of many like-minded members by criticizing E. Taysina’s complicity with the junta and her deceptive publications: “Emiliya Taysina published an article about the ‘Xth Congress’, ecstatically glorifying the current ISUD and its leadership while concealing the real crisis of the organization, and this half-truth was a deception” (Pizzi 2017, p. 54; Taysina 2014).

In a recent essay, titled “Notes on the International Society for Universal Dialogue”, E. Taysina presented her version of the (mainly post-putsch) history of the organization (Tajsin/Taysina 2019). It is distorted at both extremes by glorifying the junta’s rule while deliberately covering up the crisis of the hijacked organization. On the one hand, she makes a hypothetical statement invoking the ISUD’s constitution about a future ideal that “the main goal of the Society is to promote in theory and in practice the ideals of universality as the most effective means of gradually realizing a decent, peaceful and fair world order” (ibid., p. 246), and then, with a straight face, insinuates that the

**In Defense of Genuine Dialogue vs. the Spurious Monologism
of the “International Society for Universal Dialogue”**

Tatiana Danilchenko, Vasily Gritsenko

current organization is carrying out its declared purpose. On the other hand, she remains silent on the real facts of the hijacking of the organization, which are crucial for understanding its degeneration since the putsch. This double distortion of the history of the ISUD is just a continuation of putschists’ propaganda, glorifying their hijacking of the organization and defaming the honest adherents of dialogue.

E. Taysina writes about her participation in the IXth ISUD Congress in 2012 “held in the sacred place for any philosopher—ancient Olympia” (ibid., p. 244), but says nothing about Charles Brown’s putsch at that same congress, which desecrated that place and destroyed the organization.

The informative content of her essay is limited to a list of themes of (illegitimate) ISUD congresses, which in itself does not say much. As for any ideas, they are exhausted by the abundant quotations of C. Brown, whose trivial sophisms are presented by E. Taysina with reverence and adulation as she exalts the idle talk of a parochial demagog. He poses as a supporter of “democratic culture”, of “authentic public moral discourse”, of “collectively imagin[ing] a better future”, and even flirts with leftist parlance, but this is all expressed in Orwellian double-speak and de facto sides with hegemonic supremacism as a kind of “new normal”.

C. Brown’s talk about “universal dialogue” always raises the question of what kind of “universalism” he means. E. Taysina quotes C. Brown’s statement as follows: “The notion of ‘universalism’ seemed contrary to the prevailing ethos of pluralism within contemporary philosophy”, that universalism was criticized “for a single worldview for all that always ended in dogmatic views of truth, freedom, and justice”, for threatening “to swallow up all cultural differences”, and that “the result of such a monologue expressed itself as colonialism, Eurocentrism, and other justifications of elitist power” (Cf. Tajsin/Taysina 2019, p. 247). Exactly so. In this case, C. Brown is describing dogmatic and monological universalism, which he, together with his junta, has been obsessively propagating as a pedestal for their grandeur.

The hijacking of the ISUD turned the junta’s heads, and they pretend to be self-styled pundits of “universal dialogue” and to have an epistemological privilege of knowing what “universalism” and “universal discourse” are. But their parochial monologism protrudes like the ass’s ears of Midas.

At a time when progressive philosophers were striving for the recognition of cultural diversity and liberation, C. Brown and the junta were using the ISUD as a megaphone to trumpet their dogmatic “universalist” slogans in tune with the neoconservative ideology of hegemonic globalism. This kind of metaphysical and West-centric “universalism” was critically exposed for its groundless claims to a universalist truth, for its imposition of universalist claims about the very nature of humanity and the universal laws guiding human behavior and history, and for its complicity with totalitarian ideologies and imperialist domination. These claims were debunked from various perspectives by critical theory, post-metaphysical thinking, postmodern deconstructions, and liberational, postcolonial, feminist, and intercultural theories.

Does this mean that C. Brown’s description of dogmatic and monological “universalism” is an admission of his and his junta’s ideological error and abandonment of this dogma? Does it suggest his indirect and belated *mea culpa* for the damage caused by being complicit in reactionary ideology, which is obstructing transformative movements for freedom, equality, and cultural diversity? Not at all. In the same breath, he continues playing the same broken record of this kind of

“universalism” while, in an empty gesture, he adds the words “new” and “dialogue”. In an offhand manner, he mentioned the desiderata of “a *new form* of universalism—one that began and ended in dialogue” (Cf. Tajsin/Taysina 2019, p. 247). But he failed to provide any explanation of what he means by this.

This is evidently just a continuation of the juggling of “universal dialogue” through a reshuffling of the terms “universalism” and “dialogue” without providing any explanation as to the sense in which they are used, insinuating only an empty signifier that is void of meaning. The initial name of this organization was the International Society for Universalism (ISU), but it was problematic, and in 2001 it was modified by converting the noun “universalism” to the adjective “universal” and adding “dialogue”, thus becoming the International Society for Universal Dialogue (ISUD). But the meaning of the combination of the words “universal dialogue” was also unclear. The junta’s “universalistic” pretensions are in sharp contrast with the parochial character of this group and the pitiable pseudo-ISUD, which has no research program and is small and nomadic, mainly populated by occasional members who enroll during each conference and then do not renew their membership.

This double-speak is quite typical of the junta’s failed attempts to present themselves as self-styled leaders of “universal dialogue”. Shortly after the coup in 2012, when its members protested against the usurpation of power, Charles Brown managed to publish in the journal *Dialogue and Universalism* (2013, n. 3) under the headline “Universal Dialogue” the papers of his supporters: Kevin Brien, John Rensenbrink, Emilia Taysina, Jean Campbell, and Martha Beck. The papers are mostly off-topic and fail to explain what they mean by “universal dialogue”. They mainly glorify the organization under the junta’s rule and its allegedly messianic role as a locus of “universal dialogue”. They employ a circular argument: in their attempt to justify the notion of “universal dialogue”, they cite the ISUD as allegedly representing this idea, and when it comes to justifying the existence of the organization, they cite the idea of “universal dialogue”. But this is a fig leaf, covering the naked non-truth of mystification. As J. Pizzi put it, “The abysmal gap between the pretensions of ‘universal dialogue’ and the paltry self-serving attitude of this parochial group is glaring, like a clown car in a circus” (2017, p. 53).

Failing to justify their claim to “universal dialogue”, the junta is now claiming its presence in a new territory, namely “intercultural philosophy”. E. Taysina in her essay, claims that “The ISUD Congresses speak of the great contribution of members of society to the development of intercultural philosophy. However, this information could simply be gleaned from the program materials” (Tajsin/Taysina 2019, p. 50). Apparently, she does not have a clue about what intercultural philosophy is, given that, in order to corroborate her claim, she only refers to the titles of the post-putsch congresses, listing a mixed bag of topics, from the digital revolution to globalization, that are irrelevant to intercultural philosophy. The only output of the pseudo-ISUD is the publication of some of the papers delivered at congresses in the journal *Dialogue and Universalism* under C. Brown’s control. The futility of the organization is evident in the fact that after the putsch, despite the money received by the junta from the Jacobsen Trust, it did not produce a single book.

**In Defense of Genuine Dialogue vs. the Spurious Monologism
of the “International Society for Universal Dialogue”**

Tatiana Danilchenko, Vasily Gritsenko

This claim to represent intercultural philosophy is unsubstantiated, and it is particularly problematic for the junta and their pseudo-ISUD, who are entrenched in their own dogma of monological “universalism”: it is hard to imagine how they can square two such different things as pluralistic or polyphonic interculturality and monological “universalism”. The authoritarian monologism of the junta is as anti-intercultural as it is anti-dialogical. The claim that this organization has anything to do with intercultural philosophy is misleading and solely propagandistic.

The truth of the matter is that intercultural philosophy was developed as an alternative to the metaphysically “universalistic” view of philosophy, which was Eurocentric or West-centric. Jürgen Habermas wrote that “This pseudo-universalism is a kind of universalized ethnocentrism” (Habermas 2006, p. 103). To this, he opposes “the universal validity claim” and basic political values such as “the vocabulary of human rights”, which recognize the right to ethnical and cultural self-identity, and argues for an “egalitarian universalism” (ibid., p. 35). The postmetaphysical thinking asserts the idea that the world can be conceived through the intersubjective, communicative relations. As an alternative to the imperial and war-driven “universality”, Walter D. Mignolo argues for “pluriversality” and “multiverses”, which are convivial and dialogical (Mignolo 2011, pp. 70-71).

Intercultural philosophy provides a heuristically productive approach to the study of the problem of universality and historical-cultural uniqueness of philosophical knowledge. In intercultural philosophy the universal significance of philosophical ideas has received a new justification, taking into account the diversity and specific realities of unique cultural worlds (Mall 2000; Wimmer 2004; Fernet-Betancourt 2015; Stepaniants 2020). In contrast to both an “abstract universality” and relativism, the theorists of interculturality assert inclusive plurality, the cultural embeddedness of philosophical thought, cultural diversity, and dialogical relationships among cultures. As an alternative to both hegemonic “universalism” and nationalistic fragmentation, intercultural philosophy promotes ideas of a multipolar world, sovereign equality and collaboration among the nations.

The junta’s ambitious claim to represent “universal dialogue” or “intercultural dialogue” backfired on them. The junta were never able to explain what they meant by “universal dialogue”, but their actions speak for themselves, and they are incommensurable with the norms of dialogue. The theorists of dialogical philosophy highlighted moral principles as an indispensable precondition for dialogue. Apel and Habermas formulated normative principles of discourse, such as validity claims of truth, rightness, truthfulness (sincerity), inclusiveness, and uncoercedness. In comparison to these norms, the actions of the junta are quite the opposite: they unleashed a power struggle, blatantly lied to the membership, conspired against the legitimately elected president, staged a putsch, trampled on democratic and ethical principles, ignored the will of the membership, used the verbal violence and libeled honest members, and hijacked the organization. This is the junta’s “dialogue” in practice. Conversely, their actions fall under the definition of what Apel and Habermas characterized as being opposite to argumentative discourse, namely “purely strategic negotiation” and violence, modes of interaction “which are deceptive and parasitic on communicative action” and practiced by those who serve their own interests with the use of

violence or purely strategic negotiations in order to “*instrumentalize* the discourse in the service of their pre-fixed interests” (Habermas 1984, p. 288). The junta’s strategic mode of interaction is not only contrary to the principles of dialogue, but its bullying supremacism goes far beyond any academic criteria, trampling over morality and law. This is the complete opposite of dialogue: it is anti-dialogue.

E. Taysina’s essay finally attempts to put a good face on the hijacked organization by boasting about its membership in FISP, but this also backfires. This is an example of their “parasiting” on the past efforts of progressive members, who strove to transform it into a scholarly dialogical association and promoted membership to the in FISP in 2004. But after being hijacked in 2012 by the junta, the organization ceased to be the ISUD and ought to have been dissolved. The current pseudo-ISUD is illegitimate and anti-dialogical, and it is incompatible with the principles of the FISP and is compromising its reputation (Pizzi 2017, p. 57; Black 2018, p. 22) . The FISP has provisions for the exclusion of members, and the removal of this notorious simulacrum is well overdue.

The importance of genuine intercultural dialogue

Evidently, the pseudo-ISUD is not an independent organization but a hostage of and a megaphone for the hegemonically-minded authoritarian group, sponsored by corporate money, similarly to neoconservative ideological think-tanks. C. Black explains these “strategic actions” within the general policy of hegemonism:

It struck me that the individuals who took over the learned society were from the United States and acted in the bullying manner... The consequence of their assault on the Society and its purpose indicates that the reason behind it was to sabotage any attempts to engage in true international dialogue as equals. Behind the “benevolent” mask, the hegemonic attitude is reflected in different levels of relationships, from the manner of treating the fellow-members of an organization to dominance over other nations. (2018, p. 23)

The existence of the pseudo-ISUD has detrimental consequences, including the spread of its metastases to other learned associations. The junta advertises a falsely glorifying image of the organization and their illegitimate congresses, misleading participants and using their money, their votes in farcical elections to perpetuate their usurped power, and their names as alleged supporters in the reports eulogizing the organization under the junta’s leadership. But the reality, of which we have first-hand knowledge, is disappointing. The pseudo-ISUD discourages many, undermines trust in learned organizations, and compromises the whole idea of intercultural philosophical dialogue.

An analysis of the “anatomy” of the degeneration of the hijacked ISUD allows the scholarly community to learn lessons that may help them to take protective measures and avoid similar crises from befalling other organizations. It shows the need to uphold the democratic principles of organizations and ethical standards, as well as critically separate genuine dialogue from pseudo-dialogical imitations. It also shows that in a conflicted world, learned organizations in philosophy

**In Defense of Genuine Dialogue vs. the Spurious Monologism
of the “International Society for Universal Dialogue”**

Tatiana Danilchenko, Vasily Gritsenko

and humanities that promote ideas of intercultural discourse are coming under increasing pressure from “monological” authoritarian and hegemonic forces. The degeneration of the ISUD is an example of the struggle between dialogical and monological tendencies in practice. This struggle was a litmus test and revealed a sharp contrast: on the one hand, the pseudo-dialogical demagoguery of those with authoritarian-monological attitudes who seek power and money; on the other hand, the honest scholars devoted to dialogue who courageously counter pseudo-dialogical sophistry and defend truth and genuine dialogue. With such colleagues, tested by fire, intercultural philosophical dialogue will continue and it will find its free and creative modes.

The current crisis has shown that the struggle between monological and dialogical tendencies, first detected in philosophy a century ago, is now manifested in politics at various levels. The monological tendency, associated with authoritarian and hegemonic policies, is unable to solve glaring social and global problems and only escalates them. This makes the search for positive alternatives an urgent task. The promising insights in the search for humanistic alternatives can be found within a dialogical trend of philosophical and political thought, as represented by dialogical philosophy, discourse ethics, and intercultural philosophy, as well as within the positive experiences of social movements for cultural diversity, social justice, and peace. In countering the political polarization of today’s world, the urgent need for better communication, understanding, and collaboration between people for the sake of mitigating critical social and global problems makes genuine intercultural dialogue more important than ever.

References

- Apel K.-O., 1993, “Discourse Ethics as a Response to the Novel Challenges of Today’s Reality to Coresponsibility”, in *The Journal of Religion*, 73, n. 4, pp. 496-513;
- Apel K.-O., 2001, *The Response of Discourse Ethics to the Moral Challenge of the Human Situation as Such and Especially Today*, Peeters, Leuven;
- Bakhtin M. M., 1968, *Rabelais and His World*, H. Iswolsky (Trans), MIT Press, Cambridge, MA;
- Bakhtin M. M., 1984, *Problems of Dostoevsky’s Poetics*, C. Emerson (Trans.), University of Minnesota Press, Minneapolis;
- Bakhtin M. M., 1986, *Speech Genres and Other Late Essays*, V. W. McGee (Trans.), C. Emerson and M. Holquist (Eds), University of Texas Press, Austin;
- Bakhtin M. M., 1990, “Author and Hero in Aesthetic Activity”, in V. Liapunov (Trans.), M. Holquist (Ed.), *Art and Answerability: Early Philosophical Works by M. M. Bakhtin*, University of Texas Press, Austin, pp. 4–256;
- Bakhtin M. M., 1993, *Toward a Philosophy of the Act*, V. Liapunov (Trans), M. Holquist and V. Liapunov (Eds), University of Texas Press, Austin;
- Black C., 2018, “Separating Genuine Dialogue from Simulacra – The ‘International Society for Universal Dialogue’ as a Parody of Itself”, in *Topologik*, n. 23, pp 9-25;
- Buber, M., 1985, *Between Man and Man*, tr. by R. G. Smith, Macmillan, New York;
- Epstein M., 1999, “From Culturology to Transculture”, in E. Berry and M. Epstein (Eds.), *Transcultural Experiments: Russian and American Models of Creative Communication*, St. Martin’s Press, New York, 15–30;
- Fornet-Betancourt R., (Hrsg.), 2015, *Zur Geschichte und Entwicklung der Interkulturellen Philosophie* [Toward the History and the Development of Intercultural Philosophy], Wissenschaftsverlag Mainz, Aachen;
- Friedman M. 2005, “Martin Buber and Mikhail Bakhtin: The Dialogue of Voices and the Word That Is Spoken”, in B. Banathy and P. M. Jenlink (Eds.), *Dialogue as a Means of Collective Communication*, Kluwer Academic/Plenum Publishers, New York, pp. 29–39;
- Gritsenko V. P., Danilchenko T. Yu., Rimsky V. P., 2017, “Rossiyskaya filosofiya i universitet pered vyzovami XXI veka” [Russian Philosophy and University Facing the Challenges of the XXI Century], in *Cultural life of the South of Russia*, n. 3 (66), pp. 73-86, (in Russian);
- Habermas J., 1984, *Reason and the Rationalization of Society (The Theory of Communicative Action, Vol. 1)*, tr. by T. McCarthy, Beacon Press, Boston;
- Habermas J., 1990, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Polity Press, Cambridge;
- Habermas J., 1996, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, tr. by W. Rehg, Polity, Cambridge;
- Habermas J., 1997, “Kant’s Idea of Perpetual Peace, with the Benefit of Two Hundred Years’ Hindsight”, in J. Bohman and M. Lutz-Bachman (Eds.) *Perpetual Peace: Essays on Kant’s Cosmopolitan Ideal*, MIT Press, Cambridge, MA, pp.113-153;

**In Defense of Genuine Dialogue vs. the Spurious Monologism
of the “International Society for Universal Dialogue”**

Tatiana Danilchenko, Vasily Gritsenko

- Habermas J., 2001, *The Postnational Constellation: Political Essays*, tr. by M. Pensky, MIT Press, Cambridge, MA;
- Habermas J., 2006, *The Divided West*, tr. by C. Cronin, Polity Press, Malden, MA;
- Mall R. A., 2000, *Intercultural Philosophy*, Rowman and Littlefield, Lanham, MD;
- Mignolo W. D., 2011, *The Darker Side of Western Modernity*, Duke University Press, Durham & London;
- Pizzi J. “Parochial monologism under the guise of ‘universal dialogue’ (ISUD)”, in *Topologik*, n. 21, pp. 43-58;
- Stepaniants M. T., 2020, *Mezhkul'turnaya filosofiya: istoki, metodologiya, problematika, perspektivy* [Intercultural philosophy: sources, methodology, problems, prospects], Nauka, Moscow, (in Russian);
- Taysina E. A., 2014, “Yubileynyy X Vsemirnyy kongress Mezhdunarodnogo obshchestva universal'nogo dialoga” [The Jubilee X World Congress of International Society for Universal Dialogue], in *Vestnik of RPhS*, n. 3 (71), pp. 40-43, (in Russian);
- Tajsin (Taysina) E. A., 2019, “Notes on the International Society for Universal Dialogue”, in *Dialogue and Universalism*, 29, n. 2, pp. 243-252.
- Theunissen M., 1986, *The Other: Studies in the Social Ontology of Husserl, Heidegger, Sartre, and Buber (Studies in Contemporary German Social Thought)*, tr. by C. Macann, MIT Press, Cambridge, MA, London.

**L'antropologia filosofica di Gehlen
come reazione e superamento della metafisica cartesiana
*Gehlen's philosophical anthropology
as a reaction and overcoming of Cartesian dualism***

Danilo Serra

Abstract

Scopo del presente contributo è quello di riflettere sulla teoria dell'azione elaborata dall'antropologia filosofica di Arnold Gehlen (1904-1976). Si tratta di una teoria capace di prendere effettivamente le distanze dal pensiero antropologico cartesiano e, di conseguenza, di recuperare una visione globale della natura umana quale realtà unitaria e inscindibile. Sviluppando una riflessione profonda che risente in particolare del confronto maturo con le nuove teorie biologiche impegnate ad esaminare i caratteri anatomici e morfologici della specie umana, Gehlen si oppone con decisione allo schema dualistico di stampo cartesiano. Uno schema che, giacché incapace di cogliere l'essere umano complessivamente nella sua unità, lo descrive invece come un che di composto e sdoppiato, appartenente a due ambiti differenti, aprioristicamente indipendenti e autonomi: il corpo e l'anima, l'esterno e l'interno, il fisico e lo psichico.

In definitiva, il presente contributo intende mostrare come la teoria dell'azione e la descrizione dell'uomo quale *handelndes Wesen* offrano a Gehlen l'opportunità di reagire al dualismo, misurandosi con i suoi limiti, per riflettere più approfonditamente sulle peculiarità e sulle contraddizioni di una natura umana costantemente esposta ad incertezze e a nuove possibilità.

Parole chiave: antropologia filosofica, uomo, azione, mondo, dualismo cartesiano

The purpose of this contribution is to reflect on the theory of action developed by Arnold Gehlen's (1904-1976) philosophical anthropology. It is a theory capable of effectively distancing itself from Cartesian anthropological thought and, consequently, of recovering a global vision of human nature as a unitary and inseparable reality. Developing a deep reflection that is particularly affected by the mature confrontation with the new biological theories engaged in examining the anatomical and morphological characteristics of the human species, Gehlen is strongly opposed to the Cartesian dualistic scheme, incapable, in his view, of grasping the human being as a whole.

Ultimately, this contribution aims to show how the theory of action and the description of man as *handelndes Wesen* offer Gehlen the opportunity to react to dualism in order to reflect more deeply on the peculiarities and contradictions of a human nature constantly exposed to uncertainties and new possibilities.

Keywords: philosophical anthropology, man, action, world, Cartesian dualism

Danilo Serra - Dottorando in Studi Umanistici transculturali presso Università degli Studi di Bergamo.
E-mail: danilo.serra@unibg.it

Povero di apparato sensoriale, privo di armi, nudo, embrionale in tutto il suo habitus, malsicuro nei suoi istinti, egli è l'essere la cui esistenza dipende necessariamente dall'azione.

A. Gehlen, L'uomo nell'era della tecnica

1. Premessa. Critica al cartesianesimo

Una delle esigenze primarie dell'antropologia filosofica tedesca del Novecento¹ consiste nel riconsiderare la natura globale dell'uomo a partire da un principio unitario che sia in grado di spiegare la specifica *Stellung* umana in un nuovo mondo culturale sempre più lontano dalla sfera naturale e dalla originaria *Umwelt* nella quale è stanziato l'animale. Per raggiungere l'atteso proposito, i suoi esponenti principali² si preoccupano anzitutto di contrastare taluni assunti provenienti dal cartesianesimo. Questa *pars destruens* si rivela a dir poco fondamentale per lo sviluppo di un discorso maturo sopra la spigolosa questione inerente la natura umana. Ad essere criticato è sostanzialmente il celeberrimo schema dualistico di stampo cartesiano, cioè quella concezione antropologica secondo cui l'uomo è comprensibile da un lato quale cosa o estensione spaziale, dall'altro come l'essere che gode della presenza di un principio peculiare chiamato "anima" o "spirito". Si tratta, dunque, di una posizione teorica che finisce per sdoppiare l'uomo,

¹ L'antropologia filosofica tedesca si sviluppa tra gli anni Venti e Quaranta del Novecento. Essa può essere concepita come un movimento di pensiero il cui proposito fondamentale è quello di porre al centro dell'attenzione la questione della vita e del vivente. Ragion per cui questa corrente si fa «portavoce di una sensibilità del rapporto con gli altri esseri del regno naturale e con l'ambiente che circonda l'uomo», sforzandosi «di definire le caratteristiche dell'ente organico –, prima ancora di indagare le peculiarità dell'essere umano. Ma al contempo essa deve tenere conto dell'appartenenza dell'uomo alla complessa dimensione culturale per riuscire a darne ragione. Come si spiega la specifica deviazione dell'uomo rispetto al mondo in cui vive l'animale? Quale ragione sta alla base di quel singolare desiderio che lo trascina verso un nuovo universo, sempre più lontano dalla natura? E perché egli si lascia infine vincere da un gioco di specchi, vittima del suo stesso artificio? [...]. Intorno a queste tematiche viene dunque a formarsi quel nucleo di posizioni che identifica la cosiddetta antropologia filosofica contemporanea» (V. Rasini, *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Carocci, Roma 2008, pp. 10-11).

Per un lavoro recente impegnato a tracciare le linee guida dell'antropologia filosofica contemporanea, mostrandone tutta l'eterogeneità e attualità, si veda M.T. Pansera, *La specificità dell'umano. Percorsi di antropologia filosofica*, Inschibboleth, Roma 2019. Sull'attualità e sulla ripresa dell'antropologia filosofica come *prima philosophia*, specie nella filosofia tedesca, in particolare attraverso le ultime opere di Ernst Tugendhat, si veda specificatamente D. Sobrevilla, *El retorno de la antropología filosófica*, in "Diánoia", Vol. 51, N. 56, 2006, pp. 95-124.

² Il riferimento è segnatamente a Max Scheler (1874-1928), Helmuth Plessner (1892-1985) e Arnold Gehlen (1904-1976). Questi tre autori vengono considerati come rappresentanti dell'antropologia filosofica tedesca del Novecento in quanto, a dispetto delle chiare divergenze metodologiche e teoretiche che li separano e che rendono di fatto le loro ricerche pressoché autonome e indipendenti, sono accomunati dalla necessità di ripensare la natura umana a partire da un principio unitario che riesca ad offrire un'immagine globale e non scomposta – per così dire non "cartesiana" – dell'essere umano. Per questo aspetto singolare cfr. V. Rasini, *L'essere umano*, cit., pp. 24 sgg.; al riguardo si vedano altresì Id., *Natura e artificio. Un confronto tra Scheler, Plessner e Gehlen*, in "La società degli individui", Vol. 28, N. 1, 2007, pp. 67-78; M.T. Pansera, *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Bruno Mondadori, Milano 2001.

proponendo quella che in linee generalissime possiamo concepire come una distinzione determinata tra il dominio del fisico e quello dello psichico, tra corpo e pensiero, tra morfologia e psicologia – tra *res extensa* e *res cogitans*. Scrive al riguardo Plessner: «Guardando la cosa a grandi linee, si può ben convenire con il giudizio generale che sia stato Descartes a *fondamentalizzare* la distinzione tra fisico e psichico»³. E ancora: «Egli [Descartes] assunse come principio la distinzione fra *res extensa* e *res cogitans* e al tempo stesso le attribuì il carattere di una disgiunzione integrale»⁴.

Pertanto, secondo questo schema dualistico la natura dell'uomo – e in generale la natura della realtà – viene pensata come composta di due sostanze indipendenti, una fisica e una psichica, ciascuna delle quali a sua volta è costituita da propri attributi specifici: l'estensione in lunghezza, larghezza e profondità definisce lo statuto della sostanza corporea, mentre il pensiero quello della sostanza pensante⁵. Da questa tesi emerge radicalmente una particolare rappresentazione antropologica che, per gli esponenti dell'antropologia filosofica novecentesca, si inserisce a pieno titolo all'interno della classica teoria secondo cui l'uomo è pensato quale insieme naturale (composto) di anima e corpo⁶, rinforzando nella coscienza occidentale il ritratto di una natura umana sdoppiata e scissa al suo interno. Per Descartes l'uomo appare così naturalmente disgiunto in due parti o sostanze autonome e nettamente separate predisposte ad espletare mansioni e funzioni dissimili: se il corpo, in quanto materia fisica, è responsabile dello svolgimento delle funzioni organiche che assicurano la sopravvivenza, il pensiero o anima razionale permette invece all'uomo di acquisire quelle raffinate peculiarità e caratteristiche che lo distinguono dall'animale, e cioè il linguaggio e la piena conoscenza del reale (e del suo creatore, Dio).

Nel tentativo di ripensare l'uomo nella sua unità d'insieme e nella sua inscindibilità – *l'uomo per intero* –, gli esponenti dell'antropologia filosofica tedesca propugnano un pensiero nel quale corpo e anima non sono più compresi in quanto principi indipendenti, ma vengono riletti come aspetti peculiari di un'unica realtà biopsichica. Ciò permette di riconsiderare la realtà vivente in generale e la relazione tra corpo e pensiero, tra esterno e interno. Si tratta di una relazione

³ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica* (1928), ed. it. a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 63.

⁴ Ivi, p. 97.

⁵ Si veda al riguardo R. Cartesio, *I principi della filosofia* (1644), in *Opere filosofiche. Vol. 3*, ed. it. a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 48 sgg.

Per una accurata e dettagliata introduzione al pensiero e al contesto culturale in cui si inserisce l'opera di Descartes si consiglia P. Rodano, *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, Bibliopolis, Napoli 1995; cfr. altresì G. Mori, *Cartesio*, Carocci, Roma 2010.

⁶ Il problema del dualismo anima-corpo ha radici antichissime, con le quali gli esponenti dell'antropologia filosofica tedesca si confrontano ed interfacciano direttamente. Prima di Descartes, infatti, la teologia medievale, nel suo aspetto generalissimo, pone in essere una teoria o un'idea dell'uomo basata sulla differenza essenziale tra corpo e anima, riprendendo e reinterpretando alcuni concetti chiave della filosofia greca, in particolare quella platonica. Tra gli studiosi dell'antropologia filosofica, Gehlen insiste nell'affermare che l'assunto fondamentale dell'antropologia scolastica, secondo il quale l'uomo è una creatura di Dio, che lo ha creato unendo ad un corpo materiale e mortale un'anima spirituale e immortale, viene ridiscusso in termini scientifici nel Seicento con Descartes. Qui la filosofia si emancipa dal "vincolo" della dogmatica cristiana. Secondo Gehlen, pertanto, Descartes, in sintonia con la tradizione scolastica, avrebbe sviluppato una rigorosa dottrina dualistica fondata su proposizioni empiriche e sull'osservazione metodica dell'uomo, nello spirito delle scienze della natura, facendo di lui una macchina estesa animata da un'anima spirituale. A questo riguardo si veda A. Gehlen, *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé* (1961), ed. it. a cura di V. Rasini, il Mulino, Bologna 2005, pp. 27-30.

complessa in cui i due momenti, tutt'altro che svincolati, abbisognano l'uno dell'altro, influenzandosi vicendevolmente. Pertanto, quella al cartesianesimo non è altro che una critica ad un indirizzo di pensiero incapace di questionare autenticamente la domanda sull'essere umano (e sulla vita) nella sua complessità, cioè nei suoi molteplici aspetti e fattori biologici e psichici tra loro legati.

Questa incapacità conduce, ad esempio, ad una radicale scissione del sapere scientifico. In altre parole, lo sviluppo della concezione dualistica di stampo cartesiano, oltre a disgiungere l'unità umana, sdoppiandola, conduce altresì ad un frazionamento nell'ambito del sapere, alla costituzione di «un *principio che lacera* il lavoro scientifico»⁷, promuovendo la diffusione di una pluralità di settori disciplinari, compiendo in definitiva un lavoro di disgregazione dell'unità scientifica:

Per quanto concerne l'aspetto interiore fu possibile mettere in rilievo la psicologia e la scienza dello spirito: ebbene sì, l'uomo ha un'anima, e di questa si occupa la psicologia; delle sue forme di espressione si occupano le scienze del linguaggio, la logica e altre scienze dello spirito. Nella misura in cui esse potevano venire psicologizzate, era possibile raccoglierle insieme da un lato di questo dualismo, mentre il corpo veniva abbandonato ai medici, ai biologi, ai fisiologi e ai chimici. Si poté quindi fare rientrare l'intera università in questo schema, con l'eccezione della facoltà di teologia che già da tempo ne era stata esplicitamente separata⁸.

Dunque, le conseguenze della concezione dualistica si esplicitano, in concreto, nella perdita di una visione d'insieme in campo scientifico che trasporta inevitabilmente verso una vera e propria organizzazione dicotomica, o visione bilaterale, di tutte le scienze: da un lato le discipline che si occupano dello studio del corpo umano (discipline oggettive), dall'altro tutte quelle che riguardano l'indagine sull'anima (discipline soggettive); da un lato cioè le "scienze naturali", dall'altro le "scienze dello spirito". Siffatta organizzazione consiste nella definizione di un processo di parcellizzazione del sapere scientifico che sta alla base della cosiddetta specializzazione del sapere, attraverso cui si sviluppano gradualmente competenze settoriali, specialistiche e particolari, le quali, ripiegandosi su se stesse nel proprio settore circoscritto, si fanno sempre più incapaci di cogliere e pensare le interazioni e le retroazioni tra le parti e il tutto, ciò che trascende la singola area di competenza.

Così, nel tentativo di abbattere letteralmente questa plurisecolare organizzazione compatta e lacerante, l'antropologia filosofica tedesca si afferma quale disciplina *integrante* impegnata a ripensare la natura unitaria dell'uomo in chiave biologica, riferendosi principalmente ai risultati acquisiti dalle indagini anatomiche, paleontologiche, zoologiche, antropologiche e sociologiche dell'epoca, ricomprendendo e mettendo in relazione tra loro differenti conoscenze e materie, come la biologia, la morfologia, la fisiologia, la psicologia o la filosofia del linguaggio.

⁷ H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, cit., p. 95.

⁸ A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., p. 29.

2. Arnold Gehlen e l'antropologia dell'azione

Riconsiderare l'uomo in prospettiva biologica significa fundamentalmente contrastare un'interpretazione astratta e dualistica al fine di determinare il carattere primario della specie umana senza fare riferimento ad un certo ente o principio metafisico. Il che significa, altresì, riposizionare l'uomo nel suo concreto spazio empirico e vitale, concependolo come un progetto particolare della natura differente da qualsiasi altro vivente. La teoria antropologica sviluppata da Gehlen fin dal 1935 muove proprio da questi assunti. La sua è una *elementare Anthropologie* giacché prende in considerazione gli aspetti rudimentali e più semplici dell'uomo, riponendo al centro della questione il problema biologico⁹. Punto iniziale, infatti, è la riflessione circa l'originaria carenza o manchevolezza (*Mängelwesen*) che contraddistingue l'uomo al momento della comparsa sulla terra. Questa elaborazione risente, in particolare, del confronto maturo con le analisi empiriche e le teorie scientifiche – a Gehlen contemporanee – di scienziati come Portmann, Klaatsch, Naef, Bolck, Osborn, Versluys, Schindewolf, dei quali il filosofo riporta dettagliatamente definizioni e concetti per rinsaldare e consolidare la tesi secondo cui a caratterizzare originariamente l'uomo è una costitutiva manchevolezza che si manifesta effettivamente come ritardamento organico e riduzione istintuale¹⁰. Conseguenza primaria di suddetta tesi è il riconoscimento di una condizione eccezionale, segnata da una tipicità biologica che permette di distinguere categoricamente l'umano dal resto dei viventi. Tanto è vero che, dal punto di vista morfologico, l'uomo risulta carente di organi specializzati propri della specie, privo di determinati istinti vitali, sprovvisto di rivestimento pilifero, senza un proprio ambiente peculiare. A ciò si lega la generale rappresentazione della “forma umana” come *das noch nicht festgestellte Tier*¹¹: un essere *indefinito* tenuto progressivamente a *prendere posizione* dal momento che non occupa, con immediatezza e istintivamente, un determinato e naturale posto nel mondo. Così, come a suo tempo già evidenziato dalle ricerche antropologiche di Herder¹², l'uomo emerge nel vasto e variegato disegno naturale

⁹ Per un esame sulle specificità e sui limiti della proposta gehleniana relativa ad una “antropologia elementare” si veda J.Á. Lombo, *El hombre entre la biología y la técnica. El proyecto antropológico de Arnold Gehlen*, in “Anuario Filosófico”, Vol. 42, N. 2, 2008, pp. 363-381. Per una panoramica generale sopra la produzione filosofica di Gehlen cfr., tra gli altri, M.T. Pansera (a cura di), *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, Mimesis, Milano 2005; E. Bucchi, *L'antropologia di Arnold Gehlen*, in “Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, Vol. 71, N. 1, 1979, pp. 143-175.

¹⁰ Cfr. A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo* (1940), trad. it. di C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1983. Sulle diverse fonti biologiche del pensiero di Gehlen cfr. U. Fadini, *Antropologia filosofica*, in P. Rossi (a cura di), *La filosofia. Vol. 1*, UTET, Torino 1995, pp. 499-520; si vedano altresì M.T. Pansera, *Natura e cultura in Arnold Gehlen*, in “B@belonline. Rivista online di Filosofia”, Vol. 5, 2008, pp. 129-146; Id., *L'uomo progetto della natura. L'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*, Studium, Roma 1991, pp. 20-21 e 33-40.

¹¹ «[L]’animale non ancora stabilmente determinato» (F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire* (1886), in *Opere*, trad. it. di F. Masini [ed. it. condotta sul testo critico stabilito da G. Colli e M. Montinari], Adelphi, Milano 1972, Vol. 6, 2, § 62, p. 68). Si tratta di una proposizione che Gehlen riprende in senso biologico per affermare la sua idea di uomo quale *Mängelwesen*: l'animale che fin dalla nascita non risulta “stabilizzato” e “determinato” (o “consolidato”). Per un'osservazione sopra la citata affermazione di Nietzsche, poi ripresa dall'antropologia di Gehlen, si veda specificamente I. Sciuto, *Continuità o rottura fra moderno e postmoderno? L'età del rischio e l'etica della responsabilità*, in C. Vigna (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003, pp. 200 sgg.

¹² Cfr. esemplarmente J.G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* (1784-1791), ed. it. a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1992; Id., *Saggio sull'origine del linguaggio* (1772), ed. it. a cura di A.P. Amicone, Pratiche, Parma 1996. Per una riflessione sulla significativa presenza di Herder nel pensiero tedesco del Novecento, e in

come l'evidente eccezione in natura, unico tra i viventi, che ha innanzitutto nella manchevolezza la sua cifra essenziale. Egli è per natura incompleto. Una incompletezza, questa, che è possibile immediatamente avvertire non appena ci si trova dinanzi ad un neonato. Quest'ultimo, diversamente dai cuccioli degli altri animali, che in poco tempo sono in grado di esercitare autonomamente tutte le funzioni imprescindibili alla sopravvivenza, richiede (e in un certo senso reclama) un lungo periodo di addestramento e cura finalizzato all'acquisizione delle tipicità e caratteristiche della propria specie (la posizione eretta, il linguaggio, l'utilizzo consapevole degli utensili *et similia*)¹³.

Come ha fatto l'essere manchevole a svilupparsi ed evolvere nel tempo? Questa è, in fondo, la domanda paradigmatica attorno alla quale ruota tutta l'antropologia filosofica gehleniana. Se la specie umana è, perciò, organicamente segnata da una considerevole quantità di inadattamenti e non specializzazioni, allora essa rappresenta di fatto una vera propria anomalia nella catena evolutiva, dal momento che la sopravvivenza degli altri esseri viventi è garantita dalla specializzazione e, necessariamente, da una sorta di innato rapporto di inerenza con l'ambiente circostante. Così, la peculiare e costitutiva manchevolezza, di cui sopra si è accennato, rende l'uomo assai diverso dagli altri viventi e, in un certo senso, anomalo.

Ora, questa descrizione negativa deve però includere una comprensione decisamente positiva. Malgrado gli originari limiti costitutivi, tanto morfologici quanto funzionali, la specie umana ha infatti col tempo saputo regolare i rapporti con l'esterno, progredendo speditamente. Alla base di questo progresso sta per Gehlen un principio positivo che assicura all'uomo la sopravvivenza e l'evoluzione. Si tratta di ciò che il filosofo chiama *Handlung*, "azione". Da questo punto di vista, dunque, di fronte all'interrogazione sull'uomo, che da sempre la filosofia si è posta, l'antropologia gehleniana risponde fermamente ponendo «al centro di tutti i problemi e domande ulteriori l'azione»¹⁴, elaborando parimenti una definizione distinta di uomo «come essere agente – o come un essere previdente o creatore di cultura, espressioni che hanno lo stesso significato»¹⁵.

Porre al centro la questione dell'azione significa analizzare e comprendere un processo, biologicamente necessario, attraverso cui l'uomo interviene, con costanza e in maniera pianificata, sulla natura esterna, modificando direttamente una sciagurata condizione predeterminata. Si tratta, in fondo, di un processo che ha il vantaggio di saggiare ed esplorare la natura dell'uomo nella sua interezza, valicando così i limiti di una riflessione durata secoli e interamente articolatasi all'interno di un pensiero dualistico tendente a scindere in due l'essere umano.

particolare nell'antropologia filosofica di Gehlen, cfr. M. Marino, *Da Gehlen a Herder. Origine del linguaggio e ricezione di Herder nel pensiero antropologico tedesco*, il Mulino, Bologna 2008.

¹³ Di ciò si è occupato, tra gli altri, il biologo Adolf Portmann. Nelle ricerche in cui si dedica a comprendere i motivi di una prolungata e fragile giovinezza dell'uomo, con conseguente ritardo dello sviluppo, emerge il profilo di un neonato strutturalmente definito come "parto prematuro tipicizzato (o normalizzato)" che, attraverso una "primavera extrauterina", sviluppa lentamente una serie di processi vitali sotto la forte pressione di stimoli esterni. Per questo nodo fondamentale della riflessione portmanniana, cfr. A. Portmann, *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1956, pp. 68-80; Id., *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Benno Schwabe, Basel 1944. Per uno studio critico al riguardo, si consiglia J. Dewitte, *Animalité et humanité: une comparaison fondamentale. Sur la démarche d'Adolf Portmann*, in "Revue européenne des sciences sociales", Vol. 37, N. 115, 1999, pp. 9-31; si veda anche M.T. Pansera, *Natura e cultura in Arnold Gehlen*, cit., pp. 137-138.

¹⁴ A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., p. 75.

¹⁵ Ivi, p. 76.

Ne consegue, allora, che l'antropologia gehleniana, attraverso la riflessione circa il principio di azione, si oppone al dualismo cartesiano corpo-anima, ridefinendo la determinazione essenziale dell'uomo sulla base di un'unica nozione ricomprendente che si configura come fenomeno-chiave. Per chiarire questa idea di azione come tema-chiave dell'uomo e come processo biologicamente necessario, Gehlen ricorre principalmente ai lavori emersi nel circolo del medico Victor von Weizsäcker ad Heidelberg. In particolare, egli riprende il concetto weizsäckeriano di *Gestaltkreis* per sostenere l'idea di un agire umano inteso alla stregua di un atto unitario e circolare nel quale sono al lavoro allo stesso tempo componenti psichiche e motorie¹⁶. In tal guisa Gehlen espone l'esempio della chiave su una serratura, mediante il quale intende mettere tra parentesi l'intero dualismo di stampo cartesiano:

Se si prova una chiave su una serratura, si ha una serie di modificazioni oggettive che si svolgono al livello della chiave e della serratura, se in qualche modo la chiave entra e si deve ancora provare di qua e di là. Si ha quindi una serie di successi o insuccessi al livello delle cose, che però si vedono o odono o sentono - di cui quindi si ha un messaggio di ritorno -, che si percepiscono; e in conformità a questa percezione si modifica di nuovo la direzione di intervento dell'agire, si modificano i movimenti per tentativi, ed infine giunge al livello delle cose il successo, e la serratura scatta. Così il processo è circolare, cioè si può descrivere un tale processo come un unico processo circolare che però passa, attraversando componenti psichiche, cioè le percezioni, e componenti motorie, i movimenti corporei, nel livello delle cose e ne ritorna indietro [...]. L'azione stessa è quindi - oserei dire - un complesso movimento circolare che è regolato sulle cose del mondo esterno, e il comportamento si modifica secondo il messaggio di ritorno che annuncia il successo¹⁷.

La ripresa di Weizsäcker permette al filosofo di avvalorare la propria tesi e recepire l'azione come un unico e complesso processo che inizia dalle cose del mondo esterno e tocca insieme componenti psichiche e motorie, ossia percezioni e movimenti, per poi ritornare al livello fattuale delle cose. Si tratta, insomma, di un movimento circolare che, nella relazione dinamica tra esterno e interno, produce una trasformazione e modificazione di una condizione preconstituita e che, di conseguenza, designa essenzialmente la specificità dell'umano. Così, sotto questo punto di vista, con l'affermazione del concetto di azione come fenomeno unitario, Gehlen pretende di superare, una volta per tutte, in maniera inequivocabile il dualismo e la conseguente immagine di soggetto umano come scisso tra *res cogitans* e *res extensa*.

Se nell'antropologia cartesiana la descrizione dell'uomo appare legata necessariamente al riferimento particolare ad un corpo materiale e/o all'anima individuale, ad una sostanza estesa e/o ad una cogitativa, con Gehlen l'essere umano, anziché venire interpretato astrattamente come "questo corpo" o "questa anima", è piuttosto recepito, in modo affatto organico, quale *handelndes*

¹⁶ Per un confronto primordiale con il pensiero di Weizsäcker si veda precipuamente V. von Weizsäcker, *La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento* (1940), ed. it. a cura di P.A. Masullo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995. Per uno studio critico si prendano in considerazione C. Guareschi, *La verità della percezione nella morfologia di Weizsäcker*, in "Itinera", N. 4, 2012, pp. 323-332; S. Spinsanti, *Guarire tutto l'uomo. La medicina antropologica di Viktor von Weizsäcker*, Edizioni Paoline, Torino 1988.

¹⁷ A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., pp. 35-36.

Wesen (“essere agente”) che è allo stesso tempo unitariamente “corpo” e “anima”, movimento e percezione, particolare realtà bio-psichica «la cui esistenza dipende necessariamente dall'azione»¹⁸. Con ciò Gehlen mette in risalto l'unicità della specie umana, che consiste sostanzialmente nella capacità di trasformare qualsiasi condizione naturale precostituita, sgravandosi dal peso dell'immediatezza organica, costituendosi di fatto quale specie progettante che *si situa* nel mondo e che progetta, scrupolosamente, l'avvenire.

L'azione risulta allora come la modalità d'essere attraverso la quale l'organismo umano dà luogo, in modo continuo e pertinace, ad un rapporto di scambio con l'esterno, ottenendo il controllo sulle cose del mondo per poi introdurre in un elastico progetto di vita, creando progressivamente condizioni nuove e qualitativamente differenti. Da questo punto di vista, l'azione si configura come una sorta di categoria di posizionalità, l'impulso primordiale cosmogonico in virtù del quale l'uomo acquisisce una sua dinamica posizione.

Si può in ogni caso affermare quanto segue: l'uomo, posto come un animale di fronte alla natura grezza, sarebbe in tutte le situazioni incapace di vivere con la sua *physis* innata e la sua carenza di istinti. Queste carenze vengono però compensate attraverso la capacità, che sa rispondere alla più urgente necessità: modificare questa natura grezza, e in realtà qualsivoglia natura, in qualunque modo ciò possa essere fatto, in modo tale che essa possa divenire per lui utilizzabile per la vita¹⁹.

L'elaborazione della teoria dell'azione consente all'antropologia gehleniana di osservare e ripensare il comportamento dell'essere umano, nel suo aspetto più esclusivo, a partire da uno specifico modo di fare grazie al quale vengono messe in moto tutte quelle istanze e richieste necessarie che permettono di modificare una condizione originaria di *handicap*²⁰:

Senza un ambiente specifico della specie al quale fosse adattato, senza uno schema innato di movimento e comportamento (e ciò negli animali significa «istinto»), per carenza quindi di specifici organi e istinti, povero di sensi, privo di armi, nudo, embrionale nel suo *habitus*, istintivamente insicuro già per via del farsi sentire interiore dei suoi impulsi, egli è chiamato all'azione, alla modificazione intelligente di qualsivoglia condizione naturale incontrata²¹.

¹⁸ A. Gehlen, *L'uomo nell'era della tecnica* (1957), ed. it. a cura di M.T. Pansera, Armando Editore, Roma 2003, p. 33.

¹⁹ Ivi, p. 34.

²⁰ Preoccupandosi di distinguere il concetto di “comportamento” sviluppato da Scheler dal concetto di “azione” gehleniano, Rasini sottolinea quanto segue: «il comportamento – nelle sue variazioni graduali – riguarda qualunque vivente, dagli organismi unicellulari all'uomo; il principio d'azione è ritagliato invece sulle specificità dell'essere umano; rappresenta non la generale attività di rapporto dell'essere vivente con l'esterno, ma lo specifico modo di fare dell'uomo, che si distingue in modo essenziale da quello dell'animale (il quale, secondo il gergo di Gehlen, non è un essere agente). L'azione denota lo specifico comportamento che un ente carente, privato da madre natura di quei mezzi di difesa e di sostentamento di cui sono invece fornite le specie animali, si trova costretto ad adottare» (V. Rasini, *L'essere umano*, cit., p. 54).

²¹ A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., pp. 137-138.

La conclusione che possiamo trarre da quanto finora scritto è che la teoria antropologica di Gehlen si fonda, dopotutto, sull'esplicazione di una precisa separazione biologico-comportamentale tra la specie umana e quelle che, per convenzione, definiamo specie extraumane. A partire da detta separazione è possibile cogliere la specificità e la natura di un essere che deve fare i conti con stimoli, pulsioni, impulsi e pressioni provenienti dall'esterno. Perciò, l'azione emerge primariamente come una reazione ad una "sovrabbondanza pulsionale" (*Antriebsüberschuss*) che necessita di essere orientata e disciplinata. Questa reazione porta ad un vero e proprio "esonero" (*Entlastung*) dagli oneri elementari che, a sua volta, conduce da un lato alla conservazione della vita, dall'altro ad una intensificazione delle prestazioni motorie, sensorie e intellettuali umane²². Attraverso ciò, l'uomo genera comportamenti non dettati dalla pura necessità o da uno specifico stimolo innato, ma da una intenzione progettuale, *conducendo* la propria esistenza, superando le proprie deficienze costitutive e allontanandosi così gradualmente dalle costrizioni organiche a cui devono invece sottostare tutti gli altri animali – allontanandosi cioè dal dominio della pura necessità o altrimenti detto "stato di natura":

Sostengo apertamente una posizione che è il rovescio di quella del Settecento: è giunto il tempo per un anti-Rousseau, per una filosofia del pessimismo e dell'*esprit de sérieux*. «Ritornare alla Natura» significa per Rousseau: la cultura sfigura l'uomo; lo stato di natura lo rivela in piena ingenuità, giustizia e ispirazione. Contro Rousseau, e all'opposto di quanto egli afferma, ci appare oggi che lo stato di natura nell'uomo è il caos, la testa di Medusa al vedere la quale si è pietrificati²³.

Detto in altro modo, l'esonero è compreso da Gehlen in quanto imprescindibile risorsa comportamentale che offre all'uomo la possibilità di concretizzare la sua presa di distanza dal *questo* immediato (da un caotico e latamente minaccioso "stato di natura"). Tutto ciò si lega inescandibilmente all'affermazione di una distinzione sostanziale tra *Umwelt* e *Welt*, tra un ambiente esclusivo dell'animale, segnato da una sequela di condizionamenti biologici e rigidi limiti strutturali, e un mondo umano in evoluzione e, in certo senso, indefinito (o illimitato), cioè da

²² *Entlastung* è un concetto complesso che assume un significato capitale nell'antropologia filosofica gehleniana. Si tratta di una idea particolare che presenta in Gehlen numerosi aspetti e sfumature. La voce *Entlastung* è stata perlopiù tradotta in italiano con "esonero" e, più raramente, con "agevolazione" o "sgravio". Osservandone l'etimologia, constatiamo che essa deriva dal verbo composto *ent-lasten* (cioè "alleviare", "attenuare"), affine al verbo latino *ex-onerare* che ha il significato letterale di "alleggerire", "liberare da un peso (*onus*)", "esentare da un onere". Così, nella lingua tedesca la parola *Entlastung* viene pensata in contrapposizione a *Belastung*, cioè "peso", "carico", "fardello", ed è prevalentemente utilizzata in ambito giuridico e politico. Alla luce di questa premessa terminologica, possiamo affermare che *Entlastung* è un concetto pensato da Gehlen nel significato più ampio di *ent-lasten*, cioè nel senso di un "esonere da" (da un onere pressante, da un peso) che è allo stesso tempo un "esonere per" (per istituire e dare sviluppo ad una nuova condizione di possibilità). Con esso, il filosofo intende mettere in questione la relazione/opposizione tra la natura propriamente detta e l'uomo, interrogandosi circa il modo specifico con cui l'umano si relaziona distintamente al proprio corpo, all'ambito naturale in generale e al proprio mondo culturale. Per un accurato studio sopra i significati di *Entlastung* nel pensiero di Gehlen si rimanda a C. Thies, *Gehlen. Zur Einführung*, Junius, Dresden 2000, pp. 105-115; si veda altresì M. Lo Russo, *Azione, disbrigo, esonero. Gehlen e l'esperienza della vita*, in "Giornale Critico di Storia delle Idee", N. 12-13, 2015, pp. 245-262.

²³ A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., p. 91.

definire e progettare di continuo²⁴. La summenzionata distinzione ricalca la separazione operata da Plessner, e prima ancora da Scheler, tra un essere “chiuso”, vincolato allo stretto riferimento con il proprio ambiente, e uno “aperto al mondo” (*Weltoffen*), costitutivamente capace di comunicare con l'esterno per ampliare in maniera illimitata una dimensione culturale, evidentemente differente da quella naturale, che non conosce barriere.

Così, nel distinguere la *Umwelt* dalla *Welt*, e nel ridefinire di conseguenza l'uomo sulla base di un decisivo principio agente, Gehlen delinea una teoria antropologica avente in sé la pretesa di fondare una filosofia empirica che, rielaborando i risultati conseguiti e guadagnati dalle diverse discipline scientifiche, riconosce nella plasticità (*Plastizität*) l'irrinunciabile sorgente attraverso cui la specie umana riesce sempre a progredire, sopperendo alle proprie naturali carenze biologiche e formando (affermando) gradualmente il proprio posto nel mondo, adattandosi altresì alle più disparate condizioni atmosferiche e ambientali. L'essere agente si rivela, dunque, primariamente quale essere plastico. Le due definizioni non si contrappongono affatto, ma anzi vanno lette in modo unitario dal momento che ambedue permettono di descrivere la natura duttile dell'uomo. Ambedue, meglio, sono *la stessa cosa* poiché narrano della particolarità di un essere che si colloca sempre al di là di un ambiente irrigidito e ristretto, *aprendosi* all'esterno allo scopo di orientare e salvaguardare tutte quelle dinamiche simboliche che contribuiscono a formare e progettare il suo mondo culturale, la *zweite Natur*²⁵.

3. Conclusioni. Riflessioni sopra l'incompletezza umana

Con lo sviluppo di un pensiero che assume la teoria dell'azione come lo snodo fondamentale per potere erigere un'antropologia filosofica finalmente svuotata di ogni residuo metafisico, Gehlen ha di fatto tratteggiato una vera e propria linea di demarcazione che lo separa nettamente dall'antropologia cartesiana. Se quest'ultima, infatti, pone l'accento primariamente sull'eccezionale capacità del *cogito*, e quindi dell'uomo pensante, di pervenire alla certezza di sé e, avvalendosi di sofisticate dimostrazioni o prove razionali, persino di Dio, quella gehleniana all'opposto prende le mosse da un assunto che ritorna continuamente e che determina radicalmente la riflessione circa la natura umana. Questo assunto ci parla dell'incompletezza che abita, costantemente, l'essere umano, senza mai abbandonarlo.

²⁴ La parola *Umwelt* è, nella lingua tedesca, l'unione della particella *um*, che ha il significato di “intorno”, e della voce *Welt*, cioè “mondo”. Con ciò, dunque, si intende alla lettera il “mondo intorno”, il “mondo *circoscritto* che sta intorno” – nell'accezione odierna l'“ambiente”.

Per uno studio interessato ad esaminare la distinzione tra *Umwelt* e *Welt* elaborata presso gli studiosi dell'antropologia filosofica tedesca del Novecento, soprattutto a partire da un serrato e sempre più avvincente confronto con la *Theoretische Biologie* di Jakob von Uexküll, si veda V. Rasini, *L'essere umano*, cit., pp. 89 sgg.; cfr. altresì J. San Martín Sala, *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*, UNED, Madrid 2015, pp. 59 sgg.

²⁵ A proposito di “seconda natura”, scrive Gehlen: «Proprio nel luogo in cui per l'animale c'è “l'ambiente” sorge, nel caso dell'uomo, il *mondo culturale*, cioè quella parte della natura da lui dominata e trasformata in un complesso di ausili per la sua vita. Già per questo è radicalmente erroneo discorrere di un ambiente dell'uomo in senso biologicamente definito. Nell'uomo, alla non specializzazione della sua costituzione, corrisponde la sua apertura al mondo e, alla deficienza strumentale della sua *physis*, la “seconda natura” da lui stesso creata» (A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 65).

In altre parole, se con Descartes il soggetto umano si rivela, nella sua completezza, quale essere rappresentante che gode della facoltà di rappresentare perfettamente il reale, cogliendolo e comprendendolo appieno, con Gehlen l'uomo viene concepito anzitutto come un soggetto carente e incompleto che, proprio in virtù di suddetta incompletezza è tenuto ad *agire* (e reagire) continuamente sulla natura propriamente detta nel tentativo di pianificare e riporre il proprio posto nel mondo. In questa precipua tensione, in questo movimento di resistenza e opposizione, la specie umana guadagna uno spazio di convivenza nel quale abitare in quanto *handelndes Wesen* che partecipa di un progetto comune. Questo spazio, come l'uomo, si mostra incompleto poiché indeterminato e mai chiuso entro confini determinanti.

Ciò che l'uomo tende a realizzare con la sua azione è un tentativo di reazione ad una originaria condizione di incompletezza. Una incompletezza che, tuttavia, malgrado i diversi processi di esonero e tutte le più stupefacenti costruzioni tecniche, lo accompagna tacitamente durante tutto il suo cammino esistenziale. Essa ritorna come una costante e mette in moto l'uomo, ininterrottamente. La *Welt* appare così come il campo di battaglia nel quale viene rappresentata la contraddizione di un essere agente che, pur agendo e costruendo una propria dimora ove sentirsi al riparo (a casa), rimane in senso radicale incompleto, indeterminato, imperfetto e talvolta spaesato.

Gehlen prende così in considerazione una tesi, quella dell'incompletezza umana, in verità antica²⁶, estremizzandola e ponendola a fondamento di un discorso antropologico finalizzato a portare la questione sull'origine dell'uomo nell'ambito di ciò che è problematico. Qui l'incompletezza emerge non tanto come ciò che viene meno – e che perciò connota in senso negativo un'esistenza –, bensì come qualcosa che possiede un carattere positivo giacché motiva e spinge l'essere umano a cercare nuove risorse per dare luce ad un nuovo orizzonte esistenziale (e

²⁶ Già nel *Protagora* Platone, esponendo in maniera singolare il mito dei due fratelli titani Epimeteo e Prometeo (cfr. 320c-323c), tratteggia l'uomo come un essere deficitario e organicamente carente rispetto all'animale. Il mito narra di due fratelli incaricati dagli dèi di distribuire *con misura* e in modo opportuno le facoltà (forza, fecondità, dimensioni, velocità) a ciascuna specie animale creata. In questa distribuzione Epimeteo, sbagliando, favorisce nettamente gli animali, procurando loro tutto il necessario per sopravvivere al meglio (artigli, zanne, corna, pellicce, organi immediatamente funzionali ai loro bisogni), lasciando gli esseri umani disarmati, inermi, privi di difese e senza ordine (*ἀκόσμητον*). Così Prometeo, nel tentativo di rimediare all'errore del fratello, ruba il fuoco (*πυρρός*) a Efesto e la sapienza (*ἐντεχνος σοφία*) ad Atena, donandoli agli uomini. Da questo dono la specie umana ottiene principalmente l'articolazione del linguaggio e l'acquisizione di numerose tecniche fondamentali per la sopravvivenza. La narrazione mitologica prosegue, poi, con il successivo intervento di Zeus che, comprendendo il pericolo di una possibile estinzione del genere umano – agli uomini, infatti, manca ancora l'arte politica, senza la quale essi non sono in grado di convivere in armonia e di difendersi all'unisono dagli attacchi esterni –, invia il suo messaggero, Ermes, sulla terra al fine di distribuire a tutti gli uomini *δαίδω*s e *δίκη*, in modo tale che essi possano finalmente ottenere la *πολιτική τέχνη*, risorsa imprescindibile per la conservazione e lo sviluppo della propria specie. Cfr. Platone, *Protagora*, ed. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001.

Sull'analisi e interpretazione del mito di Prometeo in Platone la letteratura critica è abbondante. Al riguardo, si consiglia la lettura di M. Vegetti, *Protagora, autore della Repubblica? (ovvero il «mito» del Protagora nel suo contesto)*, in G. Casertano (a cura di), *Il «Protagora» di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2004, pp. 145-158; si veda altresì G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Laterza, Roma-Bari 1971, pp. 13-25.

È interessante notare che l'antropologia di Gehlen finisce per descrivere l'essere agente come una sorta di “novello Prometeo”, chiamato a sacrificarsi e mettere a repentaglio se stesso al fine di dare origine a nuove, e più nobili, condizioni esistenziali: «Come Prometeo, [l'uomo, l'essere agente] è obbligato a dirigersi su ciò che è lontano, su ciò che non è presente nello spazio e nel tempo; vive – a differenza dell'animale – per il futuro e non nel presente. Questa determinazione è propria della condizione di un'esistenza caratterizzata dall'agire, e quanto nell'uomo è in senso autentico umana consapevolezza va compreso a partire di qui» (A. Gehlen, *L'uomo*, cit., p. 59).

per arricchirlo). La costituzione – o la produzione – di questo orizzonte non implica, in un certo senso, un passaggio diretto alla completezza. Il fatto che l'uomo superi le proprie deficienze costitutive e produca da sé una nuova realtà non significa che egli si determini e si “completi” una volta per tutte. L'uomo, al contrario, rimane sempre un essere plastico e in via di sviluppo, e dunque incompleto; la sua *Welt* rimane essa stessa incompleta, sempre aperta e proiettata all'innovazione. Tutto ciò, paradossalmente, assume persino un significato profondamente critico. Poiché, difatti, è un essere plastico e aperto, l'uomo rimane esposto ininterrottamente finanche ai rischi, ai contraccolpi e alle provocazioni di un mondo e di una società, quella culturale, che cambia di continuo e che evolve troppo in fretta, scaraventandolo in una drammatica condizione di insicurezza e disagio²⁷. Se da un lato la *Welt-offenheit* è pensata come la caratteristica essenziale che permette all'uomo di oltrepassare i vincoli e le barriere della natura organica, dall'altro invece detta apertura si rivela in tutta la sua drammaticità come qualcosa che rischia di soffocare l'umano. Il crescente sviluppo della tecnica, l'emancipazione dalla vita organica, l'utilizzo di fonti di energia non rinnovabili (come il carbone, il gas, il petrolio, il plutonio o l'uranio), il repentino sviluppo delle innovazioni tecnologiche costringono, di fatto e in senso lato, le società umane a dipanare un nuovo campo di dubbi e domande, a ricercare quindi nuove possibili risposte e soluzioni. L'azione, dunque, così come da Gehlen interpretata, fa dell'uomo un soggetto arrischiante, il più arrischiante, illimitatamente esposto al mondo, al *regnum* del possibile, e per questo intimamente toccato e turbato da tutti i possibili scenari pericolosi, taluni già spalancatisi da tempo, che possono ogni volta aprirsi e manifestarsi a causa di una totale esposizione al mondo.

Tenendo in forte considerazione quanto sopra scritto, è possibile a mio avviso leggere tutta l'antropologia gehleniana in senso teatrale come una messa in scena della paradossale contraddizione che velatamente si annida tra le trame del concetto di azione: ciò che ha in sé il potere di salvare ed elevare l'uomo, possiede al tempo stesso la possibilità di affogarlo e farlo precipitare nell'abisso. Questa contraddizione – questionata, estremizzata, radicalizzata, esaltata – si rivela in primo luogo nella forma dell'imperfezione. Ad emergere, dunque, nel *coup de théâtre* ideato dal filosofo tedesco è un essere vivente che è niente affatto perfetto e che, anzi, fa dell'imperfezione il tratto più esclusivo della propria singolarità. Il punto di svolta paradossale dell'antropologia di Gehlen consiste proprio in questo: se l'uomo è la più esclusiva tra le creature della natura, quella diversa e anomala, se egli è ovvero un progetto alquanto particolare, essenzialmente lo deve al semplice fatto che è imperfetto. La sua incompletezza è perciò il segno tangibile della sua imperfezione. Non c'è altro essere più imperfetto; non c'è altra natura più incompleta. Detto diversamente: l'uomo è essere agente. E lo è radicalmente perché, a differenza

²⁷ A parlare esplicitamente di “disagio” nell'età contemporanea è lo stesso Gehlen. A fondamento di esso sta l'incapacità da parte dell'umano di relazionarsi con le profondissime trasformazioni portate dalle innovazioni tecnologiche. Questa incapacità conduce ad una vera e propria «paura della tecnica» (A. Gehlen, *Prospettive antropologiche*, cit., p. 141) che alimenta una sempre più preoccupante condizione di inquietudine e spaesatezza presso gli uomini. Ciononostante, Gehlen non appare affatto pessimista. Egli, viceversa, parla chiaramente di un possibile prossimo superamento dello stato di disagio, riproponendo e revisionando il plurisecolare concetto di “ascesi” a partire da un nuovo modo di ripensare la relazione uomo-tecnica/tecnologia. Al riguardo, per un accurato esame critico cfr. A. Tramontana, *Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*, in “Im@go. A Journal of the Social Imaginary”, Vol. 7, 2016, pp. 140-167; si veda altresì M.T. Pansera, *L'uomo e i sentieri della tecnica*. Heidegger, Gehlen, Marcuse, Armando Editore, Roma 1998, pp. 110 sgg.

degli altri viventi, fin dalla sua comparsa sulla terra è un insieme unitario, un groviglio articolato di debolezze e imperfezioni e, molto di più, di restrizioni e libertà. È questa la sua natura, la sua infinita miseria e ricchezza. Questa è, infine, la specificità con la quale egli deve sempre imparare a relazionarsi e convivere nel tentativo di confrontarsi autenticamente con le straordinarie grandezze e le nuove minacce emergenti da una illimitata esposizione mondiale.

Bibliografia / References

- Bruning W., *Philosophische Anthropologie*, Klett, Stuttgart, 1960.
- Bucchi E., *L'antropologia di Arnold Gehlen*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", Vol. 71, N. 1, 1979, pp. 143-175.
- Cambiano G., *Platone e le tecniche*, Laterza, Roma-Bari 1971.
- Cartesio R., *Opere filosofiche. Vol. 3*, ed. it. a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Coreth E., *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, Tyrolia, Innsbruck 1976.
- Cusinato G., *La totalità incompiuta. Antropologia filosofica e ontologia della persona*, Franco Angeli, Milano 2008.
- D'Anna V., *L'uomo fra natura e cultura. Arnold Gehlen e il moderno*, CLUEB, Bologna 2001.
- Dewitte J., *Animalité et humanité: une comparaison fondamentale. Sur la démarche d'Adolf Portmann*, in "Revue européenne des sciences sociales", Vol. 37, N. 115, 1999, pp. 9-31.
- Fadini U., *Antropologia filosofica*, in P. Rossi (a cura di), *La filosofia. Vol. 1*, UTET, Torino 1995, pp. 499-520.
- , *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Franco Angeli, Milano 1988.
- Gehlen A., *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1961; ed. it. a cura di V. Rasini, *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé*, il Mulino, Bologna 2005.
- , *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1940; trad. it. di C. Mainoldi, *L'uomo. La sua natura, il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.
- , *Die Seele im technischen Zeitalter*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1957; ed. it. a cura di M.T. Pansera, *L'uomo nell'era della tecnica*, Armando Editore, Roma 2003.
- , *Urmensch und Spätkultur*, Athenäum Verlag, Bonn 1956; trad. it. di E. Tetamo, *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, il Saggiatore, Milano 1994.
- Guareschi C., *La verità della percezione nella morfologia di Weizsäcker*, in "Itinera", N. 4, 2012, pp. 323-332.
- Herder J.G., *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, ed. it. a cura di V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1992.
- , *Saggio sull'origine del linguaggio*, ed. it. a cura di A.P. Amicone, Pratiche, Parma 1996.
- Landmann M., *Philosophische Anthropologie*, de Gruyter, Berlin 1955.
- Lo Russo M., *Azione, disbrigo, esonero. Gehlen e l'esperienza della vita*, in "Giornale Critico di Storia delle Idee", N. 12-13, 2015, pp. 245-262.
- Lombo J.Á., *El hombre entre la biología y la técnica. El proyecto antropológico de Arnold Gehlen*, in "Anuario Filosófico", Vol. 42, N. 2, 2008, pp. 363-381.
- Marino M., *Da Gehlen a Herder. Origine del linguaggio e ricezione di Herder nel pensiero antropologico tedesco*, il Mulino, Bologna 2008.
- Martinelli R., *Uomo, natura, mondo. Il problema antropologico in filosofia*, il Mulino, Bologna 2004.

- Mori G., *Cartesio*, Carocci, Roma 2010.
- Nietzsche F., *Opere*, trad. it. di F. Masini, Adelphi, Milano 1972.
- Pansera M.T., *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Bruno Mondadori, Milano 2001.
- (a cura di), *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, Mimesis, Milano 2005.
- , *L'uomo e i sentieri della tecnica. Heidegger, Gehlen, Marcuse*, Armando Editore, Roma 1998.
- , *L'uomo progetto particolare della natura. L'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*, Studium, Roma 1991.
- , *La specificità dell'umano. Percorsi di antropologia filosofica*, Inschibboleth, Roma 2019.
- , *Natura e cultura in Arnold Gehlen*, in "B@belonline. Rivista online di Filosofia", Vol. 5, 2008, pp. 129-146.
- Platone, *Protagora*, ed. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2001.
- Plessner H., *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, ed. it. a cura di V. Rasini, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- Portmann A., *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Benno Schwabe, Basel 1944.
- , *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1956.
- Rasini V., *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica contemporanea*, Carocci, Roma 2008.
- , *Natura e artificio. Un confronto tra Scheler, Plessner e Gehlen*, in "La società degli individui", Vol. 28, N. 1, 2007, pp. 67-78.
- Rehberg K.S., *Arnold Gehlen's elementary anthropology. An introduction*, in A. Gehlen, *Man: His nature and place in the world*, trans. by C. McMillan and K. Pillemer, Columbia University Press, New York 1988, pp. 9-36.
- Rodano P., *L'irrequieta certezza. Saggio su Cartesio*, Bibliopolis, Napoli 1995.
- San Martín Sala J., *Antropología filosófica II. Vida humana, persona y cultura*, UNED, Madrid 2015.
- Spinsanti S., *Guarire tutto l'uomo. La medicina antropologica di Viktor von Weizsäcker*, Edizioni Paoline, Torino 1988.
- Sobrevilla D., *El retorno de la antropología filosófica*, in "Diánoia", Vol. 51, N. 56, 2006, pp. 95-124.
- Tedesco S., *Forme viventi. Antropologia ed estetica dell'espressione*, Mimesis, Milano 2008.
- Tramontana A., *Oggetti e disagio moderno della tecnica nell'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*, in "Im@go. A Journal of the Social Imaginary", Vol. 7, 2016, pp. 140-167.
- Thies C., *Gehlen. Zur Einführung*, Junius, Hamburg 2000.
- Vegetti M., *Protagora, autore della Repubblica? (ovvero il «mito» del Protagora nel suo contesto)*, in G. Casertano (a cura di), *Il «Protagora» di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli 2004, pp. 145-158.
- Vigna C. (a cura di), *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2003.
- Weizsäcker V. von, *La struttura ciclomorfa. Teoria dell'unità di percezione e movimento*, ed. it. a cura di P.A. Masullo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1995.
- Wieland R. (hrsg. von), *Philosophische Anthropologie der Moderne*, Athäneum, Weinheim 1995.

Croce e Capitini
La storia tra il tempo e l'assoluto
Croce and Capitini:
the story between time and the absolute

Francesco Postorino

Abstract

Vorrei provare a far convergere, in questo saggio, la filosofia dell'immanentismo sostenuta da Benedetto Croce con il pensiero di Aldo Capitini. Nonostante le nette differenze, i due filosofi non perdono il contatto né con la storia né con l'eterno. Croce intende guadagnare l'immanenza a scapito della metafisica, ma non riesce a liberarsi dagli a priori; Capitini cerca di muoversi nel sentiero elusivo del *Sollen*, ma è troppo influenzato dallo storicismo metodologico di Croce.

Parole chiave: fede, storicismo, *Sollen*, tempo, negativo

I'd like to try to make convergences, in this essay, the philosophy of immanentism supported by Benedetto Croce with the thought of Aldo Capitini. Despite the differences, the two philosophers do not lose contact with history or with the eternal. Croce intends to gain immanence at the expense of metaphysics, but he cannot get rid of the a priori; Capitini tries to move in the elusive *Sollen* path, but is too influenced by Croce's methodological historicism.

Keywords: faith, historicism, *Sollen*, time, negative

Francesco Postorino is Ph.D. in Philosophy at the University of Messina. He has deepened his research about neo-idealism and European liberal socialism at the University of the Sorbonne. Currently his main interest is the relation between personalism, existentialism, nihilism, transcendence and Christian thought. He collaborates with some national and international scientific journals, and writes in the Italian weekly "L'Espresso". He has published so far: *Carlo Antoni. Un filosofo liberista*, preface of Serge Audier (Rubbettino, 2016); *Croce e l'ansia di un'altra città*, pref. of Raimondo Cubeddu (Mimesis, 2017); *L'altro Croce. Un dialogo con i suoi interpreti* (Mimesis, 2018). Moreover, he has edited and translated the work of Serge Audier *Le socialisme libéral* (Mimesis, 2017); and has edited the work of Guido de Ruggiero, *Il ritorno alla ragione* (Rubbettino, 2018).

Introduzione

Vi sono diversi elementi che inducono a considerare la filosofia di Benedetto Croce simmetricamente antiteca a quella di Aldo Capitini¹. Non mancano, però, affinità fra i due esponenti del neoidealismo italiano.

Capitini, infatti, oltre ad aver sempre riconosciuto nell'autore della *Storia d'Europa* il principale punto di riferimento dell'antifascismo, vede sia in lui sia in Gentile coloro che addirittura avrebbero realizzato l'ultima tappa teoretica del pensiero vincendo una volta per tutte l'ostacolo della trascendenza; Croce, dal canto suo, stima il rigore morale del giovane studioso perugino e invita Laterza a pubblicare il suo primo libro *Elementi di un'esperienza religiosa*². Ma se prestiamo fede al giudizio corrente non sarebbe possibile accostarli, dato che le loro *Weltanschauungen* non sono per l'appunto conciliabili.

L'intento di questo lavoro è provare a ridurre la grande distanza teoretica che li separa, in quanto si ritiene che lo storicismo crociano non riesce ad emanciparsi dal *Sollen*, e il sovrasensibile di Capitini, con qualche difficoltà ermeneutica, non smette di interloquire con il suolo dell'immanenza.

Il Sollen di Croce

La religione della libertà, il nesso dei distinti, l'identificazione tra il concetto puro e il giudizio storico di ascendenza kantiana, la teoria della «volizione universale» approfondita in *Filosofia della pratica* del 1909, la natura intrinseca di quegli opposti che dovrebbero animare il meccanismo dialettico e l'affermazione delle «opere» costituiscono, com'è noto, la replica immanentistica di Croce al pericolo di Dio, dell'essenza e della metafisica.

Egli, a parte qualche suggestione maturata durante il periodo adolescenziale e poi intorno ai trent'anni³, ha sempre sfidato la trascendenza. Il suo pensiero sistematico, ufficializzato tra la fine dell'ottocento e inizio novecento, emerge in esplicita contrapposizione al razionalismo astratto, al positivismo, al rigido hegelismo e al marxismo. In queste correnti, Croce scorge un residuo trascendentale, il rischio di consolidare la separazione tra il momento vivo dell'esperienza storica e

¹ In Croce, infatti, si accentuano i caratteri dell'immanenza, dell'accadimento, della libertà «metapolitica» e della peculiare riabilitazione della formula hegeliana secondo cui il «razionale è reale e il reale è razionale»; in Capitini, al contrario, viene premiata con linguaggio inedito la dimensione del sovrasensibile: la compresenza, l'apertura, l'aggiunta, l'Uno-tutti, la persuasione e l'omnicrazia. Lo storicismo di Croce si rivelerebbe pertanto incompatibile con l'approccio «religioso», coltivato dal teorico della nonviolenza.

² Capitini è del parere che «il Croce apprezzasse negli *Elementi* oltre quella certa vivezza di idee e giovinezza di stile (non dimentichiamo mai che il Croce era anche un grande letterato), la fede nei valori, l'impeto sereno di uno che attesta, quel sano equilibrio tra le riflessioni e la prontezza all'azione, quella libertà che parlava, che convocava, che stimolava», A. Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, Cèlèbes, Trapani 1966, p. 76.

³ In un piccolo saggio del '45, scrive che anche lui ha cercato di contrastare il trascendente soffrendo «crisi necessarie»; quando, ad esempio, tra l'adolescenza e la prima giovinezza è venuta meno «la vecchia fede» cattolica, e quando verso i trent'anni si occupava della dottrina di Marx e quindi di un «trascendente laico e terreno», in B. Croce, *Agli amici che cercano il «trascendente»*, in Id., *Etica e Politica*, Laterza, Bari 1967, pp. 378-384.

l'immagine elusiva del dover essere. Più in generale, il suo obiettivo è risolvere ogni impulso religioso e dogmatico in nome dell'immanenza, la quale si traduce nell'incontro storicamente inesauribile tra l'universale e il particolare, tra le quattro categorie e le opere adempiute. L'opera dovrebbe rappresentare il volto nitido dell'accadimento. Solo quest'ultimo, per Croce, è degno del titolo di storia. Non è storia «quel che si sente» o l'umanità nel suo tratto intrinseco⁴.

Il punto da capire è se davvero Croce sia riuscito a svincolarsi dalla metafisica e dall'ombra del *Sollen*. A nostro avviso, il suo indirizzo filosofico (condizionato) non riesce ad eliminare l'atto di fede (condizione). La sua fede è contenuta in una proposizione che non può piegarsi al tempo e allo spazio: «la vita e la realtà è storia e nient'altro che storia»⁵. Questo imperativo, molto distante, ad esempio, da quello adottato consapevolmente dal suo critico Calogero⁶, non sfugge a Dio, e in quanto tale anticipa l'ora dell'accadimento.

Non è un caso che Croce impieghi l'espressione ambigua «religione della libertà» per indicare la «verità» della storia. Se il Dio del cattolicesimo tradizionale, il marxismo del suo maestro Labriola, il noumeno kantiano o il giusnaturalismo moderno non fanno breccia nel suo cuore, ciò non significa che il filosofo storicista rinunci al *Sollen tout court*. La sua fede è la storia intrisa di Libertà, quella che Salvemini definisce provocatoriamente «la Libertà e nient'altro»⁷. Essa andrebbe scritta al maiuscolo ed è «senz'altra determinazione»⁸ proprio in quanto si rivolge all'«eterno»⁹.

Ora, la Libertà dell'eterno può anche identificarsi di volta in volta con l'opera dello spirito e quindi sciogliere ogni vizio astratto, e tuttavia non riesce a rimuovere l'inizio assoluto, il *sentire* «che dà quel che nessun discorso può dare (per il credente)»¹⁰, e che al fine di garantire l'eterno, cioè l'inevitabilità dell'immanente, deve pur sempre abitare nei luoghi del sovrasensibile. Il presupposto di Croce, pertanto, non confluisce nel tempo della storia. La storia effettuale, dove «le cose non vanno secondo gli ideali di un astratto matematico o di un moralista»¹¹, ancora non è. Il suo impulso religioso, che Vico chiamerebbe l'«inopia» della mente, precede le sfere categoriali che delimitano lo spazio del reale e non tocca l'accadimento.

⁴ B. Croce, *Quel che si fa e quel che si sente. Storia e poesia*, in Id., *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari 1963, pp. 133-137.

⁵ B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, a cura di Maria Conforti, Bibliopolis, Napoli 2002, p. 59.

⁶ Per Calogero, la «volontà d'intendere» è una verità assoluta che neppure il diretto interlocutore potrebbe smentire; ed è un *a priori*, ovvero la condizione trascendentale e a-temporale di un qualunque logos che l'«io» e il «tu» adotterebbero nel loro reciproco atto di comunicazione, G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, Ed. di Comunità, Milano 1969.

⁷ B. Croce, *Una nuova conversazione col prof. Salvemini*, in Id., *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, vol. II, Laterza, Bari 1963, pp. 343-346.

⁸ B. Croce, *Storia d'Europa nel secolo decimonono*, a cura di G. Galasso, Adelphi, Milano 2007, p. 21.

⁹ *Ivi*, p. 434.

¹⁰ G. Sartori, *Studi crociani. Croce etico-politico e filosofo della libertà*, vol. II, Il Mulino, Bologna 1997, p. 125.

¹¹ H. G. Gadamer, *La dialettica di Hegel*, Marietti Ed., Torino 1973, p. 61.

In piena maturità definisce la sua filosofia: «storicismo assoluto»¹². Eppure, un immanentismo coerente e puro consumerebbe ogni cosa, persino il principio che lo sancisce; di qui la sua evidente aporia: tutto è storia, tranne la parentesi propedeutica (atto di fede) all'unica verità riconosciuta.

Il «dover essere» crociano, come sappiamo, vuole respingere ogni trascendenza collocata al di fuori della storia e sigillare l'«essere» del *qui-e-ora*. Ma il suo *Sollen* rimane tale e non può laicizzarsi, altrimenti danneggerebbe l'essenza del suo contenuto. Croce, del resto, non si limita ad *accadere* in un divenire manovrato ad esempio dal Sì nichilista dell'*Übermensch* o del «fanciullo innocente»¹³, ma esprime un *a priori* che non ammette *a priori*.

Il «necessario»¹⁴ non collima con il «finito» perché se quest'ultimo può assumere il carattere della necessità, dell'incontrovertibile o dell'«ideale»¹⁵, l'inizio assoluto non può trasmutarsi in contingenza, in *Sein*, e andare incontro a un fisiologico, pur ineluttabile, mutamento. Croce, dunque, non storicizza – perché non potrebbe – il suo principio e in modo involontario corrobora la tensione radicale tra il «prima» e la storia.

Il Sollen di Capitini

Diversi interpreti vedono in Capitini un «tipo curioso»¹⁶ che, con il suo stile anomalo, albergherebbe nell'astratto¹⁷. Egli, invece, avvia la sua riflessione dopo aver recepito i contributi più importanti della lezione neoidealista: la conquista del senso storico e la spiritualizzazione dell'io. Il dualismo platonico, la falsa tensione sperimentata nella notte medievale e l'«umanismo» interpretato come una visione diretta a conquistare «il di fuori» cedono finalmente il posto a una concreta spiritualità. Ma Capitini va oltre! Non può accettare la filosofia dello storicismo assoluto,

¹² B. Croce, *Il concetto della filosofia come storicismo assoluto*, in Id., *Il carattere della filosofia moderna*, cit., pp. 1-23.

¹³ Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 2005, pp. 23-25.

¹⁴ Ludovico Geymonat scrive che l'atto dogmatico (il «necessario») è insopprimibile per natura ed è indispensabile preservarlo «per lo sviluppo di una qualunque esigenza critica», L. Geymonat, *Neo-illuminismo e metafisica immanentistica*, in «Atti del XVI Congresso Nazionale di filosofia promosso dalla Società filosofica italiana. Il problema della filosofia oggi», Bocca, Milano 1953, p. 566.

¹⁵ G.W.F. Hegel, *Scienza della logica*, 1 vol., tr. di A. Moni, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 159.

¹⁶ Guido Calogero definisce il suo grande amico Capitini proprio «un tipo curioso», il quale «venuto su dal popolo, era riuscito a prendere la licenza liceale soltanto tardi, e quando già si guadagnava la vita col suo lavoro. Vinto il concorso per entrare alla Scuola Normale di Pisa, aveva potuto laurearsi in lettere in quella università, e della Normale era divenuto segretario [...] Ma a un certo punto era stato messo al bivio tra il conservare il posto iscrivendosi al partito fascista e il rifiutare l'una e l'altra cosa tornando ad affrontare la miseria a casa propria: e aveva scelto questa seconda via», G. Calogero, *Un educatore politico: Aldo Capitini*, in *Difesa del liberalsocialismo. Con alcuni scritti inediti*, Atlantica, Roma 1945, p. 113.

¹⁷ Mario Martini sostiene che l'intellettuale perugino «non è un visionario per almeno due motivi: perché parte da un'analisi storica e culturale molto perspicua e precisa e perché si preoccupa di cercare e definire i modi, le vie da percorrere per superare lo stato attuale», M. Martini, *I limiti della democrazia e l'aggiunta religiosa all'opposizione in Aldo Capitini*, in *Aldo Capitini tra socialismo e liberalismo*, a cura di Gian Biagio Furiozzi, FrancoAngeli, Milano 2001, p. 103.

quella cornice spirituale che ospita «in modo descrittivo» le quattro categorie universali¹⁸. Pretende che la storia incarni i diritti della tensione, che si possa «dualizzare internamente l'immanenza»¹⁹ in modo che il punto più avanzato dell'accadimento venga sostituito con i contenuti della «compresenza».

Lo storicismo gnoseologico, per Capitini, è la base da cui ripartire per vivificare l'ansia di un nuovo incontro tra l'eterno e il tempo²⁰. L'immanente, quindi, non può spegnere la speranza di una «seconda vita» che si nutre di persuasione, di nonmenzogna, di aggiunte introdotte con afflato religioso entro lo spazio omnicratico dell'Uno-tutti.

Egli respinge la trascendenza, e più in generale ogni approccio dualista, ma la sua immanenza non è equiparabile a quella del puro immanentismo di Croce. La «seconda vita» non è in sintonia con la tensione (crociana) fra conoscenza e azione. Non è un piccolo brivido che si accende entro le dinamiche della «prima vita», ma il *sentire*, l'atto di fede che in questo caso rifiuta la narrazione del *qui* e non rinuncia al volto problematico del *Sollen*. Il punto è controverso perché la «seconda vita», in Capitini, non può considerarsi parallela alla «prima» per i motivi già accennati, eppure rimane tale (seconda) e costituisce una «metafisica pratica»²¹ da inserire nell'istante dell'accadimento.

La fede capitiniana, riluttante alla «vita per la vita»²², è un inizio assoluto che, a differenza di quello crociano, prova a conciliarsi con il suo contenuto. Se Croce sostiene che la storia sia tutto, e così riabilita l'immagine del *Sollen* in quanto il suo principio normativo non può rientrare nel divenire rivendicato, la *Bildung* del filosofo più giovane è la storia del «tu devi»²³, quella che preannuncia la nascita di una nuova struttura.

Rimane il problema di una trascendenza intrappolata nel sentiero dell'immanenza. L'allievo di Gentile, infatti, non intende riaprire un dualismo irrisolvibile tra il *Sollen* e il *Sein*, perché sposa formalmente l'impostazione crociana anche se cerca di recuperare l'impronta del tu devi entro le maglie della «prima vita». Scoglie gli *a priori* nel mare dell'immanenza, tranne quell'imperativo che dovrebbe archiviare la storia giunta sin qui e illuminare i propositi della «realtà liberata». Il suo *Sollen* è quel «prima» (fede) che vuole diventare il «dopo» («seconda vita») nell'unico spazio condiviso dai soggetti venuti alla Terra. Si tratta di una «religione aperta» che non disprezza il luogo o la forma della «prima vita», ma solo la trama peculiare in essa contenuta che consente al «pesce grande» di divorare il «pesce piccolo»²⁴.

¹⁸ A. Capitini, *Saggio sul soggetto della storia*, in Id., *Scritti filosofici e religiosi*, a cura di M. Martini, Fondazione Centro Studi A. Capitini, Perugia 1998, pp. 226-227.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ A. Capitini, *Elementi di un'esperienza religiosa*, Laterza, Bari 1947, p. 46.

²¹ F. Truini, *Aldo Capitini. Le radici della nonviolenza*, Il Margine, Trento 2011, pp. 175-177.

²² A. Capitini, *L'educazione è aperta. Antologia degli scritti pedagogici*, a cura di Gabriella Falcicchio, Levante Ed., Bari 2008, p. 97.

²³ Si sofferma su questo punto Matteo Soccio nella sua introduzione alle *Lettere familiari*, A. Capitini, *Lettere familiari 1908-1968*, a cura di Matteo Soccio, Carocci, Roma 2012.

²⁴ A. Capitini, *Il potere di tutti*, introd. di N. Bobbio, pref. di Pietro Pinna, Guerra Ed., Perugia 1999, p. 106.

L'opera, il negativo e la «prima vita»

La dialettica di Croce consolida il distacco tra il suo inizio assoluto a-temporale e le dinamiche della storia. Il quadro circolare dei distinti, com'è noto, ospita una dialettica degli opposti che suona la vittoria eterna del positivo ai danni del negativo²⁵ e del tempo²⁶. Il male, per Croce, è segno di impotenza, di un travaglio interiore che fa fatica ad evolversi; i «vorrei» del quotidiano, ad esempio, costituiscono quel negativo puntualmente respinto dalla storia che accade²⁷. L'accadimento è il prodotto spirituale di una sintesi a priori coltivata da tutti coloro che realizzano un atto di «volizione individuale», ed esso non può mostrare il non-essere in quanto simboleggia il «positivo» insito nel cuore e nella mente dell'uomo. In altri termini, il male, al pari del «sentimento» o dello «pseudoconcetto» formulato da Croce nella *Logica* del 1909, «è» e «non è». Nel primo caso, accade nell'intervallo sospeso tra l'inizio assoluto (*Sollen*) e la «prima vita» (*Sein*)²⁸; nel secondo, il male non può abitare il momento dell'accadimento, dominato dal «ruolo sovra-personale» dell'opera²⁹. Anche quando Croce delinea i motivi della «decadenza» nella *Storia d'Europa*, oppure quando compone *La fine della civiltà* e *L'Anticristo che è in noi* all'indomani del secondo conflitto mondiale, non intende guastare la sua religione (condizione) e il suo nucleo filosofico (condizionato): la storia, infatti, si determina grazie ai nuovi accadimenti i quali, con sorpresa, continuano a ignorare la sostanza del negativo.

L'opera è un atto di sintesi che vuole spezzare, per adottare un'espressione di Husserl, l'«inizio precategoriale», ma non riesce a toccare l'intrinseco della storia perché è il risultato di una intima consapevolezza che investe soltanto l'io dell'individuo; quest'ultimo non è un reale, né una sostanza e neppure una «monade» leibniziana, ma un insieme di «abiti» che deve «lavorare per

²⁵ B. Croce, *Filosofia della pratica. Economica ed etica*, a cura di Maurizio Tarantino, Bibliopolis, Napoli 1996, pp. 178-179.

²⁶ Gennaro Sasso sostiene che in Croce vi sia «la certezza che il positivo» non può mai «subire, dal negativo, la sconfitta e la confutazione, perché questa è la legge eterna dello spirito e non c'è "tempo" che possa infrangerla», G. Sasso, *Calogero e Croce, La libertà, le libertà. La giustizia*, in Id., *Filosofia e idealismo. De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, vol. III, Bibliopolis, Napoli 1997, p. 386. Giuseppe Galasso, sugli stessi argomenti, osserva che anche durante gli anni della rivisitazione del suo originario nucleo sistematico, la sua visione speculativa «restava ancora alla ferma convinzione che il positivo della storia, del mondo, dell'uomo, della vita era destinato a prevalere sempre sul negativo, anche se, per prevalere, doveva attraverso quel negativo passare e contraddirsi», G. Galasso, *Croce e lo spirito del suo tempo*, Laterza, Roma-Bari 2002, p. 413.

²⁷ Enzo Paci riconosce, al contrario, che «esiste una sfera dello spirito, una zona dell'essere che non è pensabile nella compiutezza di una forma, [...] un momento che, appunto perché negativo, può permettere l'incessante movimento creatore della vita spirituale, per cui, dall'equivocità dell'esistenza, rifulgono continuamente la completezza dell'arte, l'assolutezza del pensiero filosofico, la concretezza dell'azione, la santità della vita morale», E. Paci, *Esistenzialismo e storicismo*, Mondadori, Milano 1950, pp. 44-45. Per un approfondimento si rinvia a P. Colonnello, *Esistenza*, in *Lessico Crociano*, a cura di Rosalia Peluso, La Scuola di Pitagora Ed., Napoli 2016, pp. 219-232.

²⁸ Va da sé che per il filosofo storicista non esiste una «prima» o una «seconda vita», ma un'unica storia, che rinasce con ritmo circolare mediante il continuo compimento delle opere dello spirito. Questa espressione («prima vita»), tuttavia, dovrebbe consentirci di sviluppare con più facilità il confronto teoretico fra Croce e Capitini.

²⁹ L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Mursia, Milano 2001, p. 209.

Tutto»³⁰, e cioè per la prima vita che travalica la semplice volontà del singolo. Anche l'opera di Croce, al confine tra la svalutazione hegeliana della volontà individuale e l'«istante» dal respiro Kierkegaardiano, anziché rappresentare «l'unico luogo dell'immortalità»³¹, si rivela una decisione storica e non-storica. «Storica» perché fuori dalla storia non vi è nulla; «non-storica» in quanto l'accadere di un'opera non coincide con l'accadimento finale o «cosmico», insomma con quella volontà superiore che riunisce le molteplici azioni-opere giustificando un incontro «senza residui»³² tra il reale e il razionale.

Tutte le opere sono buone³³, perciò l'accadimento divino non può che registrare l'autenticità del «positivo»³⁴. Nondimeno, la prima vita si distrae spesso dal nesso dei distinti e dalle categorie pensate *a priori* da Croce. Non è necessario rievocare, in proposito, il teatro di *Auschwitz* o la triste profezia del *Gott ist tot* al fine di riscontrarne il parallelismo, ma è sufficiente considerare la lenta crocifissione degli «ultimi», cioè quell'istante che brucia lo sguardo dialettico e che si consuma in ogni epoca, le cui vittime a volte non hanno né tempo né possibilità per realizzare l'atto estetico, utile o etico.

L'aggiunta, il negativo e la «seconda vita»

Il dover essere, in Croce, non si muoverebbe in sintonia con il contributo offerto dalla potenza del «negativo». Quest'ultimo, simboleggiato dalle deboli intenzioni e da tutte quelle zone grigie che caratterizzano l'uomo in stato di angoscia viene premiato in quanto perenne sollecitazione dell'accadimento; mentre quel *Sollen* chiuso o celebrato nelle mura della trascendenza supera lo spazio di tensione dialettica entro ciascun distinto e sfocia nel non-essere totale. Se il dover essere esplicitamente attaccato da Croce s'identifica, pertanto, con il nulla irrimediabile, il negativo degli opposti è un «non è» dal carattere strumentale.

L'idiosincrasia di Croce per il sovrasensibile non è equiparabile a quella di Capitini per la metafisica³⁵. Il filosofo perugino riconosce sia il *Sollen* sia la sostanza del negativo. Il primo è il frutto maturo di un'«aggiunta» che gioca al confine tra la prima e la seconda vita, e rappresenta

³⁰ B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., p. 304.

³¹ M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Istituto dell'Enciclopedia italiana (Treccani), Roma 2016, p. XXVI.

³² C. Fabro, *La dialettica della libertà e l'assoluto*, in *Kierkegaard e Nietzsche* (scritti di E. Paci, C. Fabro, F. Lombardi, G. Masi, V.A. Bellezza, P. Valori, T. Moretti Costanzi, R. Cantoni, A. Santucci), Fratelli Bocca Ed., Milano-Roma 1953, pp. 52-53.

³³ B. Croce, *Filosofia della pratica*, cit., pp. 146-147.

³⁴ Croce scrive che «la disarmonia, il momento negativo, è per l'appunto il conato sempre risorgente di una particolare forma dello spirito», B. Croce, *I doveri e il dovere*, in Id., *Discorsi di varia filosofia*, vol. II, Laterza, Bari 1945, p. 176.

³⁵ Ma, com'è noto, è molto vicina all'interpretazione data da Hegel, il quale scrive con ironia: «quasi che il mondo aspettasse quei dettami per apprendere come *deve* essere ma non è: che, se poi fosse come *deve* essere, dove se n'andrebbe la saccenteria di quel *dover essere?*», G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, trad. di B. Croce, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 10-11.

l'energia morale, intellettuale e soprattutto religiosa che serve a inventare la realtà liberata; il negativo, invece, coincide con i tratti nevralgici della prima vita e quindi con l'accadimento del qui. Il positivo di Croce è il negativo di Capitini.

La realtà-spirito inverata dalla sintesi a priori della prima vita, diviene in Capitini l'insidia da rimuovere in nome della liberazione³⁶. Un male tutt'altro che fittizio o *in nuce*, ma appunto reale, vivo, schiavo a sua volta di una struttura che imprigiona il 'possibile' nel primo accadimento. Il positivo di Capitini reagisce al motto sofferto da Michelstaedter: «So che voglio e non ho cosa io voglia»³⁷, e più in generale a una trama che inquina la dimensione religiosa dell'umanità.

Ancora una volta si presenta il problema del rapporto tra l'immanenza e il rischio della trascendenza. In Capitini, l'immanenza deve riconoscere il «dramma» che dovrebbe preparare il terreno a una seconda struttura finalmente a suo agio con l'«inizio nuovo del fanciullo»³⁸. Solo che questa seconda vita non può legittimare i canoni della trascendenza.

Si tratta di un'aporìa peraltro alimentata dal significato che Capitini attribuisce all'«aggiunta». Se l'opera di Croce si situa tra il non-storico e il tempo disciplinato dal positivo, l'azione capitiniana nasce in contrasto con la storia effettuale. L'aggiunta, in altri termini, si muove tra il *Sein* e il *Sollen*, tra la contingenza e il necessario, tra il fatto naturalistico e l'essenza spirituale.

Non mancano alcune affinità metodologiche: entrambe (opera e aggiunta) premiano la chiarificazione interiore della persona «persuasiva» (Capitini) e dell'individuo interpretato come un «gruppo di abiti» (Croce), e servono a configurare l'accadimento.

L'aggiunta, però, è già storia perché collima con il «mattino» della liberazione³⁹ e contribuisce a perfezionare una realtà non del tutto libera. Inoltre, il contenuto religioso dell'aggiunta, contrariamente al contenuto immanente dell'opera, deve pretendere l'inedita affermazione dell'Uno-tutti, la quale sfugge alla «volizione universale» ambientata nella prima vita. In breve, l'aggiunta cerca un altrove che non può essere ospitato dall'ultima tappa teoretica conquistata da Croce e accolta da Capitini stesso.

Croce, Capitini e il problema delle categorie

La realtà, per Croce, è l'incontro spirituale tra l'opera e la categoria di riferimento. La singolare espressione di un poeta o di uno scultore s'interseca con la sfera dell'Estetica; il pensiero o il giudizio appartengono alla Logica, cioè alla conoscenza dell'universale⁴⁰; le azioni di un

³⁶ Cfr. A. Ferrière, *Liberazione dell'uomo*, La Nuova Italia, Firenze 1969.

³⁷ C. Michelstaedter, *La persuasione e la rettorica*, Adelphi, Milano 1982, p. 39.

³⁸ A. Capitini, *Il fanciullo nella liberazione dell'uomo*, Nistri-Lischi, Pisa 1953, pp. 23-25.

³⁹ A. Capitini, *Come in un mattino*, in *L'atto di educare*, Armando Ed., Roma 2010, pp. 150-152.

⁴⁰ Croce scrive all'inizio della sua *Estetica* che la conoscenza ha due forme. Essa può essere arte e quindi rivelarsi una «conoscenza intuitiva», oppure – nel caso fosse di natura logica – una «conoscenza per l'intelletto». Da un lato, continua Croce, si avrebbe una «conoscenza dell'individuale», dall'altro «una conoscenza universale». In breve, la conoscenza può essere «produttrice di immagini» o «produttrice di concetti», B. Croce, *Estetica. Come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Laterza, Bari 1965, p. 3.

politico o di uno scienziato si allacciano all'Utile, e quelle dal rilievo morale nutrono la quarta categoria: l'Etica⁴¹.

L'opera, lascia intendere Croce, è l'inizio o il re-inizio della storia; mentre la categoria è l'eterno o il sovrasensibile. Entrambe, d'altra parte, non andrebbero colte separatamente, come se rientrassero in uffici diversi e indipendenti. Il filosofo italiano, sulla scia dell'intuizione kantiana della sintesi a priori, lega in maniera indissolubile storia ed eterno, in modo che la prima (opera) offra un volto e un nome al secondo (categoria). Ma l'eterno, in Croce, è la storia in cammino senza mete predefinite. È l'opera, o meglio: le opere che vicendevolmente si incrociano e determinano un nuovo accadimento il quale disorienta il precedente incontro fra la peculiarità di un singolo individuo e la sfera corrispondente. L'accadimento, infatti, scaturisce da mille voci che si confondono nel teatro della prima vita. Il contenuto dell'accadimento sfugge persino alle categorie che circoscrivono il reale – idonee solo ad intercettare la semplice opera – ed esprime l'evento che continuamente accade. Le categorie, che non possono prevaricare l'una sull'altra, insieme all'azione presa *uti singuli* si rivelano pertanto inferiori e a-storiche rispetto alla puntuale urgenza della «volizione universale», quel dio terreno spogliato di ogni *a priori*. L'accadimento, dunque, oltre ad annullare il tempo del negativo e l'intrinseco dell'uomo, vince sull'essenza categoriale. Esso corrisponde alla voce provvidenziale di una struttura inamovibile che annienta l'immensamente altro (*Sollen*) e prevede quell'imprevedibile (l'evento) che fa tutt'uno con il *Sein*.

Capitini, invece, è del parere che la religione della libertà, ideata da Croce, abbia come fine precipuo quello di «lasciar vivere il reale nelle sue forme», ove «una rivoluzione di struttura è inammissibile, perché tale è la struttura del reale»⁴². E qui non sembra tener conto del ruolo disorientante dell'accadimento. Ma è interessante notare che, anche per Capitini, la prima vita dal rilievo crociano può contenere piccoli o radicali cambiamenti pur sempre imprigionati nell'immanentismo assoluto, ovvero nell'unica struttura possibile. Egli, al contrario, promuove «una religione di intervento e di trasformazione»⁴³ che stride con la religione della libertà in quanto rivendica l'opportunità di un'altra struttura.

La nuova struttura di Capitini, tuttavia, non si emancipa bruscamente da quella precedente. Anzi, la prima vita offrirebbe stimoli importanti per il progressivo avanzamento della realtà liberata. Il critico di Croce, infatti, non perde di vista le quattro sfere trascendentali, sebbene al posto dell'Utile troviamo il Giusto. Se Croce non fa alcuna differenza, in termini valoriali, fra le sue

⁴¹ Anche in tarda età, nonostante qualche rilevante aggiornamento, Croce conferma il suo nucleo teoretico e sostiene che l'umanità stessa ha indicato le quattro categorie «come suoi supremi principi». E aggiunge: «Ma quale migliore conferma dell'unità di tutte le forme spirituali che il vederle sempre presenti ciascuna in tutte, se anche una sola vinca in un dato momento e prepari così negli altri momenti la vittoria delle altre?», B. Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari 1952, pp. 268-269.

⁴² A. Capitini, *Religione aperta*, pref. di Goffredo Fofi, introd. e cura di Mario Martini, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 138-139

⁴³ *Ivi*, p. 140.

quattro categorie limitandosi a «distinguerle», Capitini scevera il Vero e il Giusto dal Bello e dal Buono al fine di trovare Dio⁴⁴.

Dal suo punto di vista, il Vero esprime un atto di conoscenza rivolto alla vecchia struttura del *Sein*, e il Giusto coincide con un atto di dovere che, per quanto imprescindibile, non coltiva il senso religioso dell'Uno-tutti. I due valori, continua Capitini, «sono ancora nel travaglio di questa realtà»⁴⁵.

Il Bello e il Buono, rispettivamente più alti del Vero e del Giusto, sono invece più in sintonia con la «seconda storia». Il primo è simboleggiato dalla Poesia, l'emblema della liberazione⁴⁶, la sfera che educa al possibile, la sublime ispirazione del fanciullo; l'altro s'identifica con l'azione oltre il giusto e sfocia nel luogo omnicratico in cui dimora il «tu invisibile»⁴⁷. I principi della prima vita si traducono nell'«opera» di uno spirito immanente; mentre quelli della seconda vita, o meglio, i valori che risiedono a cavallo tra la realtà così com'è e quella liberata mettono in luce l'«aggiunta» di uno spirito religioso.

Va precisato che in questo itinerario di liberazione, per Capitini occorre dedicarsi alla severa ricostruzione dei valori fondanti la prima vita; ma essi (verità e giustizia) devono per l'appunto cedere il posto ai valori più importanti (bellezza e bontà) allo scopo di avviare un'autentica trasformazione.

Si evince che egli non intende spezzare in via immediata il rapporto tra la vita del qui e il sovrasensibile. L'aggiunta, del resto, non si ribella con sguardo utopico ai dettami dell'opera. Resta da capire come si possa conciliare sul piano ermeneutico l'attesa religiosa di una nuova struttura con il tentativo di «dualizzare» o approfondire un'immanenza governata dalla *Die List der Vernunft*⁴⁸.

⁴⁴ In Capitini, «se dio c'è, vive nell'apertura al tu», e «ruota attorno ai termini di *intimità, vicinanza, centralità*», G. Mannu, a cura di, *Gli inediti sardi di Aldo Capitini filosofo morale (1956-1964)*, FrancoAngeli, Milano 2012, p. 36. Cfr. L. Romano, *La pedagogia di Aldo Capitini e la democrazia. Orizzonti di formazione per l'uomo nuovo*, FrancoAngeli, Milano 2014, pp. 66-67.

⁴⁵ A. Capitini, *Il Potere di tutti*, cit., pp. 336-337.

⁴⁶ A. Capitini, *Saggio sul soggetto della storia*, cit., pp. 248-249.

⁴⁷ L. F. Clemente, *Capitini e il tempo della compresenza, oggi*, in «Educazione democratica», anno IV, n. 8, 2014, pp. 35-59. Com'è noto, vi sono importanti affinità tra l'orizzonte personalista tracciato da Capitini e quello – più laico – di Guido Calogero. Per quest'ultimo, in particolare, l'io deve occuparsi della libertà del «tu» esattamente come il «tu», una volta riconosciuto dall'io, deve tutelare la libertà del «lui», G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, a cura di P. Bagnoli, Diabasis, Reggio Emilia 2003, pp. 29-36. Per una ricostruzione filologica dei rapporti fra i due, A. Capitini, G. Calogero, *Lettere 1936-1968*, a cura di T. Casadei e G. Moscati, Carocci, Roma 2009.

⁴⁸ Su alcune importanti affinità tra l'hegeliana «astuzia della ragione» e l'accadimento teorizzato da Croce, si rinvia a B. Croce, *Saggio sullo Hegel*, Laterza, Bari 1967, pp. 43-44. Per un confronto più generale tra l'accadimento, l'astuzia della ragione e la «Provvidenza» di Vico, si veda in particolare B. Croce, *La provvidenza o l'«astuzia della ragione»*, in Id., *Discorsi di varia filosofia*, cit., pp. 124-128.

Conclusione

La religione della libertà, sostenuta da Croce, è un intervallo «oscuro» tra il nulla e la prima vita: l'inizio assoluto che non può *accadere* e che involontariamente esprime l'inevitabilità del dover essere e di conseguenza la sconfitta teoretica dello storicismo assoluto. La religione aperta di Capitini, invece, si muove tra il nulla e la seconda vita, dato che coincide con il richiamo consapevole del *Sollen* e parimenti non vuole perdere il contatto con la storia del qui.

Croce accetta solo una peculiare «frattura» all'interno della storia⁴⁹ e in ogni caso non smette di rifiutare il «sentimento antistorico»⁵⁰ o un'alternativa alle dinamiche della prima vita. Inoltre, nella direzione crociana spirito e storia si equivalgono in modo perfetto. Lo spirito è il «positivo» che *non può non cominciare*. L'atto di fede dal respiro crociano vieta, infatti, l'insediamento del male con tutte le sue varianti. La prima vita, dunque, è la puntuale esaltazione di un'opera/accadimento che non può superare il quadro unitario e circolare di uno spirito prevedibile e non prevedibile.

Capitini, come si è visto, non mette in discussione lo sforzo teoretico di Croce. Per l'intellettuale nonviolento, il quale riconosce l'esistenza del male (prima vita), urge applicare con enfasi religiosa il «programma» crociano delle distinzioni e delle forme. Ma qui emerge il problema cui va incontro il suo impegno filosofico. Egli si discosta da ogni rigido dualismo, solo che ammette un proficuo dislivello tra il tempo e l'eterno, e così l'attimo del sovrasensibile riflette il confine controverso fra la prima e la seconda vita.

A volte sembra che Capitini voglia affrancarsi in modo drastico dallo storicismo metodologico di Croce impiegando strumenti inediti per agognare la nuova realtà, ma la sua aggiunta non taglia i ponti definitivamente con l'opera; anzi, quest'ultima (la verità o la giustizia) si rivela la *conditio sine qua non* di una vita intenzionata ad abbracciare l'Uno-tutti. In conclusione, se Croce insegue il *Sein* ma scivola nel *Sollen*, Capitini prova a delineare la nuova struttura del sovrasensibile in continuità teoretica con il linguaggio storicista.

⁴⁹ Egli, infatti, promuove una possibile frattura tra pensiero e azione, ma si tratta di una tensione che accade nella storia e intercorre più precisamente tra l'elemento storiografico che consente di cogliere l'essenziale del passato e la nuova *azione* che nasce dietro storiche ispirazioni. La comprensione del fatto (storiografia) ci libererebbe dalla storia accaduta producendo un'illuminazione che permetterebbe di realizzare una nuova azione, la quale avrebbe «a suo precedente un atto di conoscenza, la soluzione di una particolare difficoltà teorica, la rimozione di un velo dal volto del reale», B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, cit., p. 283.

⁵⁰ B. Croce, *Antistoricismo*, in Id., *Ultimi saggi*, Bibliopolis, Napoli 2012, pp. 233- 244.

Horkheimer: verdad enajenada y naturaleza humanoide *Horkheimer: alienated reason and humanoid nature*

Andrés Mora, Edwin Correa

Abstract

El miedo humano a la naturaleza se revela cuando implanta en ella sus razones para contrarrestarse. Para este antropologismo lo esencial es acallar el desamparo humano. Una vez el hombre impone sus razones, lo que fuera *razón objetiva* es relegado: suplanta fines universales por intereses individuales. Esto es: domina una *razón subjetiva* que instrumentaliza toda verdad. Para Horkheimer lo que entraña el advenimiento de un dominio histórico contranatura es miedo. Miedo que legitimará en el mundo la filaucía humana a costa de los fines superiores del pensamiento y de la naturaleza, a tal punto de destruirlos.

Palabras clave: Horkheimer, miedo, razón instrumental, razón objetiva, naturaleza

Fear of Human being appears when implants his reasons to nature to counteract it. The essential thing for this anthropologist is counteract the human helplessness. Once man instils his reasons, the objective reason ends being relegated: it supplants universal purposes for individual interests. This is: it dominates a subjective reason that instrumentalizes all truth. For Horkheimer, the advent of a historical domain against nature entails fear. Fear that will legitimize human outrage in the world at the expense of the higher ends of thought and nature to the point of destroying them.

Keywords: Horkheimer, fear, subjective reason, objective reason, nature

Andrés Mora – Mg. en literatura (Pontificia Universidad Javeriana).

Edwin Correa – Mg. en filosofía (Universidad de San Buenaventura).

“Y el miedo y el temor de vosotros habitará en todos los animales de la tierra y en todas las aves del cielo, y en todo cuanto se mueve sobre la tierra, y en todos los peces del mar; a vuestras manos los entrego”
Génesis, 9:2-4

1. Del dominio primigenio

Primitivamente, lo que humanamente supuso atracción entrañó aprensión. Esta relación atracción-aprensión revela, en el hombre paleolítico, el impulso inicial que lo impele a acercarse a la naturaleza; es decir, –dice Bataille– un acercamiento que brota del “horror” (Hollier, 1982: 129). Los fenómenos naturales le infunden miedo: no los comprende, no sabe cómo dominarlos. Entonces su miedo cerval lo mueve a contactar con la naturaleza para encararla. Cree que ha de advertir con cautela las fuerzas telúricas: simplemente descubre que lo rebasan. Al tomar consciencia de esta su condición, su celo es buscar cómo superar su fragilidad (Cabot, 1999: 31).

Pese a ser la naturaleza una fuerza aterradora para el hombre prehistórico, lo cobija; provee vituallas, menesteres vitales para sobrevivir. En estas circunstancias, por su conservación, éste se agrupa: busca que el núcleo social se encargue de distribuir funciones que contribuyan a dicho fin colectivo. Contrarrestado su desamparo, ya emplazado, el hombre neolítico halla, contranatura, un mecanismo de resistencia y control en la organización tribal (Hauser, 1957: 31). A partir de este acaecer histórico surge la reflexión de Horkheimer: el advenimiento del dominio:

Las instituciones de las tribus polinesias reflejan la presión inmediata y avasalladora de la naturaleza. Su organización social viene conformada por sus necesidades materiales. Los hombres mayores [...] hacen los planes para la caza, la construcción de puentes, la elección de los lugares donde han de instalarse los campamentos [...]; los más jóvenes tienen que obedecer. Las mujeres, que son más débiles que los hombres, no van a la caza y no participan en la preparación y el consumo de las piezas de caza mayor; su obligación se centra en la recolección de plantas y en la pesca de bacalao (Horkheimer, 2002: 123).

Horkheimer y Adorno reparan en *Dialéctica de la Ilustración* (1944) que esta organización permitió al hombre neolítico nivelar su inferioridad ante la naturaleza, dando paso a una división social del trabajo abocada a la supervivencia. La organización social no sólo sirvió al proyecto de supervivencia humana; representa la encarnación de la dominación primigenia sobre la naturaleza.

Una vez la tierra insufló en el hombre una coacción espantosa que lo forzó a cavilar sobre las prácticas, oficios y funciones propicias para su conservación, se forja un camino histórico. La organización social le posibilita relacionarse con la naturaleza. En los albores de este camino intuye que el dominio sobre ella podría encauzarlo al pleno desarrollo de la humanidad. Mas sin ultrajarla ni lesionarla aún como *cosa* o instrumento (Marcuse, 1985: 44).

2. Pavor primordial

Una vez el *homo primigenius* teme los fenómenos de la naturaleza, no entiende cómo acaecen, por qué suceden. Este temor lo arroja por la senda de la especulación: trata de explicar lo que aún no asemeja. Por ello, sus cavilaciones iniciales acerca de la naturaleza se enraízan en el mito, artilugios mágicos mediante los que intenta configurarla y controlarla. Entonces el pavor ante ésta engendra el animismo de espíritus y demonios (Hauser, 1957: 32). Así, el miedo abre el camino hacia lo sobrenatural: establece prácticas históricas de dominio, control y sumisión ante lo desconocido a partir de la magia, el mito y la religión.

La nigromancia es utilizada por el hombre como amparo: contrarresta el pánico telúrico que se cierne sobre su cabeza (Bataille, 2005: 44). El artilugio mágico entraña brindar al hombre un sustrato de dominio, manipulación, control y *privilegio* sobre entidades ultrasensibles. De este modo, para la cabila primitiva sólo el hechicero, su prerrogativa de taumaturgo, es capaz de manipular y someter las fuerzas sobrenaturales que lo desbordan (Hollier, 1982: 139).

Estas conjuraciones eran rituales sagrados consumados por el mago para someter a su voluntad fuerzas exógenas. Para Horkheimer y Adorno la función de éste en el rito era delimitar, frente al resto del entorno, el lugar de atracción-repulsión donde debían obrar las fuerzas sagradas. La creencia primitiva estima que el sacerdote-hechicero puede influir en la naturaleza a través de ensalmos¹, ello es, poderes miméticos que copian los comportamientos de entidades sobrenaturales para dominarlas: “El mago se asemeja a los demonios: para asustarlos o aplacarlos, él mismo se comporta de forma aterradora o amable” (Horkheimer y Adorno, 1994: 65).

En fuerza del terror producido por la naturaleza, el *homo sapiens* primitivo se refugia en supersticiones. Estos eflujos desencadenan la incertidumbre de espíritus protervos, energúmenos. Así, la magia se descubre *alternativa* humana en tanto le permite someter las fuerzas telúricas desconocidas para precaverse de sus daños (Freud, 1975: 82).

El ensalmo se convierte en el artificio empleado por el sacerdote-hechicero en el ritual sagrado para ejercer dominio sobre la entidad ctónica (tutelar o demoníaca)²; luego, se presenta ante ésta del mismo modo como lo hace ante sus iguales: con terror o cordialidad. La perspectiva del dominio primigenio del hombre a través de la magia, según Horkheimer, es intuitiva por Freud al afirmar que cuando el mago asusta a un espíritu mediante ruidos y gritos ejecuta una acción puramente ensalmadora una vez el ejercicio de constreñirlo para apoderarse de su nombre equivale a usar sortilegios contra él (2002: 65).

Para Freud no sólo los fenómenos sobrenaturales pueden ser imitados: también los naturales. Por ello, a través de Freud se dilucida la explicación de Horkheimer cuando devela al hechicero como aquel que emplea ensalmos para maniobrar los fenómenos de la naturaleza: hace llover de forma mágica, imita las nubes, las tormentas que se ciernen sobre la tierra. Esta ejecución ritual es identificada por Freud en la comunidad nipona de los Ainos: invocan lluvia vertiendo agua en

¹ Para Freud el ensalmo es la habilidad de influir sobre los espíritus tratándolos en iguales condiciones que los hombres: obteniendo su simpatía, atemorizándolos, serenándolos o robándoles su poder (1975: 82).

² Pronto los magos pueblan cada lugar con emanaciones y ordenan la multiplicidad de ritos. Desarrollan, junto con el mundo de las ánimas, su propio poder y saber gremial.

enormes cedazos. Se forma así una vasija que simula un navío dotado de velas y remos que luego es desplazado por aldeas y huertos (1975: 84).

Lo que se apunta en esta primera etapa de la dialéctica del dominio es la consolidación de la magia como actividad experta sobre la que recae la confianza para la dominación de la naturaleza. Esta etapa es preponderante para Horkheimer y Adorno al sostener que “la ‘imperturbable confianza en la posibilidad de dominar el mundo’” –que Freud atribuye a la magia–, corresponde “sólo al *dominio del mundo*, ajustado a la realidad, por medio de la ciencia más experta” (1994: 66). Para ambos la magia será sustituida en la medida que un conocimiento más avezado aparezca para dominar y ajustar mejor la realidad. Y ello sólo es posible en el momento en que el hombre avanza de tal modo que reflexiona con mayor objetividad los fenómenos del mundo.

Con el nacimiento del mito el hombre aspira explicar los fenómenos irreductibles: narraciones que recrean el crisol humano y cósmico. En rigor: intenta imponer *su* potestad y control sobre la tierra. Así, Horkheimer y Adorno acentúan que la intención de la narración mitológica supone narrar, nombrar, contar el origen. Y, con ello, representar, *fijar y explicar*.

Lo que desde un primer momento conjuga magia y mito es la voluntad de dominio. Si la magia intentó dominar ánimas y demonios, el mito proyectó dominar la naturaleza a través del lenguaje: relatos, intelecciones acerca de la realidad. Se instaura así una auténtica correlación con un tercer agente, la religión. La reciprocidad de ambas perspectivas introduce el elemento “cielo” y su jerarquía, implantando un nuevo orden.

Para aclarar esta similitud, Horkheimer y Adorno se remiten a la teogonía olímpica y la religión judía. La primera presenta una jerarquía de dioses que poseen el control sobre determinadas cosas: Zeus *ombrio* (llovedor), tronante, legisla sobre el cielo; Apolo comanda el sol; Poseidón, el mar. Luego, una *consagración* del dominio. Ahora bien, ¿en que semejan la religión judía y la mitología de la Hélade? Ambas obedecen a la concesión dada a los hombres por los dioses de gobernar y dominar sobre especies inferiores.

El parangón entre ambas visiones es claro en su fin concomitante: dominio de unas especies por otras. Horkheimer y Adorno socavan una y otra al compararlas como dos tipos de relaciones de dominio (1994: 64). Dicho suceso asoma cuando la relación de dominio es transferida de Dios o las deidades al hombre para que éste domine a otros especímenes; para que a su vez se someta a la divinidad con temor y abnegación: con la acepción abierta de su control.

Hay luego un contubernio entre dios y hombre; similitud y alianza dada en el dominio, entre quien ordena y obedece, entre señor y súbdito. Esta relación abrió una brecha notable en la forma más primitiva de control: se concebía un mecanismo de dominio sobre la naturaleza que reclamaba el servicio de las especies inferiores a voluntad de un Señor.

Horkheimer y Adorno sostienen: “la semejanza del hombre con Dios consiste en la soberanía sobre lo existente, en la mirada del patrón, en el *comando*” (1994: 64). En rigor, el hecho de sojuzgar la naturaleza acarreó para el hombre el cimiento primordial para el tránsito cómodo que equivaldrá, históricamente, a pensar a otras especies en términos de objetos administrables y útiles.

3. *Illustration*: dominio de la racionalidad científica

En parte, la luz encubre el horror a la incertidumbre. Por ello el *Siècle des Lumières* temió la lobreguez: su claridad simétrica era salvaguarda; su claridad no podía ofuscarse. El siglo XVII buscó con afán un pedestal para sostener al hombre. Descartes lo soportó. Mas el fracaso del Medioevo exigía la previsión de evitar el error: la más radical desconfianza.

Para el siglo XVIII todos los fenómenos vitales son explicados racionalmente, ello es, mecánicamente. La naturaleza se *aclara* como una mecánica: sus leyes pueden ser descubiertas por el alma racional (su naturaleza es pensar). Como si la luz pudiese extirpar todo aquello que se cierne aciago y entenebrece la humanidad. La *Illustration* proyecta deshacer las supersticiones, todo credo atávico que no verse con la explicación lógica de la realidad.

Horkheimer y Adorno aclaran que la *Illustration*, en tanto pensamiento en continuo progreso, ha proseguido el objetivo de librar al individuo del desasosiego cósmico: su fin es hacer del hombre señor de su sino. Este desafío consistió inconcusamente, a mediados del siglo XVIII, en identificar las taras del pensamiento pasado: sojuzgar las formulaciones seculares para erradicar las obstrucciones de la liberación.

La *Illustration* reevaluó las verdades apodícticas; los mitos sibilinos que *oscurecían* la develación de la realidad. Por ello, a partir de aquí, Horkheimer y Adorno observan que el programa de la *Illustration* fue el des-encantamiento por el pasado: su designio neutralizó la facultad quimérica al erosionar la imaginación mediante la ciencia (1994: 59). En parte, la ruta que sigue en la disolución de la tradición reside en el saber teórico. Saber que resulta exclusivo del hombre de ciencia (Horkheimer, 1972: 141).

De aquí que Horkheimer retrotraiga a Francis Bacon: el pionero de la filosofía experimental expone las razones que condujeron a los iniciadores de la tradición a formular conceptos baladíes; los reprueba al presentarse como habientes de saber, aun del que desconocen. Si para Bacon credulidad, argucia, fe y aprensión a contrariar, fueron rasgos de aquéllos, la falta de rigor en indagaciones auténticas aflora en respuestas y conocimientos parciales fundados en métodos heurísticos de insuficiencia conceptual-experimental.

De este modo, el saber de la ciencia encarna el mecanismo con el que se proyecta vencer el pensamiento tradicional. Al final, Bacon detectó en aquél el poder capaz de sobrepasar los límites impuestos por éste. A *necesidad* de una *explicación* de la naturaleza realmente rigurosa, la ciencia, el advenimiento de su método organizado, impulsan una nueva forma de dominio:

Bacon ha captado bien el modo de pensar de la ciencia que vino tras él. La unión feliz que tiene en mente entre el entendimiento humano y la naturaleza de las cosas; el intelecto que vence a la superstición debe dominar sobre la naturaleza desencantada. El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en la condescendencia para con los señores del mundo (Horkheimer y Adorno, 1994: 60)³.

³ Saber-poder: atribución para tratar a la naturaleza como objeto técnico a diseccionar (Bacon, 1979); luego, “no tenéis más que perseverar [...], perseguir y acosar a la naturaleza adonde vaya” (Bacon, 1984: 148).

El desencanto ante el mundo instauro el dominio de la racionalidad científica en diferentes planos, esto es, instauro la prerrogativa del saber en pro de cualquier objetivo sea bueno o insidioso (ya para la economía burguesa, la fábrica o la guerra). El encumbramiento *instrumental* es ahora asequible: aquello por lo que, finalmente, cada individuo vivirá alampado, favorecerá la instrumentalización del saber científico a costa de la naturaleza.

La idea vital de la *Illustration*, sostenida en razón de la libertad, se cercenó. Escatimada en sus partes, desvirtuó su fin. En el camino, el hombre moderno cayó en defeción: como ser refractario renunció a la libertad para admitir el favoritismo científico. Para este hombre ilustrado el fin y la *función* del saber son el impulso racional de todo lo que *mejora* en tanto descubrimientos novedosos (Horkheimer, 1972: 140).

Una vez el saber científico domina el campo de *experiencia*, éste es sostenido por el ejercicio racional de la deducción y sistematización⁴ de conocimientos enfocados a *coincidir* y adecuarse con los hechos. Simplemente la razón establece que la naturaleza debe concordar con el conocimiento: “ella es el ‘hilo conductor’ de la *experiencia organizada*” (Horkheimer y Adorno, 1994: 61).

Al final, la racionalidad, impulsada por el movimiento ilustrado, sofisticada y encarnada en el saber científico, se troca –al igual que la magia, el mito y la religión– en instrumento de una segunda etapa de dominación y de señorío: voluntad contranatura.

Cuando Marx escriba en 1844 “la industria es la relación histórica *real* de la naturaleza [...] con el hombre” afirmará el despliegue instrumental irreversible de éste frente a aquélla. En efecto, para el progreso materialista decimonono *naturaleza del hombre* significa que la naturaleza, *transformada* por la industria, ha de ser “la verdadera naturaleza *antropológica*” (1995: 152).

4. Escisión: de la razón objetiva a la subjetiva

En el prefacio a la segunda edición alemana de la *Crítica de la Razón instrumental* (1947)⁵, Horkheimer dilucida el concepto histórico de razón: capacidad de percibir y aceptar ideas eternas que sirven al hombre como metas. Hoy, en sus antípodas, la esencia de la razón supone utilizar cualquier medio para alcanzar un *fin* propuesto: los modos de proceder en pro de éste funcionan según el acomodo de un sujeto o grupo; luego, es *racional* aquella decisión que permite elegir el medio conducente para alcanzarlo. Así, los fines difieren cuando un sujeto los encamina a un interés particular. Ello es, tiende a *convertirlos* en parámetros operativos ordenados a *finés específicos*:

⁴ La *sistematización* del conocimiento es “‘su interconexión a partir de un solo principio’. Pensar, en el sentido de la Ilustración, es producir un orden científico unitario y deducir el conocimiento de los hechos de principios, entendidos como axiomas determinados arbitrariamente, como ideas innatas o como abstracciones supremas. El conocimiento se identifica con el juicio que integra lo particular en el sistema. Todo pensamiento que no tienda al sistema carece de dirección o es autoritario. La razón no proporciona otra cosa que la idea de unidad sistemática, los elementos formales de una sólida interconexión conceptual” (Adorno y Horkheimer, 1994: 129-132).

⁵ Aquí introduce la distinción entre “razón objetiva o autónoma” y “razón subjetiva o instrumental”. Con ella podía denunciar el proceso moderno de racionalización como el de la progresiva formalización e instrumentalización y, en fuerza, liquidación de la razón sin caer en la aporía de su “autodestrucción”.

Si la obediencia de Dios sirvió desde siempre como medio para alcanzar su favor, al igual que [...] como racionalización de todo tipo de dominio, de campañas de conquista y terrorismo, ilustrados tanto teístas como ateos han interpretado, desde Hobbes, los mandamientos como principios morales socialmente útiles, destinados a fomentar una vida lo más armoniosamente posible, un trato pacífico entre iguales y el respeto del orden establecido (Horkheimer, 2002: 39).

Entonces la razón niega su carácter absoluto. Es decir, se autoasume como nuevo instrumento útil a los fines. Se trata de una razón contrariada, antitética en sí. Para revelarla, Horkheimer aborda la pregunta congénita por el concepto de *razón*. Esta pregunta desencadenará el planteamiento de una ruptura: la escisión entre razón *objetiva* y *subjetiva*.

Horkheimer parte del juicio de razón: pide al hombre común que lo explique. Más allá de un primer escaqueo éste asimila que todo lo que es palmariamente útil es racional: y toda persona racional es capaz de captar lo que realmente le resulta útil:

Si en nuestros días citan a alguien a un juzgado por una cuestión de tránsito y el juez le pregunta si ha manejado de un modo razonable, lo que quiere decir es esto: ¿hizo usted todo lo que estuvo en su poder a fin de proteger su vida [...] y la de otros, y a fin de obedecer la ley? El juez supone [...] que estos valores deben ser respetados. De lo que duda es [...] de si el comportamiento ha correspondido a tales pautas reconocidas en general (Horkheimer, 2002: 50).

La racionalidad es entonces expresión de la correspondencia acción-reglas que regulan el entorno: su sentido está definido hacia intereses útiles. Luego, la racionalidad es aquella acción que ha de concordar lógicamente con un modo de proceder en la realidad. En virtud de ello, ser racional equivale a concertar con la realidad tal como ésta es (Horkheimer, 1972: 180).

Pareciese que la potencia de esta racionalidad reside en el poder de *utilidad deductiva*; allí donde el sujeto toma sus decisiones a partir de la norma validada en sociedad con el fin de dominar las relaciones humanas; o sea, encausa unos medios hacia unos fines *apropiados*, dejando inadvertidas las instancias de reflexión profunda y discernimiento.

Ahora, no siempre la razón fue concebida de este modo. Hubo un tiempo, elucida Horkheimer, en que la razón hurgó sendas por las cuales deslindar y reflexionar los términos de las cosas: para que la inteligencia deductiva humana fuese capaz de argüir convicciones y deliberar diferencias. En suma, la capacidad deductiva y reflexiva de la *razón objetiva*.

El gran valor que tenía esta clase de racionalidad puede ser rastreado, puntualmente, en la filosofía clásica: “Para Sócrates, incumbía a la razón entendida como inteligencia capaz de un discernimiento universal, determinar las convicciones y regular las relaciones entre hombre y naturaleza” (Horkheimer, 2002: 51).

De la mano de Horkheimer, Marcuse aclara cómo la filosofía clásica griega identificó la razón: una inmensa facultad cognoscitiva que advierte aquello que es verdadero de lo que no lo es (1985: 152). La distinción surge entre el *ser* (verdad) y el no ser (falsedad). El ser es mejor que el no ser. No ser significa nada, o sea, la destrucción de la verdad.

Sócrates encarnaba la lucha contra el no ser-falsedad. Luego, afirmaba su compromiso con la existencia humana al empeñarse en buscar incesantemente el ser-verdad. La razón se le revela como

una lid eterna por preservar lo verdadero de lo mendaz: es ella el espíritu impulsor de la racionalidad *objetiva*. No huelga recordar: Querofonte, uno de sus cofrades, pregunta al Oráculo de Delfos: ¿hay un griego más sabio que Sócrates? Nadie es –responde el oráculo– más sabio que Sócrates. Ante esta declaración sibilina Sócrates no espera generar ningún tipo de exégesis: sólo empieza a indagar con cautela.

Sócrates atisba suspicazmente. Quiere descifrar si el oráculo no miente. Por ello indaga la palabra divina: opone a ésta reserva, pesquisa, objeción (Foucault, 2010: 91). Este modo de proceder acarreó socavar la tradición ideológica y relativismo sofista de la época: despojó su coraza de progreso. A raíz de ello Sócrates afronta la delación por perfidia divina y corrupción moral: “Sócrates termina [...] enjuiciado por su ratificada lucha por la verdad, así se salva a la realidad de la destrucción, la verdad empeña y compromete la existencia humana” (Marcuse, 1985: 152).

Aquí el juicio de Horkheimer no dista del de Marcuse: el proyecto del filósofo clásico se consagra a la enseñanza de las ideas sagradas, raigambre comunal. Se trata de la búsqueda de una verdad susceptible de consumir la tradición griega; articular un estilo de vida que prepare un campo de formas distintas de vida social e individual. Por ello Sócrates estimó trazar su meta hacia un camino racional con el objetivo de desarrollar un sistema englobante e incluyente (Marcuse, 1985: 153). Le era de suprema importancia concebir una razón entendida como comprensión universal capaz de enraizar convicciones y regular la relación hombre-naturaleza. Sócrates potencializa así una razón omnímoda. La búsqueda de una verdad apodíctica le significaba el discernimiento de las contradicciones de la realidad humana.

Sócrates no hablaba de la razón y de sus juicios como meros nombres o convenciones, sino como si reflejaran la verdadera naturaleza de las cosas. Por intensa que fuera la carga negativa de sus enseñanzas, lo cierto es que implicaban la idea de verdad absoluta y eran presentadas como hallazgos cognitivos objetivos (Horkheimer, 2002: 51).

La *razón objetiva* trazó una ruta que protegía la comprensión de los vínculos que ampararon la búsqueda de la verdad. Para Sócrates este destino humano sólo era alcanzable si la razón enlazaba la verdad con ideas universales, ello es, que regulan las relaciones humanas; por ejemplo: la coyuntura verdad-ideas surge en política: la constitución abraza principios, ideas parciales que al integrarse con la predicación de la verdad justifican ideas universales.

Una vez la razón se funda en principios integrales permite que éstos se direccionen hacia relaciones socio-políticas ideales: funda principios que convienen con la universalidad, en rigor, con regulación racional de las relaciones entre los hombres y éstos con la naturaleza. En tanto esta universalidad racional se concentra en el sentido que tienen los fines propuestos, la racionalidad objetiva adviene como expresión englobante que no excluye expresiones parciales. Dice Horkheimer: “Este concepto de razón jamás excluyó la razón subjetiva, sino que la consideró como una expresión parcial y limitada de una racionalidad englobante, de la que eran derivados los criterios para todas las cosas y seres vivos” (2002: 46).

En virtud de ello, es menester preguntar: ¿qué adviene si el contenido integral de la razón es reducido a una de sus partes? Los principios parciales ocupan el lugar de lo universal. Medita

Horkheimer: “Una vez despojada de su autonomía, la razón se ha convertido en mero instrumento” (2002: 58). Lo que otrora intentase ser palmario es usurpado. Es una relegación encubierta que posterga lo que *fuera* universal. Rezagados los fines supremos, se sacrifican; se disponen cual herramientas que tributan al plano organizado.

A 25 siglos del fin socrático algunos dictámenes son irrecusables. Si el hundimiento moral de toda razón omnimoda desenmascaró el horror original del hombre por toda naturaleza contingente, el desmoronamiento del impulso por amparar una *razón objetiva* legítima nuevas razones que la suplanten. Debilitados los fines superiores del pensamiento, la *razón subjetiva* se ha mutado en objetiva.

5. Advenimiento de la razón subjetiva

Meditar cómo la razón ha de afrontar la planificación de modos y procedimientos que fijen la capacidad de discriminación y deducción de *intereses útiles* orientados a fines, supone socavar aquello que ha sido llamado *razón subjetiva* en tanto ésta apunte al desarrollo de objetos funcionales y plausibles; esto es, planes de acción proyectados hacia el éxito de una idea.

Este fenómeno responde a la programación del existir: supeditación a los apremios de la racionalización social que instiga a identificarse con esquemas de acciones *útiles*. Lo que *debiera ser* una coerción violenta cambia de valor a partir de subterfugios: alinearse con la realidad a partir de sus directrices. A raíz de ello, Horkheimer percibe un punto neurálgico entre racionalidad subjetiva y filosofía pragmática: ambas calculan probabilidades; ambas instauran esquemas de acción para alcanzar con éxito el objetivo propuesto. Sobre este pragmatismo dice Horkheimer:

El núcleo de esta filosofía se identifica con la creencia de que una idea, un concepto o una teoría no son otra cosa que un esquema o un plan para la acción, de tal modo que la verdad no es otra cosa que el éxito de la idea (2002: 75)⁶.

El mérito pragmático es llamar *verdad* al orden de lo útil y previsible. Para esta filosofía la verdad es provechosa una vez es soportada por el parámetro de lo viable. Dice Horkheimer: “El pragmatismo justificó desde sus comienzos [...] la difundida sustitución de la lógica de la verdad por la de la probabilidad que desde entonces ha venido a convertirse en la predominante” (2002: 76). Conforme con éste una verdad es *necesaria* en la medida que *funciona* mejor; o sea: conduce a objetos que son ajenos a la verdad misma o distintos a ella. En rigor, esta diada, razón subjetiva-pragmatismo, surge cuando la verdad se desvía de los fines originales:

⁶ Amplía Horkheimer: “En un análisis del pragmatismo de William James, Dewey refiere los conceptos de verdad y significado: las ideas verdaderas nos llevan en direcciones verbales y conceptuales útiles, [...]. Una idea, explica Dewey, es un esquema elaborado sobre las cosas existentes, una intensión de actuar de modo tal que éstas vengán a estar dispuestas de forma determinada. Se deduce que una idea es verdadera cuando se rinde homenaje al esquema” (2002: 75).

De acuerdo con la concepción subjetivista, la razón se utiliza para caracterizar una cosa o pensamiento y no un acto, ésta viene referida exclusivamente a la que tal objeto o concepto guarda con un fin, y no al propio objeto o concepto. Lo que significa que la cosa o el pensamiento sirven para algo distinto. No hay ningún fin racional en sí, y [...] carece de sentido discutir la preeminencia de un fin respecto de otro desde la perspectiva de la razón. A tenor del enfoque subjetivo, una discusión de este tipo solo es posible cuando ambos fines están al servicio de otro tema de orden superior; esto es cuando son medios, no fines” (Horkheimer, 2002: 47).

Luego, si dos fines están dispuestos al servicio de un tercero, los modos de proceder para alcanzar un fin serán diferentes. Bajo esta circunstancia, la razón *subjetiva* o formalizada⁷ es racional sólo cuando su modo de proceder sirve a otro objeto. Así una actividad (salud, vacaciones destinadas a revitalizar la fuerza laboral) es racional fuera de sí misma: “La actividad no es, dicho de otro modo, sino un instrumento: sólo cobra sentido en razón de su vinculación con otros objetivos” (2002: 71): trabajo

En su dialéctica, la razón *subjetiva* se ha trocado en un órgano de fines que facilita desde el cálculo de la supervivencia humana hasta la tasa de la producción material. La razón subjetiva cuida de los fines sirviendo los intereses del sujeto. Luego, todo aquello que no esté referido a la ventaja, probabilidad o ganancia venales, se desentiende con ella: por encima de la razón subjetiva sólo se cierne la organización-clasificación de valores *efectivos*.

Así, el valor operativo de la razón se constituye en criterio de dominación-clasificación de los contenidos que rigen las relaciones del hombre con sí mismo y la naturaleza. Al terminar reducidos los juicios que manan de los contenidos generales, se organizan en pro de conocimientos operativos. Lo que no se enuncie dentro de éstos pierde significado, es superstición. La racionalidad subjetiva se propaga. Y empieza a someter los distintos espacios de la vida.

¿Cómo se propaga esta razón formalizada? La verdad se silencia. Adviene un palabreo confuso. Se ha necesitado la inhumación silenciosa del valor ontológica de la palabra para suplantarla por las deformaciones de la “vida discursiva” (Bataille, 1986: 68). Hoy ¿qué lugar ocupa la palabra? Despojada de verdad es relegada a la función de artefacto efectista en ventaja del dominio de la razón subjetiva.

6. Del lenguaje

La dilucidación de la razón subjetiva señala en Horkheimer al lenguaje como elemento lesionado: es ahora venal. Sutilizado su sentido, desviado de un fundamento objetivo, es transmutado hasta banalizarse. Entonces cualquier afirmación que constituya una operación es desprovista de significado. No contraria hoy que las proposiciones simbólicas y operacionales vaciadas de sentido exhiban uno inmenso. Si la palabra –al servicio de otros fines prácticos–, anula

⁷ Subjetivación, formalización: conceptos sinónimos en Horkheimer (2002: 48).

el fin de valorar probabilidades técnicamente relevantes (quietud, descanso), es porque es pernicioso: se ha des-fundamentado una vez ya no funda verdad en sí misma.

Des-fundamentada significa haber caído bajo el dominio de la razón subjetiva. En razón de ello, en la instancia del lenguaje, Horkheimer alude al individuo que escribe. No se apropia del lenguaje hasta obtener pericia escritural. Y adquiriéndola, lo que fuese *fin* pierde su rumbo. Éste es subvertido: el lenguaje sirve a esquemas que responden a las metas de la industria publicitaria y cultura de masas. Lo que solía ser fin (creación para conjurar verdad) es ahora *medio* para un fin pecuniario. Dice Horkheimer: “Cuando se está escribiendo una novela, se piensa ya de ser llevada al cine; se compone una sinfonía o se escribe un poema con la mirada puesta en su valor publicitario” (2002: 122)⁸.

En tanto el lenguaje es falsificado como instrumento apunta a suplir objetivos distintos a los propios. Como si todo lo huero, estéril de la instrumentalización se hubiese encumbrado a contrapelo de un pensamiento objetivo; como si cualquier noción humana mutara a modos procedimentales exactos: “cuanto más automáticas e instrumentalizadas han pasado a encontrarse las ideas, menos hay quien pueda vislumbrar aún en ellas ideas con sentido propio” (Horkheimer, 2002: 59).

Es patente para Horkheimer que las vicisitudes del siglo XX engendran subterráneamente el poder instrumental: la sustitución de verdades objetivas por fines particulares se desborda. El lenguaje sucumbe al punto de reducirse al estado de órgano servil: sirve como sostén razonable de toda argucia camuflada de *verdad útil*. Como el lenguaje, la obra de arte cimenta el control instrumental. Antes se orientaba al des-cubrimiento del existir; ahora su fin es contrarrestado en efecto de otra causa. Ejemplo: *La Sinfonía Pastoral* no conjura su sentido objetivo: el sentimiento de veneración de la naturaleza en Beethoven. Quien la escucha lo hace bajo el contexto que ilustra observaciones secularmente adocenadas: poco que evoque su lenguaje primordial; nada que conjure su sentido verdadero.

El lenguaje de la pieza musical, medita Horkheimer, al perder su significado primero, es cosificado con ella. Se destina a llenar el vacío de reuniones sociales. Otras veces su representación es una ocupación de asueto, un medio para propagar, expender un interés: la obra musical es un divertimento inusitado de museo. Una vez su lenguaje es traslapado, desaparece su raíz vital: “no hay ninguna relación viva con la obra, ninguna experiencia de su totalidad como imagen de lo que en otro tiempo recibía el nombre de verdad” (2002: 73).

Dada la huella del pensamiento de Horkheimer en Marcuse, no huelga examinar en éste el momento en que el lenguaje de la obra artística es desvinculado de su verdad. ¿Hacia dónde son desviados los fines originales de ésta? El vector *capital* es que el arte del espíritu es también arte de vendedor: cuenta el valor de cambio no el de verdad. Dice Marcuse: “En él [el vendedor] se centra la *racionalidad* del *statu quo* y toda racionalidad ajena se inclina ante él” (1985: 87). Así, el sentido íntimo de la obra se silencia. Menos aún cumple su finalidad. “La gran masa –decía Kandinsky en *De lo Espiritual en el arte*– pasea por las salas, encuentra los lienzos ‘bonitos’ y ‘grandiosos’” (1983: 24). Desvirtuada la obra, “el hombre que podría decir algo al hombre, *no ha dicho nada*; y el

⁸ De aquí la delación de Artaud: “Toda escritura es una cochinidad” (2002: 67). O de Cortázar: “el lenguaje de las letras ha incurrido en hipocresía” (2006: 70).

que podría oír no ha oído nada”. Esta impasibilidad sorda es la destrucción del lenguaje; la dispersión de su fuerza en el vacío.

Así el lenguaje de la obra de arte es remitido a la esfera fiduciaria, a la visión amonedada del mundo. Las reflexiones de Marcuse corroboran que la obra artística está tasada por el valor comercial y no por su contenido de verdad. Luego cualquier contenido racional dispar al del sistema económico instrumental es absorbido o *liquidado* por él. De ahí el carácter amenazante de *déficit* de toda obra. Incorporada al dominio del consumo, la obra sustituye el valor de verdad por su valor de uso⁹.

Porque el lenguaje del arte atañe a un develar de la verdad humana; porque es, dice Heidegger, un “acontecer” de la verdad que puede “traer aquí la tierra” (1996: 39), Horkheimer ve en su mancillamiento la pandemia de la racionalidad instrumental. El lenguaje de la obra de arte, tal como la palabra, remiten a un sentido primordial: traen lo verdadero: “La obra le permite a la tierra ser tierra” (38). Por ello es imprescindible señalar que la representación desviada de todo lenguaje descubre cómo el espíritu objetivo es suplantado por el dominio del pensar instrumental en el círculo cultura-sociedad.

Si el lenguaje instrumental ha modulado la verdad es porque la argucia se enmascara con el rostro de ésta. Porque las máscaras formales dominan y siguen favoreciendo la ejecución de infundios y acciones inicuas. Hay realidades que pueden parecer racionales por sí mismas; también máscaras que vacían el contenido auténtico de la realidad.

En parte, el sentir de Heidegger y Horkheimer comulgan aquí. Este aquí es el lenguaje. Si la palabra, trae a memoria aquél, es fundadora en el sentido de “firme fundamentación de nuestra realidad de verdad sobre su fundamento” (1989: 30), esto es, si rescata lo verdadero, el reino de la razón subjetiva irradia en el ocultamiento de la palabra fundadora de verdad. ¿Cómo hablar de un contenido auténtico de la realidad si el lenguaje que la enuncia permanece oculto, si ya no desentraña nada?

7. Máscaras formales

Al tiempo que nuevas razones camuflan el lenguaje, las máscaras formales intoxican el espíritu objetivo. Los vestigios de dicha manipulación formal proliferan en tanto se fundan en el discurso humano. Se trata de un palabrear persuasor que roe las distintas instancias de la vida del dominado.

El episodio que toma Horkheimer (la postulación de un estadista a la candidatura presidencial en La Guerra Civil) es solo la reiteración de un mal secular vigente: ínclito de cuna, postulante en vísperas de La Guerra, el candidato aduce por escrito que la vejación del hombre negro es connatural. Al ser ley natural, “filosofía sana”, propaga la *legitimación discursiva* de la esclavitud como órgano justo, debido y acorde al derecho (2002: 51).

⁹ Escribe Trotsky: “el escritor [y el artista], dice Marx, debe naturalmente ganar dinero para poder vivir y escribir, pero no debe en ningún caso vivir y escribir para ganar dinero. El escritor no considera de ninguna manera sus trabajos como un *medio*. Son fines en sí mismos” (1999: 35).

Las máscaras formales del candidato prostituyen las palabras *filosofía, justicia, naturaleza*: se han formalizado; luego, se han envilecido. Esta formalización, en cuanto declaración, acarrea enajenación humana. La declaración es aquí, como en otras partes, un adulterar: el consentimiento comunal de la distorsión de términos quintaesenciados en la razón. Aquí se pregunta: ¿pervive una palabra incontrovertible, a la vera de la verdad?

Al perder estos conceptos su raíz congénita (entre otros, *verdad, realidad, vida*) el pensamiento languidece: queda desprovisto de contenido objetivo. Si la palabra termina por *emplearse* en pro del aturdimiento de los dominados, el pasmo en quienes siguen todo pseudo-pensamiento es peligroso: todo corre el riesgo de ser transvalorado infamemente: “Cuanto más se debilita el concepto de razón, tanto más fácil queda a merced de la manipulación ideológica y de la difusión de las mentiras más descaradas” (Horkheimer, 2002: 61).

Estas mentiras descaradas están enmascaradas. Un fárrago de ideas que trepana las cabezas. Las máscaras formales más deformantes son las más creíbles: *ser-útil, ser-competente, ser-alguien, progresar, fracasar*. Al respecto, dice Bataille, nada humilla tanto a un individuo que el ser señalado como *inútil*. Mas la manipulación ideológica insuflada en su juicio es tal que obvia la necesidad de reivindicar todo aquello que dignamente hace de un hombre un ser “inútil” (2015: 18): no servil.

La consecuencia dañina de esta debilitación de la razón se engendra en el momento en que los contenidos ecuanímenes de los conceptos son adaptados en beneficio de partidarios o detractores. Es la obra de los próceres discursivos y bocazas. La adulteración promovida por la razón subjetiva cancela todo. Apunta Horkheimer:

La razón subjetiva se acomoda a todo. Ofrece sus servicios tanto a los adversarios de los valores humanitarios tradicionales como a sus defensores. Provee a las necesidades tanto de la ideología de la reacción y del lucro, [...] como a la [...] del progreso y de la revolución (2002: 62).

Escribía Marx en 1844: “Un negro es un negro. Solo en determinadas condiciones [fue un] esclavo”. Del mismo modo, el oro que es oro y el azúcar que es azúcar “solo son dinero y el precio del azúcar en ciertas condiciones” (1975: 78). En suma: ¿solo fuera de estas condiciones la mentira puede desenmascarse? Pues solo en ellas la mentira es verdad.

Al final, en cierto modo la realidad parece configurada por la razón subjetiva. Encumbrada esta razón, cualquier posibilidad de cambio es anestesiada al interiorizarse el dominio y la operacionalización en todas las esferas de la existencia. La vida, eclipsada de este modo, ha dejado de ser la vida. El contenido de verdad de la razón calla y es deslenguado por el cálculo programado. Relegado a una época quimérica, ha perdido la capacidad de concebir o revivir cualquier tipo de contenido objetivo.

8. Conclusión

La racionalidad subjetiva facultó la usurpación de una conciencia servil. Rendida ante el mundo venal ha preterido los contenidos objetivos en pro del *animal laborans*: aquel que –epidérmico a las verdades de ese mundo– ya no avista cómo lo servil es modelo de vida. Una vez ha erigido un

existir en el trabajo no vive sin las divisas venales. Este acato *profesional* es un producto instrumental y denuncia el existir de seres desmembrados. En efecto, recuerda Bataille, “un hombre que trabaja es un hombre que se separa del universo” (1976: 387).

Los atributos del *animal laborans*, acuñado por el mundo, estriban en el *progresar*: luego, hay que especializarse. Así, el trabajo instrumental se propaga enmascarado: en tanto decrece la oferta de empleo, más apremia la *propiedad* de títulos académicos. Se trata de otro *bien*: un título *da crédito*. Esta acreditación significa que otorga tácitamente un rango diferencial que *valida* (por el momento) ascensos y estipendios en la escala laboral. Si el conocimiento no fuese una carta de crédito, quien *invierte* su tiempo en él no calcularía hoy la utilidad de lo que aprende. Luego, el deseo e incógnita naturales por saber se relegan.

En la unión pensamiento-utilidad la academia se ha cancerado. Hoy cuenta, para un académico, adquirir *valor agregado* en el currículo; subrepticamente, certificarlo en pos de emolumentos adicionales. Y nadie parece horrorizarse de un orbe discursivo y “papieróvoro” que enjuicia en papel lo que emula fuera de él; de un conocimiento osificado, exangüe y destilado de vida: la vida pletórica, feraz, reducida a palabras (Kazantzakis, 1997: 12).

Por otro camino, hoy el dominio de los valores subjetivos del hombre es tan relativo que los sabe antivalores. Dominio arbitrario que, aprendiendo a olvidar la verdad, se sobrepone al valor supremo en que está enmarcado el mundo cultural humano: la tierra *invaluable*. Es claro que el dominio de la subjetividad instrumental surge de una carencia. De ahí la licencia para el reino de la ley del yo.

El reino de la razón subjetiva es paradójicamente el de individuos ególatras de confección colectiva. Una vez se vive para las razones del mundo, no hay arraigo telúrico. Con la lucha por el dominio de los recursos de la tierra, el reino avanza hacia su consumación. Mas la Tierra, expoliada, atomizada *humanamente* como cosa logoforme, reconoce en su devenir. Escribía Kazantzakis: “No, la finalidad de la tierra no es el hombre, no es la vida. Ha vivido sin ellos, vivirá sin ellos” (1975: 28).

Bibliografía / References

- Artaud A., (2002), *El ombligo de los limbos*, Madrid, Visor.
- Bacon F., (1979), *Novum Organum: aforismos sobre la interpretación de la naturaleza y el reino del hombre*, Barcelona, Fontanella.
- _____ (1984), *Del adelanto y progreso de la ciencia divina y humana*, México, J.P. Editor.
- Bataille G., (1976), *Conférences 1947-1948*, en *Œuvres complètes VII*, Paris, Gallimard.
- _____ (1986), *La experiencia interior*, Madrid, Taurus.
- _____ et al., (2005), *Acéphale*, Buenos Aires, Caja Negra.
- _____ (2015), *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, Buenos Aires, A.H.
- Cabot, M. (1999), “La idea Adorniana de *dominio de la naturaleza* y su repercusión en la estética”, en *Revista Taula*. Vol. 31-31, pp. 33-48.
- Cortázar J., (2006), *Obra crítica*, Barcelona, Círculo de lectores.
- Foucault M., (2010), *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros*, Buenos Aires, F.C.E.
- Freud S., (1975), *Tótem y Tabú*, en *Obras completas*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Hauser A., (1957), “Paleolítico”, en *Historia social de la literatura y el arte*, Madrid, Guadarrama.
- Heidegger M., (1989), *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Barcelona, Anthropos.
- _____ (1996), *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza.
- Hollier D., (Ed.) (1982), *El colegio de sociología (1937- 1939)*, Madrid, Taurus.
- Horkheimer M., (1972), “The Latest Attack on Metaphysics”, en *Critical Theory*, Nueva York, Seabury Press, pp. 132-187.
- _____ (2002), *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta.
- Horkheimer M. y Adorno T., (1994), *Dialéctica de la ilustración*, Madrid, Trotta.
- Kandinsky V., (1983), *De lo espiritual en el arte*, Barcelona, Barral Editores.
- Kazantzakis N., (1975), *Ascesis, salvadores Dei*, Buenos Aires, Carlos Lohlé.
- _____ (1997), *Alexis Zorba, el griego*, Buenos Aires, Carlos Lohlé.
- Marx K. y Engels F., (1975), “Trabajo asalariado y capital”, en *Obras Escogidas*, Moscú, Editorial Progreso, pp. 61-94.
- Marx K., (1995), *Manuscritos: economía y filosofía*, Madrid, Alianza.
- Marcuse H., (1985), *El hombre unidimensional*, Barcelona, Planeta de Agostini.
- Trotsky L. y Breton, A., (1999), *Por un arte revolucionario e independiente*, Barcelona, El Viejo Topo.

Lack of communication in families of deaf brazilian *

Israel Bispo dos Santos, Ana Cristina Guarinello

Abstract

Deaf people using Libras (Brazilian Sign Language) represent part of a population who needs to integrate and interact with other people in society. We know that part of a child's good intellectual and mental growth comes with communication and deaf children are often deprived of such interactions. However, part of them does not have a common language to interact, and that can aggravate their quality of life (QoL). Therefore, this article is a review of a survey on QoL and lack of communication carried out with 60 deaf adults in Brazil in 2016-2017; thus, we focus only on the results related to the growth of the deaf adults and their entire trajectory in language acquisition and difficulties together with his family (Relationship and Social Domain). This clipping prioritizes the difficult childhood of the surveyed deaf people and their linguistic reality and expressions of their childhood the lack of interactions and communications could bring many problems to individuals, for example: no access to leisure, and mainly to medical treatment, such as consultations and psychiatrists. Thus, new studies and investments in health, education and accessibility for deaf people are necessary.

Keywords: deafness, deaf, sign language, lack of communication in childhood

Israel Bispo dos Santos – PHD Student of the Program in Communication Disorders at Universidade Tuiuti do Paraná - UTP - Curitiba (PR), Brazil.

Ana Cristina Guarinello – Professor in Master and PHD Program in Communication Disorders at Universidade Tuiuti do Paraná - UTP - Curitiba (Paraná State), Brazil.

* This study was developed in the Language Department of Universidade Tuiuti do Paraná. (<https://www.tuiuti.edu.br/>). This study was approved by the Ethics Research Board under number 50438915.5.0000.5529. (<http://plataformabrasil.saude.gov.br/login.jsf>)

Introduction

The philosopher Bakhtin (2009) have said that language was inseparable from life and could not have the interaction of one language without thinking of the other. In that vein Lévinas (2009) explains that the best way to live in society is to maturing this dimension that every human being has of sensitivity and responsibility by the others.

One of the greatest challenges of the human being, to know what is not known in the other, to understand the being, the being, or any other concept that may describe or define the human being a distance, not a distance of fear, coldness or fear, but a distance of respect for what a person is and represents (LÉVINAS 2009).

Thus, Bakhtin (2009) and Lévinas (2009) states that it is a dialogical, social relations that occur in social, linguistic interaction, since the men established themselves, and that interaction that plays a fundamental role between the self and the other, recognizing that there is an alterity of both involved.

People without any kind of hearing loss can lean to speak and read by language, it has to be the child's first form of socialization, almost made explicitly by parents through verbal instructions during daily activities, as well as through stories that express cultural values however are learned naturally. Its most important good socialization through language, it can also occur implicitly through participation in verbal interactions that have subtle markings of roles and status. (ELY & GLEASON, 1996).

In the case of deaf people sign language users this intensifies because with the difficulty of linguistic interactions and a form of communication visual and non-auditory makes family interactions very hard, therefore, in this article, we will discuss the interaction of deaf people, and their childhood show us how hard their growth was, as well as their poor interactions (GUARINELLO *et al* 2013).

The concept that all children have the right to a full life and close relationships, with good communication and, when necessary, rehabilitation services, is very hard to find in the deaf community, even though the access of persons with disabilities to the labor market and community is a right to everyone. The concept of accessibility was previously related to structural issues, such as physical and architectural barriers (MEADOW *et al* 2004).

Nowadays, as society becomes aware of the differences between people, the concept of accessibility has broadened beyond the removal of any barriers that prevent people with disabilities from participating in everyday activities. Thus, we would like to point out briefly discuss some laws and decrees designed to ensure the accessibility of the Brazilian deaf population, and finally, to reflect on accessibility as a process that can directly interfere in lack of communication in many deaf people (Santos I.B. *et al* 2019).

One of the first Brazilian laws addressing accessibility is Law 10,098, from December 19, 2000, which in its article 1 establishes:

... General standards and basic criteria for promoting the accessibility of persons with disabilities or with reduced mobility by removing barriers and obstacles in public roads and public spaces, in street furniture, in the construction and renovation of buildings and in the means of transport and communication (Brazil, 2000).

The Law mentioned above elucidates the concept of accessibility to people with disabilities, and it can be seen that the deaf population was contemplated when it states that the barriers in the area of communication should be eliminated. This aspect was finally addressed by Law No. 10,436, which recognized the legitimacy of the Brazilian Sign Language (Libras)¹ and its use by deaf communities. This law was regulated on December 22, 2005, by Decree No. 5,626 / 05 (BRAZIL 2005).

Although this cited law and the decree recognize sign language as the language of the Brazilian deaf community can be considered an important milestone in the deaf trajectory, a lot needs to be done, however since their language was finally recognized as the official language in Brazil that is a great achievement. In addition, the access to regular education from meaningful and contextualized practices, which should consider the linguistic differences between the deaf and the hearing people was great. Discussions and current research have pointed out that the education of the deaf should be bilingual, able to contemplate the linguistic needs and social aspects of the deaf (QUADROS, 2006; PEIXOTO, 2006).

Accessibility in the area of deafness, especially regarding the difficulties that some deaf users of sign language have to interact with hearing people who use the Portuguese language, emphasizes that socialization and social interactions are fundamental so that we can constitute ourselves as beings of language. This way, it is understood that the knowledge shared by the interactions occurs from a common language, which results in a joint construction of meanings (MOUSLEY. VICTORIA L. CHAUDOIR, STEPHENIE R. 2018).

In relation to the lack of access to a language, the majority of deaf people come from hearing families who are generally unaware of the sign language and prioritize only the development of oral language. However, for deaf children to acquire oral language, much more is required than just the placement of hearing aids and cochlear implants. They must be immersed in discursive, contextualized and meaningful activities. When this does not occur, it is common to see that they arrive at school without proficiency in oral language and signs. In general, they use, to interact, homemade gestures, signs, vocalizations and the act of pointing (SCHICK *et al* 2013).

In order for the deaf to acquire the sign language, it is necessary that they interact with other deaf Brazilians users of Libras, and that they are part of deaf communities (SCHEMBERG; GUARINELLO; MASSI, 2012). In this regard, Schneider (2006) states that sign language should be offered, in case of the students, in an environment that allows them to acquire, develop and use it in settings of regular education, that is, at school, in order to guarantee quality education.

Meanwhile, it is not enough to pass laws and decrees that take deaf people into consideration, and simply enroll them in a school, whether regular or bilingual. Rather, it is necessary to reflect on

¹ Libras is the sign language used in Brazil for Deaf people.

new proposals and conceptions that privilege the teaching and learning process of this population, inserting them in linguistic contexts that consider their singularities, and in the ethical and political issues that involve education in our country (HINTERMAIR, 2011).

Methods

This article is a review of the 60 (S01 to S60) deaf adults survey on quality of life developed in Brazil between 2016 and 2017; therefore, we focus only on the results related relationship and Social Domain that explain about the growth of the deaf adults and all their trajectory in language acquisition, as well as their difficulties together with his family. This clipping prioritizes the difficult childhood of the surveyed deaf people, their linguistic reality and expressions of their childhood (SANTOS I.B 2017).

This research is part of a larger study done which was carried out in Curitiba, a city located in Southern Brazil, capital of Paraná State, and in smaller towns around this capital city (Metropolitan Area) - São José dos Pinhais, Campo Largo, Pinhais and Colombo. Those towns were selected due to their proximity to the center where the research was performed, and due to the presence of many deaf people, sign language users. This study was approved by the Ethics Research Board under number 50438915.5.0000.5529.

For this study we have applied of two instruments: the WHOQOL-BREF (The WhoQOL Group, 1995), and a sample profiling questionnaire. It's covered several domains, but this manuscript will focus only on the results of the Relationship and Social Domain.

Results

A self-administered questionnaire, including demographic and injury-related information and the WHOQOL-BREF participants in Table 01 above of our research have a satisfactory perception regarding their communication and interaction with others 64.31%, due to the fact that they live with other deaf people and are part of the deaf community. A curious fact about this relatively high score is the use of a common language and in the majority of deaf people interviewed in the survey were from a specific community. Many deaf people in the sample are graduated from a University or work in universities as teachers of sign language.

TABLE 1. MEAN AND STANDARD DEVIATION SCORING OF THE QoL DOMAINS

DOMAINS	N		MEAN	MINI MUM	MAXIMU M	STANDAR D DEVIATION
	R	N /R				
Physical	54	6	58.40	35.71	92.86	11.80
Psychological	57	3	61.26	29.17	91.67	14.13
Social Relationships	46	14	64.31	25.00	100.00	21.06
Environment	57	3	54.77	21.88	84.38	14.49

SEARCH: DATA SOURCE

R = number of subjects who answered; N/R = number of subjects who did not answer.

We can see from the next table how good is their interaction and proficiency on oral, writing, reading and who uses sign language in their family.

TABLE 02 - DISTRIBUTION OF THE SAMPLE ACCORDING TO THE VIEW OF THE DEAF ON THE USE OF THE PORTUGUESE LANGUAGE (N = 60)

ACTIVITIES	FREQUENCY	%
ORAL PROFICIENCY		
VERY GOOD	16	26.67
GOOD	13	21.67
MODERATE	13	21.67
BAD	18	30.00
WRITING PROFICIENCY		
GOOD	19	31.67
MODERATE	30	50.00
BAD	11	18.33
READING PROFICIENCY		
GOOD	25	41.67
MODERATE	24	40.00
BAD	11	18.33

SOURCE: RESEARCH DATA.

The view of each participant in relation to the use of Libras and the Portuguese Language and the use of Libras by his relatives. Table 02 shows that 30% (n = 18) of the participants reported to have poor orality, while 26.67% (n = 16) reported good oral proficiency in the Portuguese language, in their opinion. Regarding writing proficiency, 50% (n = 30) of the participants reported reasonable writing, and 40% (n = 24) stated that they read reasonably.

TABLE 03 - DISTRIBUTION OF THE SAMPLE ACCORDING TO THE VIEW OF THE DEAF ON ITS INTERACTIONS (N = 60)

ACTIVITIES	FREQUENCY	%
LIBRAS'S FAMILY USERS		
NO	45	75.00
YES	15	25.00
WHO USE LIBRAS IN FAMILY *		
MOTHER	14	
BROTHERS	06	
HUSBAND	02	

SOURCE: RESEARCH DATA.

* Note: The question on the use of Libras in the family can have multiple answers.

Regarding the use of sign language Libras table 03 indicate that deaf people interact with sign language with the family, only 25% (n = 15) in their interactions.

These data give us a warning because we realize how hard and poor are all communication in their family, the lack of communication is very visible, 14 deaf have said that they used Libras with their mothers, only 06 with their brothers and remarkably, no daddy was mentioned in the research as a sign language user to communicate with your deaf children.

Discussion

The WHOQOL-Bref instrument explains that personal relationships are important for people's QoL (THE WHOQOL GROUP, 1995). Thus, interactions with others depend on the use of a common language, since it is fundamental to our constitution as subjects of language. In this regard, Vaccari & Marschark, (1997) mentions that the deaf need the help of the other, who can be a teacher, a mediator, a tutor or an instructor, to interact socially. Thus, there must be a partnership

with the other and a common language for this interaction between hearing and deaf people to happen.

In this regard, Chaveiro *et al.* (2014), when consulting several international surveys, realized that deaf people have lower QoL compared to people without hearing problems, and this occurs due to lack of energy, adverse emotional reactions, social isolation and difficulties in relating to the community. According to Chaveiro, this occurs due to Lack of Communication.

Moreover, Chaveiro (2011) noticed in the aforementioned surveys that the gender issue is differentiated among the deaf, that is, deaf women have an even lower QoL than deaf men. There is also a relationship between the degree of hearing loss and QOL, which for people with severe hearing loss is lower, especially in the domains of social relations.

Research studies, such as Vaccari & Marschark (1997), Steinberg *et al.* (1999), Marschark, (2007), Santana (2007), Quadros (2006), Kushalnagar *et al.* (2007) and Fernandes (2005) demonstrate that access to communication at home, at school and with colleagues is of utmost importance for the development of the language of the deaf, and this reflects in their QoL.

Meadow *et al.* (2004) also reported that deaf children who share the same language as their parents, for example, in a family in which "everyone is deaf", usually have social and emotional development comparable to that of hearing children although these families are the minority, since more than 96% of deaf children are from hearing parents, who, in general, find it difficult to establish an adequate linguistic contact with their children. They feel more comfortable using an oral language, and their children, to interact, use visual forms as homemade gestures. (VACCARI, MARSCHARK (1997), MITCHELL, KARCHMER (2004)).

Remarkably, we find similar data in Brazil. Quadros (2006) reports that 95% of deaf Brazilian children from hearing parents, who have limited or no knowledge of Libras, and this hinders the process of language acquisition.

In this respect, Witkoski (2009) reports that in some families there is even prejudice regarding the use of sign language:

The mother refuses to learn Sign Language to communicate with her own daughter. Subjected to family segregation, that causes an annihilating feeling due to exclusion; the child, in his communicative isolation, shouts out his revolt, which is perceived as a typical picture due to deafness. The mother presents a reaction of estrangement to the girl's good behavior in the classroom. Prejudices are so assimilated, that she abandons the right to the exercise of full motherhood, and also disregards her maternal duty to promote a satisfactory interactional condition within the family environment (WITKOSKI, 2009: 571).

Therefore, the linguistic interaction that should exist between hearing parents and deaf children sometimes does not occur. In addition to family relationships, which are of great importance, school relations are also central to the development of children. Often, however, when the deaf child is confronted with the school environment, a common language is not used between deaf and hearing students, which can have negative consequences for the deaf, according to Schick *et al.* (2013).

Another aspect, also pointed out by the same authors, is that the deaf, when studying in schools with listeners, often isolate themselves, due to the lack of oral and written languages and the lack of command of the Sign Language by the listeners. This author points out, like Gerich & Fellingner (2011), that in schools where there are more deaf students studying, better QoL prevails because the greater the number of deaf students, the more they can relate linguistically.

Regarding linguistic socialization and its influence, Hintermair (2011) also examined the QoL in a group of German elementary school students with hearing loss (n = 212), using the QoL Inventory for Children and Adolescents, which comprises (1) school, (2) family, (3) social contact with peers, (4) interests and leisure activities, (5) physical and mental health, - 6) general quality of the question of life). The results showed that children with hearing loss, between mild and moderate degrees, had significantly higher QoL than deaf and severely deaf students.

Hintermair (2011) also assessed the student's perception of hearing loss in relation to the interactions established with teachers and classmates. For the author, there is a correlation between the interactions in school with colleagues and the mental health and QoL of students with hearing loss. The author explains that school is a place where children spend much of their life in their early years, and therefore seems to have great influence on their potential for development, their psychosocial well-being and relationships.

The use of the expression bilingual by S16 seems to refer to the fact that deaf people use Libras and are proficient in the written Portuguese language as well, which is in agreement with the Decree Law 5626/05, as already explained in the theoretical chapters of this work.

Although such a decree does not address oral use during the deaf students' school year, the responses in this study indicate that the deaf subjects, who declared themselves as making good use of orality and writing, were the ones who had a better academic background and better QoL scores.

In research with university students from the Brazilian educational system, Guarinello *et.al.* (2009) and Santos I.B (2017) investigated the literacy conditions of these students (performance in reading and writing activities). The investigated students demonstrated comprehension in some aspects, but had difficulties in the interpretation of texts.

According to the authors, the reason was the reading and writing practices that many deaf people underwent during their education, which did not take into account sign language and significant written language practices. It is also noteworthy, in the collected data, the little use that, in general, the relatives of users of Libras makes of this language. In the following reports, the two participants emphasize the tendency of parents to use orality alone to communicate with their children:

(S10) "No, just speaking oral"

(S08) "No", forbidden "use sign language at home, only oral speaking"

In the response above, by S08, the participant writes the word "Forbidden." This word has been emphasized in the area of deafness, throughout the history of humanity, especially during the

Congress of Milan (1880), in which the use of sign languages in the Education of the Deaf was banned. This congress was organized, sponsored and led by many hearing specialists, all advocates of pure orality: 56 were French oralists and 66 were Italian oralists, out of a total of 164 delegates; thus, there were 74% of oralists in France and Italy. Alexander Graham Bell had great influence in this congress. The only countries against the ban were the United States and Britain, with deaf teachers who also attended the event. However, they did not have their voices heard and were excluded from their voting rights (STROBEL, 2006).

It is necessary to comment that out of the 60 participants in our study, nine (09) wrote the word "forbidden" when questioned about their interactional way with their families. In addition, only 25% of the sample said that they used Libras with their families, and among the most cited relatives, mothers prevailed.

(S03) Daddy never use sign language, he always angry ...

The figure of the father was not mentioned by S03 even once as a user of Libras interacting with his deaf children. Reports like this seem to demonstrate that there is still some prejudice regarding the use of the Libras by relatives. Hearing parents may have a strong desire for their child to learn to speak or maintain and improve their speaking skills. You might worry that if you learn sign language, she won't continue to develop speech. (KUSHALNAGAR *et al* 2007)

Still on the prejudice in relation to the use of Libras, Garcia (2016) complements "I have a hearing family who does not know the Libras, and made the choice of the oral language, stimulating the development of speech, ignoring the importance of the deaf culture and deaf people's language itself (GARCIA 2016 pg.84).

Witkoski (2009) reveals that there is still an obstinacy on the part of the families about the training of the spoken word and its reading as a normalization measure, disregarding the damages to the shaping of the identity, and the cognitive and psychic development of the deaf subject, such facts are already known in the literature with a socio-anthropological approach, but disregarded by the arguments of the medical sciences.

Regarding the use of sign language by deaf families, Kushalnagar *et al* (2007) in their study with family members of deaf children, explain that many parents feel incapable of caring for a deaf child, and they often seek help but do not obtain proper information. Their study reveals that parents lack information about deafness and its consequences, and that they try to do their best for their deaf child. In general, they unknown the sign language, opt for orality, often advised by the professionals who diagnose deafness and guide their families about the options and consequences of hearing loss for deaf children, emphasizing only the importance of oral language (ZÖLLER MET & ARCHER T 2015).

Final Considerations

Brazilian deaf individuals are able to establish themselves and feature more critical attitudes to the social demands. In addition, one can conjecture that the increase in the QoL research in our country can provide a more complete picture of Brazilians' real needs, including the deaf users of Libras, and could help us understand and create mechanisms to help them. This research was limited to interviewing a small portion of the population with deafness, and they had a high level of education and training, and oral and written proficiency in the Portuguese language. However, this clipping of reality allowed us to make important notes about QoL and verify how hard it is the lack of communication.

Despite the broad formulation of public policies, aimed at supporting the accessibility of deaf people, by means of Libras laws and inclusion and accessibility laws, such as laws 13,146 / 15, the data presented in this study show that the low affordability of the sign language in the health area has not happened yet. In childhood, the lack of interactions and communications could bring many problems to individuals, for example: no access to leisure, and mainly to medical treatment, such as consultations and psychiatrists, made the domain very low in our research. We noticed that more QOL surveys among deaf people throughout Brazil can provide a more complete picture of the real needs of the deaf Brazilians, including the deaf users of Libras, and could help us understand and create mechanisms to help them.

References

- BAKHTIN, M. Marxismos e filosofia da linguagem. 13. ed. São Paulo: HUCITEC, 2009.
- BLACK P. A. GLICKMAN N. S . (2006). Demographics, psychiatric diagnoses, and other characteristics of North American Deaf and hard-of-hearing inpatients. *Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, 11, 303–321. doi:10.1093/deafed/enj042
- CHAVEIRO N. *Quality of life of the deaf people that communicate through sign languages: construction of the LIBRAS version of the WHOQOL-BREF and WHOQOL-DIS instruments*. 252 f. Tese (Doutorado em Ciências da Saúde) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.
- CHAVEIRO N, DUARTE SBR, FREITAS AR, BARBOSA MA, PORTO CC, FLECK MPA. Instrumentos em Língua Brasileira de Sinais para avaliação da qualidade de vida da população surda. *Rev Saude Pub* 2013; 47(3):616-23.
- CHAVEIRO N, DUARTE SBR, FREITAS AR, BARBOSA MA, PORTO CC, FLECK MPA. Quality of life of deaf people who communicate in sign language: integrative review. *Interface* 2014; 18 (48), 101-14.
- ELY, R. & GLEASON, B. (1996). Socialization across contexts. Em P. Fletcher & B. Macwhinney (Orgs.), *The handbook of child language* (pp. 251-270). Oxford, U.K.: Blackwell
- FELLINGER, J., HOLZINGER, D. & POLLARD, R. (2012). Mental health of deaf people. *Lancet*, 379, 1037–1044. doi:10.1016/S0140-6736(11)61143-4.
- FELLINGER, HOLZINGER, D. & POLLARD, R . (2007). Mental distress and quality of life in the hard of hearing. *Acta Psychiatr Scand*, 115(3), 243-5. DOI: 10.1111/j.1600-0447.2006.00976.x 5.
- FERNANDES, E. (Org.). *Surdez e bilinguismo*. Porto Alegre: Mediação, 2005.
- GARCIA RR. *Qualidade de vida da pessoa surda no ambiente familiar*. 145 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Saúde) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.
- GERICH, J & FELLINGER, J. Effects of social networks on the quality of life in an elder and middle-aged deaf community sample. *Journal of Deaf Studies and Deaf Education* 17:1 Winter 2012 p.102-113. doi: 10.1093/deafed/enr022
- GUARINELLO A.C. CLAUDIO D.P FESTA P.S.V PACIORNIK R. Reflexões sobre as interações linguísticas entre familiares ouvintes: filhos surdos. *Ciência e Cultura*, Curitiba, n. 46, p. 151-168, 2013b.
- HINTERMAIR M. Health-related quality of life and classroom participation of deaf and hard-of-hearing students in general schools. *J Deaf Stud Deaf Educ* 2011; 16 (2), 254–271. doi: 10.1093/deafed/enq045
- KVAM MH, LOEB M, TAMBS K (2006) Mental health in deaf adults: Symptoms of anxiety and depression among hearing and deaf individuals. *J Deaf Stud Deaf Educ*. 2007 Winter;12(1):1-7: DOI:10.1093/deafed/enl015
- KUSHALNAGAR P, KRULL K, HANNAY J, MEHTA P, CAUDLE S, ET AL. (2007) Intelligence, parental depression and behavior adaptability in deaf children being considered for cochlear implantation. *J Deaf Stud Deaf Educ* 12: 335-349. DOI: 10.1093/deafed/enm006
- LEVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2009

MARSCHARK M. Raising and educating a deaf child. New York: Oxford University Press; 2007.

MITCHELL R. E., KARCHMER M. A. Chasing the mythical ten percent: parental hearing status of deaf and hard of hearing students in the United States. *Sign Language Studies* 2004;4(2):139-163. doi:10.1353/sls.2004.0005.

MEADOW-ORLANS KP, SPENCER PE, KOESTER LS. The world of deaf infants: a longitudinal study. New York: Oxford University Press; 2004.

MOUSLEY . VICTORIA L. CHAUDOIR STEPHENIE R. Deaf Stigma: Links Between Stigma and Well-Being Among Deaf Emerging Adults. 1 *The Journal of Deaf Studies and Deaf Education*, Volume 23, Issue 4, October 2018, Pages 341–350, <https://doi.org/10.1093/deafed/eny018>

PEIXOTO, R. C. Algumas considerações sobre a interface entre a língua brasileira de sinais (LIBRAS) e a Língua Portuguesa na construção inicial da escrita pela criança surda. *Caderno CEDES*. Campinas, n.69, p. 205- 229, 2006.

QUADROS, R. M. Estudos Surdos I. Petrópolis: Arara Azul, 2006. Disponível em: <http://www.editora-arara-azul.com.br/ParteA.pdf> Acesso em: 10 out. 2016.

SANTANA, A. P. Surdez e linguagem: aspectos e implicações neurolinguísticas. São Paulo: Plexus, 2007.

SANTOS, I.B. (2017). A qualidade de vida de surdos adultos usuários de libras de Curitiba e região metropolitana. 2017. 76 f. Dissertação (Mestrado em Distúrbios da Comunicação) - Universidade Tuiuti do Paraná, Curitiba, 2017.

SANTOS, ISRAEL BISPO, LACERDA ADRIANA, CAGNÉ JEAN–PIERRE, MASSI GISSELE, BERBERIAN ANA PAULA, GUARINELLO, ANA CRISTINA. Quality of life in deaf sign language users in southern Brazil psychological domain. *European Journal of Special Education Research*. 2019 Volume 5 | Issue 1 | 2019 pg 53-66. Doi: 10.5281/zenodo.3476951.

SCHEMBERG, S.; GUARINELLO, A. C.; MASSI, G. O ponto de vista de pais e professores a respeito das interações linguísticas de crianças surdas. *Revista Brasileira de Educação Especial*. Marília, v.18, n.1, p. 17-32, jan.- mar., 2012.

SCHICK B; SKALICKY A; EDWARDS T; KUSHALNAGAR P; TOPOLSKI T; PATRICK D. School placement and perceived quality of life in youth who are deaf or hard of hearing. *University of Colorado - Boulder Institute of Technology Journal of Deaf Studies and Deaf Education* 18:1 January 2013 School Placement and DHH Youth QOL p. 47-62 Doi: 10.1093/deafed/ens039

SCHNEIDER, R. Educação de surdos - inclusão no ensino regular. Passo Fundo: Ed.Universitária de Passo Fundo, 2006.

STEINBERG A, BRAINSKY A, BAIN L, MONTOYA LA. Assessment of quality of life and preferences of parents with children who are deaf. *Abstract Book at Association of Health Services Research Meeting*. 1999;16:55–56. doi:10.1093/deafed/enr015

STROBEL, K. L. História dos surdos: representações ‘mascaradas’ das identidades surdas. In: Estudos surdos II. QUADROS, R. M.; PERLIN, G. (Orgs). Petrópolis: Arara Azul, 2007. Disponível em: <http://www.editora-arara-azul.com.br/estudos2.pdf>

THE WHOQOL GROUP. The development of the World Health Organization quality of life assessment instrument (the WHOQOL). In: Orley J., Kuyken W., editors. Quality of life assessment: international perspectives. Heidelberg, Springer Verlag, p. 41-60, 1994

VACCARI, C., MARSCHARK, M. Communication between parents and deaf children: implications for social-emotional development. *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 1997 ;38:793-801. doi:10.1111/j.1469-7610.1997.tb01597.x.

WITKOSKI, S. A. Surdez e preconceito: a norma da fala e o mito da leitura da palavra falada. *Revista Brasileira de Educação* v. 14 n. 42 set. / dez. 2009

WORLD HEALTH ORGANIZATION (2008) *The Global Burden of Disease: 2004 Update*. World Health Organization, Geneva, Switzerland.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. (2014). *Constitution of the world health organization. Basic documents* (48th ed.pp. 1–19). Geneva: WHO. 12571729.

ZÖLLER MET, ARCHER T (2015) Emotional disturbances expressed by deaf patients: affective deaf syndrome. *Clin Exp Psychol* 2:109. doi:10.4172/2471-2701.100109.

Para qual sociedade retornaremos?
Filosofia, Educação e Sociedade em um Horizonte Pós-Pandêmico
To which society we will return?
Philosophy, Education and Society in a Post-Pandemic Horizon

Maurício Fernandes

Abstract

A pandemia originada pelo novo coronavírus, responsável pela doença denominada COVID-19, trouxe consigo um acirramento de problemas nos mais diversos campos da ação humana, com os quais nossa espécie convivia há alguns séculos. Desde problemas ambientais, bioéticos, econômicos, sociopolíticos, dentre outros, a pandemia acirrou a todos de forma premente. Atualmente somos marcados por uma heurística nutrida por um sentimento de final do antropoceno e pela sensação corrente de que não retornaremos para a mesma sociedade da qual nos retiramos recentemente. Tendo como horizonte o cenário atual e a imagem que já se projeta de uma sociedade pós-pandêmica, pretende-se neste artigo, tematizar o papel e a importância da Filosofia, a relação complexa entre Educação e reificação, e as movimentações entre desaceleração e controle que se apresentam no contexto da pandemia, procurando apontar que tanto a Filosofia quanto a Educação são importantes no fornecimento de elementos de compreensão e de transformações significativas na formação de uma sociedade pós-pandêmica.

Palavras-chave: Filosofia Prática, Educação, Ética da Desaceleração, Sociedade de controle, Pandemia.

The pandemic caused by the new coronavirus, responsible for the disease called COVID 19, brought with it a worsening of problems in the most diverse fields of human action, with which our species lived for some centuries. Since environmental, bioethical, economic, socio-political problems, among others, the pandemic has intensified everyone. Currently, we are marked by a heuristic nourished by a feeling of the end of the Anthropocene and by the current feeling that we will not return to the same society from which we have recently withdrawn. Having as horizon the current scenario and the image that is already projected of a post-pandemic society, this article intends, to thematize the role and importance of Philosophy, the complex relationship between Education and reification, and the movements between deceleration and control that appear in the context of the pandemic, seeking to point out that both Philosophy and Education are important in providing elements of understanding and significant changes in the formation of a post-pandemic society.

Keywords: Practical Philosophy, Education, Deceleration Ethics, Control society, Pandemic.

Maurício Fernandes – Doutor em Filosofia pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Filosofia na Universidade Federal do Piauí (Filosofia Prática/Filosofia da Tecnologia). E-mail: mauriciofernandes@ufpi.edu.br.

*À IZONEL “BRIZOLA” FERNANDES REZENDE (1953-2020)
Pela esperança e exemplo de que um mundo melhor é possível!*

Introdução

O novo coronavírus, responsável pela doença COVID-19, é a pauta atual em uma gama enorme de campos de conhecimento que vão desde a Saúde Pública até a Teologia. A Filosofia, neste contexto, se volta para os problemas enfrentados pelas sociedades humanas neste período, e para o tipo de sociedade que se configurará em um cenário pós-pandemia, promovendo contributos importantes como forma de acesso para se pensar uma realidade tão complexa como a atualmente vivida por parte massiva da população mundial. A Filosofia possui muito a oferecer na polifonia de vozes deste turbilhão que atravessamos, e principalmente, em uma sociedade pós-pandêmica que já manifesta seus primeiros estímulos e materializações no campo da política internacional.

O sentimento corrente neste momento é o de que, de repente, a vida adentrou em uma novela de ficção científica e nos direcionamos para uma sociedade tal qual aquela descrita por Mary Shelley¹ ou George Orwell², marcada pela extinção da espécie humana ou pela ascensão de uma nova sociedade de controle e do autoritarismo. Uma compreensão corrente nas reflexões sobre este cenário é que, de qualquer modo, regressaremos para uma sociedade diferente daquela que abandonamos meses atrás.

O vírus acirrou antigos problemas com os quais as sociedades humanas convivem já há séculos. Problemas como o controle do estado sobre os indivíduos e o fluxo de informação, ocultamento de dados e desinformação, cerceamento da liberdade de expressão, a desigualdade social, má distribuição de renda, falta de transferência tecnológica, egoísmo e individualismo, desemprego e precarização das condições do trabalho, perda de sentido, desorientação histórico-cultural, xenofobia e *aporofobia*³, problemas ambientais, bioéticos, econômicos, sociopolíticos, dentre outros, foram acirrados. Neste período de pandemia, o temor diante da letalidade do vírus e das medidas para contenção de sua disseminação impõem uma nova compreensão dos ritos de passagem, das relações humanas, do afeto, da empatia, da solidariedade; também alterou drasticamente nossa compreensão sobre a morte, que passou a figurar no horizonte de forma muito próxima.

Desde seu aparecimento, em dezembro de 2019 na cidade chinesa de Wuhan, o novo coronavírus (COVID-19) revelou falhas éticas gravíssimas nas respostas e enfrentamento ao vírus, que poderiam ter proporcionado a dianteira no combate e prevenção do mesmo, tais como ocultação, desinformação e flagrante má administração de testes e na instauração da quarentena em

¹ SHELLEY, Mary. *O Último Homem*. São Paulo: Editora Landmark, 2010.

² ORWELL, George. *1984*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

³ Conceito cunhado pela filósofa espanhola Adela Cortina, significando aversão, fobia ou desprezo pelos pobres. Cf. CORTINA, Adela. *Aporofobia*, el rechazo al pobre. Um desafio para a democracia. Barcelona: Paidós, 2017.

diversos países, o que permitiu ao vírus ganhar a dianteira espalhando-se por todos os continentes principalmente através das rotas aéreas⁴. Os primeiros casos, ainda na cidade de Wuhan, ao serem expostos em uma mídia social por um médico⁵, foram o pivô para este ser repreendido pelas autoridades em uma atitude de quebra da liberdade de expressão, que é assegurada pela legislação vigente no país⁶. Esta quebra da liberdade de expressão incorreu em um retardo das ações de controle precoce da epidemia e expôs a população à uma proliferação maior⁷. Este fato levou o prefeito de Wuhan a realizar, posteriormente, um pedido público de desculpas à população e a cogitar a renúncia do cargo⁸.

Filosofia e pandemia

A sociedade que abandonamos meses atrás estava marcada por um movimento acirrado de abandono do pensamento crítico. O retorno de antigos espectros do autoritarismo em vários países marcava uma ascensão ou ápice de um *antifilosofismo*⁹ que ganhou mundo, adentrando, inclusive, os espaços acadêmicos das universidades, já enfraquecidas pela perda de seu *ethos – a universitas*. A ampliação do poder sistêmico sobre as universidades, empurrou gradualmente tanto a Filosofia, quanto as Ciências Humanas para a margem ignóbil da “improdutividade”, que nos discursos correntes, são descritas como não fornecendo algo de prático para a sociedade, logo, é utilizado este discurso para cortes e retirada de recursos de tais campos. E este critério do “prático” por vezes seduz até mesmo filósofos despercebidos ou insatisfeitos com o fazer filosófico, que veem na prática científica e tecnológica algo que supere a Filosofia.

Diante deste cenário, marcado pelo antifilosofismo, há, recentemente, a construção de um discurso *salvífico* das ciências “duras”, pois em um futuro próximo fornecerão a cura para o novo coronavírus (COVID-19) e procederão à uma produção de condições de controle do vírus, que, aos

⁴ FRIEDMAN, *Coronavirus and the Crisis of Trust*, 2020.

⁵ Dr. Li Wenliang, oftalmologista que trabalhava em um hospital afiliado à Universidade de Wuhan, relatou a existência de 7 casos de pacientes em tratamento por pneumonia com etiologia desconhecida, que foi associada inicialmente a SARS, e estes estavam reclusos no hospital, tendo o Dr. Li, atendido um paciente com os sintomas em 30 de dezembro de 2019. Do dia 31 de dezembro a 3 de janeiro de 2020 subiu para 44 casos. Após repreensão por parte das autoridades do país, no dia 07 de fevereiro de 2020 Dr. Li veio a óbito, infectado com o COVID-19 (LEI; QIU, *Chinese Bioethicists: Silencing Doctor Impeded Early Control of Coronavirus 2020*; WORLD HEALTH ORGANIZATION, *Novel Coronavirus (2019 – nCoV) Situation Report 1*, 2020).

⁶ LEI; QIU, *Op. Cit.*

⁷ LEI; QIU, *Op. Cit.*

⁸ RATCLIFFE; STANDAERT, *China Coronavirus: Mayor of Wuhan Admits Mistakes*, 2020.

⁹ O termo *antifilosofismo* aparece como verbete no *Dicionário dos Antis: A Cultura Portuguesa em Negativo*, sob a direção de José Eduardo Franco. Na página 804, o autor procura refletir sobre a postura antifilosófica do ambiente português contemporâneo. Aqui utilizaremos o termo em um sentido da recusa ao pensar que caracteriza nossa época, capilarizado nas instituições, inclusive, nas universidades. Cf. FRANCO, José Eduardo. *Dicionário dos Antis: A Cultura Portuguesa em Negativo*. Vol. 1. Lisboa: Imprensa Nacional, 2018.

poucos, se tornará algo corriqueiro nas sociedades humanas, e quiçá, erradicado mediante a vacina. Vale ressaltar a existência de uma debilitação massiva e descrédito da ciência na sociedade, e uma movimentação da opinião pública contra as universidades, que encontrou força na ascensão de cosmovisões religiosas ao poder político alinhadas com o discurso da direita e da extrema direita¹⁰. Enquanto a sociedade entrou em uma espera pela descoberta de uma vacina eficaz contra o novo coronavírus (COVID-19), as cosmovisões religiosas retrocederam em seu afã comercial da fé, mostrando que a cura não estaria consigo, mas com a ciência, a cura neste sentido, assumida como algo do campo objetivo. Este fato é recorrente na história humana, e reflete um ruído nos discursos tanto da ciência quanto da religião que marca a sociedade contemporânea, ambos carregando elementos ricos, mas também trazendo perigos.

Porém, neste momento faz-se necessária a cautela! É preciso ter cuidado para não jogarmos a criança fora junto com o banho! A religião não estará despedida em um horizonte pós-pandêmico. Mesmo que a ciência, em decorrência do temor que impera mundialmente, recobre sua força, o fenômeno religioso estará ainda vívido dentro destas mesmas sociedades e é passível que ocorra uma nova estruturação política de cosmovisões religiosas. Estamos diante de um movimento histórico de forças que movem o conhecimento humano, ora polarizado na ciência, ora polarizado na religião, são forças de um único e mesmo processo: a racionalização.

A Filosofia, justamente neste momento de crise, possui aportes ricos a oferecer. O primeiro deles é em decorrência de sua constituição pós-metafísica, no fornecimento de estímulos de tradução entre os mais variados discursos e a esfera pública. Neste caso, tanto a ciência, quanto a religião seriam enriquecidas com uma proposta e criação de *filtros de tradução*, uma vez em que seus discursos não possuem vinculação na esfera pública, que se nutre de forma fragmentária tanto do discurso científico quanto do discurso religioso. A Filosofia, por seu método e constituição, pode se propor a realizar a construção de espaços de cooperação mútua e de tradução, o que em última análise enriqueceria a esfera pública. Abordamos esta relação entre ciência e religião como ponto importante a se considerar neste momento pandêmico, pois, a sociedade não absorveu o discurso científico nestas últimas décadas, e tampouco compreende o próprio discurso da religião, atendo-se a expressões reificadas sistemicamente. Neste sentido, diante do quadro de agravo global em que nos encontramos esta confusão acrescenta uma sobrecarga psicológica aos indivíduos.

Em uma entrevista para a revista *Der Spiegel* em 1966, Martin Heidegger apontava que a Filosofia estava diante de seu fim, estava fracassada diante da sociedade que se erigia, marcada sobre tudo pela estruturação tecnológica. As pessoas se esquivariam da reflexão filosófica para encontrarem-se na mediação tecnológica proporcionada, principalmente, pela Cibernética¹¹. Porém, há algo que ainda permanece aceso no espírito humano, o questionamento sobre suas origens: Quem somos? De onde viemos? E para onde iremos? As perguntas fundacionais. Mesmo em um ambiente marcado pela hipermediatização tecnológica estas perguntas permanecem, e afloram neste

¹⁰ Movimento perfeitamente observável nas recentes eleições na Europa, nos Estados Unidos e Brasil, dentre outros, com a ascensão de partidos de extrema direita e disseminação e normalização de discursos de ódio.

¹¹ HEIDEGGER. *Já só um Deus nos pode ainda salvar*, 2009, p. 34.

momento em decorrência, principalmente, da exposição clara e direta de nossa fragilidade e vulnerabilidade, em suma, da finitude humana. A morte tornou-se um horizonte comum e próximo, possui rostos e nomes conhecidos, não é mais mera estatística, não é distante. Ela rompeu a regionalidade das catástrofes anteriores para atingir um âmbito global. E ao mesmo tempo, impõe novas compreensões acerca de nossas relações, de nossos afetos, de nossa pequenez e solidão, de nossos ritos fúnebres, dentre outros aspectos. É a *morte total*, aquela que é aliada à solidão e ao esquecimento, sem velório, sem rito, sem despedida. Este tipo de reflexão nos direciona para o campo da Ética, para questionarmos o que compreendemos por natureza humana, por humanidade, por alteridade – o rosto do outro.

A Filosofia tem muito a oferecer, pois movimentada conteúdos pertencentes ao campo do desejo humano, de sua incompletude, e projeção ao mundo. A Filosofia é sempre um projetar-se, nunca estacionário, sempre procurando uma resposta à incompletude – *porque o ser, e não antes o nada?* Neste momento, a Filosofia pode contribuir com cada indivíduo no fornecimento de um cabedal reflexivo que promova uma compreensão maior sobre si mesmo, sobre o mundo e sobre nossa relação com o outro, bastando ao indivíduo ter curiosidade, ter consigo estímulos de admiração e espanto novamente diante do mundo. No momento em que escrevemos este texto, vários professores de Filosofia, das mais diversas instituições, metodologias e correntes, estão a oferecer *lives* filosóficas abordando temáticas referentes à pandemia, oferecendo cursos *online*, há uma profusão do pensamento filosófico que nos aponta que, mesmo diante dos ataques recentes ao pensamento crítico, a Filosofia ainda possui muito a oferecer, não está despedida agora, e nem estará na sociedade que se prepara para surgir na pós-pandemia, mas antes, propõe um pensar sobre a sociedade e o indivíduo, em contextos dos mais variados – existencial, fenomenológico, epistemológico, axiológico; o que nos revigora e atesta a atualidade do prognóstico de Wittgenstein de que *a Filosofia enterrará seus coveiros!*

Educação e reificação

Há uma tensão que, paradoxalmente, rege o processo de colonização do mundo-da-vida. A racionalização do mundo é uma exigência epistêmico-cognitiva que ocorre gradativamente. Na medida em que ocorre a colonização, estruturas arcaicas de dominação são substituídas, ou como afirma Habermas (1995), são *corrigidas*, às custas de uma subsunção ao controle de esferas administrativas e econômicas. Este processo, de um lado, representa a correção de sistemas tradicionais de dominação, porém, por outro lado, é responsável por um *empobrecimento* comunicacional, um *déficit* gramatical oriundo de uma invasão das esferas internas do mundo-da-vida, que tradicionalmente se reservam à tradição, cultura e personalidade, pelos esquemas de racionalidade administrativa e econômica (HABERMAS, 1981).

As crises surgem quando a estrutura social já não consegue elaborar respostas para uma desintegração institucional que se abate sobre a sociedade (HABERMAS, 1973). É neste momento

que surgem exigências de racionalização no intuito de renovar os estoques gramaticais e hermenêuticos que fornecerão direcionamentos à uma nova perspectiva integracional.

Estamos em meio à um grande vialhão aporético, de uma crise de grandes proporções que nos aponta o quão complexa é a situação atual, sua resolução e possibilidades de uma sociedade pós-pandêmica diferente daquela que abandonamos em dezembro de 2019. E a Educação possui um papel importante e decisivo neste contexto. Porém, o que observamos é um movimento que reflete uma de suas características a qual procuramos nos esquivar historicamente, e está sendo desvelada de forma assaz pela pandemia: a *reificação*.

A Educação encontra termo em seu processo de reificação quando, diante da pandemia pela qual estamos passando, toma como direcionamento as respostas sistêmicas, das quais a maior expressão é o *ensino remoto*. Não se trata aqui, obviamente, de uma abordagem impensada sobre o papel e importância das TICs¹² no contexto da Educação, antes, propomos uma reflexão crítica sobre o processo de reificação pelo qual a Educação veio gradualmente se configurando.

A Educação recebeu impulsos fortes de reificação durante a Revolução Industrial que marcam seu desenvolvimento a partir de então. É no afã de resolver as exigências de racionalização impostas pela nova forma de organização e reprodução da sociedade na Modernidade, que a Educação se distancia do mundo-da-vida assumindo respostas do mundo sistêmico como saída à crise. Esta crise que se abateu sobre a Educação, e também sobre muitos outros campos da experiência humana, é refletida no questionamento acerca da otimização do saber como forma de acompanhar as diretrizes da nova época marcada pelo progresso que surgia com a Modernidade.

Uma Educação que atravessou um longo período em nossa História sem grandes alterações, desde as sociedades de caçadores e coletores até as universidades no final do século XVIII o processo de ensino e aprendizagem era arraigado na *mentoria*. Um processo que lento, longo, marcado por uma proximidade entre docente e discente, e que passou a representar um problema para a nova agenda colocada pela Revolução Industrial, era preciso seguir o ritmo do progresso, era necessário otimização, eficiência e eficácia.

A pandemia colocou em xeque a forma de vida nas sociedades contemporâneas, expondo suas fraturas e contradições de forma inequívoca. Todas as esferas de nossa ação foram colocadas em suspeita e revelados seus núcleos reificados, uma destas esferas é precisamente a Educação. A Educação já há muito tempo apresenta fadigas internas e erosão de seus referenciais humanísticos em detrimento do avanço das forças diretivas do livre mercado – forças sistêmicas, o que a condiciona gradualmente como uma *mercadoria*, e como reforço na manutenção de privilégios na sociedade contemporânea.

A Educação, para adequar-se às novas exigências da forma de vida moderna instauradas pela Revolução Industrial, assume as respostas do mundo sistêmico à crise de racionalização de seus conteúdos internos. Crise esta gerada na passagem de um processo milenar ancorado na *mentoria* para uma forma de orientação otimizada que seguisse os pressupostos dos novos tempos que se erguiam. A Educação, ao assumir as respostas do mundo sistêmico torna-se obcecada pela

¹² Tecnologias da Informação e Comunicação.

eficiência, eficácia, otimização e planificação, omitindo do campo reflexivo o conflito oriundo deste novo modo de ação frente aos seus conteúdos humanísticos.

Isto se traduz atualmente, no cenário pandêmico, na questão seguinte: *Devemos salvar o período escolar ou a vida humana?* Países que já iniciaram um processo de recuperação em virtude do controle das taxas de contaminação pelo novo coronavírus mostraram perigos de novos casos de contaminação ao retornarem às atividades. Outros países debatem a possibilidade de retorno no segundo semestre. No Brasil, considerado um novo epicentro da transmissão do novo coronavírus há uma pressão para o retorno às atividades, sejam elas presenciais como ocorre nos polos de transmissão (São Paulo e Manaus), quer seja em sua forma de ensino remoto (em grande parte da federação).

Em seu aspecto presencial, o retorno às atividades é uma roleta-russa, parte do pressuposto de que munidos de equipamentos de proteção (máscaras, protetores faciais, aventais, etc.) os indivíduos poderão estar novamente inseridos nas atividades escolares salvaguardando assim o colapso oriundo da “perda” de períodos. Esta é uma forma mais agressiva e perigosa, pois se expõe ao risco de contaminação todos os participantes das atividades, expostos à um vírus com muito pouca informação sobre os mesmo, que está a dizimar um número exorbitante de pessoas ao redor do mundo, e que insufla urgência em uma corrida pela criação de vacinas eficazes em diversos laboratórios.

Em suas duas formas de respostas a Educação optou pela resposta sistêmica. Assumiu as respostas do mercado, que lhe coloca diariamente diante dos dados sobre o abismo econômico que se avizinha, e, munido de um discurso ancorado na tecnologia e na ciência (no que lhe convém), promove um sentimento de que se pode retornar prontamente às atividades sem maiores riscos à vida humana. a Educação, neste contexto, ouve os discursos do mercado, impulsos administrativo-burocráticos, e esquece a possibilidade de comunicação, da busca de resoluções com contribuições a partir de suas fontes comunicativas. Recuperar as perspectivas do mundo-da-vida que compõem a Educação pode fornecer estímulos de restauração de seus conteúdos humanísticos.

Não se trata de abandono das respostas sistêmicas, mas antes de uma busca por equilíbrio entre tais respostas e àquelas ínsitas no mundo-da-vida do qual se nutre. É necessário compreender que a organização administrativo-burocrática é parte importante do processo de reprodução social e estratégica da Educação; porém, existem outras perspectivas que exigem seu refreamento, por exemplo, hoje, face ao horror vivenciado por cada indivíduo diante da perda, do isolamento, das incertezas, do desgaste psicológico, físico e emocional, que a Educação possa fornecer elementos para se repensar o humano e suas dimensões, tendo compreensão de que a assunção de respostas sistêmicas novamente acarretarão problemas maiores e mais graves em uma sociedade pós-pandêmica.

Uma Sociedade da Desaceleração

O novo coronavírus (COVID-19) está, por meio do temor, instaurando o que Byung Chul Hahn (2018) denomina de uma *revolução do uso do tempo*, uma revolução forçada e imperativa: *paramos!* Ou quase. De repente, uma sociedade obcecada com a velocidade viu-se forçada a parar. Assim, todos os apelos que assistimos pela economia, pelo retorno de atividades, é marca clara do desespero frente a desaceleração imposta pelo vírus, e desta forma, busca-se uma forma de manter o trabalho mesmo sendo *remoto*. A sociedade contemporânea, dadas as condições de sua formação e enraizamento na ética protestante, tornou vergonhoso o ócio, estigmatizou-o como pecaminoso, e estendeu esta visão para além dos oceanos conceituando os povos que colonizou de adjetivos que se construíram a partir do eixo do trabalho, da negação absoluta e irrestrita do ócio, quem se afastava era compreendido como vagabundo, preguiçoso, primitivo, de índole duvidosa, dentre inúmeros outros.

O ócio é um elemento chave se pensarmos em uma revolução pós-pandêmica aliada à desaceleração. Pois é a partir destes dois conceitos que a Filosofia pode oferecer uma reconstituição das dimensões criativas e também formativas com as quais o humano poderá se redescrever. A redescrição passa por um processo de saída da condição de autorreificação, que podemos compreender como uma atualização contemporânea da *menoridade* kantiana. A autorreificação é a rendição do sujeito aos mecanismos de desestabilização de suas forças de recusa, debilitação do pensamento crítico, e desorientação cultural que direcionam para o consumo; e aqui a aceleração ocupa um papel importante de impedimento de reorganização destas forças psíquicas de resistência, e logo, de reconhecimento de si, é necessário que os sujeitos estejam desertificados, alijados, exilados de si em necessidades forjadas ininterruptamente.

Por isto, uma ética possível para a sociedade pós-pandêmica será uma *ética da desaceleração*. E aqui a Filosofia possui um papel expressivo no fornecimento de aportes reflexivos, de reconstrução de perspectivas críticas sobre si e sobre o mundo, e as relações que perpassam a ambos. Uma ética da desaceleração que possa fornecer neste momento estímulos para uma compreensão do sujeito de que não há nada de pecaminoso em não se fazer nada, algo do qual nos afastamos, o sujeito precisa se reencontrar como forma de suportar o horror ao qual todos nós estamos expostos. Mas este reencontrar-se primeiro é uma luta individual, dado nosso afastamento do âmbito do ócio, e é também uma luta contra as forças institucionais que empurram aos indivíduos perspectivas de manutenção do trabalho em sua forma remota que é a mais selvagem possível, pois nesta versão não há mais espaço para si, mas apenas para o trabalho, para a produção, e neste momento as instituições ao forçarem esta perspectiva apontam seu cerne reificado, instrumentalizado, que não respeita a dor e o horror dos dias atuais. Este pressionamento para a produção remota em tempos de pandemia levará muitos ao colapso, ao surto, à extenuação, às crises de ansiedade e depressão, ao suicídio. O sujeito necessita reaprender a permanência, a habitar o mundo, experimentando coisas simples que nos passavam despercebidas, estar à mesa, sentir o alimento, preparar o alimento, experimentar estar com a família, estar consigo mesmo sem mediação tecnológica, dentre outras.

Em um passo posterior, o desafio será a transição desta ética da desaceleração do âmbito individual para uma desaceleração da ação humana coletiva sobre o planeta. Nesta perspectiva será sobretudo uma ética de encontro e redescoberta do sentido da nossa ação, por que a exploração ilimitada? Atualmente produzimos exponencialmente mais que nossas reais necessidades, e o resultado direto disto traduz-se nos índices elevados de poluição com os quais lidamos atualmente. A desaceleração envolve uma drástica alteração da economia tal qual a conhecemos até o momento, uma alteração no sentido de refreamento do consumo. De repente, todos perceberam que podem permanecer meses sem absorver absolutamente nada, exceto o básico e necessário para a sobrevivência, percebe-se que a aceleração é um mecanismo de reforço do consumismo, pois encobre a produção de necessidades a qual o sujeito está submetido.

Inger Andersen¹³ oferece uma visão do novo coronavírus (COVID-19) como uma mensagem da Natureza endereçada à humanidade, alertando para os riscos de suas ações sobre ela. Utilizando um jargão heideggeriano, podemos dizer que estamos *provocando e incitando* a Terra a trabalhar em seus limites, no extremo de um processo de aceleração constante, que é oriundo dos impulsos religiosos com os quais surgiu também o capitalismo. A aceleração não existe em sociedades que compreendem a dinâmica da vida de modo *cíclico*, é uma ideia estranha à tais sociedades. A perspectiva instaurada pela tradição judaico-cristã insere um processo histórico linear que se estende desde o *fiat lux* – a criação do nada, até a eternidade, e que, em decorrência desta linha cronológica o tempo torna-se precioso, é dinheiro, é acumulação, é preciso extrair o máximo do tempo, instaurando também a ideia clássica e mitológica de um progresso sem limite como fim escatológico, como redenção.

Neste sentido, podemos compreender que o novo coronavírus (COVID-19) é uma mensagem, mas é, sobretudo, também um espelho no qual enxergamos a nós mesmos e nossa ação sobre o mundo. Uma ação *viral* que coloca em risco a própria continuidade da vida no planeta. A analogia entre a espécie humana e as espécies microbianas não é nova, e traz de forma expressiva um panorama do modo específico com o qual exploramos o planeta. Quem assistiu ao filme *Matrix*¹⁴ poderá lembrar-se da cena em que o agente Smith descreve a espécie humana para Morpheus. Esta cena, traz uma importante referência à obra de Jean Baudrillard, e este, por sua vez, traz um texto de Arthur Schnitzler que expressa esta analogia.

Talvez seja possível pensar o desenvolvimento de uma doença infecciosa no corpo humano como a história de uma espécie de micróbios, com origem, apogeu e declínio. História semelhante à da espécie humana, em proporções decerto diferentes, mas idênticas do ponto de vista da ideia [...] Não se poderia então imaginar que a humanidade seja também uma doença para algum organismo superior que não chegamos a perceber como um todo e no qual ela encontra a condição, a necessidade e o sentido de sua existência, tentando destruir esse organismo e sendo obrigada a destruí-lo à medida que se desenvolve – exatamente como a espécie microbiana deseja destruir o indivíduo humano atingido pela doença? E, seguindo este

¹³ ANDERSEN, *Coronavírus: "Nature is Sending us a Message"*, says UN Environment Chief, 2020.

¹⁴ THE MATRIX, 1999.

mesmo raciocínio, será essa a missão de toda a comunidade viva – a da espécie microbiana ou da humanidade – destruir pouco a pouco o mundo que a supera – seja um indivíduo humano, seja o universo¹⁵?

A ética do fim do antropoceno expõe a exaustão humana e do planeta, e sobretudo, ataca o sistema econômico, fazendo retornar uma antiga certeza, borrada por nossa obsessão em explorar o planeta, de que a Economia existe dentro da Natureza, e é totalmente dependente desta; ao contrário, a Natureza não depende da Economia e pode nos dar uma resposta muito dura nos mostrando sua face materna de Medeia. É um momento para ouvirmos a voz de Cassandra a ecoar, tentar compreender que precisamos mudar a forma com a qual nos relacionamos com o mundo. E o imperativo *fica em casa* é, em verdade, um sussurro esfíngico do vírus que pode ser traduzido também em *pare ou devoro-te!*

Uma Sociedade de Controle

Um dos problemas enfrentados em um horizonte pós-pandêmico será o problema da *autonomia*. Quando a China, em decorrência do uso de tecnologias de reconhecimento facial e outros mecanismos, conseguiu impor um *lockdown* de forma rígida, o que foi decisivo no controle do vírus, o mundo observou atônito pensando tratar-se de mais uma medida de um governo ditatorial, mas o fato é que atualmente medidas estudadas por países ocidentais também assumem um caráter autoritário e, aparentemente, transitam em direção à uma sociedade distópica marcada pelo controle. Aqui se coloca novamente a questão da liberdade e do autoritarismo. De um lado, os estados caminham para um autoritarismo, de outro, as populações desarmadas em sua capacidade de dar respostas, ainda sob efeito da ressaca pós-pandemia e do temor, irão acenar positivamente para a implementação deste sistema.

A autonomia figura dentro das principais noções da Filosofia Moral Contemporânea, atravessando o conturbado século XX, porém, sem atingir plenamente sua outra face: a responsabilidade. A autonomia, ser livre, significa necessariamente ser responsável, incorre em responsabilidade. E aqui recuamos à uma compreensão do caráter de *alteridade* do termo que evoca vínculo, promessa, oferecimento, um *com-prometer-se* com os outros, em suma, responsabilidade¹⁶. Hoje, o isolamento social, compreendido como *isolamento solidário*¹⁷ denota o estabelecimento deste vínculo. Grande parte dos isolados socialmente no mundo estão nesta condição seguindo as

¹⁵ SCHNITZLER *Apud* BAURILLARD, *A Transparência do Mal*, 1992, pp. 171-172.

¹⁶ O termo *resposta* vem do latim *reponere* de *re-* novamente, de novo, e *ponere* – colocar, pôr. Resposta é, portanto, recolocar, repor, restabelecer. Há também uma compreensão do termo derivar de *respondere*, de *re-* indicando intensidade e *spondere* significando “oferecer”, “prometer”, neste sentido, a resposta é tida como “fazer uma promessa”, por esta relação com o estabelecimento de um vínculo *respondere* será também a raiz etimológica de “responsabilidade”, a habilidade de estabelecer vínculo, de responder, de *com-prometer-se* com os outros. WATKINS, Calvert. *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2011.

¹⁷ Cf. SILVANO, Gustavo. *Isolamento Solidário*. Revestrés. 2020.

medidas emergenciais da Organização Mundial da Saúde (OMS) e dos respectivos órgãos de saúde de seus países. Este aspecto solidário reforça seu conteúdo de alteridade, proteger os mais vulneráveis, aqueles que estão nos grupos de risco, independentemente se possuímos anticorpos contra o vírus ou não, reforça também seu caráter como um imperativo categórico: *ficar em casa é ser solidário com todos os outros sujeitos e principalmente com aqueles que estão nos grupos de risco, é salvar vidas; logo, é uma ação moral que pode ser repetida por toda a comunidade humana.*

Munidos de um sentimento de que a fase mais aguda da pandemia tenha passado, o desafio de países atingidos agora é como proceder ao retorno às atividades sem incorrer em uma nova onda de infecções? É neste momento que podemos compreender que aquela sociedade da qual nos retiramos não existe mais, o retorno não passa por um simples abrir as portas e regressar para a sociedade, mas antes, restará a suspeita ainda do vírus, que enquanto não se descobre uma vacina eficaz e segura certamente será o outro absoluto, aquele do qual ainda nada sabemos com exatidão. E neste sentido, iniciam-se movimentações no intuito de se desenhar um quadro possível para o retorno, e estas movimentações ressuscitam antigos desejos de autoritarismo, vigilância e controle.

Diante do arrefecimento da expansão do vírus as perguntas serão: Como retornar? E Quem poderá retornar? A partir destas perguntas alguns países estão adiantando-se na construção de verdadeiras distopias contemporâneas. A China, como epicentro do vírus, já possuía um forte aparato de reconhecimento facial, fato que lhe rende críticas por parte das repúblicas democráticas ocidentais e que já geravam polêmicas quanto ao nível de controle e de coleta de dados que o estado possuía sobre os indivíduos. Recentemente, frente à crise provocada pelo espraiamento do novo coronavírus (COVID-19), empresas de tecnologia de reconhecimento facial e grupos políticos, aproveitam a situação gerada pela pandemia, e procuram criar, por meios políticos, mercados lucrativos com o reconhecimento facial.

A pandemia de coronavírus está criando um mercado lucrativo para os fabricantes de reconhecimento facial. Mas questões de privacidade precisam ser lembradas, alertam especialistas em tecnologia. No meio da pandemia de coronavírus em andamento, a tecnologia de reconhecimento facial está sendo adotada globalmente como uma maneira de rastrear a propagação do vírus. Mas os especialistas em privacidade temem que, na pressa de implementar os recursos de rastreamento do novo coronavírus (COVID-19), questões importantes e profundamente enraizadas em torno da coleta e armazenamento de dados, consentimento do usuário e vigilância sejam deixadas de lado¹⁸.

Empresas procuram fornecer tecnologia de reconhecimento facial mesmo em situações em que os indivíduos estejam de máscaras, e propõem um acirramento do reconhecimento em espaços e transportes públicos que estariam a monitorar também a temperatura corporal, podemos emitir informações sobre a presença de possíveis infectados. O fato é que, neste momento, a população

¹⁸ O'DONELL, 2020.

está enfraquecida de seus impulsos de rejeição, um campo propício a aceitação destas novas realidades e normalização das mesmas. O problema se traduz em quais as garantias de que estas medidas não ampliarão o índice de segregação no tecido social? Pessoas já estão sendo segregadas e hostilizadas por terem contraído a COVID-19, e aparentemente, as medidas seguem para um acirramento deste quadro de segregação.

A Itália, também movida por um sentimento de redução do quadro agressivo da pandemia, está a propor um cenário ainda mais moldado sobre a segregação e a distopia. Buscando uma forma de retorno às atividades, grupos de funcionários da saúde e políticos, propuseram como medida a adoção de um marcador imunológico como critério para se permitir o retorno às atividades, ou seja, o retorno será possível mediante a posse de anticorpos contra o novo coronavírus¹⁹, neste caso, e quem não possuir os anticorpos ideais? Esta proposta italiana soa mais próxima de sociedades como a descrita no universo *sci-fi* do filme *Gattaca*, sendo o controle genético agora assumido no controle imunológico²⁰.

Em Israel a situação não é diferente, serviço secreto e autoridades políticas estruturam um cenário marcado pela ampliação do poder do serviço secreto para o combate a pandemia, implicando na permissão do rastreamento de ligações telefônicas para localização de pessoas infectadas e no monitoramento da movimentação de pessoas pelo país. É a primeira democracia a utilizar amplamente o serviço secreto na vigilância dos cidadãos, tendo como argumento o combate a pandemia, enquanto em países como a China e outros fazem uso de recursos tecnológicos, Israel reforça um elemento diferente: a espionagem, ampliando de forma massiva o controle sobre seus cidadãos.

Estas medidas tomadas em meio ao cenário da pandemia possuem uma característica semelhante, em todas há uma obscuridade acerca do nível de controle utilizado, o fluxo de dados pessoais em jogo, e seus impactos na privacidade dos indivíduos. Ambos se nutrem do calor e do temor do momento para passarem tais perspectivas pelo poder político, mesmo com uma nuvem densa, e uma forte dúvida sobre o que será no dia após a pandemia. Serão medidas temporárias? Quais as garantias à democracia em um horizonte pós-pandêmico?

Considerações Finais

A sociedade para a qual regressaremos depende da assunção dos problemas bioéticos na emergência do agora. Longe de fazer futurologia, pensar estes problemas delineiam possíveis saídas para a sociedade que teremos em um horizonte pós-pandemia. Para qual sociedade regressaremos? Esta questão nos provoca a pensarmos sobre as vozes que anunciaram as tragédias desde Cassandra. Esta sociedade para a qual regressaremos depende da abertura da escuta a estas vozes. Somos uma sociedade que se estruturou sob o signo do olho, da imagem, da visão. A escuta – o outro lado da

¹⁹ HOROWITZ, *In Italy, Going Back to Work May Depend on Having the Right Antibodies*, 2020.

²⁰ BUENO, *De Gattaca à Lombardia: Proteção ou Segregação?* 2020.

formação de nossa consciência, não é estimulado, e neste sentido, mesmo as vozes anunciando a catástrofe, foram colocadas na mesma situação de Cassandra, não foram ouvidas, ou quando muito, foram esquecidas.

Este período de pandemia nos consome com a perspectiva de que nada do que deixamos lá fora será o mesmo. O mundo mudou, não há o mesmo mundo e a mesma vida para se regressar. Tudo estará diferente, inclusive nós mesmos estamos em transição. De repente, o vírus coloca diante da espécie humana um imperativo para o qual, mesmo com todos os desastres ambientais, climáticos, sociais, não se surtiu efeito: *parar ou se extinguir*. Colocou de forma clara, diante de cada indivíduo, a sombra bem delineada da morte. Primeiro era a morte dos chineses, e fomos para a praia, depois foi a morte dos italianos, que também haviam ido para a praia, logo após, a morte dos brasileiros, dos conterrâneos de estado, de cidade, de bairro, de rua, da família, o vírus colocou a morte próxima de cada um. Também redescreve a humanidade sob o prisma antropológico da fragilidade e da vulnerabilidade.

Desde os alvares da Modernidade a humanidade encontra-se em um processo de transição, não temos mais um mundo anterior, um mundo do qual podemos nutrir exemplos e conteúdos normativos. Estamos em meio à encruzilhada. Buscar novos valores, novos conteúdos normativos, e o vírus acirrou esta urgência, a sociedade pós-pandêmica será marcada por desafios que devem ser pensados, e sobretudo, enfrentados agora. E neste sentido, a Filosofia e a Educação possuem papel e importância ímpares neste processo; mediante à proposição de nichos e possibilidades de tradução dos discursos na esfera pública, o que pode ser articulado como impulsos de reabilitação à erosão de conteúdos humanísticos como eixos também necessários para a construção de uma sociedade pós-pandêmica que verdadeiramente seja diferente da que veio historicamente sendo construída.

Referências / References

ANDERSEN, I. Coronavírus: “Nature is Sending us a Message”, says UN Environment Chief. *The Guardian*. March 25, 2020. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2020/mar/25/coronavirus-nature-is-sending-us-a-message-says-un-environment-chief>>. Acesso em: 28/04/2020.

BAUDRILLARD, Jean. *A transparência do mal. Ensaios sobre fenômenos extremos*. 2. ed. Campinas: Papirus, 1992.

BATISTA, G. S. Isolamento Solidário. *Revista Revestrés*. 20 de março de 2020. Disponível em: <<http://www.revistarevestres.com.br/blog/brobro/isolamento-solidario/>>. Acesso em: 21/03/2020.

BUENO, L. De Gattaca à Lombardia: Proteção ou Segregação? *Off-Lattes*. 06/04/2020. Disponível em: <<https://offlattes.com/archives/2478>>. Acesso em: 08/04/2020.

CORTINA, Adela. *Aporofobia, el rechazo al pobre. Um desafio para a democracia*. Barcelona: Paidós, 2017.

FRIEDMAN, A. Coronavirus and the Crisis of Trust. *The Hastings Center: Ethics Researches on Coronavirus (COVID-19)*. 12 march 2020. Disponível em: <<https://www.thehastingscenter.org/coronavirus-and-the-crisis-of-trust/>>. Acesso: 16/03/2020.

GOICHMAN, R. *Israel is the Only Democracy its Secure Services to Track Coronavirus Victims*. *Ha'aretz*. May 1, 2020. Disponível em: <<https://www.haaretz.com/israel-news/.premium-israel-is-the-only-democracy-using-its-security-services-to-track-virus-victims-1.8712554>>. Acessado em: 30/04/2020.

HABERMAS, J. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1973.

HABERMAS, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

HAN, B-C. (2018). Byung-Chul Han: Hoje o indivíduo se explora e acredita que isso é realização. *El País*. Entrevista a Charles Geli. Barcelona. 7 feb 2018. Disponível em:

<https://brasil.elpais.com/brasil/2018/02/07/cultura/1517989873_086219.html>. Acesso em: 16/03/2020.

HEIDEGGER, M. *Já só um Deus nos pode ainda salvar*. Trad. Irene Borges Duarte Coleção: Textos Clássicos de Filosofia. Covilhã-Portugal: Universidade da Beira Interior/Lusosofia Press, 2009. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/heidegger_ja_so_um_deus_nos_pode_ainda_salvar_der_spiegel.pdf>. Acesso em: 28/04/2020.

HOROWITZ, J. In Italy, Going Back to Work May Depend on Having the Right Antibodies. *The New York Times*. April 4, 2020. Disponível em: <<https://www.nytimes.com/2020/04/04/world/europe/italy-cononavirus-antibodies.html>>. Acesso: 08/04/2020.

LEI, R.; QIU, R. (2020). Chinese Bioethicists: Silencing Doctor Impeded Early Control of Coronavirus. *The Hastings Center: Ethics Researches on Coronavirus (COVID-19)*. 12 march 2020. Disponível em: <<https://www.thehastingscenter.org/coronavirus-doctor-whistleblower/>>. Acesso em: 16/03/2020.

O'DONELL, L. COVID-19 Spurs Facial Recognition Tracking, Privacy Fears. *Threat Post*. March 20, 2020, 9:54 am. Disponível em: <<https://threatpost.com/covid-19-spurs-facial-recognition-tracking-privacy-fears/153953/>>. Acesso em: 08/04/2020.

RATCLIFFE, R; STANDAERT, Michael. China Coronavirus: Mayor of Wuhan Admits Mistakes. *The Guardian*. 27 janeiro 2020. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/science/2020/jan/27/china-coronavirus-who-to-hold-special-meeting-in-beijing-as-death-toll-jumps>>. Acesso em: 16/04/2020.

THE MATRIX. Direção: Lilly Wachowski e Lana Wachowski. Produção de Roadshow pictures & Silver Pictures. Australia: Warner Bros, 1999, 1 DVD.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. *Novel Coronavirus (2019 – nCoV) Situation Report 1*. 21 January 2020. Disponível em: <https://www.who.int/docs/default-source/coronaviruse/situation-reports/20200121-sitrep-1-2019-ncov.pdf?sfvrsn=20a99c10_4>. Acesso em: 19/03/2020.

Dinamiche relazionali e aspetti psicosociali nel *Cooperative Learning* *Relational dynamics and psychosocial aspects* *in the Cooperative Learning*

Marcella Di Franco

Abstract

Nel tessuto scolastico odierno emerge sempre di più la necessità di educare i giovani alla convivenza civile e sociale o cittadinanza attiva attraverso l'elaborazione di percorsi formativi basati sull'apprendimento cooperativo e sulla condivisione di esperienze. La relazionalità all'interno del gruppo - classe è la capacità di rapportarsi con gli altri attraverso una rete articolata e complessa di rapporti intersoggettivi che promuovono una motivazione più forte ad apprendere. Il *cooperative learning*, perché risulti un metodo di apprendimento efficace, implica che l'educatore si ponga quale osservatore esterno assumendo un atteggiamento non dirigistico nei rapporti interpersonali al fine di esaltare le potenzialità creative dei suoi componenti. Ma la dinamica del gruppo si può attuare pienamente solo in una scuola che non sia una pluralità di individui solipsistici e autoreferenziali, ma un'istituzione sociale che collabori e interagisca in quanto comunità educativa consapevole.

Parole chiave: educazione, relazionalità, apprendimento cooperativo, gruppi.

In today's school, the need to educate young people about civil and social coexistence or active citizenship is increasingly emerging through the development of training courses based on cooperative learning and sharing of experiences. Relationality within the group - class is the ability to relate to others through an articulated and complex network of intersubjective relationships that promote a stronger motivation to learn. Cooperative learning, in order to be an effective method of learning, implies that the educator should position himself as an external observer by taking a non-dirigistic attitude in interpersonal relationships in order to enhance the creative potential of his components. But the group's dynamics can only be fully implemented in a school that is not a plurality of solipsistic and self-referential individuals, but a social institution that collaborates and interacts as a conscious educational community.

Keywords: education, relationality, cooperative learning, groups.

Marcella Di Franco, prof.ssa Dr. in Lettere, M.A. in *Metodologie e Psicopedagogia per l'area umanistica*, è docente di Liceo di discipline letterarie, lingua e letteratura italiana e latina. Ha pubblicato articoli e saggi scientifici in: *Mosaico italiano*, Istituto italiano di cultura, Università di Rio de Janeiro, 2019; *Arba Sicula*, St. John University of New York, 2018-19; *Parra Sicilia*, Legas, New York, 2018; *Zibaldone. Estudios italianos*, University di València, 2017-18; *Notos revue. Espaces de la création: arts, écritures, utopies, Narrations*, periodico di Lingue, Letteratura, arti e culture dell'Università Paul Valéry Montpellier, 2018; *Griselda online*, periodico del Dipartimento di Italianistica e Filologia dell'Università di Bologna, 2017-2018; *Le nuove frontiere della scuola*, quadrimestrale di cultura, pedagogia e didattica, La Medusa, Marsala, 2017-2018; *Gradiva, International Journal of Italian Poetry*, Università Stony Brook di New York, Leo S. Olschki editrice, Firenze, 2013; *La Nuova Tribuna Letteraria*, Padova 2013; *Il ponte italo-americano*, Verona, New Jersey, 2005; *Astolfo*, quadrimestrale del Dipartimento di Scienze Letterarie e Filologiche dell'Università di Torino, Edizioni Dell'Orso, Alessandria, 1997. Coltiva da sempre la passione per la scrittura creativa. Nel 2010 ha pubblicato per il *Centro Studi Sanguis Christi*, la monografia storica, *Il culto al Sangue di Cristo dalle origini all'età moderna*. *Maria Matilde Bucchi*, Stilgraf, Roma. Dal 1992 ad oggi ha vinto numerosi premi letterari nazionali di poesia e narrativa.

La scuola è un servizio di educazione-istruzione per le giovani generazioni che la società assicura ai suoi membri affinché acquisiscano gli strumenti e le competenze necessarie per inserirsi in modo attivo e consapevole, ovvero da protagonisti, nella società del terzo Millennio. Per realizzare tale servizio essa è organizzata come “comunità educativa” perché una persona si può formare alla vita democratica solo vivendo in concrete situazioni sociali e democratiche; in secondo luogo la scuola si colloca in un rapporto di effettiva continuità con la famiglia, cellula stessa della società, in cui lo studente è vissuto e vive formando la struttura di base della sua personalità; in terzo luogo sviluppa la sua opera in un rapporto di interazione con la società stessa, di cui scuola e famiglia sono parti integranti e costitutive. Ma nell’attuale sistema scolastico emergono due esigenze basilari che si intrecciano reciprocamente: da un lato ricercare nuovi sistemi educativi in risposta alle sfide continue di una società in rapido sviluppo e dall’altro riflettere sulle mutate condizioni socio-educative nelle quali si trovano a vivere gli studenti di oggi. È sempre più evidente, ad esempio, la necessità di educare i giovani alla convivenza civile e sociale, ed è per questo che nasce l’esigenza di elaborare percorsi formativi basati sull’apprendimento cooperativo, sulla condivisione di esperienze e su pratiche di aiuto reciproco. Lo stesso verbo “collaborare”, dal latino *cum laborare* vuol dire “lavorare”, “faticare” per apprendere insieme, per “aggiungere valore, creando qualcosa di nuovo o differente attraverso un processo collaborativo deliberato e strutturato” scrive Antony Kaye.

Il concetto di “gruppo” è strettamente connesso al campo di interesse della sociologia, intesa come studio scientifico delle leggi fondamentali e delle forme generali di vita della società e degli uomini con i loro rapporti intersoggettivi. Il termine fu coniato nel 1838 da Auguste Comte (1798-1857) per designare una branca della filosofia positiva, chiamata in precedenza “fisica sociale”, che aveva quale oggetto di studio il complesso dei fenomeni sociali, cioè la società in concreto, nella sua struttura e nel suo dinamismo. Dalla seconda metà del XIX secolo, la sociologia ha definito meglio il proprio oggetto e lo specifico metodo di ricerca, consistente nell’indagine sulle principali relazioni sociali (cioè le istituzioni, i gruppi e le organizzazioni) e sulle funzioni sottese (stratificazione, divisione e ruoli). Koenig definisce la sociologia come “una trattazione scientifico-sistematica delle forme generali della vita in società, delle loro leggi di movimento e di sviluppo, dei loro rapporti con l’ambiente materiale, con la cultura in genere, con i singoli campi della vita e infine con la personalità socio-culturale dell’uomo”. I più noti studiosi del campo sociologico, quali il tedesco Max Weber (1864-1920), il francese Émile Durkheim (1858-1917) e l’italiano Vilfredo Pareto (1848-1923) concordano nel riconoscere l’apporto fondamentale della sociologia, unitamente alla psicologia, nella comprensione dei processi educativi perché consentono di riflettere sulla situazione effettiva di vita del soggetto che apprende e sugli eventuali condizionamenti. In particolare, la *sociologia dell’educazione* considera l’ambiente di vita della persona come funzione primaria di conservazione e sviluppo della cultura, i cui elementi devono essere assimilati dagli individui per perpetuare l’organizzazione sociale.

È soprattutto la *psicologia sociale* a studiare le interazioni umane e le relazioni interpersonali a livello di individui, gruppi e di istituzioni; essa prende in esame anche le diverse tematiche riguardanti le situazioni sociali, come l’attrazione sociale, l’influenza sociale che sono alla base

delle dinamiche che regolano la vita dei gruppi. La socializzazione è una caratteristica *ontologica*, connaturata alla condizione umana, perché l'uomo quale "animale sociale" conquista la sua individualità a partire dalle relazioni sociali.

In psicologia, la *socializzazione* è invece scandita in tre fasi: *la relazione diadica, triadica e di gruppo*. La prima si riferisce all'esperienza iniziale che il bambino effettua con la figura materna che gli garantisce la soddisfazione dei bisogni fondamentali. La gratificazione materna gli infonde sicurezza affettiva garantita dalla continua presenza di segnali positivi. La relazione "triadica", invece, investe la figura paterna, percepita come figura normativa e come oggetto di competizione, e pone le basi per il processo di identificazione e per la conquista di più ampie relazioni sociali. La relazione di "gruppo", infine, è caratterizzata dalla competitività che ha per oggetto di riferimento la norma rappresentata dai genitori, dall'insegnante e dal *leader* di gruppo. Questa norma rappresenta la base su cui si strutturano i processi di gratificazione o di sanzione che permettono all'allievo di verificare le proprie capacità di *autorealizzazione* e quindi lo predispongono al successo.

La *relazionalità* è la capacità di rapportarsi con gli altri attraverso una rete articolata e complessa di relazioni interpersonali che vedono la *comunicazione* come elemento centrale. Il termine è spesso utilizzato per indicare l'*attitudine* che un individuo ha di scambiare informazioni con i componenti del proprio gruppo di appartenenza. La relazionalità si basa sull'interazione ed assume un ruolo sempre più rilevante nell'attività di insegnamento del docente che si trova al centro di un reticolo di relazioni che comprende non solo gli alunni, ma anche i genitori, i colleghi, i superiori e gli altri operatori scolastici. Per questo motivo le abilità comunicativo-relazionali sono ritenute sempre più importanti, tanto da essere inserite già da molti anni anche nei corsi di formazione per i docenti: nell'ambito della professione docente è necessario, infatti, sapere gestire i rapporti con le persone, al fine di evitare conflitti. Per un positivo adattamento all'ambiente e alle condizioni di apprendimento, è fondamentale che il docente sia in grado di valutare la relazionalità dell'allievo, per individuare in tempo le sue eventuali difficoltà e intervenire in maniera efficace.

Il *comportamento sociale* dell'individuo è orientato dai suoi tratti di risposta interpersonale, ovvero dalle sue disposizioni a reagire nei confronti degli altri, in modi caratteristici, relativamente coerenti e stabili. All'interno di ogni società ciascun individuo sviluppa propri peculiari tratti di risposta interpersonale che caratterizzano il suo comportamento sociale. I tratti di risposta interpersonale sono disposizioni che incanalano il comportamento dell'individuo all'interno di una varietà di situazioni sociali. A seconda del loro tratto dominante di risposta interpersonale, Karfen Hornfy classificava le persone in tre tipologie: 1) andare *verso* la gente: avere bisogno di affetto, di approvazione, bisogno di piacere, di sentirsi accettato e di sentirsi utili agli altri, 2) andare *contro* la gente: bisogno di eccellere, di conquistare il successo e il prestigio; bisogno di sfruttare gli altri e di imporsi su di loro; 3) andare *lontano* dalla gente: bisogno di autosufficienza e di completa indipendenza, timore di essere influenzato, paura di conformarsi, conformismo apparente per evitare contrasti, mentre nella propria interiorità vengono respinte tutte le norme convenzionali.

Il *modello di comportamento*, invece, è costituito dai tratti di risposta interpersonale ed è la risultante di fattori costituzionali, della crescita dell'individuo nell'ambito di un determinato ambiente sociale, della sua storia passata, delle sue esperienze di successo e/o di fallimento.

Bisogna inoltre distinguere tra le *strategie interpersonali*, o tecniche a lungo termine (arrampicamento sociale, conformismo, dipendenza) dalle *tattiche interpersonali* o tecniche a breve termine (scherzo, minaccia, offesa, adulazione etc.). Le strategie interpersonali sono quelle più rilevanti in campo sociale. Le *disposizioni di ruolo* comprendono la disinvoltura, la dominanza, l'iniziativa sociale e l'indipendenza, ossia il ruolo nella società. Le *disposizioni sociometriche* si riferiscono all'accettazione, la socievolezza, l'essere amichevoli, la simpatia, ossia alle interazioni sociali. Le *disposizioni espressive* implicano la competizione, l'aggressività, l'imbarazzo e l'esibizionismo, ossia le caratteristiche emotive.

Coloro nei quali predomina l'iniziativa sociale, aspirano alla *leadership*. Coloro nei quali sono rilevanti le disposizioni sociometriche tendono ad acquisire notevoli capacità di stabilire relazioni umane. Le disposizioni espressive caratterizzano lo stile del funzionamento interpersonale, ossia la maniera in cui l'individuo si esprime nel rispondere agli altri.

Le *azioni* che costituiscono il comportamento sono determinate dalla combinazione dei tratti dell'individuo. Per ognuno esiste un modello di tratti e di tendenze adattive, che inizia a costituirsi fin dalla prima infanzia. La maniera in cui un individuo è trattato dagli altri modifica la stima di sé e anche i tratti di risposta interpersonale; inoltre il modo in cui l'individuo percepisce gli altri è influenzato dal modo in cui percepisce se stesso. Secondo il sociologo Carlo Mongardini il comportamento individuale non sarà mai del tutto aderente alle norme vigenti nel contesto culturale di cui si fa parte, ma sarà piuttosto il risultato del compromesso fra mondo interiore, strutture e vincoli del contesto sociale. Tale compromesso darà luogo ad un certo grado di *adattamento* o *disadattamento*.

I modelli di comportamento possono essere altresì *interni* o *esterni*. I primi consistono in modelli di *pensiero*; i secondi sono modelli di *azione*. Mentre all'interno della società le persone cambiano continuamente, la cultura tende a perpetuarsi attraverso i modelli di comportamento esterni che costituiscono una sorta di *eredità culturale* che si acquista con la nascita e si abbandona con la morte. Il *valore sociale* si riferisce all'importanza che un modello di comportamento ha agli occhi della società. Una serie di potenti influssi agisce sul singolo, spingendolo a seguire quei comportamenti giudicati rilevanti dalla maggioranza (sistema di valori). Il *costume* comprende tutte le norme regolatrici e di controllo di una società (le forze integratrici). La *moda* è il contrappeso del costume e, sotto l'influsso di forze esterne, cambia molto più rapidamente del costume. La prevalenza del costume o della moda indica la prevalenza della tendenza alla tradizione o al mutamento all'interno della società.

Come le *reazioni reciproche degli altri* sono percepite diversamente secondo il contesto in cui queste persone agiscono, così il comportamento del singolo dipende anche dalla presenza o assenza di altri e dalla natura delle loro reazioni. L'esercizio di un *ruolo* non si svolge isolatamente, ma a ciascun ruolo corrisponde il contro ruolo di un partner. In tal modo i ruoli vengono definiti nel quadro delle interazioni sociali.

Al livello delle *relazioni interpersonali didattiche*, si possono considerare schematicamente le coppie con interazione e *partecipazione affettiva diretta* (esempio: marito/moglie, madre/figlio) in cui tale interazione può essere improntata al bisogno di accettazione reciproca oppure da parte di un

solo partner, al bisogno di sentirsi accettato, al bisogno di appartenenza reciproca o al bisogno di possesso in uno o in entrambi, al bisogno di rassicurazione reciproca o a quello di emergere l'uno sull'altro. Altre possibili interazioni a due sono quelle in cui vi è una reale e continua interazione, non necessariamente improntata all'affetto (come nel rapporto medico/malato, docente/discente). In genere il rapporto interpersonale può essere di accettazione-accettazione, oppure di accettazione-rifiuto, di diffidenza-diffidenza, di diffidenza-rifiuto.

Un ragazzo di un gruppo classe avrà un comportamento di fronte alla madre, un altro di fronte all'insegnante, un altro di fronte ai compagni, ma avrà un comportamento ancora diverso quando si troverà contemporaneamente di fronte alla madre e all'insegnante o ai compagni (interazione di gruppo). La persona che presenta tra i suoi tratti la *dominanza* tende a stabilire rapporti interpersonali caratterizzati dall'unilateralità in ogni situazione: con gli estranei ha rapporti disinibiti e spregiudicati, nel rapporto con i figli tende a preoccuparsi di ogni cosa, a provvedere alle difficoltà, a imporre il proprio punto di vista; i rapporti con il gruppo di amici saranno improntati alla fiducia in se stesso, al bisogno di dirigere; nei rapporti lavorativi vi sarà insofferenza per i comandi.

In sintesi nel gruppo vengono soddisfatti sia i *bisogni di potere* di alcuni membri sia il *bisogno di appartenenza* di tutti i membri. Si avranno diversi ruoli a seconda dei diversi gruppi di riferimento e dei diversi contesti ambientali in cui il soggetto si trova ad agire, soprattutto nello specifico nel gruppo-classe di nostro precipuo interesse attraverso l'apprendimento cooperativo.

Il *Cooperative Learning*, nello specifico, può essere definito, rifacendosi ai suoi studiosi più autorevoli (tra cui Johnson, Slavin, Kagan e Cohen), "un insieme di *tecniche di classe* nelle quali gli studenti lavorano in piccoli gruppi per attività di apprendimento e ricevono valutazioni in base ai risultati conseguiti". Comoglio lo definisce piuttosto "un metodo di apprendimento-insegnamento in cui la variabile significativa è la *cooperazione* tra gli studenti".

Del resto l'interazione insegnante-alunni si realizza essenzialmente attraverso la mediazione del *gruppo-classe* che libera la funzione docente da ogni forma di esclusivismo individuale, isolato e a sé stante, attuando la cosiddetta *relazione comunitaria* che offre possibilità educative e didattiche più utili e vantaggiose per tutti i suoi membri. Il modello dell'*apprendimento cooperativo* è infatti un modello di "mediazione" in cui si pone l'accento non più sull'insegnante "carismatico", collocato al centro del processo educativo, modello tradizionale oggi ormai in grave crisi di credibilità, né sull'alunno singolo, posto al centro del processo educativo, in cui l'insegnante ha il compito di adattare sia i contenuti sia i metodi alle sue effettive possibilità di apprendimento e sviluppo attraverso l'individualizzazione o la *personalizzazione* degli apprendimenti, bensì sulla *relazione* che si sviluppa tra i docenti e i discenti con lo scopo di aiutare lo studente a liberarsi dalle proprie difficoltà all'interno di un contesto intersoggettivo nel quale si senta accettato, compreso e valutato in modo positivo. Il docente deve cioè rinunciare ad assumere qualsiasi direzione "rigida" del processo educativo e puntare unicamente sul valore che i *rapporti* stabiliti dagli alunni si realizzino in termini di supporto e di esaltazione delle capacità individuali di sviluppo autonomo. A differenza, quindi, del modello carismatico e tecnico, il *cooperative learning*, come metodo di apprendimento, implica che l'educatore sia un *osservatore esterno*, ma *partecipe*, assuma un

atteggiamento di non direttività nei rapporti interindividuali e con i gruppi esaltando le potenzialità di questi ultimi. Il gruppo, infatti, promuove complessivamente una *motivazione* più forte ad imparare così come tale motivazione sostiene ed aiuta ciascun componente del gruppo stesso ad imparare; la motivazione, inoltre, fa sì che svolgano ruoli reciproci di *tutoring* e si condividano specifiche elaborazioni cognitive. Tutto questo provoca una notevole coesione sociale nel gruppo perché gli allievi si prestano vicendevolmente aiuto e sostegno esaltando la formazione socio-affettiva dell'allievo, il quale, attivando collaborazione, solidarietà, dialogo, confronto, educa nel contempo il rispetto di sé e degli altri, la capacità del sapere stare insieme e la correttezza dei rapporti interpersonali.

In quest'ottica occorre pertanto che l'insegnante sposti l'attenzione dall'insegnare semplici *contenuti*, che col tempo diverranno obsoleti per il progresso inarrestabile delle conoscenze, a insegnare le cosiddette "competenze chiave di cittadinanza" che sono abilità per la vita (*life skills*), cioè quelle competenze di cui tutti hanno bisogno per la realizzazione, lo sviluppo personali, la cittadinanza attiva, l'inclusione sociale e l'occupazione. Nelle *Raccomandazioni* del Parlamento europeo e del Consiglio del 2006, le competenze chiave vengono indicate come la soglia culturale comune per preparare i giovani alla vita adulta e offrire loro un *metodo* per continuare ad apprendere per tutto il corso della loro esistenza (*long life learning*) in una società e in un'economia basata sulla conoscenza. Anche il *Libro bianco* di J. Delors, insieme ad altri documenti, riconosce che la scuola sia da ristrutturare in vista di un percorso d'insegnamento/apprendimento al termine del quale gli studenti dovranno essere capaci di imparare ad apprendere, per tutta la vita; sapere ascoltare, parlare, collaborare, imparare a pensare ad un livello critico più alto.

La metodologia del lavoro di gruppo fu promossa nel primo '900 dal filosofo John Dewey, il padre del movimento delle scuole attive e nuove. Alla lezione tradizionale, subentrò la formazione di gruppi di lavoro, secondo criteri dettati dalle situazioni psicologiche e didattiche imperanti nella classe. Nacquero così i gruppi *omogenei* o per età anagrafica o mentale, gruppi *spontanei* per libera scelta degli adulti, gruppi in ragione di attività scelte consensualmente, gruppi mobili, flessibili, aperti o chiusi etc., tutti tesi a consolidare il senso di appartenenza, a collaborare secondo le personali attitudini e capacità verificando il lavoro comune.

Roger Cousinet, educatore e pedagogista francese, operò nell'ambito delle scuole attive e codificò il metodo del lavoro libero per gruppi che risponde ai bisogni di affermazione e competizione dell'adolescente, sul piano pedagogico come preparazione alla vita sociale, sul piano didattico, come condizione ideale in cui gli allievi possono esprimersi in attività libere focalizzate sulla conoscenza, sulla creatività al fine di acquisire abilità artistiche e disciplinari.

William Kilpatrick, allievo di Dewey, applicò il "metodo dei progetti", articolato anch'esso in gruppi di alunni intorno all'elaborazione e costruzione di un progetto ben definito, col chiaro obiettivo di superare la lezione frontale e collettiva, propria della scuola tradizionale, seduta e passiva. Il metodo cooperativo odierno è più vicino al concetto di *Zona di Sviluppo Prossimale* di Vigostkij che indica le capacità potenziali che il soggetto può esprimere in ragione dell'aiuto di un *partner* più competente. Le prime concrete esperienze di *cooperative learning* risalgono agli anni Sessanta e furono realizzate nelle scuole primarie americane dai fratelli Johnson, attraverso un

programma di studio fondato su basi teoriche e di ricerca costantemente sviluppato e migliorato *in itinere*. Il risultato fu innanzitutto l'incremento e il potenziamento di abilità cognitive generalmente più vaste di quelle comunemente richieste dalla attività proposte dalla scuola tradizionale, più vicine alle esperienze autentiche della vita reale.

La dinamica del rapporto di interazione tra il docente e il gruppo si fonda sui principi della partecipazione, della collaborazione e della condivisione. Affinché si costituisca uno o più gruppi di alunni è necessario che vi sia un *compito comune* e che, nei componenti del gruppo si sviluppino positive influenze e reazioni reciproche che possano determinare il superamento di stati di tensione psicologica e conseguenti problemi emotivi e sociali. Ogni alunno, inserito in un gruppo vive in un certo modo la pluralità e tende a unificarla in funzione non solo di un obiettivo esterno, quale potrebbe essere la soluzione di un problema o l'esecuzione di un compito, ma soprattutto di una dimensione di apertura e di interesse sociale. Come conseguenza di ciò nel gruppo si compirà un processo educativo completo, perché esso si realizza non fuori, ma all'interno di una precisa realtà sociale, in cui oltre allo *scopo comune* da raggiungere, vi è l'adesione ad un valore interindividuale che, pur collocato al di sopra degli interessi dei singoli, li comprende e li coordina tutti.

La vita di gruppo diventa in tal modo mezzo e metodo di formazione perché favorisce la maturità personale e sociale, attraverso l'esperienza della relazione interpersonale e l'acquisizione di modelli di comportamento liberi, consapevoli e costanti. L'esperienza della vita di gruppo concorre in modo positivo a risolvere i conflitti dell'adolescenza nella scuola secondaria e fa acquisire ai soggetti una sicurezza di tipo dinamico che li rende capaci di tollerare il senso di anonimità e di estraneità, nonché di superare le difficoltà e i contrasti conseguenti all'incontro con gli altri, con la realizzazione di più vasti e complessi rapporti sociali.

La nuova organizzazione didattica, promossa dalla riforma della scuola dell'autonomia di oggi in Italia, agevola in tal senso l'apertura delle classi organizzate in gruppi in modo da favorire al massimo i processi di apprendimento e socializzazione, dove ogni allievo porta il proprio contributo di conoscenze e di abilità. Si tratta delle *classi aperte (non graded school)* per realizzare itinerari didattici flessibili in relazione alla presenza di alunni in difficoltà o in ritardo di apprendimento, di alunni meno dotati o, al contrario superdotati. La flessibilità di formazione dei gruppi di apprendimento consente l'*individualizzazione* degli interventi educativi e didattici a favore di alunni svantaggiati.

L'unità classe è divisibile in gruppi di tre, quattro allievi, interagenti tra loro come suggerito dal *learning together* di Johnson che consiste nel fare agire la classe suddividendola in piccoli gruppi di pochi allievi che lavorano insieme su un compito assegnato. Ogni membro del gruppo assume un ruolo e lavora per il raggiungimento dello scopo. È opportuno che nell'ambito di ogni gruppo emerga anche una *leadership*, ovvero la figura di colui che, per capacità e carisma, possa coordinare e guidare il gruppo verso la soluzione di un problema assunto. Il *leader* non deve essere autoritario, ma democratico. Il gruppo però è tale solo quando si dà *regole concordate* che devono poi essere da tutti rispettate, solo quando la serena dialettica consente di riconoscere e accettare, come valore, il dissenso, le differenze, la diversità sociale, culturale e morale. Il gruppo deve anche darsi una *metodologia* di lavoro, un'organizzazione che semplifichi la complessità e che selezioni e

adotti strumenti di analisi e di ricerca adeguati al compito che si è assunto. Molte delle accuse che vengono rivolte al gruppo (attenuazione della creatività e dell'autonomia del singolo, irresponsabilità personale, scarsa comunicazione, conflittualità, alienazione decisionale) sono assolutamente infondate in quanto ormai è comune convincimento che il gruppo favorisca la disciplinata espressione di tutti i singoli componenti e lo sviluppo della personale intelligenza e creatività.

Il docente deve stare attento a che non si scivoli nella confusione dei ruoli stabiliti. È opportuno pertanto educare gli allievi ad assumere i comportamenti della convivenza democratica, a convincersi che si sta insieme per imparare l'uno dall'altro. La relazionalità nei gruppi consiste nel riuscire ad attivare rapporti interpersonali, incontrarsi e costruire, mettersi continuamente in discussione con umiltà, intelligenza e disponibilità psicologica. Attraverso l'incontro con l'altro ci si allena al confronto, alla verifica, alla ricerca di soluzioni anche alternative. Si sta insieme per produrre qualcosa, per avvalersi delle specifiche competenze dell'altro e per utilizzare tutte le risorse disponibili. All'interno del gruppo l'insegnante esplica la precipua funzione di soddisfarne e di organizzarne le finalità o le esigenze, garantendo a ciascun membro la partecipazione e, cioè, una posizione di uguaglianza e di libertà, per quanto riguarda le decisioni, lo scambio, le comunicazioni interne; il docente evitando di risolvere i problemi in base all'autorità e, sottraendosi ad ogni suggestione paternalistica, ha l'effettiva possibilità di creare un clima educativo positivo in cui ognuno ha la possibilità di esprimere se stesso. L'insegnante, con l'apprendimento cooperativo, rinuncia il più possibile alla funzione dirigitica per impegnarsi piuttosto a motivare le attività che si svolgono nell'ambito del gruppo e ad offrire ad esso incentivi e strumenti. Tutto ciò implica lo sforzo di considerarsi un "componente" regolare del gruppo assumendo un atteggiamento democratico e partecipativo, cioè alieno sia dalle tendenze autoritarie sia da quelle troppo libertarie.

Va infine sottolineato che la dinamica del rapporto nel gruppo e nella comunità scolastica si attua pienamente solo in una scuola che sia effettivamente comunità educativa. Infatti la forma di rapporto di interazione e di partecipazione più significativa è quella che si instaura non specificamente nel gruppo in sé, bensì integralmente in una comunità, ossia in un sistema che non è solo una pluralità di individui o di gruppi, ma anche un'istituzione sociale che va acquisendo una propria autonomia e la specifica funzione di "comunità educante" che la distingue dalle altre comunità. Collegialità, partecipazione e lavoro di gruppo sia dei docenti sia degli alunni sono obiettivi prioritari a cui tutta la scuola deve tendere per rinnovarsi veramente e radicalmente nelle sue strutture, nei suoi contenuti, nei suoi metodi e per configurarsi come effettiva comunità educativa in cui si realizza pienamente un'interdipendenza positiva tra i suoi membri.

Da quanto fin qui esposto ritengo emersa chiaramente che la collegialità dei docenti, la partecipazione dei genitori alla vita della scuola, il lavoro di gruppo attraverso l'apprendimento cooperativo, siano le componenti fondamentali dell'attuale modello di scuola dell'autonomia che educa in quanto comunità che si può correttamente definire un'organizzazione sociale aperta perché costituita da gruppi organizzati di alunni, di docenti e di genitori. È una struttura sociale dinamica perché in essa i singoli sviluppi formativi si integrano a vicenda, ma anche un'istituzione sociale democratica perché stabilisce i modi organizzativi di agire su cui si fondano le scelte

consapevoli e responsabili, cioè veramente democratiche. Lo spirito di intesa e di collaborazione tra chi opera nella scuola non è un obiettivo semplice da raggiungere: è una conquista che si consegue giorno per giorno, con disponibilità e impegno personale, ma è nel contempo premessa e frutto della riuscita educativa di una scuola flessibile ed aperta, in una società dinamica e in continua evoluzione e progresso.

Bibliografia/References

Chiari G., 1994, *Climi di classe e apprendimento*, Franco Angeli, Milano.

Comoglio, M. Cardoso, M. A. 1996, *Insegnare e apprendere in gruppo. Il Cooperative Learning*. Roma: LAS.

Johnson D., Johnson, R., Holubec, E., 1996, *Apprendimento cooperativo in classe*, Erickson, Trento.

Kaye A., 1994, *Apprendimento collaborativo basato sul computer*, in "Tecnologie didattiche", 4, Menabò Editore, Ortona.

Lamberti S., 2010, *Cooperative Learning. Lineamenti introduttivi*, QuiEdit, Verona.

Mongardini C., 2018, *La conoscenza sociologica. Concetti fondamentali*, Ecig editore, Genova.

Rivetti T., Capodieci A., 2017, *Apprendimento cooperativo personalizzato*, Erickson, Trento.

Paulo Freire al crocevia tra antropologia filosofica, politica e pedagogia
*Paulo Freire at the crossroads of philosophical anthropology,
 politics and pedagogy*

Nicolò Valenzano

Abstract

In questo articolo vorrei illustrare il nucleo concettuale da cui prende le mosse la riflessione di Paulo Freire, sostenendo che questo è uno degli elementi di originalità del suo pensiero. Argomenterò che questo nucleo si situa al crocevia tra antropologia filosofica, pedagogia e politica. In particolare vorrei proporre l'idea per cui il nesso, costitutivo dell'impostazione freiriana, tra pedagogia e politica trova le sue fondamenta in una determinata concezione antropologica. Mostrerò, in conclusione, come questa visione antropologica possa essere connotata pienamente come pedagogica.

Parole chiave: Paulo Freire, Antropologia pedagogica, Antropologia filosofica e pedagogia, Pedagogia e politica

In this paper I illustrate the conceptual core from which Freire's reflection starts, arguing that this is one of the elements of originality of his thought. I argue that this nucleus is located at the crossroads between philosophical anthropology, pedagogy and politics. In particular, I propose the idea for which the link, constituting the Freirian approach, between pedagogy and politics finds its foundations in a specific anthropological conception. In conclusion, I show how this anthropological vision can be fully characterized as pedagogical.

Keywords: Paulo Freire, Pedagogical anthropology, Philosophical anthropology and pedagogy, Pedagogy and politics

Nicolò Valenzano è dottore di ricerca in filosofia presso il Consorzio Filosofia del Nord-Ovest (FINO), Università degli Studi di Torino e collabora con la cattedra di Pedagogia Generale del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione. Attualmente si interessa dell'antropologia pedagogica di Paulo Freire e di pratiche educative di comunità, in contesti scolastici ed extrascolastici. Tra le ultime pubblicazioni: *Guido Calogero. Il moralismo assoluto e il primato dell'educazione*, in «CQIA Rivista», anno IX, n. 28, 2019, pp. 80-92; *Logiche d'azione e contesti capacitanti nel lavoro educativo di comunità. Una ricerca in una valle alpina*, in «Formazione e Insegnamento», vol. XVIII, n.1, pp. 543-553.

E-mail: nicolo.valenzano@unito.it

Introduzione

Come è noto, l'interesse principale di Paulo Freire, grazie al quale ha acquisito notorietà a livello internazionale, è di natura educativa. La fortuna e la diffusione delle prospettive pedagogiche di Freire ha percorso l'intera sua vita, al punto da essere considerato, negli anni Novanta, il più noto e importante educatore al mondo (Taylor, 1993, p. 149; Elias, 1994). L'influenza freiriana non si rintraccia solamente nelle pratiche educative, di alfabetizzazione degli adulti, ma anche sul piano teorico (Telleri, 2002; Schachtner, 1999; Schettini, Toriello, 2008; Mayo, 2004; Souza, 2001; Schugurensky, 2011; Tagliavia, 2011): basti ricordare il debito che la pedagogia critica ha esplicitamente riconosciuto nei suoi confronti o il rapporto articolato e di reciproca influenza con la teologia della liberazione (Giroux, 1983; Kincheloe, 2008; McLaren, 2000; Rivera, 2004; Freire, 1972; 1974a).

Nonostante questi interessi pedagogici, teorici e pratici allo stesso tempo, è stato Freire stesso a sottolineare come ogni pratica educativa e ogni teoria pedagogica implicino una concezione di uomo: "tutta la pratica educativa implica una posizione teorica sull'arte dell'educatore. Questa posizione implica a sua volta – a volte più a volte meno esplicitamente – un'interpretazione dell'uomo e del mondo" (Freire, 1970, p. 17). Dal momento che tutte le pratiche educative implicano una visione di ciò che gli esseri umani sono, diverse proposte pedagogiche e didattiche rinviano a diversi modelli antropologici.

La tesi che vorrei illustrare in queste pagine si muove proprio in questa direzione: vorrei sostenere che il nucleo concettuale da cui prende le mosse la riflessione del pensatore brasiliano si situa al crocevia tra antropologia filosofica, pedagogia e politica (Freire, 2007, p. 119). In particolare vorrei proporre l'idea per cui il nesso, costitutivo dell'impostazione freiriana, tra pedagogia e politica trovi le sue fonti in una determinata concezione antropologica. Mostrerò, in conclusione, come questa visione antropologica possa essere connotata pienamente come pedagogica.

1. Tra concezione antropologica e proposta educativa

Il nesso tra idea di uomo e proposta educativa può essere ravvisato ad un duplice livello. Da un lato le forme educative devono essere adeguate al fine che viene perseguito: l'antropologia filosofica in questo contesto si occupa di delineare qual è l'idea di uomo da perseguire e, proponendosi come possibile descrizione dei fini educativi, si declina come antropologia pedagogica (Freire, 1973a, p. 57). In questi termini la proposta di Freire può essere interpretata come una pedagogia umanista, nella misura in cui assume la dignità umana come valore da perseguire attraverso le azioni educative (Dale, Hyslop-Margison, 2010; Scurati, 1991). Dall'altro lato, le azioni educative per essere valide devono essere precedute da una riflessione sull'uomo, per evitare il rischio di "adottare metodi educativi e modi di agire che riducono l'uomo alla condizione di oggetto". In questo quadro l'antropologia filosofica svolge un ruolo di ideale regolativo delle

pratiche educative, nella misura in cui l'idea di uomo rappresenta il termine attraverso il quale giudicare la validità delle singole azioni educative (Freire, 1973a, p. 49).

Esemplificando il ragionamento di Freire, si può notare come, in alcune proposte pedagogiche, la preoccupazione principale sia il contenuto da insegnare: l'educando è concepito come un ricevitore di contenuti. Il fondamento di queste teorie è un'antropologia filosofica che vede l'uomo come un essere completo. In questa prospettiva l'uomo e il mondo sono dati, non sono da costruire: l'unica possibilità concessa è di adattarsi. Ci sono però altre teorie pedagogiche che pongono l'educando al centro del progetto educativo, in grado di cogliere le dinamiche del mondo e di costruire la propria visione del mondo, diventando in questo modo autonomo. Questo è proprio uno degli elementi centrali dello sforzo insieme teorico e pratico che Paulo Freire ha portato avanti in diverse parti del mondo nel corso della sua vita. Da questo punto di vista le pratiche educative freiriane si sono fondate su una visione dell'uomo come essere incompiuto, storico e relazionale.

2. Un'idea di uomo di natura politica

Il secondo nesso fondamentale, all'interno del nucleo concettuale posto al crocevia tra antropologia filosofica, pedagogia e politica, evidenzia come l'idea di uomo che si rintraccia nelle opere di Freire è di natura politica poiché genera un'educazione politica e pone al centro la nozione di libertà: in questi termini “qualsiasi antropologia postula una politica, sia perché non è neutra, sia perché rappresenta nello stesso tempo una scelta che vuole realizzare” (Freire, 1973a, p. 118; Silva, 1970). L'antropologia filosofica di Freire propone un impegno politico che richiede agli uomini di essere soggetti all'interno di un progetto di vita oppure essere convertiti in oggetti di questo stesso progetto; di essere collocati in mezzo alla storia che può umanizzare o disumanizzare, liberare o opprimere; di essere in mezzo ai “temi epocali”, che gli esseri umani possono afferrare e utilizzare per risolvere i loro problemi, oppure di essere alla periferia, ai margini della storia; di avere un atteggiamento critico oppure di assumere una coscienza ingenua, magica, mitica e semi-intransitiva; di assumere un atteggiamento pratico (connesso alla praxis) oppure di essere semplicemente attivista o idealista; di trasformare il mondo, per cui scoprire il mondo reale significa scoprire le reali possibilità della condizioni umana oppure, viceversa, cedere ai suoi limiti; di essere in relazione con l'altro per entrare in dialogo oppure di vivere in modo individualistico (Torres Novoa, 1978, pp. 63-70). Queste alternative sono di natura politica, nella misura in cui per politica si intende “la direzione razionale dell'azione umana, l'incontro per eccellenza delle aspettative individuali e collettive”, il luogo in cui “tutti gli sforzi per sostenere o trasformare la realtà in modo efficace sono sintetizzati”, in altre parole, laddove la si concepisca in termini generali come “l'arte del possibile” (Torres Novoa, 1978, p. 61).

Un'altra chiave per comprendere la centralità della dimensione politica nel pensiero complessivo di Paulo Freire, e in particolare nella sua antropologia filosofica e nella sua pedagogia, è il concetto di libertà (Ordóñez, 1981). L'aspirazione della libertà attraversa tutta l'opera del pensatore brasiliano: non è intesa come la libertà astratta del liberalismo, ma emerge come un

imperativo morale, in relazione alla necessità di forgiarla come un'istituzione storica concreta (Weffort, 1973, pp. 13-14).

L'idea di libertà, lontano da essere solamente un concetto, è un'aspirazione umana che acquista interesse e significato nella misura in cui si incarna nella storia. Marcela Gajardo, sociologa dell'educazione cilena che ha lavorato e studiato insieme a Paulo Freire all'*Instituto de Capacitación e Investigación en Reforma Agraria*, ha evidenziato come questa idea di libertà sia strettamente collegata alla lotta per trasformare una concreta situazione esistenziale:

La libertà non concepita come il potere magico di instaurare uno stato di cose, ideale e perfetto, attraverso la negazione e il ripudio di una realtà presente ma, al contrario, comprendendola del suo vero significato, come l'ammissione di una realtà concreta e determinata per trasformarla attraverso l'azione degli uomini che in essa si incontrano, vivendola e assumendola criticamente (Gajardo, 1970, p. 7)¹.

In questa prospettiva la libertà umana è una qualità che ha a che fare con l'essere sociale, che comporta assumere, riconoscere e inserirsi criticamente nella realtà per trasformarla. La libertà permette all'essere umano di essere coinvolto creativamente e costruttivamente nel processo storico volto a ottenere la liberazione. La libertà va pertanto concepita come la possibilità di praticare atti liberi che sono poi a propria volta liberatori: libertà, quindi, come potere di liberare. È sempre la sociologa cilena a ricordarci come, attraverso la sua teoria dell'azione, Freire intendeva chiarire in che cosa consista la libertà, quali siano le condizioni affinché sia esercitata e a quali risultati potesse condurre, opponendosi a qualsiasi "discussione bizantina sul suo significato astratto" (Gajardo, 1970, p. 7).

La libertà è costruita nel contesto dei limiti e delle potenzialità umane e non è quindi un dono; viceversa si tratta di un compito da perseguire. Quando l'essere umano riflette sui propri limiti, agisce su di essi per trasformarli; e quando attraverso l'azione vi riesce, acquisisce una riflessione più lucida e quindi è in grado di agire in modo più lucido. In ogni azione umana, in altri termini, sono aperte nuove possibilità di riflessione e in ogni riflessione si aprono nuove possibilità d'azione. Il rapporto dialettico tra azione e riflessione, in cui consiste la prassi (*práxis*), rende gli uomini soggetti della propria storia. In questi termini la prassi è il fondamento antropologico del progetto politico di tutti gli esseri umani. La libertà è creata attraverso la prassi, che è l'esercizio umano di essere il soggetto di un progetto politico. Si tratta infine di una libertà politica perché costituisce l'obiettivo di tutti gli esseri umani sia collettivamente sia a livello personale, perché tutti gli esseri umani sono soggetti della storia e della cultura, perché la realizzazione della vocazione umana a essere soggetti e liberi coincide con le aspettative individuali e collettive. In questi termini si comprende come le pratiche educative debbano, nella prospettiva freiriana, configurarsi come pratiche di libertà.

¹ Marcela Gajardo è colei che ha fatto conoscere a Freire l'antologia degli scritti gramsciani tradotti in spagnolo, tratti da *Letteratura e vita nazionale*; su questo si vedano Mayo, 2013, p. 53 e Morrow, Torres, 1995, p. 457.

3. Un'educazione non neutrale

Se il primo nesso che abbiamo evidenziato pone in evidenza il rapporto tra la concezione di uomo e le teorie e le pratiche educative e se il secondo sottolinea la dimensione politica dell'antropologia filosofica freiriana, la terza connessione che vorrei mettere in luce è quella tra educazione e politica. Vista l'abbondante letteratura sul tema non è il caso di dilungarsi su questo punto, ma può essere utile al discorso che sto sviluppando ricordare come la pedagogia rappresenti in questa prospettiva un impegno politico in senso stretto, nella misura in cui l'educazione non può essere neutrale². Freire ha più volte precisato come per lui fosse "impossibile pensare un'educazione neutrale, una metodologia neutrale, una scienza neutrale o addirittura un Dio neutrale" (Freire, 1973b, p. 78), perché è lo stesso utilizzo della libertà che conduce alla "necessità di scegliere e questa all'impossibilità di essere neutrali" (Freire, 1994, p. 88)³. Ha sostenuto, viceversa, come "ogni neutralità contenga sempre una scelta nascosta" e come, in definitiva, sia "impossibile per la neutralità esistere nella prassi umana. Per questo motivo si può avere un'educazione finalizzata all'addomesticamento o al dominio oppure un'educazione per la liberazione" (Freire, 1973b, p. 78). Se si sceglie come fine la liberazione non è possibile, dunque, utilizzare gli stessi metodi e tecniche che vengono utilizzate per dominare.

Come noto Freire insiste molto sull'azione dialogica, caratterizzante la concezione problematizzante dell'educazione, secondo cui compito dei processi formativi sarebbe un'analisi critica dell'esistente per una sua trasformazione. Il dialogo, in questa prospettiva pedagogica, si definisce come un rapporto orizzontale tra due soggetti, fondato sull'amore, sulla speranza, sull'umiltà e sulla fiducia (Freire, 1973a, p. 132). Se nel dialogo entrambi i soggetti divengono attivi e responsabili del processo educativo, secondo la logica della reciprocità per cui colui che educa, "mentre educa, è educato nel dialogo con l'educando, il quale a sua volta, mentre è educato, anche educa", ciò non significa annullare l'asimmetria della relazione e negare l'autorità dell'educatore (Freire, 2011, p. 69). Semmai Freire intende prevenire la possibilità che degeneri in autoritarismo. Ma non solo non è possibile un'educazione neutrale e una relazione educativa perfettamente simmetrica, ma non è nemmeno auspicabile perché significherebbe eliminare i differenti livelli di competenza tra le parti e la natura intenzionale del processo educativo cedendo alla tentazione spontaneistica (Freire, Gadotti, Guimarães, 1989, p. 50).

Coerentemente con questa impostazione Freire recupera, dal personalismo di Mounier, la categoria di impegno, in relazione dialettica con quella di autonomia. In questa prospettiva la persona si realizza nella capacità di posizionarsi e impegnarsi, ma tale presa di posizione sarebbe semplice indottrinamento o reclutamento collettivista se non partisse da posizioni autonome, da persone consapevoli di far parte di una comunità. Ne consegue un'idea di educazione come proposta, contrapposta all'imposizione, perché "imporre significa rifiutarsi deliberatamente di presentare delle alternative e una molteplicità di punti di riferimento" (Freire, Macedo, 2008, p. 49).

² In generale tutta la Pedagogia critica ha insistito su questo punto: si veda, su tutti, Giroux, 2011.

³ Si veda inoltre Freire, Gadotti, Guimarães, 1989.

Le riflessioni sul ruolo della chiesa, una chiesa profetica, in sintonia con i teologi della liberazione, sono perfettamente in linea con questa teoria dell'impegno e della non neutralità di tutte quelle istituzioni, prima di tutto quelle educative, preposte alla trasformazione delle condizioni di disegualianza (NOTA). Ciò implica, in termini ancor più generali, una concezione non neutrale della prassi umana: come ha icasticamente scritto il Mounier, infatti, "il non intervento fra il 1936 e il 1939 ha prodotto la guerra di Hitler, e chi non 'fa politica', fa passivamente politica del potere costituito" (Mounier, 1952, p. 115).

4. La coscientizzazione

Il concetto centrale del pensiero freiriano, la coscientizzazione, sintetizza questa unità tra pedagogia e politica mediata dalla concezione antropologica⁴. La coscientizzazione non consiste solo nello sviluppo di una presa di coscienza individuale delle cause empirico-culturali della propria condizione di vita, ma è genuinamente anche il risultato di un lavoro educativo: alfabetizzazione e coscientizzazione sono due aspetti dello stesso processo, in cui "l'educazione è politicizzata e la politica educata" (Torres, 2014, p. 76). Proprio perché la coscientizzazione non opera solamente come un fenomeno individuale di consapevolezza psicologica, Freire ha potuto affermare che non si può parlare di "coscientizzazione strettamente educativa", che la distinzione tra pratica educativa, realizzata "nell'intimità dei seminari", e la dimensione politico-sociale rappresenta una separazione, ingenuamente o astutamente proposta, non solo irrealista ma persino pericolosa (Freire, 1975, p. 165).

La coscientizzazione consiste nel chiarire le incoerenze della realtà in cui si vive, andare alla radice di qualsiasi forma di violenza, problematizzare i propri bisogni, elaborare un progetto e costruire un'alternativa alla situazione disumanizzante, partecipare individualmente e collettivamente alla propria formazione. Significa in altri termini realizzare l'utopia quale spinta a trascendere il dato storico acquisito e perseguire il cammino verso la propria umanizzazione (Bellanova, 2002, p. XXXVII).

La coscientizzazione implica che si superi "la sfera spontanea dell'apprensione della realtà per arrivare in una sfera critica in cui la realtà è un oggetto conoscibile e in cui la persona assume una posizione epistemologica". Per questa ragione deve essere considerata un impegno storico, il quale "implica che gli uomini assumano il ruolo di soggetti, che fanno e rifanno il mondo, esige che gli uomini creino la loro esistenza con il materiale che la vita offre loro" (Freire, 1974b, p. 39). Il concetto di coscientizzazione mira alla comprensione della consapevolezza critica e alla formazione della coscienza sociale sia come fenomeno storico, sia come processo sociale umano connesso alle capacità comuni di diventare autori e attori sociali dei propri destini. Il pedagogista brasiliano ha

⁴ Il termine "conscientização", come ammesso dallo stesso Freire, è stato coniato da alcuni professori dell'Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB): in Freire, 1973a, p. 37 fa riferimento ad Álvaro Vieira Pinto e ad Alberto Guerreiro Ramos; in Freire, 1971, pp. 42-51 fa riferimento all'importante ruolo ricoperto da Helder Camara per la sua diffusione; sulla ricostruzione teorica e il debito intellettuale di questo concetto freiriano si veda Cruz, 2013, pp. 169-182.

sottolineato come la coscientizzazione non si verifichi automaticamente, né dovrebbe essere intesa come un fenomeno evolutivo lineare. Ha tematizzato invece una coscienza emancipatrice che nasce attraverso un processo organico di impegno umano, che richiede interazioni educative critiche capaci di alimentare la relazione dialettica degli esseri umani con il mondo. Ciò comporta un riconoscimento, che non è possibile affrontare in questa sede, della tensione dialettica, che deve essere mantenuta, tra l'emancipazione del singolo e quella della comunità, tra la mentalità democratica individuale e il benessere democratico della più ampia sfera comunitaria.

Conclusione. Un'antropologia pedagogica di natura politica

Nel pensiero freiriano, la coscientizzazione rappresenta una sintesi concettuale delle sue posizioni antropologiche, pedagogiche e politiche. La tesi pedagogica, per cui l'educazione non può essere neutrale ma possiede un contenuto politico attivo, e quella politica, seconda la quale occorre orientare la prassi umana verso l'obiettivo di generare forme di organizzazione popolare per accompagnare lo sviluppo di una coscienza critica finalizzata alla trasformazione sociale, discendono da una precisa idea di uomo che sarà tratteggiata nelle pagine seguenti.

Approfondire l'antropologia filosofica di Freire consente di comprendere in quali termini fondi la sua pedagogia, delineando nello specifico un'idea di uomo educabile nella misura in cui consente di evidenziare le ragioni e le condizioni che permettono di pensare l'uomo come un soggetto educabile (Nosari, 2002, p. 55). La prospettiva antropologico-filosofica di Freire non presenta di per sé grandi elementi di originalità, come pur è stato rilevato dalla critica, ma acquisisce una certa rilevanza se interpretata come fondamento e vertice interpretativo della sua teoria pedagogica (Preiswerk, 1995; Schugurensky, 2011; Egerton, 1973; Leach, 1982). La grande varietà di teorie filosofiche utilizzate come fonti della sua proposta antropologica sono, in qualche modo, funzionali alla comprensione dell'uomo come soggetto educabile, del contesto sociale dell'educazione e del processo attraverso il quale si realizza (Elias, 1994, p. 44).

A proposito della *Pedagogia degli oppressi* (2008), Freire ha sostenuto che in tutto il libro vi era "anche se a volte sottintesa, ma chiara ed esplicita, un'antropologia, una certa comprensione o visione dell'essere umano" (Freire, 2007, p. 119). In questo articolo ho cercato di mostrare come tale concezione antropologica sia squisitamente pedagogica, andando così a delineare una vera e propria antropologia pedagogica. Secondo questa linea interpretativa, al cuore della proposta freiriana si pone una certa idea di essere umano educabile, sintesi di una visione antropologico-filosofica, di una chiara prospettiva politica e di una compiuta riflessione pedagogica.

Riferimenti bibliografici / Bibliographical references

- Bellanova B., 2002, «Introduzione ai lavori. Le ragioni del II International Forum Paulo Freire», in F. Telleri (a cura di), *Il metodo Paulo Freire: nuove tecnologie e sviluppo sostenibile. Atti del II International forum Paulo Freire, Bologna 29 marzo-1 aprile 2000*, Bologna, Clueb.
- Cruz A.L., 2013, «Paulo Freire's concept of conscientização», in Lake R., Kress T. (eds.), *Paulo Freire's intellectual roots: Toward historicity in praxis*, Ney York, Bloomsbury, pp. 169-182.
- Dale J., Hyslop-Margison E.J., 2010, *Paulo Freire: Teaching for Freedom and Transformation. The Philosophical Influence on the Work of Paulo Freire*, New York, Springer.
- Egerton J., 1973, «Searching for Freire», in *Saturday Review of Education*, vol. 1, n. 3, pp. 32-35.
- Elias J., 1994, *Paulo Freire: Pedagogy of Liberation*, Malabar, Krieger.
- Elias J., 1994, *Paulo Freire: Pedagogue of Liberation*, Malabar, Krieger.
- Freire P. (1973a), *L'educazione come pratica di libertà*, Milano: Mondadori (ed. orig. *Educação como Prática da Liberdade*, Rio de Janeiro, Paz e Terra 1967).
- Freire P. (1974b), *Teoria e pratica della liberazione*, Roma, AVE (ed. orig. *El mensaje de Paulo Freire. Teoria y pratica de la liberación*, Madrid, Marsiega 1972).
- Freire P., 1970, *Cultural Action for Freedom*, Cambridge, MA, Harvard Educational Review.
- Freire P., 1971, «Concientizar para liberar: nociones sobre la palabra concientización», in *Contacto*, vol. 8, n.1, pp. 42-51.
- Freire P., 1972, *La misión educativa de las Iglesias en América Latina*, Talca, Fundación Obispo Manuel Larraín.
- Freire P., 1973b, «By Learning They Can Teach», in *Convergence*, vol. 6, n. 1, pp. 78-84.
- Freire P., 1974a, «Educación, liberación e iglesia», in P. Freire, Bodipo-Malumba E.I., Cone J.H., Assmann H. (org.), *Teología negra, teología de la liberación*, Salamanca, Sígueme.
- Freire P., 1975, «La coscientización demistificada por Freire», in *Revista Sic*, n. 374, pp. 164-166 (relazione presentata al seminario "Invitation to Conscientize and De-School: A Continuing Conversation", 6 settembre 1974, Department of Education, World Council of Churches, Geneva).
- Freire P., 1994, «Educación y participación comunitaria», in M. Castells, R. Flecha, P. Freire, H. Giroux, D. Mercado, P. Willis (org.), *Nuevas Perspectivas criticas en educación*, Barcelona, Paidós, pp. 83-96.
- Freire P., 2008, *Pedagogia degli oppressi*, Torino, EGA (ed. orig. *Pedagogia do Oprimido*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970).
- Freire P., 2007, *Pedagogia della speranza. Un nuovo approccio alla Pedagogia degli oppressi*, Torino, EGA (ed. orig. *Pedagogia da esperança*, São Paulo, Cortez)
- Freire P., Gadotti M., Guimarães S., 1989, *Pedagogia: dialogo e conflitto*, Torino, SEI, (ed. orig. *Pedagogia: diálogo e conflito*, São Paulo, Cortez 1985).
- Freire P., Macedo D.P., 2008, *Cultura, lingua, razza. Un dialogo*, Udine, Forum, (ed. orig. «A Dialogue: Culture, Language, and Race», in *Harvard Educational Review*, vol. 65, n. 3, 1995, pp. 377-402).

- Gajardo M., 1970, *Introducción*, in Freire P., *Sobre la acción cultural*, Santiago de Chile, ICIRA, pp. 2-11.
- Giroux H., 1983, *Theory and Resistance in Education. A Pedagogy for the Opposition*, South Hadley, MA, Bergin and Garvey.
- Giroux H., 2011, *On Critical Pedagogy*, London, Bloomsbury.
- Kincheloe J.L., 2008, *Critical Pedagogy Primer*, New York, Peter Lang.
- Leach T., 1982, «Paulo Freire: Dialogue, Politics and Relevance», in *International Journal of Lifelong Education*, vol. 1, n. 3, pp. 185-201.
- Mayo P., 2004, «Reinventing Freire in a Southern context: The Mediterranean», in Id., *Liberating praxis. Paulo Freire's legacy for radical education and politics*, Westport (CT), Praeger, pp. 103-124.
- Mayo P., 2013, «The Gramscian Influence», in Lake R., Kress T. (eds.), *Paulo Freire's Intellectual Roots. Toward Historicity in Praxis*, London, Bloomsbury, pp. 53-64.
- McLaren P., 2000, «Paulo Freire's Pedagogy of Possibility», in S.F. Steiner, H.M. Krank, P. McLaren, R.E. Bahruth (eds.), *Freirean Pedagogy, Praxis, and Possibilities: projects for the new millennium*, New York, Taylor & Francis.
- Morrow R.A., Torres C.A., 1995, *Social theory and education. A critique of theories of social and cultural reproduction*, Albany, NY, State University of New York Press.
- Mounier E., 1952, *Il personalismo*, Milano, Garzanti (ed. orig. *Le personnalisme*, Paris, PUF, 1949).
- Nosari S., 2002, *L'educabilità*, Brescia, La Scuola.
- Ordóñez J., 1981, *Paulo Freire's Concept of Freedom: A Philosophical Analysis*, Dissertations, Loyola University Chicago.
- Preiswerk M., 1995, *Educación Popular y Teología de la Liberación*, Buenos Aires, CELADEC.
- Rivera R., 2004, *A Study of Liberation Discourse: The Semantics of Opposition in Freire and Gutierrez*, New York, Peter Lang.
- Schachtner C., 1999, «A Recepção do Enfoque Teórico de Paulo Freire na Europa», in D.R. Streck, E. Redín, F.C. Madche, I.M. Keil, L.I. Gaiger (org.), *Paulo Freire: Ética, Utopia e Educação*, Petropolis, Vozes.
- Schettini B., Toriello F. (a cura di), 2008, *Paulo Freire. Educazione etica e politica per una pedagogia del Mediterraneo*, Napoli, Luciano.
- Schugurensky D., 2011, *Paulo Freire*, London, Bloomsbury.
- Schugurensky D., 2011, *Paulo Freire*, London, Bloomsbury.
- Scurati C., 1991, «Paulo Freire. L'uomo liberato», in Id., *Profili nell'educazione. Ideali e modelli pedagogia nel pensiero contemporaneo*, Milano: Vita e Pensiero, pp. 119-134.
- Silva A., 1970, «La pédagogie de paulo Freire: une conception politique de la culture», in *Revue Études*, vol. 6, n. 333, pp. 656-672.
- Souza J.F., 2001, *A atualidade de Paulo Freire*, Recife, UFPE.
- Tagliavia A., 2011, *L'eredità di Paulo Freire. Vita, pensiero, attualità pedagogica dell'educatore del mondo*, Bologna, EMI.

Taylor P., 1993, *The Texts of Paulo Freire*, Buckingham, Open University Press.

Telleri F. (a cura di), 2002, *Il metodo Paulo Freire. Nuove tecnologie e sviluppo sostenibile*, Bologna, CLUEB.

Torres C.A., 2014, *First Freire. Early Writings in Social Justice Education*, New York, Teachers College University.

Torres Novoa C.A., 1978, *La Praxis Educativa de Paulo Freire*, México City, Ediciones Gernika.

Weffort F., 1973, «Introduzione», in Freire P., *L'educazione come pratica della libertà*, cit.



Istruzioni per gli autori

Lunghezza dei contributi - Gli articoli dovrebbero essere di 10-15 pagine, ma possono essere fatte eccezioni fino a 20 pagine (circa 30.000/40.000 battute, inclusi spazi, note, bibliografia, riassunto e abstract in inglese, breve biografia dell'autore).

Formato - Il testo del contributo dovrà essere in Microsoft Word per Windows (o equivalente). Per le lingue moderne si prega di utilizzare i fonts "Times New Roman" (Windows). Nel caso si adotti un font non ampiamente diffuso si dovrà inviargli una copia in allegato all'articolo.

Foglio A4 (cm. 21xcm. 29,7); margini su tutti e quattro i lati: 2,5; carattere del testo: Times New Roman, Corpo: testo (12), note (10), allineamento: giustificato; interlinea: multipla 1,1.

Riassunto nella lingua di stesura del contributo, abstract in inglese, parole-chiave (Font: Times New Roman, Font size: 10). Short biography (Font: Times New Roman, Font size: 9).

Ogni articolo deve essere corredato da: titolo, eventuale sottotitolo, nome e cognome dell'autore con titoli accademici, denominazione e indirizzo dell'ente o della struttura di appartenenza o, in alternativa, l'indirizzo di residenza, l'indirizzo di posta elettronica.

Riassunti. Ogni lavoro deve essere accompagnato da un riassunto nella lingua di stesura del contributo ed uno in inglese (che comprenda anche la traduzione del titolo) di circa 4-10 righe.

Gli autori sono tenuti a indicare (4-5) parole chiave in inglese e nella lingua di stesura del contributo.

Ogni autore dovrebbe fornire una breve biografia (5-10 righe).

Il grassetto e il sottolineato non sono ammessi.

Le note a pie' pagina saranno numerate in modo progressivo in tutto l'articolo e scritte con una dimensione di carattere minore (10 punti) rispetto a quella del testo. I numeri che rimandano alla nota a pie' pagina saranno riportati in alto, alla fine della frase, preferibilmente secondo l'uso italiano, prima del punto.

Riferimenti - Nel testo, un riferimento identificato mediante il nome di un autore dovrebbe essere seguito dalla data di riferimento tra parentesi. Se gli autori sono più di sei, citare solo i primi tre e aggiungere "et al.". Nel caso in cui un autore citato ha due o più opere pubblicate durante lo stesso anno, il riferimento, nel testo e nell'elenco bibliografico, deve essere indicato da una lettera minuscola come 'a' e 'b' dopo la data per distinguere le opere. La Bibliografia finale: le pubblicazioni devono essere collocate in ordine alfabetico, dal cognome del primo degli autori. In generale, tutti i riferimenti dovrebbero includere: autore, anno di pubblicazione, titolo, casa editrice, luogo di edizione, numeri di pagina.

Esempi:

VOLUMI

Apel K.-O., Böhler D., Berlich A., Plumpe G. (Hrsg.), 1980, *Praktische Philosophie/Ethik I. Aktuelle Materialien. Reader zum Funk-Kolleg*, Fischer, Frankfurt a. M.;

Apel K.-O., 1963, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn; trad. it. di

L. Tosti, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Il Mulino, Bologna 1975;

Borrelli M., Hoff G. (Hrsg.), 1987, *Interkulturelle Pädagogik im internationalen Vergleich*, Schneider, Baltmannsweiler;

Perini R., 2005, *Della soggettività finita. Dalla teoria del soggetto alla filosofia dell'uomo*, Morlacchi, Perugia.

ARTICOLI SU RIVISTA O QUOTIDIANO

Apel K.-O., 1987, «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», in *Concordia*, n. 11, pp. 2-23;

Ceppa L., 2008, «La sfida di Habermas tra Kant e Darwin», in *Micromega*, n. 6, pp. 63-79;

Odifreddi P., 2000, «Un matematico in mostra», in *la Repubblica*, 30 marzo 2000.

ARTICOLI IN VOLUME

Apel K.-O., 1990, «Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants», in R. Fornet-Betancourt (Hrsg.), *Ethik und Befreiung*, Augustinus-Buchhandlung, Aachen, pp.10-40;

Kohlberg L., 1975, «The Adolescent as a Philosopher. The Discovery of the Self in a Postconventional World», in P.H. Mussen, J.J. Conger, J. Kagan (Ed.), *Basic and Contemporary Issues in Developmental Psychology*, Harper & Row Publisher, New York, pp. 18-33.

FONTI IN INTERNET

Grieshammer E., Peters N., Theuerkauf J., 2009, «MasterYourThesis – Integrierte Schreib- und Sprachlernberatung für ausländische Masterstudierende an der TU Berlin», in *Zeitschrift Schreiben*, <http://www.zeitschrift-schreiben.eu/Beitraege/grieshammer_MasterYourThesis.pdf>, pp.1-6 (consultato il 16/07/2011).

Author Guidelines

Length of Contributed Papers - Articles should normally be about 10-15 pages in length, but exceptions can be made up to 20 pages (approximately 30.000-40.000 characters, including spaces, footnotes, bibliography, summary and abstract in English, author's short biography).

Format: The text of article should be in Microsoft Word for Windows or equivalent. For modern languages, authors are asked to use the font "Times New Roman" (Windows). In the case of use of an uncommon font, authors are requested to enclose a copy of the same with the article.

A4 paper (cm. 21xcm. 29,7). Font: Times New Roman, Font size: 12; Footnotes (10); Paragraph: Justified text. Margins should be 2.5 cm on all four sides and line spacing should be set at multiple 1.1

Summary, Abstract in English, Keywords (Font: Times New Roman, Font size: 10). Short biography (Font: Times New Roman, Font size: 9).

Title page of typescript should include title and subtitle of the article, author's name, (academic) titles, if any, the name and address of the institution by which the author is



employed or author's personal mailing address including e-mail address.

Abstract. Each paper should include one abstract in the language of the writing of the text and one in English (with a translation of the title) 4-10 lines.

Authors are obliged to define and include (5-5) key words in their articles in English and in the language of the writing of the text.

Each author should provide a short biography (5-10 lines).

Bold type and underlining should not be used.

Footnotes: Footnotes should be numbered continuously throughout the article and written in smaller print than the body text (10 point). Footnote numbers in the body text should, as far as possible, be placed in superscript at the end of the sentence and preferably, according to the Italian use, before of the point.

References: In the text, a reference identified by means of an author's name should be followed by the date of the reference in parentheses. If there are more than six authors, only the first three should be named, followed by 'et al.'. In the event that an author cited has had two or more works published during the same year, the reference, both in the text and in the reference list, should be identified by a lower case letter like 'a' and 'b' after the date to distinguish the works.

The list of references: the publications should be placed in alphabetic order by the first authors' surname. In general, all references should include: author, year of publication, title, name of publisher, place of publication, page numbers.

A sample reference list appears below.

Books and other monographs

Apel K.-O., Böhler D., Berlich A., Plumpe G. (Hrsg./Ed.), 1980, *Praktische Philosophie/Ethik I. Aktuelle Materialien. Reader zum Funk-Kolleg*, Fischer, Frankfurt a. M.;

Apel K.-O., 1963, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bouvier, Bonn; Italian tr. by L. Tosti, *L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico*, Il Mulino, Bologna 1975; Borrelli M., Hoff G. (Hrsg./Ed.), 1987, *Interkulturelle Pädagogik im internationalen Vergleich*, Schneider, Baltmannsweiler;

Perini R., 2005, *Della soggettività finita. Dalla teoria del soggetto alla filosofia dell'uomo*, Morlacchi, Perugia.

Articles in Journals and Newspapers

Apel K.-O., 1987, «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», in *Concordia*, n. 11, pp. 2-23;

Ceppa L., 2008, «La sfida di Habermas tra Kant e Darwin», in *Micromega*, n. 6, pp. 63-79;

Odifreddi P., 2000, «Un matematico in mostra», in *la Repubblica*, 30 marzo 2000.

Articles in Books

Apel K.-O., 1990, «Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants», in R. Fornet-Betancourt (Hrsg./Ed.), *Ethik und Befreiung*, Augustinus-Buchhandlung, Aachen, pp.10-40;

Kohlberg L., 1975, «The Adolescent as a Philosopher. The Discovery of the Self in a Postconventional World», in P.H. Mussen, J.J. Conger, J. Kagan (Ed.), *Basic and*

Contemporary Issues in Developmental Psychology, Harper & Row Publisher, New York, pp. 18-33.

Internet references

Grieshammer E., Peters N., Theuerkauf J., 2009, «*MasterYourThesis – Integrierte Schreib- und Sprachlernberatung für ausländische Masterstudierende an der TU Berlin*», in *Zeitschrift Schreiben*, <http://www.zeitschrift-schreiben.eu/Beitraege/grieshammer_MasterYourThesis.pdf>, pp.1-6 (16/07/2011)

CODICE ETICO

DICHIARAZIONE ETICA DELLA RIVISTA "TOPOLOGIK"

Topologik è una rivista scientifica peer-reviewed che si ispira al codice etico delle pubblicazioni elaborato da COPE (Committee on Publication Ethics), *Best Practice Guidelines for Journal Editors*

È necessario che tutte le parti coinvolte - autori, redattori e referee - conoscano e condividano i seguenti requisiti etici.

DOVERI DEL DIRETTORE E DEL CAPO-REDATTORE

Decisioni sulla pubblicazione

Il direttore della rivista è responsabile della decisione di pubblicare o meno gli articoli proposti. Il direttore può far riferimento al comitato scientifico della rivista ed è vincolato ai requisiti delle leggi vigenti in materia di diffamazione, violazione del copyright e plagio. Il direttore può parlare con altri redattori o referee nel prendere le proprie decisioni.

Correttezza

Il direttore valuta gli articoli proposti per la pubblicazione in base al loro contenuto senza discriminazioni di razza, genere, orientamento sessuale, religione, origine etnica, cittadinanza, orientamento politico degli autori.

Riservatezza

Il direttore e qualsiasi membro dello staff non devono rivelare qualsivoglia informazione su un manoscritto sottoposto alla valutazione della rivista a chiunque non sia l'autore corrispondente, referee, referee potenziale, consulenti editoriali, e l'editore, a seconda dei casi.

Conflitto di interessi e divulgazione

Materiali inediti contenuti in un manoscritto inviato non devono essere utilizzati nella ricerca di un direttore o di un membro della redazione senza l'espresso consenso scritto dell'autore.

DOVERI DEI REFEREE

Contributo alla decisione editoriale

La pratica del peer review aiuta il direttore a prendere decisioni editoriali e attraverso la comunicazione editoriale con l'autore può anche aiutare l'autore a migliorare il suo testo.

Rispetto dei tempi

Il referee che non si senta adeguato al compito proposto o che sappia di non poter svolgere la lettura nei tempi richiesti è tenuto a comunicarlo tempestivamente al direttore.

Riservatezza

Ogni testo assegnato in lettura deve essere considerato riservato. Pertanto, tali testi non devono essere discussi con altre persone senza esplicita autorizzazione del direttore.

Oggettività



La peer review deve essere condotta in modo oggettivo. Ogni giudizio personale sull'autore è inopportuno. I referee sono tenuti a motivare adeguatamente i propri giudizi.

Indicazione di testi

I referee si impegnano a indicare con precisione gli estremi bibliografici di opere fondamentali eventualmente trascurate dall'autore. Il referee deve inoltre segnalare al direttore eventuali somiglianze o sovrapposizioni del testo ricevuto in lettura con altre opere a lui note.

Conflitto di interessi e divulgazione

Informazioni riservate o indicazioni ottenute durante il processo di peer-review devono essere considerate confidenziali e non possono essere usate per finalità personali. I referee sono tenuti a non accettare in lettura articoli per i quali sussiste un conflitto di interessi dovuto a precedenti rapporti di collaborazione o di concorrenza con l'autore e/o con la sua istituzione di appartenenza.

DOVERI DEGLI AUTORI

Accesso e conservazione dei dati

Se il direttore lo ritenesse opportuno, gli autori degli articoli dovrebbero rendere disponibili anche le fonti o i dati su cui si basa la ricerca, affinché possano essere conservati per un ragionevole periodo di tempo dopo la pubblicazione ed essere eventualmente resi accessibili.

Originalità e plagio

Gli autori devono garantire che hanno scritto opere del tutto originali, e se gli autori hanno usato il lavoro e/o parole di altri, che questo è stato opportunamente indicato o citato.

Pubblicazioni multiple, ripetitive e/o concorrenti

L'autore non dovrebbe pubblicare articoli che descrivono la stessa ricerca in più di una rivista. Proporre contemporaneamente lo stesso testo a più di una rivista costituisce un comportamento eticamente non corretto e inaccettabile.

Indicazione delle fonti

L'autore deve sempre fornire la corretta indicazione delle fonti e dei contributi menzionati nell'articolo.

Paternità dell'opera

Va correttamente attribuita la paternità dell'opera e vanno indicati come coautori tutti coloro che abbiano dato un contributo significativo all'ideazione, all'organizzazione, alla realizzazione e alla rielaborazione della ricerca che è alla base dell'articolo. Se altre persone hanno partecipato in modo significativo ad alcune fasi della ricerca, il loro contributo deve essere esplicitamente riconosciuto. Nel caso di contributi scritti a più mani, l'autore che invia il testo alla rivista è tenuto a dichiarare di avere correttamente indicato i nomi di tutti gli altri coautori, di avere ottenuto la loro approvazione della versione finale dell'articolo e il loro consenso alla pubblicazione nella rivista.

Conflitto di interessi e divulgazione

Tutti gli autori devono indicare nel proprio manoscritto qualsiasi conflitto finanziario o altro conflitto di interesse che potrebbe essere interpretato in modo tale da influenzare i risultati o l'interpretazione del loro lavoro. Tutte le fonti di sostegno finanziario per il progetto devono essere indicate.

Errori negli articoli pubblicati

Quando un autore scopre un errore significativo o inesattezze nel suo lavoro pubblicato, è obbligato a comunicare tempestivamente al direttore del giornale o all'editore e collaborare con il direttore per ritirare o correggere il testo.

CODE OF ETHICS

Our ethic statements are based on COPE's Best Practice Guidelines for Journal Editors

It is necessary to agree upon standards of expected ethical behavior for all parties involved in the act of publishing: the author, the journal editor, the peer reviewer and the publisher.

DUTIES OF EDITORS

Publication decisions

The editor of the journal is responsible for deciding which of the articles submitted to the journal should be published. The editor may refer to the editorial board of the journal and constrained by such legal requirements as shall then be in force regarding libel, copyright infringement and plagiarism. The editor may confer with other editors or reviewers in making this decision.

Fair play

The editor at any time evaluate manuscripts for their intellectual content without regard to race, gender, sexual orientation, religious belief, ethnic origin, citizenship, or political philosophy of the authors.

Confidentiality

The editor and any editorial staff must not disclose any information about a submitted manuscript to anyone other than the corresponding author, reviewers, potential reviewers, other editorial advisers, and the publisher, as appropriate.

Disclosure and conflicts of interest

Unpublished materials disclosed in a submitted manuscript must not be used in an editor's own research without the express written consent of the author.

DUTIES OF REVIEWERS

Contribution to Editorial Decisions

Peer review assists the editor in making editorial decisions and through the editorial communications with the author may also assist the author in improving the paper.

Promptness

Any selected referee who feels unqualified to review the research reported in a manuscript or knows that its prompt review will be impossible should notify the editor and excuse himself from the review process.

Confidentiality

Any manuscripts received for review must be treated as confidential documents. They must not be shown to or discussed with others except as authorized by the editor.

Standards of Objectivity

Reviews should be conducted objectively. Personal criticism of the author is inappropriate. Referees should express their views clearly with supporting arguments.

Acknowledgement of Sources

Reviewers should identify relevant published work that has not been cited by the authors. Any statement that an observation, derivation, or argument had been previously reported should be accompanied by the relevant citation. A reviewer should also call to the editor's attention any substantial similarity or overlap between the manuscript under consideration and any other published paper of which they have personal knowledge.

Disclosure and Conflict of Interest



Privileged information or ideas obtained through peer review must be kept confidential and not used for personal advantage. Reviewers should not consider manuscripts in which they have conflicts of interest resulting from competitive, collaborative, or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.

DUTIES OF AUTHORS

Reporting standards

Authors of reports of original research should present an accurate account of the work performed as well as an objective discussion of its significance. Underlying data should be represented accurately in the paper. A paper should contain sufficient detail and references to permit others to replicate the work. Fraudulent or knowingly inaccurate statements constitute unethical behavior and are unacceptable.

Originality and Plagiarism

The authors should ensure that they have written entirely original works, and if the authors have used the work and/or words of others that this has been appropriately cited or quoted.

Multiple, Redundant or Concurrent Publication

An author should not in general publish manuscripts describing essentially the same research in more than one journal or primary publication. Submitting the same manuscript to more than one journal concurrently constitutes unethical publishing behaviour and is unacceptable.

Acknowledgement of Sources

Proper acknowledgment of the work of others must always be given. Authors should cite publications that have been influential in determining the nature of the reported work.

Authorship of the Paper

Authorship should be limited to those who have made a significant contribution to the conception, design, execution, or interpretation of the reported study. All those who have made significant contributions should be listed as co-authors. Where there are others who have participated in certain substantive aspects of the research project, they should be acknowledged or listed as contributors.

The corresponding author should ensure that all appropriate co-authors and no inappropriate co-authors are included on the paper, and that all co-authors have seen and approved the final version of the paper and have agreed to its submission for publication.

Disclosure and Conflicts of Interest

All authors should disclose in their manuscript any financial or other substantive conflict of interest that might be construed to influence the results or interpretation of their manuscript. All sources of financial support for the project should be disclosed.

Fundamental errors in published works

When an author discovers a significant error or inaccuracy in his/her own published work, it is the author's obligation to promptly notify the journal editor or publisher and cooperate with the editor to retract or correct the paper.